

BYZANCE ET L'OCCIDENT VI.

# Vestigia philologica



TRINCLIOBELORADIUNTEACIMMETERAS  
EXQUIRONTMACIANTILICIASDIMOSIDICINTIS  
TUCIFERACERAFCHOFBOGTATRAALYNEO  
IONONIANIOMINISCUICINCENIUGALLACURAI  
LESNTINENSIDEXTREATEMAITULCHIAAIMADDO  
CANDENTISUACCAIEMEDIAINILCOANQAFUNDIT



Byzance et l'Occident VI.  
*Vestigia philologica*

# Antiquitas • Byzantium • Renascentia XLV.

Sous la direction de

Zoltán Farkas  
László Horváth  
Tamás Mészáros

**Byzance et l'Occident VI.**  
*Vestigia philologica*

Sous la direction de  
Emese Egedi-Kovács

Préface par  
Andrea Ghidoni

Collège Eötvös József ELTE  
Budapest, 2021

Sous la direction de  
Emese Egedi-Kovács

Préface par  
Andrea Ghidoni

Avec la participation de  
Daniella Juhász

Relecture par  
Bérénice Soucaïl  
et  
Julie Minas

Responsable de l'édition :  
Dr. László Horváth, Directeur du Collège Eötvös József ELTE

Conception graphique : Emese Egedi-Kovács

© Les auteurs, 2021  
© Emese Egedi-Kovács (éd.), 2021  
© Collège Eötvös József ELTE, 2021

Édition réalisée grâce au projet NKFIH NN 124539 – *Textual Criticism  
in the Interpretation of Social Context: Byzantium and Beyond*



NATIONAL RESEARCH, DEVELOPMENT  
AND INNOVATION OFFICE  
HUNGARY

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.  
ISSN 2064-2369  
ISBN 978-615-5897-46-7

Imprimé en Hongrie par CC Printing Szolgáltató Kft.  
Directrice : Ilona Szendy  
1118 Budapest, Rétköz u. 55. A/fsz. 2.

# Table des Matières

ANDREA GHIDONI Vestigia philologica – <i>Préface</i> .....	9
 <b>Mythes et rites</b>	
CHRISTINE FERLAMPIN-ACHER Galafur entre Morgane et Alexandre : le désir dans <i>Perceforest</i> , entre Byzance et Occident .....	17
ANDREA GHIDONI L'initiation de Digenis Akritis : essai anthropo-littéraire .....	35
LINDA NÉMETH Perdu dans le labyrinthe des songes littéraires médiévaux .....	45
LÁSZLÓ HORVÁTH Hypereides: <i>Verteidigungsrede für Euxenippos gegen Polyektos wegen Landesverrats. Zur Frage der Datierung</i> .....	53
FILIPPO RONCONI Le dossier hagiographique des saints Cyr et Jean entre Orient et Occident. Quelques précisions à partir du Vat. gr. 1607 .....	71
ELENA NONVEILLER Du solstice d'été à la Saint-Jean : persistance de rites saisonniers païens dans le christianisme oriental et occidental .....	99

## Anthropologies et cultures

NICOLAS DROCOURT

Le cheval, animal diplomatique entre  
Byzance et l'Occident (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.) ..... 113

ROMINA LUZI

Le sentiment anti-latin dans quelques romans vernaculaires d'amour ... 131

BENOÎT GRÉVIN

Conceptualiser le « Grec » et la « nation grecque » dans l'Italie  
du XIII<sup>e</sup> siècle (1190-1290). L'apport de l'*ars dictaminis*  
(sources théoriques et pratiques) ..... 143

JUDIT CSÁKÓ

La *Descriptio Europae Orientalis* et ses rapports avec la tradition  
historique hongroise. La Pannonie en tant que le pâturage des Romains  
(*pascua Romanorum*) dans les textes littéraires médiévaux ..... 175

GÉZA SZÁSZ

La représentation de la société hongroise dans le corpus des Voyages .... 195

PAUL-VICTOR DESARBRES

Jacques de Vintimille Rhodien (ca. 1512-1583) : poète et traducteur  
Gallogrec ou « étrange » ..... 209

TIVADAR PALÁGYI

« Un rhapsode de salon » sans génie : retour aux enjeux du débat sur  
l'épopée byzantine au début du XX<sup>e</sup> siècle ..... 235

# Vestigia philologica

## Préface

Ce sixième volume de la série « Byzance et l'Occident », qui rapporte les interventions de la session *Gallica-Graeca* du colloque tenu au Collegium Eötvös-József à Budapest en 2019 (25-28 novembre) – quelques semaines avant la pandémie –, propose au lecteur un parcours jalonné de traces philologiques, de *vestigia philologica*.

La philologie que l'on entend poursuivre ici n'est cependant pas celle qui s'enracine dans les autopsies codicologiques, dans la recherche antiquaire ou dans les minuties ecdotiques : la philologie ne se situe pas seulement dans ces opérations, même si elles restent le fondement indispensable de la reconstruction des textes et de leurs lectures historiques ; la philologie peut et doit au contraire s'étendre vers des horizons plus larges.

On pourrait considérer que la voie philologique sur laquelle le lecteur est invité à s'engager est celle ouverte par Giambattista Vico, et poursuivie par August Böckh ou Erich Auerbach : les textes qu'on édite, reconstruit et lit sont les morceaux d'une culture, des artefacts qui ont exprimé et modelé la manière dont les groupes humains du passé ont construit leur manière de concevoir le monde, de rendre intelligible leur expérience de la réalité. Vico lui-même oppose l'objet étudié par la philosophie, le *verum*, dont la valeur est universelle, « l'humane *idee* », au domaine des investigations philologiques, qui est plutôt constitué par le *certum*, « che in buon latino significa particolarizzato, o [...] individuato », soit un domaine qui coïncide avec la culture, « l'humane *voci* »<sup>1</sup> au sens large des éléments qui façonnent l'être humain et définissent son historicité, et qui peut s'exprimer dans la langue, ou bien dans les costumes, les traditions artistiques, etc.

La philologie peut aspirer à un humanisme tendant vers l'anthropologie : l'étude des textes anciens permet de définir les voies historiques, les multiples

---

<sup>1</sup> Les citations de Giambattista Vico sont tirées de : G. Vico, *La Scienza nuova. 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013, p. 85 (Degnità CXI) et p. 122 (Corollarj d'intorno all'origini delle lingue).

manières particulières dont les hommes se construisent et leur contexte opérationnel, mais aussi les manières dont certains hommes bâtissent des formes d'humanité pour les appliquer aux autres. L'étude philologique des textes est l'amorce qui ouvre l'enquête sur les manières dont chaque groupe humain s'est historiquement façonné lui-même, a façonné les autres et le monde.

Sur la base de ces principes, les essais contenus dans le volume – presque toujours sur fond des diverses ramifications de la diffusion de la culture gréco-byzantine vers l'Occident, au Moyen Âge et au-delà – ont été divisés en deux sections : *Mythes et rites* et *Anthropologies et cultures*. Les deux regroupements entendent mettre en évidence deux approches différentes des textes littéraires ou des traditions culturelles étudiées : d'une part, la considération des outils au moyen desquels les hommes façonnent leur monde, c'est-à-dire les récits (mythes) et les actions réglées (rites) avec lesquels ils essaient d'apporter une stabilité à leur expérience individuelle, sociale, religieuse, de rendre intelligible le contexte dans lequel ils agissent ; d'autre part, les tentatives de construire des formes d'humanité, de « faire de l'anthropologie », à la fois dans le passé, à travers les œuvres littéraires ou scientifiques, et dans le présent, dans l'étude historiographique des cultures passées.

On dénombre plusieurs déclinaisons du concept de mythe au sein de nos articles. On peut partir de l'interprétation du mythe pseudo-historique d'Alexandre le Grand (Christine Ferlampin-Acher), qui émerge dans le roman en ancien français *Perceforest*, dont les protagonistes sont le pivot au niveau duquel s'intègrent deux contextes « narratifs » différents, celui de la féerie bretonne et celui de l'amour chevaleresque, représenté idéalement dans l'imaginaire grec et oriental par l'interprétation que le Moyen Âge courtois faisait du personnage d'Alexandre : « la Grande-Bretagne et Byzance (entre autres) peuvent constituer deux pôles imaginaires, comme en a bien eu conscience Chrétien de Troyes dans son *Cligès*. D'un côté, l'homme qui se dépasse pour conquérir la dame, d'un autre le charme envoûtant d'une femme, surnaturelle. Il me semble donc que l'auteur de *Perceforest* met en récit la concurrence entre deux représentations du désir, à travers les amours de l'un de ses personnages centraux, Galafur, dont l'itinéraire incarne bien la rencontre problématique et fructueuse entre Byzance et l'Occident, au fil d'une *translatio* qui sert de trame à l'ensemble de l'œuvre. *Perceforest* est une œuvre où se joue la rencontre entre Byzance (ici la Grèce d'Alexandre) et l'Occident » (p. 32-33). *Le Perceforest* constitue donc la table d'intégration de deux « mythologies » de l'amour, de deux formes archétypales de l'amour, qui s'incarnent pourtant dans des sémiologies historiques (bretonne et alexandrine).

Le mythe (cette fois conçu non pas comme un archétype, mais comme un univers sémiologique) rejoint au contraire le rite dans le récit de l'initiation du héros byzantin *Digenis Akritis* (Andrea Ghidoni) : le problème rencontré par les différentes versions du poème est la construction du héros, sa *poiesis* : « Le héros est un concept narratif et culturel qui doit être construit dans le "texte", à travers un concours de signes – motifs, stéréotypes, schèmes régulant les intrigues, traits iconographiques etc., un répertoire que l'on peut définir comme traditionnel au sein d'une culture donnée. La sémiologie héroïque peut être répliquée d'un texte à l'autre mais elle peut également être reformulée dans chaque texte afin de préciser et de mieux distinguer le caractère et la conception héroïque qui la sous-tendent. Les premières épreuves du jeune héros peuvent par exemple constituer le moment-clé de la *poiésis* héroïque » (p. 36-37).

Le mode de fonctionnement de la pensée mythique peut être étudié non seulement par la focalisation sur un seul texte ou un seul personnage, mais aussi à travers un parcours transversal à plusieurs textes, dans le but de faire ressortir le fonctionnement du langage mythique, fait de répétitions et de variations, dans le cadre d'un motif littéraire. Par exemple, en étudiant l'imagerie du rêve médiéval (Linda Németh), on peut observer comment le contexte onirique permet non seulement de créer un langage symbolique de la polyvalence, mais aussi de faire « jouer » ce langage avec les mythologies présentes et passées : « Le songe littéraire médiéval se plie devant l'héritage antique, biblique, et intègre les divers concepts religieux, théoriques. Ils se présentent comme un mélange des matières savante et populaire. Les images animalières adoptent les enseignements des bestiaires, les travaux encyclopédiques, les écrits naturalistes, les diverses compositions profanes (comme les livres de chasse), ils intègrent des éléments du folklore populaire. Une abondance d'informations est nécessaire pour retrouver leur signification dans une situation onirique » (p. 52).

Si dans les exemples précédents le concept de mythe était un outil pour comprendre comment les textes construisent des histoires, des personnages, des langages narratifs – une poétique du mythe a été mise en avant –, dans les exemples suivants on peut visualiser cette fois une conception plus historique du mythe, notamment en rapport avec le rite, où la conjonction entre les deux pôles permet d'observer la constitution de traditions culturelles dans les religions de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Le texte d'Hypéride en défense d'Euxénippe est très riche en implications mythologiques, culturelles et anthropologiques : il s'agit encore une fois d'un rêve, notamment du rite de l'*incubatio* dans le temple du dieu ou du héros, lors

duquel des bénéfiques de diverses sortes pouvaient être reçus, et dans le discours de l'orateur attique. Il s'agit également de la construction d'un rêve (de sa falsification, qui est la substance de l'accusation portée contre Euxénippe). L'essai présenté ici (László Horváth) vise à réfléchir à la datation du texte, à partir des données historico-religieuses liées au culte d'Anphiaraos : à des fins politiques, des *Mythenvarianten* sont fabriquées, ayant des implications sur les fêtes et les rites, dont l'oraison de l'Hypéride est en partie témoin.

Les textes ne flottent jamais dans le vide, ils sont des artefacts qui régulent, interprètent, construisent une culture – en l'occurrence une culture religieuse. En ce sens, l'étude d'un codex tel que le Vat. Gr. 1607 (Filippo Ronconi), permet d'établir une stratigraphie du dossier hagiographique des saints Cyr et Jean dans sa transmission de l'Orient vers l'Occident : les complexes mythico-rituels se construisent par la migration d'objets, de codex, de reliques, de textes, sans cesse pliés aux intérêts locaux. Dans le cas des deux saints anargyres (dont le culte comportait aussi le rite de l'*incubatio*, dont nous venons de voir d'anciennes attestations), « [c]e processus, commencé sur le Nil et qui s'épanouit sur le Tibre, eut des échos en Italie du Sud comme à Ravenne, et jusqu'à Chelles et Saint-Maurice d'Agaune. Les racines de cette greffe s'enfoncent dans les VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, une époque clé pour l'histoire méditerranéenne et 'occidentale', lorsque – grâce aux nombreux migrants qui arrivèrent depuis le Proche-Orient et l'Égypte – la présence de textes, d'objets, de moines et d'ecclésiastiques d'origine levantine en Italie était à son apogée » (p. 93).

Le dernier article de la rubrique *Mythes et rites* est consacré aux transformations de la fête de saint Jean Baptiste (Elena Nonveiller). Au-delà de la reconstruction historique qui est une approche fréquemment proposée sur le thème de l'intégration des mythes et des rituels dans leurs migrations durant l'Antiquité tardive et le Moyen Âge, se posent des problèmes qui apparaîtront dans la section suivante de notre volume, concernant la manière de « construire » des anthropologies, des visions, souvent préconçues, projetées sur le passé. Dans ce cas, la notion de *survival* folklorique, de dérivation tylorienne, est remise en cause : dans quelle mesure certaines institutions rituelles du Moyen Âge ont-elles à voir avec des formes similaires du passé païen ? Une telle recherche d'origine a-t-elle un sens ? Une réponse possible est la suivante : « nous risquerions certainement de tomber dans les pièges de la recherche des origines, ou mieux du *mythe des origines*, très probablement sans aboutir à aucun résultat concernant les significations et les fonctions symboliques de la fête dans son contexte historique et socioculturel. Les questions rhétoriques posées sous-tendent des attitudes et des approches dans l'étude complètement dépassées qui remontent

aux folkloristes et ethnographes des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. La plupart avaient fondé leurs recherches principalement sur deux attitudes idéologiques et herméneutiques qu'on pourrait résumer ainsi : celle des *survivances* et celle des *continuités* ; selon lesquelles, respectivement, soit chaque élément de la civilisation médiévale aurait conservé des traces importantes de l'Antiquité, soit il n'y aurait eu aucune interruption historique et surtout culturelle fondamentale depuis l'Antiquité. Les deux attitudes sont, en réalité, étroitement entrelacées, puisque leur but commun était de construire l'identité nationale » (p. 110-111).

Passons à la deuxième section, consacrée aux *Anthropologies et cultures*. Le fil conducteur, comme mentionné, sera celui des modèles d'humanité construits dans le passé, à travers la lecture de documents, ou à des époques plus proches de nous, à travers la projection d'idées scientifiques (ou considérées comme telles) sur le passé.

Le premier exemple de notre revue examine l'anthropologie du cheval dans la culture byzantine (Nicolas Drocourt), c'est-à-dire l'utilisation pratique et symbolique de cet animal, notamment dans un contexte diplomatique. On peut parler d'anthropologie, car en réalité ce qui se construit à travers ces interprétations de l'animal, c'est la dignité royale : « ces exemples conduiront à s'interroger sur la fonction très politique quelquefois dévolue au cheval lorsque des souverains se rencontrent directement, ou, le plus souvent, à distance par le biais de leurs représentants officiels et pour un temps limité. [...] Qu'en est-il de l'usage du cheval dans une optique de représentation de soi et du pouvoir lors des contacts et rencontres diplomatiques ? » (p. 114).

Le deuxième essai de la section aurait également pu être placé dans le premier groupe, puisqu'il prend en considération la ritualité du duel dans les romans byzantins de matière arthurienne, qui constitue une sorte de rite initiatique pour les personnages impliqués. Cependant, il ne s'agit pas tant de reconstituer le motif que le sens qui s'y rapporte dans les textes étudiés : « derrière l'ancienne génération de chevaliers de la Table ronde se cèlerait l'aristocratie byzantine, parangon d'allégeance au pouvoir impérial et royal en général, et derrière les turbulents chevaliers de la deuxième génération la noblesse franque, qui a partiellement remplacé celle d'origine byzantine dans les terres conquises à l'Empire » (p. 132). La description des personnages et de leurs attitudes se superpose donc à la réalité contemporaine et on peut y lire en filigrane la représentation positive que les Byzantins avaient d'eux-mêmes et les préjugés qu'ils avaient envers les latins occidentaux.

Le contraste est au contraire inversé dans certains *artes dictaminis* en latin médiéval (Benoît Grévin), dans le cadre d'un enseignement rhétorique,

dans lequel les représentations stéréotypées des nations médiévales, véritables proto-anthropologies, sont mises à profit. En réalité, selon le contexte (*schola* ou chancellerie), l'image négative des Grecs aux yeux des Occidentaux change et s'estompe. Il en ressort une constellation d'anthropologies déterminées par le contexte auquel est destiné le texte qui construit le stéréotype : « Ce n'est donc pas de l'étude isolée des stéréotypes, qui rencontre vite ses limites, mais plutôt de la réunion progressive de l'ensemble de ces motifs et de leur inclusion dans un système sémiotique, que l'historien peut espérer tirer de nouveaux éléments pour comprendre ce qui s'est joué dans la pensée, à la fois banale et complexe, ressassée et novatrice, de l'opposition entre les Grecs et les Latins, et qu'il peut retrouver ce faisant l'un des cheminements possibles pour comprendre ce qui définissait le Grec pour un homme du XIII<sup>e</sup> siècle » (p. 174).

L'article suivant est également lié à ce thème, on y assiste à la formulation d'anthropologies cette fois au sein de la géographie médiévale, notamment dans la *Descriptio Europae Orientalis* (Judit Csákó). L'étude traite en particulier de la définition de la tradition derrière le syntagme *pascua Romanorum* pour définir la Pannonie et les terres de la Hongrie actuelle, dont les habitants ont alors été définis comme *pastores Romanorum*. L'expression, cependant, est également un indicateur de longue durée au sein des traditions géographiques et historiographiques de l'Europe et de la Hongrie médiévale : « Que l'expression – la locution *pascua (pastores) Romanorum* – elle-même soit ou non l'invention du notaire anonyme (ou de l'un de ces prédécesseurs hongrois), on peut penser qu'elle trouve ses racines dans la culture européenne. La littérature antérieure a présenté des arguments aussi bien en faveur d'une origine occidentale qu'en faveur de racines byzantines (ou balkaniques). Dans ce qui suit, nous (ré)examinerons les éventuels rapports entre la *Descriptio Europae Orientalis* et l'historiographie hongroise pour pouvoir ensuite faire quelques remarques sur la place occupée par le traité géographique au sein du corpus constitué par les sources liées à la tradition selon laquelle la Pannonie était peuplée, avant l'arrivée des Hongrois dans la région, de *bergers des Romains* » (p. 179).

L'essai suivant poursuit également le discours sur les représentations « hongroises » consacré à l'image de la société hongroise dans la littérature de voyage médiévale (Géza Szász). L'article, qui propose diverses pistes méthodologiques d'intérêt général sur le genre qu'il utilise comme source, remarque la façon dont la perception de la société « donne le contenu de l'espace du voyage et l'évalue en même temps, reflétant ainsi l'avis du voyageur sur la compatibilité des structures internes du pays avec les règles plus générales de l'époque en question et sur les différences entre l'idéal de l'homme dominant et les

attitudes des autochtones (ou sur leur potentiel d'adaptation). Dans notre cas, s'agissant de textes médiévaux, l'Occident féodal et l'universalisme chrétien constituent les principaux repères » (p. 198).

Une anthropologie peut être centrée sur un seul individu, par exemple sur la figure du poète Jacques de Vintimille Rhodien, à la double origine grecque et française (Paul-Victor Desarbres), qui détermine aussi la manière dont le poète se représente lui-même. Sa recherche est « à double fond, liée au caractère profondément ambivalent de la vie de son auteur. Comme traducteur, Vintimille a posé ou s'est laissé représenter en la personnification presque trop parfaite de la *translatio studii* : Grec et Français, l'exilé pétri par l'humanisme lyonnais a su jouer d'un discours d'entre deux, véritable argument de vente qui l'a aidé à accéder à une position sociale confortable. [...] On assiste ainsi à un déplacement du thème de l'altérité dans la figure de Vintimille, du traducteur Gallogrec au poète » (p. 230-231).

Le dernier essai de notre collection est une reconstruction historiographique du débat qui a suivi la découverte au XIX<sup>e</sup> siècle du poème *Digenis Akritis* (Tivadar Palágyi), dont l'interprétation ne peut être déconnectée de la façon dont la philologie romane avait évolué au cours de ces mêmes années, puisqu'elle s'était engagée dans le démêlage des origines de l'épopée française entre les origines néolatine et germanique. « Les historiens de la littérature étaient donc souvent confrontés aux mêmes interrogations à propos de la chanson de geste française et de son pendant byzantin. Celui-ci, dont les manuscrits ne remontent pas au-delà du XIII<sup>e</sup> siècle mais dont le contenu relate sous forme folklorisée et travestie des événements supposés être arrivés au moins au X<sup>e</sup>, voire au VIII<sup>e</sup> siècle, se prêtait donc parfaitement à une résurgence du débat sur les origines, dans le sillage de la polémique déjà bien entamée autour de la chanson de geste française. Si dans le domaine français l'existence de cantilènes populaires et orales n'a jamais pu être démontrée, l'épopée grecque, elle, avant la découverte même de son premier manuscrit, était déjà partiellement connue grâce précisément au folklore grec du Pont, de Cappadoce et d'autres régions hellénophones excentrées où un grand nombre de chants dits acritiques avaient été recueillis. Grâce à l'existence de ce chaînon manquant, le débat byzantiniste sur l'origine du *Digénis Akritas*, tout en étant inspiré en partie par les recherches romanistes portant sur les chansons de geste, promettait donc de relancer le débat à propos de celles-ci » (p. 236).



# Galafur entre Morgane et Alexandre : le désir dans *Perceforest*, entre Byzance et Occident

*Christine Ferlampin-Acher*

Rennes 2, CELLAM

*Perceforest* est une vaste somme de la fin du Moyen Âge, dont l'enjeu est de mettre en relation Alexandre le Grand et le monde arthurien<sup>1</sup>. L'auteur part d'une fiction, la conquête et la colonisation de la Grande-Bretagne par Alexandre le Grand et ses lieutenants Betis et Gadifer<sup>2</sup>, et le récit, qui se présente comme une chronique nourrie de réécritures<sup>3</sup>, se termine aux temps du Graal, le roi Arthur ayant pour ancêtres Alexandre et Betis par sa mère et Gadifer par son père. C'est avec le mariage entre la Pucelle aux Deux Dragons, la petite-fille d'Alexandre le Grand, et de Galafur, le petit-fils de Gadifer que la fusion entre toutes les branches est opérée. Les amours de ce héros sont donc très importantes : ancêtre du roi Arthur, il apparaît aussi – et paradoxalement- comme une préfiguration de Galaad, le chevalier chaste, car il met fin aux enchantements de la forêt de Darnant au nom du Fils de la Vierge, annonçant la bascule, la *translatio*, du paganisme vers le christianisme.

---

<sup>1</sup> L'édition de Gilles Roussineau a permis l'accès à cet ouvrage monumental (Genève, Droz) : *Perceforest*, livre I, 2 t., 2007, l. II, 2 t., 1999 et 2001, l. III, 3 t., 1988, 1991, 1993, l. IV, 2 t., 1987, l. V, 2 t., 2012, l. VI, 2 t., 2014. La monographie pionnière de Jeanne Lods donne une bonne vision de ce roman : *Le roman de Perceforest : origines, composition, caractères, valeur et influence*, Genève, Droz, 1951. En ce qui concerne la datation, s'il a existé une version du XIV<sup>e</sup> siècle, les témoins conservés, tous du XV<sup>e</sup>, sont selon moi, pour le moins des réécritures d'envergure, en milieu bourguignon : l'ampleur du travail à mon avis dépasse largement le remaniement et aboutit à une nouvelle œuvre (voir mon ouvrage, *Perceforest et Zéphir : propositions autour d'un récit arthurien bourguignon*, Genève, Droz, 2010). Gilles Roussineau en revanche considère qu'il s'agit de la même œuvre, simplement remaniée.

<sup>2</sup> Voir les très stimulantes analyses de Sylvia Huot, *Postcolonial Fictions in the "Roman de Perceforest" : Cultural Identities and Hybridities*, Cambridge, Brewer, 2007.

<sup>3</sup> Voir Noémie Chardonnes, *L'autre du même : emprunts et répétitions dans le "Roman de Perceforest"*, Genève, Droz, 2015.

Galafur a un parcours amoureux complexe, placé sous le signe du désir et de ses représentations diverses : il poursuit la Pucelle aux deux Dragons d'une passion épurée, courtoise, tout en subissant les assauts très sensuels des séduisantes nièces de Morgane, auxquelles il réussit à résister, avant de se battre au nom du fils de la Vierge et de se marier avec la Pucelle aux deux Dragons. Dans un premier temps il s'agira de repérer l'itinéraire du chevalier, structurant la seconde partie de ce vaste ensemble de 6000 pages que constitue *Perceforest* ; dans un deuxième temps, nous nous intéresserons aux métaphores du désir, ce parcours nous permettant *in fine* de cerner ce que les représentations amoureuses, convoquées autour de ce personnage, doivent aux lignages d'Alexandre et au monde breton, dans une construction où se pourrait se jouer une rencontre (une rivalité, une hiérarchisation, une représentation chronologique ?) entre le monde grec et l'Occident.

### *I. Les amours de Galafur*

Ce chevalier apparaît dans le livre IV de *Perceforest* après que la Grande-Bretagne et l'Écosse ont été ravagées par l'invasion romaine, facilitée par la trahison de Cersès<sup>4</sup>. La bataille du Franc Palais a mis fin au processus de civilisation du pays engagé par Gadifer et surtout Betis, désormais appelé Perceforest, processus au cours duquel les règles de la courtoisie ont été mises en place par les ordonnances de Perceforest, dans le livre I, en conséquence de la défaite du lignage de Darnant : ces règles imposent d'honorer les femmes et condamnent les violences. Quand, dans le livre IV, après la funeste bataille, tous les chevaliers « bretons » sont morts et les cités détruites, le pays se retrouve ravagé et sans roi. Se lève alors une nouvelle génération de jeunes gens, qui ne sont pas encore adoués, mais qui, par leur vaillance et conseillés par les hérauts témoins du passé glorieux, vont reconstruire la chevalerie et permettre le couronnement d'un nouveau roi, Galafur. Celui-ci apparaît dans le livre IV, sous le nom de Chevalier Merveilleux, cherchant quelqu'un qui puisse l'adouber, sans que personne ne réussisse à lui donner la colée (l. IV, p. 901, p. 907), jusqu'à ce que son cousin, Ourseau, y parvienne (l. IV, p. 961), au Perron Merveilleux, à un moment où la Grande-Bretagne se reconstruit

---

<sup>4</sup> Sur mon choix de nommer ce personnage Cersès et non Cerse, voir mon art. « Le mauvais genre des noms propres féminins se terminant par *-és* dans *Perceforest* », In : *Par le non conuist an l'ome. Études d'onomastique littéraire médiévale*, Textes réunis par Christine Ferlampin-Acher, Fabienne Pomel et Emese Egedi-Kovács, Collège Eötvös József ELTE – CELLAM Université Rennes 2, Budapest, 2021, p. 381-395.

peu à peu. C'est alors que dans un songe Galafur voit deux dragons, blanc et rouge, attachés par une chaîne ; à la demande d'une demoiselle il coupe cette chaîne avec l'épée qu'elle lui a tendue ; elle emmène ensuite les dragons en les tenant enchaînés (l. IV, p. 1116ss). Ce songe se réalise peu après, la demoiselle apparaît, « qui tenoit en sa main une moult triumpicante espee » (l. IV, p. 1121), et elle part, effectivement, avec les dragons. Galafur la suit, guidé par la lumière que dégagent les monstres et par les traces de pas du cheval de la demoiselle : « desirant estoit d'aucunement parler » (l. IV, p. 1129) à la demoiselle dont il a à peine entrevu le visage.

La poursuite, entamée à la fin du livre IV, reprend au début du livre V : certains soirs, Galafur est hébergé dans des châteaux, où la demoiselle semble aussi séjourner ou avoir séjourné récemment, sans qu'il sache toujours s'il rêve ou non, et où il la croise sans vraiment la reconnaître. Ce qui attire Galafur, c'est une curiosité intellectuelle : « il desiroit sur toute rien de la congnoistre et de sçavoir quelle signifiante c'estoit des deux dragons » (l. V, §2,16) ; il veut « parler » à la demoiselle (l. V, §6,18). Jusqu'au moment où il assiste à une scène étrange : des ouvriers creusent une fosse où sont enterrés les dragons (l. V, §8)<sup>5</sup>. C'est alors qu'il voit vraiment la demoiselle « et pour sa beauté, il l'enamoura tellement qu'il dist en lui mesmes que ja mais n'avoit joie au cuer jusques a ce qu'il l'avoit requise de son amour » (l. V, §9,23-25). Désormais, il ne cessera de la chercher, animé à la fois par la *libido sciendi*, l'envie de savoir (« il desiroit moult a sçavoir la seignifiante [...] ») et par la *libido sentiendi*, ému qu'il est par sa beauté : « il desiroit sus toute riens, car la beauté et le maintieng d'elle lui plaisoit moult » (l. V, §9,27-29). Porté par un amour qui le pousse, pense-t-il, à aimer plus haut que lui, il incarne l'amour courtois : « le courage d'un chevalier est moult petit qui n'a le hardement d'amer plus haut que lui, ce que faire peut se Amours lui en donne l'auctorité » (l. V, §21, 17-20). Chevaleresque, cet amour inégal, qui donne la vaillance, est pensé en termes d'*auctoritas*, concept de premier plan au Moyen Âge, qui fonde la légitimité. Galafur compare sa demoiselle au soleil (l. V, §114,32), souffre, se plaint au Dieu Souverain et à Nature (l. V, §114), charge une messagère de dire son amour à la Pucelle (l. V, §114), qui, l'aimant mais ne souhaitant pas avouer trop vite son sentiment, feint l'indifférence et le pousse

<sup>5</sup> Sur cette scène, préfiguration de l'épisode des dragons sous la tour de Vertigier, voir mon art. « Donjons et dragons : Perceforest et ses fondations », In : *Histoires des Breagnes. 1. Les mythes fondateurs*, sous la direction de Magali Coumert et Hélène Tétrel, Brest, Centre de Recherche bretonne et celtique, 2010, p. 135-152. Article disponible en ligne sur *HAL Archives ouvertes* hal-01846260 (preprint).

à se dépasser en accomplissant les épreuves de l'Épée Vermeille et de la Forêt Darnant. Se surnommant lui-même désormais le Chevalier à la Toute Passe (I. V, §122,35), Galafur incarne l'amour courtois (la *fin amors*) et accomplit les exploits qui, finalement, lui permettront d'épouser la Pucelle : ils seront roi et reine de Grande-Bretagne. Les sentiments de Galafur sont en accord avec les règles de la courtoisie qui ont été énoncées au moment de la colonisation de la Grande-Bretagne dans le livre I, mais il n'a pas besoin qu'on les lui enseigne, il les découvre, innées, en lui.

Au cours de ses pérégrinations, il doit accomplir l'aventure de l'Épée Vermeille, qui conditionne la réussite aux ultimes aventures de la Forêt Darnant. Accrochée à un pilier, cette épée ne peut être ôtée de son support que par des descendants du lignage de Gadifer. Pour accomplir l'épreuve, il faut non seulement se saisir de l'arme mais aussi réussir à traverser la forêt où elle a été trouvée sans qu'elle perde sa couleur vermeille. Avant Galafur, Utram (I. V, p. 135), Néro (p. 159), puis Gadiforus (p. 218), tous du lignage de Gadifer, sont parvenus à s'emparer de l'épée, mais ont échoué à lui conserver sa couleur : en chemin, ils ont été séduits par les jeunes nièces de Morgane. Le terme « surplus » qui dès la p. 136 désigne la deuxième partie de l'épreuve a un double sens : il désigne l'épreuve qui s'ajoute à la première, mais il renvoie aussi ici, comme assez couramment, par euphémisme, à la relation sexuelle. Il est de fait, trompeur, dans la mesure où le « surplus » consiste justement à éviter le « surplus » et à résister à la séduction des demoiselles<sup>6</sup>. Les tentatives d'Utram, Néro et Gadiforus sont expédiées chacune en moins de trois pages : Utram, après une ouverture convoquant les *topoi* de la fontaine et du cor à sonner (I. V, p. 136), boit un « beuvraige especial » préparé par les enchanteresses, et il est conduit dans une chambre où il succombe aux charmes de Cersora, la nuit d'amour étant évoquée sur le mode de l'ellipse. Le malheureux chevalier, dans sa naïveté, a pris au pied de la lettre le conseil de la demoiselle d'arriver armé (de ses attributs sexuels) et il est arrivé couvert de son armure (p. 139). Il n'ose ôter ses armes que lorsque la déesse Vénus lui en a donné le courage et, armé de ses autres armes, il succombe au désir. Au matin, il quitte les lieux, un vieil homme vient lui prendre l'épée, devenue noire, pour la remettre sur le pilier. Néro subit la même déconvenue, tout aussi rapidement (p. 159ss) : la fontaine, cette fois-ci, est de marbre avec un bassin d'argent, dans lequel le chevalier ne parvient pas à boire. Il entre dans un verger, puis dans une

<sup>6</sup> Nous verrons plus loin que l'épreuve de l'Épée Vermeille repose sur plusieurs ambiguïtés sémantiques, qui relèvent, comme les charmes des demoiselles, de l'illusion.

tente, où il trouve une demoiselle et une table. Le texte ne s'étend pas mais au matin l'épée est noire : c'est un vilain noir et hideux qui la reprend. La tentative de Gadiforus, la troisième, convoque à nouveau le verger et la fontaine, mais ajoute un pommier, dont le fruit, cueilli par le chevalier, doit soigner une demoiselle. Non sans humour, le texte raconte comment le héros, qui a bu lui aussi un « boivre especial », guérit la demoiselle, Cahaus, et se voit privé de l'épée, devenue noire. Ces trois tentatives présentent des variations sur le même motif, convoquant de nombreux *topoi*, le verger et la fontaine au premier chef, mais aussi le cor, la tente, ou la pomme, traditionnellement associée au péché de chair. Dans le récit de ces trois tentatives, un peu hétéroclites, menées tambour battant, avec humour, les chevaliers apparaissent dans leur naïveté, prenant au pied de la lettre l'image sexuelle des armes ou la pomme, voire, comme le Perceval de Chrétien de Troyes, les plaisirs de la chair. Ces échecs cependant ne sont pas sans conséquences positives : Cahaut, Cersora et Canonés, trois des quatre nièces de Morgane qui ont instauré ces épreuves pour sélectionner les meilleurs géniteurs, sont enceintes à la fin de l'épisode ; elles ont assouvi leur envie d'enfant et assuré une descendance qui ne peut que contribuer à repeupler une Grande-Bretagne saignée à blanc par l'invasion romaine.

La quatrième tentative revient à Galafur, à qui est réservée Capraise, la plus jeune des nièces : alors que les trois tentatives précédentes convoquaient rapidement des *topoi* réduits à leur plus simple expression, cet épisode est considérablement développé, sur plus de 70 pages. Galafur réussit, comme les trois autres chevaliers, à saisir l'épée vermeille, dans un épisode assez rapide, mais ensuite les tentatives de séduction des nièces, solidaires pour favoriser les amours de Capraise, sont très longuement décrites. D'abord, à midi, dans une « placette » entourée de « coudriers », noyée de lumière et sentant bon la pluie (l. V, p. 244), Gadifer entend, caché derrière les arbres, les demoiselles exposer leur désir de maternité et leur « souhait » d'avoir une descendance exceptionnelle, comblé pour trois d'entre elles, puis l'une d'elle interroge Galafur sur ses amours : il dit aimer, mais la demoiselle émet des doutes sur la possibilité qu'un chevalier errant puisse aimer « fors du petit doy » (§251-2). L'expression « aimer au petit doigt », attestée dans le *DMF*<sup>7</sup> (qui donne un exemple tiré de la version du *Bâtard de Bouillon* du *XIV<sup>e</sup>* siècle), signifie « aimer très peu », mais Galafur la prend au pied de la lettre quand il répond : « J'aime de mon petit

---

<sup>7</sup> *Dictionnaire du Moyen Français*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf/>, consulté le 20 novembre 2019.

doy et de tous mes autres membres, et par especial du cuer » (l. V, §251,22-25). Le lecteur appréciera le potentiel grivois du terme « membres »<sup>8</sup> qui semble échapper au personnage. La demoiselle met en cause les « beaulz langaiges » des amants (§254,2) et de Galafur en particulier, alors même que c'est elle qui mène la danse, utilisant une expression imaginée qui échappe au chevalier qui, lourd, prend les mots au premier degré : les nièces sont toutes bien « emparlee » (§255,22). La demoiselle met en cause le « fort amer » qui fait perdre la raison, que revendique Galafur, habité par l'exigeante *fin'amors* qui le pousse vers la Pucelle aux deux Dragons : elle lui conseille d'être « atempré et moien » (§256) et de passer outre « voz certaines rieules amoureuses, ja aient elles aucunes couleurs de verité, se n'avez experimenté le fait, pour ce qu'il n'y a en ce cas sy certain teuxte quy n'ait mestier de glose » (l. V, §257, 9-12). Plutôt qu'un amour courtois idéal, fondé sur des principes, des discours et des pensées (et des règles, comme celles qui ont été définies dans le livre I et celles que l'on trouve dans le *De amore* d'André le Chapelain), elle recommande l'« experiment », c'est-à-dire l'expérience vécue. Ce terme, cependant, désigne aussi la magie (c'est une nièce de Morgane) : Galafur ne devine pas ce que ce mot a de menaçant (il manquera de fait d'être victime des enchantements des demoiselles) et ce que la métaphore de la lecture, intellectuelle, a en fait de grivois. Comme le résume le narrateur, la demoiselle « lui cuidoit faire lechier miel sur espines » (§258,24) : outre le double sens de « lecher » (qui signifie aussi « vivre dans la débauche »), il faut noter que l'enjeu de cette discussion est à la fois poétique et amoureux : aussi bien Galafur que la dame usent d'images, l'un pour révéler, réussir à dire un amour qu'il juge droit et qui le poussera à accomplir son destin, l'autre pour séduire et détourner.

Dans un premier temps, c'est l'ouïe de Galafur qui est convoquée quand il entend la discussion des demoiselles puis parle avec la messagère : « le corps lui commença a eschauffer » (l. V, §258,27). Dans un second temps, c'est sa vue qui est sollicitée : il assiste à une scène érotique lorsque les sœurs délaçant une manche de Capraise, puis déshabillent celle-ci et la mènent au bain (§259-261). Le texte s'étend sur cette jeune beauté érotique « nue depuis la boudine en amont » : « avec la blanche char elle avoit les mamelles dures et poindant et la poitrine plaine et onnye, pourquoy l'entredoux des mammelettes s'amonstroït bel et convoïtant. Et sy avoit la gorge moult blanche et entiere, puis le menton tant bien fait que l'on pouoit mieulz, car au dessoubz il avoit deux petis plois

<sup>8</sup> Le DMF relève l'emploi de *membre* en ce sens, comme en français moderne. *Dictionnaire du Moyen Français*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf/>, consulté le 20 novembre 2019.

nuez de ung petit de couleur qui appetoient la façon, et sy avoit le col derriere blancq et plain dont le chief estoit soustenu, qui avoit la chevelure jaune comme de fin or... » (l. V, §260). Galafur ne rejoint cependant pas la demoiselle car il est intimidé par les sœurs qui se baignent avec elle. Tout est en place pour le séduire, « afin que le chevalier fust deceu par temptacion charnelle, dont il estoit ja tout embrasé et esmeu » (§262,30-1). Le chevalier finit par aller vers les demoiselles, qui lui expliquent l'aventure : il s'agit de « deservir l'amour de la deesse qui est dame et tresoriere de l'entree de cette aventure » (§263,14), Vénus. Les sœurs, grâce à leur rhétorique, font croire à Galafur qu'il doit servir Vénus, ce qu'il accepte « sauf tousjours l'onneur de la belle que j'aime » (formule qu'il répète mécaniquement et qui irrite un peu les demoiselles §264). Il doit donc accomplir les « trois espreuves aux vrays amants » (§267), dont l'intitulé sonne courtois, mais qui, en fait, repose sur une séduction aboutissant immédiatement à l'acte sexuel. Il est d'abord conduit dans une très belle salle où Vénus est attendue. Voyant Capraise il la prend pour la déesse (l. V, §275) et s'excite : « Le jenne damoiselle sceut tant de l'estat au chevalier et [...] elle le vey de membres [...] bien adressé » (l. V, §286,23-24), mais Galafur ne cesse de penser à la Pucelle aux deux Dragons (selon Capraise il est « deceu par fol cuidier » l. V, §278,5) et il résiste. La demoiselle jouant Vénus étant partie, le chevalier accepte d'entrer dans la chambre de Capraise, après avoir bu un « boire especial » (§282,3). Quand il voit la demoiselle nue, « Nature, qui habondoit en lui bien complexionnee, sailly avant pour donner couraige au bachelier et le garny de armures puissantes et fermes » (§284, 27-29) ; il se dévêt, s'approche de la demoiselle nue, mais pense alors à la Pucelle et « entra en une fantasie et luy fut advis qu'il veoit sur ung relais<sup>9</sup> [...] la noble Pucelle aux deux Dragons ». Il perd ses moyens : Nature « reprint tantost ce qu'elle lui avoit presté » (§287) et il est chassé de la chambre. Le texte développe trois tentatives, toutes aussi savoureuses et pleines d'humour, au terme desquelles Galafur résiste aux charmes physiques et aux paroles enjôleuses des demoiselles et finit par se retrouver au matin avec son épée restée vermeille. Si dans les deux premières tentatives, c'est le héros qui prend la demoiselle pour Vénus avant de se retrouver avec la jeune fille au lit, Vénus étant supposée partie, lors de la troisième tentative, le « tiers deduit », l'une des sœurs, Cersora, se fait passer explicitement pour Vénus et Capraise pour la Pucelle aux deux Dragons, avec qui Galafur se retrouve au lit et à qui il explique qu'il doit la respecter, avant de quitter la chambre. L'amour courtois a triomphé de l'amour charnel, non sans cependant que certaines

---

<sup>9</sup> Une poutre. Les connotations grivoises de tout le passage sont évidentes.

paroles des demoiselles ne soulignent les dangers de la *fin'amors*, figée dans des règles, dans le discours, l'imagination et l'adoration.

Pendant l'itinéraire du héros ne s'arrête pas là. En effet, après l'aventure de l'Épée Vermeille, Galafur met fin aux aventures de la forêt de Darnant, à l'aide de son écu marqué d'une croix, le signe vermeil, en invoquant le fils de la Vierge, après que la Reine Fée lui a révélé que la Pucelle aux deux Dragons lui est promise, qu'elle descend d'Alexandre le Grand et Perceforest, et qu'il sera roi. L'amour courtois trouve à s'accomplir dans les nouvelles valeurs du christianisme à la fin du récit et il permet à Galafur de venir à bout des cinq aventures de la forêt Darnant dans le sixième et dernier livre, au terme desquelles il épouse la Pucelle aux deux Dragons. Si la préfiguration du christianisme amène au dépassement de l'amour courtois dans ce dernier livre, en même temps qu'au mariage et au couronnement, le parcours de Galafur en amont est marqué par la confrontation entre l'amour pour la Pucelle aux deux Dragons, exaltant le dépassement chevaleresque dans la quête d'une dame sans merci, et le désir charnel éveillé par les scénarios des nièces de Morgane. D'un côté, l'amour courtois pour la descendante d'Alexandre le Grand, de l'autre le désir charnel, vénusien, pour la parente d'une fée nommée Morgane. Le conseil du ménestrel Ponchonnet à la fin du livre IV explicite ces deux types de désir : les chevaliers ne doivent pas s'endormir « en [leur] paresceux desiriers » (l. IV, p. 1137), mais acquérir « honneur et los » (l. IV, p. 1137) ; le désir « paresseux » s'assouvit immédiatement dans la jouissance sexuelle, contrairement au désir courtois, qui s'exacerbe dans la quête de l'honneur et de la réputation. La concurrence entre les deux (mais aussi leur dépendance, puisque la résistance au second nourrit le premier) est construit, dans l'itinéraire de Galafur, par un réseau d'oppositions qui lui assurent sa cohérence, autour du désir.

## *II. Le désir et ses flammes : métaphores et mise en récit*

Amours, en tant qu'allégorie, est surtout convoqué au sujet de la Pucelle aux deux Dragons (Galafur est « en la garde du dieu d'Amours » l. V, §261) tandis que la déesse Vénus, décrite comme une puissance qui enflamme (elle porte un *brandon* qui vient du *Roman de la Rose*<sup>10</sup>) sert les intérêts des nièces de Morgane, qui l'utilisent pour attirer le chevalier. Les représentations d'Amours et Vénus ne sont cependant pas rigoureusement disjointes et l'on ne doit pas opposer Amours, comme amour courtois, épuré, et Vénus, qui représenterait

<sup>10</sup> *Perceforest et Zéphir...*, op. cit., p. 301.

la pulsion sensuelle et enflammée, comme le suggère la formulation : « Adont s'embaty sus eulx le dieu d'Amours, qui long tamps s'estoit demouré en sa tour enfermé huiseux. Mais adont il n'eut repos comme après sejour vient grant paine, car il couroit des uns aux autres, de pucelle en pucelle, boutter le feu amoureux et esprendre les cuers, dont maints preudhommes chevaliers furent puis engendrez qui Bretagne pourplanterent de bonne chevalerie » (l. IV, p. 969)<sup>11</sup>. Amours allégorise en fait à la fois la pulsion érotique que suscitent les corps des nièces de Morgane (prise en charge aussi par Vénus) et le sentiment courtois à l'égard de la Pucelle aux deux Dragons. Dans les deux cas, ce vers quoi tend Amours, c'est la procréation et le suivi des générations, et plus que le substantif « amour », certainement trop ambigu, c'est le terme « désir » et ses dérivés qui sont employés et qui ciblent le manque et la question de son assouvissement.

Sans qu'il soit possible d'entrer dans les détails d'une intrigue complexe, l'amour courtois pour la Pucelle aux deux Dragons est plus spécifiquement placé sous le signe du Dieu des Desirriers, un chevalier des premiers temps, Sador<sup>12</sup>, qui prend le surnom de Chevalier au Dauphin et épouse une demoiselle nommée Genièvre, dont il aura une fille, dont descendra l'épouse du roi Arthur : il s'est engagé à se battre pour accomplir les « desirriers » des demoiselles et, mort, il est devenu le Dieu des Desirriers, que prient les femmes pour voir réaliser leurs désirs. À travers lui, le désir masculin est posé comme désir d'accomplir les désirs féminins, le désir de la femme étant que l'homme se dépasse pour elle, dans un processus qui diffère la sexualité et canalise les pulsions viriles. Conformément aux représentations évhéméristes courantes au Moyen Âge, un humain d'exception, Sador, est devenu un dieu du panthéon polythéiste. Est-ce un hasard s'il épouse une demoiselle nommée Genièvre, qui est l'ancêtre – portant le même nom – de celle dont les amours avec Lancelot modélisent la *fin'amors* ? Est-ce aussi un hasard si son emblème est le dauphin ? Si rien dans le roman ne justifie la mention du dauphin, l'on se rappellera qu'Eros apparaît souvent chevauchant cet animal.

Si le désir est le moteur, la motivation, des actes des chevaliers (et des dames : la part accordée au désir féminin, certes très cadré par la maternité, est

<sup>11</sup> Après une période d'inactivité due au désastre subi par le royaume, Amours a repris du service. « Pourplanter », comme « planter », peut avoir une connotation sexuelle (voir DMF en ligne, *Dictionnaire du Moyen Français*, version 2015 (DMF 2015). ATILF - CNRS & Université de Lorraine. Site internet : <http://www.atilf.fr/dmf>, entrée « planter », consultée le 9 septembre 2020).

<sup>12</sup> Est-ce un hasard si son nom laisse entendre le verbe « adorer » ?

notable), il est évoqué dans son ambivalence. Pour le dire, le texte, en particulier dans les discours des personnages, utilise l'allégorie, dans le sillage du *Roman de la Rose*<sup>13</sup> (Amours peut interagir avec d'autres figures comme Humilité ou Pitié dans la plainte de Galafur l. V, §114, Beauté et Plaisance l. V, §104,36-38), mais aussi la comparaison et la métaphore. Le désir semble d'ailleurs développer la pulsion métaphorique des personnages (et de l'auteur). Au §114,32 la Pucelle aux deux Dragons peut être « comparée », selon Galafur, au soleil. Le désir, fondé sur le manque, l'absence, invite les personnages à produire des substituts langagiers, des images : nous avons rencontré précédemment, dans l'évocation de l'itinéraire du héros, plusieurs épisodes où étaient confrontés le sens littéral et le sens métaphorique d'une formulation.

Certaines des métaphores produites autour des désirs de Galafur sont traditionnelles, comme celles du feu ou de la chasse, d'inspiration ovidienne. Qu'une épée vermeille symbolise le désir sexuel n'a rien de surprenant<sup>14</sup>. Le texte pourtant réactive puissamment certaines métaphores topiques. En ce qui concerne la chasse, par exemple, c'est Galafur lui-même qui constate que « vrais amans sont comparez au gentil bracquet » qui perd la raison quand il approche de sa proie (§103,12ss) : il ne cessera de courir après sa dame comme un chien de chasse, poussant son « glat » (§105,6), mais perdant tous ses moyens quand il arrive près de la proie (§109). Il a d'ailleurs la surprise de constater que la Pucelle utilise elle aussi cette image, sans qu'ils aient échangé (§107), quand elle le compare au « brachet » : « plenté de glat a nient de prise » (§106,32). Il mène sa quête « glatissant en ses pensees » (§107), « menant vie de braquet gentil » (§108). Cette image renouvelle la métaphore de la chasse amoureuse, et résonne dans *Perceforest* avec la Beste Glatissant, elle aussi symbole du désir<sup>15</sup>. L'amant n'est cependant pas le chasseur, il n'est que le chien de

<sup>13</sup> *Perceforest* est imprégné par le *Roman de la Rose* (voir mon ouvrage *Perceforest et Zéphir...*, op. cit., p. 300ss et p. 412ss) et doit se comprendre dans le cadre de la Querelle des Femmes (voir mon art. « Notre corps nous appartient » : *Perceforest* : un roman « féministe » ?, à paraître dans les actes du colloque « Visages de femmes dans la littérature bourguignonne [XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles] », Boulogne-Lille, 16-18 octobre 2019).

<sup>14</sup> Le maître de Wavrin, illustrant *Gerart de Nevers*, colorie en rouge les épées du héros lorsqu'il est question de désir : voir Marielle Lavenus, « *Gérard de Nevers* et les demoiselles, deux manuscrits pour raconter une histoire : les manuscrits Bruxelles, KBR 9631 et Paris, BnF, fr. 24378 », communication prononcée lors du colloque « Visages de femmes dans la littérature bourguignonne (XIV<sup>e</sup>- XVI<sup>e</sup> siècles) », Boulogne-sur-Mer et Lille, 16-18 octobre 2019.

<sup>15</sup> Sur cette créature, voir mon livre *Fées, bestes et luitons. Croyances et merveilles dans les romans français en prose (XIII<sup>e</sup>- XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2002, p. 311ss.

chasse, certainement mené par le grand veneur qu'est Amours. Il peut même être la proie (les nièces de Morgane sont montrées « tendans a autre proie que volille » quand elles tentent de séduire Galafur l. V, §261). La quête chevaleresque est pensée comme chasse à courre, noble, mais pas uniquement : intimidé et perdant toute initiative devant la Pucelle, Galafur est « pris comme est l'oïsel a la rois » (§106, 20), et la métaphore du piège, relevant d'une chasse plus vilaine, est très présente dans l'épisode de séduction par les nièces de Morgane (Vénus « tendoit ses laz » l. V, §260 ; « les laz que la damoiselle jectoit a l'entour du chevalier pour le decevoir » l. V, §272).

La métaphore du feu et de la lumière est aussi très présente. Si la Pucelle aux deux Dragons décide de résister à son attirance pour le chevalier et prétend « se il m'aime, ce ne me fait ne chault ne froit » (l. V, §118), la métaphore du feu, de la chaleur et de l'embrasement ne cesse de revenir pour dire le désir, en particulier quand Capraise et ses sœurs tentent de séduire Galafur (« le corps lui commença a eschauffer et en l'eschauffement ... » l. V, §258, « en tel eschauffement de nature » §259). De fait, *Perceforest* est nourri par l'ambivalence de la lumière, clarté qui révèle, ou chaleur qui séduit et illusionne (« deçoit » pour reprendre le terme médiéval)<sup>16</sup> : Galafur suit la Pucelle aux deux Dragons, de nuit, guidé par l'éclat produit par les deux monstres (qui ne sont pas décrits : « les deux dragons [...] jectoient telle clarté qu'il les voyoit long de lui tres bien » l. V, §3), il est enflammé, de nuit aussi, par la chaleur du désir pour Capraise, à la lumière de « chandailles » (l. V, §304) et de torches qui lui brouillent la vue (« torses de merueilleux ouvraige, car la flamme partant d'icelles estoit de telle nature que le chevalier en eut la cognoissance toute changee » l. V, §304). De fait, qu'il s'agisse de la Pucelle ou de Capraise, dans les scènes nocturnes où se manifeste le désir du héros, la lumière n'est jamais franche et claire et elle n'est pas complètement décorrélée de la chaleur, y compris quand Galafur poursuit la Pucelle, avant même de l'avoir suffisamment vue pour tomber vraiment amoureux d'elle. La lumière, dans ces épisodes, n'est jamais pure clarté intellectuelle, et elle est toujours, plus ou moins, chaleur sensuelle. Y compris lorsque le héros se lance à la poursuite de la Pucelle, animé par un désir qui relève de la *libido sciendi* et ne semble pas encore enflammé par la sensualité. Le texte raconte en effet qu'au matin, le cheval de Galafur, « qui estoit chault », se jette dans l'eau d'une fontaine pour se rafraîchir, entraînant son cavalier, qui en ressort complètement mouillé : « lui, qui avoit eu tres

---

<sup>16</sup> Voir mon art. « Perceforest : merueilleux et lumière », PRIS-MA, 17/2, 2002, p. 187-207 [Clarté: Essais sur la lumière]. Article disponible en ligne sur HAL Archives ouvertes hal-01850448 (*preprint*).

chault, se print a refroidier » (l. V, §4). Le lecteur de *Perceforest*, accoutumé aux bains forcés que Zéphir fait subir à ses victimes (surtout Estonné) pour calmer leurs ardeurs sexuelles, comprendra que Galafur, pendant sa chevauchée, s'est échauffé, comme son cheval, certainement sous l'effet de l'ardeur du désir, avant même d'avoir eu conscience de succomber à sa passion pour la demoiselle.

À côté de ces représentations du désir, traditionnelles mais renouvelées, le texte utilise l'épée, en la colorant d'une symbolique phallique rarement aussi explicite. L'épée du Dieu au Desirrier, que Galafur reçoit de la Pucelle aux deux Dragons, comme cela a été prophétisé au livre IV (p. 914), reçoit un symbolisme sexuel clair, d'abord, peut-être, lorsque le dieu des Desirriers répond aux prières des demoiselles « en trambant une espee », c'est-à-dire en agitant une épée (l. IV, p. 1099), mais surtout dans le cas de l'Épée Vermeille qui noircit quand le chevalier qui la porte succombe aux charmes des nièces de Morgane, et reste vermeille entre les mains du chaste Galafur, avant de devenir progressivement blanche dans le dernier livre quand le chevalier mettra fin aux aventures de la forêt de Darnant en invoquant le nom du Fils de la Vierge et en portant l'Écu à l'Étrange Signe annonçant la croix chrétienne. Les épées qui se succèdent dans le cheminement de Galafur métaphorisent le désir qui anime celui-ci, qu'il doit canaliser en amour courtois en contrôlant ses pulsions.

Ce cheminement n'est pas qu'un itinéraire héroïque que double une initiation amoureuse : il illustre aussi, en écho avec le projet général de *Perceforest* – raconter le passage du paganisme du temps d'Alexandre le Grand au christianisme de l'époque arthurienne – une *translatio* des religions. Les amours de Galafur convoquent en effet le Dieu des Desirriers, Vénus, Amours et conduisent le héros à se battre au nom du chrétien Fils de la Vierge. Parmi les dieux polythéistes, *Perceforest* retient surtout Vénus, dans le sillage du *Roman de la Rose*, et lui accorde une place de premier plan. Le *luiton* Zéphir, un esprit facétieux qui se présente comme un ange déchu<sup>17</sup> est son « chapelain » et joue un rôle important auprès d'Estonné et de son lignage, en particulier Passelion son fils, qu'il protège, en favorisant et en contrôlant leurs désirs amoureux. Zéphir, cependant, n'intervient pas dans l'histoire de Galafur, il n'est pas présent auprès des nièces de Morgane. On peut s'en étonner : le *luiton*, qui protège les Écossais, aurait fort bien pu prendre en charge Galafur, qui appartient au lignage de Gadifer, le roi d'Écosse. Or il n'en est rien. Zéphir le *luiton* évolue

<sup>17</sup> Sur cette créature voir mon livre *Perceforest et Zéphir...*, *op. cit.*, en particulier p. 263ss.

au fur et à mesure de l'œuvre, se « convertissant » en *chapelain* tandis que s'estompe ce qui, en lui, relève du *genius loci*<sup>18</sup> païen. Il joue le rôle d'un esprit familier auprès d'Estonné : il ne peut revêtir le même rôle, teinté de paganisme, auprès d'un Galafur qui va être armé du signe de la Croix et invoquer le nom du Fils de la Vierge, et à qui il faudrait plus un ange gardien qu'un *luiton*, d'où peut-être cette absence de Zéphir. Par ailleurs, Vénus est, dans l'histoire de Galafur, plus une fiction inventée par les nièces de Morgane que la déesse antique ou une figure héritée du *Roman de la Rose*. Le paganisme est représenté, moins par Vénus, que par le Dieu des Desirriers, qui est explicitement interprété selon la pensée évhémériste, comme un homme d'exception divinisé. Son culte n'est pas représenté en rivalité avec celui du Dieu Souverain qui annonce le christianisme, mais plutôt comme une étape nécessaire et imparfaite, cet homme fait dieu précédant la venue du Christ, Dieu fait homme. Le texte établit une distinction entre le Dieu des Desirriers et les divinités païennes comme Vénus. Comme le rappellent les nièces de Morgane, Vénus fait partie des « dieux anciens » (l. V, §264), alors que le dieu des Desirriers n'est mort que depuis peu et répond, peut-être, à un désir de renouvellement de la foi qui, finalement, trouvera une véritable réponse dans le christianisme. Du paganisme ancien au panthéon tardif (contemporain du culte du Dieu Souverain) et au christianisme, semble se dessiner la possibilité d'une conversion (une *translatio*) du polythéisme antique vers le christianisme. La féerie n'occupe pas de place dans cette construction. « Morgane la faee » (l. V, §24) et ses nièces ne font que se revendiquer faussement de Vénus et les lieux de plaisirs qu'elles aménagent pour Galafur ne sont qu'une contrefaçon : le « paradis » (l. V, §264,11, §269,10) qu'elles mettent en scène n'a rien de chrétien<sup>19</sup>, tout comme la « grace » et la « charité » prêtées à Vénus (l. V, §265, 21 et 23) ou la « doctrine » revendiquée par la nièce de Morgane (l. V, §266, 6). Galafur dans la seconde partie de *Perceforest* résiste à l'Eros païen dont se revendiquent les fées et se soumet à Amours, qui prend la forme de la *fin'amors* pour la Pucelle aux deux Dragons, ce qui lui ouvre la voie vers le Dieu des Chrétiens, vers la charité, après qu'il aura mis fin à tous les mauvais enchantements de la forêt de Darnant. Non sans mal : à peine le chevalier a-t-il échappé aux charmes des nièces de Morgane, qu'un épisode vient rappeler la face inquiétante du désir,

---

<sup>18</sup> Voir *Perceforest et Zéphir...*, *op. cit.*, p. 243.

<sup>19</sup> Voir mon art. « *Perceforest* ou quand les diables font du théâtre dans un roman », In : *Le Jeu et l'Accessoire. Mélanges en l'honneur du professeur Michel Rousse*, sous la direction de Marie Bouhaïk-Gironès, Denis Hüe et Jelle Koopmans, Paris, Garnier, 2011, p. 351-368. Article disponible en ligne sur HAL Archives ouvertes hal-01593387 (*preprint*).

cette fois non plus en convoquant Vénus et le paganisme mais en s'appuyant sur une image chrétienne : contemplant à la surface d'une fontaine une vision qui lui montre la Pucelle aux deux Dragons, Galafur a le désagrément de voir la douce image brouillée par un petit serpent en train de nager et de chanter dans l'eau « festoiant sa femelle » (l. V, §495-497)<sup>20</sup>. Double comique des deux dragons qui préfigurent le futur arthurien et qu'il poursuit, ces deux petits « serpents », qu'il cherche au contraire à chasser, rappellent la tentation originelle.

Le parcours amoureux de Galafur dans le livre V de *Perceforest*, avant qu'il ne mette fin aux enchantements de la forêt de Darnant et que l'Épée Vermeille ne devienne blanche, oppose son désir pour la Pucelle aux deux Dragons, qu'il épousera, et celui que lui inspirent les mises en scène vénusiennes des nièces de Morgane, auquel il résistera. En Galafur se joue la rivalité entre deux représentations de l'amour humain : courtois, appelant au dépassement de soi dans une quête, ou immédiatement sexuel, assouvi dans l'espace clos d'une chambre. Le premier a pour objet la Pucelle aux deux Dragons, le second est orchestré par les nièces de Morgane et promet la plus jeune d'entre elles, Capraise, au plaisir du héros.

Entre ces deux figures se noue, dans *Perceforest*, la concurrence entre l'Orient et la *Bretagne*, qui est une des formes des rencontres possibles entre Byzance et l'Occident au Moyen Âge. En effet, les nièces de Morgane n'apparaissent que dans cet épisode, dans une sorte d'enclave narrative. Si elles ne sont pas dites fées, leur tante l'est et elles doivent à la fée ravisseuse arthurienne qui lui donne son nom<sup>21</sup> certaines pratiques amoureuses, qui consistent à retenir les hommes contre leur gré, grâce à des illusions et à des ruses. Les nièces de la fée convoquent Vénus, conformément à la tradition qui met couramment en relation les déesses païennes et les fées : le *Lancelot en prose* rapproche Diane et la Dame du Lac. L'épisode suggère que le chevalier élu doit résister à l'amour féerique de la tradition arthurienne, et qu'au contraire, il doit être guidé par l'amour courtois pour la pucelle aux deux Dragons. Le vrai nom de celle-ci est Alexandre, en souvenir d'Alexandre le Grand, comme nous le découvrirons dans le livre VI (§460-461). Cette demoiselle est

<sup>20</sup> Sur cet épisode, voir mon art. « *Perceforest* et ses miroirs aux alouettes », In : *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, sous la direction de Fabienne Pomel, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 323-338. Article disponible en ligne sur HAL Archives ouvertes hal-01850448 (preprint).

<sup>21</sup> Voir Laurence Harf-Lancner, *Les fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris, Champion, 1984.

nommée une unique fois Alexandrine (l. VI, §728,21), lors de la dernière mention de son nom dans le texte, au moment de son mariage avec Galafur, qui accomplit son destin de femme : partout ailleurs elle est appelée Alexandre, comme son ancêtre, le Conquérant (§474,50). Si elle porte un nom masculin, c'est pour rappeler ce glorieux lignage, mais aussi parce que c'est par elle que passera l'héritage du trône de Perceforest, normalement dévolu à un héritier. On pourrait aussi rapprocher ce pseudonyme du *senhal* pratiqué par les troubadours, qui masquaient souvent l'identité de la dame par un surnom, parfois masculin (comme « mi dons »), mais il n'est pas aisé d'évaluer si cette pratique, absente chez les trouvères, a pu être connue de l'auteur. Quoiqu'il en soit, la Pucelle aux deux Dragons se nomme Alexandre, du nom de son ancêtre, le Conquérant, qui a passé une nuit avec Sibille, une demoiselle enchantresse qui l'a retenu<sup>22</sup> et qui en a eu un fils (l. I, p. 242). Si cette histoire d'amour originelle relève du modèle des amours d'une fée ravisseuse, la « conversion » de Sibille, qui peu après cette nuit renonce aux enchantements, vient corriger ce que cet engendrement peut avoir d'inquiétant. Galafur vit quant à lui avec Alexandre, la Pucelle aux deux Dragons, non une passion qui relève de la féerie mais un amour courtois, qui se terminera par un mariage, comme chez Chrétien de Troyes, et qui assurera la continuité dynastique. Le nom d'Alexandre, qui affiche les origines grecques de la demoiselle, ancre l'amour courtois dans le passé hellène. Au contraire, la nièce de Morgane, Capraise, porte un nom étonnant évoquant la chèvre<sup>23</sup>, qui pourrait être mis en relation avec la réputation de lubricité de cet animal au Moyen Âge<sup>24</sup>. Avec Capraise et ses sœurs, ce qui est en jeu, c'est l'héritage breton, féérique : rien n'obligeait l'auteur à mentionner Morgane, d'autant que celle-ci, dans un autre épisode du roman joue un rôle très différent auprès du jeune Passelion qu'elle élève non sans peine<sup>25</sup>. Si ce nom est mentionné (sans que Morgane en personne

---

<sup>22</sup> Voir mon art. « Sibille prophétesse et maternelle : du monde antique au monde arthurien dans *Perceforest* », In : *La Sibylle, parole et représentation*, sous la direction de Monique Bouquet et Françoise Morzadec, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 211-225. Article disponible en ligne sur HAL Archives ouvertes hal-01615031 (*preprint*).

<sup>23</sup> Sur les noms des nièces de Morgane, voir mon art. cit. « Le mauvais genre des noms propres féminins se terminant par *-és* dans *Perceforest* ». J'ai émis (dans *Perceforest et Zéphir...*, *op. cit.*, p. 178) l'hypothèse que ce nom pouvait être mis en relation avec la cité de Chièvres, et renvoyer, comme un certain nombre d'autres noms, à la toponymie bourguignonne réelle.

<sup>24</sup> Voir Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du v<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 31-32.

<sup>25</sup> Voir mon art. « L'arbalète de Passelion dans *Perceforest* : l'objet, entre tension idéologique et jeu », In : *Engins et machines. L'imaginaire mécanique dans les textes médiévaux*, sous la

n'apparaisse), c'est pour colorer l'épisode d'une explicite tonalité féerique bretonne. Ainsi Galafur est pris entre un amour courtois associé aux racines grecques de la Pucelle et un amour breton, féerique. Il dépassera le second pour réaliser le premier. Si *Perceforest*, roman arthurien tardif, invente une préhistoire grecque au monde arthurien, s'il établit une chronologie qui fait du monde breton l'accomplissement du passé grec, il déconstruit complètement la féerie arthurienne (ce qui lui permet de valoriser les femmes<sup>26</sup>) et exalte plutôt le modèle amoureux courtois, pensé comme fondamentalement héroïque et à ce titre rattaché aux racines grecques. Si la chronique tisse un lien narratif et généalogique entre Alexandre et Arthur, le premier seul apparaît comme personnage, ce déséquilibre entre les deux figures pouvant tenir à l'engouement que connaît le xv<sup>e</sup> siècle pour Alexandre, en particulier à la cour de Bourgogne, où, selon moi, *Perceforest* a été (ré)écrit.

Dès le Moyen Âge la *fin'amors*, en terre d'oïl, a été perçue comme venant d'un espace méditerranéen, pensé comme oriental, tandis que la féerie était associée à la matière de Bretagne, ce que relaient les recherches modernes. Peter Dronke relève des éléments de la *fin'amors* dans un large espace méditerranéen, chez les Arabes, les chrétiens d'Espagne, en Espagne, en Égypte, à Byzance, en Perse...<sup>27</sup>. Comme le rappelle Jean Frappier dans une conférence prononcée en 1969 et publiée dans le *Bulletin Bibliographique de la Société Internationale Arthurienne*, à la *fin'amors* apparue dans les régions d'oc, s'est ajouté « quelque chose venu d'ailleurs que des pays d'oc et [qui] s'est fondu avec la *fine amor* en produisant un charme nouveau [...]. Cet autre composant est l'amour de la fée, qui a doublé l'amour de la dame ou plutôt s'est amalgamé avec lui, c'est la féerie de l'amour [...]. Cette féerie a traversé la mer avec les contes des jongleurs bretons et leur arrière-plan mythologique. Elle est d'origine celtique »<sup>28</sup>. Sans qu'il soit possible de généraliser cette géographie des représentations amoureuses au Moyen Âge, la Grande-Bretagne et Byzance (parmi d'autres) peuvent constituer deux pôles imaginaires, comme en a bien eu conscience Chrétien de Troyes dans son *Cligès*. D'un côté, l'homme qui

---

direction de Fabienne Pomel, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 66-86 et « Les enfants terribles de *Perceforest* », In : *Enfances arthuriennes. Actes du colloque de Rennes*, sous la direction de Denis Hüe et Christine Ferlampin-Acher, Orléans, Paradigme, 2006, p. 237-254. Articles disponibles en ligne sur HAL Archives ouvertes hal-01627679 et hal-01846174.

<sup>26</sup> Voir mon art. cit. « Notre corps nous appartient » : *Perceforest* : un roman « féministe » ? ».

<sup>27</sup> *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric*, 2 vol., Oxford, Clarendon, 1965-66.

<sup>28</sup> *Bulletin Bibliographique de la Société Internationale Arthurienne*, 22, 1970, p. 120-121.

se dépasse pour conquérir la dame, d'un autre le charme envoûtant d'une femme, surnaturelle.

Il me semble donc que l'auteur de *Perceforest* met en récit la concurrence entre deux représentations du désir, à travers les amours d'un de ses personnages centraux, Galafur, dont l'itinéraire incarne bien la rencontre problématique et fructueuse entre Byzance et l'Occident, au fil d'une *translatio* qui sert de trame à l'ensemble de l'œuvre. *Perceforest* est une œuvre où se joue la rencontre Byzance (ici la Grèce d'Alexandre) et l'Occident<sup>29</sup>. Si dans l'histoire de Galafur l'auteur de *Perceforest* invente explicitement un passé aux épées du Graal (l. IV, p. 1123) et à Excalibur, il hellénise aussi fortement le passé arthurien, et résiste, comme Galafur, aux charmes de la féerie bretonne, en gommant en particulier ce que l'ascendance d'Alexandrine doit à une Sibille qui, malgré son nom antique, ressemble à s'y tromper à une fée. En ce xv<sup>e</sup> siècle bourguignon, malgré la fascination un peu nostalgique exercée par la matière bretonne, ce qui est valorisé c'est l'héritage hellène, dans une perspective qu'on pourrait qualifier de pré-renaissante : la matière bretonne, colonisée (pour reprendre la perspective de Sylvia Huot) par la matière grecque, est démonétisée et le désir sensuel refoulé.

---

<sup>29</sup> Voir mon art. « *Perceforest* et le dialogue des cultures courtoises : cosmopolitisme, culture française et influence germanique », In : *Dialogue des cultures courtoises*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Collège Eötvös József Elte, Budapest, 2012, p. 85-102. <http://honlap.eotvos.elte.hu/uploads/documents/kiadvanyok/dialogue-des-cultures-courtoises/>.



# L'initiation de Digenis Akritis : essai anthropo-littéraire\*

*Andrea Ghidoni*

Exzellenzcluster “Religion und Politik”  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Allemagne)

La notion qui liera les exemples et les réflexions suivantes est celle de *poiésis* héroïque – ou, pour employer un néologisme, de *héroo-poiésis*<sup>1</sup>. Au centre de ce concept se trouve l'idée selon laquelle l'identité héroïque n'est pas une donnée « naturelle », définissable universellement et pouvant être expérimentée, alors qu'au niveau anthropologique, il est courant d'attacher l'accomplissement d'actes exceptionnels à un petit nombre d'êtres humains possédant des caractères surhumains. Le concept de héros en tant qu'acteur universel est essentiellement une abstraction construite en comparant des formes héroïques spécifiques. Une approche relevant de la *poiésis* héroïque devrait plutôt prêter attention à la manière dont une culture, un genre narratif, une œuvre littéraire construit, fabrique, et modélise (toutes actions sous-jacentes du verbe *poiein*) sa propre conception du héros – qu'on se doit d'étudier à travers des matériaux spécifiques à chaque culture (ou genre ou texte, etc.). La construction d'un héros se déroule selon une sémiologie qui tend a) à rappeler aux lecteurs, auditeurs, spectateurs du récit dans lequel cette *poiésis* est mise en place que le protagoniste du récit est un héros, un

---

\* Ce travail a été réalisé dans le cadre d'un projet post-doc financé par une bourse du Deutscher Akademischer Austauschdienst – Postdoctoral Researchers International Mobility Experience (DAAD PRIME Fellowship 2019 ; project : “The Funerary Lament in Medieval Literature: Models and Archetypes Between Literature, Religion and Anthropology”). Une version élargie et plus approfondie de cet article est en cours de publication sous le titre « Stili di costruzione eroica nel Digenis Akritis e nella sua tradizione: saggio di lettura tra filologia e antropologia » (*Immagine riflessa*, n.s. anno 30, 1, p. 71-106).

<sup>1</sup> Le néologisme composé *héroo-poiésis* est forgé à partir du terme *anthropo-poiésis*, courant dans les études anthropologiques – un concept qui sera largement traité plus avant. Le préfixe *héroo-* n'est pas très courant dans les langues modernes, mais il a une ascendance dans la *Heroologia* d'Hécateé de Milet, une œuvre mythographique plus connue sous le nom de *Genealogiai*.

être humain exceptionnel et b) à souligner à quelle typologie héroïque il / elle appartient. L'étude de la *poiésis* héroïque met donc en évidence l'ensemble des techniques dont dispose un narrateur à l'intérieur d'une tradition culturelle pour façonner son héros, le diriger dans une direction précise et le faire adhérer à une typologie bien définie.

La *héroo-poiésis* n'est rien d'autre qu'une forme particulière d'*anthropo-poiésis*, notamment en raison de l'anthropomorphisme présent à différents niveaux chez tous les héros des civilisations humaines<sup>2</sup>. La théorie de l'*anthropo-poiésis* distingue les types, les niveaux, les modes de fabrication de l'être humain : elle insiste avant tout sur le fait que – l'être humain étant très plastique – il existe un « faire » *anthropo-poiétique* incessant et souvent inconscient, en dehors des moments où ce « faire » semble au contraire plus conscient et plus planifié. L'*anthropo-poiésis* est avant tout une *anthropo-plastique*. Le *poiein* est avant tout un *plassein*<sup>3</sup>. Le principe fondamental de l'*anthropo-poiésis* est que la nature humaine a constamment besoin d'être complétée et que le facteur de complétude est la culture : les êtres humains, loin d'être identiques partout et toujours, se construisent par une action culturelle, particulière et historique. L'incomplétude radicale et constitutive de l'être humain est double : tout d'abord, le manque se manifeste dans le vaste potentiel de l'être humain, qui n'a pas encore été canalisé dans une direction précise, de sorte qu'il lui est nécessaire de supprimer une grande partie des possibilités disponibles. Donner une identité à l'être humain et choisir les voies de sa réalisation, cela signifie également éliminer un large éventail de possibilités.

On peut essayer de transférer les idées fondamentales de cette théorie anthropologique à la *poiésis* du héros<sup>4</sup>. Le héros est un concept narratif et culturel qui doit être construit dans le « texte », à travers un concours de signes – motifs, stéréotypes, schèmes régulant les intrigues, traits iconographiques

<sup>2</sup> Sur le concept d'*anthropo-poiésis*, voir F. Remotti, « Tesi per una prospettiva antropo-poietica », In : *Le fucine rituali: temi di antropo-poiesi*, a cura di S. Allovio e A. Favole, Torino, il Segnalibro, 1996, p. 9-25 ; F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari, Laterza, 2013 ; F. Affergan – S. Borutti – C. Calame – U. Fabietti – M. Kilani – F. Remotti, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003 ; E. Franchi, « Destini di un paradigma: il rito iniziatico tra antropologia e scienze dell'antichità », *Mythos*, 5, 2011, p. 175-190.

<sup>3</sup> Remotti, *Fare umanità*, *op. cit.*, p. v-vi ; p. 15.

<sup>4</sup> Sur le concept de *héroo-poiésis*, que j'ai inventé et formulé, voir en particulier A. Ghidoni, « Tesi per una prospettiva eroo-poietica », *AOQU. Achilles Orlando Quixote Ulysses*, 1, 2020, p. 295-339.

etc. –, un répertoire que l'on peut définir comme traditionnel au sein d'une culture donnée. La sémiologie héroïque peut être répliquée d'un texte à l'autre mais elle peut également être reformulée dans chaque texte afin de préciser et de mieux distinguer le caractère et la conception héroïque qui le sous-tend. Les premières épreuves du jeune héros peuvent par exemple constituer le moment-clé de la *poiësis* héroïque. À ce stade, le héros est d'abord confronté à une pluralité de possibilités dont certaines seront rejetées. Ensuite, le héros poursuivra certains chemins qui contribueront à le définir non seulement comme un « être humain » mais aussi en tant que typologie héroïque. Ainsi le héros est construit à partir d'intrigues dans lesquelles il se doit d'agir, et de séquences de motifs qui peuvent le *dénoter* comme individu exceptionnel mais qui peuvent aussi le *connoter* à l'intérieur d'un large éventail de possibilités héroïques. Un thème sur lequel nous essaierons de mettre l'accent sera, par exemple, celui de l'incomplétude : le héros doit passer une série d'épreuves qualifiantes, sans lesquelles il ne peut être défini comme « héros ».

Le texte que nous lirons dans cette perspective est le récit byzantin sur Digenis Akritis<sup>5</sup>. L'initiation de Digenis Akritis se réalise au travers de modules très similaires dans les différentes versions du poème qui nous sont parvenues.

<sup>5</sup> Le poème connu sous le nom de Digenis Akritis a été transmis à travers cinq versions en vers et une en prose correspondant à des manuscrits qu'on peut situer à différentes périodes entre le xiv<sup>e</sup> et le xvii<sup>e</sup> siècles, parmi lesquels le manuscrit de Grottaferrata et la version de l'Escorial méritent d'être mentionnés ; l'archétype, si on peut l'appeler ainsi, n'est pas facilement définissable dans sa forme et son contenu en raison des variantes notables qui distinguent les différents témoins, mais il est probable que le projet de rassembler les récits sur Digenis dans un seul cadre remonte à aux décennies suivant la bataille de Mantzikert (1071), après laquelle les Byzantins conservent le contrôle d'une grande partie de l'Anatolie orientale, avec l'émigration conséquente des populations grecques et chrétiennes de Cappadoce à Constantinople. Voir *Digenis Akritis. Poema anonimo bizantino*, a cura di P. Odorico, Firenze, Giunti, 1995 ; *Dighenis Akritis, versione dell'Escorial*, a cura di F. Rizzo Nervo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1996 ; *Digenis Akritis. The Grottaferrata and Escorial Versions*, ed. by E. Jeffreys, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Voir aussi *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, ed. by R. Beaton and D. Ricks, New York, Routledge, 2016<sup>2</sup> [1993] ; A. Pertusi, « La poesia epica bizantina e la sua formazione: problemi sul fondo storico e la struttura letteraria del *Digenis Akritis* », In : *La poesia epica e la sua formazione*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, 28 marzo - 3 aprile 1969), Roma, Accademia dei Lincei, 1970, p. 481-544 ; L. Politis, « L'épopée byzantine de Digenis Akritis. Problèmes de la tradition du texte et des rapports avec les chanson akritiques », In : *La poesia epica e la sua formazione, op. cit.*, p. 551-579 ; H. G. Beck, « Digenes Akritis », In : Id., *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München, C. H. Beck, 1971, p. 63-98 ; R. Beaton, « The "Proto-Romance", *Digenes Akrites* », In : Id., *The Medieval Greek Romance*, Cambridge, University Press, 1989, p. 27-48.

L'initiation est le lieu central de construction du héros comme individu fictif (*anthropo-poiésis*) et spécifiquement en tant que héros (*héroo-poiésis*). La construction du héros se fait par la condensation et l'agrégation (voire la sommation) de typologies héroïques associées au nom du personnage, types réalisés et concrétisés par certains signaux : motifs, comparaison avec d'autres types de personnages (auxquels le héros est assimilé ou opposé), mention explicite de noms d'autres héros. En comparant plusieurs rédactions, on peut donc essayer de reconstituer la *poiésis* traditionnelle du héros akritique dans ses formes les plus répandues. Il est ainsi possible de tracer un profil de longue durée de la tradition poïétique en la matière tournant autour d'un type de personnage ou du chronotope cappadocien.

Un tel travail de reconstruction d'une tradition de construction de héros dans la durée ne peut évidemment pas être circonscrit dans le format de cette communication. C'est pourquoi je me limiterai ici à donner seulement un exemple de la première opération à effectuer, à savoir l'identification des indicateurs de la construction héroïque dans un texte. Le texte que j'ai choisi est la rédaction du *Digenis Akritis* conservée à la Bibliothèque de l'Escorial. On verra donc comment l'identité héroïque de Digenis est déterminée dans le texte de ce manuscrit, d'un point de vue anthropo-littéraire.

Dans la version du manuscrit conservée à la bibliothèque de l'Escorial de Madrid (*Escor.* Ψ IV 22)<sup>6</sup>, Digenis Akritis apparaît comme un enfant (τὸ παιδί) au v. 610, où commence son initiation. Le garçon est éduqué « comme il convient » (v. 611 : « ὡς πρέπει...ὡς ἀξιάξει ») et il est éduqué dans le dessein de devenir puissant comme un « courageux » (v. 614 : « νὰ δύνεται ὡσπερ καὶ ἀνδρειωμένος »). Le concept de ἀνδρεία est donc le premier autour duquel s'articule la conception héroïque de Digenis (voir aussi v. 620), qui est ensuite « fabriqué » au moyen d'une *andro-poiésis*. Dès qu'il est capable de tenir les rênes et sait comment chevaucher, l'enfant prend l'épée et la massue – des armes qui désignent le guerrier akritique dans le poème – et rejoint les chasseurs « ὡς διὰ τὰ περιδιαβάση » (v. 616), « pour s'amuser ». Si cette forme d'éducation fait partie de l'ordre de l'*anthropo-poiésis* ou, mieux, de la construction de l'identité virile (*andro-poiésis*) que l'on peut définir comme

<sup>6</sup> Les citations du ms. *E* sont traitées de Rizzo Nervo (a cura di), *Dighenis Akritis, versione dell'Escorial*. Sur la version *E*, voir « Escorial or Grottaferrata? An Overview », In : Beaton – Ricks (eds.), *Digenes Akrites, op. cit.*, p. 15-25 ; C. Galatariotou, « The Primacy of the Escorial *Digenes Akrites*: An Open and Shut Case? », In : Beaton – Ricks (eds.), *Digenes Akrites, op. cit.*, p. 38-54.

ordinaire dans le contexte social dans lequel évoluent les personnages du poème, c'est le goût spécial avec lequel l'enfant se joint aux chasseurs qui définit sa nature particulière. La πράξις, l'action qui définit le héros, est donc la chasse et la première typologie héroïque à laquelle il est associé est celle du κυνήγιος.

Cependant, la narration des entreprises cynégétiques est interrompue par l'entrée de Digenis dans le cercle des apélates. Et l'appellatif même de φῶς τῶν ἀπελάτων anticipe la deuxième catégorie à laquelle le héros est associé. Digenis se met en mouvement tout seul (μοναχός), abandonnant le foyer paternel, pour atteindre les apélates, après avoir entendu parler de ces hommes nobles et courageux et de la façon dont ils « occupent des lieux étroits et accomplissent de grandes actions » (v. 625 : « κρατοῦν στενώματα καὶ ποιοῦν ἀντραγαθίας ») : c'est la définition de la typologie apélatique, une caractérisation pragmatique – liée au type d'actions effectuées, bien que la dénotation soit vague – et topologique des lieux qu'ils dominent. C'est à eux que le héros souhaite se conformer (s'identifier). Il part donc vers ces « endroits étroits », mettant ainsi en œuvre une *poiésis* qu'on pourrait qualifier de réflexive : le héros – son propre destinataire (en sens greimasien) – est construit en particulier loin de chez lui, dans un endroit sauvage.

Le jeune Digenis se présente devant le chef des apélates Filopappús et demande à être admis dans leur *comitatus*. L'apélate l'accueille avec scepticisme, il l'apostrophe avec mépris κύρκα (« jeune maître »), il le perçoit comme « un peu maigre et avec une ceinture lente » (v. 657 : « ὑπόλυγνον καὶ ὡς ἀχαμνὰ ζωσμένον ») et il conclut surtout qu'il ne peut être fait apélate (v. 658 : « οὐ ποιεῖς ἐσὺ ἀπελάτης »), en utilisant le verbe *poiein* qui confirme également la terminologie que nous utilisons pour décrire le processus de construction héroïque. Le héros doit être « fait » et dans le cas de Digenis, il n'y a pas d'objectif unique auquel doit tendre la « matière » humaine pour se façonner, mais un éventail d'identités possibles, correspondant aux différentes entreprises avec lesquelles le jeune héros commence : nous avons mentionné le héros-chasseur, nous voyons maintenant l'évolution de l'initiation apélatique.

Les conditions que Filopappús impose à l'adepte pour faire partie du groupe constituent son programme anthropo-poïétique, qui spécifie les épreuves que le jeune homme doit réaliser et ajoute une sommaire description des types d'actions qui caractérisent les membres du groupe. Selon les termes de Filopappús, la condition d'incomplétude initiale de l'enfant est bien soulignée, déterminée avant tout par une insuffisance physique. Le programme du chef des brigands est une liste de compétences à apprendre ou à démontrer (v. 660 : δύνασαι) : prendre la massue et rester à l'affût, sans manger, boire,

et dormir pendant quinze jours ; rugir comme un lion pour appeler les bêtes farouches, puis les tuer et dépouiller. Cependant, l'action principale qui prend une grande importance dans la série d'entreprises de l'Akritis est l'enlèvement des jeunes femmes mariées (v. 668 : « *νὰ ἐπάρης τὴν νεόνυμφον* »).

Digenis répond qu'il a accompli toutes ces choses à l'âge de cinq ans et demande plutôt qu'on lui confie des tâches difficiles qu'il ne peut pas accomplir (v. 670 : « *τὰ οὐ δύναμαι νὰ ποίσω* »), ce qui signifie des exploits apparemment impossibles que le héros réussira néanmoins à achever. L'horizon de l'incomplétude est décalé : si Filopappús impose un programme de « réalisation » dans le but de former un apélate, le dessein héroïque que Digenis s'impose vise une réalisation identitaire qui va au-delà de la condition normale des apélates. Les tests que Digenis a l'intention de poursuivre et qu'il se vante de pouvoir effectuer visent à montrer les prouesses physiques du jeune homme, même si deux des trois tests font référence au domaine de la chasse : Digenis se déclare prêt à franchir une rivière d'un mile de large ; puis capturer un lièvre en montée trois fois ; enfin se coucher pour prendre une perdrix en vol. La capture de lièvres et de perdrix est davantage un signe de rapidité et d'agilité qu'une véritable capacité cynégétique. C'est donc avant tout en termes d'athlétisme que le héros construit sa prétention de faire partie des apélates.

Intéressons-nous rapidement au deuxième test. L'interpolation du récit sur les apélates avait interrompu la première chasse de Digenis. La narration reprend maintenant avec les *ἀνδραγαθία* qu'il a achevé très jeunes, *ἀπὸ μικρόθεν* (« en enfant », v. 741), et qui lui procurent *δόξα*, « la gloire », attribut héroïque. À l'âge de douze ans, Digenis se rend chez son père pour se plaindre d'être toujours obligé de chasser des lièvres et des perdrix. Alors que lors du rendez-vous avec Filopappús, la capture de ces deux animaux semblait être l'occasion d'exposer la prouesse physique, elle est ici diminuée en tant qu'exercice approprié des paysans (« *αὐτὰ τῶν χωριατῶν εἰσίν* », v. 745), alors que *ἄρχοντες νεώτεροι* et *εὐγενῶν παιδία* se consacrent à la chasse de lions, d'ours et d'autres animaux féroces. Dans ce discours, le jeune Akritis délimite le périmètre social dans lequel il entend construire sa propre *δόξα* en mentionnant les catégories desquelles il se distingue et celles auxquelles il voudrait être assimilé, en indiquant par l'intermédiaire de la référence aux *χωριάτες* la perception de la lacune constitutive à laquelle la *poiésis* héroïque vise à remédier.

Digenis, son père et son oncle se mettent donc en marche *εἰς κυνήγιν*. À la vue de deux ours, mâle et femelle, c'est son oncle qui informe Digenis qu'il s'agit d'ours et qu'ils sont une proie convenable pour un *ἀνδρειωμένος* (v. 762).

Digenis avec la massue fait face à l'ours, qu'il étouffe ensuite à mains nues. L'ours, lui, s'enfuit, mais est atteint et déchiré en pièces par le jeune chasseur. Le moment du triomphe de Digenis à la chasse est le moment de son épiphanie héroïque, devant laquelle son père et son oncle expriment leur étonnement, élevant une prière à la Mère de Dieu et à Dieu lui-même : ils voient dans le jeune πράγματα φρικτά (v. 782, « terribles actions »), il est un envoyé de Dieu pour les ἀνδρειωμένοι qui fera peur aux apélates. La distinction entre Digenis et les apélates montre que les catégories héroïques attribuées à l'Akritis sont parfois difficilement conciliables et parfois se chevauchent, et que, dans la culture folklorique, la conception de ce héros spécifique inclut et dépasse certaines caractérisations prédéterminées, bien qu'elles soient toujours ordonnées – à travers des programmes d'action distincts – dans l'arc de la biographie du héros. Digenis est un apélate, mais pas un simple apélate, il est plutôt le meilleur d'entre eux et en même temps un ennemi de ces brigands. Enfin, après la mort de l'ours, arrive un lion. L'épisode, dans le manuscrit de l'Escorial, s'achève brusquement avec le moment où le lion est aperçu par les trois chasseurs, mais pas avant que le père et l'oncle indiquent le prédateur à Digenis διὰ τὸν δοκιμᾶσον, « pour le tester », marquant ainsi le caractère initiatique et poïétique de la chasse de Digenis. La narration reprend avec la troisième aventure « initiatique » du jeune Digenis, à savoir l'enlèvement de la fille du στρατηγός<sup>7</sup>. Le récit démarre au moment où Digenis prétend vouloir prendre le chemin tout seul, μόνος : comme dans le cas de l'introduction dans le cercle apélatique et contrairement au premier test cynégétique – où le héros est « construit » par les membres masculins de sa famille – le héros doit faire face à cette nouvelle tâche difficile dans la solitude. Arrivé au domicile du στρατηγός, le jeune homme entame une discussion avec la fille, qui ne craint que pour la vie de Digenis, car son père et ses frères les poursuivront certainement après leur fuite. Digenis répond aux craintes de la fille en lui rappelant (v. 875-880) qu'il μόνος καὶ μοναχὸς se bat contre des armées, fait face à des forteresses (κάστρα) et tue des bêtes féroces (θηρία). Il ne craint

<sup>7</sup> Sur le thème de l'enlèvement de la femme, voir C. Bornholdt, *Engaging Moments. The Origins of Medieval Bridal-Quest Narrative*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005. En relation au *Digenis Akritis* voir P. Mackridge, « None but the brave deserve the fair ». Abduction, elopement, seduction and marriage in the Escorial *Digenes Akrites* and Modern Greek heroic songs », In : Beaton – Ricks (eds.), *Digenes Akrites, op. cit.*, p. 150-160, auquel on peut ajouter P. Mackridge, « Bride-Snatching in Digenes Akrites and Cypriot Heroic Poetry », *Epetiris Kentrou Epistimonikon Erevnon* (Nicosia), 19, 1992, p. 617-622.

donc pas la poursuite<sup>8</sup>. Cette réponse décrit une autre typologie héroïque, qui ne s'était pas manifestée jusqu'alors : celle du héros militaire, qui se bat sur le champ de bataille et pendant les sièges. Digenis, dans le cours du poème, ne fait jamais face, des masses d'hommes sur le champ de bataille (à l'exclusion de la lutte contre les apélates et les brigands, qui sont plutôt des luttes de guérilla que de véritables guerres). Par conséquent, la guerre professionnelle reste substantiellement périphérique et marginale par rapport aux autres caractérisations. Néanmoins elle est comptée par le héros lui-même comme élément majeur de la construction de son identité.

L'autre élément identitaire fondamentale auquel Digenis recourt pour compléter sa *poiésis* apparaît au vers 891. Le jeune guerrier promet de réaliser l'enlèvement en jurant sur saint Theodore, τὸν μέγαν ἀπελάτην. L'invocation de Theodore rappelle une typologie héroïque complexe, puisque le saint est certainement connu pour sa sauroctonie, un engagement que Digenis accomplira à l'âge mûr pour défendre sa femme<sup>9</sup>. La définition de Theodore comme apélate au v. 891 est étrange : on l'a vu, ce type de brigand frontalier ne semble pas être engagé dans la lutte contre le δράκων, mais dans le massacre d'autres types de bêtes et surtout dans l'enlèvement de filles mariées ou à marier. Ces dernières entreprises, en revanche, n'appartiennent pas aux actes du saint. Cependant, les types héroïques évoqués ici ne doivent pas être compris comme des classements étanches, mais comme des catégories nuancées dans lesquelles un échange de motifs plus ou moins intense est possible, notamment sous l'effet de héros tels que Digenis, qui absorbent plus d'une typologie héroïque. L'invocation d'un Theodore apélatique laisse présager l'existence d'une sorte de nébuleuse de motifs héroïques et la création de héros polyvalents dans la mémoire culturelle cappadocienne.

Je vais conclure brièvement. La *poiésis* de Digenis se concrétise par la somme de différentes entreprises probatoires qui correspondent à différentes typologies viriles qui sont de toute façon toutes résumées sous le nom du héros, et

<sup>8</sup> Voir Mackridge, « "None but the brave deserve the fair" », art. cit., p. 158.

<sup>9</sup> Voir : Ch. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot, Ashgate, 2003 ; P. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Leiden, Brill, 2010 ; T. De Giorgio, *San Teodoro. L'invincibile guerriero. Storia, culto e iconografia*, Roma, Gangemi, 2016. Voir aussi A. Ghidoni, « Saint Théodore, Saint Georges, Digénis Akritas, Aiol : types et motifs héroïques qui traversent la Méditerranée et l'Europe », In : *Byzance et l'Occident V. Ianua Europae*, sous la direction d'E. Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2019, p. 13-24.

cela agit comme un agrégateur de différentes fonctions et formes narratives. Le texte est donc construit comme un collecteur de récits, pas toujours reliés entre eux par une logique narrative, mais plutôt comme une accumulation de caractérisations héroïques parallèles qui augmentent le polymorphisme du personnage à travers une pluralité de programmes d'action.



# Perdu dans le labyrinthe des songes littéraires médiévaux

*Linda Németh*

Université de Pécs

Le monde animal, en général ambivalent, polyvalent dans les arts et dans la littérature, est caractérisé par la multiplicité des qualités, valeurs, caractères, apparences, il est source d'analogies, d'associations très largement diversifiées. Le rêve médiéval<sup>1</sup> (le songe) est un *topos* bien établi par la tradition littéraire, sa lecture est agréable et stimulante, mais il est empreint d'ambiguïté. Le poète médiéval, lorsqu'il décide d'introduire un épisode de rêve dans l'intrigue de son œuvre, n'invente pas ses formes, ses sujets, ses éléments techniques et figuratifs, il fait preuve de créativité, de sens de l'innovation. Il trouve de l'agrément à constituer le langage imagé des songes, jouant souvent sur la polysémie des images, modifiant leurs éléments d'un manuscrit à l'autre. Le rêve littéraire ne s'élabore pas indépendamment du contexte religieux, idéologique et esthétique de son temps et des temps l'ayant précédé. Lorsque l'animal est placé dans la dynamique onirique des récits médiévaux, le sens de l'image semble se déformer et se restreindre. Par la coexistence de plusieurs significations du même animal, le poète cherche quelquefois à dérouter le lecteur. Le lecteur désirant décortiquer la signification des images animalières ne pourra pas reconstituer avec certitude la sagesse et les expériences de l'auteur médiéval puisque celles-ci restent à jamais insaisissables. Dans certains cas, le songeur lui-même ne parvient pas à déchiffrer le sens de ses images oniriques. Avec l'objectif d'en montrer des exemples à travers quelques textes oniriques, nous proposons par la suite de réfléchir sur les mécanismes de la constitution des images, les phénomènes affectant l'élaboration textuelle des auteurs médiévaux.

---

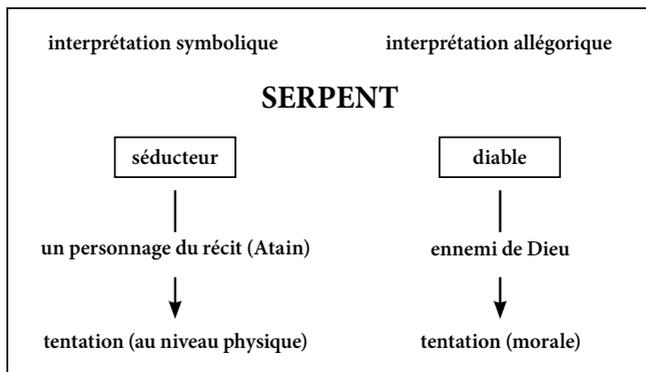
<sup>1</sup> Nous considérons uniquement des séries d'images condensées vues en état de rêve qui coupent provisoirement la suite linéaire du récit dans lequel ils s'intègrent. La fiction enchâssée à l'intérieur d'une fiction principale prend son sens un peu plus tard dans l'action principale, soit dans le cadre d'une interprétation, soit dans l'action.

### *Un songe ambigu*

Berthe, épouse du comte Girart, le héros éponyme de la chanson de geste *Girart de Roussillon*<sup>2</sup> (début du XIII<sup>e</sup>), cède ses biens aux pauvres après la mort de son fils et décide, par dévotion à Madeleine, de fonder un monastère. Elle croit avoir reçu de Dieu un rêve mystique dont elle offre une explication allégorique. Elle suppose qu'elle est victime d'une ruse inspirée par le démon en réalisant notamment que le démon sous la forme d'un serpent voulait lui faire avaler son venin mortel comme s'il s'était agi d'une boisson aux épices (hypocras). Ensuite, la puissance céleste descend sur elle en forme de manne qui se met à tomber du ciel et fait enfuir le diable. Elle croit que son rêve a une signification spirituelle, qu'elle est une confirmation céleste, une récompense divine pour sa nouvelle mission. Le moine Garsent renforce cette pensée en disant que le diable a sans doute été irrité par la vie vertueuse de la comtesse et a voulu empêcher la réalisation de son projet. Le serpent est l'incarnation du principe mauvais, l'un des avatars préférés du démon selon la théologie chrétienne et la Bible : « le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan, celui qui séduit toute la terre, il fut précipité sur la terre, et ses anges furent précipités avec lui. » (*Apoc.* 12,9) et le « dragon, le serpent ancien, qui est le diable et Satan, l'enchaîna pour mille ans » (*Apoc.* 20,2.)

En revanche, le rêve de Berthe n'est guère une confirmation céleste, mais plutôt une série d'images fortement symboliques et prémonitoires qui sont en rapport avec certains éléments de l'intrigue. La comtesse va sans doute être victime d'une ruse, inspirée par un être humain. Pendant que Berthe surveillait l'édification de l'église de la Madeleine, elle y a remarqué un pèlerin qui transportait avec une ardeur étonnante de l'eau et des matériaux de construction. Ayant le projet secret de construire une nouvelle église, Berthe a demandé à ce pèlerin de l'aider à transporter de l'eau et du sable la nuit. Un des domestiques de la comtesse soupçonnait par ignorance sa maîtresse d'adultère. Ce domestique (Ataïn), mis en confiance, est entré un matin dans la chambre de la femme et a essayé de la déshonorer. Berthe a finalement appelé ses gens qui ont renvoyé le séducteur.

<sup>2</sup> *Girart de Roussillon : chanson de geste, traduite pour la première fois*, Paul Meyer (éd.), Paris, Champion, 1884.



L'hésitation sur l'identité réelle des deux figures animales ouvre la voie à une double interprétation du songe (symbolique et allégorique), au service d'une poétique de l'incertitude. La majorité des récits de rêve se rattachent par leur contenu à un épisode précis de l'œuvre dans laquelle ils interviennent. Les éléments ambigus de ce songe ne prennent leur sens que par rapport au récit-cadre dans lequel ils s'intègrent. Ils *se réfèrent à un élément de l'œuvre*, ils le complètent, l'enrichissent. Ajoutons que la constitution du songe au sein des productions littéraires est conditionnée par des *réalités extratextuelles* : il se laisse contaminer par l'environnement culturel dans lequel il a pris naissance. Cette chanson de geste remplie d'esprit religieux condamnant la guerre et l'orgueil des chevaliers, mettrait en scène un rêve allégorique figurant la tentation morale.

### *Les paroles déroutantes des interprètes*

Dans les chansons de geste précoces, l'introduction de l'interprète n'est pas exigée car le destinataire du récit (songeur, lecteur) reçoit des moyens suffisants pour repérer (même intuitivement) le sens caché des signes. À la suite de l'hybridation du genre, les personnages dormeurs ne disposent pas à l'avance des connaissances requises pour comprendre leurs rêves. « Des amateurs<sup>3</sup> » (les amis, les compagnons, les servantes, les proches du dormeur) interviennent pour interpréter les rêves, tels Aufanie (une nièce) dans le *Siège de Barbastre*,

<sup>3</sup> Les paroles de ces interprètes amateurs servent à apaiser le rêveur tourmenté par ses visions nocturnes. La spontanéité, le bon sens, une certaine chaleur humaine les rendent capables de donner une réponse à l'énigme du rêve.

ou Fauke<sup>4</sup> dans *Guibert d'Andrenas*. « De manière générale, la présence d'une élucidation semble être fonction de la personnalité du rêveur, de son rang dans la hiérarchie féodale et dans la fiction<sup>5</sup>. » Des hommes pas chrétiens mais pétris de sagesse et possédant le don prophétique, des magiciens, des enchanteurs comme Maugis d'Aigremont ou Merlin (dans la *Suite du Roman de Merlin*) sont introduits dans les œuvres romanesques pour expliciter le sens des rêves (en majorité) royaux. Leur pouvoir est issu des livres mystérieux, de la magie païenne, de l'enchantement. Leur interprétation baigne dans l'atmosphère magique. Dans les œuvres romanesques prenant la thématique du Graal, l'élucidation des songes fortement obscurs et allégoriques est déléguée à un homme de l'Église. Le songe est accompagné d'une interprétation dont la progression narrative paraît façonnée à partir d'un modèle biblique (p. ex. : le rêve de Pharaon et celui de Nabuchodonosor). Seul ces « *oculi interioris hominis* » (St. Augustin) ont la faculté et la sagesse de comprendre et d'expliciter le sens latent du rêve puisque l'homme médiéval se méfie des rêves qui peuvent venir du Diable. Les hommes d'Église sont capables de déchiffrer les « *senefiances* » des phénomènes de l'univers terrestre des apparences (voir l'invisible qui sous-tend derrière le monde visible). Ce sont des ermites, des abbés, des prud'hommes, des prêtres, des chapelains, des reclus qui aident les chevaliers-héros avec leurs conseils dans l'action du roman, ils les guident et les instruisent vers le bon chemin pour atteindre la perfection morale. Ces personnages sont, selon Ph. Hamon, « des personnages-anaphores<sup>6</sup> », ils ont une fonction d'organisation, de cohésion dans la trame narrative du roman. Reconnus pour leur savoir (la connaissance du texte sacré) et pour leur sensibilité spirituelle, ils incarnent l'idéal de la vie spirituelle et religieuse. Ces interprètes font la traduction mot à mot des images oniriques (surtout dans *Lancelot-Graal*), il s'agit d'une prophétie concernant le destin du rêveur, qui a pour but de l'amener à la conversion ou au changement de vie.

Nous avons déjà démontré que le moine Garsent dans *Girart de Roussillon* a trompé sur l'interprétation des signes. L'interprète pourrait induire en erreur

<sup>4</sup> Une jeune fille sarrasine, amie du songeur, Soline, qui n'est mentionnée que dans la laisse XXIX.

<sup>5</sup> M. Demaules, « Le songeur, l'interprète et le songe dans le Lancelot-Graal », In : *Songes et songeurs (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Nathalie Dauvois et Jean-Philippe Gersperrin (dir.), Presses de l'Université Laval, 2003, p. 34.

<sup>6</sup> Philippe Hamon reconnaît l'existence de trois catégories de personnages : la catégorie des personnages-référentiels ; la catégorie des personnages-embrayeurs ; la catégorie des personnages-anaphores. Ph. Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », In : *Poétique du récit*, G. Genette et T. Todorov (dir.), Éditions du Seuil, Paris, p. 95-96.

le songeur et le lecteur en falsifiant la signification du songe. La vérité de la parole des interprètes ou des conseillers n'est pas toujours fiable. Aude, la fiancée de Roland sera amenée à faire des rêves dans les développements tardifs<sup>7</sup> de la *Chanson de Roland*, elle voit en dormant « une aigle hidous et enpenee » s'asseoir sur sa poitrine. Cet aigle terrible arrachant le sein droit d'Aude puis le gauche, est pris exceptionnellement en mauvaise part dans le rêve d'Aude en représentant le danger que sont les Sarrasins<sup>8</sup>. La perte des seins symbolise la mort des deux chevaliers qui lui sont les plus chers, Roland et Olivier. Ensuite, elle voit sortir un épervier de sa bouche, celui-ci est l'annonciation de son malheureux destin : « Quant de la bouche m'isses uns esperviers ; / Il prinst son vol, qu'ainz ne se volt targier, / Jusqu'à Rollant et jusqu'à Olivier. » (ms. P, v. 11867-11869)<sup>9</sup>. L'épisode nous suggère l'histoire de Sainte Eulalie, fille vertueuse et croyante, défendue de la peine du feu, et qui vole ensuite dans le ciel en forme de colombe blanche. L'association des colombes blanches à l'âme allant au paradis pour jouir d'une vie éternelle a une longue tradition<sup>10</sup>. La scène annonce incontestablement la mort de la jeune fille, l'ascension de son âme en forme d'épervier, accueillie dans le ciel par Roland et Olivier morts à la bataille de Roncevaux. C'est à un clerc qu'Aude demande la signification de ses songes, or celui-ci la falsifie dans le but de lui épargner la vérité. Il lui dit que l'aigle est une autre femme qui jouira de l'amour de Roland et que l'épervier représente l'enfant auquel elle donnera naissance : « Et aygle fière qui iluec vos trouva, / Qui les mamelles dou cors vos dessevera ; / C'est une damme que Rollans amera, / Por sa biauté laissier voz en voldra ; / ... / Et l'esperviers qui dou cors vos vola, / Ce est .i. anfès qui de voz naistera » (ms. P, v. 11897-11904).

<sup>7</sup> Voir l'épisode dans le ms. Châteauroux, v. 6636-6787, et dans la *Chanson de Roncevaux* (ms. P), v. 11739-11870.

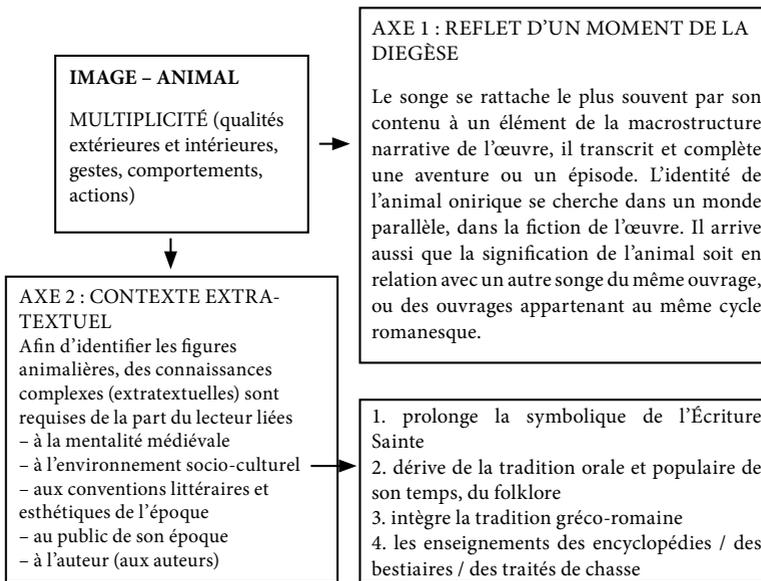
<sup>8</sup> « Lors vint une aygle hisdouse et emplommée ; / Sor moi s'assist, si m'éust craventée / Com se je fuisse dedenz la mer entrée. / Quant s'en parti, si m'ot forment grevée, / Que ma mamelle sénestre en ot portée. » (*Roman de Roncevaux*, v. 11785-11989). « Pois me vint une aigle enpenee, / Sor moi s'asist, si m'oit achovotee, / Con se je fos en bime entree ; / Corant me gerpi et si m'a fort gravee, / Che ma destre mamelle en a portee, » *La Chanson de Roland*, ms. de Châteauroux (v. 4852-4856).

<sup>9</sup> « Quant de la boche m'issi un espriver : / Il prist son vol q'il ne s'en pot aidier, / Desus Rollant et desor Oliver. » (ms. Châteauroux, v. 6779-6781).

<sup>10</sup> Selon Herman Braët : « L'image de l'âme ailée correspond (donc) à une croyance primitive dont on peut également trouver le reflet dans la Bible ; transformée en une colombe sous l'influence scripturaire, elle devient symbole chrétien et finit par faire naître, sous la plume de l'hagiographie, une scène merveilleuse : l'oiseau blanc s'envole vers le ciel au moment où le saint rend l'âme ». In : H. Braët, *Le Songe dans la chanson de geste*, Romanica Gandensia, 1974, p. 128-129.

### *La constitution de la matière onirique*

Non seulement les paroles des personnages-interprètes peuvent conduire le songeur à une impasse, mais le lecteur contemporain hésite aussi devant les scénarios étranges, les images mystiques et obscures. Le mécanisme de la constitution des images oniriques n'est pas arbitraire. Le schéma suivant permet de voir plus clairement que les images animalières s'interprètent à partir de deux axes référentiels principaux :



Le songe est probablement nourri de référents réels qu'on devrait chercher d'une part dans l'intrigue de l'œuvre (voir Axe 1.), d'autre part dans l'univers culturel et socio-historique de son auteur (voir Axe 2.). Il est conseillé de rendre compte de la spécificité de ces textes dont les contenus sont culturellement et historiquement déterminées, de ne pas projeter dans le passé des valeurs et jugements propres à la mentalité contemporaine, et de saisir avec précision le sens des phénomènes textuels (des images animalières notamment) propres aux récits de rêves médiévaux. L'auteur médiéval transforme ses moyens poétiques conformément aux besoins (aux goûts) de son public. L'auteur doit tenir compte des destinataires auxquels il prétend s'adresser pour que la production

écrite ait de la fortune, c'est-à-dire qu'il doit prendre en considération l'*horizon d'attente*<sup>11</sup> de son public ou de son commanditaire.

Au Moyen Âge, on se passionne pour le problème de la signification, de la figuration. Huizinga fait valoir qu'au Moyen Âge « l'attitude symboliste a été beaucoup plus accentuée que l'attitude causale ou génétique<sup>12</sup> ». L'homme médiéval est formidablement inventif, il est à la recherche sans cesse de ce qui unit le monde visible à l'invisible, il construit un vaste réseau de correspondances entre des objets et des concepts appartenant à des ordres différents. La pensée analogique triomphe. Un rapport d'analogie s'établit entre les choses abstraites, concrètes, entre les nombres et matières, et Dieu, entre le monde, des êtres vivants et des non vivants ayant des propriétés communes, appartenant à des ordres différents. L'auteur médiéval oscille entre deux attitudes. Il est à la fois enchaîné et souverainement libre. Il est enchaîné parce qu'il prétend être le dépositaire des traditions épiques et artistiques de son temps. Il intègre des motifs, des expressions stylistiques qui correspondent aux caractéristiques des genres littéraires préétablis. Certains ne font pas autre chose que copier certains contenus sous une forme nouvelle, ou imitent simplement leurs prédécesseurs ou collègues. Constituer un épisode onirique, selon P. Zumthor, est « l'art de variation et de modulation des sujets, des motifs, des moyens poétiques<sup>13</sup> ». De l'autre côté, « l'auteur médiéval n'est pas davantage un être servile et écrasé par la tradition, au point d'en perdre tout libre arbitre<sup>14</sup> ». L'auteur emploie de nouveaux moyens techniques pour affirmer implicitement son autorité, ou fait preuve de son savoir de manière originale en introduisant les *innovations* thématiques : mythes, légendes d'origines antiques, celtiques, germaniques, populaires et écrits hagiographiques aussi. Le Moyen Âge vit dans une dialectique de la rupture et de la fidélité, du nouveau et de l'ancien. L'Antiquité latine est sentie comme

<sup>11</sup> L'expression a été utilisée d'abord par Gadamer et par Husserl, puis elle connaît une plus grande fortune dans la théorie de la réception de Hans-Robert Jauss : « elle [l'œuvre] reconstitue l'horizon d'attente de son premier public, c'est-à-dire le système de références objectivement formulable qui, pour chaque œuvre au moment de l'histoire où elle apparaît, résulte de trois facteurs principaux : l'expérience préalable que le public a du genre dont elle relève, la forme et la thématique d'œuvres antérieures dont elle présuppose la connaissance, et l'opposition entre langage poétique et langage pratique, monde imaginaire et réalité quotidienne » (H.-R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, 1990, p. 49)

<sup>12</sup> J. Huizinga, *Le Déclin du Moyen Âge*, p. 186.

<sup>13</sup> P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Le Seuil, Paris, 1972, p. 82.

<sup>14</sup> A. Corbellari, « Le texte médiéval. La littérature du Moyen Âge entre topos et création », In : *Poétique*, 163, 2010/3, Éditions Seuil, Paris, 2010, p. 267.

un modèle intellectuel, elle a formé, nourri, modelé l'esprit de la littérature de Moyen Âge<sup>15</sup>.

Le rêve littéraire médiéval est une composition consciente, la convergence de données complexes, elle reflète les usages, les règles, les conditions sociales et politiques, la hiérarchie sociale, les idéaux, les codes sociaux et les valeurs dominantes de la société. Le songe littéraire médiéval se plie devant l'héritage antique, biblique, et intègre les divers concepts religieux, théoriques. Ils se présentent comme un mélange de la matière savante et populaire. Les images animalières, adoptent les enseignements des bestiaires, les travaux encyclopédiques, les écrits naturalistes, les diverses compositions profanes (comme les livres de chasse), ils intègrent des éléments du folklore populaire. Une abondance d'informations est nécessaire pour retrouver leur signification dans une situation onirique. Cette activité pourrait être comparée à un jeu intellectuel.

### *Conclusions*

Le lecteur médiéval, séduit par l'obscur, les énigmes, les mystères non encore résolus, trouve son plaisir à la lecture des signes qui gardent leur secret. Les auteurs, répondant aux attentes de leur public créent des récits volontairement ambigus. Contrairement au lecteur médiéval, le lecteur contemporain n'est pas qualifié pour aborder les textes médiévaux de la même manière que le lecteur d'autrefois.

Nos exemples nous ont prouvé qu'il est conseillé de chercher consciemment les références, les allusions pour décoder les images mystérieuses, en synthétisant tous les savoirs qui se cachent derrière les images. Nous avons esquissé les composantes de la matière onirique qui nous permettront par la suite d'abolir toutes les distances qui nous éloignent des textes médiévaux et de saisir les images animalières dans leur subtilité. Premièrement, l'identité de l'animal onirique est recherchée dans la fiction de l'œuvre, elle est le reflet d'un moment de la diégèse, deuxièmement, afin d'identifier les figures animalières, des connaissances complexes (extratextuelles) sont requises de la part du lecteur (mentalité médiévale, environnement socio-culturel, conventions littéraires et esthétiques de l'époque, goût du public).

---

<sup>15</sup> Voir l'article J-M. Aubert, « Moyen-Âge et Culture antique », In : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1960, p. 250-264.

# *Hypereides: Verteidigungsrede für Euxenippos gegen Polyeuktos wegen Landesverrats*

Zur Frage der Datierung\*

*László Horváth*

Eötvös-Loránd-Universität Budapest – Eötvös-József-Collegium

In seinem Kommentar zu Hypereides' Gerichtsreden behandelt David WHITEHEAD in der Einleitung zur Euxenippos-Rede auch die Frage der Datierung.<sup>1</sup> Obwohl der Editor princeps Churchill BABINGTON den Euxenippos-Prozess und damit auch die Rede selbst unmittelbar in die Zeit nach der Annexion von Oropos durch Athen datiert hatte (d.h. in die ersten Jahre der Herrschaft des Alexander, um 334 v. Chr.), argumentierte Domenico COMPARETTI bezüglich der Datierungsfrage später dermaßen überzeugend, dass hierfür nach dem Consensus philologorum schließlich die Periode um 330–324 festgelegt wurde.<sup>2</sup> Aus dem einschlägigen Hinweis in der Rede – nachdem der Ankläger Polyeuktos vorher gegen keinen Politiker einen Prozess initiiert hatte (Euxenippos war nämlich Privatmann) – schlussfolgerte BABINGTON, dass die Rede vor dem genau ins Jahr 334 v. Chr. datierbaren Prozess des Polyeuktos gegen Demades entstanden sein muss. Demgegenüber wies COMPARETTI einerseits nach, dass der Ankläger des Euxenippos mit dem Polyeuktos von Sphettos (PA 11950), der Demades angeklagt hatte, nicht identisch ist (der Ankläger wird aller Wahrscheinlichkeit nach Polyeuktos aus dem Demos

---

\* Die der Studie zugrunde liegende Forschung wurde im Rahmen des vom Ungarischen Nationalbüro für Forschung, Entwicklung und Innovation geförderten Projekts NKFIH Nr. 124539 durchgeführt.

<sup>1</sup> D. WHITEHEAD, *Hyperides, The Forensic Speeches*, 2000, 155 ff.

<sup>2</sup> Ch. BABINGTON, *ΥΠΕΡΙΔΟΥ ΛΟΓΟΙ Β*, *The Orations of Hyperides for Lycophron and for Euxenippos*, 1853, XV. «The date of the speech must certainly be placed in the times of Alexander, probably in the early part of his reign.» und D. COMPARETTI, *Il Discorso d' Iperide in Favore d' Euxenippo*, 1861, 44 ff.

Kydantidai gewesen sein – PA 11947), andererseits wies er darauf hin, dass Alexanders Mutter Olympias als *Herr(in) von Molossien* ihren von Hypereides zitierten Brief nicht vor 331 v. Chr. verfasst haben kann, da zu jener Zeit ihr Bruder Alexander I. noch am Leben und somit der Herrscher war (Terminus post quem). Andererseits kann mit dem Tod des Lykurg, des Wortführers der Anklage, eindeutig das Jahr 324 v. Chr. als Terminus ante quem festgelegt werden. COMPARETTIS Datierung wurde lediglich von Nikolaos OIKONOMIDES in Frage gestellt, der aber mit seinen Argumenten weder die Althistoriker noch die Altphilologen überzeugen konnte.<sup>3</sup> Die überwiegende Mehrheit letzterer war sogar bereit, aufgrund der maßgeblich gewordenen Datierung gleich drei Emendationen vorzunehmen bzw. dem klassischen Griechisch fremde Bedeutungen anzupassen. Die Verstümmelung dieses in seiner Ausführung und Genauigkeit gleichermaßen außerordentlich anspruchsvoll tradierten Textes hat mich veranlasst, im Rahmen der Vorarbeiten zur neuen Hypereides-Edition auch die Datierungsfrage erneut unter die Lupe zu nehmen – in meinen Augen scheint BABINGTON nämlich bezüglich der Datierung letztendlich Recht zu behalten.<sup>4</sup> Nach einem kurzen Überblick über die Entstehung und die Entstehungsumstände der Rede sollen im Folgenden in vier Abschnitten die Argumente aufgezählt werden, die die allgemein angenommene Datierung in Frage stellen und dafür sprechen, die Rede in das Jahr 333 v. Chr. zu datieren.

### *Zu den Entstehungsumständen der Rede und dem Hintergrund des Falles*

Hypereides' Rede zur Verteidigung des Euxenippos ist auf derselben Papyrusrolle überliefert, auf deren Bruchstücken auch die Lykophon-Rede erhalten geblieben ist.<sup>5</sup> Die beiden Reden zeigen zahlreiche Gemeinsamkeiten.

<sup>3</sup> N. OIKONOMIDES, 'Υπερείδου λόγοι α', ὑπὲρ Εὐξενίππου, γενική εισαγωγή εἰς τὸν 'Υπερείδην – ἀρχαῖον κείμενον – κριτ. ὑπόμνημα – μετάφρασις – σημειώσεις – ἐπιγραφικὸν ὑπόμνημα, 1958, 47 ff. Sein Gegenargument war, dass Olympias die Aussage, Molossien gehöre ihr, auch nach dem Tod Philipps II., als es zum Interregnum kam, gemacht haben könne. Andererseits betont er, dass Olympias (nach der Feststellung von H. BERVE, Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage, 1926, II., 286) den von Hypereides erwähnten Pokal im Jahr 333 v. Chr. der Hygieia stiftete. Vgl. G. BARTOLINI, Iperide, Rassegna di problemi e di studi (1912–1972), 1976, 70 f.

<sup>4</sup> Auch dürfte es kein Zufall sein, dass ein beträchtlicher Teil der Forscher die Rede – trotz der Annahme von COMPARETTIS Datierung – innerhalb der abgesteckten Zeitspanne eher an deren Anfang, auf 330/329 v. Chr. datiert. Vgl. WHITEHEAD (Anm. 1) 155.

<sup>5</sup> Verteidigungsrede für Euxenippos gegen Polyuktos wegen Landesverrat. Vgl. mit Übersetzung

Auch Euxenippos hat man in einem Eisangelia-Verfahren zu verurteilen versucht – trotz eigentlich fehlender Rechtsgrundlage. Der Ankläger wurde – ähnlich dem des Lykophron – von Lykurg unterstützt, und schließlich (um hier nur die auffallendsten Züge zu erwähnen) verwendet Hypereides im ersten Teil der Rede die gleiche Argumentationsstrategie: Das angebliche Vergehen des Angeklagten bildet keinen Fall für einen Eisangelia- (Landesverrats-)Prozess. Euxenippos war ein am Bergbau interessierter, wohlhabender Athener Bürger. Obwohl kein aktiver Politiker, mag er sich doch allgemeiner Achtung erfreut haben und geriet an seinem Lebensabend in das Kreuzfeuer politischer Auseinandersetzungen. Die Vorgeschichte des Prozesses reicht bis zur Schlacht von Chaironeia zurück. Philipp und nach ihm sein Sohn Alexander hatten nämlich in der Absicht, die ehemaligen Verbündeten Athen und Theben zu entzweien, das seit längerer Zeit umstrittene Grenzgebiet Oropos an Attika angeschlossen.<sup>6</sup> Oropos kann sowohl als der nordöstliche Teil Attikas als auch als der südöstliche Teil Böotiens betrachtet werden.<sup>7</sup> In geographischer Hinsicht gehört das Gebiet zum Tal des Asopos-Flusses und steht damit in engster Verbindung mit Böotien.

Kultische Bedeutung hatte Oropos zwar auch wegen des dort befindlichen heilwirkenden Amphiaraion (Heiligtum des Amphiaraos), aber für Athen war die Region in erster Linie wirtschaftlich besonders wichtig, weil hier eine der für Athen lebenswichtigen Routen des Getreideimports von Euböa

---

und Erläuterungen L. HORVÁTH, *Az athéni Hypereidés beszédei és stílusának ókori megítélése* [Die Reden des Hypereides von Athen und die Beurteilung seines Stils], 2001, 57 ff. Der hier folgende Überblick ist eine verbesserte Fassung der zitierten Publikation.

<sup>6</sup> Oropos gehörte zur Zeit von Kleisthenes' Verwaltungsreform noch nicht zu Attika und geriet zwischen 507 v. Chr. und dem Beginn des Peloponnesischen Krieges unter den Einfluss von Athen. Es wurde 411 v. Chr. von den Böotern besetzt (Thuk. VIII, 60), um 374 v. Chr. allerdings von Athen zurückerobert, das es aber im Jahre 366 erneut verlor (Xen. *Hell.* VII, 4.1). Laut literarischen Hinweisen wurde Oropos von Philipp nach seinem Sieg bei Chaironeia 338 v. Chr. Athen zugesprochen (Pausan. I, 34.1), die allgemein angenommene Datierung ist jedoch die Zerstörung von Theben 335 v. Chr. Ab 322 v. Chr. wurde die Region mit der endgültigen Schwächung des demokratischen Athens unabhängig (Diod. XVIII, 56.6), gehörte aber 312 v. Chr. erneut zu Theben (Diod. XIX, 78.3); ab 304 v. Chr. steht sie unter athenischer, ab 287 v. Chr. wieder unter böotischer Hoheit, von 171 v. Chr. gilt sie als unabhängiges Gebiet (Polyb. XXXII, 11.5).

<sup>7</sup> In Wirklichkeit hatte Oropos – eine Kolonie nachweislich eretrischer Herkunft – weder eine böotische noch eine athenische Identität. Siehe A. WILDING, *Aspirations and Identities, Proxenia at Oropos during the Fourth to Second Centuries BC*, BICS 58/2, 2015, 55–81, bes. 6, Anm. 73 mit Zusammenfassung der Literatur.

verlief, die gleichzeitig als Aufmarschweg nach Euböa diente.<sup>8</sup> Die strategische Bedeutung von Oropos erwies sich bereits im Peloponnesischen Krieg, das Gebiet war aber auch wegen seiner wirtschaftlichen Produktion – vor allem wahrscheinlich wegen seiner Forstwirtschaft – von Belang.

Nach dem makedonischen Sieg im Jahr 338 kam die Region in den Besitz des athenischen Staates und wurde in fünf gleiche Bezirke aufgeteilt, die unter den paarweise angeordneten zehn Phylen verlost wurden. Nach der Verteilung wurde diskutiert, dass der den Phylen Hippothoontis und Akamantis zugeteilte Berg von den fünfzig Landvermessern (*horistai*) früher für den Amphiaraios abgesondert worden war (*Eux.* 16) und daher den Phylen nicht hätte überantwortet werden dürfen. Die Volksversammlung beauftragte deshalb drei Bürger, unter ihnen Euxenippos, den Fall aufzuklären und den Willen des heilenden Orakel-Heros Amphiaraios durch *Incubatio* zu erkunden: Sie sollten sich demnach im Amphiaraiion von Oropos schlafen legen und dort eine Nacht verbringen. Euxenippos hatte dabei erwartungsgemäß einen Traum, über den er der Volksversammlung Bericht erstattete. Der genaue Inhalt des Berichts ist zwar nicht bekannt, die Angelegenheit scheint sich jedoch zugunsten der beiden oben erwähnten Phylen entscheiden zu haben. Nichtsdestotrotz reichte Polyeuktos aus der Phyle Aigeis (Demos der Kydantidai) einen Antrag ein, demzufolge das Gebiet weiterhin dem Amphiaraios gehören, die Einnahmen nach dem von dort verkauften Ertrag von den beiden Phylen zurückerstattet und diese wiederum von den anderen Phylen entschädigt werden sollen. Der Antrag wurde abgelehnt und über Polyeuktos durch ein *Grappe paranomon*-Verfahren eine Geldstrafe von 25 Drachmen verhängt, die als beispiellos gering galt und sich wohl so erklären lässt, dass der Entschädigungsantrag auch vom angesehenen Politiker Lykurg unterstützt worden war. Auch ist es nicht auszuschließen, dass der Grund für die niedrige Strafe bzw. das milde Urteil am «schlechten Gewissen» der das finanzielle Opfer ablehnenden acht Phylen lag. Polyeuktos gab sein Ziel jedenfalls nicht auf und griff Euxenippos mit Hilfe des Lykurg erneut an, indem er ihn verleumdete, von gewissen Personen bestochen worden zu sein, um zu ihren Gunsten zu «träumen».<sup>9</sup>

Zum politischen Hintergrund des Prozesses sind in der Literatur verschiedene Erklärungen zu lesen. ENGELS deutet den Euxenippos-Prozess

<sup>8</sup> Thuk. VII, 28.

<sup>9</sup> Siehe den neuesten Überblick in R. VAN HOVE, A Dream on Trial, The Contest of Oracular Interpretations and Authorities in Hyperides' In Defence of Euxenippus, *Mnemosyne* 72, 2019, 405–436.

– gleich dem Fall des Lykophon – als Angriff auf die reichen athenischen Minenpächter, von dessen Erfolg Lykurg sich einen materiellen Nutzen für seine Bauvorhaben erhofft haben dürfte. Einen von ENGELS' Hauptbeweisen hierfür liefern Forschungsergebnisse von David LEWIS, der anhand der Inschrift zu den kleinen Panathenäen (IG II/III<sup>3</sup> 1, 447 = II/III<sup>2</sup> 334) feststellte, dass die für ein solches Fest notwendigen finanziellen Mittel den Athenern in der Mitte des 4. Jahrhunderts vor Chr. nicht immer zur Verfügung standen.<sup>10</sup> Ich selbst neige eher zu der Annahme, dass das erstrangige Ziel nicht die Konfiskation des Vermögens des Euxenippos gewesen sein mag, sondern dass der Prozess eher initiiert wurde, um durch die Rückgabe der durch die beiden Phylen usurpierten Region die finanzielle Grundlage des Amphiaraios-Kultes auch langfristig zu sichern.

Lykurg wollte das von Theben erworbene Gebiet zu dauerhaftem athenischen Besitz machen und traf zu diesem Zweck umfassende kulturpolitische Maßnahmen. Hierzu gehörten nicht nur die in die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. datierbaren (siehe unten, Abschnitt 4) Bauarbeiten und die Einführung eines Festes, sondern auch die Schaffung von neuen Mythenvarianten: Laut dem nach athenischen Interessen umgestalteten Mythos wurde Amphiaraios samt seinem Wagen nicht bei Theben, sondern in Oropos von der Erde verschlungen. Ein deutliches Beispiel für ähnliche kulturpolitische Bemühungen aus den 330er Jahren v. Chr. liefert auch der mythologische Hintergrund von Hypereides' *Deliakos-Rede*.<sup>11</sup> Lykurg und seine Helfer meinten mit dem Protektorat über das Amphiaraios höchstwahrscheinlich auch das Gebiet für Athen zu sichern. Obwohl ENGELS im Allgemeinen Recht haben dürfte, berücksichtigt er vielleicht doch nicht hinreichend, dass dem Euxenippos-Prozess der erfolglose Versuch vorausgegangen war, die Region einfach zum Teil des Amphiaraios-Temenos erklären zu lassen. Dies wiederum deutet darauf hin, dass das eigentliche Ziel nicht der Erwerb des Besitztums des Minenpächters Euxenippos war, sondern die Sicherung des Berges bzw. später der Rückwerb (Rückkauf) dieses von den Phylen in Gebrauch genommenen Gebietes nach der Verurteilung des Euxenippos. Die erfolgreiche Verurteilung des Euxenippos hätte einen eindeutigen Beweis dafür liefern können, dass der Staat (die Phylen) aufgrund einer Lüge ein eingeweihtes Gelände usurpiert, sodass dieses in irgendeiner Form dem Heros zurückerstattet werden musste. Da Polyeyktos

---

<sup>10</sup> J. ENGELS, *Die politische Biographie des Hypereides*, 1993<sup>2</sup>, 213ff. D. M. LEWIS, *Law on the Lesser Panathenaia*, *Hesperia* 28, 1959, 239–247.

<sup>11</sup> Vgl. HORVÁTH (Anm. 5) 107ff.

nach seiner Verurteilung denselben Vorschlag nicht mehr einbringen durfte, wollte er sein Ziel nunmehr durch die Vernichtung des Euxenippos erreichen: Der Staat solle die beiden Phylen kompensieren und das Gebiet dem Heiligtum sichern. Hierfür sprechen auch die Worte des Hypereides (*Eux.* 18): Wenn es dem Polyeuktos gelungen wäre, seinen Antrag zur Entschädigung der Phylen durchzusetzen, und wenn er den Prozess, in dem sein Vorschlag angegriffen wurde, nicht verloren hätte, wäre die Vernichtung des Euxenippos nicht nötig gewesen (εἴτ' εἰ μὲν ἀπέφυγες τὴν γραφὴν, οὐκ ἂν κατεψεύσατο οὗτος τοῦ θεοῦ, ἐπειδὴ δὲ συνέβη σοι ἀλῶναι, Εὐξένιππον δεῖ ἀπολωλέναι;). Es ist also durchaus möglich, dass Lykurg lediglich ein einträgliches Gebiet für die aus den Quellen bekannten bedeutenden Bau- bzw. Umbauarbeiten brauchte. Demnach war der entscheidende Anlass des Prozesses nicht unbedingt der Angriff auf die Minenpächter: Hypereides führte dieses Argument nur als rhetorische Vernebelung ins Feld (s. *Eux.* 32ff.).

Obwohl die Reden der Anklage nicht überliefert sind, dürfte kein Zweifel bestehen, dass die Ankläger in dem angeblichen Vergehen des Euxenippos die Untergrabung der Kulte und der Gemeinschaft hervorzuheben beabsichtigten, was ein qualifizierter Fall von Landesverrat gewesen wäre. Aus den Worten des Hypereides kann man schließen, dass Euxenippos von der Anklage als Mitläufer der Makedonen und Veruntreuer des Staatsbesitzes dargestellt worden war. Deswegen spielen in Hypereides' Verteidigungsrede die Makedonen und Olympias ebenso eine Rolle wie auch das Verhalten des Euxenippos, der zugelassen haben soll, dass Olympias im athenischen Heiligtum von Hygieia eine Votivgabe stiftete. Der Redner trat als Verteidiger vor die Richter, sodass die auf uns gekommene Rede wohl als sog. «Zweitrede» (Deuterologion) zu betrachten ist.

### *Argumente für die Datierung auf 333 v. Chr.*

1. Im Gegensatz zu COMPARETTIS Standpunkt beanstandete Olympias in ihren Briefen die fromme Bemühung der Athener um den Dione-Kult und die Schmückung der Kultstatue in Dodona meines Erachtens nicht als «offizielle» Herrscherin Molossiens (d.h. nach 331 v. Chr. [?]), sondern wegen ihrer eigenen molossischen Herkunft und religiösen Zugehörigkeit. Die diesbezügliche Textstelle lautet:

ὕπερ τούτων ὑμῖν τὰ ἐγκλήματα ἦλθε παρ' Ὀλυμπιάδος ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς, ὡς ἡ χώρα εἴη ἡ Μολοττία αὐτῆς, ἐν ἧ τὸ ἱερόν ἐστιν· οὐκ οὖν προσῆκεν ἡμᾶς τῶν ἐκεῖ οὐδὲ ἐν κινεῖν. (Hyp. *Eux.* 25)

Daher rührten die Vorwürfe gegen euch in Olympias' Briefen, dass nämlich Molossien, das Gebiet, wo sich das Heiligtum befindet, ihr gehöre; daher gingen uns die dortigen Angelegenheiten nicht das Geringste an.

Obwohl, wie oben bereits erwähnt, COMPARETTIS «orthodoxe» Datierung der Rede *expressis verbis* lediglich von OIKONOMIDES in Frage gestellt wurde, stellt auch HAMMOND meines Erachtens stichhaltig fest (und untermauert dadurch den Standpunkt des griechischen Philologen): Olympias habe ihre eigene «Position» (d.h. «dass Molossien ihr gehöre») ganz allgemein nach ihrer molossischen Herkunft und ihrer gottesfürchtigen Haltung beschrieben und bestimmt; aus all dem folge jedoch nicht, dass Olympias zur Zeit der fraglichen Behauptung, d.h. der Abfassung der Briefe, die Königin oder Regentin von Molossien gewesen wäre.<sup>12</sup> Aufgrund der Quellen und der einschlägigen Analysen der Fachliteratur können wir diesbezüglich zwar nichts Bestimmtes behaupten, jedoch deuten alle Indizien darauf hin, dass einerseits das Recht der molossischen und der makedonischen Frauen (so insbesondere der weiblichen Mitglieder der Herrscherfamilien), über das Vermögen zu verfügen, sowie ihre «Auffassung von Besitz» sich von der athenischen Praxis und dem athenischen Geist wesentlich unterschieden. (Die Behauptung, etwas «gehört mir» / «gehört dem» kann in Molossien und im Athen dieser Epoche Unterschiedliches bedeutet haben). Andererseits hatten Olympias und ihre Vorfahren gerade zu Dodona die stärkste Bindung.

In den Augen der Nachwelt, die den Abschnitt der *Hyperides*-Rede und die Behauptung von Olympias nach der athenischen Auffassung deutete, ist

---

<sup>12</sup> Siehe Anm. 3 und N. G. L. HAMMOND, *Some Passages in Arrian concerning Alexander*, CQ 30, 1980, 455–476, bes. 474. «In 330 BC, or soon after when Hyperides was defending a client, Euxenippus, he envisages Olympias as operating in Macedonia (Eux. 32, fin.), but he refers to an incident in Epirus which arose when Athens embellished the shrine of Dione at Dodona. Olympias complained in a letter which cited by Hyperides as containing these words: ... She was explaining her status in the matter, as a Molossian by birth and no doubt as a religious woman; it does not follow that she was acting as the Molossian queen or regent [Anm. 53: Berve, 2.287 makes her 'Herrin von Epeiros']. Although Hyperides gives few details, he treats the complaint (probably one of several) as coming officially to Athens from Olympias and Alexander (32 και πρὸς τοὺς ἤκοντας παρ' αὐτῶν δικαιολογεῖσθαι).» WHITEHEAD (Anm. 1) 157 merkt in Bezug auf HAMMONDS Standpunkt vorsichtig nur soviel an: «if dating implications for Eux. follow, they are to my mind uncertain». Und doch sind die Folgen eindeutig: Wenn die Behauptung nicht zutrifft, muss die Rede nicht notwendigerweise nach 331 v. Chr. datiert werden. (Allerdings meint HAMMOND [N. G. L. HAMMOND, *Epirus*, 1967, 558 und 583] 1967 noch, dass der nach Athen gesandte Brief mit den ominösen Zeilen «just before 330 B. C.» entstanden sei, als Olympias nach Molossien zurückkehrte.) E. CARNEY, *Olympias*, *AncSoc* 1987 (18), 35–62, bes. 50 ff. bezweifelt HAMMONDS Auffassung und nimmt eindeutig an, dass die Euxenippos-Rede nach 330 v. Chr. entstand.

die fragliche Formulierung als ‹Besitz in ‹offizieller› Hoheitskompetenz› zu verstehen, während der Hinweis sich nach molossischen Begriffen möglicherweise auf das Privateigentum oder das ausgezeichnete Interesse eines Mitglieds des Königshauses bezogen haben kann.<sup>13</sup> Auch der maßgebende Olympias-Experte CARNEY hebt hervor, dass die Molosserinnen im Gegensatz zu den Frauen im südlicheren Teil von Hellas sowohl in der Ausübung ihrer Rechte bezüglich ihres Privatbesitzes als auch in der Ausübung ihrer Religion eine wesentlich größere Freiheit genossen und sogar bemüht waren, die heiligen Haine auf ihrem Territorium geradezu zu beherrschen.<sup>14</sup>

Andererseits konnten Olympias und ihre Familie, so auch ihr Vater Neoptolemos, besonders ab 385 v. Chr. Dodona als ihren (auch im allgemeinen, d. h. nicht im Sinne von Machtausübung verstandenen) ‹Eigenbesitz› und als Kultzentrum der molossischen Herrscher betrachten – obwohl das Herrscherhaus gewiss nicht von dort stammte.<sup>15</sup> Neben Dokumenten des Königs Neoptolemos wurden in Dodona auch vier Inschriften von Olympias’ Bruder Alexander I. identifiziert.<sup>16</sup> Olympias bewahrte bis zu ihrem Tod ihre molossische Identität, nach der auch sie eine Nachfahrin

<sup>13</sup> James L. O’NEIL, *Olympias*. ‘The Macedonians will never let themselves be ruled by a woman’, *Prudentia* 31.1, 1999, 1–14, bes. 1f. hebt unter Berufung auf S. B. POMEROY, *Women in Hellenistic Egypt*, 1984, 14ff. hervor, dass die Makedoninnen selbst über ihr Eigentum verfügten. Aus früherer Zeit nennt er als einziges Beispiel gerade Olympias’ Votivgabe für Hygieia. Zur eigenartigen Formulierung des ‹sein›/‹mein› kann auch beigetragen haben, dass die Frau des Königs von Epeiros, des in Sizilien gefallenen Alexander I., i. e. Kleopatra – die Tochter von Olympias und Schwester Alexander des Großen – während der Abwesenheit ihres Mannes Molossien als Regentin führte. Nach Meinung des Verfassers habe sie dies vermutlich mit wesentlich größeren Befugnissen getan als welche ihrer Mutter Olympias in Molossien zuteil geworden waren (siehe ebd., S. 11). P. CABANES, *Société et institutions dans les monarchies de Grèce septentrionale au IV<sup>e</sup> siècle*, REG 113, 1980, 324–351 plädiert ebenfalls dafür, dass die Frauen in Epeiros bezüglich des Besitzes und der Veräußerung ihrer Eigentümer einen besonderen sozialen und rechtlichen Status innehatten: Sie waren erbberechtigt und durften sogar – zumindest bis zur Volljährigkeit ihres Sohnes – als Familienhäupter fungieren.

<sup>14</sup> E. CARNEY, *Olympias, Mother of Alexander the Great*, 2006, 7f. Sie dürften im Vergleich zu anderen griechischen Frauen auch in der Ausübung und Beaufsichtigung der Kulte deutlich selbständiger gewesen sein.

<sup>15</sup> Siehe HAMMOND (*Epirus*, Anm. 12) 525ff., wo der Verfasser die von Neoptolemos im heiligen Hain von Dodona im 4. Jh. v. Chr. gestifteten Inschriften vorstellt. Siehe auch CARNEY (Anm. 14) 8: ‹The seat of the royal family, let alone the location of its palace, is uncertain, though it seems reasonable to conclude that by Olympias’ day, the Aeacids must have spent considerable time at Dodona.›

<sup>16</sup> HAMMOND (*Epirus*, Anm. 12) 535ff.

des Aiakos, Großvaters des Achill (Mitglied der Aiakiden-Dynastie), war. Die Herrscherfamilie – und so später, kaum zufällig, Alexander selbst – ließ ihre Herkunft letztendlich von Achill bzw. dessen Sohn Neoptolemos herleiten, dem Andromache einen Sohn gebar. Ein Beweis für Olympias' besondere Bindung an Dodona könnte auch die Annahme sein, dass ihr erster Namentausch (von Polyxena zu Myrtale) mit dem Ritus des Erwachsenwerdens und dem Aphroditekult zusammenhing: In Dodona wurde für die Göttin gerade um diese Zeit ein eigenes Heiligtum errichtet.<sup>17</sup>

Auf Olympias' eigentümlichen makedonischen/molossischen Status könnte schließlich auch die Inschrift SEG IX 2 (R&O 96) hinweisen, auf der die Staaten und Personen aufgezählt werden, die bei einer Hungersnot Getreide aus Kyrene erhielten. Im Text wird Olympias zweimal, ihre Tochter Kleopatra einmal erwähnt. Alle anderen Beschenkten sind ausnahmslos Staaten, wobei nicht festzustellen ist, für welches Gebietes Mutter und Tochter die Spende erhielten. Die bloße Tatsache, dass sie auf der Inschrift mit ihrem Namen erwähnt werden, unterstreicht die Ansicht, dass sie in irgendeinem Sinn einflussreiche Staatslenkerinnen, dabei jedoch keine offiziellen (!) Herrinnen Molossiens waren. Die Inschrift wird auf 333/332 oder 334/333 v. Chr. datiert.<sup>18</sup>

2. Es ist falsch, die Formen des Praesens perfectum im Text der Rede durch Vergangenheitsformen zu übersetzen: Gemäß dem klassischen Sprachgebrauch drücken diese Formen einen gegenwärtig fortbestehenden Zustand aus, daher erübrigt sich auch ihre Korrektur.<sup>19</sup> Daraus folgt, dass alle drei von Hypereides früher angeklagten Personen zur Zeit des Vortrags der Rede noch am Leben waren:

Ἀριστοφῶντα τὸν Ἄζηνιέα, ὃς ἰσχυρότατος ἐν τῇ πολιτείᾳ γεγένηται·  
(καὶ οὗτος ἐν τούτῳ τῷ δικαστηρίῳ παρὰ δύο ψήφους ἀπέφυγε) Διοπειθὴ τὸν Σφῆρτιον, ὃς δεινότατος δοκεῖ εἶναι τῶν ἐν τῇ πόλει· Φιλοκράτη τὸν Ἀγνούσιον, ὃς θρασύτατα καὶ ἀσελεύεστατα τῇ πολιτείᾳ κέχρηται· τοῦτον εἰσαγγείλας ἐγὼ ὑπὲρ ὧν Φιλίππῳ ὑπὲρ ῥέτει καὶ κατὰ τῆς πόλεως εἶλον ἐν τῷ δικαστηρίῳ. (Hyp. *Eux.* 28f.)

<sup>17</sup> CARNEY (Anm. 14) 93f. hält die Beziehung zu Dodona und den Ritus des Erwachsenwerdens für wahrscheinlicher als die andere Annahme bezüglich des Namentausches, d.h. Olympias' Verlobung mit Philipp auf Samothrake.

<sup>18</sup> E. CARNEY, *Women and Monarchy in Macedonia*, 2000, 86 und Anm 5. (282).

<sup>19</sup> Zu einer Reihe ähnlicher unbegründeter Emendationsversuche ist es an der für die Datierung der Philippides-Rede ausschlaggebenden Textstelle gekommen. Siehe L. HORVÁTH, *Eine fragwürdige Lesart, Hyp. IV. Kol. V. 8., AAntHung 44*, 2004, 163–170.

Aristophon aus dem Demos Azenia, den außerordentlich einflussreichen Politiker (und der hatte seinen Freispruch vor diesem Gericht nur zwei Stimmen zu verdanken); Diopieithes aus dem Demos Sphettos, den berechtigten Bürger unserer Stadt; Philokrates aus dem Demos Hagnus, der die tollkühnsten und größten Missbräuche beging: Ich habe ihn wegen seiner zu Ungunsten unserer Stadt dem Philipp erwiesenen landesverräterischen Dienste vor Gericht verurteilen lassen.

Aristophon wurde 362 v. Chr. von Hypereides angeklagt. Der Prozess ist genau datierbar.<sup>20</sup> ENGELS bemüht sich, die Verbform γεγένηται infolge der nach COMPARETTI angenommenen Datierung als Vergangenheitsform zu deuten, obwohl dafür kein zwingender sprachlicher Grund vorliegt: «Aristophon ... war ... 330 v. Chr. verstorben. Das Perfekt in Hyp. 3,28f wäre daher nicht wörtlich zu nehmen, sondern Hypereides weist hier auf die Zeit des lykurgischen Athen zurück.»<sup>21</sup> Andererseits deutet auch das Pronomen οὗτος eher darauf hin, dass Aristophon am Leben ist. Sollte er nämlich tot sein, wäre hier eher das Pronomen ἐκεῖνος angebracht. Die Fortsetzung, der nachdrückliche Charakter der Formulierung ἐν τούτῳ τῷ δικαστηρίῳ, lässt ebenfalls vermuten, dass der einstige Angeklagte, den Hypereides wegen zwei fehlender Stimmen nicht hat verurteilen lassen können, noch am Leben ist – die Euxenippos-Rede muss folglich vor 330 v. Chr. vorgetragen worden sein.

Der Prozess gegen Diopieithes kann wegen der spärlichen Quellen lediglich aufgrund der mit dem Namen des Eubulos markierten politischen Kreise bzw. aufgrund seiner aus den Inschriften bekannten Aktivitäten ungefähr in die zweite Hälfte der 340er Jahre v.Chr. datiert werden.<sup>22</sup> Nach der auf dem Papyrus überlieferten Formulierung wird der Politiker jedoch offensichtlich auch noch zur Zeit der Euxenippos-Rede einen Einfluss ausgeübt haben. Die Formulierung δεινότητος δοκεῖ εἶναι wurde nämlich erst im Sinne der modernen texteditorischen Entscheidung als Vergangenheit (<ἐ>δόκει) gelesen. Obwohl JENSEN diese Emendation akzeptierte und die Verbform sowie den Vergangenheitsbezug zum maßgeblichen Ausgangspunkt für die Historiker gemacht hat, braucht der anspruchsvolle, auch eine Reihe von internen Korrekturen enthaltende Text des Papyrus auch hier nicht geändert zu werden, wofür bereits zahlreiche Forscher plädiert haben. Diopieithes dürfte also zur Zeit des Vortrags der Euxenippos-Rede noch als einflussreicher

<sup>20</sup> ENGELS (Anm. 10) 33.

<sup>21</sup> ENGELS (Anm. 10) 33, Anm. 39.

<sup>22</sup> ENGELS (Anm. 10) 371 f.

Rhetor gegolten haben, sodass wir von seiner bekannten politischen Akme in der Mitte der 340er Jahre wohl nicht sehr weit entfernt sind.

Auch in der Textpassage bezüglich des Philokrates wurden den beiden obigen Beispielen ähnliche philologische Eingriffsversuche unternommen. Der Prozess mit Hypereides als Ankläger lässt sich genau datieren: Philokrates wurde in seiner Abwesenheit 343 v. Chr. zum Tode verurteilt, was man später zur Verbannung modifizierte.<sup>23</sup> Der auf Papyrus auf uns gekommene griechische Text ist wieder eindeutig: die Formen κέχρηται und ὑπέρτει (*praesens perfectum* und *praeteritum imperfectum*) beschreiben einen gegenwärtig bestehenden Zustand und dauernden Handlungsvorgang in der Vergangenheit. In seinem Exil konnte sogar Philokrates – hierzu fehlen uns weitere Daten – seine von Hypereides als schändlich charakterisierten Machenschaften im Dienst der Makedonen weiter betreiben. Es besteht kein Grund, die Form ὑπέρτει im Interesse der forcierten Geltendmachung der betonten Vergangenheitsbedeutung in eine Präsensperfekt- (ὑπέρτετηκε) oder Präteritumperfekt-Form (ὑπέρτετήκει) abzuwandeln, wie dies – im Gegensatz zu JENSEN – der Initiator SCHNEIDEWIN bzw. in der Folge von COBET mehrere spätere Herausgeber praktiziert haben. Im Zusammenhang der Euxenippos-Rede gelangen wir also auch hier zu der Feststellung, dass es zeitlich von der politischen Akme des Philokrates, d.h. dem Ende der 340er Jahre, nicht wesentlich entfernt liegen dürfte.

3. Zur Datierung der Rede können auch gewisse Formulierungen des Hypereides Anhaltspunkte liefern, da diese auf «unlängst» stattgefundene Ereignisse Bezug nehmen. So wurde dem Text zufolge nicht nur Olympias' Votivgabe «vor Kurzem» (333 v. Chr.) gestiftet,<sup>24</sup> sondern auch das persönliche Beispiel des Hypereides als Staatsmann gegenüber den Befehlen aus Makedonien kann «nicht lange» zurückgelegen haben. 335 und 334 v. Chr. erhob der Redner seine Stimme nämlich gegen die Forderungen der Makedonen, weshalb er von dem Euxenippos anklagenden Polyuktos über das gleiche Verhalten Rechenschaft verlangt haben kann. Dies wird durch die unten zitierten Stellen der Euxenippos- und der Diondas-Rede sowie das diese belegende Testimonium des Ps.-Plutarch bekräftigt – die Diondas-Rede wurde nämlich im Spätwinter des Jahres 334 v. Chr. vorgetragen.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> WHITEHEAD (Anm. 1) 235, mit weiterführender Literatur. Siehe auch ENGELS (Anm. 10) 76f.

<sup>24</sup> CARNEY (Anm. 12) 51.

<sup>25</sup> Siehe L. HORVÁTH, *Der Neue Hypereides*, 2014, 10 ff., bes. 20.

δεῖ δὲ ὦ βέλτιστε μὴ ἐπὶ τῷ Ὀλυμπίδος ὀνόματι καὶ τῷ Ἀλεξάνδρου τῶν πολιτῶν τινα ζητεῖν κακόν τι ἐργάσασθαι, ἀλλ' ὅταν ἐκεῖνοι πρὸς τὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων ἐπιστέλλωσι μὴ τὰ δίκαια μηδὲ τὰ προσήκοντα, τότε ἀναστάντα ὑπὲρ τῆς πόλεως ἀντιλέγειν καὶ πρὸς τοὺς ἦκοντας παρ' αὐτῶν δικαιολογεῖσθαι καὶ εἰς τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων συνέδριον πορεύεσθαι βοηθήσοντα τῇ πατρίδι. σὺ δ' ἐκεῖ μὲν οὐδεπώποτε ἀνέστης οὐδὲ λόγον περὶ αὐτῶν ἐποιήσω, ἐνθάδε δὲ μισεῖς Ὀλυμπιάδα ἐπὶ τῷ ἀπολέσει Εὐξένιππον, καὶ φῆς κόλακα αὐτὸν εἶναι ἐκείνης καὶ Μακεδόνων. (Hyp. *Eux.* 19f.)

Du solltest jedoch, mein bester Freund, dich nicht darum bemühen, im Namen von Olympias und des Alexandros einem deiner Mitbürger zu schaden, sondern wenn die beiden ungerechte und unangemessene Forderungen an das Volk der Athener stellen, dann solltest du aufstehen und deine Stimme im Interesse unserer Stadt erheben, gegenüber ihren Gesandten unser Recht verteidigen, vor dem gemeinsamen Rat der Hellenen erscheinen, um deiner Heimat zu helfen! Du bist aber dort nie aufgestanden und von ihnen nie Erwähnung getan; hier hingegen grollst du Olympias in der Absicht, Euxenippos zu verderben, und behauptest deshalb, er sei ein Speichellecker von ihr und der Makedonen.

Διώνδας δὲ νῦν μὲν οὐκ ἀγανακτεῖ εἰ ὑπὲρ τοῦ ἐτέρω ἀκολουθεῖν διπλᾶς τρι[ή]ρεις . . . ο . . . . . ωσει . . , ἀλλὰ καὶ γράφει ἀφ . αυ . . . . [κ]α[ί] φησι εἰν[αι] δεινὸν εἰ ὑπὲρ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἐλευθε[ρ]ίας πλείω προθυμί(αν) Ἀθηναῖοι. Θηβαίων παρέσχοντο.

[in lacuna fortasse ἀναγκαζόμεθα ἰ ἀποδώσειν, ἀλλὰ καὶ γράφει ἀφ' αὐτῶν δοῦναι καὶ φησι – vel simile] (Hyp. *Dion.* 14)

Diondas aber empört sich jetzt nicht darüber, dass man uns für die Rolle irgendeines Vasallen zur Stellung von doppelt so vielen *Schlachtschiffen zwingt* – im Gegenteil: er schlägt geradezu vor, *freiwillig ein Angebot zu machen*, da es – wie er behauptet – verblüffend ist, dass die Athener für die Freiheit der Griechen mehr verpflichtet waren als die Thebaner.

[καὶ] γὰρ νῦν τὰ μὲν ἄλλα ἐ[ά]σω τῆς ἀσελγείας αὐτοῦ, ἔλεγε δὲ ἐν τῇ πρώην ἐκκλησίαι δεῖν ἡμᾶς τὴν Πάραλον πέμψαντας ὡς Ἀλεξάνδρον μέμφεσθαι αὐτῷ, ὅτι ὑστάτοις ὑμῖν ἐπέστειλεν περὶ τῶν τριήρων. (Hyp. *Dion.* 24)

Seine sonstigen Gemeinheiten brauche ich jetzt gar nicht zu erwähnen; jedoch schlug er kürzlich in der Volksversammlung vor, die Paralos

unverzüglich zu Alexander zu schicken und bei ihm Beschwerde zu erheben, dass er sich wegen der Schiffe erst zuletzt an euch gewandt hat.

ἐπολιτεύσατο Ἀθήνησι, καθ' ὃν χρόνον Ἀλέξανδρος τῶν Ἑλληνικῶν ἤπτετο πραγμάτων· καὶ περὶ τῶν στρατηγῶν ὧν ἦται παρ' Ἀθηναίων ἀντεῖπε <...> καὶ περὶ τῶν τριήρων. (Ps. Plut. *Mor.* 848E)

Er wurde zur maßgebenden Figur des athenischen öffentlichen Lebens, gerade zu der Zeit, als Alexander seinen Einfluss auf die hellenischen Angelegenheiten auszuweiten begann. Nicht nur in der Sache der Strategen, deren Ausliefern er von den Athenern forderte, erhob er seine Stimme gegen ihn, sondern auch in der Sache der Schlachtschiffe.<sup>26</sup>

4. Die mit der Euxenippos-Rede verbundene Oropos-Frage, die Regelung bzw. Neuordnung des Status des Gebietes und die Sicherung des Einkommens für das Heiligtum können höchstens ein bis zwei Jahre nach der Annektierung der Region durch Athen (335 v. Chr.) wirklich aktuell gewesen sein.<sup>27</sup> Diese Annahme wird auch dadurch eindeutig unterstützt, dass der im Euxenippos-Prozess als Ankläger auftretende Lykurg in erster Linie aufgrund der Texte der überlieferten Inschriften (im Weiteren sollen behandelt werden: die Anerkennung des Phanodemos 332/331 v. Chr. IG II/III<sup>2</sup> 1, 348 [IG VII 4253, Syll.<sup>3</sup> 287]; die Organisierung der Megala Amphiareia 329/328, IG II/III<sup>3</sup> 1, 355 [IG VII 4254, Syll.<sup>3</sup> 298]; die Aufteilung des Oropos-Gebietes,

---

<sup>26</sup> Adele Scafuro machte mich auf eine weitere mögliche Allusion aufmerksam: ἀλλὰ τῶν ῥητόρων ἓάν τις ἀδικῆ, τοῦτον κρίνειν, στρατηγὸς ἓάν τις μὴ τὰ δίκαια πράττη, τοῦτον εἰσαγγέλλειν (*Eux.* 27). Hypereides könnte damit auf Lykurg, den Unterstützer des Polyuektos im Prozess, hindeuten, der 338/337 v. Chr. – im letzten gegen einen Strategen geführten Eisangelia-Verfahren – Lysikles zum Tode verurteilen ließ. Siehe auch die umfassende Studie A. SCAFURO, *Law and Politics in the Fourth Century: the Evolution of Public 'Criminal' Justice*. In: W. RIESS (Ed.): *Colloquium Atticum V*, Athen im 4. Jahrhundert v. Chr. (Dys-) Funktionen einer Demokratie (im Druck). Für ihre kollegiale Unterstützung, ihre wertvollen Bemerkungen zum vorliegenden Beitrag sowie für das von ihr erhaltene Manuskript ihrer Studie, in der sie den Wandel des Eisangelia-Verfahrens in einem breiteren Zusammenhang analysiert, darf ich mich bei Frau Scafuro an dieser Stelle ganz aufrichtig bedanken.

<sup>27</sup> D. KNOEPFLER, *Oropos, Colonie d'Érétrie, Les Dossiers, Histoire et archéologie* 94, 1985, 50–55, bes. 53. D. KNOEPFLER, *Eretria xi, Décrets érétriens de proxénie et de citoyenneté*, 2001, 369–389, konnte überzeugend nachweisen, dass Oropos trotz gegenteiliger Behauptung der literarischen Quellen nicht von Philipp (338 v. Chr.), sondern von Alexander (335 v. Chr.) Athen überantwortet wurde. Siehe WILDING (Anm. 7) 56, Anm. 5, nebst einem Überblick über die Literatur.

Agora XVI 84), in zweiter Linie aufgrund der Ergebnisse der archäologischen Grabungen ab Mitte 334 v. Chr. groß angelegte Bauarbeiten in Oropos veranlasste. Das Ziel war, die Bedeutung von Amphiaraos' Heiligtum und Kult im Sinne von Athens Interessen zu stärken. 333 v. Chr. wurde die Quelle des Amphiaraiion renoviert, ihre Wasserversorgung entsprechend geregelt und eine neue Wasserleitung entworfen. Lykurg ließ das frühere Theater in der Nähe des Altars abreißen und veranlasste östlich davon den Bau eines neuen Theaters und einer neuen Säulenhalle, während der Tempel vermutlich einen neuen Pronaos erhielt.<sup>28</sup> Wahrscheinlich gleichzeitig mit den Bauarbeiten stellte der *Atthis*-Autor Phanodemos, der auch anderweitig ein Befürworter, gleichsam Ideologe des lykurgischen Kultprogramms war,<sup>29</sup> die Darbringung von Opfern und die Erneuerung des vierjährlich stattfindenden Festes auch gesetzlich sicher und wurde vom athenischen Volk für sein Engagement hierfür 332/331 v. Chr. geehrt:

... ἐπειδὴ Φανόδημος Θυμαϊτάδης καλῶς καὶ φιλοτίμως νενομοθέτηκεν περὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀμφιαράου, ὅπως ἂν ἡ τε πεντετηρίς ὡς καλλίστη γίγνηται καὶ αἱ ἄλλα θυσίαι τοῖς θεοῖς τοῖς ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀμφιαράου, καὶ πόρους πεπόρικεν εἰς ταῦτα καὶ εἰς τὴν κατασκευὴν τοῦ ἱεροῦ ... στεφανῶσαι χρυσῶι στεφάνωι

... da Phanodemos aus dem Demos der Thymaitadai ein schönes und löbliches Gesetz zum Tempel des Amphiaraos unterbreitete, einerseits um dem vierjährlichen Fest seinen größtmöglichen Glanz zu verleihen, andererseits damit den im Amphiaraos-Heiligtum verehrten Göttern auch die anderen Opferdienste großzügig erwiesen werden, und da er für all dies und den Tempelbau auch die Einnahmequellen sicherte ... wird er mit dem goldenen Kranz beehrt.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> W. WILL, *Athen und Alexander, Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr.*, 1983, 90f. mit Verweis auf die Quellen und weiterer Fachliteratur.

<sup>29</sup> L. HORVÁTH, *Az athéni demokrácia műhelyéből. Hypereidés Déliakosa és a zóstéri szentély* [Aus der Werkstatt der athenischen Demokratie. Hypereides' Deliakos und der Tempel am Kap Zoster], *Aetas* 4, 1996, 20–36.

<sup>30</sup> IG II/III<sup>3</sup> 1, 348 (IG VII 4253, Syll.<sup>3</sup> 287). Vgl. FGrH 325 T 3b; WILL (Anm. 28) 91, Anm. 277. Am Tag der Auszeichnung des Phanodemos unterbreitete auch der Ausgezeichnete selbst den Vorschlag, den heilenden Heros Amphiaraos zu bekränzen und den goldenen Kranz im Heiligtum unterzubringen, was unter den auf uns gekommenen «Kranz-Inschriften» als einzigartig gilt. Die den Vorschlag unterbreitende Inschrift (I. *Orop.* 296) bewahrte auch die entscheidenden Phrasen des Gebets, die die Bekränzenden im Heiligtum zu sprechen hatten. A. C. SCAPURO, *The Crowning of Amphiaraos*, in: L. RUBINSTEIN – L. MITCHELL (eds.), *Greek History and Epigraphy, Essays in Honour of P. J. Rhodes*, 2009, 59–86, bes. 76f. konnte überzeugend belegen, dass das Ereignis im

Das der Renovierung folgende und mit den olympischen Jahren zusammenfallende vierjährige Fest (Megala Amphiarraia) wurde zuerst 329/328 v. Chr. abgehalten.<sup>31</sup> Dies wird durch die Inschrift ausgewiesen, die drei Jahre nach Phanodemos' Auszeichnung eingemeißelt wurde. Das athenische Volk lässt demnach den von der Volksversammlung gewählten Beauftragten eine Anerkennung zukommen, weil diese die am Amphiarraion veranstalteten Wettspiele vorzüglich beaufsichtigt haben sollen. Die ersten drei Namen auf der Liste sind die des Phanodemos, des Lykurg und des Demades. Laut WILLS Feststellung – zumal bei den Spielen auch Athletikwettkämpfe und Pferderennen stattfanden – müssen auch die Kampfplätze und Rennbahnen renoviert worden sein. (Der Kult blühte während der ganzen athenischen Herrschaft, d.h. bis ins Jahr 322, was zahlreiche Inschriften und Votivgaben belegen).<sup>32</sup> Lykurg hatte im Zusammenhang mit dem Fest der Kleinen Panathenäen (336/335 oder 335/334 v. Chr.) ähnliche Maßnahmen getroffen.<sup>33</sup>

---

Jahr 332/331 v. Chr. Oropos' Bindung an Attika und Athen bestärken sollte. N. PAPA-ZARKADAS, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, 2011, 47f. zieht aus dieser einmaligen Inschrift zur Anerkennung des Amphiarraos auch weitere Schlüsse; demnach soll der Heros – auf den Vorschlag des Phanodemos – symbolisch nicht nur mit dem Kranz geehrt und beschert worden sein, sondern auch Landgüter erhalten haben. Aus all dem folgt nun, dass die Absteckung des Gebietes zwischen 335/4 und 332/1 v. Chr. stattgefunden haben muss: «After all, it may not be coincidental that the decree in honour of Phanodemos was passed in the ninth of prytany when payments of sacred rentals were normally made and, therefore, it would have been only in the same prytany of 332/1 that the Athenians would have appreciated the effectiveness of Phanodemos' financial legislation. If so, the law and the subsequent delimitation should be dated in the preceding year, 333/2» (Hervorhebung von mir: L.H.). PAPA-ZARKADAS (ebd., S. 48 und 97) bestätigt die früheren Feststellungen der Fachliteratur, nach denen das dem Amphiarraos geweihte Gebiet etwa 17% von Oropos eingenommen haben kann (IG II/III<sup>2</sup> 1672 = IEleusis 177). Falls dem so ist, können wir gleich hinzufügen, dass dies in der Tat mehr oder weniger mit den den beiden Phylen zufallenden 20% übereinstimmt, sodass es von den beiden «usurpierenden» Phylen zurückgenommen worden sein könnte. Gegenüber PAPA-ZARKADAS' Standpunkt dürfte Phanodemos laut S. D. LAMBERT, *Inscribed Athenian Laws and Decrees in the Age of Demosthenes*, *Historical Essays*, 2018, 195, Anm. 68 aus seinem eigenen Vermögen zur Gabe beigesteuert haben.

<sup>31</sup> Siehe IG II/III<sup>3</sup> 1, 355 (IG VII 4254, Syll.<sup>3</sup> 298). Vgl.: FGRH 325 T 4. (Syll.<sup>3</sup> 298. «Penteterida Amphiarraiorum in quartum cuiusque Olympiadis annum incidisse et anno Ol. 112, 4 [329/8] primum actam esse ex titulo n. 298 apparet» Dittenberger, 500). Die Kosten des Festes und der Wettspiele wurden laut KNOEPFLER eindeutig vom Einkommen des für die Gottheit zurückerworbenen und früher von den beiden athenischen Phylen usurpierten Gebietes gedeckt. Siehe D. KNOEPFLER, *L'occupation d'Oropos par Athènes au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. : une clérouquie dissimulée ?* ASAA 88, 2010, 439–454, bes. 445.

<sup>32</sup> WILLS (Anm. 27) 91.

<sup>33</sup> LEWIS (Anm. 10) 240. Vgl. R&O n° 81. Laut L. ROBERT, *Hellenica, recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques XI–XII.*, 1960, Ch. XIII. 189–203, bes. 194ff.) ist das

Ähnlich wie vorhin kann auch die Inschrift mit der Sigle Agora XVI 84 (Inv. I 6793) im Zusammenhang mit Oropos gedeutet werden.<sup>34</sup> Aufgrund von LEWIS' Hypothese bezog LANGDON (Hesp. 1987) den Text auf die Aufteilung des Oropos-Gebietes; PAPA ZARKADAS, der Herausgeber der neuen Edition von 2009, wies wiederum aufgrund der Ortsnamen, der Aufgabenbereiche und besonders des seltenen Hinweises auf das Phyle-Paar sowie der Erwähnung der von dichten Wäldern bedeckten Gebiete eindeutig nach, dass die überlieferte «Katasterbeschreibung» nach der Begehung des Areals auch mit Hypereides' Rede im Zusammenhang steht.<sup>35</sup> Laut PAPA ZARKADAS wurde das Gebiet nach 335 v. Chr. zunächst für die Phylen vermessen, die diese anschließend an Privatpersonen weiter verteilten, wonach die Inschrift Agora XVI 84 entstand. Aufgrund der wiederherstellbaren Namen und von biographischen Daten einzelner Personen datiert der Herausgeber die Inschrift in die 330/320er Jahre und stützt sich dabei im Interesse der weiteren Präzisierung gerade auf die Euxenippos-Rede. Er nimmt COMPARETTIS Datierung an und betrachtet 330 oder 329 als *Terminus ante quem*, da er meint, dass die Rede kurz nach dem diplomatischen «Briefwechsel» entstanden sein könnte.<sup>36</sup> Aufgrund der zahlreichen textmäßigen Allusionen

---

auf der Kleine-Panathenäen-Inschrift verzeichnete Gebiet Nea, dessen Einnahmen für die Veranstaltung der Kleinen Panathenäen ausgegeben wurden, nichts anderes als die kurz davor erworbene *nea chora* in Oropos. Die kühne Identifizierung wurde von mehreren Forschern – u. a. auch von LEWIS – heftig bestritten (ich halte es ebenfalls für völlig unbegründet). Zur Literatur siehe KNOEPFLER (Anm. 31) 449, Anm. 72. Da KNOEPFLER sich nur schwer vorstellen konnte, dass neben dem für Amphiaros gesicherten Areal auch noch für die Kleinen Panathenäen ein besonderer Bereich abgesteckt worden wäre, geht er noch weiter, indem er meint, die Nea («plus naturelle») sei mit ganz Oropos selbst identisch. Er untersucht erneut die Möglichkeiten der Rekonstruktion des Archontennamen, kommt zu dem Schluss, dass der Eponymos ausschließlich Euainetos gewesen sein kann (335/334; S. 450), und behauptet, die auf der Inschrift erwähnte Verpachtung beziehe sich gerade auf das Gebiet, von dem auch Hypereides spricht (S. 452). Für Athen soll das aus den oropischen Schwarzkieferwäldern zu gewinnende Harz eine wichtige Einnahmequelle gewesen sein, zumal Pech als Grundmaterial vielfältige Verwendung fand (Beleuchtung, Konservierung von Wein, Kriegsflotte [S. 454] – bezüglich von Letzterem wird er zweifelsohne auch Recht haben). Siehe auch B. HINTZEN-BOHLEN, Die Kulturpolitik des Eubulos und des Lykurg. Die Denkmäler- und Bauprojekte in Athen zwischen 355 und 322. v. Chr. Berlin, Akademie-Verlag 1997, 124–126.

<sup>34</sup> N. PAPA ZARKADAS, The Decree of Aigeis and Aiantis (Agora I 6793) Revisited, in: A. A. THEMOS – N. PAPA ZARKADAS (eds.) *ATTIKA EPIGRAPHIKA*, Studies in honour of Christian Habicht, 2009, 165–181. Siehe auch PAPA ZARKADAS (Anm. 29) 102 ff.

<sup>35</sup> M. K. LANGDON, An Attic Decree Concerning Oropos, *Hesperia* 56, 1987, 47–58 und PAPA ZARKADAS (Anm. 34) 165 ff.

<sup>36</sup> PAPA ZARKADAS (Anm. 34) 178 führt in Anm. 41 aus, es sei ausgeschlossen, dass die Athener

zwischen der den Phanodemos anerkennenden Inschrift und der Kleinen Panathenäen-Inschrift nimmt er an, dass der Initiator der Verpflichtung, die das Einkommen für den Gott sichern sollte und zum Euxenippos-Prozess führte, Phanodemos war. Des Weiteren ist er der Ansicht, dass die Athener die weniger fruchtbaren Flächen nach der Verpflichtung unter den Phylen verteilt haben; Unachtsamkeit und persönliche Habgier sollen später zur Infragestellung des Status quo der Phyle-Gebiete geführt haben.<sup>37</sup>

Der Ausgangspunkt für PAPA ZARKADAS' Argumentation, der zwangsläufig zum vorhin dargelegten Resultat führt, ist COMPARETTIS Datierung, nach der die Euxenippos-Rede frühestens 330 v. Chr. entstanden sein wird. Sehen wir jedoch von dieser Datierung ab, können wir den Ablauf der Ereignisse allerdings auch anders, meines Erachtens glaubwürdiger skizzieren. Die auch aufgrund der Rede spürbar bedeutende Staatsangelegenheit kann nach der folgenden Chronologie ins Kreuzfeuer der kultschaffenden Politiker und der um ihr persönliches Einkommen besorgten Phylen und Privatpersonen geraten sein: Im Jahre 335/334 v. Chr., nach der Annexion von Oropos, teilten die Athener (bis auf ein kleineres Temenos) das ganze Gebiet unter den Phylen auf. 334/333 v. Chr. wollten Lykurg und Phanodemos von den bereits verteilten Flächen den Anteil der von Hyperides erwähnten beiden Phylen für den Amphiaraios-Kult erwerben. Eine solche, die Einkommensinteressen tief verletzende Neuordnung konnte wahrscheinlich (wenn überhaupt) ausschließlich durch eine göttliche Offenbarung bekräftigt werden. Auch der

---

eine Gesandtschaft nach Dodona geschickt hätten, ohne vorher mit dem Herrscher verhandelt zu haben; jedoch war Alexander I. in der Zwischenzeit gestorben, sodass die seinen Posten übernehmende Olympias die umstrittene Tätigkeit nicht mehr verüben konnte, zumal mit ihr nicht verhandelt worden war. PAPA ZARKADAS zitiert H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus, Dodona-Olympia-Ammon*, 1967, 142: «Evidently the consultation of the oracle which led to this Athenian dedication at Dodona had taken place recently after the death of Alexander king of the Molossi.» Andererseits schlägt S. C. HUMPHREYS, *The Strangeness of Gods, Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, 2004, 97 («Athens had sent a theōria to make an offering in Dodona c. 331, no doubt as a discreet gesture of friendship to Macedon [Hyperides IV *Euxenippos* 24–6]») das Jahr 331 v. Chr. als Zeitpunkt der Gesandtschaft nach Dodona vor, den aber PAPA ZARKADAS für zu früh hält, da Alexander im Winter 331/330 v. Chr. starb.

<sup>37</sup> PAPA ZARKADAS (Anm. 34) 180: «I would suggest then that Phanodemus instigated the consecration mentioned in Hyperides with the aim of raising funds – in the form of rentals, as in the case of Nea – for the celebration of the newly established Amphiaraiia.» sowie (ebd.): «Carelessness and private greed caused problems that called for a re-examination of the *satus quo* of the tribal property. Hyperides' fourth speech, dating, as I believe, to 330 or thereabout, attests to such problems experienced by Akamantis and Hippothoontis. Agora I 6793 probably belongs to the same period, though I would not exclude a date later in the 320s.»

misslungene Entschädigungsantrag des Polyuktos vor dem Euxenippos-Prozess deutet eindeutig darauf hin, dass man das Gebiet von den dieses bereits besitzenden Phylen für Amphiaraos zu enteignen versuchte.

Im Sinne der obigen Ausführungen müssen die Maßnahmen bezüglich Oropos, die auch zu Lykurg in Beziehung zu setzen sind – inklusive die Sicherstellung der von diesem Gebiet stammenden Einnahmen, die letztendlich den Ausgangspunkt des Euxenippos-Prozesses bedeutet – meiner Ansicht nach 334/333 getroffen worden sein. Somit wird auch das Gerichtsverfahren parallel dazu stattgefunden haben, sodass wir die Hypereides-Rede wohl in der Tat auf das Jahr 333 v. Chr. datieren können.

# Le dossier hagiographique des saints Cyr et Jean entre Orient et Occident

## Quelques précisions à partir du Vat. gr. 1607

*Filippo Ronconi*

École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris

Le culte des saints Cyr et Jean a fait l'objet de nombreux livres et articles consacrés à ses origines en Égypte et à son développement en Orient et en Occident<sup>1</sup>. Le dossier hagiographique des deux anagyres a été analysé à plusieurs reprises, et l'édition de certaines de ses pièces a été accomplie ou est en cours<sup>2</sup>. Dans ce cadre, il m'a semblé utile de soumettre le manuscrit principal du dossier, le Vat. Gr. 1607, à une analyse stratigraphique détaillée<sup>3</sup>. La reconstruction de la structure et de la genèse de ce codex ouvre en effet des perspectives de réflexion inédites concernant les rapports entre la branche grecque de la tradition et les traductions latines, invitant à formuler quelques hypothèses sur la nature de l'archétype.

---

Je remercie Guglielmo Cavallo, Marina Detoraki-Flusin, Jean Gascou et Oronzo Pecere pour leurs observations.

<sup>1</sup> Je me contente de mentionner D. Montserrat, « Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity », In : D. Frankfurter (éd.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, 1998, p. 257-280 ; J. Gascou, « Les origines du culte des saints Cyr et Jean », *Analecta Bollandiana*, 125, 2007, p. 241-281 ; M. Maskarinec, « Saints for all Christendom. Naturalizing the Alexandrian Saints Cyrus and John in 7th- to 13th-century Rome », *Dumbarton Oaks Papers*, 71, 2017, p. 337-365 ; M. Detoraki-Flusin, « Les collections de miracles. Histoire du texte et histoire du culte : à propos des Miracles des saints Cyr et Jean par Sophrone de Jérusalem », In : A. Binggeli – V. Déroche (éds.), *Mélanges Bernard Flusin (= Travaux et Mémoires 23/2)*, Paris, 2019, p. 245-262 ; J. Gascou, « La deuxième Vie (V2) des saints Cyr et Jean (BHG 469/BHL 2077) : remarques historiques et littéraires ; visée hagiographique », In : *ibid.*, p. 299-316. D'autres travaux seront mentionnés dans les notes suivantes.

<sup>2</sup> Dans la même optique sélective, voir J. Duffy, « Observations on Sophronius' Miracles of Cyrus and John », *Journal of Theological Studies*, n. s., 35, 1984, p. 71-90 ; B. Neil, « The Miracles of Saints Cyrus and John. The Greek Text and its Transmission », *Journal of the Australian Early Medieval Association*, 2, 2006, p. 183-193 ; J. Gascou, *Sophrone de Jérusalem, Miracles des saints Cyr et Jean, traduction commentée*, Paris, 2006 ; Detoraki-Flusin, « Les collections de miracles », art. cit. Pour d'autres contributions et pour les éditions des textes, voir les notes suivantes.

<sup>3</sup> À propos de cette approche, voir F. Ronconi, « Manuscripts as Stratified Social Objects », *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, 4, 2018, p. 19-39.

Cet article comprend donc – après une partie introductive consacrée au contenu du dossier et au contexte de sa création (§ I) – trois sections, qui portent respectivement sur les traductions latines et leur rôle dans la diffusion du culte à Rome (§ II) ; sur l'analyse détaillée du Vat. gr. 1607 (§ III) ; et enfin sur la nature et la structure de l'archétype (§ IV).

### *I. Le dossier hagiographique dans les bouleversements du VII<sup>e</sup> siècle*

Le dossier hagiographique de Cyr et Jean – qui selon la tradition furent un moine égyptien et un soldat d'Édesse martyrisés en Égypte à l'époque de Dioclétien<sup>4</sup> – se compose actuellement de deux sections : un groupe de textes introductifs anonymes (deux *Vies*) ou probablement apocryphes (trois courtes homélies ou fragments d'homélies attribués à Cyrille, le patriarche d'Alexandrie qui vécut au V<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>) et trois ouvrages composés vers 615 par Sophrone, l'une des figures clef des controverses religieuses du VII<sup>e</sup> siècle. Originaire de Damas, celui-ci affirme avoir contracté une ophtalmie aiguë en Égypte, que, selon ses dires, les médecins d'Alexandrie ne surent pas soigner. Il décida donc de pratiquer l'*incubatio* dans le sanctuaire de Ménouthis, un village proche de Canope sur le Delta du Nil, où étaient conservées les reliques de Cyr et Jean<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Sur la stratification des traditions concernant les deux saints, voir Gascou, « Les origines », art. cit., p. 250, 267 et 275 ; Gascou, « La deuxième Vie », art. cit., p. 303 et s. ; Neil, « The Miracles », art. cit., p. 19.

<sup>5</sup> « Vita 1 » - CPG 7674 ; BHG 470 ; Gascou, « Les origines », art. cit., p. 246 et s. ; « Vita 2 » - CPG 7673 ; BHG 469 ; Gascou, « Les origines », art. cit., p. 249 et s. Sur la nature stratifiée de cette pièce, qui est de fait un « dossier culturel », voir Gascou, « La deuxième Vie », art. cit., p. 315 ; « oratiunculæ tres » - CPG 5262 ; BHG 472-474 (pour une traduction française intégrale de la deuxième et une partielle de la troisième, voir Gascou, « Les origines », art. cit., p. 253 et s.). Sur le fait que les homélies ne sont pas de Cyrille, voir Gascou, « Les origines », art. cit., p. 256 et ss. ; E. Wipszycka, « La christianisation de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Aspects sociaux et ethniques », *Aegyptus*, 58, 1988, p. 138-142 : 142. Les trois homélies sont considérées comme authentiques par E. Rubery, « Monks, Miracles and Healing. Doctrinal Belief and Miraculous Interventions: Saints Abbacyrus and John at Santa Maria Antiqua and Related Roman Churches Between the Sixth and the Twelfth Centuries », In : E. Rubery – G. Bordini – J. Osborne (éds.), *Santa Maria Antiqua. The Sistine Chapel of the Early Middle Ages*, London – Turnhout, 2021, p. 425-446 : 427-428. Pour un avis différent à propos de la troisième homélie, voir D. Lampada, « The Cult of Martyrs and Politics of Sainthood in Patriarch Cyril's Alexandria », In : M. Ferrari (éd.), *Saints and the City. Beiträge zum Verständnis urbaner Sakralität in christlichen Gemeinschaften (5.-17. Jh.)*, Erlangen, 2015, p. 53-72 : 56 et s.

<sup>6</sup> Sur l'*incubatio* pratiquée à Ménouthis (et en général sur l'*incubatio* chrétienne), voir N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975, p. 13 et ss. ; J.-M. Sansterre, « Apparitions et miracles à Ménouthis : de

Une fois guéri, il composa en gage de reconnaissance une préface (προθεωρία ou *laudatio I*), un panégyrique (ἐγκώμιον ou *laudatio II*<sup>7</sup>) et la narration de soixante-dix miracles (θαύματα<sup>8</sup>) ayant eu lieu dans le sanctuaire à différentes époques<sup>9</sup>. Une fois ces ouvrages complétés, il en déposa une copie dans cette même église, telle une offre votive<sup>10</sup>.

Aucun manuscrit (ou fragment de manuscrit) contenant ces textes n'a été retrouvé en Égypte, ni au Proche-Orient, où Sophrone passa les dernières années de sa vie, devenant patriarche de Jérusalem dans sa vieillesse, et insérant probablement le culte des deux saints dans le *Lectionnaire* de la ville<sup>11</sup>. Les traces indirectes de ce corpus hagiographique sont d'ailleurs sporadiques et fragmentaires dans l'ensemble de la Méditerranée orientale : Jean de Damas réutilisa le 36<sup>e</sup> miracle vers les années 730 ou 740, dans une homélie, et des passages du panégyrique et du même *thauma* furent lus en 787 au concile de

---

l'incubation païenne à l'incubation chrétienne», In : A. Dierkens (ed.), *Apparitions et miracles*, Bruxelles, 1991, p. 69-83 ; S. Takacs, « The Magic of Isis Replaced, or Cyril of Alexandria's Attempt at Redirecting Religious Devotion », *Poikila Byzantina*, 13, 1994, p. 489-507 ; J.A. McGuckin, « The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology », *Studia Patristica*, 24, 1993, p. 291-299 ; Gascou, « Les origines », art. cit., p. 256 n. 83 ; Ph. Booth, « Saints and Soteriology in Sophronius Sophista's *Miracles of Cyrus and John* », *Studies in Church History*, 45, 2009, p. 52-63 ; L. Bricault, « Isis, Sarapis, Cyrus and John: Between Healing Gods and Thaumaturgical Saints », In : L. A. Guichard – J. L. García Alonso – M. P. de Hoz (éds.), *The Alexandrian Tradition: Interactions Between Science, Religion, and Literature*, Berne – Berlin, 2014, p. 97-114 : 109 et ss. ; H. von Ehrenheim, « Pilgrimage for Dreams in Late Antiquity and Early Byzantium: Continuity of the Pagan Ritual or Development within Christian Miracle Tradition? », *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, 2, 2016, p. 53-95 : 61 et ss. ; G. Renberg, *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden – Boston, 2017, p. 370 et ss. et nn. 91 et ss.

<sup>7</sup> CPG 7645 ; BHG 475-476 : éd. P. Bringel (*Sophrone de Jérusalem. Panégyrique des saints Cyr et Jean. Réédition et traduction d'après de nouveaux manuscrits*, Paris 2005).

<sup>8</sup> CPG 7646, BHG 477-479 : éd. Fernández Marcos, *Los Thaumata*, op. cit.

<sup>9</sup> Sur la date de composition du 'corpus sophronien' cf. Gascou, « Les origines », art. cit., p. 241 et Gascou, « La deuxième Vie », art. cit., p. 299, qui note (p. 255 et s.) que l'établissement du culte des deux saints à Ménouthis ne date pas du v<sup>e</sup> siècle, comme les textes du dossier – et notamment les homélies – l'affirment, mais d'une époque postérieure : voir aussi Neil, « The Miracles », art. cit., p. 187. Sur la fiabilité des renseignements contenus dans les homélies, voir en revanche W. Kinzig, « Structure and Sitz im Leben of Cyril of Alexandria's *Contra Iulianum* », In : G. Huber-Rebenich (éd.), *Julian, Contra Galilaeos – Kyrill, Contra Iulianum. Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jahrhundert*, Berlin – Boston, 2018, p. 111-130, qui ne mentionne pas les recherches de Gascou.

<sup>10</sup> *Laudatio II.9* (Bringel, *Sophrone de Jérusalem*, op. cit., p. 28) et *Miraculum 70* (Fernández Marcos, *Los Thaumata*, op. cit., p. 394-400).

<sup>11</sup> Sur la traduction en arabe de quelques miracles, cf. Gascou, « Les origines », art. cit., p. 258.

Nicée II. Théodore de Stoudios cite ce même miracle dans les mêmes années<sup>12</sup>. Bien qu'aux x<sup>e</sup> et xi<sup>e</sup> siècles aient été réalisés, dans la capitale et sur l'Athos, des ménologes contenant d'autres parties plus ou moins étendues du dossier<sup>13</sup>, la circulation de celui-ci est très exiguë et en tout cas partielle en Orient : une circonstance d'autant plus surprenante que de nombreux sanctuaires étaient consacrés aux deux saints dans des villes différentes<sup>14</sup>.

Cette anomalie s'explique peut-être à la lumière de quelques circonstances ponctuelles : tout d'abord, le style élevé adopté par Sophrone ne se prête pas à une utilisation 'grand public' de ces textes au sein de fonctions religieuses<sup>15</sup>. En outre, leur but propagandiste – ils exaltent le sanctuaire de Ménouthis comme le plus important lieu de culte de Cyr et Jean – était évidemment malvenu pour les responsables des autres sanctuaires dédiés aux deux saints, sans parler de ceux, voisins, consacrés à d'autres saints<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Cf. P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III, Berlin, 1975, p. 132 ; E. Lamberz (éd.), *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii Actiones IV-V* (ACO, II.3.2), Berlin – New York, 2012, p. 376-378 ; C. I. Dalkos, *Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου· Λόγοι ἀντιρρητικοὶ κατὰ εἰκονομαχῶν, καὶ στίχοι τινὲς ἱαμβικοὶ*, Athènes, 2006, p. 112-114 (*Antirr.*, II.18). Voir aussi A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, Washington, D. C., 1996, p. 194, 220, 225.

<sup>13</sup> Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Phillipps 1623 (gr. 220) ; Glasgow, UL, BE 8.x.5 (Gen. 1112) ; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z 583 (coll. 595) ; Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, B III 31 (Pasini 116) : sur ces manuscrits voir aussi plus bas. À l'exception du manuscrit de Turin, qui a été copié en 1612 à Venise, ces ménologes sont tous constantinopolitains ou athonites et remontent à une période comprise entre la fin du x<sup>e</sup> et la fin du xi<sup>e</sup> siècle : même celui de Berlin, normalement référé au XII<sup>e</sup> siècle, semble en revanche devoir être attribué au milieu ou à la seconde moitié du xi<sup>e</sup> siècle, les écritures les plus proches se trouvant dans des livres comme le Mosq. Hist. Mus. 438 (Vlad. 299) et le Mosq. Hist. Mus. 162 (Vlad. 380), copiés en 1022 ; le Paris. Gr. 805, copié en 1064 ; le Vat. Reg. Gr. 18, copié en 1073 ; le Mosq. Hist. Mus. 29 (Vlad. 121), copié en 1086. Concernant la faible présence de Cyr et Jean dans les ménologes constantinopolitains, voir les justes observations de Detoraki-Flusin, « Les collections de miracles », art. cit., p. 258-259.

<sup>14</sup> Gascou, « Les origines », art. cit., p. 273 et ss.

<sup>15</sup> Voir ce qu'en dit Sophrone lui-même (*Laud.* I.6, éd. Bringel, *Sophrone de Jérusalem, op. cit.*, p. 26) : « [...] pour le récit sacré des miracles, le style relâché et libre conviendrait mieux : nous l'avons pourtant rejeté au profit du style soutenu [...] ». Voir à ce sujet Gascou, *Sophrone de Jérusalem, op. cit.*, p. 12 et ss., 262 ; Bringel, *Sophrone de Jérusalem, op. cit.*, p. 8. Concernant le fait que le codex Vat. Gr. 1607 (sur lequel voir plus bas le § III) puisse avoir été utilisé pour des lectures publiques lors de la fête des saints, voir A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Leipzig, 1943, p. 895, 899-900 et Detoraki-Flusin, « Les collections de miracles », art. cit., p. 261. Sur la lecture publique des textes hagiographiques en général, voir P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, 1985, p. 217-218.

<sup>16</sup> Gascou, « Les origines », art. cit., p. 273 et ss. ; Gascou, *Sophrone de Jérusalem, op. cit.*, p. 14 et ss.

Également problématique dut apparaître, aux yeux de plusieurs lecteurs levantins, la connotation chalcédonienne de ces textes, à une époque où les contrastes confessionnels se manifestaient dans toute leur gravité en Égypte et au Proche-Orient<sup>17</sup>. À ce propos, Sophrone se posa, dans la dernière phase de sa vie notamment, comme le plus fier adversaire de la politique unioniste promue par l'empereur Héraclius : entré en conflit avec les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie<sup>18</sup>, il négocia personnellement la capitulation de Jérusalem aux mains du calife Omar<sup>19</sup>.

Si d'une part elles contribuent à expliquer la mince diffusion de ces textes en Orient, ces circonstances éclairent d'autre côté les raisons de leur succès en Italie et surtout à Rome. La ville connut, précisément au cours du VII<sup>e</sup> siècle, des transformations profondes, car l'immigration de rescapés levantins et égyptiens fuyant les invasions perse et arabe en redessina partiellement la topographie : en effet, des quartiers 'grecs' se développèrent dans la périphérie sud-occidentale et des nombreux monastères 'grecs' furent fondés par des moines égyptiens, syriens et palestiniens<sup>20</sup>. Ceux-ci fascinaient d'amples groupes de population, incarnant un modèle de vie et de sainteté connus en Italie, jusque-là, généralement de manière indirecte<sup>21</sup>. En même temps, le nombre d'hellénophones d'origine levantine et égyptienne s'accrut dans les rangs ecclésiastiques<sup>22</sup>, avec des

<sup>17</sup> Je me contente de renvoyer à la bibliographie mentionnée dans F. Ronconi, « La circulation des ouvrages patristiques grecs en Italie méridionale entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge : formes et origines d'une spécificité », In : A. Peters-Custot – C. Rouxpetel – B. Cabouret (éds.), *La réception des Pères grecs en Italie au Moyen Âge (v<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle)*, Actes du colloque, École française de Rome, 13-15 octobre, Paris 2019, p. 107-138.

<sup>18</sup> Ph. Booth, « The Last Years of Cyrus, Patriarch of Alexandria († 642) », In : J.-L. Fournet – A. Papaconstantinou (éds.), *Mélanges Jean Gascou : textes et études papyrologiques (P. Gascou) (= Travaux et mémoires 20/1)*, Paris, 2016, p. 509-558 : 540 et ss. ; Ph. Booth, « Maximus the Confessor », In : A. Kaldellis – N. Siniossioglu (éds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge, 2017, p. 414-430: 423 et s.

<sup>19</sup> Ph. Booth, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley, CA, 2013, p. 242-243, n. 66 et ss. (voir en particulier la n. 72 à propos des versions divergentes qui se mirent tôt à circuler concernant sa mort à l'intérieur de son propre camp).

<sup>20</sup> J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du v<sup>e</sup> s. – fin du ix<sup>e</sup> s.)*, I-II, Bruxelles, 1983.

<sup>21</sup> O. Delouis – A. Peters-Custot, « Le voyage de Rome dans la fabrique des saints moines byzantins », In : O. Delouis – M. Mossakowska-Gaubert – A. Peters-Custot (éd.), *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (I<sup>er</sup>-X<sup>ve</sup> siècle)*, Rome, 2019, p. 311-336 <<http://books.openedition.org/efr/4320>>.

<sup>22</sup> À partir de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, une partie considérable du clergé romain a des noms grecs, qui ne sont pas largement attestés à Rome auparavant : P. A. B. Llewellyn, « The Names of the Roman Clergy, 401-1046 », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 35, 1981, p. 335-370.

conséquences de poids sur les pratiques liturgiques<sup>23</sup>.

Du point de vue théologique, en outre, Rome et l'Occident n'avaient connu, après Grégoire le Grand, rien de comparable à la profondeur de pensée des théologiens proche-orientaux, qui avaient fourbi leurs armes intellectuelles dans les disputes origéniennes, dans les controverses nées autour des interprétations du *corpus areopagiticum*, et dans les débats christologiques<sup>24</sup>. Toutefois, si la papauté, occupée depuis plusieurs décennies à gérer une situation politique locale complexe, avait pu rester quelques temps en retraite par rapport aux conflits des Églises orientales, une phrase insérée par le pape Honorius (r. 625-638) dans une lettre au patriarche de Constantinople la projeta sur la première ligne de la question des volontés du Christ<sup>25</sup>. D'un coup, la barrière linguistique et l'incapacité à gérer les subtilités théologiques orientales se montraient dans toute leur dangerosité : les compétences des ecclésiastiques proche-orientaux et égyptiens immigrés durent apparaître une ressource précieuse<sup>26</sup>.

---

Les ecclésiastiques probablement hellénophones participant aux synodes romains semblent passer d'un tiers à plus de la moitié au bout de quelques décennies : lors d'un *conclistorium* réuni en 732, 30 des 32 ecclésiastiques romains participants semblent avoir été hellénophones (voir au moins S. Cosentino, *Prosopografia dell'Italia bizantina (493-804)*, II, Bologna, 2000, p. 401-402, s. v. *Moschus*). Toutefois, ce *conclistorium* avait pour thème l'iconoclasme, qui intéressait donc surtout les Orientaux. Voir en général Sansterre, *Les moines grecs*, op. cit., I, p. 21-22 et II, p. 78-79 ; V. von Falkenhausen, « Roma greca. Greci e civiltà greca a Roma nel Medioevo », In : C. Carbonetti – S. Lucà – M. Signorini (éds.), *Roma e il suo territorio nel Medioevo. Le fonti scritte fra tradizione e innovazione*, Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione Italiana dei Paleografi e Diplomatisti, Roma, 25-29 settembre 2012, Spoleto, 2015, p. 39-72 : 48. À propos de la présence de laïcs hellénophones à Rome voir Falkenhausen, « Roma greca », art. cit., p. 54 et ss.

<sup>23</sup> Que l'on pense à la présence de prières syro-palestiniennes dans les euchologes (A. Jacob – J.-M. Martin, « L'Église grecque en Italie (v. 650-v. 1050) », In : H. Christian [éd.], *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, IV, *Évêques, moines et empereurs*, Paris, 1993, p. 349-371 : 367), à l'introduction de l'ambon dans l'architecture sacrée, à celle des homélies associées aux Lectures pendant la Messe : R. Krautheimer, *Rome. Profile of a City, 312-1308*, Princeton, 1980, p. 91 ; Sansterre, *Les moines grecs*, op. cit., I, p. 20 et ss. et II, p. 76 ss. ; Ph. Winterhager, « Rome in the Seventh-Century Byzantine Empire. A Migrant's Network Perspective from the Circle of Maximus the Confessor », In : N. S. M. Matheou – Th. Kampianaki – L. M. Bondioli (éds.), *From Constantinople to the Frontier. The City and the Cities*, Leiden, 2016, p. 191-206 : 195.

<sup>24</sup> P. Mueller-Jourdan, « The Foundation of Origenist Metaphysics », In : P. Allen – B. Neil (éds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, 2015, p. 149-163 : 149 et ss. ; Y. de Andia, « Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor », In : *ibid.*, p. 177-193 : 177 et ss. ; Booth, « Maximus the Confessor », art. cit., p. 417.

<sup>25</sup> Je me contente de renvoyer à P. Booth – M. Jankowiak, « A New Date-list of the Works of Maximus the Confessor », In : Allen – Neil, op. cit., 2015, p. 19-83 : 49.

<sup>26</sup> Le niveau de connaissance du grec de la part des milieux ecclésiastiques romains de cette époque a été l'objet de discussions qui se sont concentrées surtout sur les figures des papes,

Ainsi, dès le deuxième quart du VII<sup>e</sup> siècle, des Levantins se mirent à assumer des rôles de plus en plus importants dans la hiérarchie<sup>27</sup>, jusqu'à occuper le trône pontifical<sup>28</sup>. Immigrés de première génération ou descendants de familles provenant de Palestine<sup>29</sup>, de Syrie<sup>30</sup>, ou encore de Sicile<sup>31</sup>, les pontifes furent, pour la première fois et pendant plusieurs générations, hellénophones ou bilingues<sup>32</sup>.

C'est dans ce cadre que des théologiens militants comme Sophrone et Maxime le Confesseur exercèrent, au beau milieu d'une crise de système globale, leur influence sur les cercles ecclésiastiques de l'*Urbs*, faisant changer d'échelle aux positions anti-unionistes dyophysites, qui s'étaient développées jusque-là entre la Syrie, le désert de Juda et Alexandrie. Et c'est justement dans ce contexte que s'explique le succès en Italie de plusieurs textes composés au Levant et en Égypte au VII<sup>e</sup> siècle, parmi lesquels se trouve notre dossier hagiographique.

## **II. La réception du dossier à Rome**

Dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, donc quelques décennies à peine après sa composition en Égypte, une partie des ouvrages sophroniens sur Cyr et Jean fut traduite en latin par un haut fonctionnaire pontifical, le *consiliarius* Boniface, actif dans la curie romaine, selon Walter Berschin, pendant une cinquantaine

---

avec des résultats contradictoires : à propos de Martin I<sup>er</sup>, voir par exemple les conclusions opposées auxquelles parviennent C. Cubitt, « The Lateran Council of 649 as an Ecumenical Council », In : R. Price – M. Whitby (éds.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, Liverpool, 2009, p. 133-147 : 136 et A. J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias*, A.D. 590–752, Lanham, 2007, p. 129). Certains épisodes narrés dans le *Liber Pontificalis* tendent à souligner la pénurie de personnes lettrées à Rome au VII<sup>e</sup> s. : voir par exemple L. Duchesne, *Liber Pontificalis*, I, Paris, 1886, p. 350, ll. 9-10 et 355 n. 9.

<sup>27</sup> F. Zagari, « La cultura materiale del monachesimo italo-greco medievale: lo stato degli studi », *Spolia. Journal of Medieval Studies*, s. n., 2016, p. 1-15 : 3-4 et nn. 8-9 (avec bibl.).

<sup>28</sup> Voir en général Ekonomou, *Byzantine Rome*, *op. cit.* et les entrées relatives aux différents papes de cette période dans M. Bray (éd.), *Enciclopedia dei Papi*, I-III, Rome, 2000.

<sup>29</sup> C'est le cas de Théodore I (r. 642-649).

<sup>30</sup> Jean IV (r. 685-686), Sisinnius (r. 708), Constantin I<sup>er</sup> (r. 708-715) et Grégoire III (731-741). Voir en général F. Burgarella, « Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi », In : *Roma fra Oriente e Occidente*. Atti della XLIX Settimana di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 19-24 aprile 2001, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2002, II, p. 943-988 : 944 et s.

<sup>31</sup> Agathon (r. 678-681).

<sup>32</sup> Selon Ekonomou, *Byzantine Rome*, *op. cit.* p. 43, 48 et s., Boniface II et Boniface IV descendaient eux aussi de familles orientales (selon Burgarella, *Presenze greche*, *op. cit.*, p. 944, Boniface III également).

d'années<sup>33</sup>. C'est un autre haut fonctionnaire romain, Anastase Bibliothécaire, qui mentionne, deux siècles plus tard, cette première version latine<sup>34</sup> : dans une lettre du 30 janvier 875, il précise en effet que des soixante-dix miracles écrits par Sophrone, Boniface ne traduit que *duodecim cum praefatione capitula*<sup>35</sup>. Dans un article en cours d'élaboration, j'essayerai de démontrer que, par cette formule, il fit référence à la préface (*laudatio I*), au panégyrique (*laudatio II*) et aux premiers onze miracles<sup>36</sup>. Quoi qu'il en soit, selon Anastase, Boniface opéra sur commande d'un certain Théodore, à son tour haut fonctionnaire pontifical, plus précisément *primicerius defensorum ecclesiae Romanae*. La traduction de Boniface accompagna la diffusion du culte des deux saints à Rome, où une église leur fut dédiée déjà à l'époque du pape Benoît II (684-685)<sup>37</sup>. Ils furent en outre représentés vers 705 à *Santa Maria Antiqua*, l'église du forum romain connectée au siège du pontife Jean VII (r. 705-707), fraîchement établi sur le Palatin<sup>38</sup>. À partir

<sup>33</sup> W. Berschin, « Bonifatius Consiliarius. Ein römischer Übersetzer in der byzantinischen Epoche des Papsttums », In : A. Lehner – W. Berschin (éds.), *Lateinische Kultur im VIII. Jahrhundert*, St Ottilien, 1989, p. 25-40 (réimpr. dans : Id., *Mittelalterliche Studien*, Heidelberg, 2005, p. 65-78).

<sup>34</sup> Sur Anastase *Bibliothecarius* voir G. Arnaldi, « Anastasio Bibliotecario », In : A. M. Ghisalbetti, *Dizionario biografico degli Italiani*, Rome, 1961, p. 25-37 ; G. Arnaldi, « Anastasio Bibliotecario, antipapa », In : *Enciclopedia dei Papi*, I, Rome, 2000, p. 735-746 ; B. Neil, *Seventh-Century Popes and Martyrs. The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, Turnhout, 2006, p. 52-55 ; R. Forrai, *The Interpreter of the Popes. The Translation Project of Anastasius Bibliothecarius*, Thèse de doctorat, Budapest, 2008 ; G. Cò, *Vescovi, re, imperatori: Anastasio Bibliotecario tra Occidente e Oriente*, Thèse de doctorat, Trento, 2015. La lettre a été rééditée par Berschin, « Bonifatius Consiliarius », art. cit., p. 39-40 (*Appendix 3* = p. 76-77 réimpr.), sur la base du manuscrit de Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, Faculté de Médecine H 360 (M), sur lequel voir au moins P. Chiesa – L. Castaldi (éds.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo*, IV, Firenze, 2012, p. 235 et 344). L'édition précédente (E. Perels – G. Laehr, *Anastasius Bibliothecarius, Epistolae sive Praefationes*, In : *MGH, Epistolae VII, Karolini Aevi V*, Munich, 1978, p. 426-427) était basée sur le codex endommagé de Chartres, Bibliothèque Municipale 63 (115 1/G), détruit pendant la seconde guerre mondiale. Voir aussi B. Valtorta, *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Italiae (700-1000)*, Florence, 2006, p. 24. Une traduction partielle de la lettre en anglais (basée sur l'édition de Perels – Laehr) se lit dans Neil, « The Miracles », art. cit., *Appendix*.

<sup>35</sup> Berschin, « Bonifatius Consiliarius », art. cit., p. 77 (réimpr.).

<sup>36</sup> F. Ronconi, *The Hagiographic Dossier of Sts Cyrus and John and Its Latin Translations. A Contribution to the Study of a 7<sup>th</sup> Century Migration by Means of Manuscripts and Texts*.

<sup>37</sup> Iohannes Hymmonides diaconus Romanus, *Vita Gregorii I papae*, IV.91 (PL 75, col. 235B).

<sup>38</sup> A. Augenti, « Continuity and Discontinuity of a Seat of Power. The Palatine Hill from the Fifth to the Tenth Century », In : J. M. H. Smith (ed.), *Early Medieval Rome and the Christian West. Essays in Honour of Donald A. Bullough*, Leiden, 2000, p. 42-53. Sur *Santa Maria Antiqua* voir aussi Rubery – Bordi – Osborne (éds.), *Santa Maria Antiqua, op. cit.* ; M. Maskarinec, *City of Saints. Rebuilding Rome in the Early Middle Ages*, Philadelphia, 2018, p. 27 et ss. Cyr est

de ce moment, la notoriété de Cyr et Jean connut une accélération : vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, de nombreuses églises urbaines et extra-urbaines étaient dédiées surtout à Cyr<sup>39</sup>, et une inscription de 755 indique les noms des deux anargyres parmi ceux dont les reliques étaient conservées à *Sant'Angelo in Pescheria*, située à moins d'un kilomètre de *Santa Maria Antiqua*<sup>40</sup>. Dans cette dernière église, à la même époque, se trouvaient probablement d'autres reliques des saints : à ce qu'il semble sous le pontificat de Paul I<sup>er</sup> (757-767), dans une niche creusée dans le mur oriental de l'*atrium*, fut réalisé un portrait de saint Cyr assis à une table de travail sur lequel sont représentés des instruments chirurgicaux<sup>41</sup>. À la base de la niche se trouve une cavité (pl. I), destinée évidemment à contenir des objets :

---

représenté à deux reprises dans une chambre généralement appelée « la chapelle des médecins », dont les fresques semblent remonter justement à l'époque de Jean VII. Il y apparaît sur le mur nord (avec Jean, Celsus, Cosmas, Damien et trois autres saints non identifiés) et sur le mur sud (avec Cosmas, Stephanos, Procope et Damien : sur la « chapelle des médecins », voir D. Knipp, « The Chapel of Physicians at Santa Maria Antiqua », *Dumbarton Oaks Papers*, 56, 2002, p. 1-23 et Maskarinec, « Saints for all Christendom », art. cit., p. 351-354). Il est également représenté à deux reprises sur le mur est de l'*atrium* : une fois seul (voir plus bas), et une fois avec le Christ et Jean, dans une fresque qui, selon J. Osborne, « The Atrium of S. Maria Antiqua, Rome. A History in Art », *Papers of the British School at Rome*, 55, 1987, p. 186-223 : 206 et ss., remonte au milieu ou de la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle. Sur toutes ces fresques voir C. Bordini, « Nella cappella dei santi *anargyroi* in Santa Maria Antiqua », In : M. Andaloro – G. Bordini – G. Morganti (éds.), *Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio*. Catalogo della mostra, Milano, 2016, p. 200-211 ; Rubery, « Monks, Miracles and Healing », art. cit., p. 430 et ss. (selon qui les deux saints peuvent également être identifiés avec les deux personnages anonymes représentés dans une autre fresque de l'église : p. 440). Le fait que Cyr soit parfois représenté sans Jean doit être souligné, compte tenu de l'existence d'une tradition hagiographique (différente de celle promue par Sophrone) qui l'ignorait : voir Gasco, « Les origines », art. cit., p. 262 et ss.

<sup>39</sup> Que l'on considère par exemple les églises *Sancti Abbacyri trans Tiberim* (Ch. Hülsen, *Le Chiese di Roma nel Medio Evo*, Firenze, 1927, p. 161), *Sancti Abbacyri in Xenodochio Valeriorum* (L. Duchesne, *Liber Pontificalis*, II, Paris, 1892, p. 25, l. 15) et *S. Abbacyri de Militiis* (mentionnée pour la première fois dans une bulle du pape Anaclet II en 1130 : Hülsen, *Le Chiese di Roma*, op. cit., p. 159 et s. ; D. Nuzzo, « Egiziani a Roma in età tardoantica. Osservazioni sulle fonti epigrafiche e letterarie », *Vetera Christianorum*, 36, 1999, p. 211-238 : 228). Le pape Zacharie fit construire un oratoire dédié à *Abbacyrus* sur la *via Tiburtina* : Duchesne, *Liber Pontificalis*, I, cit., p. 434 l. 20-21. À propos de ces diverses églises, voir aussi Rubery, « Monks, Miracles and Healing », art. cit., p. 430.

<sup>40</sup> Pour une transcription de l'inscription voir F. De Rubeis, « Epigrafi a Roma dall'età classica all'alto medioevo », In : M. S. Arena et al. (éds.), *Roma dall'Antichità al Medioevo: Archeologia e storia*, Milan, 2001, p. 104-121 : 111-112, 118-119. Voir Maskarinec, *City of Saints*, op. cit., p. 94 et ss. et *Appendix 2* ; Ead., « Saints for all Christendom », art. cit., p. 345 n. 51 ; Osborne, « The Atrium of S. Maria Antiqua », art. cit., p. 207 et n. 94 ; Knipp, « The Chapel of Physicians », art. cit., p. 20.

<sup>41</sup> Osborne, « The Atrium of S. Maria Antiqua », art. cit., p. 199.

il s'agissait peut-être des instruments chirurgicaux trouvés lors de fouilles effectuées dans l'église au début du  $\text{xx}^{\text{e}}$  siècle<sup>42</sup>, mais on ne peut exclure d'autres hypothèses. En effet, dans l'abbaye de Chelles, à une quarantaine de kilomètres au nord-est de Paris, sur l'authentique associée à un fragment de tissu, on lit « de uestimento s(an)c(t)i abba Churu marteri » (pl. II)<sup>43</sup> : l'écriture semble remonter au  $\text{viii}^{\text{e}}$  siècle et la relique vient, paraît-il, de Rome<sup>44</sup>. La même origine peut être indiquée pour une autre relique du saint, qui est conservée dans l'abbaye suisse de Saint-Maurice d'Agaune et dont l'authentique remonte même à la seconde moitié du  $\text{vii}^{\text{e}}$  siècle<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> E. Tea, *La Basilica di S. Maria Antiqua*, Milano, 1937, p. 112. Mais il faut considérer que dans la « Chapel of Physicians », des nombreux saints sont représentés avec des boîtes de chirurgien.

<sup>43</sup> Une autre authentique de la collection porte le texte « † reliqueas s(an)c(t)i Sire confessor(is) » : *Authentiques de reliques de l'abbaye de Chelles*, Archives Nationales, AB/XIX/3971, n° 26 et 126 (CLA XVIII 26 et 126).

<sup>44</sup> J. M. H. Smith, « Les étiquettes d'authentification des reliques », *Archéothéma*, 36, 2014, p. 70-75 : 73. Cf. en général sur ce processus d'exportation de reliques de Rome vers le nord, J. M. H. Smith, « Old Saints, New Cults: Roman Relics in Carolingian Francia », In : J. M. H. Smith (éd.), *Early Medieval Rome and the Christian West: Essays in Honour of Donald A. Bullough*, Leiden, 2000, p. 317-339 : 321 et ss. Voir aussi B. Frenk – K. Wallenwein – T. Licht (éds.), *Reliquienauthentiken. Kulturdenkmäler des Frühmittelalters*, Regensburg, 2021, en particulier l'article par J. Reisdorfer, « Anmerkungen zur Sprache der Reliquienauthentiken aus der Abbatte royale Notre-Dame de Chelles », aux p. 205-224.

<sup>45</sup> « † Reliquias de s(an)c(t)o abacyro » (Et. 5, AASM, CHN 64/1/5 : CLA I 16) : J. M. H. Smith, « Catalogue des étiquettes », In : P. A. Mariaux (éd.), *Abbatte de Saint-Maurice, 1500 ans*, II, *Le Trésor*, Gollion, 2015, p. 232-257 : 233 n° 5. Un document du  $\text{x}^{\text{e}}$ - $\text{xi}^{\text{e}}$  siècle conservé dans cette même abbaye (édité par E. Aubert, *Trésor de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, Paris, 1872, n° 3, p. 208-209) se présente comme la copie d'une bulle du pape Eugène I<sup>er</sup> (r. 654-657), accordant des privilèges à l'institution. Si, comme il est possible, les renseignements contenus dans ce document sont faux (voir A. Brackmann, *Germania Pontificia II. Provincia Maguntinensis II. Helvetia Pontificia*, Berlin, 1927, p. 139 n° 1 ; Ph. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII, editionis tertiae emendatae [...] sub auspiciis Nicolai Herbers [...] curaverunt Waldemar Könighaus, Thorstanus Schlauwitz*, II, Göttingen, 2016-2017, n° 3415, p. 50-51), le fait qu'il concerne l'un des papes dont Boniface fut le *consiliarius* (suivant la chronologie proposée par Berschin) est d'autant plus intéressant. En faveur de la fiabilité du renseignement contenu dans le document, voir H. Hubert Anton, *Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste im frühen Mittelalter: Unter Berücksichtigung der Privilegierung von St. Maurice d'Agaune*, Berlin – New York, 1975, p. 6-48 et 95-149 ; B. H. Rosenwein, « One Site, Many Meanings: Saint-Maurice d'Agaune as a Place of Power in the Early Middle Ages », In : M. de Jong – F. Theuvs – C. van Rhijn (éds.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden, 2001, p. 271-290 : 282 et s. ; K. R. Rennie, *Freedom and Protection: Monastic Exemption in France, c. 590-c. 1100*, Manchester, 2018, *Appendix*. La mention de privilèges papaux accordés au monastère ne remonte toutefois qu'au  $\text{ix}^{\text{e}}$  siècle, et la première mention certaine d'une exemption remonte à l'an 1136. Je remercie Waldemar Könighaus pour ses renseignements et suggestions (*per litteras*, 12 novembre 2020).

Compte tenu, en somme, du fait que les reliques des saints circulaient à Rome à l'époque où Boniface accomplit sa traduction, le but de celle-ci fut probablement double : d'une part, de légitimer ces objets aux yeux de l'élite ecclésiastique romaine, de l'autre, d'illustrer, pour ainsi dire, leur mode de fonctionnement. En effet, la version du *consiliarius*, même si elle était partielle, suffisait à certifier que la force thaumaturgique de ces objets s'était manifestée dans le sanctuaire de Ménouthis, plus ou moins dans les mêmes années, grâce à l'*incubatio* : ce n'est pas un hasard si des cures oniriques eurent peut-être lieu à *Santa Maria Antiqua*, au plus tard au cours du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>.

Je reconstruirai ailleurs l'histoire de cette première traduction partielle, qui, contrairement à ce qu'on l'a parfois cru, n'est pas perdue, mais survit, enkystée dans la traduction parvenue du dossier hagiographique de Cyr et Jean, dont l'intégralité est généralement attribuée à Anastase le Bibliothécaire : le prototype de la traduction intégrale conservée consistait probablement en un dossier composite, au sein duquel la version latine des *laudationes* et des premiers onze miracles, due à Boniface, était précédée par celle – accomplie par Anastase – de la *Passio* et des homélies (pseudo-)cyrilliennes, et était suivie par celle des miracles 12-70, réalisée par le même *Bibliothecarius*<sup>47</sup>. Mais revenons-en à la transmission du corpus dans sa version originale en grec.

### **III. Le Vat. Gr. 1607**

Le Vat. Gr. 1607 est la seule copie intégrale en langue grecque du dossier qui nous soit parvenue. De format moyen, ce codex consiste actuellement en cent cinquante-quatre feuillets en parchemin mal travaillé, distribués en vingt et un cahiers, à l'origine tous quaternions réguliers sauf les quatre en gras dans

---

<sup>46</sup> Pour l'*incubatio* à *Santa Maria Antiqua* voir au moins Knipp, « The Chapel of Physicians », art. cit. ; Maskarinec, « Saints for all Christendom », art. cit., p. 350 et s. ; J. Stutz, « Mocking Parades and the Place of Pagan Statuary in Late Antique Alexandria », *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 24, 2020, p. 270-288 : 278 ; Rubery, « Monks, Miracles and Healing », art. cit., p. 435 et ss.

<sup>47</sup> La traduction partielle de Boniface continua probablement à circuler de façon indépendante, car on en trouve des traces dans les *Acta sancti Barbatiani*, écrits probablement à Ravenne entre la moitié du IX<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle, et qui paraphrasent les deux *laudationes* en plus des seuls miracles 1-8 et 11 : voir F. Lanzoni, « Gli 'Acta S. Barbatiani presbyteri et confessoris' », *Rivista di scienze storiche*, 4, 1909, p. 635-658, 712-734 : 713-714 ; S. Bobrycki, « Translation, Repurposing, and Misunderstanding from Egypt to Rome to Ravenna: φορεῖον – *phorium* – *furibum* », *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange)*, 74, 2016, p. 37-54 : 45, n. 45. Sur ce texte, voir E. M. Schoolman, *Rediscovering Sainthood in Italy. Hagiography and the Late Antique Past in Medieval Ravenna*, New York, 2016.

le schéma suivant<sup>48</sup> :

	Signature originale	ff.		Signature originale	ff.		Signature originale	ff.		Signature originale	ff.
1		1-6	6		37-44	11		77-84	16		117-124
2		7-12	7		45-52	12		85-92	17		125-130
3		13-20	8		53-60	13	[I...]	93-100	18		131-138
4		21-28	9	Θ	61-68	14		101-108	19		139-146
5		29-36	10		69-76	15		109-116	20		147-150
									21		151-154

Voici le contenu détaillé du manuscrit :

Dossier hagiographique	{	Textes introduitifs	ff. 1r-4r - Anon., <i>Vita Cyri et Iohannis (Vita 1)</i> [inc. mut.] ff. 4r-6r - (ps.?-)Cyrillus Alexandrinus, <i>Oratiunculae</i> ff. 6r-12v - Anon., <i>Vita Cyri et Iohannis (Vita 2)</i>
		Corpus sophronien	ff. 13r-33r - Sophronius, <i>Laudationes in Cyrum et Iohannem</i> I-II (= <i>Prooimion et Panegyricum</i> ) f. 33r-v - Sophronius (?), <i>Epigramma De se ipso</i> <sup>49</sup> f. 33v - Seneca Iatrosophista, <i>Epigramma De Cyro et Iohanne</i> (= <i>Anthologia Graeca</i> , I.90) <sup>50</sup> ff. 33v-150v - Sophronius, <i>Miracula Cyri et Iohannis</i>  f. 151r-v - <i>Synodikon in festo Orthodoxiae</i> [inc. mut.] ff. 151v-152r - Thalassius abbas, <i>Centuriae IV de caritate et continentia</i> , cent. 4 fragm. [inc. mut.] <sup>51</sup> ff. 152r-153v - Dorotheus Gazae, <i>Doctrina</i> 15 ( <i>De ieiuniis</i> ) [inc. mut., des. mut.] <sup>52</sup>

<sup>48</sup> Le type de réglure en est 00C2 Sautel-Leroy (1-1-11/0/0/C Muzerelle) pour les ff. 1-150 (qui mesurent mm 265x190), et 00A2 (1-1-11/0/0/A Muzerelle) pour les ff. 151-154, mesurant mm 260x186 (voir plus bas). Le 1<sup>er</sup> cahier était un quaternion, mais il a perdu son bifeuillel extérieur avec des lacunes textuelles. Le 21<sup>e</sup> était un ternion, qui a perdu le deuxième, le troisième et le sixième feuillets.

<sup>49</sup> BHG 476a ; CPG 7651.1 : A. Cameron, « The Epigrams of Sophronius », *The Classical Quarterly*, 33, 1983, p. 284-292 (réimpr. dans Id., *Literature and Society in the Early Byzantine World*, London, 1985, VII, p. 284-288) attribue cette épigramme à Sophronios aussi en raison d'une note qui, dans la marge du *Vaticanus*, dit « τοῦ συγγράφοντος ». Voir aussi F. Valerio, « *Analecta Byzantina* », *Medioevo greco*, 16, 2016, p. 255-302 : 301.

<sup>50</sup> BHG 476b ; CPG 7651.2. Voir *The Cult of Saints in Late Antiquity* database, #E00563 [E. Ritzos: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00563>] ; Cameron, « The Epigrams », art. cit. ; M. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, I, Vienne, 2003, p. 199 et Valerio, « *Analecta Byzantina* », art. cit., p. 301-302.

<sup>51</sup> CPG 7848 ; PG 91, col. 1469, A2-10, avec doxologie finale.

<sup>52</sup> CPG 7352.15.

Trois copistes sont à l'œuvre : le premier (que j'appellerai A) a transcrit l'intégralité du dossier hagiographique (ff. 1-150), avec une écriture bien attestée en Calabre et inspirée de ce qu'on appelle le « type Anastase », dont les exemples les plus proches remontent au dernier quart du x<sup>e</sup> siècle<sup>53</sup> (pl. III) ; le second (B) a copié le *Synodikon* et le fragment de Thalassios (ff. 151r-152r) utilisant une écriture maladroite, attestée dans la même région vers la fin du x<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup> (pl. IV) ; le troisième (C) a copié la *Doctrina* de Dorothee de Gaza sur les ff. 152r-154r avec une minuscule « en as de pique », qui se trouve de manière exclusive dans des manuscrits copiés également en Calabre entre le début du x<sup>e</sup> et le milieu du xi<sup>e</sup> siècle<sup>55</sup>. Le travail de la main B peut être daté de manière plus précise, car dans la version du *Synodikon* qu'elle a transcrite, l'empereur Basile II et le patriarche Antoine III de Stoudios sont mentionnés comme vivants : elle a donc opéré ou bien entre 976 et 979, ou plus probablement peu après la seconde date.

Le *Vaticanus* a sans doute été produit dans un monastère appartenant au réseau lié au saint calabrais Nil de Rossano (910-1004) : un premier indice en ce sens est d'ordre paléographique, car des écritures semblables à celles de nos trois copistes se trouvent dans des livres niliens, où elles sont parfois associées<sup>56</sup>. Avant d'être transféré dans la bibliothèque du Vatican en 1615, le codex fut en outre conservé dans la *Badia Greca* de Grottaferrata, quartier général nilien<sup>57</sup>. Enfin, les ouvrages contenus dans le manuscrit se trouvent, parfois de manière exclusive, dans des livres niliens des x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles :

<sup>53</sup> Que l'on considère par exemple le Monac. Gr. 310 et sa copie, le Leid. Voss. Gr. Q 76 : sur ces deux manuscrits et leur datation cf. F. Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei. Ricerche su esemplari dei secoli IX-XII*, Spolète 2007, p. 150 et ss.

<sup>54</sup> Une écriture semblable à celle de la main B se trouve dans le Vat. gr. 1257, dont le copiste est aussi capable de produire une minuscule calligraphique proche de celle de notre main A. Ce manuscrit peut être attribué aux dernières décennies du x<sup>e</sup> siècle et à l'Italie méridionale : voir Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei*, *op. cit.*, p. 179 et ss.

<sup>55</sup> Sur ce style, voir en général E. Crisci – P. Degni (éds.), *La scrittura greca dall'antichità all'epoca della stampa. Una introduzione*, Rome, 2011, p. 158 et s.

<sup>56</sup> S. Lucà, « Scritture e libri della «scuola niliana» », In : G. Cavallo – G. De Gregorio – M. Maniaci (éds.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*. Atti del Seminario di Erice (18-25 settembre 1988), Spolète 1991, p. 319-387 : *passim* ; P. Orsini, « Pratiche collettive di scrittura a Bisanzio nei secoli IX e X », *Segno e Testo* 3, 2005, p. 265-342 : 286 et ss. ; F. Ronconi, « De Stoudios à la Théotokos Evérgétés. Textes et livres du monachisme méso-byzantin, entre innovations et continuité », In : *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo*. LXIV settimana di studio della fondazione C.I.S.A.M., Spolète, 2017, p. 1293-1365 : 1324 et ss.

<sup>57</sup> R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale (histoire, classement, paléographie)*, Cité du Vatican, 1955, p. 19 ; Bringel, *Sophrone de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 8.

en particulier, Dorothée de Gaza fut l'un des auteurs préférés de saint Nil, qui en copia personnellement l'ouvrage<sup>58</sup>, et la *doctrina* de cet auteur contenue dans le *Vaticanus* porte sur un thème (le jeûne) auquel le saint était sensible, aux dires de son hagiographe<sup>59</sup>. En outre, les brefs textes de Thalassios concernent la nature de la Trinité, une question importante pour la communauté nilienne, partagée entre les positions de la papauté et celles du Patriarcat de Constantinople au sujet de la controverse du *Filioque*<sup>60</sup>.

Pour en rester au contenu du manuscrit, il faut noter qu'à une exception près, les textes du *Vaticanus* s'inscrivent tous, par leur origine, dans le périmètre du Proche-Orient et de l'Afrique du Nord, et remontent au plus tard au VII<sup>e</sup> siècle : ceux de Sophrone et (pseudo-)Cyrille furent composés, comme je l'ai dit, en Égypte, celui de Dorothée en Palestine au VI<sup>e</sup> siècle, et Thalassios opéra en Libye au VII<sup>e</sup><sup>61</sup>. L'exception est constituée par le *Synodikon*, qui fut composé à Constantinople et dont la version ci-présente remonte, je l'ai dit, au troisième quart du X<sup>e</sup> siècle. La présence 'anormale' de ce texte s'explique à la lumière de la structure du *Vaticanus*, qui est caractérisé par deux jointures, c'est-à-dire deux endroits où le passage d'un cahier à l'autre coïncide avec la fin d'un texte et le début du suivant : ces jointures se situent plus précisément entre les ff. 12 et 13, et entre les ff. 150 et 151, délimitant ainsi trois blocs<sup>62</sup>. Une telle structure ne découle pas du hasard, mais d'une volonté précise du copiste

<sup>58</sup> Je fais référence au manuscrit autographe de Nil conservé à Grottaferrata et divisé actuellement en trois parties (Crypt. B.a.XIX ; Crypt. B.a.XX et Crypt. B.β.I). Il contient, à côté des *Doctrinae* de Dorothée de Gaza, les *Capita centum* de Diadoque de Photicé et l'*Historia Lausiaca* de Palladius : A. A. Aletta, « I codici di san Nilo di Rossano: i Crypt. B.a.XIX, B.a.XX, B.β.I (gr. 215-217). Grottaferrata, Biblioteca del Monumento Nazionale », In : F. Burgarella (éd.), *San Nilo di Rossano e l'Abbazia greca di Grottaferrata. Storia e immagini*. Catalogo della mostra (Abbazia di Santa Maria di Grottaferrata, Grottaferrata, 14 novembre – 10 dicembre 2009), Roma, 2009, p. 117-122.

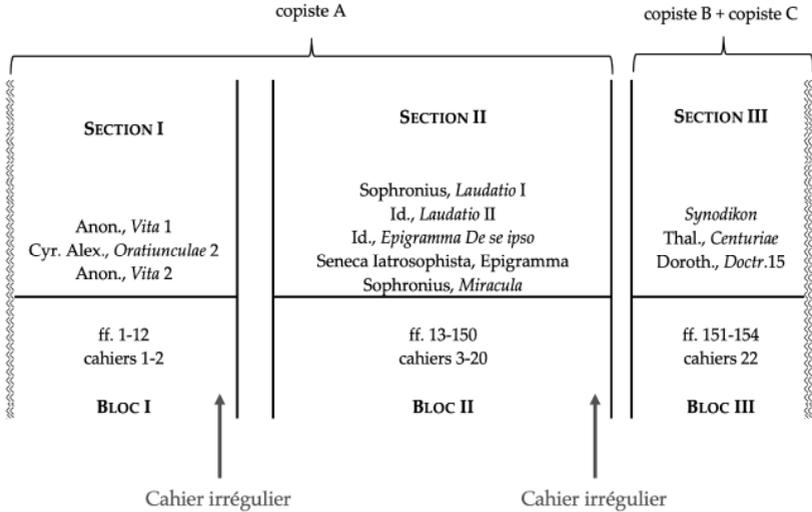
<sup>59</sup> Dorotheus Gazae, *Doctr.* 15.1 : L. Regnault – J. de Préville, *Dorothée de Gaza, Œuvres spirituelles*, Paris, 1963, p. 447. Voir *Vita Nili*, § 74, éd. R. L. Capra – I. A. Murzaku – D. J. Milewski, Cambridge – London, 2018, p. 224-226 (cf. aussi G. Giovanelli, *Βίος και πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*, Grottaferrata, 1972, p. 113-114).

<sup>60</sup> À propos du positionnement du mouvement monastique nilien entre les Églises d'Orient et d'Occident, voir au moins le volume Burgarella (éd.), *San Nilo di Rossano, op. cit.* (surtout les contributions d'E. Fabbriatore, E. Morini et V. Tosi).

<sup>61</sup> M. Van Parys, « Un maître spirituel oublié : Thalassios de Libye », *Irenikon*, 52, 1979, p. 214-240. Les *Centuriae IV de caritate et continentia* de Thalassios (CPG 7848) sont imprimées dans PG 91, col. 1428-1470.

<sup>62</sup> Sur les jointures et les blocs, ainsi que sur leur signification dans l'analyse des manuscrits, voir Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei, op. cit.*, p. 22 et ss.

A. En effet, les deux jointures (qui se trouvent l'une à l'intérieur, l'autre à la fin de la partie copiée par A) coïncident avec deux des rares cahiers originellement irréguliers du manuscrit :



Le copiste A a donc délibérément fabriqué des cahiers irréguliers (de six feuillets au lieu que huit) afin de faire coïncider, dans ces deux endroits, la fin d'un texte et la fin d'un cahier<sup>63</sup>. Cela est confirmé par deux circonstances : à la fin du deuxième bloc, son écriture se fait plus dense, le module des lettres et les entrelignes se réduisant progressivement, au point que la seconde colonne du verso du dernier feuillet (150v) contient 45 lignes d'écriture au lieu des 28 ou 30 des colonnes des feuillets précédents (pl. IV). Plus intéressante est, de notre point de vue, la seconde circonstance : notre copiste a laissé une colonne vide sur le dernier feuillet du premier bloc (f. 12v), commençant la transcription du texte suivant (la *laudatio* I de Sophrone) sur le premier feuillet du deuxième (f. 13r : pl. III) : il a ainsi séparé, à l'intérieur du dossier hagiographique, les textes introductifs et le 'corpus sophronien'. Si dans le modèle du *Vaticanus* le second avait suivi les premiers sans solution de continuité, le copiste A aurait fabriqué un quaternion régulier et aurait commencé à copier la *laudatio* I immédiatement après la *Vita* 2, évitant de produire un cahier irrégulier et de

<sup>63</sup> Dans le *Vaticanus*, les quaternions sont 17 sur un total de 20 cahiers : voir plus haut.

laisser une colonne vide (d'autant plus qu'il ne laisse nulle part ailleurs une colonne vide au passage d'un texte à l'autre). Toutefois, malgré cette séparation du dossier en deux blocs, la présence dans tous les cahiers copiés par A d'un système cohérent de signatures apposées par sa propre main implique que ces deux blocs constituaient à ses yeux un ensemble unitaire, même s'il avait été articulé en deux parties. De plus : le *Vaticanus* n'a jamais été divisé en deux tomes, comme en témoignent le f. 12v et le f. 13r, qui ne montrent aucun des signes de dégradation qu'ils présenteraient s'ils avaient été le dernier feuillet d'un tome et le premier d'un autre. Comment expliquer donc le comportement du copiste ? Pourquoi s'est-il efforcé de donner une structure modulaire à un manuscrit destiné à être unitaire ? Il semble n'y avoir qu'une réponse possible : il a imité la structure de son modèle, qui, lui, n'était pas unitaire, mais consistait en deux manuscrits juxtaposés. Cela expliquerait en effet toutes les caractéristiques structurelles que je viens de noter, et d'ailleurs, l'étude de plusieurs traditions textuelles a permis de constater qu'au moment de transcrire dans un seul manuscrit les contenus de modèles différents, les copistes tendaient à produire un codex en plusieurs blocs (un pour chaque modèle), car cela rendait plus simple le calcul préalable de la quantité de parchemin nécessaire pour accomplir la transcription<sup>64</sup>.

Le troisième bloc du manuscrit, qui consiste – je l'ai dit – en un seul cahier (ff. 151-154) et est dû aux copistes B et C, présente des feuillets plus petits que les précédents. Les deux copistes n'interfèrent jamais avec la main A, dont aucune trace ne se trouve dans ce cahier. En outre, il semble que le copiste C ait copié la *doctrina* de Dorothee de Gaza remplissant un espace laissé blanc par B : en effet, aucune interaction ne subsiste non plus entre ces deux mains<sup>65</sup>. Les conditions sont donc réunies pour affirmer que ce troisième bloc ne fait pas parti du projet initial, et qu'il a été ajouté aux deux précédents (dus à la main A) *a posteriori*. En tout cas, les caractéristiques des mains B et C impliquent que l'opération fut accomplie dans le même milieu où opéra A, et plus ou moins à la même époque, même si ce fut à partir d'un modèle différent (ou plus probablement de deux modèles, l'un utilisé par B, l'autre, à un autre moment, par C).

<sup>64</sup> Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei*, op. cit., p. 74 et n. 170, 107, 156 et ss., 232 et n. 23.

<sup>65</sup> Il n'y a donc ni collaboration ni alternance entre les trois mains, *pace* S. Lucà – A. Vena, « Resti di un codice grammaticale greco ad Acerenza, in Basilicata », *Nέα Πρώμη*, 11, 2014, p. 121-144 : 136.

En somme, l'analyse stratigraphique du *Vaticanus* met en relief sa nature bipartite du point de vue génétique : une partie est presque certainement issue de la transcription de deux manuscrits (copiés dans les blocs 1 et 2 par la main A) ; la seconde (bloc 3) est le fruit de la transcription diachronique de quelques brefs textes par les mains B et C. L'ensemble de ces opérations a eu lieu en Calabre entre le milieu du x<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du xi<sup>e</sup> siècle<sup>66</sup>.

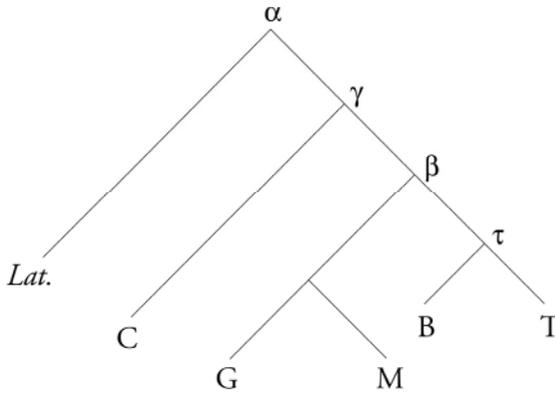
#### **IV. L'ancêtre commun**

Les études philologiques conduites sur le texte des *Miracles des saints Cyr et Jean* ont démontré que le *Vaticanus* et la traduction latine due à Boniface et Anastase découlent d'un même ancêtre. Marina Detoraki-Flusin a récemment publié le schéma suivant<sup>67</sup> :

---

<sup>66</sup> Le copiste a peut-être reproduit ces indications de son modèle, mais il pourrait avoir mis à jour ces listes : il est donc possible que la main B ait effectivement opéré dans la période 976-979, d'autant plus que le monastère de Stoudios avait une grande renommée dans le milieu où le manuscrit semble avoir été copié : S. Lucà – G. Nardoza, « La *Parva Catechesis* di Teodoro Studita in Italia meridionale: un nuovo testimone ritrovato a Melfi, in *Basilicata* », *RSBN*, n.s. 52, 2015, p. 93-164. Sur cette version du *Synodikon*, voir V. A. Moshin, « Serbskaja redakcija Sinodika v nedelju pravoslavija », *Vizantijskij Vremennik*, 16, 1959, p. 317-394 et J. Gouillard, « Le Synodikon de l'orthodoxie. Édition et Commentaire », *Travaux et Mémoires*, 2, 1967, p. 1-316 : 291 et ss. Plus ou moins dans les mêmes années (en 956), le culte de Cyr et Jean est également attesté dans le calendrier géorgien compilé sur la base de sources palestiniennes (liées notamment à *Mar-Saba*) par le moine du x<sup>e</sup> siècle et copiste prolifique Ioane Zosime : <<http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E02897>>.

<sup>67</sup> Detoraki-Flusin, « Les collections de miracles », art. cit., p. 248. Bringel, *Sophrone de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 10-11, qui n'imprime aucun *stemma* pour les *laudationes*, envisage des rapports entre les manuscrits qui semblent se rapprocher de ceux représentés par Detoraki-Flusin (le manuscrit de Glasgow et le Mosq., GIM, Sinod. gr. 162 [Vlad. 380] – sur lequel voir aussi plus bas, la n. 69 – « sont apparentés », mais « ne peuvent dériver l'un de l'autre » et « ils ne peuvent d'avantage être issus de C, qui commets bien des erreurs et des omissions » propres ; les trois manuscrits « semblent néanmoins avoir en commun une source [...] un hyparchétype x » ; la traduction latine « donne généralement le texte le plus complet et le plus satisfaisant, presque toujours conforté par une source grecque au moins ». Enfin, le *Mosquensis* rejoint la traduction pour une leçon qui « est la plus ancienne »).



B – Berlin, Phillipps 1623 (gr. 220), XI<sup>e</sup> s.<sup>68</sup>

C – Vat. Gr. 1607

G – Glasgow, UL, BE 8x.5 (Gen. 1112), X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.<sup>69</sup>

M – Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z. 583 (coll. 595), X<sup>e</sup> s.<sup>70</sup>

T – Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, B III 31 (Pasini 116), a. 1612<sup>71</sup>

Les études conduites sur le texte grec des *Miracles* contenu dans le Vat. Gr. 1607 par Natalio Fernández Marcos, Wolfgang Lackner, John Duffy et Jean Gascou ont démontré que son modèle (γ dans le *stemma* de Detoraki-Flusin) était affecté par des lacunes, des interversions de phrases et des interpolations, dont une bonne partie ne se trouve pas dans les traductions latines<sup>72</sup>. Ce manuscrit γ se trouvait évidemment en Calabre dans la seconde moitié du x<sup>e</sup> siècle,

<sup>68</sup> Ff. 202r-214r : *Vita 2* (version métaphrastique avec éléments pré-métaphrastiques : Th. Nissen, « De ss. Cyri et Johannis vitae formis », *Analecta Bollandiana*, 57, 1939, p. 65-71 : 67 et Gascou, « Les origines », art. cit., p. 249) ; ff. 214r-237v : *Miracles 1-7*, 23, 26-27, 41-42, 45-46 et 59.

<sup>69</sup> Ff. 320r-325v : *Vita 2* (« version mixte ») ; 326r-349v : *Laudationes I et II + Miracles 1-4*, 14-15, 23 et 25. Voir I. C. Cunningham, *Greek manuscripts in Scotland. Summary Catalogue*, Edinburgh, 1982, p. 16 n° 64. Une autre version prémétaphrastique de la *Vita 2* se trouve dans le manuscrit d'origine athonite Mosq., GIM, Sinod. gr. 162 (Vlad. 380), ff. 104r-110r, copié en 1021/1022 : Gascou, « La deuxième Vie », art. cit., p. 300.

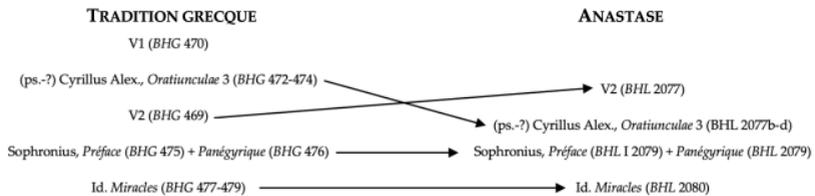
<sup>70</sup> Ff. 338v-341v : *Laudatio II* (extraits) ; *Miracles 1 et 23* (*des. mut.*).

<sup>71</sup> Ff. 431v-443r : *Miracles 1-9 et 70*.

<sup>72</sup> Fernández Marcos, *Los Thaumata*, op. cit. ; W. Lackner, *Compte rendu de Fernández Marcos, Los Thaumata*, op. cit., In : *Byzantinische Zeitschrift*, 73, 1980, p. 73-77 ; Duffy, « Observations », art. cit. ; J. Duffy, « The Miracles of Cyrus and John: New Old Readings from the Manuscript », *Illinois Classical Studies*, 12, 1987, p. 169-177 ; Gascou, « Les origines », art. cit., p. 245. Cf. aussi Bringel, *Sophrone de Jérusalem*, op. cit., p. 10-11.

lorsqu'il fut copié dans les deux premiers blocs du Vat. Gr. 1607. Considérant que l'archétype de la tradition ( $\alpha$ ) se trouvait probablement à Rome dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il fut utilisé par Boniface<sup>73</sup>, deux possibilités se présentent : la première est que  $\gamma$ , copié à Rome, ait été transféré par la suite en Calabre ; la seconde est que  $\alpha$ , qui venait presque certainement d'Égypte, soit passé par le Sud de l'Italie dans son chemin vers Rome, suivant un parcours de migration bien attesté à cette époque<sup>74</sup>. Dans ce cas,  $\gamma$  aurait pu être copié directement en Italie méridionale. En tout cas, il est difficile d'établir la cause de sa mauvaise qualité textuelle (perpétuée par le *Vaticanus*) : son copiste pourrait avoir eu à sa disposition le modèle pour un temps très limité, se voyant donc contraint de travailler à la hâte ; l'écriture de ce modèle (en particulier s'il s'agissait de l'archétype  $\alpha$ ), typique d'Égypte, était peut-être difficile à lire pour lui. En outre, il est probable – compte tenu de la nature de certaines erreurs dans le *Vaticanus* – que  $\gamma$  se soit présenté, à notre copiste A, en un bien mauvais état de conservation.

Quoi qu'il en soit, la confrontation entre les résultats de l'analyse stratigraphique du *Vaticanus* et un détail de la traduction latine du dossier permet de reconstruire une caractéristique jusqu'ici ignorée de l'archétype  $\alpha$ . En complétant la version de Boniface, Anastase a omis la *Vita 1* et a traduit les autres textes introductifs dans une séquence qui ne correspond pas à celle du *Vaticanus* (les homélies attribuées à Cyrille suivent la *Vita 2*, alors que dans le *Vaticanus* elles la précèdent) :



La succession proposée par Anastase est plus logique de celle du *Vaticanus*, car, mis à part l'effet de redondance produit par la présence des deux *Vies*

<sup>73</sup> Compte tenu du fait que Boniface opéra dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> s. et que Sophrone avait composé ses ouvrages à peine quelques décennies auparavant, il ne semble pas probable qu'entre  $\alpha$  et Boniface il y ait eu des copies intermédiaires, dont l'existence en tout cas n'interférerait pas avec notre reconstruction.

<sup>74</sup> Je me contente de renvoyer à Ronconi, « La circulation », art. cit.

dans la tradition grecque, la *Vita 2* se termine en annonçant les homélies<sup>75</sup>. Toutefois, les différences que nous venons de noter ne semblent pas découler d'un choix d'Anastase, mais plutôt des caractéristiques du modèle qu'il avait sous la main, et qui probablement ne contenait pas la *Vita 1*. Un indice en ce sens semble se trouver dans un passage de la lettre du Bibliothécaire que nous avons mentionnée au début de cet article :

« Sane passionis horum duas editiones repperisse me memini. Quarum alteram olim cum interpretatus fuisset, quia quis huius conscriptor fuerit non est inventus, ad alteram id est ad istam interpretandam, me progredi religiositas tua voluit et hortata est. Huius autem scriptor sanctus Sophronius [...] »<sup>76</sup>.

« En effet, je me souviens avoir trouvé deux éditions de la *Passion* de ces martyrs. Compte tenu du fait que, lorsque j'avais traduit autrefois la première, il n'avait pas été possible de savoir qui en était l'auteur, ta piété a insisté pour ce que je procède à la traduction de la seconde, c'est-à-dire celle-ci. En fait, l'auteur en est saint Sophrone [...] ».

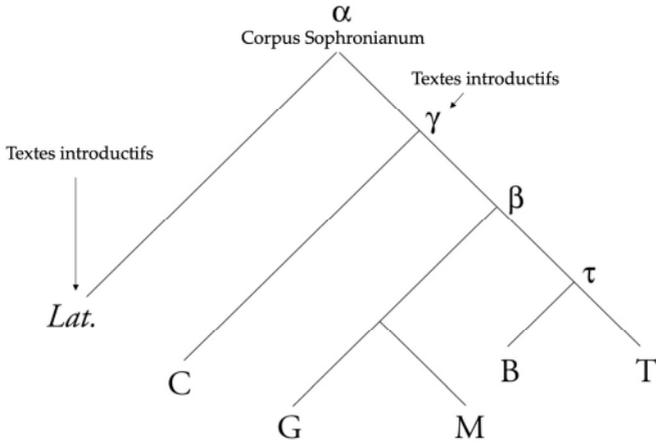
Il est donc vrai qu'Anastase avait également consulté une autre 'édition' de la *Vie* (qu'il appelle *Passio*, et qui est évidemment la *Vita 1*), mais il l'avait repérée dans une période précédente (*repperisse me memini...olim cum interpretatus fuisset*), probablement dans un manuscrit différent de celui où il trouva la *Vita 2*. En outre, alors que le texte grec du *Vaticanus* n'attribue pas celle-ci à Sophrone, le manuscrit traduit par Anastase semble le faire (*huius autem scriptor sanctus Sophronius [...]*)<sup>77</sup>. En somme, lorsqu'il compléta la traduction partielle de Boniface, le *Bibliothecarius* disposait probablement, d'une part, d'un manuscrit contenant le corpus sophronien proprement dit (d'où il tira les *Miracles* que le *Consiliarius* n'avait pas traduit), de l'autre d'un modèle qui comprenait une partie des textes introductifs contenus dans le premier bloc du Vat. Gr. 1607, disposés dans un ordre différent. Si cela est vrai, le dossier d'Anastase était caractérisé par une bipartition analogue, mais pas tout à fait identique, à celle que nous avons reconstruite pour le modèle des premiers deux blocs du *Vaticanus* : d'une part les textes introductifs, de l'autre

<sup>75</sup> Les homélies sont évoquées aux § 1 et 27 du *Panégryrique* et annoncées à la fin de la *Vita 2* : Gascou, « Les origines », art. cit., p. 251.

<sup>76</sup> Berschin, « Bonifatius Consiliarius », art. cit., p. 76.

<sup>77</sup> Il se peut que cette phrase représente une déduction d'Anastase : l'affirmation de l'auteur de la *Vita 2* d'avoir bénéficié d'un miracle des deux saints a égaré plusieurs chercheurs modernes (mais Nissen, « De ss. Cyri et Johannis vitae formis », art. cit. a démontré qu'il ne s'agit pas de Sophrone).

le corpus sophronien. Cette circonstance a une conséquence stématique : l'archétype des *Miracles* ( $\alpha$  dans le *stemma* de Detoraki-Flusin) ne semble pas avoir contenu aussi les textes introductifs, ceux-ci ayant probablement été ajoutés de manière indépendante dans les deux branches de la tradition (une fois en amont de la transcription de  $\gamma$ , une autre fois par Anastase). Si cette reconstruction est juste, le *stemma codicum* élaboré par Detoraki-Flusin pour les *Miracles* peut être adapté à l'ensemble du dossier hagiographique, à condition d'y apporter quelques modifications :

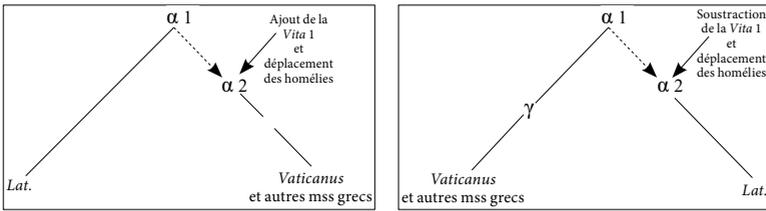


Que l'ajout des textes introductifs ait eu lieu indépendamment dans les deux branches de la tradition est moins improbable qu'il ne le semble à première vue : tout d'abord, dans les *laudationes*, Sophrone mentionne, comme je l'ai dit, les homélies attribuées à Cyrille, et utilise au moins l'une des deux *Vies* (peut-être les deux, même s'il semble que ce soit dans des versions différentes de celles parvenues)<sup>78</sup>. Il n'est donc pas surprenant que deux lecteurs différents (Anastase pour la tradition latine et un anonyme pour la grecque), inspirés par la nécessité de mettre en contexte les *Miracles*, aient pu leur préposer des textes introductifs. En outre, il n'est pas improbable que l'archétype des *Miracles* ait contenu une annotation, quelle que soit sa nature, indiquant l'existence – et peut-être mentionnant de manière explicite – d'autres ouvrages sur les saints. Il est vrai que, selon notre reconstruction, l'ajout des textes introductifs

<sup>78</sup> Gascou, « Les origines », art. cit., p. 251 et 259 et ss. et Id., « La deuxième Vie », art. cit., p. 249.

devrait avoir eu lieu, dans les deux branches de la tradition, en Italie, et non en Égypte ou en Palestine, où à une si haute époque il aurait été en théorie plus facile de trouver les ouvrages égyptiens en question. Toutefois, cet ajout semble avoir eu lieu entre le VII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècles, et dans une aire comprise entre Rome et la Sicile : des régions et des époques où la présence de livres égyptiens et levantins était à son zénith en Italie<sup>79</sup>.

Une autre reconstruction pourrait être avancée :  $\alpha$  pourrait avoir contenu aussi bien les textes introductifs que le corpus sophronien, et sa première partie pourrait avoir subi des transformations au cours du temps, comportant l'ajout ou la soustraction de la *Vita 1* et le changement de position des homélies. Dans ce cas, les deux lignes de tradition (grecque et latine) refléteraient deux étapes évolutives différentes de  $\alpha$ , qui serait donc une sorte d'archétype mobile<sup>80</sup>, suivant l'un de ces deux *stemmata* :



La structure du *Vaticanus* me semble toutefois militer contre cette reconstruction, car la bipartition matérielle du dossier hagiographique qu'il contient renvoie, je l'ai dit, à un modèle constitué de deux manuscrits indépendants, ou tout de même de deux tomes : si  $\gamma$  était la copie d'un modèle contenant déjà l'ensemble du dossier hagiographique, il aurait été bien difficilement constitué à son tour de deux unités codicologiques, et, surtout, une telle structure bipartite ne se serait pas perpétuée pour une génération encore, donnant origine aux deux blocs du *Vaticanus*. Des nombreuses recherches démontrent en effet que les copistes, s'ils avaient tendance à reproduire sur des blocs indépendants les contenus de modèles différents, copiaient généralement les contenus des différents blocs d'un même modèle dans un manuscrit monobloc : en d'autres mots, alors qu'en copiant dans un seul manuscrit les contenus de modèles différents ils tendaient à produire un codex en plusieurs blocs (un pour chaque

<sup>79</sup> Je me permets de renvoyer à Ronconi, « La circulation », art. cit.

<sup>80</sup> Sur les 'archétypes mobiles' voir S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann*, Padova, 1985, p. 66 et ss. et 137 et s. (traduction française : *La Genèse de la méthode de Lachmann*, Paris, 2016).

modèle), ils reproduisaient normalement dans un manuscrit unitaire les contenus d'un modèle pluribloc<sup>81</sup>.

Il semble donc opportun de se tenir à l'hypothèse suivant laquelle l'archétype ne contenait que le 'corpus sophronianum' et que les textes introductifs furent ajoutés de manière indépendante dans les deux branches de la tradition.

### **Conclusion**

La reconstruction de la nature composite, d'une part, du sous-archétype de la branche de tradition grecque du dossier hagiographique des saints Cyr et Jean (γ, modèle du Vat. gr. 1607) et de l'autre de celui de la tradition latine, semble impliquer que le manuscrit parvenu en Italie et constituant l'archétype de la tradition préservée ne contenait que le corpus sophronien proprement dit. Les textes introductifs y furent probablement ajoutés ensuite, de manière indépendante dans les deux branches de la tradition. Si cela est vrai, ce fut en Italie que le dossier hagiographique assumait sa forme actuelle, qui serait donc le fruit d'une stratification toute occidentale. Et il est certain que ce fut à Rome que des reliques des deux saints (fausses ou authentiques) connurent une nouvelle phase de popularité, destinée à durer plusieurs siècles et à rayonner dans plusieurs autres endroits d'Europe.

Par-delà les reconstructions que je viens de proposer, la survie de ce dossier hagiographique – dont les éléments constitutifs furent tous composés en Égypte, en bonne partie par un auteur d'origine syrienne qui devint patriarche de Jérusalem – se joua entre la Calabre et Rome. Ce processus, commencé sur le Nil et qui s'épanouit sur le Tibre, eut des échos en Italie du Sud comme à Ravenne, et jusqu'à Chelles et Saint-Maurice d'Agaune. Les racines de cette greffe s'enfoncent dans les VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, une époque clé pour l'histoire méditerranéenne et 'occidentale', lorsque – grâce aux nombreux migrants qui y parvinrent du Proche-Orient et d'Égypte – la présence de textes, objets, moines et ecclésiastiques d'origine levantine en Italie était à son apogée. Il faudra se poser la question de savoir pourquoi le culte de Cyr et Jean ne semble lié à aucun moment de sa 'phase romaine' à des milieux monastiques (comme c'est le cas pour plusieurs autres cultes, par exemple celui de saint Anastase le Perse<sup>82</sup>), ayant été promu, depuis le début et à ce qu'il semble de manière exclu-

---

<sup>81</sup> Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei*, op. cit., p. 161, 302 et 303.

<sup>82</sup> B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle*, II, Paris, 1992, p. 30-34 ; C. Viricillo Franklin, *The Latin Dossier of Anastasius the Persian. Hagiographic Translations and Transformations*, Toronto, 2004. Sur Théodore de Tarse, qui fut peut-être

sive, par les cercles pontificaux : en effet, comme je l'ai rappelé, un *consiliarius* fut le premier traducteur des *Miracles* ; ce *consiliarius* opéra sous le patronage d'un *primicerius defensorum ecclesiae Romanae* ; *Santa Maria Antiqua*, où se trouvent les plus anciennes représentations romaines des deux saints, était connectée au siège du pape ; *Sant'Angelo in Pescheria*, dont l'inscription mentionne les reliques de deux anargyres, fut le siège d'une diaconie fondée en 755 par un *primicerius sanctae sedis apostolicae*<sup>83</sup>. Cet engagement des hautes sphères pontificales pourrait s'expliquer tenant compte du lien entre le culte romain de Cyr et Jean et certaines *diaconiae* : dans le contexte socioculturel complexe de l'*Urbs* aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, les reliques des deux anargyres et les textes les concernant furent probablement perçus par les élites comme des instruments permettant de promouvoir des stratégies politiques de plus en plus inclusives<sup>84</sup>.

En somme, quelle que soit l'évaluation des hypothèses que nous avons avancées dans ces pages, l'histoire du dossier hagiographique de Cyr et Jean constitue l'un des meilleurs exemples de la proximité culturelle et culturelle qui lia le Levant/Égypte et l'Italie (et, à travers Rome, l'Europe continentale) au cours du haut Moyen Âge.

---

le traducteur de ce dossier hagiographique, voir M. Lapidge (éd.), *Archbishop Theodore Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge, 2006 (=1995), p. 54-67.

<sup>83</sup> Ce *primicerius* s'appelait Théodote et il avait également financé la décoration d'une chapelle à *Santa Maria Antiqua*, achevée avant 752 : G. Bordi, « La cappella del *primicerius* Teodoto », In : Andaloro – Bordi – Morganti (éds.), *Santa Maria Antiqua, op. cit.*, p. 260-269 ; V. Valentini, « Il cantiere pittorico della cappella di Teodoto », In : *ibid.*, p. 270-277 ; F. Ronconi, « Le pape Zacharie, le Vat. gr. 1666 et la procession du Saint-Esprit. Essai de paléographie reconstructive », In : E. Egedi-Kovács (éd.), *Byzance et l'Occident V. Ianua Europae*, Collège Eötvös József ELTE Budapest, 2019, p. 205-222 : 205.

<sup>84</sup> Maskarinec, « Saints for all Christendom », art. cit., p. 345-346, 354 et ss. Sur la fonction de *primicerius defensorum*, voir P. A. B. Llewellyn, *Rome in the Dark Ages*, New York, 1971, p. 114-116 ; T. S. Brown, *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-800*, London 1984, p. 185-186. Aucun *primicerius defensorum* appelé *Theodorus* n'est attesté dans les sources, comme le démontrent L. Halphen, *Études sur l'administration de Rome au Moyen Âge (751-1252)*, Paris, 1907 et Leo Santifaller, *Saggio di un elenco dei funzionari, impiegati e scrittori della Cancelleria pontificia dall' inizio all'anno 1099*, I-II, Roma, 1940.



Planche I – Fresque représentant saint Cyr, Santa Maria Antiqua, *atrium*

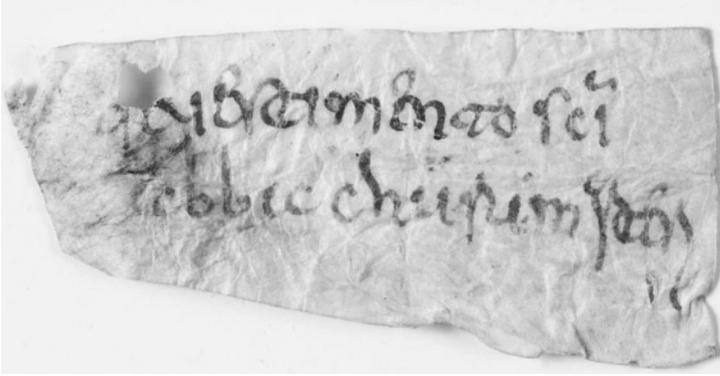


Planche II – Authentique de la collection de l'abbaye de Chelles  
(AB/XIX/3971, Pièce 26)



Planche III – Vat. gr. 1607, ff. 12v-13r © Biblioteca Apostolica Vaticana

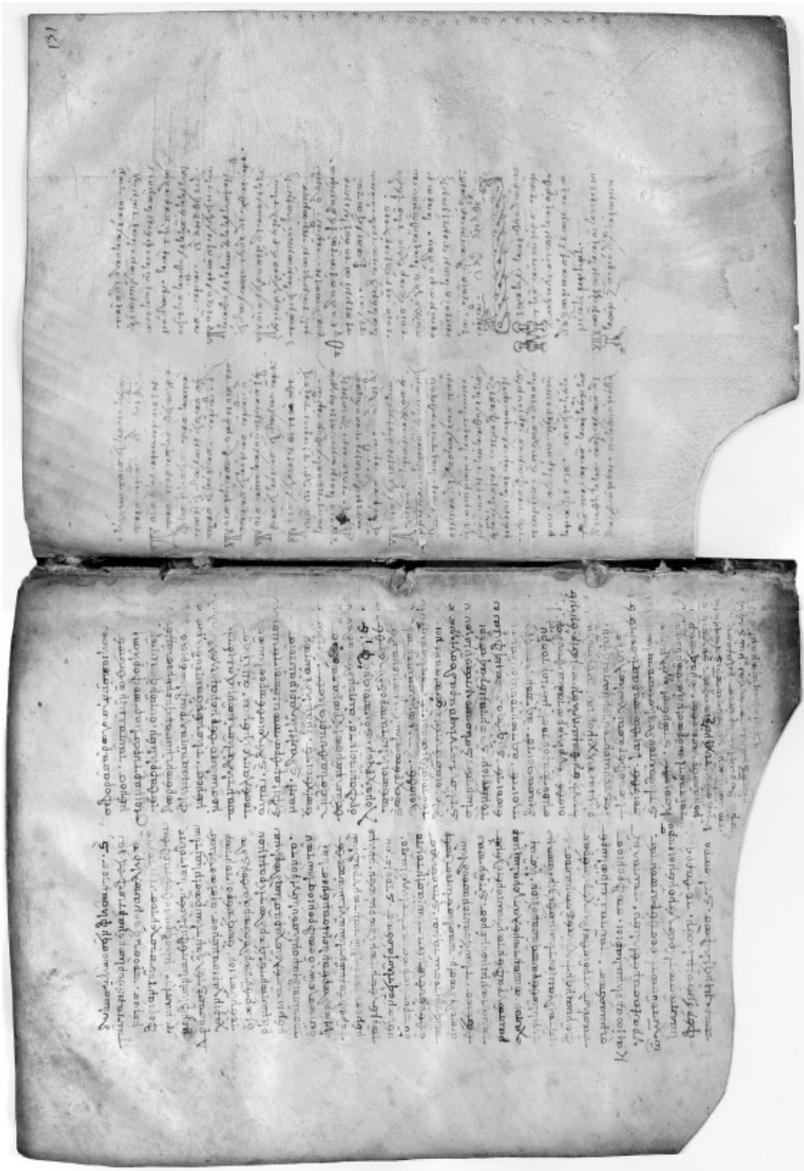


Planche IV – Vat. gr. 1607, ff. 150v-151r © Biblioteca Apostolica Vaticana

# Du solstice d'été à la Saint-Jean : persistance de rites saisonniers païens dans le christianisme oriental et occidental

Elena Nonveiller

EHESS, Paris

## *Quelques remarques préliminaires sur les transformations de la fête de l'Antiquité gréco-romaine au Moyen Âge*

Le culte de saint Jean-Baptiste, connu aussi sous le nom de « Prodrôme » ou « Précurseur », était très répandu et populaire à la fois dans la *pars Orientis* et dans la *pars Occidentis* de l'Empire. Le nombre de fêtes instituées en l'honneur du saint était très important, et de multiples églises avaient été construites sous son vocable dans tout l'Empire, spécialement à Constantinople et dans sa banlieue dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, lors du transfert de ses reliques dans la capitale par l'empereur Théodose le Grand<sup>1</sup>. Dans les synaxaires orientaux

---

<sup>1</sup> L'histoire de l'invention du chef de saint Jean-Baptiste est très obscure et par le fait même assez troublante pour l'authenticité de la relique. La question a été étudiée de façon magistrale par Charles Du Fresne Du Cange, *Traité historique du chef de saint Jean-Baptiste*, Paris, 1665 ; on trouvera une synthèse de ce travail dans les ouvrages d'Ernest Lucius, *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, Paris, Fischbacher, 1908, et de Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1912. En résumé, on peut distinguer trois inventions du chef du Précurseur : la première aurait eu lieu sous Théodose le Grand qui fit venir la relique de Cilicie (ou de Cyzique) et la déposa dans l'église qu'il avait fait construire à l'*Hébdomon* (notice rapportée par Sozomène (*Historia ecclesiastica*, VI, 21 in *PG*, LXVII, 1481-1484), et confirmée, avec quelques variantes, par le *Chronicon paschale*, in *PG*, XCII, 773-774), ensuite reprise par Georges le Moine (*Chronicon*, éd. Karl de Boor, Leipzig, Teubner, p. 582-583) et par Nicéphore Calliste (*Historia ecclesiastica*, XII, 49, in *PG*, CXLVI, 916-917) ; une deuxième tradition veut que la relique ait été trouvée à Jérusalem et transportée à Emèse, où elle fut découverte vers 450, lorsque Justinien l'aurait déposée pendant quelques temps dans l'église de l'*Hébdomon* qu'il venait de restaurer, puis il l'aurait renvoyée à Emèse, d'où elle aurait été apportée à Constantinople vers 850, cf. Marcellinus, *Chronicon*, éd. Theodor Mommsen (*Monumenta Germaniae Historica. Chronica minora II saec. IV, V, VI, VII*), Berlin, Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, 1894, XI, 2, p. 84 ; *Propylaeum ad*

figure la célébration de six fêtes, au moins, consacrées au Prodrôme, dont une des plus réputées était celle du 24 juin, à l'occasion du *dies natalis* du saint, connue aussi, au niveau populaire, sous le nom de Saint-Jean ou « jour des torches »<sup>2</sup>. Cette fête, en dehors de ses liturgies officielles, était perpétuée depuis l'antiquité spécialement dans les milieux ruraux, sous la forme de rites païens condamnés par l'Église car considérés comme hétérodoxes et impies. L'une des coutumes les plus blâmées par les droits canons et par les Pères de l'Église était celle d'allumer des feux de camp à la veille de la fête. Cet usage remontait à des traditions pré-chrétiennes – principalement grecques, romaines et juives –, connectées à des rites saisonniers célébrant le solstice d'été et la moisson. Ensuite, à ce substrat païen se sont superposés d'autres cultes qui ont produit un culte hybride très original, en conférant, en outre, à la figure du Baptiste un caractère solaire et agricole.

Le « jour des torches », célébré dans les milieux populaires au Moyen Âge, se réfère spécialement à l'usage des paysans de traverser, en cortège, les champs avec des flambeaux, à la veille de la Saint-Jean. Cette coutume remontait très probablement à celle des *lampadae* ou du *dies lampadarum*, liée à la fête romaine ancienne de *Fors Fortuna* ou *Solstitium* (fête du solstice d'été et de la moisson), où un cortège de flambeaux ritualisait, selon Fulgence, le mythe de la recherche nocturne de Proserpine par sa mère Cérès (patronne de la moisson)<sup>3</sup>. Dans le calendrier, connu sous le nom de « Chronographe de 354 »<sup>4</sup>, le mois de juin est illustré par une faucille et un homme nu, porteur d'une torche, qui montre un cadran solaire. La nudité fait référence à la

---

*Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae e codice sirmondiano nunc berolinensi adiectis synaxariis selectis*, éd. Hippolyte Delehaye, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902 p. 487 ; enfin, une troisième invention aurait eu lieu à Comana du Pont, à une époque indéterminée, mais qui doit être voisine de 850 : la relique aurait été apportée d'Émèse à Constantinople sous Michel III (842-867) et déposée dans une chapelle du palais (cf. *Synaxaire de Constantinople*, p. 707, 709), cf. Raymond Janin, « Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople », *Échos d'Orient*, 37, 1938, p. 312-351, notamment n. 3 p. 312.

<sup>2</sup> *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae...*, *op. cit.*, p. 767.

<sup>3</sup> Fulgence, *Mythologiarum libri*, I, 10-11 : « Lampadarum dies Cereri dedicatus est, illa videlicet ratione quod hoc tempore cum solis fervore seges ad metendum cum gaudio requiratur ».

<sup>4</sup> Il s'agit d'une compilation d'un certain Valentinus, sénateur romain, qui en 353 ou 354 avait employé un calligraphe, un certain Furius Dionysius Filocalus, chargé de copier le texte avec ses illustrations, cf. Michèle Renée Salzman, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990 ; Richard W. Burgess, « The Chronograph of 354: its Manuscripts, Contents and History », *Journal of Late Antiquity*, 5, N° 1, 2012, p. 345-396.

chaleur saisonnière ; le cadran solaire au solstice d'été ; la torche, appelée *lampas*, dans le poème associé à l'image, signifie la maturité des céréales et donc la moisson, évoquée aussi par la faucille (*lampas maturas Cereris designat aristas*). Les commentateurs du calendrier de 354, H. Stern et M. R. Salzman, rappellent que le 24 juin (*VIII kal. iul.*) était de fait appelé « jour des torches » ou « la torche », et ouvrait, dans certaines régions, le temps de la moisson<sup>5</sup>.

En ce qui concerne la Grèce ancienne on ne dispose que d'un seul témoignage sur le rite de *λαμπαδοφορία* : une inscription grecque provenant de l'île grecque de Syros qui fait référence à la fête printanière des *Δημήτρια*, en l'honneur de la déesse Déméter, lorsque les dévots mimaient la recherche nocturne de Perséphone par sa mère<sup>6</sup>. Une autre étymologie du rite est connectée avec les cortèges nuptiaux en l'honneur de *Fortuna virginalis*, qui protégeait les filles célibataires et de *Fortuna barbata*, qui aidait les jeunes à devenir adultes, en présidant plusieurs rites de passage pubérais. De manière analogue, dans la fête médiévale la lumière des flambeaux renvoyait à la torche nuptiale portée par le Baptiste, « l'ami de l'époux ». Les fonctions propitiatoires concernant la fertilité de la terre (en vue de la moisson) et des jeunes (en vue du mariage) sont évidentes tant dans la fête romaine ancienne que dans celle médiévale. Dans un sermon en latin sur la nativité du Baptiste (*De nativitate Iohannis*), un prédicateur anonyme, ayant vécu à Carthage ou à Hippone vers la fin du v<sup>e</sup> siècle, appartenant, vraisemblablement, au même milieu culturel d'Augustin, raconte que les fidèles, durant la nuit du 23 juin à la veille de la fête, étaient tous invités à allumer des torches, à danser et chanter :

Donc, dans l'éclat de ce jour des torches, alors que l'ultime flambeau de la prophétie à la frontière des temps a déjà brillé devant l'époux qui approche, préparons tous nos torches éclatantes, c'est-à-dire nos esprits, et entrons dans la joie du Seigneur<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Henri Stern et Michèle Renée Salzman, *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Paris, Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, 1953.

<sup>6</sup> « Demetria » In : *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, sous la direction de Charles Daremberg et Edmond Saglio, Paris, Hachette, 1877-1919, II, p. 63.

<sup>7</sup> *De nativitate Iohannis*, 2, éd. et trad. française par François Dolbeau et Raymond Étaix, « Le 'jour des torches' (24 juin) d'après un sermon inédit d'origine africaine », *Archiv für Religionsgeschichte*, N° 5, 1, 2003, p. 243-259, notamment 256-257 : « Quod iam ergo lampadarum dies emicuit, ut ultima prophetiae facula ante faciem uenientis sponsi limitaneo iam tentiino chorus cauit, aptemus omnes lampades nostras splendidas, scilicet mentes nostras, et introeamus in gaudium Domini ». Le texte a été transmis par le manuscrit 113

Sans nommer les déesses Cérès ou *Fors Fortuna*, l'auteur anonyme rattache clairement le jour de la Saint-Jean au solstice d'été et à la moisson. L'auteur du sermon évoque deux fois le *lampadarum dies*, mais avec détachement, comme si cette appellation était dépourvue de toute connotation païenne. Le « jour des torches » semble désormais n'être qu'un nom reçu par l'ensemble de la communauté. Le prédicateur cherche, pour ainsi dire, à donner une dimension spirituelle et totalement chrétienne au déroulement du rituel, sans véritable critique de la fête elle-même<sup>8</sup>. Son attitude paraît à l'opposé de celle d'Augustin, qui était hostile à la procession aux flambeaux du solstice d'été, afin d'abolir à Hippone toute trace des anciens rites païens. En fait Augustin, dans l'un de ses sermons, avait condamné en tant que superstition ancienne (*vetus superstitio*), cette pratique festive célébrée encore selon la coutume païenne (*secundum daemonum more*), même s'il savait que le rite des torches n'était plus fait en l'honneur des démons, mais qu'il s'agissait désormais d'une coutume résiduelle de rites « impies » (*reliquiae sacrilegiorum*) ne touchant que les jeunes<sup>9</sup>. D'ailleurs, la présence de cortèges juvéniles festifs était notable et plusieurs rituels paraissent se référer au domaine des rites de passage, tels que l'initiation sexuelle et le mariage.

Concernant les feux de la Saint-Jean, Augustin avait dénoncé surtout les fumées qui rendaient l'air de la ville malodorant après les vêpres, à la veille de la fête. Dans un autre sermon, le 196 (*In Natali Domini*), l'évêque de Hippone avait fait référence à d'autres coutumes païennes qui se déroulaient à la veille de la fête, dénonçant spécialement la pratique païenne des ablutions rituelles dans la mer<sup>10</sup>. Cet usage, réputé particulièrement blasphématoire en tant que « baptême païen », était condamné dès l'époque de Tertullien,

---

de Laon (f. 42v-43v), à dater entre les ix<sup>e</sup>-x<sup>e</sup> siècles après J.-C., édité et traduit notamment par François Dolbeau et Raymond Étaix, mentionnés ci-dessus. Le texte, copié sur 29 longues lignes par page, occupe la dernière place d'une courte série de cinq sermons : *De fluxu sanguinis*, *De Natali Sancti Cypriani*, *De Resurrectione Domini* et *De Nativitate Domini*. Ces sermons ne sont pas rangés dans l'ordre du calendrier, mais ont été transcrits par le scribe principal du volume entre la prière initiale des *Soliloquia* d'Augustin (f. 33-36v) et une copie anonyme de Gennadios (*Liber ecclesiasticorum dogmatum*, en 55 chapitres : f. 43v-51).

<sup>8</sup> Dolbeau – Étaix, « Le 'jour des torches'... », art. cit., p. 258-259.

<sup>9</sup> Augustin D'Hippone, *Sermo 293/B*, 5, p. 258 : « Cessent reliquiae sacrilegiorum, cessent studia atque ioca vanitatum; non fiant illa quae fieri solent, non quidem iam in daemonum honorem, sed adhuc tamen secundum daemonum more [...]. Scimus, fratres, haec a pueris fieri; sed maiores prohibere debuerant ».

<sup>10</sup> Id., *Sermo 196 (In Natali Domini)*, 4, éd. Germain Morin, *Sant'Agostino. Discorsi, IV/1 (184-229)*, Rome, 1984, p. 74 : *Natali Ioannis, id est ante sex menses [...] de solemnitate superstitiosa pagana, Christiani ad mare veniebant et ibi se baptizabant.*

lorsque les *gentiles* avaient l'habitude de prendre des bains cathartiques pendant la nuit, dans la mer ou à la rivière, pour l'initiation aux mystères d'Isis ou de Mithra<sup>11</sup>. Cette coutume était bien attestée à Byzance aussi, comme par exemple à Chypre, où, à l'occasion de la fête de la Pentecôte, de la Sainte Trinité ou de celle appelée *κατακλυσμός* (« déluge »), les dévots prenaient un bain collectif à la mer<sup>12</sup>.

L'évêque d'Arles Césaire, ayant vécu entre la fin v<sup>e</sup> et la première moitié du vi<sup>e</sup> siècle, dans une de ses homélies, dénonçait lui aussi la détestable coutume païenne de se baigner dans les fontaines, les lacs ou les rivières durant la nuit de la Saint-Jean<sup>13</sup>. A. J. Tóth suggère qu'il s'agit d'une forme de superposition de la fête chrétienne plus récente sur la fête solsticiale d'origine syro-phénicienne des *Maiouma* (*Marzeāh*, dans la version juive)<sup>14</sup>, qui aurait constitué le *substratum* religieux le plus ancien, répandu dans l'aire géographique de l'Afrique du nord et de la Méditerranée occidentale<sup>15</sup>. Le résultat de ces hybridismes est perceptible dans la fête islamique appelée '*Ansāra*, célébrée encore de nos jours le 24 juin par des feux et des bains nocturnes<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> Tertullien, *De baptismo*, IV, 5, 1, éd. Raymond François Refoulé, *Tertullien. Traité du baptême*, Paris, Éditions du Cerf, 1952, p. 43 : « Sedenim nationes extraneae ab omni intellectu spiritalium potestatem eadem efficacia idolis suis subministrabant. Sed viduis aquis sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusda per lavacrum initiantur, Isisid alicuius aut Mithrae [...] »

<sup>12</sup> George Megas, *Greek Calendar Customs*, Athens, Paperback, 1958, p. 130.

<sup>13</sup> Césaire d'Arles, *Sermo* 33, 44 : « Hoc etiam deprecor [...] ut omnes vicinos vestros, omnes familias, et cunctos ad vos pertinentes admoneatis, et cum zelo dei severissime castigetis; ne ullus in festivitate sancti Iohannis aut in fontibus aut in paludibus aut in fluminibus nocturnis aut matutinis horis se lavare praesumat. »

<sup>14</sup> Sur les *Maiouma* voir Nicole Belayche, « Une panégyrie antichéenne : les *Maiouma* », *Topoi. Orient-Occident*, 5, 2004, p. 401-415. Sur les analogies entre *Maiouma* et *Marzeah* voir Stefan Schorch, « Die Propheten und der Karneval: Marzeach – Maioumas – Maimuna », *Vetus Testamentum*, N° 53, 2003, p. 397-415 ; sur la fête juive dans l'aire de Marseille voir John L. McLaughlin, *The Marzēah in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 38-42.

<sup>15</sup> Anna Judit Tóth, « *Maiouma* and Saint John's Eve », In : *Byzanz und das Abendland V. Studia Byzantino-Occidentalia*, ed. Erika Juhász, Budapest, Eötvös-József-Collegium, 2018, p. 133-149, notamment p. 146.

<sup>16</sup> Jordi Aguadé, « '*Ansāra* », In : *Encyclopaedia of Islam*, ed. Kate Fleet – Gudrun Krämer – Denis Matringe – John Nawas – Everett Rowson, Leiden, Brill, 2015<sup>3</sup> ([http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_24228](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24228)).

## Les Néoméniés à Byzance

Dès la fin du VII<sup>e</sup> siècle la fête des Néoméniés (*νουμηνίαι*)<sup>17</sup>, ou de la nouvelle lune, avait été interdite officiellement à Byzance par le canon 65 du concile *in Trullo* (691-692) :

Nous ordonnons que dorénavant soient abolis les feux allumés par certains chrétiens, au début de chaque mois<sup>18</sup>, devant les ateliers ou les maisons ; feux qui [pour] certains s'appliquent à sauter d'un bond selon un usage antique. Quiconque fait cela, s'il est un clerc, sera déposé, si un laïc, sera excommunié<sup>19</sup>.

Le canon interdisait à tous les chrétiens (clercs ou laïcs) non la célébration de la fête même, mais plutôt l'usage ancien d'allumer des feux et de sauter par-dessus, pendant les nuits de la nouvelle lune. Il s'agissait d'une coutume ancienne (*ἔθος ἀρχαῖον*) qui remontait au paganisme, au moins selon les Pères conciliaires, lesquels, pour renforcer l'interdiction, avaient rapporté aussi un *exemplum* emprunté de la tradition biblique vétérotestamentaire, spécifiquement du quatrième livre des *Rois*, concernant le roi Manassès. Celui-ci avait été largement repris par les prophètes juifs pour avoir fait passer leurs enfants par le feu afin de les purifier, en s'adonnant aussi aux pratiques des présages (*κληδόνας*), des augures, des auspices, des ventriloques et des divins (« Il fit passer son fils par le feu. Il pratiqua les incantations et la divination [...] »)<sup>20</sup>. L'usage juif de faire passer les enfants par le feu remontait à la croyance selon

<sup>17</sup> Cette fête, avec celle des Calendes, est mentionnée dans les *Moralia* de Plutarque (828 A, éd. Marcel Cuvigny, *Plutarque. Œuvres morales*, Tome XII, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 13), selon lequel la *noumenia* désignait le premier jour du mois dans le calendrier athénien, comme les calendes dans le calendrier romain. Ce jour était un jour sacré, cf. *Aitia Romana*, 270 A.

<sup>18</sup> Très probablement en raison du fait que, dans les calendriers lunaires, les jours de la nouvelle lune tombaient toujours au début de chaque mois.

<sup>19</sup> *Concile in Trullo*, canon 65, éd. et trad. française par Périclès-Pierre Joannou, *Discipline générale antique. I.1 : Les canons des conciles œcuméniques (I<sup>re</sup>-IX<sup>e</sup> s.)*, Grottaferrata, Tipografia italo-orientale S. Nilo, 1962, p. 203 : « Τὰς ἐν ταῖς νομηνιαῖς ὑπὸ τινων πρὸ τῶν οἰκειῶν ἐργαστηρίων καὶ οἰκῶν ἀναπτομένας πυρκαϊὰς ἅς καὶ ὑπεράλλεσθαι τινες κατὰ τὴν ἔθος ἀρχαῖον ἐπικληροῦσιν ἀπὸ τοῦ παρόντος καταργησῆναι προστάσσομεν. Ὅστις οὖν τοιοῦτόν τι πράξει, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη καθαιρεῖσθω· εἰ δὲ λαϊκὸς, ἀφοριζέσθω ».

<sup>20</sup> *Rois*, II, 21.16, éd. Roland de Vaux, *Les Livres des Rois. La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 1949, VIII, p. 273 : « Καὶ φκοδόμησε Μανασσῆς θυσιαστήριον πάση τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ ἐν ταῖς δύο ἀυλαῖς οἴκου κυρίου, καὶ διήγαγε τὰ τέκνα αὐτοῦ ἐν πυρὶ, καὶ ἐκληδονίζετο καὶ αἰωνίζετο καὶ ἐποίησεν ἐγγαστριμύθους καὶ γνώστας ἐπλήθυνε· καὶ ἐπλήθυνε τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου, τοῦ παροργίσει αὐτόν ».

laquelle l'homme naissait impur et souillé par le péché originel : ce faisant l'enfant devait être purifié par le feu – élément naturel cathartique par antonomase avec l'eau –. À ce propos, l'érudit Léon Allatius (1586-1669) se référait à la coutume de ses concitoyens de l'île de Chios de faire passer sur le feu les pieds des nouveau-nés par accouchement podalique<sup>21</sup>.

Le canoniste Théodore Balsamon, dans son commentaire au canon 65 du concile *in Trullo*, cité ci-dessus, décrit les *Néoméniés* comme une fête rurale ancestrale, célébrée surtout par les Juifs et les Grecs, et ensuite remplacée par des cultes chrétiens<sup>22</sup>. Il avait attribué la cause de sa disparition au patriarche Michel III d'Anchialos (1170-1178), qui avait renouvelé l'interdiction d'allumer ces feux « démoniaques » et de faire des auspices<sup>23</sup>.

Dans son commentaire, Balsamon rapporte des détails narratifs très intéressants sur le déroulement rituel des *Néoméniés* : il raconte que le soir du 23 juin, à la veille de la fête, les villageois se rassemblaient tout au long des rivages, ou chez des particuliers, où ils habillaient en mariée une jeune fille célibataire, chargée d'office d'oracle. On commençait par un copieux repas convenablement arrosé, et ensuite, on se mettait à danser, à ce moment-là, et on se regroupait autour de la fille : celle-ci tenait dans ses mains un vase d'airain à orifice étroit, rempli d'eau de mer, dans lequel chaque convive était invité à faire glisser un objet quelconque, symbole d'un souhait intime. Par la suite, chacun son tour interrogeait la 'mariée' sur ce que l'avenir lui aurait réservé. La jeune fille, pour toute réponse, retirait du vase un objet pris au hasard, et le présentait à celui qui posait la question, lequel apprenait ainsi son avenir. Le lendemain, le 24 juin, ils défilaient en cortège avec la fille, jouant et dansant, vers les rivages et, après avoir recueilli de l'eau de mer en abondance, ils la versaient sur leurs maisons. Puis, après les vêpres, ils allumaient des feux de camp et sautaient par-dessus, en continuant à faire des auspices pour prédire l'avenir<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Leo Allatius, *De templis Graecorum recentioribus, ad Ioannem Morinum; de narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non de Graecorum hodie quorundam opinionibus, ad Paullum Zacchiam*, Coloniae, apud Iodocum Kalcovium, 1645, p. 459 ; cité aussi par Philip P. Argenti et Herbert Jennings Rose, *Folk-Lore of Chios*, Cambridge, University Press, 1949, I, p. 268-270 et par Karen Hartnup, 'On the Beliefs of the Greeks'. *Leo Allatius and Popular Orthodoxy*, Leiden, Brill, 2004, p. 150-152.

<sup>22</sup> Leo Allatius, *De templis Graecorum recentioribus...*, *op. cit.*, p. 458-459.

<sup>23</sup> *Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. I. Les actes des patriarches*, éd. Jean Marie Darrouzès et Venance Grumel, Paris, Institut d'Études Byzantines, 1977, II, p. 562-563 n. 1140.

<sup>24</sup> Théodore Balsamon, *Commentarius ad canonem 65*, éd. Georgios Alexander Rhalles – Michail Potles, *Σύνταγμα των Ιερών Κανόνων της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, 6 vol., Athenai, Typographia Chartophilakos, 1948-1955, II, p. 457-460 ; Charis Messis, *Le corpus*

Dans ce récit les rites divinatoires sont connectés d'un côté aux rites prénuptiaux, justifiés par la présence de la jeune fille divinatrice en robe de mariée et les cortèges de jeunes, de l'autre, aux rites cathartiques, comme ceux accomplis sur les maisons par l'eau de mer. Des rites semblables ont été décrits par le laographe grec Georges Mégas qui raconte qu'encore au début du xx<sup>e</sup> siècle, dans les régions rurales de la Macédoine et de la Thrace, à la veille de la fête, tous les jeunes (filles et garçons) célibataires du village, après avoir choisi la *kalinitsa* (*καλλινίτσα*), c'est-à-dire la plus belle jeune fille de moins de treize ans, se réunissaient chez elle pour l'habiller en mariée et l'amenaient en cortège dans les rues du village en chantant et dansant. Le lendemain, le 24 juin, ils célébraient la *καλλινίτσα* avec danses, chants et bonbons. Ensuite la soirée était consacrée aux pratiques divinatoires : les jeunes remplissaient un vase d'eau de source et chacun y immergeait un effet personnel, comme une bague ou une boucle d'oreille, et ils laissaient le vase, recouvert d'un drap rouge, sous les étoiles. Le lendemain, à la tombée de la nuit, la *καλλινίτσα* faisait sortir au hasard du vase, un par un, les effets personnels des jeunes, en devinant le futur de chaque détenteur<sup>25</sup>.

Dans le folklore russe il y a une coutume similaire selon laquelle, à la veille de la fête de Saint-Jean, les jeunes filles célibataires font fondre le plomb et le font glisser dans l'eau bénie, en le laissant pendant toute la nuit. Le lendemain, elles devinent qui sera leur futur époux en observant les figures créées par le plomb solidifié<sup>26</sup>. C'était notamment à la veille de la fête qu'on retrouve, dans l'Occident médiéval aussi, l'usage d'allumer des feux de camp pour faire sauter par-dessus les jeunes du village. Outre la fonction purificatrice et propitiatoire, en vue de la moisson, cet usage avait aussi une fonction initiatique, en tant que rite de passage pubéral qui marquait la transition des jeunes du *status* d'enfant à celui d'adulte. Le saut par-dessus le feu symbolisait, en fait, l'épreuve préalable de l'introduction du jeune dans la communauté des hommes. Cette coutume était répandue surtout dans les milieux suburbains et ruraux, où le rythme saisonnier scandait la vie quotidienne des paysans. En fait, parmi les quatre temps du cycle solaire, le solstice d'été était un des jours les plus célébrés de l'année, en tant que lié à la moisson, travail très important dans la vie agricole et l'un des plus exposés aux intempéries.

---

*nomocanonique orientale et ses scholiastes du XII<sup>e</sup> siècle (Aristéno, Zonaras, Balsamon) : Les commentaires sur le concile in Trullo (691/2)*, Paris, EHESS-CéSor (Dossiers Byzantins 18/1), 2020, p. 366-370.

<sup>25</sup> Mégas, *Greek Calendar Customs*, op. cit., p. 135-137.

<sup>26</sup> Maria Pia Pagani, « Il regista Evreinov e le feste popolari russe per S. Giovanni Battista », *La ricerca folklorica*, N° 58, 2008, p. 143-147, notamment p. 145.

Par ailleurs, quelques détails du commentaire de Balsamon soulèvent des questions herméneutiques encore sans réponse, telles que la coïncidence chronologique présumée de la date de la célébration des *Néoméniés* (24 juin) avec celle du solstice d'été, tenue pour acquise par le canoniste. En fait, l'identification des deux fêtes n'est pas tout à fait évidente : si les célébrations pour la nouvelle lune avaient lieu au début de chaque mois, pourquoi mentionne-t-il seulement les *Néoméniés* de juin ? Il est vraisemblable de supposer que déjà à partir de l'Antiquité tardive les fêtes les plus célébrées étaient les *Néoméniés* de juin, en raison, notamment, de leur coïncidence avec le solstice d'été. Cela pourrait expliquer pourquoi Balsamon avait confondu les deux fêtes, sous-entendant leur lien intrinsèque. D'ailleurs, il ne fait aucune référence à la figure du Baptiste ; ce qui pourrait suggérer que les *Néoméniés* avaient été associées à la Saint-Jean seulement *à posteriori*, mais qu'alors il s'agissait de deux fêtes différentes : l'une païenne, rurale et non officielle, l'autre chrétienne et officielle.

À notre connaissance, le premier chevauchement entre les *Néoméniés* et la Saint-Jean se trouve dans un opuscule du *xiv<sup>e</sup>* siècle (*Τίνες αἰτίαι τῶν καθ' ἡμᾶς λυπηρῶν*), attribué à Joseph Bryennios<sup>27</sup>, dont Krumbacher avait déjà eu l'occasion de signaler l'intérêt particulier<sup>28</sup>. L'opuscule, inclus dans le quarante-septième chapitre d'un ouvrage qui en comporte quarante-neuf<sup>29</sup>, est consacré à l'énumération de ce que Bryennios considérait comme les causes des malheurs et de la décadence de Byzance : la débauche morale et intellectuelle due aux vices, péchés et conduites blasphèmes de ses contemporains. Il se plaint de plusieurs pratiques païennes et superstitieuses, célébrées par les Byzantins, parmi lesquelles il mentionne notamment les *Néoméniés* : « Certains adorent et saluent la nouvelle lune »<sup>30</sup>, dont ils en tirent des prédictions et des auspices ; juste après l'auteur dénonce « ceux qui célèbrent la fête des présages (*κληδόνας*), en sautant par-dessus les feux de la Saint-Jean »<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> À notre connaissance, il n'existe que deux éditions du texte : celle plus ancienne de Eugenius Bulgaris (*Ceuvres du moine Joseph Bryennios*, Leipzig 1768-1784, III, p. 119-123) et celle bien plus récente, avec traduction et commentaire en français, de Lysimaque Economos (« L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du *xiv<sup>e</sup>* siècle d'après une page de Joseph Bryennios », *Mélanges Charles Diehl*, N° 1, 1930, p. 225-233).

<sup>28</sup> Karl Krumbacher, *Geschichte der Byzantinische Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München, Vero Verlag, 1897<sup>2</sup>, p. 113-115.

<sup>29</sup> Cf. Bulgaris, *Ceuvres du moine Joseph Bryennios*, op. cit., III, p. 119-123 ; Economos, « L'état intellectuel », art. cit., p. 225-233.

<sup>30</sup> Joseph Bryennios, *Τίνες αἰτίαι τῶν καθ' ἡμᾶς λυπηρῶν*, éd. Economos, « L'état intellectuel », art. cit., p. 227 : « [...] καὶ τὴν σελήνην νεάζουσιν προσκινουσί τινες χαιρετίζοντες ».

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 227 : « [...] καὶ τὸν Μάιον στεφανούμεθα καὶ κληδῶνας ποιοῦμεν καὶ ὑπεραλλόμεθα

Dans le texte la juxtaposition des *Néoméniés* et de la Saint-Jean pourrait bien être fortuite ou même suggérer que Bryennios, comme le canoniste Balsamon deux siècles auparavant, superposait les deux fêtes. Cette conjecture paraît, en fait, être confirmée par la remarque suivante : « Nous observons la coutume de donner des charbons et de la lumière à nos voisins »<sup>32</sup>. Ici l'auteur fait allusion à la tradition festive d'allumer des feux devant les maisons ou les ateliers des particuliers, déjà rapportée par le canon 65 du concile *in Trullo* et par Balsamon. L'auteur fait référence aussi à la pratique divinatoire des *κληδόνες* (présages) – du verbe *κληδονίζω* –, mentionnée elle-même par le droit canon. Encore de nos jours, en Grèce l'épiclèse *Κληδόνας* est attribuée au Baptiste<sup>33</sup>. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, à l'occasion de la Saint-Jean, spécialement en Thrace et en Macédoine, on peut témoigner de la pratique de rites divinatoires similaires à ceux que Balsamon avait rapporté.

### *Conclusions provisoires*

Ainsi, selon toute apparence, la coïncidence des fêtes pre-chrétiennes gréco-romaines (des Néoméniés grecques et du *Solstitium* ou *Fors Fortuna* romaines) avec l'anniversaire de la naissance du Baptiste n'est pas un hasard. En fait, à la suite du processus de christianisation et de définition de l'orthodoxie, l'Église, à l'est et à l'ouest, avait englobé dans le calendrier liturgique certaines fêtes solsticiales païennes, en y superposant la fête chrétienne de la Saint-Jean, afin de les dépouiller de toute connotation païenne et de les transformer en fête chrétienne, en récupérant de la tradition précédente ce qui lui était utile. L'Église avait pris ce qui lui était utile en lui donnant une nouvelle signification : célébrer la naissance du précurseur du Christ, « Soleil de justice », c'était confirmer encore une fois la puissance du Saint-Esprit.

D'ailleurs, on peut remarquer très souvent cette attitude : c'est le cas, par exemple, de la Nativité, dont la date coïncide avec celle du solstice d'hiver et de la fête romaine du *Sol Invictus*, célébrée le 25 décembre, et, notamment, de la Saint-Jean, qui coïncide avec le solstice d'été, fêté le 24 juin. En fait, la Nativité et la Saint-Jean sont étroitement connectées dans le cycle festif du calendrier liturgique : si le *dies natalis* du Christ avait lieu lorsque le soleil commençait sa croissance, celui de Jean-Baptiste inaugurerait la décroissance du soleil. Cette opposition astrale, comme l'avait bien remarqué Augustin de

---

τῶν πυρκαϊῶν ».

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 227 : « Ὅτι ἄνθρωπος καὶ φῶς τοῖς γείτοσιν ἡμῶν διδόναι παρατηρούμεθα ».

<sup>33</sup> Megas, *Greek Calendar Customs*, *op. cit.*, p. 137.

Hippone<sup>34</sup>, rendait complémentaires les deux cycles festifs de Noël et de la Saint-Jean, en établissant une connexion très étroite avec la naissance et le baptême du Christ. Donc le nom de Jean ne se trouve pas associé par hasard à ce moment clé du cycle solaire : le dernier prophète de l'Ancien Testament, qui avait annoncé la venue du Christ, avait proclamé qu'il lui fallait décroître, lorsque le Christ naissait, mais sans cesser de croître sa puissance divine : « *Illum (Jesum) oportet crescere, me (Johannem) autem minui* »<sup>35</sup>. Augustin, dans le même esprit de ce passage biblique, écrivait : « *In Nativitate Christi dies crescit, in Johannis Nativitate decrescit* »<sup>36</sup>. Dans cette perspective, le Christ représente, d'un côté, le nouvel an qui naît et Jean-Baptiste, de l'autre, l'année qui commence de mourir.

Bien que les autorités de l'Église, tant en Occident qu'en Orient, aient imprimé de nouvelles significations aux fêtes solsticiales païennes à travers des phénomènes d'adaptation et de transformation, elles ne sont pas arrivées à éliminer les rites les plus « populaires » de la Saint-Jean, tels qu'allumer des feux ou prédire le futur. Ces coutumes étaient tellement enracinées dans la vie religieuse des gens que l'Église n'a pu que les tolérer. C'est pour cela qu'encore de nos jours persistent dans la fête chrétienne plusieurs aspects hétérodoxes afférents à des traditions religieuses pré-chrétiennes (principalement gréco-romaines et juives), qui se sont croisées, en produisant des rites hybrides dans lesquels les différents apports culturels ne sont plus reconnaissables.

À propos des rites de la Saint-Jean dans le folklore français contemporain (en Alsace, Lorraine, Champagne, Bourgogne), Arnold Van Gennep, en les incluant dans le cycle festif saisonnier du mois de mai, avait remarqué que :

L'origine païenne de la coutume des herbes de la Saint-Jean n'est pas du tout évidente ; au solstice d'été, quoi qu'il en ait dit aussi, n'existait dans l'antiquité classique aucune fête agraire qui prescrivait une cueillette d'herbes magiques et médicinales<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Augustin d'Hippone, *Sermo 293/B (De natale Sancti Ioannis Baptistae)*, 2, In : éd. Antonio Quacquarelli et Marcella Recchia, *Opere di Sant'Agostino*, 33. *Discorsi*, V (273-340/A): *Sui santi: testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine*, Roma, Città Nuova, 1986, p. 252-254.

<sup>35</sup> *L'Évangile et les épîtres de Saint Jean*, 3.30, éd. Donatien Mollat et François-Marie Braun, *La Sainte Bible...*, op. cit., 1953, p. 86.

<sup>36</sup> Augustin d'Hippone, *Sermo 293/B...*, op. cit., p. 253.

<sup>37</sup> Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain. Tome premier. IV. Cérémonies périodique cycliques. 2. Cycle de mai. La Saint-Jean*, Paris, Picard, 1949, p. 64.

En ce qui concerne les feux de joie de la fête, l'anthropologue refusait d'accorder du crédit à la théorie de la fécondité autant qu'à celle solaire ou solsticiale « parce qu'elle ne se situe pas le jour le plus long de l'année ». La seule explication qu'il retenait venait du caractère prophylactique et cathartique de la flamme et de la fumée des feux. Selon la mentalité magique paysanne, le pouvoir prophylactique écarte le mal avant qu'il ne se produise, puisque le feu agit directement sur la nature ou sur les êtres, en bien ou en mal, par sa vertu intrinsèque<sup>38</sup>. Bien que Van Gennep avait étudié les attitudes de l'Église à l'égard de ces feux dès le Moyen Âge, en examinant avec rigueur scientifique les textes susceptibles de prouver l'existence ancienne de cet usage et les principales théories et explications, il a toujours manifesté son scepticisme envers les hypothèses d'origines religieuses anciennes ou lointaines ainsi que les reconstructions diachroniques, parce qu'artificielles, de la fête et de ses rites. Au contraire, il en a découvert et enquêté la dimension synchronique : le sens de l'actuel et du vivant, ouvert au présent et à l'avenir, en donnant, en même temps, une grande importance aux facteurs psycho-sociologiques et aux croyances magiques. Pourtant il a affirmé, il nous semble, son adhésion à une définition du folklore non pas seulement comme héritage et tradition, mais aussi, de façon complémentaire, comme création et innovation.

Nous pourrions adopter la même approche concernant l'étude de la Saint-Jean au Moyen Âge hellénique et latin, sans nécessairement en rechercher ses origines dans l'Antiquité païenne, mais en examinant ses aspects nouveaux et originaux. Le canoniste Théodore Balsamon avait essayé, comme on l'a vu, de montrer la continuité de la Saint-Jean avec les *Néoméniés* depuis l'Antiquité, en perpétrant des préjugés qui opposaient la ville à la campagne et la ville à la province et estimant que les paysans, en tant que *simplices*, auraient continué à vénérer inconsciemment les anciennes divinités sous des noms chrétiens à cause de l'habitude et de l'ignorance, selon une vision élitiste et méprisante du monde rural.

Mais, finalement, quelles 'traces' des *Néoméniés* grecques ou de la fête romaine de *Fors Fortuna* auraient survécues dans le « jour des torches » médiéval et dans la Saint-Jean ? Essayer de les retracer pour une reconstruction diachronique des rites a-t-il du sens ? Les réponses à ces questions rhétoriques deviennent évidentes : nous risquerions certainement de tomber dans les pièges de la recherche des origines, ou mieux du « mythe des origines », très probablement sans aboutir à aucun résultat concernant les significations et les

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 1901.

fonctions symboliques de la fête dans son contexte historique et socioculturel. Les questions rhétoriques posées sous-tendent des attitudes et des approches d'études complètement dépassées qui remontent aux folkloristes et ethnographes des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. La plupart d'entre eux avait fondé ses recherches principalement sur deux attitudes idéologiques et herméneutiques qu'on pourrait résumer ainsi : celle des « survivances » et celle des « continuités » ; soit chaque élément de la civilisation médiévale aurait conservé des traces importantes de l'Antiquité<sup>39</sup>, soit il n'y aurait eu fondamentalement aucune interruption historique et surtout culturelle depuis l'Antiquité. Les deux attitudes sont, en réalité, étroitement entrelacées, puisque leur but commun était de construire l'identité nationale. Ces conceptions supposaient des idées évolutionnistes et positivistes très répandues, surtout dès le XIX<sup>e</sup> siècle, selon lesquelles tous les aspects considérés comme 'sauvages', abominables ou hétérogènes, encore présents dans le périmètre culturel de l'Europe 'civilisée', représentaient des résidus à effacer. Sans recourir aux exotismes extra européens, certains folkloristes ont utilisé le patrimoine d'usages et coutumes offerts par l'Antiquité pour expliquer comme 'survivances' d'une époque antérieure toutes les manifestations culturelles qui paraissaient étrangères et hétérodoxes<sup>40</sup>.

En réponse à ces questions, il paraît évident que les rites décrits, interdits aussi par le patriarche Michel III d'Anchialos (1170-1178)<sup>41</sup>, n'avaient rien à voir avec la Saint-Jean qui est, évidemment, le résultat de la superposition d'une fête liturgique et d'un substrat non christianisé (rituels saisonniers, nuptiales, cultes locaux, fêtes païennes, juives etc.), que les hiérarchies ecclésiastiques avaient vainement essayé d'occulter. Face à cet échec, elles ont alors intégré certains de ces rites en les adaptant au cadre de la fête chrétienne, et d'abord ceux qui, liés au cycle solaire et saisonnier, marqués par la célébration des Quatre-temps (les deux solstices et les deux équinoxes), caractérisaient la vie rurale depuis l'Antiquité.

---

<sup>39</sup> 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. Mais déjà en 1852, il avait recueilli et publié, avec Spyridon Zambelios, l'ouvrage monumental inhérent la collection des chansons populaires.

<sup>40</sup> Stella Geogoudi, « L'évergissement sanctifié en Grèce moderne. Les "kourbania" des saints », In : Marcel Détienné et Jean-Paul Vernant (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Payot, 1979, p. 273.

<sup>41</sup> *Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, éd. Jean Darrouzès et Venance Grumel, II, Paris 1977, p. 562-563 (n<sup>o</sup>. 1140).

Donc, selon toute apparence, la coïncidence de la fête romaine antique des *lampas* avec l'anniversaire de Jean-Baptiste n'est pas un hasard. L'Église avait récupéré de la tradition précédente ce qui lui était utile, en le dépourvoyant de toute connotation païenne, afin de la transformer en fête chrétienne. Cependant, dans la Saint-Jean, persistent aujourd'hui encore plusieurs aspects hétérodoxes qui remontent à des traditions plus anciennes et qui se sont croisés, en produisant cet 'hybride' très original.

# Le cheval, animal diplomatique entre Byzance et l'Occident (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)

*Nicolas Drocourt*

Université de Nantes

Chevaux et équidés apparaissent de manière relativement fréquente dans les sources relatives aux contacts entre Byzance et l'Occident chrétien. Que ces contacts soient de nature militaire ou pacifique, de tels animaux sont souvent mentionnés, principalement dans les sources narratives, latines ou grecques. Les chevaux en particulier constituent un moyen évident et pratique dont disposent les hommes pour se déplacer entre les territoires de ces deux entités. Si ce constat est valable sur les voies de communication terrestre de l'Empire byzantin, il l'est aussi chez plusieurs de ses voisins, notamment en terres d'Islam<sup>1</sup>, que je n'aborderai pas ici. En outre, le rôle et la place des chevaux dans les dons diplomatiques entre cours ont déjà été mis en valeur, précisément dans le cadre des relations avec l'Occident<sup>2</sup>.

Au-delà de ces deux aspects, je souhaiterais ici présenter et analyser quelques cas illustrant une autre dimension associée à la présence des chevaux en contexte de rencontre diplomatique. Ils mettent en exergue

---

<sup>1</sup> Pour le monde byzantin, on renverra à l'article de synthèse d'Anna Avramea, « Land and Sea Communications, Fourth-Fifteenth Century », In : *The Economic History of Byzantium, from the Seventh Through the Fifteenth Century*, sous la direction de Angeliki E. Laiou, 3 vol., Washington D.C., Dumbarton Oaks, 2002, vol. I, p. 57-90 ; pour les communications, la voie postale et la poste en terres d'Islam : Adam J. Silverstein, *Postal Systems in the Premodern Islamic World*, New York, Cambridge University Press, 2007. Sur l'usage des équidés de manière plus spécifique dans la diplomatie byzantine et les déplacements des délégations officielles, principalement étrangères dans l'Empire : Nicolas Drocourt, *Diplomatie sur le Bosphore. Les ambassadeurs étrangers dans l'Empire byzantin des années 640 à 1204*, Louvain, Peeters, 2015, p. 407-412.

<sup>2</sup> Voir en particulier Nicolas Drocourt, « Les animaux comme cadeaux d'ambassade entre Byzance et ses voisins (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », In : *Byzance et ses périphéries. Hommage à Alain Ducellier*, sous la direction de Bernard Doumerc et Christophe Picard, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004, p. 67-93, ici p. 74-80 ; Idem, « Animals as Diplomatic Gifts : from Species to Political Uses », In : *Handbook of Animals in Byzantium*, sous la direction de Premyslaw Marciniak and Andreas Rhoby, à paraître.

le rôle symbolique que certains – ambassadeurs ou souverains – souhaitent conférer à ces équidés, ou à d'autres (mules, mulets, ânes) plus rarement. Replacés dans le contexte des relations diplomatiques, ces exemples conduiront à s'interroger sur la fonction très politique quelquefois dévolue au cheval lorsque des souverains se rencontrent directement, ou, le plus souvent, à distance par le biais de leurs représentants officiels et pour un temps limité. Les chevaux ont souvent retenu l'attention des médiévistes, notamment ces derniers temps, et, quelquefois, pour des raisons d'ordre pratique, en particulier à Byzance – songeons à celles qui concernent l'art vétérinaire par exemple<sup>3</sup>. Qu'en est-il de l'usage du cheval dans une optique de représentation de soi et du pouvoir lors des contacts et rencontres diplomatiques ?

### *I. Le cheval en représentation. Équidés et dignité des souverains et de leurs ambassadeurs*

À lire les sources relatant les déplacements de délégations diplomatiques comme le séjour des émissaires officiels dans l'Empire médio-byzantin, les chevaux paraissent omniprésents, en particulier à Constantinople, cœur du pouvoir des *basileis*. Il est bien connu, par exemple, que plusieurs ambassadeurs étrangers ont pu assister à des courses de chevaux données à l'hippodrome<sup>4</sup>. Le cas de la délégation tarsiote en 946 est quelquefois souligné car il a été décrit dans le fameux chapitre quinze du second livre du *De cerimoniis*<sup>5</sup>. Le fait n'est point nouveau à l'époque médio-byzantine,

<sup>3</sup> Voir ainsi les récents ouvrages collectifs : *Le cheval au Moyen Âge*, sous la direction d'Elisabeth Lorans, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2017 ; *Le cheval dans la culture médiévale*, sous la direction de Bernard Andenmatten, Agostino Paravicini Bagliani et Eva Pibiri, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2015. Sur le cheval à Byzance, voir Taxiarchis G. Koliass, « The Horse in the Byzantine World », In : *Le cheval dans les sociétés antiques et médiévales*, sous la direction de Stavros Lazaris, Turnhout, Brepols, 2012, p. 87-97. Pour les conceptions vétérinaires du cheval à Byzance, on se reportera aux études de Stavros Lazaris, et en particulier sa synthèse récente : « Veterinary Medicine », In : *A Companion to Byzantine Science*, sous la direction de Stavros Lazaris, Leyde-Boston, Brill, 2020, p. 404-428, et les références bibliographiques qui lui sont associées.

<sup>4</sup> Drocourt, *Diplomatie sur le Bosphore*, *op. cit.*, p. 586-589. Ces courses en présence des émissaires relèveraient davantage des « courses occasionnelles » que des courses plus régulières « du calendrier », cf. Gilbert Dagron, « Organisation et déroulement des courses d'après le *Livre des cérémonies* », *Travaux et Mémoires*, n° 13, 2000, p. 1-200, ici p. 128.

<sup>5</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De Cerimoniis aulae byzantinae libri duo*, éd. Johann Jakob Reiske, 2 vol., Bonn, Weber, 1829-1830, II, 15, p. 588-590 ; voir la nouvelle édition et traduction

et d'autres exemples d'ambassadeurs barbares reçus à l'hippodrome existent avant le début du VII<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Si Byzance partage avec l'Islam un grand intérêt pour la culture équestre, les émissaires latins ne sont pas en reste dans cette curiosité pour les courses. Comme nous l'apprend le chrysobulle conclu avec Pise en octobre 1111, les émissaires de cette cité ont demandé auparavant l'obtention d'une loge spécifique à l'hippodrome. Cette sollicitation fut satisfaite<sup>7</sup>. Notons que, la même année, le roi Sigurd de Norvège est accueilli par Alexis I<sup>er</sup> à Constantinople lors de son retour de pèlerinage depuis Jérusalem et se voit lui aussi convié à un spectacle à l'hippodrome<sup>8</sup>. Cette tradition de réception d'un prince, fût-il Latin, ne se perd pas jusqu'à la fin du siècle, et il y a tout lieu de considérer que ce que Guillaume de Tyr présente en 1171 comme des réjouissances des « cirques » de la ville impériale désigne là encore des courses à l'hippodrome à l'occasion de la réception du roi Amaury I<sup>er</sup> de Jérusalem<sup>9</sup>. Il est indéniable que ces courses n'ont pas uniquement une dimension équestre. Les historiens ont largement démontré dans quelle mesure elles relevaient aussi des formes d'expression du pouvoir impérial dans une arène très politique<sup>10</sup>. À l'évidence, les émissaires

---

de ce texte : *Constantin VII Porphyrogénète, Le Livre des cérémonies*, sous la direction de Gilbert Dagron et Bernard Flusin, Paris, 2020, ici t. III, p. 132-135.

<sup>6</sup> Gilbert Dagron, *L'hippodrome de Constantinople. Jeux, peuple et politique*, Paris, Gallimard, 2011, p. 155 et 161, avec les références. Voir aussi, dans le cas des réceptions de souverains étrangers, l'étude de Martin M. Vučetić, *Zusammenkünfte byzantinischer Kaiser mit fremdem Herrschern (395-1204): Vorbereitung, Gestaltung, Funktionen*, 2 vol., Berlin, Lit, 2021, vol. I, p. 263-266 (je remercie Martin M. Vučetić de m'avoir fait part des épreuves de son ouvrage avant sa publication).

<sup>7</sup> *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano et coi Turchi fino all'anno 1531*, éd. G. Müller, Florence, M. Cellini e C., 1879, p. 44 (en grec) et p. 53 (en latin) ; Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, 2. Teil, *Regesten von 1025-1204*, zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von P. Wirth. Mit Nachträgen zu Regesten Faszikel 3, Munich, Beck, 1995, n° 1255 ; voir aussi Dagron, *Hippodrome, op. cit.*, p. 26.

<sup>8</sup> Krijnie Ciggaar, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204 : Cultural and Political Relations*, Leiden-Boston, Brill, 1996, p. 111-112, avec les références ; Elisabeth Malamut, *Alexis I<sup>er</sup>*, Paris, Ellipses, 2007, p. 171, qui rappelle les dons alors échangés entre les deux souverains ; Alexandru Ș. Anca, *Herrschaftliche Repräsentation und kaiserliches Selbstverständnis. Berührung der westlichen mit der byzantinischen Welt in der Zeit der ersten Kreuzzüge*, Münster, Rhema, 2010, p. 76-77.

<sup>9</sup> Willelmus Tyrensis, *Chronicon*, éd. R.B.C. Huygens, Turnhout, Brepols, 1986, XX, 23, p. 945 ; cf. Anca, *Herrschaftliche Repräsentation, op. cit.*, p. 80.

<sup>10</sup> Dagron, *Hippodrome, op. cit.*, *passim*

officiels, et encore plus les souverains eux-mêmes qui en furent les spectateurs privilégiés, n'en restèrent pas des témoins insensibles – quoique les sources manquent pour le certifier<sup>11</sup>.

Employés en faveur de rituels politiques dans le cadre des courses, les chevaux incarnent aussi une forme de représentation politique. Ils apparaissent alors de manière plus individuelle et en lien souvent étroit avec le cavalier qui les monte. Un cas est resté célèbre. Il concerne le séjour de l'évêque Arnulf de Milan qui sert et défend alors les intérêts diplomatiques de l'empereur romain germanique Otton III, au tout début du XI<sup>e</sup> siècle. Si l'on en croit une source milanaise postérieure, l'ambassadeur n'aurait pas hésité à parader dans la capitale byzantine, monté sur le cheval qui lui avait été offert par son souverain. Arnulf ne ménagera pas ses effets car sa monture arborait des fers d'or fixés à ses sabots par des clous argentés. Bien plus, et toujours d'après cette source latine postérieure, l'impression qu'il produisit se répandit jusqu'au palais de Basile II. Elle y suscita de l'admiration tant pour le légat que pour son maître, Otton III<sup>12</sup>. Ce récit a souvent été remarqué par les historiens<sup>13</sup>.

Certains d'entre eux l'ont d'ailleurs mis en parallèle avec un second qui, d'une certaine manière, le prolonge. Il met aussi en scène un autre envoyé officiel agissant au nom du pouvoir impérial germanique auprès d'un autre *basileus*, moins d'une trentaine d'années après Arnulf. En 1028, au nom de

<sup>11</sup> De manière significative, un Liudprand de Crémone, au milieu du X<sup>e</sup> siècle, n'évoque en aucun cas ces séances à l'hippodrome dans les deux récits qu'il donne de ses deux missions diplomatiques en 949-950 et en 968 (respectivement le sixième livre de l'*Antapodosis* et sa *Relatio de legatione Constantinopolitana*) : cf. Liudprand de Crémone, *Œuvres*, trad. et commentaire de François Bougard, Paris, CNRS éditions, 2015.

<sup>12</sup> Landulf, *Historia mediolanensis*, II, 18, éd. L.C. Bethmann et W. Wattenbach, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (désormais MGH, Ss), VIII, Hanovre, 1848, p. 55-56. La mission date de 1001-1002, voir en dernier lieu : *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, 867-1025*, nach Vorarbeiten Friedhelm Winkelmanns erstellt von Ralph-Johannes Lilie et alii, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013, # 20 579.

<sup>13</sup> Cf. Ciggaar, *Western Travellers, op. cit.*, p. 214-215 ; Daniel Nerlich, *Diplomatische Gesandtschaften zwischen Ost- und Westkaisern, 756-1002*, Berne-New York, Peter Lang, 1999, p. 162 ; Juan Signes Codoñer, « Viajeros y embajadores a Constantinopla desde Carlomagno hasta la primera cruzada », In : *Caminos de Bizancio*, éd. M. Cortés Arrese, Cuenca, 2007, p. 175-213, ici p. 197-198 ; Sebastian Kolditz, « Leo von Synada und Liudprand von Cremona. Untersuchungen zu den Ost-West-Kontakten des 10. Jahrhunderts », *Byzantinische Zeitschrift*, n° 95/2, 2002, p. 509-583, ici p. 578-579 ; voir enfin Tobias Hoffmann, « Von verlorenen Hufeisen und brennenden Nüssen – Über Konflikte im Rahmen des “diplomatischen” Zeremoniells des byzantinischen Kaiserhofes », In : *Transcultural Approaches to the Concept of Imperial Rule in the Middle Ages*, éd. Ch. Scholl, T. R. Gebhardt et J. Clauss, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2017, p. 221-244, ici p. 233-234.

Conrad II, l'évêque Werner de Strasbourg et le comte Manegold de Werden sont à leur tour dans la capitale byzantine, pour négocier là encore une alliance matrimoniale. Si l'on en croit un témoignage latin, lui aussi postérieur d'un siècle, le comte Manegold souhaite faire croire en la supériorité de son propre camp en exhibant à son tour son cheval doté de fers en cuivre jaune (*auricalcum*), autrement dit des fers suffisamment dorés pour laisser croire qu'ils étaient totalement en or. Le moine Berthold qui relate l'affaire assure même que l'émissaire usa d'un subterfuge supplémentaire. Pour gagner en crédibilité auprès des Byzantins qu'il croiserait à cheval, il eut l'idée d'ordonner qu'un des fers fût effectivement constitué d'or véritable, et qu'il devait être légèrement mal accroché au sabot de son cheval. Il s'assura que ce fer se détacherait dès la mise au trot : en tombant, on pourrait authentifier qu'il était bien en or, laissant croire que cela était aussi le cas pour les trois autres fers<sup>14</sup>.

Un tel récit ne manque pas d'intérêt, et même d'un certain piquant. On veillera toutefois à ne pas lui accorder trop de crédit. D'autres aspects de l'assez longue description du séjour de ce comte à Constantinople mettent en évidence combien il aurait su triompher d'autres déconvenues et mauvaises surprises réservées par la cour byzantine<sup>15</sup>. Mis à l'écrit au début du XII<sup>e</sup> siècle, dans un contexte tout autre qu'un siècle plus tôt au moment du contact officiel en question, et rédigé sur fond de tensions nouvelles entre Byzance et le monde latin du fait des croisades, un tel témoignage n'hésite pas à verser dans l'exagération. Celle-ci est sciemment à charge contre Byzance. L'ambassadeur, et représentant d'un empereur romain germanique qui plus est, s'y doit donc d'être supérieur et d'afficher une forme de domination face à l'empereur<sup>16</sup>. C'est là une rhétorique présente dans bien d'autres témoignages, notamment

---

<sup>14</sup> *Bertholdi Narratio quomodo portio sanctae crucis Werdeam pervenerit*, éd. O. Holder-Egger, MGH, Ss, XV/2, Hanovre, 1888, p. 769, l. 27-34 ; sur cet épisode : Signes Codoñer, « Viajeros y embajadores », art. cit., p. 198. On trouve une mention d'événements proches dans une saga du XIII<sup>e</sup> siècle relative à la venue de Sigurd de Norvège : Hoffmann, « Von verlorenen Hufeisen », art. cit., p. 230, n. 26, avec les références.

<sup>15</sup> Voir Drocourt, *Diplomatie sur le Bosphore*, op. cit., p. 664-665, avec les références bibliographiques. Faut-il, en outre, oublier de mettre en parallèle le nom même de ce comte, Manegold (*Manegoldus*), avec son intérêt pour l'or et ses usages ? L'anthroponymie est ici parlante. Je dois cette suggestive idée à Christine Ferlampin-Acher que je remercie.

<sup>16</sup> Sur l'image du *basileus* dans les sources latines et dans le contexte des premières croisades, voir désormais : Marc Carrier, *L'autre chrétien pendant les croisades : les Byzantins vus par les chroniqueurs du monde latin (1096-1261)*, Saarbrücke, Editions universitaires européennes, 2012 ; Clément Wingler, *Construire pour soumettre. L'image du basileus dans la littérature française et allemande des croisades*, Paris, EHESS, 2016.

arabes, dès lors qu'il s'agit pour un chroniqueur de décrire une entrevue diplomatique et témoigner de la supériorité d'un camp sur un autre<sup>17</sup>. Dans les deux cas latins qui précèdent, ce triomphe passe de manière symptomatique par l'exhibition que l'émissaire officiel donne de sa prétendue richesse ou supériorité par le biais de son cheval et de son équipement.

## II. *Entre arrogance et humilité*

Que la monture constitue une manière de prolongement même de l'ambassadeur, cela est encore démontré par un autre témoignage, grec celui-ci. Il est donné par Georges Akropolitès, le célèbre chroniqueur contemporain de l'Empire de Nicée. Dans une capitale impériale passée aux mains des Latins depuis 1204, l'arrivée d'un légat pontifical près de 10 ans plus tard ne passe pas inaperçue, tant du nouveau pouvoir impérial que des habitants grecs de Constantinople. Si le représentant du pape Innocent III souhaitait « soumettre tout le monde à l'autorité de l'ancienne Rome » et assurer de la sorte « la primauté du pape parmi tous les évêques », son tempérament, jugé sauvage (ἄγριος), et son attitude, preuve de son arrogance (ἀλαζονεία), passèrent aussi par d'autres biais aux yeux de ses détracteurs. Ses attributs vestimentaires, leur couleur, et l'harnachement de son cheval ne manquèrent pas en effet de retenir l'attention, comme le rapporte Akropolitès. Le cardinal Pélage, en sa fonction de légat « comme le qualifient les Latins », se présenta avec ses sandales « teintes en rouge » (ἐρυθροβαφῆ), tout comme ses habits et, fait significatif que ne manque pas de souligner le chroniqueur grec, la selle et les brides de son cheval étaient d'une couleur identique<sup>18</sup>.

Bien des éléments paraissent significatifs dans le récit d'Acropolitès. À le lire, l'arrogance du légat passe tant par la défense qu'il fait de la primauté pontificale, véritable pierre d'achoppement avec les Byzantins, que par son accoutrement et sa couleur. La teinte rouge des chaussures du légat est pleinement confirmée par un autre témoignage grec, d'autant plus remarquable qu'il émane d'un éminent prélat byzantin, Nicolas Mésaritès. Ce dernier a personnellement rencontré, à Constantinople, le légat en question au nom de l'empereur

<sup>17</sup> Cela relève de ce que j'ai pu nommer la « rhétorique des ambassades » : Drocourt, *Diplomatie sur le Bosphore*, op. cit., 2015, p. 38 et s.

<sup>18</sup> *Georgii Acropolitae opera recensuit* Augustus Heisenberg. *Editionem anni MCMIII correctionem curavit* Peter Wirth, vol. I, *Historia*, § 17, Stuttgart, Teubner, 1978, p. 218 ; Georges Acropolitès. *Chronique du XIII<sup>e</sup> siècle. L'Empire grec de Nicée*, trad. Jean Dayantis, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 23 pour la traduction.

de Nicée Théodore I<sup>er</sup> Laskaris<sup>19</sup>. Mésarités assure ainsi que le représentant d'Innocent III refusa de répondre à ses premières questions, mais qu'il mit un point d'honneur à lui montrer sa chaussure rouge, affirmant que les successeurs de saint Pierre disposaient du droit de les porter – et que ce droit leur avait été concédé par l'empereur Constantin en personne<sup>20</sup>. On notera que Mésarités ne resta pas sans réponse face à cette attitude et à l'argumentaire du légat : il lui répondit à la fois sur le fond mais aussi, et d'abord, en lui montrant à son tour ses propres sandales de cuir rouge<sup>21</sup>.

Mésarités n'évoque nullement la couleur de la selle ni des brides du cheval du légat, à la différence d'Akropolitès. Cependant le cheval n'est pas absent de son riche témoignage. Il avance ainsi qu'une fois arrivé à Constantinople depuis Nicée, on lui proposa une nouvelle monture pour rallier l'église Sainte-Sophie où devaient se tenir l'entrevue et les échanges théologiques. Il refusa cette proposition car, dit-il, le coursier en question était plus blanc que neige, de caractère espiègle et couvert sur son dos d'un extravagant tapis de selle. Une telle richesse était de trop pour l'émissaire de Théodore I<sup>er</sup>, notamment car elle illustre à ses yeux l'arrogance des Latins. De fait, lui et ses acolytes firent le choix de leur monture traditionnelle : des mulets<sup>22</sup>.

Cet épisode est fécond pour nos réflexions. Par deux aspects différents et complémentaires, le cheval diplomatique se retrouve au cœur des rivalités symboliques entre deux souverains qui discutent à distance. En outre, il déplace les tensions de la question relative à l'union des Églises vers une rivalité de parade, où le cheval et son accoutrement ont tout leur poids. Il est regrettable que nous ne disposions point de la vision latine de la rencontre, car les deux témoignages grecs sont évidemment à charge contre le légat pontifical. Par le refus de monture attestée chez Mésarités, la rivalité se joue entre l'arrogance latine et l'humilité byzantine. Cette arrogance passe aussi par les prétentions pontificales au port d'une couleur qui est symbole de pouvoir

---

<sup>19</sup> Augustus Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und die Kirchenreunion*, III, Munich, 1923, § 16-18, p. 22-23 ; *Nicholas Mesarites. His Life and Works (in Translation)*, translated with notes and commentary by Michael Angold, Liverpool, Liverpool University Press, 2017, p. 264-266. Voir aussi Ruth Macrides, *The History. George Akropolite*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 155-156, n. 1.

<sup>20</sup> Heisenberg, *Neue Quellen*, II, *op. cit.*, § 16, p. 22, l. 16-19 et 30-31.

<sup>21</sup> Heisenberg, *Neue Quellen*, II, *op. cit.*, § 17, p. 22-23. Dans une logique de surenchère, il avance qu'elles brillaient bien plus que celles du légat.

<sup>22</sup> Heisenberg, *Neue Quellen*, II, *op. cit.*, § 14, p. 20-21 ; *Nicholas Mesarites*, transl. Angold, *op. cit.*, p. 263-264.

impérial<sup>23</sup>. La pourpre, couleur impériale, se trouve ainsi concurrencée par le rouge revendiqué par la papauté<sup>24</sup>. L'épisode rappelle en outre combien cette dernière couleur est alors en train de devenir une couleur cardinalice, et le légat en question est bien le cardinal-évêque d'Albano<sup>25</sup>. Mais surtout, d'après Akropolitès, le port de cette couleur, avec les prétentions qu'elle charrie, ne se limite donc pas aux seuls vêtements. En choisissant une selle et des brides rouges elles aussi, le légat démontre combien sa monture est étroitement associée à ces mêmes prétentions : son cheval est un prolongement du représentant officiel et cardinal-évêque qu'il est, et, partant, du pape lui-même. On ne saurait en fin de compte, sur le plan symbolique, séparer l'animal de celui qui le monte, le légat pontifical et, par extension, le souverain pontife<sup>26</sup>.

Inversement, ce peut être l'arrogance ou la suffisance byzantine que certains témoignages latins raillent. Si l'on en croit Guillaume de Jumièges, le duc normand Robert I<sup>er</sup>, sur la route de pèlerinage vers Jérusalem, serait entré dans Constantinople juché sur une mule, tout en distribuant de l'or aux Byzantins. Il s'agissait là de tordre le cou à l'idée que les Francs – et Latins plus largement – étaient cupides et avides d'or<sup>27</sup>. L'humilité demeure relative cependant, car le chroniqueur latin précise que ledit mulet était ferré d'or... et le témoignage de Guillaume est pleinement rédigé dans le but de montrer que les Normands n'ont rien à envier à Byzance – ce qui explique la suite du récit montrant le duc

<sup>23</sup> Quoique le rouge cardinalice semble aussi renvoyer au sang du Christ : Michel Pastoureau, *Rouge. Histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2016, p. 68.

<sup>24</sup> On soulignera d'ailleurs que c'est bien la couleur rouge (ἐρυθρά) et non pourpre (πορφύρα) qui est ici exhibée d'après Akropolitès ; on ne peut douter de la méconnaissance de la nuance induite par ces deux termes et les deux couleurs associées. Plus largement sur la revendication de la couleur rouge par la papauté : Pastoureau, *Rouge, op. cit.*, p. 69.

<sup>25</sup> Pastoureau, *Rouge, op. cit.*, p. 68 ; voir aussi Bernard Berthod, « From Papal Red to Cardinal Purple: Evolution and Change of Robes at the Papal court from Innocent III to Leo X, 1216-1521 » In : *Robes of Honor. The Medieval World of Investiture*, ed. Stewart Gordon, New York, Palgrave, 2001, p. 315-331, ici p. 315 et p. 324.

<sup>26</sup> Voir aussi Agostino Paravicini Bagliani, *Le Bestiaire du Pape*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 71 et s., notamment pour la question du cheval blanc associé aux papes et à la papauté, et p. 82-83 sur la valeur symbolique du mulet.

<sup>27</sup> Guillaume de Jumièges, *Gesta Normannorum Ducum*, VI, 11 (12), dans *The Gesta Normannorum ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni*, edited and translated by Elisabeth van Houts, Oxford, Clarendon Press, 1995, vol. II, p. 82-85. Sur cet épisode : Michael Angold, « Knowledge of Byzantine History in the West: The Norman Historians (11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries) », *Anglo-Norman Studies. Proceedings of the Battle Conference 2002*, n° 25, 2003, p. 19-33, ici p. 28, qui souligne que la version première de ce récit, sous la plume de Dudon de Saint Quentin, ne fournit pas de tels détails.

normand qui refuse tout cadeau de la part du *basileus*. Au point toutefois que de tels détails, et d'autres, sont légitimement jugés douteux, voire non historiques<sup>28</sup>.

D'autres mules et mulets apparaissent dans le cadre d'un autre contact entre souverains dont la portée diplomatique est certaine. Dans un tel cas qu'il faut détailler, la symbolique l'emporte une fois de plus, démontrant qu'il convient de voir autre chose que des animaux derrière un don officiel. Si l'on en croit Arnold de Lübeck dans sa *Chronica Slavorum*, le duc de Saxe et de Bavière, Henri le Lion, de retour de pèlerinage depuis la Terre sainte, se serait vu offrir par l'empereur Manuel I<sup>er</sup> Comnène pas moins de quatorze mulets chargés d'or, d'argent et d'autres vêtements de soie<sup>29</sup>. Mais le duc aurait refusé un tel don, ne demandant au *basileus* que de recevoir sa faveur en retour – et ce dernier, finalement, de lui offrir des reliques des saints, reliques que le duc aurait demandées au préalable. Ce témoignage est digne d'intérêt là encore. Le refus de recevoir un don officiel est souvent considéré comme une offense, mais ce n'est pas le sens qu'Arnold de Lübeck veut donner à ce passage, dont l'historicité est discutée, elle aussi<sup>30</sup>. Puisqu'Arnold précise que l'empereur fit finalement un autre don, il faut croire qu'il n'y eut pas offense, ou que celle-ci demeura minime.

Le refus de recevoir les mulets comme don initial de Manuel est toutefois significatif. Serait-ce un cadeau trop indigne pour le duc, dont le prestige

<sup>28</sup> Angold, « Knowledge of Byzantine History », art. cit., p. 28-29, qui suppose une contamination des récits épiques avec cette supposée rencontre, mais le pèlerinage du duc l'est bien (historique), tout comme sa mort à Nicée lors de son retour, en 1035. Voir aussi Elisabeth van Houts, « Normandy and Byzantium in the Eleventh Century », *Byzantion*, n° 55, 1985, p. 544-559, ici p. 544-548 et 556-557, et Krijnie N. Ciggaar, *Western Travellers to Constantinople*, p. 138, 169 et 179, qui souligne l'historicité de sa présence dans l'Empire byzantin, et les réécritures postérieures ; c'est notamment le cas avec le *Roman de Rou*, éd. Anthony J. Holden, Paris, Picard, 1970, I, p. 275 et s. : sur ce dernier, et sur Guillaume de Jumièges pour le passage ici concerné : Hoffmann, « Von verlorenen Hufeisen », art. cit., p. 223-228.

<sup>29</sup> Arnold de Lübeck, *Chronica Slavorum*, éd. G.M. Pertz et J.M. Lappenberg, MGH, SRerGerm, 14, Hanovre, 1868, repr. 1995, I, 12, p. 30 : « ...[l'empereur] *dedit ei quattuordecim mulos, oneratos auro et argento et sericis vestibus* ». Sur ce passage, voir Holger A. Klein, « Eastern Objects and Western Desires : Relics and Reliquaries between Byzantium and the West », *Dumbarton Oaks Papers*, n° 58, 2004, p. 83-314, ici p. 285, n. 16, de même que Peter Schreiner, « Diplomatische Geschenke zwischen Byzanz und dem Westen ca. 800-1200: Eine Analyse der Texte mit Quellenanhang », *Dumbarton Oaks Papers*, n° 58, 2004, p. 251-282, ici p. 281-282, n° 50 ; Anca, *Herrschaftliche Repräsentation*, op. cit., p. 82-85 ; et Vučićić, *Zusammenkünfte byzantinischer Kaiser mit fremdem Herrschern*, op. cit., vol. II, #115 et #117, p. 136-139.

<sup>30</sup> Voir Klein, « Eastern Objects », art. cit., p. 284 et ses références note 9 ; Schreiner, « Diplomatische Geschenke », art. cit., p. 260. Sur l'offense de refuser un don officiel : Jean-Marie Moeglin (dir.), Stéphane Péquignot, *Diplomatie et "relations internationales" au Moyen Âge, IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 214.

et la puissance sont déjà grands en Occident au même moment ? Possible, d'autant qu'aux yeux d'un prince chrétien rien ne remplace des reliques sacrées, et Constantinople en est bien la capitale incontestée, « Nouvelle Jérusalem » en ce sens depuis le VII<sup>e</sup> siècle. La diplomatie est souvent affaire de réciprocité, et, vue de la cour impériale au moins, l'offre de quatorze mulets peut être interprétée comme la réponse aux dons initiaux d'Henri le Lion, lors de son passage à Constantinople sur le chemin d'aller vers la Terre sainte en avril 1172. Le duc avait en effet offert au *basileus* des chevaux couverts de selles magnifiques, entre autres dons<sup>31</sup>. Le geste du *basileus* s'inscrirait dans une logique de réciprocité, mais le duc refuse donc ses mulets et, surtout, leurs riches charges...peut-être car la réciprocité demeure inégale : quelle valeur représentent des mulets – fussent-ils chargés d'or, d'argent et de soie – face aux chevaux offerts initialement par le duc<sup>32</sup> ? Cette asymétrie est justifiée d'une certaine manière car bien d'autres exemples démontrent combien les chevaux sont des dons privilégiés entre cours impériales, précisément entre Byzance et ses voisins, occidentaux chrétiens comme musulmans<sup>33</sup>. Notons cependant que le mulet peut jouir d'un réel prestige symbolique, au même titre que le cheval, et ce d'après une référence vétéro-testamentaire qui lie la mule à l'onction royale<sup>34</sup>. Au reste, plus que les seuls mulets, ce sont aussi les métaux et matières précieuses (or, argent, soie) impériaux qui cèdent le pas devant les reliques, insignes cadeaux pour un prince chrétien. Ces dernières surpassent à l'évidence tout autre don, et, dans ce passage, le duc finit par les posséder, obtenant gain de cause face au *basileus*. Vrai, exagéré, voire faux, cet épisode dit long aussi des hiérarchies des différents cadeaux diplomatiques entre cours<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Arnold de Lübeck, *Chronica*, I, 3, p. 18 : « *equos pulcerrimos sellatos et vestitos (...)* » ; cf. Klein, « Eastern Objects and Western Desires », art. cit., p. 285 et n. 11.

<sup>32</sup> Il est vrai que la réciprocité du don de Manuel I<sup>er</sup> est en partie à nuancer : lors de la première rencontre entre les deux souverains, au printemps 1172, l'entrevue se serait terminée par des dons de vêtements et d'étoffes précieux au duc et à ses chevaliers, quoique cédés par l'impératrice Marie d'Antioche : Arnold de Lübeck, *Chronica*, I, 5, p. 20-21, cf. Klein, « Eastern Objects », art. cit., p. 285, et Elisabeth Malamut, « Les cadeaux entre souverains byzantins et étrangers aux XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles », In : *De la guerre à la paix en Méditerranée médiévale. Acteurs, propagande, défense et diplomatie*, sous la direction de Elisabeth Malamut et Mohamed Querfelli, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2021, p. 239-265, ici p. 252.

<sup>33</sup> Cf. Drocourt « Les animaux comme cadeaux d'ambassade », art. cit., p. 68-69, et 74-79.

<sup>34</sup> 1 Rois, I, 33-34, comme le souligne Paravicini Bagliani, *Le Bestiaire du Pape*, op. cit., p. 83 ; les papes en feront usage, comme l'attestent les sources à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>35</sup> Sur l'usage fait par le duc Henri des reliques : Einar Joranson, « The Palestine Pilgrimage

### **III. De l'humilité à l'humiliation : des chevaux (et équidés) au droit des gens**

On passe toutefois facilement de l'humilité à l'humiliation, et le fameux Liudprand de Crémone en donne la mesure au milieu du x<sup>e</sup> siècle. Est-il encore utile de revenir ici sur l'échec patent de son ambassade sur le Bosphore en 968<sup>36</sup> ? Le signe évident de cet échec est le cadeau diplomatique avec lequel il repart : deux chèvres sauvages – mais ni soieries, ni chevaux, ni reliques<sup>37</sup>. Les atteintes à la dignité de l'ambassadeur, dans son cas, vont sans doute plus loin, et de nouveau les équidés réapparaissent. Avec lui, on passe ainsi de l'humilité revendiquée, affichée ou déduite des attitudes et des textes, à des formes d'humiliation.

Dès le début de sa longue relation de mission, il avance ainsi que son entrée dans Constantinople fut marquée par la première déconvenue d'une longue série : il dut abandonner sa monture dont on le jugea indigne<sup>38</sup>. C'est donc à pied, avec les autres membres de sa suite qu'il fit son entrée et se rendit au palais impérial. C'est bien là une première humiliation car elle le place de fait sur un pied d'égalité avec ses compagnons de voyage, sans distinction possible désormais avec eux<sup>39</sup> – de même, sans doute, qu'avec le commun résident de Constantinople, piéton lui aussi<sup>40</sup>. Cette interdiction de monture semble

---

of Henry the Lion », In : *Medieval and Historiographical Essays in Honor of James Westfall Thompson*, ed. James L. Cate and Eugen N. Anderson, Chicago, The University of Chicago Press, 1938, p. 146-225, ici p. 213-217.

<sup>36</sup> Dans une historiographie très abondante sur Liudprand et ses missions diplomatiques, on consultera en dernier lieu : Tobias Hoffmann, « Diplomatie in der Krise. Liutprand von Cremona am Hofe Nikephoros II. Phokas », *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, n° 43, 2009, p. 113-178.

<sup>37</sup> *Relatio de legatione*, § 38 (p. 203, éd. Chiesa), Liudprand de Crémone, *Oeuvres*, trad. Bougard, *op. cit.*, p. 397, et n. 136, p. 541, qui traduit par « chèvres », nous suivons cette traduction, préférable aux « chevreaux » que je donnais : Drocourt, « Les animaux comme cadeaux d'ambassade », *art. cit.*, p. 69 ; Schreiner, « Diplomatische Geschenke », *art. cit.*, n° 18, p. 274, et p. 263 (« zwei Ziegen ») ; Hoffmann, « Diplomatie in der Krise », *art. cit.*, p. 168, est plus hésitant (« zwei Rehe oder ziegen [*capreis*] »). P. Squatriti traduit par « wild goats » dans *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, translated with an introduction and notes by Paolo Squatriti, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 262.

<sup>38</sup> *Relatio*, §2, trad. Bougard, *op. cit.*, p. 367.

<sup>39</sup> La question demeure ouverte de l'usage de chevaux pour les vingt-cinq membres de sa délégation, chiffre donné par Liudprand : *Relatio*, §2, trad. Bougard, *op. cit.*, p. 392-393.

<sup>40</sup> N'importe qui ne monte pas à cheval ; l'interdiction en est faite aux juifs par exemple, même relevant des élites, au témoignage de Benjamin de Tudèle au xii<sup>e</sup> siècle, qui signale toutefois l'exception accordée à un juif proche de Manuel I<sup>er</sup> Comnène : Benjamin de Tudèle, dans *Récits de voyage hébraïques au Moyen Âge*, traduction Joseph Shatzmiller, *Croisades et*

avoir perduré durant l'ensemble de son séjour dans la capitale, car c'est bien à pied qu'il devait rallier le palais impérial depuis son logement, au point « qu'on s'essoufflait à se rendre là-bas », assure-t-il<sup>41</sup>. Au regard de la documentation dont on dispose, c'est bien là un usage inhabituel ; dans d'autres cas, les ambassadeurs en titre usent bien de chevaux pour se rendre au Grand Palais, comme le dit de manière explicite le *Livre des cérémonies* lorsqu'il décrit l'arrivée des ambassadeurs de Tarse audit palais depuis le *chrysiôn*, nom du logement où ils résident<sup>42</sup>. Enfin, les brimades dont souffre l'ambassadeur ne cessent pas là sur ce plan de l'usage des équidés. Si l'on en croit toujours son témoignage, sa délégation put jouir, lors de son retour vers l'Occident, de chevaux pour le transport des membres de sa suite... quoiqu'en nombre insuffisant pour l'ensemble de leurs bagages<sup>43</sup>. Bien plus, ces chevaux ne furent pas toujours à la disposition de l'envoyé d'Otton I<sup>er</sup> car il indique qu'il a dû multiplier les moyens de déplacement en réalité, devant se résoudre à marcher ou à emprunter la voie maritime au sein même de l'empire, et, pire que tout, se déplacer à dos d'âne. Il emploie pour ce faire un néologisme, le verbe *asinare*, qui signe par lui-même le préjudice ressenti par l'évêque et représentant officiel d'un empereur qu'il est<sup>44</sup>.

---

*pèlerinages. Récits, chroniques et voyage en Terre sainte XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Danielle Régner-Bohler, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 1311.

<sup>41</sup> *Relatio, op. cit.*, §1, trad. Bougard, p. 367.

<sup>42</sup> Le 31 mai 946 : *De cerimoniis, op. cit.*, II, 15, p. 586, l. 11-12 (pour leur retour), mais voir p. 583 pour leur aller (sans mention explicite de cheval dans ce cas) ; *Livre des cérémonies, op. cit.*, t. III, p. 122-123 et 128-129. La réception fameuse d'un ambassadeur perse à Constantinople en 551, marquée par un réel confort d'accueil et décrite par Pierre le Patrice, passe aussi par la mise à disposition de montures impériales dès que l'émissaire en question sort du *dromon* qui accoste à Constantinople : *De cer.*, I, 89, p. 402 (= *Livre des cérémonies, op. cit.*, t. II, I, 98, p. 394-395). Notons, en outre, que le même chapitre précise que les trois portes du *Consistorium*, où se déroule l'accueil solennel du légat, sont ouvertes au cas où des chevaux figurent parmi les dons : *De cer.*, I, 89, p. 405 (= *Livre des cérémonies, op. cit.*, t. II, I, 98, p. 398-399) ; sur ces deux derniers aspects : cf. Ekaterina Nechaeva, *Embassies-Negotiations-Gifts, Systems of East Roman Diplomacy in Late Antiquity*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014, p. 37-38.

<sup>43</sup> *Relatio*, §57, trad. Bougard, *op. cit.*, p. 412-413.

<sup>44</sup> *Relatio*, §58, trad. Bougard, *op. cit.*, p. 414-415 ; Drocourt, « Les animaux comme cadeaux d'ambassade », art. cit., p. 77-78 avec les références bibliographiques. Voir aussi Jacques Voisenet, « L'animal chez Liudprand de Crémone, ambassadeur à Constantinople au X<sup>e</sup> siècle », In : *L'homme et l'animal dans les sociétés méditerranéennes*, sous la direction de Marie-Claude Marandet, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2000, p. 261-270, ici p. 263-264 sur la place réelle et symbolique, dans le texte de la *legatio* de Liudprand, des chevaux lors de cette mission de 968.

Une fois de plus, si la chose est véridique, l'humiliation est grande à « chevaucher » un âne. Elle rappelle bien des cas de parjures, d'hérétiques ou d'usurpateurs qui ont échoué dans leur quête de pouvoir, et qui sont placés sur le dos d'un âne en public, quelquefois à l'envers, signe suprême de leur erreur et de leur déchéance<sup>45</sup>. On est là dans l'exact opposé de ce qui a été décrit en première partie de cette étude : la parade, dans ce cas, est devenue infamante<sup>46</sup>. Toutefois, pour en revenir à Liudprand, son humiliation n'est pas totale au regard des éléments relatifs aux chevaux dans son témoignage sur son ambassade de 968. Il le dit lui-même, même s'il le minimise : il a eu l'honneur de chevaucher au côté de l'empereur Nicéphore Phokas à l'occasion d'une sortie de chasse en dehors de la capitale. Même si là encore la rivalité entre les deux empires et la volonté de démontrer la supériorité des autorités byzantines furent grandes, selon ses dires, il n'en reste pas moins que cette chasse partagée peut être vue comme un insigne honneur<sup>47</sup>.

Elle en rappelle d'autres, un peu plus tard, mais toujours dans le cadre des contacts entre Byzantins et Occidentaux durant le XII<sup>e</sup> siècle des croisades. Le privilège de chevaucher côte à côte avec l'empereur est réservé aux souverains les plus puissants. Pour l'un, il s'agit de Conrad III, lors de son arrivée en présence de l'empereur Manuel I<sup>er</sup>, dans le cadre de la seconde croisade – en tout cas dans le témoignage que donne Arnold de Lübeck, non sans avoir toutefois raillé l'obligation de proskynèse, et la manière avec laquelle Conrad s'en

---

<sup>45</sup> Cf. Ruth Mellinkof, « Riding backwards : Theme of Humiliations and Symbol of Evil », *Viator*, n° 4, 1973, p. 153-176 ; Paul Magdalino, « Tourner en dérision à Byzance », In : *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, sous la direction d'Elizabeth Crouzet-Pavan et Jacques Verger, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 55-72, ici p. 63-66.

<sup>46</sup> Léon de Synada, émissaire bien connu de Basile II auprès du pape à la toute fin du X<sup>e</sup> siècle, le dit bien lorsqu'il décrit le supplice infligé à Jean Philagathos, ancien émissaire d'Otton III à Constantinople. Outre les sévices et mutilations physiques dont il souffrira, il prend part à une procession « sur un misérable âne qu'il tenait par la queue », étant couvert, sur sa tête d'une « peau de chèvre » : *The Correspondence of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus*, éd. et trad. Martha P. Vinson, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1985, Ep. 1, p. 2 ; Évelyne Patlagean, « Byzance et le blason pénal du corps », In : *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, École française de Rome, 1984, p. 405-426, ici p. 414.

<sup>47</sup> *Relatio* § 37, trad. Bougard, *op. cit.*, p. 394-395 ; cf. Drocourt, « Les animaux comme cadeaux d'ambassade », art. cit., p. 82-83. Sur les pratiques de chasse du souverain à Byzance, voir désormais : Tristan Schmidt, *Politische Tierbildlichkeit in Byzanz Spätes 11. bis frühes 13 Jahrhundert*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2020, p. 196-238, ainsi que Vučetić, *Zusammenkünfte byzantinischer Kaiser mit fremdem Herrschern*, *op. cit.*, vol. I, p. 269-270.

était ouvertement soustrait<sup>48</sup>. Lors d'une autre rencontre, ce n'est autre que le roi de Jérusalem en personne qui est concerné, lors de la fameuse présence du même Manuel I<sup>er</sup> à Antioche, à la suite de son entrée triomphale dans la cité début 1159. Guillaume de Tyr, témoin oculaire, raconte la sortie de chasse commune entre le *basileus* et Baudoin III de Jérusalem, la chute puis blessure de ce dernier et les soins directement prodigués par Manuel lui-même, qui n'hésita pas à descendre de sa monture, mettre genou à terre et secourir le bras cassé du roi latin<sup>49</sup>.

Il n'en demeure pas moins qu'à d'autres moments de l'histoire des relations entre Byzance et l'Occident chrétien, le cheval se retrouve au cœur des enjeux et des tensions du moment, victimes mêmes de celles-ci. Quelques exemples, pour finir, pourront nous en convaincre. Au printemps 867, dans le contexte particulièrement tendu entre les deux Rome, sur fond de schisme de Photius et de rivalités autour de la conversion des Bulgares au christianisme, le sort de trois éminents légats pontificaux est presque un cas d'école. Ils se rendent à Constantinople, après leur passage en terres bulgares, mais le *Liber pontificalis* relate qu'arrivés à la frontière entre Bulgarie et Empire, ils furent contraints de stopper leur avancée par un garde frontière. Ce dernier ne leur accorda nullement le droit d'aller plus loin, les fit attendre pendant quarante jours, les « insulta copieusement » et, surtout, « frappa la tête de leurs chevaux (*equorum in quibus sedebant capita percuteret*) »<sup>50</sup>. Ce dernier acte est très symptomatique, tant par le refus en soi de faire pénétrer une délégation pontificale indésirable que de la manière dont ce rejet fut marqué. Il faut imaginer les conséquences du geste du garde frontière qui frappe sur la tête desdits chevaux, et ces derniers qui, sans doute, se cabrent et risquent de faire chuter leurs cavaliers. On dispose là d'un bel exemple d'atteinte sur un « intermédiaire », dans le cadre de contacts diplomatiques, et non sur les acteurs premiers et directs que sont les émissaires officiels. Preuve aussi d'ailleurs qu'une immunité existe réellement pour les légats, qui ne sont pas atteints directement, mais qui

<sup>48</sup> Arnold de Lübeck, *Chronica slavorum*, *op. cit.*, I, 10, p. 25-26, qui qualifie les deux souverains de *reges*, passage cité et analysé par Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter : Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, 1997, p. 301-302 ; voir Anca, *Herrschaftliche Repräsentation*, *op. cit.*, p. 84-85.

<sup>49</sup> Willelmus Tyrensis, *Chronicon*, éd. R.B.C. Huygens (CCCM, 63 et 63A), 2 vols, Turnhout, 1986, XVIII, 25, p. 848 ; voir aussi ce qu'en dit J. Kinnamos, *op. cit.*, p. 190 ; sur les compétences médicales de Manuel I<sup>er</sup> : cf. Anca, *Herrschaftliche Repräsentation*, *op. cit.*, p. 116-118 ; Carrier, *L'autre chrétien*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>50</sup> *Liber pontificalis*, éd. Louis Duchesne, Paris, 1955, II, p. 165 ; traduction française de M. Aubrun, *Le livre des papes*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 261.

sont, de fait, maltraités ici par ce genre d'intimidations physiques où le cheval joue les premiers rôles<sup>51</sup>.

Il est du reste difficile de ne pas avoir cet événement en tête lorsque l'on connaît la suite des relations entre Byzance et Rome, particulièrement quand, deux ans plus tard, elles s'améliorent. Le même *Liber pontificalis* est riche d'informations en ce sens. La délégation pontificale qui vient rencontrer Basile I<sup>er</sup>, en septembre 869, et participer au concile qui se tiendra dans les mois suivants à Constantinople, est accueillie avec faste à la cour impériale. Les honneurs qu'on lui rend se manifestent dès le chemin terrestre entre Thessalonique et la capitale impériale. Parmi ces éléments honorifiques, la brillante escorte de 40 chevaux des écuries impériales entre Sélymbria et la capitale ne saurait être tenue sous silence<sup>52</sup>. Ils constituent un contre-pied à l'attitude insolente du printemps 867, choix politique et diplomatique de l'empereur précédent, Michel III. Aux chevaux sévèrement attaqués répondent au contraire des chevaux de parade. Aux quarante jours d'attente et d'humiliation sur les confins frontaliers s'opposent les quarante chevaux qui escortent la délégation jusque dans la capitale. L'inversion est sans doute d'autant plus significative aux yeux des légats pontificaux que sur les trois qui sont nommément cités par les sources en 869, deux relevaient de la délégation arrêtée à la frontière bulgaro-byzantine moins de deux ans plus tôt : le diacre Marin (futur pape Marin I<sup>er</sup>), et l'évêque Donat d'Ostie<sup>53</sup>. Tout deux, ainsi que le troisième légat – l'évêque Etienne de Nepi, entrent dans Constantinople juchés sur des chevaux offerts par le *basileus* et dotés chacun d'une selle en or<sup>54</sup>.

Un degré d'humiliation et d'atteinte supplémentaire est sans doute franchi lorsque le cheval diplomatique est plus que frappé, mais qu'il meurt après

---

<sup>51</sup> Nicolas Drocourt, « L'ambassadeur maltraité. Autour de quelques cas de non-respect de l'immunité diplomatique entre Byzance et ses voisins (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.) », In : *Les relations diplomatiques au Moyen Âge : sources, pratiques, enjeux. Actes du XLI<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 87-98, où le lien est établi entre immunité et droit des gens (*ius gentium*). Voir aussi, pour le contexte, Ewald Kislinger, « Eildiplomatie in der photianischen Kontroverse? Zur Datierung von Kaiserregest 474 sowie blockierten und wieder nutzbaren Verkehrswegen », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, n° 62, 2012, p. 19-27.

<sup>52</sup> *Liber pontificalis*, *op. cit.*, II, p. 180.

<sup>53</sup> Sur ces deux délégations, voir aussi : Nerlich, *Diplomatische Gesandtschaften*, *op. cit.*, p. 200-204, et p. 280, 282 ; Liliana Simeonova, *Diplomacy of the Letter and the Cross. Photius, Bulgaria and the Papacy, 860s-880s*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1998, p. 189-191, et 262 et s. avec références à d'autres sources.

<sup>54</sup> *Liber pontificalis*, *op. cit.*, II, p. 180.

coups et blessures<sup>55</sup>. Je n'ai relevé qu'un seul cas en ce sens, sans doute significatif... du moins des tensions de nouveau entre acteurs du jeu diplomatique. Il relève des contacts entre conquérants normands d'Italie du Sud et Byzantins. Les premiers viennent de s'emparer de Melfi, et Geoffroy Malaterra explique que les seconds leur envoyèrent un ambassadeur (*legatus*) leur demandant de quitter cette place s'ils ne voulaient pas risquer l'affrontement avec l'armée byzantine. Malaterra précise que l'ambassadeur « montait un cheval magnifique » (*pulcherrimus equus*), et c'est lui qui fut la cible d'un Normand « surnommé Tubeuf » qui « se mit à flatter le cheval de la main ». Geste difficile à saisir de prime abord, mais geste de diversion en quelque sorte, car ensuite le Normand « frappa de son poing nu le cheval sur la nuque et l'abattit d'un seul coup, comme mort »<sup>56</sup>. L'ambassadeur fut projeté au sol, mais ne souffrit d'aucun mal sinon de celui de la peur, avant que les Normands le relèvent et précipitent son cheval « jusqu'à un gouffre »... Et l'ambassadeur, juché « sur un meilleur cheval » encore par les Normands, de rapporter la réponse de ce dernier dans son camp, signifiant que les Normands étaient désormais prêts à se battre. Là encore, un récit qui témoigne d'une manière de surenchère entre deux camps qui, sans renoncer à l'échange diplomatique, se préparent à l'affrontement. Celui-ci débute déjà de manière symbolique avec le traitement réservé au cheval de l'ambassadeur « grec ». Comme l'a bien noté la récente éditrice et traductrice française de ce texte, Marie-Agnès Lucas-Avenel, le coup de poing du Normand est aussi là pour signifier par extension la force « emblématique (...) des Normands »<sup>57</sup>.

## Conclusion

Souverains et émissaires diplomatiques qui circulent entre Byzance et l'Occident chrétien mettent beaucoup de leur dignité, de leur statut et de leur fonction dans l'usage qu'ils font, ou donnent à voir, de leur cheval. Par ce

<sup>55</sup> Il n'est pas question ici des chevaux qui meurent de fatigue ou d'épuisement après leur déplacement d'une cour à l'autre, mort « naturelle » qui n'est jamais mentionnée, à ma connaissance, durant la période médio-byzantine.

<sup>56</sup> Je reprends ici la récente traduction de Geoffroi Malaterra, *Histoire du Grand Comte Roger et de son frère Robert Guiscard*, vol. I – Livres I et II, éd. et trad. Marie-Agnès Lucas-Avenel, Caen, 2016, I, 9, p. 158-159, et commentaire de ce passage p. 34 et 66. L'ambassade se déroule peu de temps avant la bataille de l'Olivento, en mars 1041.

<sup>57</sup> Malaterra, *Histoire*, op. cit., p. 159, avec deux références complémentaires des *Scriptores historiae Augustae* qui mettent en scène des situations ou des remarques proches de celle qui nous occupe.

dernier, on montre ou démontre sa supériorité. Dans le cadre de la représentation diplomatique, cela confirme combien cette activité est un autre moyen de poursuivre ou prolonger les conflits ; on doit parler d'un authentique *bellum diplomaticum* où gestes, attitudes des ambassadeurs, tout comme des « objets » au sens large dont ils s'entourent, jouent un rôle majeur.

Cela va jusqu'à des formes d'arrogance même, de superbe – presque au sens latin du terme. À l'inverse, l'humilité est aussi une attitude des acteurs diplomatiques qui passe par les équidés. On le voit bien dans le cas de Nicolas Mesaritès en 1214 : son choix de refuser le cheval blanc richement harnaché pour préférer l'habituelle monture, dit-il, que sont mules et mulets est aussi une manière de contrer l'arrogance latine et de souligner sa propre humilité<sup>58</sup>. On passe aussi facilement de l'humilité à l'humiliation, dans certains cas du moins, qui rappelle que si un *ius gentium* protège ambassades et ambassadeurs, il n'empêche pas des formes d'intimidations et de pressions qui s'exercent jusqu'aux montures des ambassadeurs. Enfin, comme pour d'autres aspects de l'histoire de la diplomatie médiévale, il faut veiller à la mise en récit de tels faits. Au-delà des logiques de surenchère entre deux partenaires qui se rencontrent à distance, les textes dont nous disposons sont emplis d'exagérations manifestes, de contre-vérités, voire d'histoires falsifiées...comme en témoigne un ultime exemple.

En 1189, dans le cadre de la troisième croisade qui avance dans les Balkans, Frédéric I<sup>er</sup> Barberousse envoie une délégation auprès d'Isaac II. Elle est conduite par de brillants légats et proches de l'empereur, notamment l'évêque de Münster. Elle n'essuie que déconvenues sur déconvenues à Constantinople, si l'on en croit Ansbert : des insultes et même des vols dont sont victimes les émissaires caractérisent leur séjour. Le contexte est à la suspicion, donc à la tension, entre Latins et Grecs. Ces derniers voient arriver d'un mauvais œil une nouvelle croisade qu'ils ne comprennent guère, d'autant qu'Isaac II a réussi à s'entendre avec l'homme fort en Orient, Saladin. Comble des infortunes des ambassadeurs latins : les meilleurs de leurs chevaux ont été confisqués pour en faire don à des ambassadeurs du souverain kurde, présents eux aussi au même moment à Constantinople<sup>59</sup>. Mais il semblerait que cet aspect

---

<sup>58</sup> Encore que mules et mulets acquièrent aussi une valeur positive dans l'usage qu'en font les papes en Occident à la fin du Moyen Âge : Paravicini Bagliani, *Le Bestiaire du pape*, p. 83-84.

<sup>59</sup> [Ansbert] *Historia de expeditione Friderici imperatoris*, éd. Anton-Hermann Chroust, *Quellen zur Geschichte des Kreuzzugs Kaiser Friedrich I*, MGH, SsRG, Nova Series, V, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1928, p. 47-49 ; Drocourt, *Diplomatie sur le Bosphore*, *op. cit.*, p. 661-662, avec les références.

du séjour ait été inventé, ou, a minima, exagéré par Ansbert, comme tend à le démontrer l'historiographie récente<sup>60</sup>. Tel qu'il est écrit par le chroniqueur latin, ce passage ne vise qu'à déprécier davantage des Byzantins, accusés de collusion d'intérêts avec les ennemis des Latins, les infidèles ! Vraie ou fausse, exagérée ou non, une telle complicité qui passe par les chevaux est bien révélatrice, en dernière analyse, de la place des chevaux dans les rencontres diplomatiques d'une part – tant dans la fonction de montures pour se déplacer que comme dons officiels – et de la portée géopolitique considérable que l'on fait de leur usage ... ou du récit qu'on en donne !

---

<sup>60</sup> Savvas Neocleous, « Byzantine-Muslim Conspiracies against the Crusades: History and Myth », *Journal of Medieval History*, n° 36, 2010, p. 253-274, ici p. 267-268 ; Jonathan Harris, « Collusion with the Infidel as a Pretext for Western Military Action Against Byzantium », In : *Languages of Love and Hate. Conflict, Communication and Identity in the Medieval Mediterranean*, sous la direction de Sarah Lambert et Helen Nicholson, Turnhout, Brepols 2012, p. 99-117, ici p. 109-111.

# Le sentiment anti-latin dans quelques romans vernaculaires d'amour

*Romina Luzi*

École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris

Dans cet écrit, nous entendons montrer comment un motif conventionnel peut remplir différentes fonctions qui excèdent celles canoniques d'un roman d'aventures et d'amour. Nous allons étudier comment le thème du duel est décliné différemment dans les divers ouvrages présentés, qui seront mentionnés au cours de cette étude. Le thème du duel est d'une banalité extrême dans les romans de chevalerie et sa fonction est de faire étalage de la valeur du personnage, en l'occurrence du protagoniste, tout en représentant une étape dans sa formation, un rite d'initiation qui le légitime dans la vie d'adulte, c'est-à-dire la vie de guerrier.

## *Le Vieux Chevalier*

Un texte fragmentaire, le *Vieux Chevalier*<sup>1</sup>, composé en vers politiques entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, adapte l'épisode de Branor li Brun, relaté par Rustichello de Pise (fin XIII<sup>e</sup> siècle) dans sa compilation basée sur le *Tristan* en prose et *Guiron le courtois*, racontant les aventures d'Uther Pendragon, père du roi et des chevaliers de la Table « ancienne ». Les spécialistes

---

<sup>1</sup> Nous renvoyons à l'édition de Francesca Rizzo Nervo, *il Vecchio Cavaliere*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2000 et celle plus récente de László Horváth, *Der Alte Ritter*, Budapest, ELTE Eötvös József Collegium, 2018, dont la préface fournit un *excursus* très exhaustif sur les éditions précédentes et les hypothèses de lieu de rédaction du poème. Pour une description du manuscrit et de ses diverses éditions nous renvoyons à Filippo Maria Pontani, « Note al Πρέσβυς ἱππότης », *Aevum*, N° 24, fasc. 3, (mai-juin) 1950, p. 236-252. Pour un état des études nous renvoyons à l'article d'Emese Egedi-Kovács – László Horváth, « Le poème grec du *Vieux Chevalier* : un roman de *Tristan* », In : *LATE, Littérature Arthurienne Tardive en Europe (1270-1530)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020, 3 vol., réalisés dans le cadre du projet IUF LATE, sous la direction de Christine Ferlampin-Acher, p. 1151-1163. Nous remercions les auteurs pour nous avoir fourni le texte avant la publication.

avaient désigné jusqu'à maintenant Chypre comme le lieu où le poème a été adapté de l'original français. Mais Egedi-Kovács et Horváth, se fondant sur le contexte historique, social et culturel, désignent à juste titre la Morée franque, que les contemporains appelaient « la petite France » et où ont été écrits des ouvrages tels que la *Chronique de Morée*, la version grecque de la *Guerre de Troie* de Benoît de Saint-Maure et très vraisemblablement d'autres romans vernaculaires, comme la région la plus propice pour la rédaction du poème<sup>2</sup>.

Dans le texte français, un vieux chevalier vient défier les douze pairs de la Table Ronde et les bat les uns après les autres, y compris le roi Arthur. Cependant la version grecque, tout en respectant l'intrigue, apporte quelques changements : par exemple, le *diaskevastès* épargne à Arthur la honte de la défaite, car le vieux chevalier refuse de l'affronter en combat singulier, lui gardant ainsi le respect dû à un souverain<sup>3</sup> et accentue la perplexité teintée de mépris qui entoure le vieux combattant, avant qu'il montre sa valeur au bénéfice de la jeune fille qu'il a accepté d'aider contre le seigneur usurpateur de ses biens. Les jeunes chevaliers de la Table ronde et les autres guerriers des deux camps en sortent diminués et blâmés.

Rizzo Nervo soutient que l'auteur de cet ouvrage exprime la vision de l'aristocratie byzantine face aux conquérants latins<sup>4</sup> qui montraient une attitude trop désinvolte et indépendante et souvent ouvertement méprisante à l'égard de l'autorité royale, comportement désapprouvé par l'idéologie byzantine officielle : derrière l'ancienne génération de chevaliers de la Table ronde se cèlerait l'aristocratie byzantine, parangon d'allégeance au pouvoir impérial et royal en général, et derrière les turbulents chevaliers de la deuxième génération la noblesse franque, qui a partiellement remplacé celle originaire byzantine dans les terres conquises à l'Empire. Cette interprétation nous paraît très intéressante et plausible, bien qu'aucun appui historique ne puisse la corroborer.

### *Les romans paléologues*

Si dans le *Vieux Chevalier* nous assistons à de nombreux affrontements, dans les romans, il est plutôt questions de combats singuliers. Un duel est présent dans le roman de *Libistros et Rhodamné*<sup>5</sup> : la princesse promise à Berderichos,

<sup>2</sup> Egedi-Kovács – Horváth, « Le poème grec du *Vieux Chevalier* », art. cit., p. 1157-1158.

<sup>3</sup> Horváth, *Der Alte Ritter*, op. cit., v. 134-174.

<sup>4</sup> Rizzo Nervo, *Il Vecchio Cavaliere*, op. cit., p. 23-24.

<sup>5</sup> Nous renvoyons aux éditions de J. A. Lambert, *Le roman de Libistros et Rhodamné*, Amsterdam, 1935 pour les ms. de Leyde et de Madrid, et Vincenzo Rotolo, *Libistro*

le roi d'Égypte, a prêté serment à l'insu de son père à Libistros. Il ne lui reste donc plus qu'à affronter en combat singulier son adversaire pour gagner la main de la belle Rhodamné. Berderichos enlèvera la jeune fille après deux ans de parfait mariage : les aventures qui aboutissent à l'*happy end* attendu, avec les retrouvailles des époux, constituent la deuxième partie du roman.

Dans la vie de Jean Vatatzès de Georges de Pélagonie (troisième quart du XIV<sup>e</sup> siècle)<sup>6</sup> on trouve un épisode assez étonnant car des plus romanesque, qui est développé davantage par la suite dans la Βίος τοῦ Αγίου βασιλέως Ἰωάννου του Βατατσή του Ελεήμονος ἐν Μαγνησίᾳ, une vie post-byzantine, dans laquelle l'insolent étranger se prénomme Corrado des Flandres. Lors du mariage de Jean et Irène Laskaris, fille de l'empereur Théodore, un étranger arrogant et brutal, venu ἐκ Βρετανίας, fait irruption et s'oppose au mariage pour obtenir la main d'Irène. Jean Vatatzès vainc, cela va sans dire, son insolent adversaire lors d'un duel. Nous retrouvons un duel aussi dans un autre roman, dont on discutera par la suite, *Imperios et Margarona*<sup>7</sup>, adapté du roman français Pierre de Provence et la belle Maguelonne<sup>8</sup> : ici le prétendant est

---

*e Rodamne : romanzo cavalleresco bizantino. Introduzione e versione italiana*, Athènes, 1965 ; les éditions les plus récentes sont celles de Panagiotis A. Agapitos, *Αφήγησις Λιβίστρου και Ροδάμνης. Κριτική έκδοσις τῆς διασκευῆς α, μεῖ εἰσαγωγῆ, παράρτημα καὶ ευρετήριο λέξεων*, Athènes, Μορφοτικό Ἰδρυμα Εθνικῆς Τραπέζης, 2006 pour la version α, plus ancienne, et de Tina Lendari, *Αφήγησις Λιβίστρου και Ροδάμνης. The Vatican version*, Athènes, Μορφοτικό Ἰδρυμα Εθνικῆς Τραπέζης, 2007, pour la rédaction plus récente.

<sup>6</sup> Édition de la vie par August Heisenberg, « Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige. Eine Mittelgriechische Legende », *Byzantinische Zeitschrift*, 14, 1905, p. 160-233.

<sup>7</sup> L'édition plus récente est celle de Gabriella Pisa, *Il romanzo di Imperios e Margarona secondo il codice Vind. Theol. Gr. 244*, Université de Palerme, 1994. L'édition d'Emmanuel 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 manuscrit Bodleianus Gr. 287, du XIX<sup>e</sup> siècle par Spyridion P. Lambros, *Collection de romans grecs en langue vulgaire et en vers*, Paris, 1880, p. 239-88 ; pour la Τιμάδα il y a l'ancienne édition d'Émile Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, t. I, Paris, 1880 et celles plus récentes de Kostas Yiavis, *Ἰμπέριος και Μαργαρώνα (Imperios and Margarona) The Rhymed Version*, Athènes, Μορφοτικό Ἰδρυμα Εθνικῆς Τραπέζης, 2019 et Georges Kechagioglou, *Ἰμπέριος και Μαργαρώνα. (Η ομοιοκατάληκτη Διήγησις ωραιότητῆ του Ἰμπέριου)*, Thessalonique, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης Ἰνστιτούτο Νεοελληνικῶν Σπουδῶν, 2020.

<sup>8</sup> Cet ouvrage nous est parvenu en deux versions : pour la version longue nous renvoyons à l'édition d'Adolphe. Biedermann, *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*, Paris-Halle, 1913 et la plus récente Anna Maria Babbi, *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*, Soveria Mannelli, 2003. La version brève, transmise par le manuscrit de Cobourg est éditée par

un Ἀλαμάνος d'une force et d'une vaillance extraordinaires qu'Imperios affronte à la cour de Naples, dans le tournoi destiné à désigner le vaillant époux de la princesse. Dans les trois cas, le couple s'est déjà échangé des promesses d'amour et l'étranger vient troubler et mettre en péril cette union. Le motif est certainement un *topos* des romans d'amour, toutefois, les ressemblances entre l'épisode des romans et celui de la vie de Jean Vatatzès sont frappantes, d'autant plus qu'un autre détail de type onomastique, qui ne nous semble pas anodin, semble, à notre sens, confirmer l'hypothèse formulée par Agapitos<sup>9</sup> d'une rédaction du *Libistros* à la cour de Vatatzès à Nicée.

Dans le Βίος de Georges de Pélagonie le rival, venu de Bretagne, est défini Βρέτανος, peut-être en écho à l'imaginaire des romans du cycle breton. Βέτανος ou Βρέτανος est le prénom d'un eunuque, qui a, au contraire, une attitude très bienveillante à l'égard de Libistros, le héros du roman.

La ressemblance de type onomastique entre l'adversaire du futur empereur Jean – pour qui Βρέτανος qualifie son origine géographique et cache un sentiment anti-latin, à une époque où ceux qui se considéraient comme légitimes successeurs du βασιλεύς préparaient le terrain pour reconquérir le trône constantinopolitain usurpé par les Latins<sup>10</sup> – et l'eunuque de la suite de Rhodanné peut constituer un lien ultérieur apte à corroborer l'hypothèse d'Agapitos. Toutefois cette orthographe, que partagent le rival de Jean Vatatzès et l'eunuque jouant l'entremetteur des protagonistes dans le roman, est transmise seulement par le manuscrit Vatican, témoin d'une version qui est considérée comme une rédaction bien plus tardive que celles transmises par les manuscrits S, E, N et P : « the name of the eunuch appears in V as Βρέτανος, while S and P agree on Βέτανος ; N names him Βέλτανος and he

---

Regine Colliot, *L'histoire 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<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1977 et la plus récente édition par Jean-François Kosta-Théphaine, *L'histoire 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.

<sup>9</sup> Panagiotis A. Agapitos, « In Rhomaian, Frankish and Persian Lands: Fiction and Fictionality in Byzantium and Beyond », In : *Medieval Narratives between History and Fiction*, sous la direction de Panagiotis A. Agapitos et Lars Boje Mortensen, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2012, p. 235-367 : 253-254.

<sup>10</sup> Nous renvoyons à Lorenzo Maria Ciolfi, « Un uso politico del dossier agiografico su San Giovanni Vatatzes il misericordioso », In : *Dialoghi con Bisanzio. Spazi di discussione, percorsi di ricerca*, Atti dell'VIII congresso dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Ravenna, 22-25 settembre 2015), sous la direction de Salvatore Cosentino, Margherita Elena Pomero et Giorgio Vespignani, t. I, Spoleto, 2019, p. 189-207.

remanis anonymous in E »<sup>11</sup> Nous pouvons envisager une corrélation entre l'eunuque, qui est une figure positive et a une fonction d'auxiliaire, et le personnage de la version romancée de la biographie de l'empereur de Nicée, qui incarne le rôle du rival, bien que son intervention soit sans conséquences sur le bonheur du couple impérial. Toutefois, l'incertitude de l'orthographe du nom ne permet pas de trancher.

Les relations étroites et les échanges entre des textes historiographiques et romanesques sont évidents et l'épisode du tournoi entre le héros et le rival en est l'exemple le plus flagrant. Cependant il n'est pas possible d'établir à quelle période cet épisode a été inséré dans la vie de Vatatzès, et si Georges de Pélagonie s'est fait le rédacteur de légendes intégrées assez tôt dans le récit. En effet, la joute entre le héros et l'étranger venu menacer l'union était un véritable cliché que les romans paléologues reprenaient aux romans arthuriens, transformant la rival en une brute arrogante et intimidante que la vie de Georges reprend à son tour. L'Ἀλαμάνος<sup>12</sup> qui dispute à Imperios la main de la belle Margarona dans le tournoi à la cour de Naples, a de nombreux « frères » dans les ouvrages narratifs contemporains. Nous avons vu dans ce rôle de rival acharné et malfaisant le Berderichos dans le *Libistros*, l'étranger ἐκ Βρετανίας de la *Vie de Saint Jean Vatatzès*, qui fait une brève apparition dans l'épisode du tournoi, parenthèse romanesque dans un texte hagiographique. Dans l'*Achilléide*<sup>13</sup>, un autre étranger, surgi du néant, amène le trouble dans les troupes du héros, les vainc et fait de même avec Πάντρουκλος. Seulement Achille est en mesure de le battre, chose qu'il réalise avec une extrême facilité, le jetant de la selle par terre avec sa lance d'or non sans l'avoir au préalable averti et menacé laconiquement de sa défaite (v. 1465-1499). Comme dans l'*Imperios* et dans la *Vie* de Georges Pelagonius, il ne porte aucun nom : il est défini par sa provenance géographique, Φραγκίτζης (v. 1466) ou Φράγκος (v. 1492) etc. En plus d'une certaine arrogance jointe à une indiscutable prestance physique et une beauté avérée, les trois étrangers partagent un détail commun : l'origine étrangère, occidentale plus exactement. À propos du duel

<sup>11</sup> Lendari, *Αφήγησις Λιβίστρον καὶ Ροδάμνης*, *op. cit.*, p. 352.

<sup>12</sup> Pour l'hypothèse d'événements historiques évoqués par cet épisode, nous renvoyons à Nikos Bees, « Der französisch-mittelgriechische Ritterroman *Imperios und Margarona* und die Gründungssage des Daphniklosters bei Athen », *Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie*, 4, Berlin-Wilmersdorf, 1924, p. 30-32.

<sup>13</sup> Nous renvoyons à l'édition de Carolina Cupane, *Romanzi cavallereschi bizantini. Callimaco e Crisorroe, Beltandro e Crisanza, Storia di Achille, Florio e Plaziafiore, Storia di Apollonio di Tiro, Favola consolatoria sulla Cattiva e Buona Sorte*, Turin, UTET, 1995.

dans lequel s'affrontent le Breton et Jean Vatatzès, Messis écrit qu'une certaine tension est perceptible entre l'arrogant jeune chevalier, natif de Bretagne arrivé à Byzance et un membre de la noblesse qui préserve l'honneur de sa future épouse, entre les Byzantins et les Francs, le monde ancien et celui plus récent, le premier caractérisé par des valeurs anciennes de modération et de respect à l'égard de l'autorité (incarnée par le *Vieux Chevalier*) et les deuxièmes par l'outrance et des victoires éphémères.

The version that is closest to our text is, however, to be found elsewhere. According to our story, the arrogant young knight, a native of Britain, arrived in the old world of Byzantium where he fought the final battle with another noble, from an old aristocratic family, who preserved the honour of the princess, his future wife. An implicit tension can be seen between the Byzantines and the Franks, between the old world and the new – the first characterized by moral values and ultimate efficiency, the latter by inordinate arrogance and temporary victories. This version of the narrative recalls, with some obvious difference, the story of the old knight who defeats, one after the other the companions of King Arthur (the prince of Britain – Ἀρτούζου Βρετανίας) for the honour of a girl, an episode from the Arthurian cycle that circulated in Greek in the fourteenth century. The most important difference with our text lies in the fact that John wins Irene with his victory, while the *Old Knight* preserves the honour of the young girl he accompanies. Both texts, however, participate in the same rejection of that way of life which is promoted by the chivalric romances. We cannot exclude the possibility that the author of the *Life* knows and manipulates this story to his own ends – in order to denounce, that is, the western values that had invaded the Byzantine court – by entering in dialogue with the contemporary romances and popular translations of western fictional texts<sup>14</sup>.

Nous pouvons appliquer ces considérations au duel de l'*Imperios*, où ce duel est dédoublé : le héros affronte deux étrangers, le premier à la cour de Provence, le deuxième dans celle de Naples. Le premier affrontement a une fonction initiatique : il révèle le courage et la force d'*Imperios*, dont le narrateur vient de relater l'éducation et la formation aux armes. L'étranger est un inconnu venu de loin, « εἰς καβαλλάρης θαυμαστός ἦλθεν ἀπὸ ἄλλον τόπον » (éd. Pisa, v. 77), qui vient défier les meilleures lances de Provence, mais il tombe au premier coup de lance du héros, qui combat *incognito*.

<sup>14</sup> Charis Messis, « The Palaiologan Hagiographies: Saints Without Romances », In : *Reading the late Byzantine Romance. A Handbook*, sous la direction de Adam. J. Goldwin et Ingela Nilsson, Cambridge, 2019, p. 230-253 : 244.

Dans l'*Achilléide*, le passage à l'âge adulte se déroule également dans un premier tournoi, proclamé par le père du héros, après quelques années consacrées aux études, comme pour *Imperios*. Le jeune garçon, âgé de treize ans, s'arme richement et affronte *incognito* les participants qui succombent les uns après les autres en un seul bondissement et un unique coup de lance. Les circonstances sont les mêmes dans les deux romans, à savoir le secret et la précocité du héros, mais il n'y a pas qu'un combat singulier dans l'*Achilléide*, car le héros affronte plusieurs adversaires anonymes et la réaction de son géniteur est bien différente de celle du père d'*Imperios* : chez lui l'orgueil pour la réussite n'est terni par aucune crainte et la fierté est telle qu'il est prêt à nommer Achille roi à sa place.

L'*Achilléide*, qui reprend de nombreux motifs du *Digénis* comme l'enlèvement de l'épouse et le dénouement malheureux<sup>15</sup>, s'écarte donc de l'épopée où le héros franchit l'âge adulte dans une partie de chasse avec son père et Constantin, le plus jeune frère de sa mère et son oncle favori. Le héros qui affronte *incognito* un adversaire en combat singulier se retrouve aussi dans le *Phlorios*<sup>16</sup>, quand le protagoniste, réveillé par un pressentiment confirmé par l'anneau à la pierre magique, se précipite défendre sa belle, en pleurs, déjà sur le bûcher. Ce motif qui se manifeste dans des contextes différents, à savoir la première démonstration de valeur dans l'*Achilléide* et l'*Impérios* et le sauvetage in extremis dans le *Phlorios*, est trop banal pour qu'un quelconque rapport d'imitation puisse être établi. Dans *Imperios*, de plus, le fait de combattre *incognito* lors du premier duel peut dériver du modèle français, où il est répété que le héros, qui n'a pas révélé son identité, est admiré par les autres chevaliers du tournoi « lequel tous appeloient le chevalier de la clef, pour ce que ne sçavoient son nom ne son lignaige » et, à l'issue des joutes, rentrés dans leurs terres, « le louoient moult grandement mais ne sçavoient de qui dire se non du chevalier des clefs »<sup>17</sup>.

Dans cet ouvrage, le motif du duel se trouve renforcé dans le récit par son doublement, parce que le contexte de la joute est simplifié et le combat singulier

---

<sup>15</sup> Michel Lassithiotakis, « Achille et Digénis : réflexions sur la fonction de quelques épisodes et motifs akritiques dans l'*Achilléide* », In : *Les personnages du roman grec*, Actes du colloque de Tours, 18-20 novembre 1999, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2001, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien, Série littéraire et philosophique, N° 29, p. 373-392.

<sup>16</sup> En outre de l'édition de Kriaras et de Cupane, nous avons celle plus récente du manuscrit de Vienne de Francisco Javier Ortolá Salas, *Florio y Platzia Flora : una novela byzantina de época paléologa*, Nueva Roma VI, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Universidad de Cádiz, 1998.

<sup>17</sup> Babbi, *Pierre de Provence et la Belle Maguelonne*, op. cit., p. 76 et 86.

d'Imperios est le seul à être relaté, et surtout parce que les deux épisodes sont spéculaires : dans les deux, Imperios affronte deux étrangers sans nom. En outre, les deux duels définissent deux phases dans la vie du protagoniste masculin : le franchissement dans l'âge adulte dans le premier et l'affrontement pour s'assurer l'amour dans le deuxième ; là où dans l'*Achilléide*, le duel avec le Franc est présenté comme un exploit parmi d'autres du héros. Il intervient dans le récit essentiellement pour rétablir l'honneur de son camp seulement après les revers subis par les douze et son ami, quand il a déjà conquis le cœur de sa belle – cette situation est donc analogue à l'épopée du *Digénis*, où le héros mène ses combats solitaires après son mariage. Dans le *Libistros* aussi le héros avait été d'abord initié à l'amour par sa vision de la cour d'Éros, inspirée des romans courtois et, ensuite, avait conquis sa bien-aimée et le royaume dans un combat singulier lors d'une joute. La matrice occidentale est plus marquée dans ces deux romans, dans l'*Imperios* en particulier, qui est une adaptation du roman français, *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*, alors que l'*Achilléide* est le produit d'une *Mischkultur*<sup>18</sup>. Mais cette empreinte occidentale est estompée dans l'*Imperios* qui élimine, synthétise et ajoute à l'intrigue originaire du roman français<sup>19</sup>.

C'est le deuxième duel qui nous intéresse et qui peut être considéré avec le filtre anti-latin évoqué plus haut : dans ce passage, l'étranger est décrit de manière conventionnelle, mais il apparaît plus riche que dans la description du premier rival : « ἕναν κοντάριν θαυμαστόν, φρικτόν, ἀνδρειωμένον... μέγας, θαρσύς, πανέμορφος, ὠραίος καβελλάρης/ ἀνδρειωμένος, εὐγενής, ἀπὸ τὴν Ἀλαμάνιαν » (v. 323 et 325-326 une lance merveilleuse, épouvantable, valeureuse... grand, audace, beau, splendide chevalier/ vaillant, noble de l'Allemagne). Dans l'*Achilléide*, les épithètes attribués au Franc, qui échoue misérablement en combat singulier contre Achille, sont très semblables : « εἷς καβαλλάρης ἔμορφος, καλὸς καὶ ἀνδρειωμένος,/ Φραγκίτισης πολὺ ὀρωτικός, φρικτὸς εἰς τὴν ἀνδρείαν » (un chevalier beau, magnifique et valeureux,/ un Franc très beau, redoutable pour sa valeur, v. 1465-1466). Pour que la victoire du héros ressorte glorifiée du duel, il faut bien qu'à l'adversaire soient reconnues des qualités remarquables de guerrier et même des qualités esthétiques.

Dans les deux romans, les Occidentaux l'emportent sur les autres adversaires : le Franc gagne avec extrême facilité sur les douze meilleurs chevaliers

<sup>18</sup> Cupane, *Romanzi cavallereschi bizantini*, op. cit., p. 311-312.

<sup>19</sup> Pour le processus d'acculturation du roman byzantin, nous renvoyons à notre article, Romina Luzi, « The Acculturation of the French Romance *Pierre de Provence et la belle Maguelonne* in the Byzantine *Imperios and Margarona* », In : *Reading the late Byzantine Romance*, op. cit., p. 101-124.

d'Achille et sur son ami Πάντρουκλος et l'Allemand, attaqué simultanément aux épaules par deux chevaliers, acte difficilement définissable comme un exploit chevaleresque, ne bouge même pas de la selle. Pourtant les deux héros triomphent immédiatement sur eux et Imperios s'apprête même à décapiter l'Allemand ; c'est seulement grâce à la supplication du roi, dont il veut épouser la fille, qu'il consent à épargner sa vie.

Dans l'*Imperios*, les deux duels se déroulent dans le cadre de deux tournois, alors que dans le roman français qui constitue son modèle, Pierre se mesure à plusieurs adversaires, et *incognito* à son oncle dans la joute proclamée dans la cour de Naples. La multiplicité des affrontements en combats singuliers, typiques des joutes n'est pas relatée dans le roman byzantin, qui élargit l'histoire, pour y greffer d'autres épisodes selon la stratégie propre à l'auteur qui façonne ce produit avec une indiscutable liberté. Dans le deuxième combat singulier, il ne s'agit plus comme dans le premier de montrer sa propre valeur et d'accéder au monde des adultes, mais de s'assurer la main de Margarona et donc de se montrer digne de son amour, selon la meilleure tradition courtoise. La volonté de décapiter l'Allemand, qui risquait de lui soustraire son bonheur à jamais, est incongrue dans un roman français du xv<sup>e</sup> siècle caractérisé par une extrême idéalisation d'un ancien idéal courtois révolu.

Nous pouvons imputer la brutalité de l'attitude d'Imperios, qui est inappropriée dans des tournois et paraît déplacée dans le contexte festif de la joute où la princesse est censée choisir son époux, à un manque de compréhension des codes courtois de la part de l'auteur, ainsi qu'à un écho littéraire des gestes de Digénis, que nous retrouvons également dans le roman *Belthandros* et qui se distinguent par une certaine brutalité. Le *diaskevastès* peut aussi avoir été influencé par le *Phlorios*, où le seul duel raconté est celui entre le protagoniste et l'exécrable sénéchal au service du roi, puni par la décapitation. À ce propos, la dépendance de l'*Imperios* à l'égard du *Phlorios* a été démontrée par Spadaro qui a énuméré des syntagmes, des vers entiers et un long passage repris par l'auteur d'*Imperios*<sup>20</sup>. Sur les deux passages de l'*Imperios* et de l'*Achilléide*, Cupane exprime des doutes interprétatifs : selon elle le héros ne vainc pas l'étranger en tant que grec/byzantin, mais en tant que héros romanesque au-dessus de tout ancrage national. Ainsi il n'est pas question d'une forme d'antagonisme nationaliste : « se questo passo, presente peraltro anche nel modello [*Pierre de Provence*] (in cui il cavaliere avversario è però

<sup>20</sup> Giuseppe Spadaro, « Problemi relativi ai romanzi greci dell'età dei Paleologi. I. Rapporti tra Τμήριος και Μαργαρόνα e Φλόριος και Πλατζιαφλόρε », *Ελληνικά*, 28, 1975, p. 302-327.

francese) e il suo *pendant* nell'*Achilleide* siano veramente da interpretare in chiave di dichiarato antagonismo nazionalista, come fanno i rispettivi editori, mi sembra però problematico : in entrambi i casi non è il greco/bizantino in quanto tale a vincere, ma l'eroe romanzesco, per definizione sopranazionale, qualunque sia la sua lingua. Da rilevare comunque qui la menzione, unica nei testi romanzeschi in volgare, della lingua francese. »<sup>21</sup>

Cependant à notre sens, le fait que dans l'*Achilléide*, le chevalier franc encourage sa monture dans sa langue – φράγκικα ἐπιλάλησεν (v. 1469) – (détail relevé par Cupane même), avant d'affronter ses adversaires, et plus généralement, la caractérisation des adversaires comme des étrangers venant de l'Occident latin dans les romans – leur origine géographique est la seule appellation qui leur est attribuée –, ne sont pas des détails anodins.

Si le motif de l'étranger apparaissant au tournoi et vaincu par le héros est repris dans la *Vie* hagiographique de l'empereur Vatatsès pour conférer une couleur romanesque et exalter ce souverain, dans le *Libistros* le duel est un épisode parfaitement intégré à l'intrigue, car la défaite de Berderichos signe une brève période d'accalmie, avant l'enlèvement de Rhodamné. La question se pose dans d'autres termes dans les deux autres romans, qui sont des adaptations de textes occidentaux : dans le *Phlorios* le seul duel est celui entre le perfide sénéchal au service du roi Philippe et Phlorios ; l'enjeu est ici aussi l'héroïne, mais puisque c'est sa vie et non sa main qui est objet de contestation, il s'agit ici d'un cas d'ordalie. S'il est vrai que le héros est supranational et, comme le dit bien Cupane, Achille ne vainc pas le Franc en tant que Grec, mais en tant que personnage mythique célèbre à l'*aura* grandiose, et qu'*Imperios* est un conte provençal et donc un Occidental, dans ce dernier cas tout élément culturel et historique renvoyant à son origine est neutralisé. En outre, nous sommes face à trois occurrences dans lesquelles l'origine géographique de l'adversaire est explicitement occidentale, alors que dans le *Libistros* Berderichos est un roi égyptien et sa barbarie lui revient à cause de son comportement perfide et déloyal.

### *Imperios et Margarona*

À notre sens, le sentiment anti-latin ne fait pas de doute dans l'*Imperios*, le roman le plus tardif de ce *corpus*, adapté, selon Bees<sup>22</sup> dans la région d'Athènes, à la fin de l'époque byzantine ou au début de l'époque ottomane selon

<sup>21</sup> Cupane, *Romanzi cavallereschi bizantini*, op. cit., note 133, p. 421-423.

<sup>22</sup> Bees, « Der französisch-mittelgriechische Ritterroman *Imperios und Margarona* », art. cit., p. 52-67.

les conclusions auxquelles parvient Yiavis<sup>23</sup>. Un autre détail vient, à notre sens, corroborer notre interprétation : la présence notable de la figure de Saint Pierre dans le roman français qui est supprimée dans son homologue byzantin. Pour expliquer comment le nom du Saint parvient à la translittération du prénom du protagoniste dans le roman byzantin, Bees<sup>24</sup> reprend une étymologie proposée par d'autres spécialistes, selon laquelle ce prénom serait une déformation populaire de la forme provençale d'*En Peire*. Kechagioglou<sup>25</sup> dans le même sillon que les études précédentes affirme que les diverses orthographes du héros byzantin reproduisent, plutôt que la forme française « Pierre », celle « είτε στο καταλανικό *Pere* και το αραγονέζικο *Pero* είτε στα οξιτανικά/προβηγκιανά *Pèire, Pèir, Pèr*. Ας σημειωθεί, επίσης, ότι, όπως συμβάνει συχνά και σήμερα, στα ιταλικά, στα καταλανικά κ.ά. κύρια ονόματα συνηθίζεται (όπως, άλλωστε, πάντοτε και στα ελληνικά) να προστάσσεται και το οριστικό άρθρο (το *el* ή *en* για τα αρσενικά σε μερικές νεολατινικές γλώσσες) : αρα, από τα *en Pere/ en Pèire, en Pèir, en Pèr* (= ο Πέτρος) φαίνεται ομαλότατο το πέρασμα στους τύπους Εμπέριος, -ης, Μπέριος, -ης, Ι(μ)πέριος, -ης, Ιμβέριος που απαντούν στον Ιμπέριο ». De plus, selon le spécialiste grec, l'assonance et l'association parétymologique avec le terme *emperatour* (provençal), *imperium* (latin), *imperio* (italien) auraient contribué à l'invention du prénom.

Cependant, à notre sens, même si nous admettons que l'auteur du roman a évoqué, par le biais du nom Ιμπέριος la figure de Saint Pierre, des traces bien plus notables ont été complètement ôtées du texte, notamment des passages qui ont été éliminés ou transformés. Dans l'original français, la description de Pierre à l'occasion du tournoi à la cour de Naples est la suivante : « eut fait aprester ses habillements tous rouges de luy et de ses chevaulx en honneur du prince des apoustres Saint Pierre, duquel il pourtoit le nom et auquel avoit grant fiance et devocion : il pourtoit en son timbre deux clefz d'argent merveilleusement bien faictes et subtilement. Et tous ses habillemens estoient seméz de clefz »<sup>26</sup>.

Dans le roman grec, l'équipement du héros est décrit ainsi : κουβέρτα χρυσοτζάπωτη με τὸ μαργαριτάρι/ ἔσάγισεν τὸν μαῦρον του ὡς ἔπρεπε

<sup>23</sup> Kostas Yiavis, « So near, yet so far: Medieval Courtly Romance, and *Imperios and Margarona*. A Case of De-Medievalization », *Byzantinische Zeitschrift*, 99, 1, 2006, p. 195-217, en particulier p. 206-217.

<sup>24</sup> Bees, « Der französisch-mittelgriechische Ritterroman *Imperios und Margarona* », art. cit., p. 17-19.

<sup>25</sup> Kechagioglou, *Ιμπέριος καὶ Μαργαρόνα*, p. 74-75.

<sup>26</sup> Babbi, *Pierre de Provence et la Belle Maguelonne*, op. cit., p. 12.

ἀξίως./ Ὁ Ἡμπέριος ἀρματώθηκεν ἄν ἦτον μαθημένος/ ἄρματα ἡλιόλαμπρα-  
καθρέπτου θεάν εἶχον./ Ἐφόρεσε ἕ τὴν κεφαλὴν κασιδιον ὠρηωμένον./  
Κόρακακ εἶχεν ἕ τὸ καρφίν, τοῦ κασιδιοῦ τὴν τούρλα,/ καὶ εἰς τοῦ πουλιοῦ  
τὴν κεφαλὴν, ἕ τὴν κορυφὴν ἀπάνου/ εἶχεν πτερὸν τοῦ παγωνιοῦ βαμμένον  
κιτρινόχροιον./ Ἐτοῦτο εἶν τὸ σημάδι του, τὸ φέρνουν τᾶρματα του »<sup>27</sup>  
(il équipa son cheval avec une couverture brodée d'or et de perles,/ comme il  
était convenable,/ il s'arma comme il savait le faire,/ ses armes étaient lumi-  
neuses comme le Soleil et avaient l'apparence d'un miroir./ Il mit sur sa tête un  
beau heaume,/ sur le sommet du heaume, sur la partie saillante un corbeau/  
et il avait sur la tête de l'oiseau, sur sa sommité/ une plume de paon peinte en  
couleur jaune./ C'était son emblème, celui que portaient ses armoiries).

Dans le texte grec, le prince a un accoutrement fastueux et étincelant conformément à la proverbiale manifestation ostentatoire byzantine de richesse et de luxe, mais il n'y a aucune référence à Saint Pierre. De plus, dans le roman français, les protagonistes invoquent le « roi des Saints », dans les moments de détresse, alors que les héros byzantins ne le nomment jamais, malgré leur sentiment religieux qui ne fait pas de doute : ainsi Maguelonne prie quand elle se réveille et ne voit pas son amant auprès d'elle : « o seigneur saint Pierre, qui avez esté lieutenant de Dieu en terre, lequel vous mist le nom Pierre, plaise vous garder et deffendre de tout mal mon loial amy Pierre, que pour honneur de vous porte vostre nom et vostre enseigne » ; ou encore, après avoir parlé avec la mère de Pierre, elle « incontinent se va gecter devant l'autel de monseigneur saint Pierre, en priant nostre Seigneur et le glorieux prince des apoulstres »<sup>28</sup>.

Cette absence criante du « prince des apôtres » répond, à notre point de vue, à l'écart qui s'était instauré entre les deux Églises avec le schisme d'Orient : Saint Pierre, le premier pape de l'Église romaine, qui pendant les derniers siècles de survie de l'Empire ne dissimulait guère sa volonté d'imposer ses rituels et son *Filioque* à l'Église orthodoxe, marchandant l'aide des Latins contre les Turcs de plus en plus menaçants, est un illustre absent. À notre sens, parmi les textes mentionnés, *l'Imperios* représente le roman byzantin dans lequel le sentiment anti-latin s'exprime en filigrane avec le plus de force à une époque où la fracture entre les Latins et les Byzantins était consommée et parachevée sans retour possible.

<sup>27</sup> Nous utilisons l'édition de Lambros (v. 368-376), qui collationne le manuscrit d'Oxford avec ceux de Vienne et Naples. La version rimée des éditions de Legrand (v. 417-427), Yiavis (v. 421-427) et Kechagioglou (v. 410-415) ne présente pas de différences notables.

<sup>28</sup> Babbì, *Pierre de Provence et la Belle Maguelonne*, op. cit., p. 130 et 148.

# Conceptualiser le « Grec » et la « nation grecque » dans l'Italie du XIII<sup>e</sup> siècle (1190-1290). L'apport de l'*ars dictaminis* (sources théoriques et pratiques)

Benoît Grévin

CNRS

La stéréotypisation du « Grec » par les Chrétiens d'Occident, avant, pendant et après l'âge des croisades, a tôt attiré l'attention de la recherche. Le topos du Grec lâche, perfide et efféminé parcourt la littérature occidentale en rapport avec Byzance, qu'il s'agisse des chroniques ou des relations d'ambassade. Cet ensemble de stéréotypes a participé à la construction d'un discours négatif sur les Grecs en partie renouvelé au cours du bas Moyen Âge, au gré de relations rendues toujours plus conflictuelles par la pérennisation du schisme entre les deux chrétientés latine et orthodoxe, les tensions liées aux croisades, la prise de Constantinople en 1204 par les Latins, sa reconquête en 1261 par les Byzantins, les désaccords sur la stratégie à adopter face à l'avancée turque aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles<sup>1</sup>. Et ce discours a lui-même persisté après la conquête turque, tout en évoluant encore, jusqu'à l'âge classique et à l'époque contemporaine, comme en témoigne la représentation extraordinairement négative de Byzance opérée par Edward Gibbon dans la seconde partie de son *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), ou dans un autre registre les aspects « orientalistes » de la référence à l'empire byzantin dans la culture française de la Belle Époque<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. en particulier en français Michel Balard, « Byzance vue de l'Occident », In : *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, Fayard, 1999, p. 116-125 ; Marc Carrier, *L'image des Byzantins et les systèmes de représentation selon les chroniqueurs occidentaux des croisades (1096-1261)*, thèse, Paris 1. Version publiée : Id., *L'Autre chrétien à l'époque des Croisades : les Byzantins vus par les chroniqueurs du monde latin (1096-1261)*, Éditions universitaires européennes, 2012.

<sup>2</sup> Cf. Olivier Delouis, « Byzance sur la scène littéraire française (1870-1920) » In : *Byzance*

### *De l'image du Grec à la conceptualisation du Graecus : constructions identitaires et classificatoires*

Pour ne pas verser dans l'anecdotique, l'étude de « l'image du Grec » dans les sources occidentales doit toutefois être intégrée dans un ensemble de problématiques plus vastes. Deux voies au moins s'ouvrent à la recherche. La première a déjà été empruntée : l'étude des discours développés sur le Grec en Occident rejoint la tentative plus générale de cerner l'évolution de la définition d'une « nation grecque » au cours du bas Moyen Âge, tant du fait des Latins que des Byzantins eux-mêmes<sup>3</sup>. Du point de vue des sources occidentales, une telle démarche implique de mener une série d'enquêtes sur la relation entre le terme de Grec et un ensemble de traits identitaires (langue, apparence vestimentaire et physique, appartenance et idéaux politiques et, surtout, religieux), enquêtes dans lesquelles rien n'est joué à l'avance. La construction du Grec a en effet longtemps servi aux Occidentaux à éloigner les Hellènes de Byzance d'une romanité (Rhomaïoi) par laquelle ces derniers se définissaient pourtant eux-mêmes<sup>4</sup>, tout en s'identifiant toujours plus fortement avec une orthodoxie toutefois partagée au bas Moyen Âge bien au-delà des frontières les plus vastes de l'Empire médiobyzantin. En d'autres termes, le « Grec », terme qui nous paraît « naturel » à la suite du développement des nationalismes modernes, et dont les renvois humanistes et classiques à la culture grecque antique renforcent l'apparence de continuité à travers les âges, a sans doute été au Moyen Âge d'abord une construction occidentale, qui n'a que très imparfaitement répondu aux tentatives de définition par eux-mêmes des Byzantins, même quand leur domination s'était réduite à des zones majoritairement peuplées d'hellénophones.

---

*en Europe. Actes de la table ronde tenue dans le cadre du Congrès International des Études byzantines de Paris (2001), sous la direction de Marie-Françoise Auzépy, Paris, Presses universitaires de Vincennes, 2003, p. 101-151 ; Averil Cameron, « Byzance dans le débat sur l'orientalisme », *Ibid.*, p. 235-250.*

<sup>3</sup> Sur les modifications progressives de leur autodéfinition par les Byzantins, cf. Michel Kaplan, « Empire et nations à Byzance du v<sup>e</sup> au xi<sup>e</sup> siècle », In : *Nation et nations au Moyen Âge*. XLIV<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Prague, 23 mai-26 mai 2013), Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 151-164, ainsi que pour le bas Moyen Âge Élisabeth Malamut, « De l'empire des Romains à la nation des Hellènes. Évolution identitaire des Byzantins de la fin du x<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle », *ibid.*, p. 165-180.

<sup>4</sup> Sur le thème de la romanité, entre Occident et Byzance, cf. *Transformations of Romanness. Early Medieval Regions and Identities*, sous la direction de Walther Pohl, Clemens Gantner, Cinzia Grifoni, Marianne Pollheimer-Mohaupt, De Gruyter, 2018 (Millenium-Studien/ Millenium Studies, 71).

Une autre possibilité d'étudier la conceptualisation du « Grec » en Occident consiste à envisager l'étude des discours stéréotypiques sur les Grecs dans le cadre plus général des procédures de classification des ethnè/*nationes* qui fleurirent au Moyen Âge dans le monde latin, et pour lesquelles les témoignages se multiplient à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Dans cette optique, le « Grec » peut être un terme d'une opposition binaire (Latin/Grec) structurée selon des logiques de classification religieuses entre un monde « latin » et un monde « orthodoxe », pôles auxquels est éventuellement associé dans une représentation plus englobante encore un monde musulman (triangle Latin/Grec/Sarrasin)<sup>5</sup>. Le terme de Grec peut également être utilisé de manière plus restreinte pour qualifier dans des listes de *nationes* une *natio* plus « régionale », implicitement définie soit par son appartenance à l'espace géographique et politique du monde byzantin (Romanie...), soit par ses particularités confessionnelles et par d'autres facteurs culturels. Le « Grec » devient alors une simple tesselle dans une mosaïque de nations où l'on ne parle plus seulement de « Latins », de Musulmans et de Grecs(-orthodoxes), mais de dizaines de peuples appartenant à ces différentes confessions. L'étude de la définition occidentale du « Grec » dans le principal territoire où ceux que l'on désigne ainsi du côté latin forment aux XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles une minorité au sein d'une population latine, l'Italie méridionale, pose encore un autre problème : il s'agit cette fois de comprendre ce qui définit le Grec (essentiellement, semble-t-il, la religion, sous son aspect liturgique) dans un espace précis, majoritairement latin<sup>6</sup>.

J'ai présenté dans deux volumes de *Byzance et l'Occident*<sup>7</sup> l'intérêt des sources en rapport avec la théorie et la pratique de l'*ars dictaminis* (art de la

<sup>5</sup> Cf. dans la dernière partie de cet article les exemples analysés, à partir du chapitre 1.19.3 du traité rhétorique (*ars dictandi*) *Boncompagnus* de Boncompagno da Signa (1201, première version finie en 1215, seconde version en 1226.

<sup>6</sup> Sur cette question, cf. Annick Peters-Custot, « Grecs et Byzantins dans les sources latines de l'Italie (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », In : *Nation et nations au Moyen Âge*, cit., p. 181-192, ainsi qu'Ead., *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine : Une acculturation en douceur*, Rome, École française de Rome, 2009, et Ead., « L'Autre est le même : qu'est-ce qu'être « grec » dans les sources latines de l'Italie (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) ? », In : *À la rencontre de l'autre au Moyen Âge*. In memoriam Jacques Le Goff. *Actes des premières Assises franco-polonaises d'histoire médiévale*, sous la direction de Philippe Josserand et Jerzy Pysiak, Rennes, presses Universitaires de Rennes, 2017 p. 53-78.

<sup>7</sup> Cf. Benoît Grévin, « La correspondance en latin entre Byzance et l'Occident au XIII<sup>e</sup> siècle. Vieilles questions et nouvelles pistes », In : *Byzance et l'Occident IV. Permanences et migrations*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2018, p. 133-161 ; Id., « La correspondance diplomatique entre la cour de Sicile, Byzance et la papauté au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour de la collection de lettres d'Innsbruck », In : *Byzance et l'Occident V. Ianua Europae*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, 2019, p. 87-112.

rédaction ornée développé en Occident latin à partir de 1080, principalement mais non seulement pour la correspondance, et qui domina après une phase d'ascension la rhétorique épistolaire, administrative, et plus généralement latine pendant tout le XIII<sup>e</sup> siècle et une grande partie du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>) pour étudier les relations diplomatiques et culturelles entre Byzance et le monde latin. Or ces sources offrent également un terrain de choix pour examiner la conceptualisation occidentale du Grec, notamment d'un point de vue classificatoire. *Lars dictaminis*, discipline rhétorique destinée à formaliser les relations entre les différents acteurs sociaux, était par nature un lieu de création de stéréotypes et de modélisation. Et la confection de catalogues stéréotypiques exaltant ou dénigrant les nations faisait partie des exercices rhétoriques pratiqués dans les classes de *dictamen* (par exemple à Bologne), exercices qui trouvaient à leur tour leur reflet dans les écrits en tout genre (lettres personnelles ou politiques, histoires...) élaborés selon les recettes cet art rédactionnel<sup>9</sup>. Enfin, au XIII<sup>e</sup> siècle, *l'ars dictaminis*, bien que répandue dans toute l'Europe latine (et jusqu'à la chancellerie byzantine après la restauration de 1261<sup>10</sup>), fut

<sup>8</sup> Sur *l'ars dictaminis*, cf. la synthèse Martin Camargo, *Ars dictaminis, ars dictandi*, col. « Typologie des sources du Moyen Âge Occidental », Turnhout, Brepols, 1991 ; le collectif Benoît Grévin, Anne-Marie Turcan-Verkerk (éds.), *Le dictamen dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'ars dictaminis*, col. « Bibliothèque d'Histoire culturelle du Moyen Âge », Turnhout, Brepols, 2015 et le manuel collectif Florian Hartmann, Benoît Grévin (éds.), *Handbuch der mittelalterlichen Briefstillehre*, col. « Monographien zur Geschichte des Mittelalters », Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, 2019.

<sup>9</sup> Première approche concernant ces catalogues des nations dans Benoît Grévin, « Les stéréotypes 'nationaux'. Usages rhétoriques et systèmes de pensée dans l'Europe du XIII<sup>e</sup> siècle », In : *Nation et nations au Moyen Âge, op. cit.*, p. 137-148, ainsi que Benoît Grévin, « Les nations au bas Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) entre logique classificatoire et construction rhétorique », In : *La nació a l'edat mitjàna*. Actes du colloque de Balaguer, 11-13 juillet 2018, juillet 2018, Lleida, 2020, p. 29-57.

<sup>10</sup> Cf. à ce sujet Id., « La correspondance en latin », art. cit., p. 135-141, à propos de la lettre composée en latin en 1282 à Byzance à destination de Gênes pour annoncer l'avènement comme seul empereur d'Andronic II à la mort de Michel VIII, et la volonté de continuer la politique d'amitié entre Byzance et les Génois, lettre reprenant un certain nombre de formules contenues dans des lettres de la chancellerie des Hohenstaufen de Sicile regroupées dans les collections dites de Pierre de la Vigne (Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 4 Teil, *Regesten von 1282-1341*, Munich-Berlin, Beck, 1960, n° 2077, p. 1). Cette réutilisation à la cour byzantine de fragments de la grande propagande de Frédéric II et de ses fils (la nature de ces réemplois exclut la possibilité d'une traduction du grec) est d'autant plus intrigante qu'elle est très précoce dans l'histoire européenne de ces réutilisations. Un seul texte latin (manifeste de Guido de Montefeltro aux Gibelins de Romagne et d'Emilie) utilise une telle sélection de lettres impériales « siciliennes » aussi tôt, précisément en 1282. Il est donc possible, voire probable qu'un spécialiste des traditions

dominée par les foyers théoriques (Bologne, Naples) et pratiques (cités-États du Nord, chancelleries papale et sicilienne) italiens, dans des milieux (cités marchandes, Rome, royaume de Sicile...) que leur proximité relative avec le monde byzantin (notamment dans le royaume de Sicile) a pu aider à élaborer un discours complexe sur le « Grec ».

C'est donc un parcours textuel à travers les traités théoriques ou théorico-pratiques d'*ars dictaminis*, augmentés de quelques *dictamina* (textes rédigés selon la doctrine de l'*ars*) créés en chancellerie ou à titre personnel, que nous entreprendrons ici. Ces textes forment une base de départ alternative pour étudier la conceptualisation du « Grec » en Occident. Les bornes chronologiques choisies (1190-1290) sont moins dictées par l'actualité politique (elles sont décalées par rapport à l'époque de la domination latine à Constantinople de 1204-1261) que par l'histoire interne de l'*ars*, qui subit une accélération à Bologne dans les décennies 1190-1200 avec le commencement de l'activité de Boncompagno da Signa, et dont la grande saison se clôt dans le royaume de Sicile et, dans une certaine mesure, à la Curie, avec la mort en 1290 de Stefano di San Giorgio<sup>11</sup>. De telles limites restent en partie arbitraires : l'enquête pourrait être complétée en amont et surtout en aval.

### ***Les sources italiennes liées à l'ars dictaminis traitant du Grec au XIII<sup>e</sup> siècle : première approche, entre théorie et pratique***

Les sources italiennes du XIII<sup>e</sup> siècle liées à l'*ars* évoquant le Grec sont de divers types. Toutes sont loin d'être spectaculaires : nombre d'entre elles se contentent de reprendre ponctuellement des *topoi*, et ne procèdent pas d'une logique classificatoire. La lettre longtemps cataloguée comme un vestige d'une correspondance diplomatique entre Frédéric II et l'empereur de Nicée Jean III Vatatzès *Ex illa fidelitatis regula-baculo te castiget* présente ainsi le stéréotype classique de la perfidie grecque (dissimulée sous la figure ironique de la *fidelitatis regula, qu(a)e de Grecorum actibus vulgo depromitur*), sans que l'on puisse inférer des développements liés à cette qualification autre chose que l'exploitation de ce cliché de la part du rédacteur, dans une correspondance s'adressant à un ami qu'il considère l'avoir trahi, et qui est d'origine « grecque<sup>12</sup> ».

---

rhétoriques de l'Italie du Sud ait trouvé refuge à Byzance dès l'époque de Michel VIII, et ait été employé occasionnellement ou durablement par la chancellerie des Paléologues.

<sup>11</sup> Sur ces problèmes de périodisation, cf. Florian Hartmann, Benoît Grévin, *Ars dictaminis*, *op. cit.*

<sup>12</sup> Lettre *Ex illa fidelitatis regula-baculo te castiget*, éditée dans Jean Louis Alphonse Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi*, t. VI/2, Paris, Plon, 1860, p. 921-922, et

J'ai montré ailleurs pourquoi ce texte, longtemps considéré comme une lettre de reproche de Frédéric II à l'empereur de Nicée Jean III Vatatzès<sup>13</sup>, doit en fait être interprété comme une simple lettre de reproche d'un ami latin à un ami grec sans doute écrite en contexte monastique, dans l'Italie du Sud des années 1220-1290 (une datation plus précise n'est guère possible), plus tard altérée dans la tradition manuscrite pour forger une lettre fictive de Frédéric II. Conformément à la logique de rédaction des *dictamina*, dont les rédacteurs sont entraînés à présenter leurs idées sous différentes formes pour agrémente leur propos, la lettre présente un effort de variation rhétorique autour de la notion de « perfidie grecque », développée en deux temps successifs :

Schéma 1. Passages de la lettre *Ex illa fidelitatis regula* les plus directement liés au cliché de la « perfidie » grecque

<p><i>Ex illa fidelitatis regula que de Grecorum actibus vulgo depromitur, ut tunicam induas veritatis, tuorum munimenta processuum argumentum tam efficax prebuerunt, dum de Grecorum stirpe progenitus, ne specialiter pereat, quod generaliter predicatur, dilectionis fedus quod cum in instantia fratris inhereat, sine causa rationabili violans, roborate fidei mysterium quod inter utrumque caritas communicata coniunxerat, variasti [...]</i></p>	<p>Les monuments de tes actions, en te faisant revêtir la tunique de la vérité, ont fourni un argument qui corrobore singulièrement cette « règle de fidélité » que l'on attribue proverbialement aux actions des Grecs, puisque, toi qui es né de souche des Grecs, afin que ne périclisse pas dans ton cas ce que l'on affirme généralement d'eux, tu as altéré en le violant sans cause raisonnable le mystère de cette foi/confiance solide qu'une amitié réciproque avait formée entre nous.</p>
--	---

dans une version légèrement différente (avec l'incipit *Quod illa fidelitatis regula*) dans Fulvio Delle Donne (éd.), *Una silloge epistolare della seconda metà del XIII secolo*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2007, n° 237, p. 265-266.

<sup>13</sup> Benoît Grévin, « Une lettre latine de l'empereur Frédéric II à Jean III Vatatzès désattribuée : à propos de la missive *Ex illa fidelitatis regula – baculo te castiget* », *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*, 79, 2009, p. 150-167.

<p>[...] <i>Hos forsān vetusta Grecorum et approbata sinceritas de arbore fidei fructus legavit ad posteros, ut tu, quem tanquam successor ydoneus stipitem dediscere nescimus, eiusdem legis semitas imiteris...</i></p>	<p>Voilà peut-être les fruits de l'arbre de la foi/confiance, que la sincérité bien connue des Grecs a légués à ses descendants, de sorte que toi, dont ne nous pouvons ignorer la souche, puisque tu es bien leur digne successeur, tu en viennes à imiter les sentiers de leur loi...</p>
---	---

L'élément le plus remarquable dans cette rhétorique dont l'ironie (« fidélité » vaut ici « perfidie ») a trompé certains commentateurs<sup>14</sup> est la position de la « perfidie grecque », entendue comme une règle générale s'appliquant à toute la *natio* (*fidelitatis regula ... quae generaliter predicatur*), à laquelle le destinataire ne fait pas exception, en vertu de son ascendance. Dans les deux *variationes* du thème, la « *fides* » et la « *lex* » grecques sont présentées comme autant de synonymes de « perfidie », et l'on peut se demander si cette construction rhétorique ne permet pas de renforcer l'équivalence entre le Grec et l'orthodoxe, *fides* et *lex* pouvant qualifier les options religieuses des populations de rite grec. Le destinataire semble classifié par son interlocuteur comme un « Latin » d'origine grecque, qui peine à laisser derrière lui les propriétés intrinsèques de sa « *natio* » d'origine. Cette circulation entre les deux mondes cadre bien avec le contexte du royaume de Sicile du XIII<sup>e</sup> siècle, dont une partie de la population était d'origine grecque, mais où la porosité entre les deux mondes grecs et latins se renforçait dans un contexte d'acculturation progressive<sup>15</sup>. Quoiqu'il en soit, l'opposition grec/latin reste ici binaire (et implicite) : nous ne sommes pas encore dans une logique classificatoire.

Cette logique est pleinement développée par les « catalogues de nations » contenus dans les traités théoriques d'*ars dictaminis*<sup>16</sup>. Les motivations pour établir ces listes étaient diverses. Dans le contexte de l'enseignement de l'*ars* à Bologne, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le maître de rhétorique Boncompagno da Signa (fl. 1195-1235) recourt ainsi plusieurs fois dans son traité de la *Palma*<sup>17</sup>,

<sup>14</sup> Cf. Jean-Marie Martin, « O felix Asia ! Frédéric II, l'empire de Nicée et le 'Césaro-papisme' », In : *Mélanges Gilbert Dagron*, Paris, Collège de France, 2002, p. 473-483, en particulier p. 482-483, et critique dans Grévin, « Une lettre latine », art. cit, p. 8.

<sup>15</sup> Sur cette question, cf. Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine*, op. cit.

<sup>16</sup> Cf. *supra*, note 7.

<sup>17</sup> Traité édité dans Carl Sutter, *Aus dem Leben und Schriften des Magisters Boncompagno*.

concernant surtout la construction syntaxique des lettres, à la rédaction de listes de « qualités » nationales pour illustrer des procédés de composition qui concernent la formation des phrases complexes, par adjonction de clauses et élaboration de constructions en zeugmas. La liste surgit donc d'abord pour des raisons pédagogiques, mais le choix de ce thème peut avoir d'autres causes. Il reste ainsi remarquable que les catalogues des nations les plus développés du XIII<sup>e</sup> siècle naissent dans ce milieu des universités qui, à Bologne comme à Paris se structurait par *nationes*<sup>18</sup>. La thématique des défauts nationaux possédait sans doute dans ce contexte une certaine popularité pédagogique, à l'instar d'autres thèmes parodiques aimés des maîtres et des étudiants<sup>19</sup>.

La « petite liste » de *nationes* qui clôt la *Palma* (par opposition à la grande liste antérieure contenue dans le traité, sur laquelle nous allons revenir) présente ainsi en une phrase zeugmatique reliant cinq sujets à une seule construction verbale les défauts de cinq nations, dont la « grecque » :

*Detestabilis avaritia Romanorum,  
proditoria Grecorum astutia,  
perorrende (sic) Saracenorum insidie,  
abominanda Siculorum invidia  
et Apulorum pusillanimitas sunt penitus evitanda*<sup>20</sup>.

[Il faut absolument éviter : la détestable avarice des Romains, la traîtreuse astuce des Grecs, les odieuses machinations des Sarrasins, la jalousie abominable des Siciliens et la lâcheté des gens des Pouilles].

L'examen de cette liste, dans laquelle les Grecs sont associés à l'astuce, selon un schéma traditionnel depuis l'antiquité<sup>21</sup>, fait comprendre à quel point les

---

*Ein Beitrag zur italienischen Kulturgeschichte im dreizehnten Jahrhundert*, Fribourg-en-Brigau, Mohr, 1894, p. 105-127. Texte consultable en ligne sur le site <http://www.scrineum.it/scrineum/Wight/index.htm>.

<sup>18</sup> Sur la question des *nationes* en milieu universitaire, cf. Pearl Kibre, *The nations in the Mediaeval Universities*, Cambridge, Massachusetts, *Mediaeval Academy of America*, 1948, et plus récemment Martin Kintzinger, « Les nations universitaires au Moyen Âge : l'université sous conditions ? », In : *Nation et nations au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 261-272.

<sup>19</sup> Sur les thèmes facétieux et parodiques dans les classes de *dictamen*, cf. en particulier Hans Martin Schaller, « Scherz und Ernst in erfundenen Briefen des Mittelalters », In : Id., *Staufzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1993, p. 129-144 (première édition In : *Fälschungen im Mittelalter*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1988, t. 5, p. 79-94), ainsi qu'Anne-Marie Turcan-Verkerk, « Le Formulaire de Tréguier revisité : les Carmina Trecorensia et l'ars dictaminis », *Archivum Latinitatis Medii Aevii*, 52, 1994, p. 205-252.

<sup>20</sup> *Palma*, 50.4, cf. Carl Sutter, *Aus dem Leben*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>21</sup> La construction stéréotypique du Grec médiéval a bien sûr une très riche anté-histoire antique

logiques latines de classification du « Grec » posent des problèmes d'interprétation, même quand la méthode de classification semble rudimentaire. Il s'agit ici de construire un pentacle de défauts « nationaux », en caricaturant les vices de peuples définis chacun par un qualificatif générique. Or deux de ces *nationes*, les Grecs et les Sarrasins, peuvent être interprétées (et le sont souvent dans les textes) à un niveau « macro » qui inclut de vastes ensembles confessionnels et géopolitiques. On verra plus loin des exemples de définitions des Grecs, opposés aux Latins comme représentants de la chrétienté orientale, et présentés avec les Latins et les Sarrasins, dans une sorte de « partage à trois du monde méditerranéen<sup>22</sup> ». Pourtant, les trois autres « nations » de la « petite liste » de la *Palma* correspondent, elles, à des unités régionales italiennes, même si leur délimitation est ambiguë. Les Romains peuvent symboliser les habitants de la cité ou un peu plus largement les Italiens de la région de Rome (pourtant souvent en guerre avec ses voisines du Latium au XIII<sup>e</sup> siècle) ; les Siciliens, plus qu'aux habitants du royaume de Sicile, semblent correspondre aux Siciliens insulaires, puisqu'ils sont distingués des Apuliens. Quant à ces derniers, si le terme d'Apulie fonctionne à cette époque comme une latinisation des Pouilles (Puglia), il était également courant au XIII<sup>e</sup> siècle de désigner la partie continentale du royaume de Sicile, voire le royaume tout entier, sous le nom d'Apulie<sup>23</sup>. L'articulation entre les deux régions *Apulia* et *Sicilia*, toutes deux métonymies du royaume qui les contient, n'est donc pas aisée. Enfin, Boncompagno, Italien du nord (originaire de Signa, en Toscane, il a enseigné à Bologne et Vicence), savait bien que le Mezzogiorno contenait des populations définies par les latins comme « grecques » en fonction d'un certain nombre de traits culturels et/ou culturels, tout comme une minorité « sarrasine » (musulmane) encore non négligeable à l'époque de la rédaction de ce traité (1198)<sup>24</sup>. Dans cette liste essentiellement italienne, l'inclusion des *Greci* et des

---

(*mollies, astutia, effeminatio*) dont il est fondamental de tenir compte, et dont l'étude a été renouvelée ces dernières décennies dans le cadre de la nouvelle appréhension du caractère « gréco-romain » de la Rome tardo-républicaine et impériale. Cf. par exemple à ce sujet les réflexions stimulantes de Florence Dupont, « Rome ou l'altérité incluse », *Rue Descartes*, 37, 2002/3, p. 41-54.

<sup>22</sup> En particulier dans la section 1.19.3 (*Notula in qua doctrina datur de consuetudinibus et naturis cantorum*) du traité d'*ars dictandi* dit *Boncompagnus* de Boncompagno da Signa présentée *infra*.

<sup>23</sup> Cf. en dernier lieu sur cette question Fulvio Delle Donne, *La porta del sapere. Culture alla corte di Federico II di Svevia*, Roma, Carocci, 2019, p. 88.

<sup>24</sup> Sur la question des populations musulmanes de Sicile dans la longue durée de la domination normande et Hohenstaufen, et de leur passage de statut de composante importante à celui

*Sarraceni* n'est donc pas nécessairement le signe d'une extension à l'ensemble du bassin méditerranéen : elle pourrait être également interprétée comme un apport « interne », destiné à rendre plus complète une *vituperatio* des habitants de l'Italie méridionale (Latium, Mezzogiorno continental, Sicile insulaire), dans laquelle prendraient place les deux confessions « minoritaires » du royaume de Sicile. Au fond, les qualités négatives des Grecs et des Sarrasins (*astutia proditoria* ; *perhorrendae insidiae*) sont d'ailleurs les mêmes : elles sont les caractéristiques de trahison de l'altérité que suppose, comme dans la lettre *Ex regula fidelitatis*, l'absence de bonne foi plus ou moins clairement liée à la différence confessionnelle (nette dans le cas de l'islam, plus nuancée, du point de vue latin, dans le cas de l'orthodoxie).

Cette rhétorique de la méchanceté des nations constitutives du royaume de Sicile, rendant sa gestion instable, n'était d'ailleurs pas réservée aux classes d'*ars dictaminis* : elle débordait sur son utilisation personnelle ou officielle. Sans même évoquer les peintures féroces de la Sicile et de ses habitants faites par Pierre de Blois à la suite de son séjour malheureux dans l'île en 1167-1169<sup>25</sup>, une lettre envoyée par le pape Clément IV à Charles I<sup>er</sup> d'Anjou en 1266, année de sa victoire sur Manfred, contient une esquisse de modélisation du royaume dans son environnement méditerranéen, dans laquelle l'espace sicilien est présenté comme le lieu de tous les dangers, à cause même de sa position au milieu de différentes *nationes* qui l'encerclent, voire l'occupent. Haut lieu de maîtrise du *dictamen*, la chancellerie papale introduit ainsi le thème des qualités nationales dans une phrase à forte teneur rhétorique de cette missive qui a pour but de conseiller à Charles I<sup>er</sup> d'Anjou de constituer un réseau de fidèles d'origine franco-provençale en inféodant de larges portions du royaume à ceux qui l'ont aidé dans son entreprise. Après diverses considérations, le pape rappelle au roi au milieu de quels dangers il s'est placé en opérant sa nouvelle conquête, avec le soutien de l'Église :

*Numquid tutum reputas, ut solus remaneas inter exterarum nationes, ubi forte plures habes occultos emulos quam amicos ? Attende situm, quam obtines, regionis. An enim inter scorpiones nunc habites, ignoramus, sed, si latera tua respexeris, hinc Sarracenos, hinc Grecos, hinc civitates maritimas magni*

---

de minorité précarisée (précisément entre 1170 et 1230), cf. Alex Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

<sup>25</sup> Cf. sur le séjour de Pierre de Blois en Sicile et sa critique de son climat et de ses habitants Ralph Turner, « Les Anglo-Normands et la Sicile », *Études normandes*, 35/3, 1986, p. 39-60, en particulier p. 47-49.

*nominis, hinc Theutonicos, hinc multos barbaros circumiacere reperies, qui nec te possunt nec tuam diligere nationem*<sup>26</sup>.

[Considères-tu comme sûr de rester seul au milieu de nations étrangères, là où tu possèdes peut-être plus d'ennemis cachés que d'amis ? Observe l'emplacement de la région dont tu t'empares ! Nous ignorons si c'est au milieu des scorpions que tu habites à présent, mais si tu considères tes flancs, tu constateras que tu es entouré ici par les Sarrasins, là par les Grecs, là par des cités maritimes d'un grand renom, là par les Teutons, là par de nombreux barbares, qui ne peuvent pas plus t'aimer, toi, que ta nation].

Dans cette belle période, le pape nîmois met donc en garde son compatriote Charles I<sup>er</sup> d'Anjou, nouveau roi de Sicile, contre les périls d'une domination exercée sur un royaume qui se trouve au centre d'un réseau de « nations extérieures/étrangères » et de barbares. L'agencement de cette phrase est bien plus subtil que celui de l'exemple pédagogique de Boncompagno, destiné à frapper par le rire l'esprit des étudiants. Le fond en est tout aussi tranchant. En dépit d'une réticence rhétorique concernant les cités maritimes italiennes, qui restent dans la pénombre d'un anonymat relatif, quatre groupes « nationaux » sont présentés comme des réalités menaçantes encerclant le royaume, et opposés à la *natio* française de son nouveau roi : les Sarrasins, les Grecs, les cités maritimes italiennes (Gênes, Pise, Venise... : la lettre vise ici sans doute à la fois Pise et Gênes), les Teutons et autres « nations barbares » sont implicitement comparés à autant de scorpions qui ne pourront jamais aimer la « *natio* » française d'origine de Charles (et du pape !), implicitement parée de toutes les vertus, et qui sont prêts à la frapper par derrière<sup>27</sup>. Une représentation géométrisée s'esquisse, qui reste ambiguë, puisqu'une partie des entités nationales nommées sont à la fois des « ennemis » potentiels extérieurs au royaume, et des éléments du corps politique sicilien. On sait avec quelle ténacité les deux premiers Angevins de Sicile s'attelleront d'ailleurs à démanteler la dernière

<sup>26</sup> Matthias Thumser (éd.), *Die Briefe Papst Clemens' IV. (1265-1268)*. Vorläufige Edition (aktualisiert 2007), [www.mgh.de/datenbanken/epistolae/clemens-iv](http://www.mgh.de/datenbanken/epistolae/clemens-iv), (pré-édition de l'édition en cours d'achèvement de la collection de lettres dite de Clément IV), n° 223 (*Favus paterne dulcedinis*), p. 144-145, printemps-été 1266.

<sup>27</sup> La rhétorique de ce passage de la lettre est particulièrement habile : le *dictator* a évité de qualifier directement ces *nationes* de scorpions ; il commence par une interrogation rhétorique en se demandant si Charles I<sup>er</sup> habite à présent au milieu des scorpions, dans le royaume même, pour passer à l'évocation des *nationes* qui entourent le royaume, et souligner qu'elles ne peuvent qu'être antagonistes de la *natio* royale. L'équivalence scorpion-nations cirvoisines est ainsi esquissée, sans être formalisée.

structure institutionnelle protégeant les musulmans dans le royaume, la colonie « sarrasine » de Lucera fondée dans les Pouilles par Frédéric II, chérie par Manfred, et finalement détruite après maintes péripéties par Charles II en 1300<sup>28</sup>. Une fois de plus, on mesure à quel point la classification « nationale » des Grecs peut être ambiguë : hérétiques, ils sont assimilés aux « païens » Sarrasins, mais dans cette rhétorique inspirée par des oppositions dynastiques et politiques très concrètes (Angevins contre Hohenstaufen, papauté contre cités italiennes gibelines ou fautrices des Paléologues...), ils forment deux angles d'un carré qui rassemble également deux (voire plusieurs) nations « latines » : les Allemands et les Italiens des grandes cités maritimes. Pourtant, la construction rhétorique qui assimile ces quatre entités est moins artificielle qu'il n'y paraît en 1266, au moins dans la perspective d'une papauté d'origine française et pro-capétienne : les Allemands menaçant Charles d'Anjou sont les suppôts des Hohenstaufen qui, après la mort de Manfred, revendiquent le trône de Sicile pour Conradin, fils de Conrad IV et petit-fils de Frédéric II, et qui envahiront effectivement le royaume en 1268<sup>29</sup>. Ils sont donc potentiellement assimilés à la dynastie excommuniée qui vient de faire l'objet d'une véritable croisade, et à laquelle la papauté reprochait notamment sa tendance à s'allier avec des hérétiques et des « païens ». Quant aux cités maritimes italiennes, les tendances pro-gibelines et pro-Hohenstaufen de Pise, ou les ambiguïtés pro-Paléologue de Gênes, tombant sous le coup des interdits politiques papaux, suffiraient à justifier partiellement l'assimilation de ces deux groupes aux nations hérétiques ou « païennes<sup>30</sup> ».

Schéma 2. La lettre de Clément IV sur les menaces « nationales » pesant sur la Sicile angevine et sa logique classificatoire

<sup>28</sup> Cf. sur l'histoire de la colonie musulmane de Lucera Annliese Nef, « La déportation des musulmans siciliens par Frédéric II : précédents, modalités, signification et portée de la mesure », In : *Le monde de l'itinérance en méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*, sous la direction de Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser et Christopher Pébarthe, Bordeaux, Ausonius, 2009, p. 455-477 (version disponible sur internet : <http://books.openedition.org/ausonius/1797>).

<sup>29</sup> Sur le contexte géopolitique de l'arrivée de Charles I<sup>er</sup> en Sicile, cf. Gian Luca Borghese, *Politica, diplomazia e commercio internazionale prima dei Vespri*, Rome, École française de Rome, p. 7-111.

<sup>30</sup> Sur les relations entre Venise, Gênes et Byzance entre 1261 et 1282, cf. Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282. A Study in Byzantine-Latin Relations*, Harvard, Harvard University Press, 1959.

Nations présentes dans la lettre	Position extérieure par rapport au royaume	Position à l'intérieur du royaume	Position rhétorique et symbolique
<i>Greci</i>	Est : Romanie (et notamment Corfou et despotat d'Épire)	Minorité	Quasi-scorpions, hostiles au souverain, <i>natio</i> antinomique des <i>Franci</i>
<i>Sarrasini</i>	Sud : Ifriqiyya (et plus généralement monde arabe)	Minorité	Quasi-scorpions, hostiles au souverain, <i>natio</i> antinomique des <i>Franci</i>
<i>Teutonici</i>	Nord : royaume de Germanie	Famille royale déchue et ses adhérents d'origine allemande : Hohenstaufen	Quasi-scorpions, hostiles au souverain, <i>natio</i> antinomique des <i>Franci</i>
<i>Civitates maritimae</i>	Nord : Pise, Gênes et Venise	Activité commerciale forte	Quasi-scorpions, hostiles au souverain, <i>natio</i> antinomique des <i>Franci</i>
<i>Franchi</i> (implicite : <i>tua natio</i> )	Nord-Ouest : royaume de France	Minorité : famille royale et nouvel encadrement féodal	Charles d'Anjou, chef de la <i>natio</i> des <i>Franci</i> en Sicile, champion de l'orthodoxie papale

Le royaume de Sicile est donc rhétoriquement présenté comme un microcosme prêt à recevoir, parce qu'il les contient déjà en puissance (étant donné l'origine allemande de la dynastie déchue et de certains de ses fidèles, l'existence de minorités sarrasines et grecques persistantes, l'implantation commerciale et politique d'hommes originaires de cités marchandes du nord de l'Italie aux tendances parfois gibelines) des éléments corrosifs, liés à un cercle menaçant de *nationes* extérieures, dont il faut contrecarrer l'action par l'implantation

de grands vassaux français ou provençaux. Encore une fois, le Grec est partie prenante d'une rhétorique classificatoire qui dépasse l'enjeu de la définition ou de l'abaissement du seul *Grecus*, pris comme un simple repoussoir des Latins.

Il ne faut donc pas opposer trop vite un monde des traités théoriques d'*ars dictaminis*, qui aurait été renfermé dans les limites des *studia* de futurs notaires et autres étudiants, et dans lequel se développerait une pensée classificatoire parfois échevelée des stéréotypes nationaux, et un monde de la pratique qui serait celui des chancelleries composant les lettres politiques, et qui opérerait des classifications plus prudentes : la différence est certes sensible entre les listes des écoles ou des créations « littéraires » et les documents politiques régis par les règles de l'*ars dictaminis* : elle n'est pas radicale. Et l'un des enjeux les plus intéressants de l'étude de la pensée des nations, et parmi elles, de la nation « grecque », dans l'Italie du XIII<sup>e</sup> siècle, est précisément de saisir de plus près l'articulation entre la pensée « scolaire » des stéréotypes et ses échos dans la communication politique, voire de comprendre quel cycle d'interactions se cache entre les différents types de modélisation rhétorique (universitaire, en chancellerie, dans les chroniques...) du Grec par les Latins<sup>31</sup>.

La présentation contrastive ou classificatoire des « *nationes* » dans les traités théoriques dépendait elle aussi également, d'ailleurs, de facteurs socio-politiques. Un exemple d'apparence anecdotique de « micro-liste des nations » à finalité rhétorique créée pour l'enseignement peut faire toucher du doigt dans quelles conditions le maître de rhétorique (*dictator*) sélectionnait souvent les « qualités contrastives » des *nationes* en fonction de son parcours personnel et de ses objectifs. Dans le traité *De coloribus rhetoricis* qu'il a composé pour son *studium* de rhétorique ouvert dans les faubourgs de Prague vers 1270, le maître molisan Enrico da Isernia (fl. 1266-1275), formé en Campanie sous le règne de Manfred, et héritier des pratiques d'*ars dictaminis* caractéristiques de la chancellerie de Frédéric II, donne un exemple de la figure rhétorique dénommée *denominatio* en s'appuyant sur les « nations » :

<sup>31</sup> Sur les rapports entre la théorie et la pratique de l'*ars dictaminis* du point de vue des retraitements textuels et de la circulation entre le monde des chancelleries et celui des écoles, cf. Benoît Grévin, « From letters to *dictamina* and back : Recycling Texts and Textual Collections in Late Medieval Europe (Thirteenth-Fourteenth Centuries) », In : *Medieval Letters. Between Fiction and Document*, sous la direction de Christian Høgel, Elisabetta Bartoli, col. « Utrecht Series in Medieval Literacy », Turnhout, Brepols, 2015, p. 407-420.

*Alius modus [denominationis] est cum illud, quod continetur, denominatur ab illo quod continet, ut commissans Boemia, superba Francia, disciplinata Grecia, dominatrix Ytalia, pro Boemis, Francis, Grecis et Ytalicis hominibus qui continentur in eis<sup>32</sup>.*

[Un autre exemple (de « dénomination ») est quand ce qui est contenu est nommé par ce qui le contient, comme : la festive Bohême, l'orgueilleuse France, la Grèce disciplinée, l'Italie dominatrice, pour les hommes bohémiens, français, grecs et italiens qu'elles contiennent].

Comme pour la « petite liste » de la *Palma*, la création du micro-catalogue de qualités nationales est motivée par une nécessité pédagogique. Il s'agit ici de présenter un mécanisme de transposition rhétorique de type métonymique en s'aidant d'une liste de quatre nations. L'interprétation de la qualification choisie pour la Grèce (et donc, comme l'explique Enrico, pour les Grecs) n'est pas univoque. L'adjectif *disciplinatus* doit probablement être pris dans un sens favorable, car la liste semble construite sur un ensemble de qualités plutôt positives. Une ambiguïté se dissimule pourtant derrière ce choix. Dans les *Derivationes* d'Uguccone, dictionnaire représentatif de l'époque, *disciplinatus* a le sens d'« éduqué », mais aussi de « châtié, discipliné par une force extérieure<sup>33</sup> ». La *Grecia* n'est d'ailleurs pas la seule à recevoir un attribut ambigu : la « superbe » de la France peut être bien plus facilement interprétée comme un qualificatif d'orgueil, souvent utilisé dans ce contexte avec un sens négatif. Se reproduit ici au niveau des traités théoriques l'opération constatée pour la lettre de Clément IV (Guy Fouquois), dont les symbolisations dépendaient de la position politique de la papauté pro-française angevine, anti-gibeline, anti-schismatique et anti-Hohenstaufen. Les qualificatifs choisis par Enrico sont en fait probablement orientés à la fois par ses origines et par son parcours personnel. Il a en effet dû fuir le royaume de Sicile dans des circonstances peu claires après la bataille de Tagliacozzo et la capture de Conradin en 1268, et tente de faire carrière dans le royaume de Bohême. Il est donc condamné à exalter le séjour bohémien<sup>34</sup>, et porté à déprécier la *natio* française.

<sup>32</sup> Brigitte Schaller, « Der Traktat des Heinrich von Isernia de *coloribus rethoricis* », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 49, 1989, p. 149.

<sup>33</sup> Uguccone da Pisa, *Derivationes*, éd. Enzi Cecchini, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2004, t. I, D 73, p. 336 : *Et inde discipline, -as, idest docere vel verberare vel admonere et castigare, et inde disciplinatus -tus, -tui et disciplinatus -a- -um.*

<sup>34</sup> Sur Enrico da Isernia, cf. Hans Martin Schaller, « Enrico da Isernia (Henricus de Isernia) », *Dizionario Biografico degli Italiani*, 42, 1993, p. 743-746, et Benoît Grévin, *Rhétorique*

Ex-habitant du royaume de Sicile, il est plus difficile de se faire une opinion sur la raison de son choix du terme *disciplinata* pour qualifier la *Grecia*. Ce choix pourrait renvoyer à une appréciation positive de la culture savante grecque bien présente dans le royaume de Sicile, et exaltée dans les milieux des *dictatores* (professeurs et praticiens du *dictamen*) sous le règne de Manfred<sup>35</sup>. Il pourrait aussi renvoyer à l'image générique d'une *natio* grecque politiquement disciplinée par les Latins, aussi bien dans le royaume qu'en Orient (même si Enrico écrit sans doute ce texte vers 1272-1275, à une époque où la lutte contre les « Latins » a pris depuis déjà plus d'une décennie un tour favorable aux « Grecs » en Orient).

Schéma 3. Les *nationes* du *Tractatus de coloribus rhetoricis* d'Enrico da Isernia

Nations de la liste du <i>Tractatus de coloribus rhetoricis</i>	Position personnelle d'Enrico
<i>Bohemia</i> « festive »	Hôte carriériste, tente d'entrer à la chancellerie de Bohême. Étudiants bohémiens
<i>Ytalia</i> « dominatrice »	Affinités : se considère comme <i>ytalus</i> , adjectif qu'il utilise dans sa correspondance au même titre que <i>siculus</i>
<i>Francia</i> « superbe/orgueilleuse »	Hostilité : a dû fui le royaume de Sicile en tant que partisan réel ou supposé de Conradin en 1268, à la suite de la victoire angevine
<i>Grecia</i> « disciplinée/châtiée, instruite »	? Contacts possibles avec des « <i>Greci</i> » du royaume de Sicile avant 1268. Interprétation négative, mépris pour le Grec dominé ( <i>disciplinatus</i> ). Interprétation positive (plus probable), cliché sur la <i>Grecia</i> source de savoir livresque

*du pouvoir médiéval. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome, École française de Rome, 2008, p. 391-404.

<sup>35</sup> Sur la référence à la culture grecque à la cour de Manfred, cf. Fulvio Delle Donne, « The *sapientia* of Manfredi and the Studium of Naples », In : *Translating at the Court. Bartholomew of Messina and the Cultural Life at the Court of Manfred of Sicily*, ed. Pieter De Leemans, Louvain, Leuven University Press, 2014, p. 31-48.

## **Au-delà des listes simples : complexité classificatoire des grandes listes de nationes**

Les listes de *nationes* englobant le terme de *Grecus* doivent donc être interprétées au cas par cas, même pour les plus simples d'entre elles. Certaines introduisent toutefois plus explicitement à la complexité de cette « pensée des nations » tardo-médiévale, en suggérant l'ampleur de véritables réseaux classificatoires qui vont au-delà du stéréotype.

C'est le cas d'un passage d'un texte d'interprétation difficile contenu dans une collection de *dictamina* appartenant également à cette tradition rhétorique sud-italienne qu'Enrico exporta en Europe centrale après 1268. Cette collection n'a été éditée qu'en 2010 par Susanne Tuczec. Elle est connue de la recherche en langue allemande sous le nom de « collection campanienne<sup>36</sup> ». Elle contient surtout des lettres, dont la plupart semblent remonter aux années 1195-1220, mais aussi un petit traité, intitulé par son éditrice *De commendatione nature in creaturis*<sup>37</sup>. Il s'agit d'une méditation sur la structure du macrocosme et du microcosme humain, qui passe en revue les propriétés de l'homme, d'un certain nombre d'animaux, d'arbres, de vents, de planètes, de nations, enfin de membres humains. La section des propriétés « nationales » comprend six registres, et englobe les *Greci* :

*Ergo sicut ad naturas hominum et qualitatem stellarum potestas operatur, sic et in singulis gentibus varios mores et singulares ascribit (sic).*

*Galli quodam elationis contemptu superbi nulla dilectionis integritate laudandi.*

*Itali totius servitutis squalore decori (sic), regali potestate prefulgidi, quibus nec libertas tollitur nec imperium denegatur.*

*Teutonici furiosi et semper impetuose mentis atrocitate maligni.*

*Anglici sapientie studiis occupati, set denique non animi purgatura fraude nocentes (sic).*

*Greci astuti.*

*Siculi blando veneris appetitu lascivi, quorum invictissimus rex et eorum veneranda regina domini et principes nostri perhenni felicitate perducant regni gubernacula, quibus presunt, salubri moderatione gubernent, nulla belli fortuna decepti cervicibus hostium iuga captivitatis imponant, nulla malorum vexatione gravati cum omni corporum integritate servantur<sup>38</sup>.*

<sup>36</sup> Susanne Tuczec (éd.), *Die kampanische Briefsammlung (Paris Lat. 11867)*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, col. MGH Briefe des späteren Mittelalters, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2010.

<sup>37</sup> *Ibid.*, n° 230, p. 320-332.

<sup>38</sup> *Loc. cit.*, p. 328.

[Ainsi, de même que la puissance des étoiles agit sur les natures des hommes et sur leurs qualités, ainsi elle assigne des mœurs singulières et diverses à chacune des nations.

Les Gaulois (Français), orgueilleux dans la morgue de leur superbe, et qui ne doivent absolument pas être loués, car ils n'ont nulle intégrité qui puisse les faire aimer.

Les Italiens, décorés de la laideur de toute servitude (sic : sens premier possible, de la splendeur de toute vertu), éclatant de la puissance royale, auxquels ne peut être ôtée la liberté, ni nié l'empire.

Les Teutons (Allemands), furieux, et toujours méchants dans la noirceur de leur esprit tempétueux.

Les Anglais, occupés aux études de la sagesse, mais néanmoins non coupables (sic : sens premier probable, coupables) d'une tromperie d'âme devant être purgée.

Les Grecs astucieux.

Les Siciliens, rendus lascifs par le doux appétit de Vénus, dont (nous souhaitons que) le roi invincible et la reine devant être vénérée, nos seigneurs et princes, manœuvrent les gouvernails du royaume qu'ils dirigent dans une éternelle félicité, imposent le joug de la captivité aux nuques de leurs ennemis sans être jamais trompés par la fortune de la guerre, se conservent dans leur intégrité corporelle, sans être assaillis par les souffrances d'aucun mal].

L'interprétation du texte, anonyme, est délicate. Il est difficile de le situer dans l'espace et dans le temps, même si sa place dans la collection campanienne et les souhaits de prospérité au couple royal sicilien, placé sous le signe de Vénus, rend probable qu'il ait été composé dans le royaume dans les années 1209-1211, peu après le mariage du jeune Frédéric II avec sa première épouse, Constance d'Aragon (la majeure partie des lettres de la collection date de la minorité et des premières années du règne effectif de Frédéric II<sup>39</sup>). Le choix des nations doit également être discuté. Il est clair que l'accent est ici mis sur les Siciliens, placés sous le signe de Vénus et liés à l'exaltation de la famille royale : le rédacteur est sujet du royaume de Sicile. Il n'est en revanche pas aisé d'interpréter le choix des autres nations, même si leur présence n'est

<sup>39</sup> Arguments esquissés dans Benoît Grévin, « Les stéréotypes 'nationaux' », art. cit., p. 147. L'éditrice du texte n'a pas tenté de datation, mais la mention du couple royal dans une collection de lettres qui par ailleurs concernent principalement (pour celles qu'il est possible de dater) la minorité et les débuts du règne effectif de Frédéric II (1197-1220) ne semble laisser de choix, d'autant plus que si le couple royal se rapportait à Henri VI et Constance de Hauteville, on s'expliquerait mal que l'auteur ne mentionne pas leur titre d'empereur et d'impératrice. Les souhaits de longue vie et de règne heureux semblent par ailleurs bien s'appliquer à un jeune couple (Frédéric épouse Constance, en 1209, alors qu'il a quinze ans).

pas illogique dans une optique sicilienne. Durant la seconde partie de l'histoire de la Sicile normande et la minorité de Frédéric II, Français, Italiens du Nord, Allemands, Anglo-normands, avaient tous à différents titres participé à l'histoire politico-institutionnelle de l'île<sup>40</sup>. Quoiqu'il en soit, si le texte date bien des mois du mariage de Frédéric II, le choix des qualités nationales n'implique guère un effort pour mettre en valeur les composantes liées à l'origine de la famille royale, et nommément de la reine (les *Yspani* sont ignorés), mais aussi du roi (Hohenstaufen). On retrouve la « superbe » des Français, présentée pour le coup de manière très négative, et l'astuce des Grecs (un quasi-synonyme pour « perfidie »), tandis que les Teutons/Allemands sont présentés à travers le cliché d'origine antique du *furor teutonicus*, ici renforcé de manière particulièrement négative. Les Siciliens eux-mêmes, bien qu'ils soient la *natio* sur laquelle règne le couple royal, sont caractérisés comme « lascifs ». La liste semble donc en grande partie bâtie sur une logique globale de présentation à tonalité négative, similaire à la petite liste de la *Palma*, même si l'état du manuscrit, mais aussi la difficulté à interpréter la teneur des deux entrées non encore évoquées, interdit de se prononcer de manière trop tranchante. En effet, les deux entrées concernant les Anglais et les Italiens du Nord sont à l'évidence corrompues, car elles présentent un sens totalement illogique : le passage présentant les « Italiens, décorés de la laideur de toute servitude, éclatant de la puissance royale, auxquels ne peut être ôtée la liberté, ni nié l'empire » ne semble pas pouvoir être interprété comme une construction rhétorique sophistiquée. Il s'agit sans doute plutôt d'une corruption textuelle (et il n'est pas impossible qu'une leçon originelle *virtutis splendore decori* doive être supposée derrière *servitutis scqualore decori*). Et une analyse de détail de la séquence concernant les Anglais suggère une autre corruption, car l'opposition *sapientie studiis occupati, set denique non animi purgatura fraude nocentes*

<sup>40</sup> La question n'en est pas une en ce qui concerne les Français, au vu des liens avec la dynastie royale et l'armée de conquête normande, les Italiens du Nord, appelés nombreux à coloniser l'île, les Allemands, descendus avec Henri VI en 1194 lors de l'installation de la nouvelle dynastie des Hohenstaufen. Pour la présence non seulement de « Normands », mais aussi d'Anglais (moins au sens de sujets du royaume d'Angleterre que d'hommes provenant de la Grande Bretagne) dans l'île sous la dynastie normande (dans une proportion qui a fait l'objet de débats), cf. Ralph Turner, « Les Anglo-Normands et la Sicile », art. cit. L'inclusion de l'Empire Plantagenêt dans l'espace culturel français et la large intersection entre la sphère de légitimité féodale et symbolique du roi de France et l'espace « impérial » anglais dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle rendrait le problème secondaire, n'était l'intérêt de comprendre ce que l'on tente de symboliser par l'utilisation du terme *Anglicus* au cours du XII<sup>e</sup> siècle dans une perspective sud italienne.

est également illogique. Le copiste de cette collection a multiplié les fautes de copie, et il est possible qu'il faille supprimer ici une négation (*non*) pour retrouver le sens premier du dernier passage cité<sup>41</sup>.

Ce ne sont néanmoins pas tant ces problèmes de transmission textuelle qui retiennent l'attention ici, que le fait que le rédacteur du traité place cette liste des caractéristiques des nations sous le signe des planètes dont il vient d'énumérer les qualités dans une longue séquence. La concordance entre les astres commentés plus haut dans le traité (Soleil, Lune, Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure) et les six nations ne serait pas aisée à établir, si deux points de contact n'étaient fournis par la liste planétaire d'une part, la liste nationale d'autre part. Les Siciliens sont en effet explicitement placés sous le signe de Vénus, déesse de la lascivité. Et il semble que les Grecs « *astuti* » doivent être d'autre part rattachés à Mercure, puisque le rédacteur dit en présentant cette planète qu'elle rend les hommes rusés et astucieux (*astutos*)<sup>42</sup>. Il est plus difficile de deviner à quel astre sont attribués les Français, les Anglais et les Italiens (Saturne, Mars, Soleil ?).

*Schéma 4. Les nations du De commendatione natura in creaturis (royaume de Sicile, vers 1210), essai classificatoire*

<i>Galli</i>	Superbe, élation, orgueil. Absence de vertus	Saturne ??
<i>Itali</i>	Complétude des vertus ? pouvoir royal. Liberté. Empire	Soleil ??
<i>Teutonicis</i>	Fureur, noirceur	Mars ??
<i>Anglici</i>	Sagesse et études. Fraude	Lune ??
<i>Greci</i>	Astuce	Probablement Mercure
<i>Siculi</i>	Lascivité	Vénus

Ce traité a peut-être été composé à l'époque du premier mariage de Frédéric II (1209), mais certainement loin de la cour et hors de toute intention politique précise. Nous nous trouvons sans doute ici en présence d'un jeu dont l'auteur

<sup>41</sup> Sur l'état textuel de la partie du manuscrit contenant la seule version connue de la collection campanienne, cf. S. Tuczek (éd.), *Die kampanische Briefsammlung*, cit., introduction, p. 24-26.

<sup>42</sup> *Ibid.*, n° 230, p. 328 : *Tu, Mercurii sidus, solis sectator, cum eloquentis dominatione moveris, calidos efficis et astutos.*

était plus intéressé par la création d'un réseau cohérent d'interactions entre les différents éléments du macrocosme, que par une adaptation de ces qualités classificatoires « nationales » à une configuration politique ou curiale précise. Entre les différentes « qualités nationales » présentées, trois sont en effet des clichés qui se retrouvent en abondance dans la littérature médiévale : le *furor teutonicus*, la *superbia Francorum* et l'*astutia Grecorum*<sup>43</sup>. L'intérêt principal de cette liste est donc plutôt de témoigner de l'existence d'une combinaison des classifications reliant la mise en réseau des nations à une logique astrale. On trouve d'autres exemples de cette idée, mais plutôt à une époque plus tardive. Cette pensée planétaire des nations atteste à quel point la logique classificatoire était déjà susceptible d'entrer en résonance vers 1200 avec une présentation de la *machina mundi* qui faisait des qualités nationales autant de reflets d'un jeu d'influences engageant le fonctionnement même du macrocosme, les nations des différents climats (*climata*, au sens antique et médiéval du terme) développant leurs propriétés en fonction des influences stellaires qu'elles étaient censées subir de par leur position dans l'espace<sup>44</sup>. Une telle pensée suppose que les "Grecs" de la *commendatio* y soient plutôt compris comme une unité macro-régionale géographique, donc qu'ils renvoient plutôt aux Grecs de Romanie et d'Anatolie, même si l'ambiguïté déjà constatée pour la lettre de Clément IV ou pour la petite liste de la *Palma* se maintient. Provenant sans doute du royaume de Sicile, peut-être écrit vers 1210, le texte pouvait aussi penser à la majeure partie des acteurs (Italiens, Français, Teutons, Grecs) de cette liste comme à des participants internes aux luttes politiques du royaume, qui y auraient en quelque sorte importé leurs qualités « stellaires » natives.

La sophistication potentielle des listes « nationales » italiennes du début du XIII<sup>e</sup> siècle est également mise en évidence par la « grande liste » des nations de la *Palma*. Il s'agit en fait d'une concaténation de quatre listes successives, dans lesquelles les Grecs reviennent deux fois, et qui incluent dans un parcours complexe pas moins de trente-trois *nationes*. Comme la petite liste finale du traité déjà présentée plus haut, les quatre listes formant la « grande liste » sont en fait organisées pour fournir des exemples de constructions zeugmatiques

<sup>43</sup> Sur les stéréotypisations courantes et leur circulation au bas Moyen Âge, cf. Hans Walther, « Scherz und Ernst in der Völker- und Stämme-Charakteristik in mittellateinischen Verse », *Archiv für Kulturgeschichte*, 41/1, 1971, p. 263-301.

<sup>44</sup> Éléments à ce sujet dans Benoît Grévin, « De la rhétorique des nations à la théorie des races. L'influence des théories scientifiques sur la pensée des stéréotypes nationaux à partir du XIII<sup>e</sup> siècle », pre-print, consultable en ligne à l'adresse <http://gas.ehess.fr/docannexe.php?id=107>.

multipliant les sujets autour d'un seul verbe (formant ainsi une figure que Boncompagno appelle *distinctio*)<sup>45</sup>. On passe selon une logique ascendante d'une première « micro-liste » embryonnaire incluant dans une seule phrase deux sujets, à une liste finale regroupant jusqu'à six nations par période, avec toutes sortes d'étapes intermédiaires. La « micro-liste » initiale ne comprend que les Grecs et les Arméniens, qui y sont groupés en fonction de leur apparence physique (port de la barbe<sup>46</sup>). La seconde inclut l'Iraq ou l'Égypte (Babylonie), les Sarrasins, la secte des Assassins, les Syriens, les Grecs « sagaces » et les Siciliens « envieux » (ces deux derniers groupes rapprochés en fonction de leur maîtrise commune des arts magiques, de leurs crimes et de leur science des poisons), enfin les Marocains<sup>47</sup>. La troisième mentionne les qualités des Calabrais, des gens des Pouilles, des Sardes, des Africains, des Éthiopiens, des Provençaux, des Corses, des Romains, des Toscans, des Lombards, des habitants de la marche d'Ancône, des Romagnols, des Dalmates et des Croates, enfin des gens de la marche de Vérone<sup>48</sup>. La cinquième et dernière regroupe les

<sup>45</sup> Cf. Palma, 45.2-54-5, éd. Carl Sutter, *Aus dem Leben*, op. cit., p. 121-123.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 45.2 : *Propter antiquam consuetudinem Armeni et Greci nutriunt barbam. Vel aliter : Armeni et Greci nutriunt barbam, ut graviore in omnibus videantur.* Sur le port de la barbe comme marqueur symbolique identifiant, notamment chez les Arméniens, cf. Camille Rouxpetel, « Les Arméniens, la 'nation' préférée des Latins partis pour la Terre sainte entre XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ? », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 130/1, 2018, p. 41-51 ainsi que plus généralement Ead., *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Rome, École française de Rome, 2015.

<sup>47</sup> Palma, 45.3 : *Auro et lapidibus preciosis Babilonia decoratur et diversis aromatum et specierum generibus affluens, paradisi poma et balsami producit. Vel aliter : Tenebrose caliginis cecitas ita Saracenorum occupavit animos, quod pudenda cotidie lavant, Dominum propter hoc placere credentes. Vel aliter : Vellius de montanea fallacem in terris constituit Paradisum, in quo facit quosdam homines ab ipsa pueritia enutrir, qui pro eo subire mortem postmodum non formidant. Vel aliter : Suriani se adulterii crimine polluunt et cuncta meretricandi genera invenientes, tamquam lupanarii iugiter fornicantur. Greci sagaces et invidi Siculi magicis operibus insistunt et mirabilia facinora excogitantes, venenata sepe pocula propinant. Vel aliter : In florida urbe Morroch residet Miramominin, qui cunctos hodie mortales in divitiis excellit et cuncta librat secularis iustitie statera.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, 45.4 : *Calabritanos inermes, Apulos pusillanimes et Sardos zelotipie, vitio et conditione servili esse proscriptos totus predicat orbis. Vel aliter : Affricos nudos, Ethiopes horridos et Provinciales mendaces video per effectum. Vel aliter : Corsi de curialite plurimum commendarentur, si fures non essent et proditores et ea postmodum non raperent, que primo fuerant elargiti. Romani guerras et seditiones iugiter commoventes, civilia bella committere non formidant, et pristinae glorie immemores existentes, pecuniam per fraudem et violentiam exigere non omittunt. Vel aliter : Tusci rebus propriis commendabiliter utuntur et plurimis coruscarent virtutibus, si fraudis et invidie nebula eos non facile tenebraret. Vel aliter : Lombardi sunt libertatis patroni, proprii iuris egregii defensores, et illi qui pro libertate tuenda*

Hongrois (de peu de foi, et grands mangeurs, mais généreux et grands chasseurs !), les Bohémiens, les Polonais, les Ruthènes ou Russes, les Allemands, les Allobroges (qui devraient être les habitants du royaume d'Arles ou plus strictement des pays savoyards), les Français, les Hispaniques, les Anglais et les Écossais<sup>49</sup>.

Divers points doivent être pris en compte pour examiner l'inscription des *Greci* dans ces classifications. Le premier d'entre eux est la logique géographique. Les quatre listes successives sont organisées en fonction de parcours géographico-anthropologiques, qui relient entre elles des *nationes* à la fois caractérisées par certains points communs, et par une orientation dans l'espace. La réunion des Arméniens et des Grecs barbus suggère un premier pôle oriental, essentiellement « roumélo-anatolien ». La liste commençant par la mention de Babylone et finissant par celle du Miramolín (souverain du Maroc) inclut un ensemble de nations orientales et africaines à dominante musulmane, dans lequel sont néanmoins inclus les Grecs et les Siciliens. La troisième liste, à l'inverse, est presque toute entière composée de nations régionales italiennes (ou aux confins adriatiques de l'Italie), à l'exception des « Africains », des Éthiopiens et des Provençaux. Enfin, la dernière liste ne comprend que des nations de l'Europe du Nord et de l'Est, et de la façade atlantique. L'examen de ces quatre « horizons » indique un ensemble de parcours sinueux plus qu'une progression rigoureuse. Une sorte de progression circulaire fait se mouvoir d'Orient en Occident (première et seconde liste, en passant par le sud de la Méditerranée), puis à travers l'Italie vers l'Adriatique romano-slave (troisième liste), enfin (quatrième liste) de la Hongrie et de la Bohême jusqu'aux confins de la Russie (royaume de Galicie/Halitch ? ou Russie tout entière ?), avant de repartir vers l'extrême-Occident européen (péninsule Ibérique, îles Britanniques).

De telles configurations laissent place à diverses réinterprétations en fonction de critères en partie changeants. Il est ainsi probable que la première

---

*sepius pugnaverunt, merito sunt Italie senatores. Vel aliter: Marchiani simplices, Romanioli proditores atque bilingues et Dalmatii atque Croatiai piscatores ab omnibus esse censentur. Vel aliter: Curialis Marchia Veronensis nomen accepit ab inclita Verona, que trium provinciarum caput existit et est indesignabili amenitate dotata.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, 45.5 : *Pusille fidei Ungarii corpora cibariis replent, universos largiflua alunt, plurima munera largiuntur et tamquam cursibiles venatores omni tempore loca silvosa regirant. Vel aliter : Boemi formosi et furentes in armis ebrietate se turpiter fedant et carnes comedunt semicruentas, a quibus parum different Polani, sed silvestris natio Rutenorum loca venando discurrunt. Teutonici per furorem, Allobroges per latrocinium, Francigene per arrogantiam, Yspani per mulas, Anglici per caudam et Scoti per mendacitatem a plurimis deridentur.*

mention des Grecs, associés aux Arméniens à cause de leur port de la barbe, soit faite en référence à leur présence dans l'espace impérial en décomposition de la Constantinople de l'extrême fin du XII<sup>e</sup> siècle, incluant essentiellement les Balkans et l'Anatolie, espace que Boncompagno, qui avait effectué un voyage à Constantinople dans sa jeunesse, connaissait relativement bien<sup>50</sup>. En revanche, la seconde mention, qui regroupe les Grecs avec les Siciliens en tant que magiciens, criminels et empoisonneurs, renvoie au problème déjà évoqué de la co-présence des Grecs et d'autres populations dans le royaume de Sicile (et des liens du royaume avec le monde byzantin). Ce point confirme que la représentation spatialisée des nations ne doit pas être comprise de manière trop rigide. Il suggère également un rapprochement du Sicilien et du Grec qui ne manque pas d'intérêt, si l'on pense à l'importance du substrat grec dans la construction de la Sicile normande, tant en Calabre ou dans les Pouilles que dans la Sicile insulaire (dominée par l'islam à l'arrivée des Normands, mais avec une minorité grecque<sup>51</sup>). Les deux nations, présentées séparément dans la « petite liste » qui clôt la *Palma*, sont ici presque assimilées par leur maîtrise des savoirs occultes.

### ***Boncompagno da Signa, les Grecs et les nationes : de la rhétorique à l'anthropologie***

La « grande liste » des nations de Boncompagno est à ma connaissance le témoin le plus imposant aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles de cette conceptualisation classificatoire des défauts nationaux. Elle illustre à quel point les jeux d'échelles suggérés en introduction doivent être soupesés pour comprendre la pensée des

<sup>50</sup> Cf. sur ce point Paolo Garbini, « I Greci in Boncompagno da Signa », In : *'Alle gentili arti ammaestra'*. *Studi in onore di Alkistis Proiou*, sous la direction d'Angela Armati, Marco Cerasoli, Cristiano Luciani, Rome, Sapienza-Università di Roma, 2010, p. 193-194. Il se serait agi d'un voyage de jeunesse de Boncompagno, puisqu'il le mentionne lui-même (sans guère de précisions) dans une œuvre précoce, datant des années 1194-1195, les *Quinque Tabulae Salutationum*. Ce voyage expliquerait la fréquence assez grande des évocations de parties ou de monuments de Constantinople dans l'œuvre de Boncompagno.

<sup>51</sup> Le poids de la présence résiduelle grecque (hellénophone et/ou orthodoxe) en Sicile (notamment orientale) à la fin de la période musulmane et au début de l'époque normande est sujet à débat. Cf. par exemple pour un point de vue plutôt négatif Annliese Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Rome, École française de Rome, 2011, p. 32-35. Pour de nouveaux éléments par un bon connaisseur des sources de la période islamique et normande, cf. Giuseppe Mandalà, « Tra minoranze e periferie. Prolegomeni a un'indagine sui cristiani arabizzati di Sicilia », In : « *Guerra santa* » e *conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo)*, sous la direction de Marco di Branco, Kordula Wolf, Rome, Viella, 2014, p. 95-124.

« *nationes* » développée au bas Moyen Âge. Certes mis en valeur par leur double insertion, les Grecs ne sont néanmoins, dans cette liste, que l'une parmi trente-trois nations dont les qualités sont présentées selon une logique de progression essentiellement géographique. La particularité des *Greci*, dans ces présentations rhétoriques des qualités « nationales », tient notamment au fait qu'ils peuvent prendre place dans une liste de grande dimension, incluant une fragmentation de type « régionale » qui culmine avec la description des *nationes* italiennes, tout en trouvant également place à l'échelle toute différente de « nation confessionnelle » assumant le rôle d'alter-ego des Latins indifférenciés. C'est en effet le cas dans plusieurs passages d'autres œuvres de Boncompagno, dont l'ample production, principalement pédagogique, fait souvent référence aux *Greci* : indice d'un intérêt probablement développé durant un séjour à Constantinople ponctuellement évoqué par le maître de rhétorique, et d'une pensée classificatoire et comparatiste que l'on pourrait qualifier de proto-anthropologique. Dans ses traités rhétoriques, le maître bolonais utilise l'exemple grec pour illustrer diverses thématiques à l'aide d'*exempla* tirés de l'histoire récente. C'est le cas d'une méditation sur le sort d'Alexis III Ange trahi par ses amis latins dans le traité sur l'amitié *Amicitia*<sup>52</sup>, ou de deux lettres fictives sur la prise de Constantinople de 1204 censées avoir été adressées d'une part par les conquérants latins aux rois et cités d'Europe, d'autre part par le roi des Bulgares et des Valaques aux nouveaux maîtres de la cité, toutes deux placées dans la section concernant les lettres de victoire du grand traité épistolaire *Boncompagnus*<sup>53</sup>. Il arrive également à Boncompagno de se lancer dans des digressions, en créant à l'intérieur du *Boncompagnus* de véritables « micro-traités » sur les coutumes des différentes *nationes*, qui dépassent de très loin son sujet théorique<sup>54</sup>. L'ensemble des

<sup>52</sup> Cf. Paolo Garbini, « I Greci in Boncompagno », art. cit., p. 191-192, et Mario Gallina, « L'amicizia tradita, ovvero la prigionia in Monferrato di un sovrano bizantino nell' 'Amicitia' di Boncompagno da Signa », *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, 88, 1990, p. 337-363. Pour l'édition de ce texte, cf. Boncompagno da Signa, *L'amicizia*, introduction Massimo Baldini, traduction et commentaire Cipriano Conti, Greve in Chianti, Grevigiana, 1999, p. 78-81.

<sup>53</sup> Le *Boncompagnus*, achevé une première fois en 1215, retravaillé jusqu'en 1226, ne bénéficie pas encore d'une édition critique. Une édition de travail (utile, mais de qualité médiocre) a été réalisée par Steven M. Wight et peut être consultée en ligne à l'adresse [www.scrineum.it/scrineum/Wight/sigla1.htm](http://www.scrineum.it/scrineum/Wight/sigla1.htm). Des projets d'édition scientifique des différentes sections sont en cours sous la supervision de Paolo Garbini. La lettre des croisés sur la prise de Constantinople (inc. *Triumphum et victoriam*) se trouve en 4.2.3, dans la section 4.2, 'De victoriis intinandis', et la lettre du « rex Blacorum » la suit immédiatement (4.2.4 : inc. *Confusa trium principum*).

<sup>54</sup> *Boncompagnus*, notamment sections 1.26, 'De consuetudinibus plangentium' et 1.27, 'De consuetudinibus sepelientium'.

passages de l'œuvre de Boncompagno faisant allusion aux Grecs en général et à Constantinople en particulier a été cartographié dans un bel article de Paolo Garbini<sup>55</sup>, et nous ne les reprendrons pas tous en détail ici. Concentrons-nous sur les « excursus anthropologiques » du *Boncompagnus* qui prolongent les listes classificatoires déjà évoquées, avant de retourner en conclusion vers les lettres et les discours fictifs évoquant des événements historiques (siège d'Ancône de 1173, prise de Constantinople de 1204) contenus dans le *Boncompagnus*, mais aussi dans le *Liber de obsidione Ancone*<sup>56</sup>.

Le premier « excursus national » incluant les Grecs du long traité *Boncompagnus* (ou *Rhetorica antiqua Boncompagni*), alternant des réflexions théoriques sur l'écriture des lettres et un vaste ensemble de lettres fictives, intervient dans une section consacrée aux chanteurs, sous la forme d'une « notule » consacrée aux habitudes et à la nature des chanteurs. Cette notule commence par une évocation de l'opposition entre les méthodes de chants de différentes « nationes », organisées par paires ou quasi-paires antagonistes : Grecs et Latins, Chrétiens et Sarrasins, Français et Italiens, Italiens et Français+Allemands. Ce passage à tonalité humoristique n'en a pas moins un grand intérêt. Il relativise les jugements sur la qualité des chants « nationaux » en soulignant que la manière de chanter des différentes nations leur est réciproquement insupportable (*diverse nationes et dispares gentes diversimode sibi displicent in cantando*<sup>57</sup>). Ainsi, les Grecs considèrent que les Latins aboient en chantant, les Latins, que les Grecs glapissent comme des renards<sup>58</sup>. Encore une fois, le jeu d'emboîtements s'organise de manière différente selon le procédé de classification/opposition choisi par Boncompagno. Cette fois, le Grec symbolise bien une moitié de la chrétienté. Il est l'opposé oriental du Latin, dans un ensemble qui se réunit dans un second temps sous le nom de *christiani* pour être à son tour opposé aux Sarrasins<sup>59</sup>.

Le second excursus du *Boncompagnus* faisant intervenir la *natio* grecque est motivé par l'insertion dans le traité d'une section sur les lettres de consolation

<sup>55</sup> Paolo Garbini, « I Greci in Boncompagno », art. cit., article d'un collègue et ami envers lequel je souligne avec plaisir ma dette dans ces pages en ce qui concerne le repérage des textes en rapport avec les Grecs dans l'œuvre de Boncompagno.

<sup>56</sup> Édition et traduction dans Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona. Liber de obsidione Ancone*, éd. Paolo Garbini, Rome, Viella, 1999.

<sup>57</sup> *Boncompagnus*, 1.19.3.

<sup>58</sup> *Ibid.* : *Greci Latinos dicunt ut canes latrare et Latini dicunt, quod Greci ganniunt sicut vulpes.*

<sup>59</sup> *Ibid.* : *Sarraceni quidem Christicolos non cantare, sed delirare fatentur. E contrario referunt Christiani, quod Sarraceni voces translutiunt et cantus in faucibus gargarizant.*

élaborées à l'occasion du trépas, genre très codifié dans le cadre de l'*ars dictaminis*, et fondamental en tant que lieu de réitération des liens sociaux lors d'un événement qui devait conduire à rappeler les principes de la société chrétienne en soulignant la nécessité d'accepter la condition de l'homme postadamique<sup>60</sup>. La construction de cette section (qui comprend d'ailleurs une lettre de déploration fictive d'Irène, fille d'Isaac II Ange et épouse du roi des Romains Philippe II de Souabe, sur le sort cruel de ses parents et époux<sup>61</sup>), entraîne la création de deux excursus, le premier sur les coutumes de déploration lors des cérémonies funèbres<sup>62</sup>, le second sur les enterrements proprement dits<sup>63</sup>. C'est le premier qui nous intéresse ici. Il reprend un certain nombre de nations de la « grande liste » de la *Palma*, en détaillant plus ou moins les coutumes des pleureurs romains, siciliens, apuliens, campaniens, grecs, calabrais, toscans, romagnols, lombards, français, hispaniques, anglais, bohémiens, polonais, ruthènes et slaves, hongrois, sardes, « barbares » (berbères ?), provençaux, sarrasins d'Orient et d'Afrique. Il approche donc des dimensions de la « grande liste » par l'ampleur de sa classification (vingt-deux *nationes* si l'on distingue les deux variétés de Sarrasins). Les mentions sont néanmoins souvent expéditives, et comiques (les Anglais, Bohémiens, Polonais, Ruthènes et Slaves mêlent la boisson avec les pleurs, jusqu'à s'enivrer et à se consoler pleinement... les Hongrois pleurent plus sérieusement, mais ne restent pas amers longtemps, car ils repartent tout de suite à la chasse dans le fond de leurs forêts<sup>64</sup>). Certaines *nationes*, comme les Romains, font néanmoins l'objet de descriptions détaillées. Les coutumes de déploration des Grecs sont, quant à elles, décrites de manière assez circonstanciée. D'une part, elles sont rapprochées de celles des Romains, avec la mention de pleureuses professionnelles (*computratrices*). D'autre part, elles sont liées à la mention de la barbe. La douleur des Grecs est sincère quand ils arrachent une partie de leur poils

<sup>60</sup> *Boncompagnus*, 1.25, 'De consolationibus'. Sur les *litterae consolationis*, cf. Peter von Moos, *Consolatio. Studien zur Mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, col. Münstersche Mittelalterschriften, 4 t., Munich, Finke et Fulvio Delle Donne, « Le 'consolationes' del IV libro dell'epistolario di Pier della Vigna », *Vichiana*, s. III, 4, 1993, p. 268-290.

<sup>61</sup> *Boncompagnus*, 1.25.10 : *Littere regine imperatoris Constantinopolitanis filie qua miserabiliter suos casos deplorat*.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 1.26 : 'De consuetudinibus plangentium'.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 1.27 : 'De consuetudinibus sepelentium'.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 1.26.11 : 'De consuetudinibus Ungarorum'. *Ungari amare plangunt. Sed dolor illis adherere non potest, quia semper sunt in castris, et silvas et solitudines venando transcurrunt*.

faciaux<sup>65</sup>. On retrouve là, veiné de comique, le thème de la pilosité déjà abordé dans la *Palma*. La « *gravitas* » de la barbe suppose qu'elle soit taboue : sa mutilation par l'intéressé symbolise une douleur exceptionnelle. On retrouvera une troisième et dernière fois dans le *Liber de obsidione Ancone* le thème de la pilosité des Grecs, organisé cette fois de manière contrastive avec le rasage des Latins.

En dépit de leur originalité, les excursus « anthropologiques » du *Boncompagnus* participent donc de la logique de composition des « listes nationales » déjà rencontrée dans la *Palma*, dans le traité anonyme sicilien *De commendatione nature in creaturis*, ou encore dans le *Tractatus de coloribus* d'Enrico da Isernia. En revanche, les lettres et les discours fictifs de Boncompagno ayant pour thème Byzance ou des personnages byzantins sortent de cette logique, pour rentrer dans une rhétorique des défauts nationaux « littérisée » sans doute plus proche des inventaires de stéréotypes négatifs des Grecs dressés par la recherche à partir des chroniques. Dans ces textes, en effet, le maître de rhétorique, tantôt avec un objectif pédagogique (*Boncompagnus*), tantôt en tant qu'historien (*Liber de obsidione de Ancone*), construit une narration dans laquelle il modélise un événement historique plus ou moins récent. Plus que la longue lettre fictive du comte de Flandre, du doge de Venise et du marquis de Montferrat aux rois et peuples d'Occident sur la prise de Constantinople de 1204, qui ne dit mot des vertus des Grecs<sup>66</sup>, c'est la lettre fictive qui la suit dans le *Boncompagnus*, adressée par le « *Rex Blacorum* » (roi des Bulgares et des Valaques, titre donné en latin aux premiers souverains du second empire bulgare), qui contient des éléments « qualifiant » les Grecs en liaison directe avec le matériel fourni par les listes classificatoires<sup>67</sup>. Dans cette missive, Calojean reproche aux Latins de s'arroger les droits et les mérites d'une conquête qui n'en est pas une : la faiblesse, les misères et la lâcheté efféminée des *Graeculi* (*imbecillitates et miserias Greculorum, quia feminis solo sexu discrepare noscuntur... effeminata Grecorum pusillanimitas*) ont seules provoqué la victoire des Latins (*Latinos fecit esse victores*<sup>68</sup>). Le

<sup>65</sup> *Ibid.*, 1.26.4 : 'De consuetudine Grecorum' : *Greci namque in planctu ex parte observant consuetudines Romanorum, et computatrices inducunt. Sed dolor tunc de vena cordis procedit, quando Grecus aliquem pilum de barba evellit. Ea siquidem ora emittunt clamores, et multiplicatur fletus.*

<sup>66</sup> *Boncompagnus*, 4.2.3.

<sup>67</sup> *Boncompagnus*, 4.2.4.

<sup>68</sup> *Ibid.* Sur le motif du Grec efféminé dans la littérature occidentale, cf. Matthew Bennet, « Virile Latins, Effeminate Greeks and Strong Women : Gender Definitions on Crusade »,

passage rejoint d'autres mentions éparses dans les œuvres de Boncompagno sur les défauts des Grecs, que l'ambition politique effrénée conduit par exemple à l'aveuglement et à l'assassinat systématique de leurs souverains<sup>69</sup>, ou que l'on accuse d'aimer les Sarrasins par haine des Latins<sup>70</sup>. La construction rhétorique du Grec semble donc ici replonger dans une rhétorique de l'altérité tout entière placée sous le signe du négatif, au fond très conventionnelle.

Pour comprendre la contextualisation du Grec par Boncompagno, on doit tenir compte de l'ensemble des motifs en rapport avec ce sujet disséminés dans son œuvre. C'est en effet un dernier texte, assez éloigné par son genre des traités rhétoriques tels que la *Palma* ou le *Boncompagnus*, qui livre peut-être la réflexion contrastive sur les Grecs et les Latins la plus originale de la part du maître de Signa. Dans le *Liber de Obsidione de Ancone* (« Histoire du siège d'Ancône », écrit en 1198-1200), Boncompagno met en scène la défense victorieuse de la cité d'Ancône assiégée par les troupes de Frédéric I<sup>er</sup> Barberousse et la flotte vénitienne en 1173<sup>71</sup>. La différence de tonalité de ce texte par rapport aux passages précédemment cités (eux-mêmes assez variables, si l'on compare toutes les mentions en rapport avec les Grecs rassemblées par Boncompagno dans la *Palma*, le *Boncompagnus* et l'*Amicitia*) s'explique par le statut rhétorique de ce passage. Il s'agit en effet d'un discours mis dans la bouche du consul byzantin présent dans la cité assiégée (alors alliée de l'empereur Manuel I<sup>er</sup> Comnène<sup>72</sup>). Tout se passe comme si la nécessité de faire parler un Grec sur les caractéristiques de sa *natio* avait porté Boncompagno à opérer un effort de distanciation concernant les oppositions stéréotypiques naguère abordées dans son enseignement rhétorique (*Palma*, 1198-1199). La construction du discours du consul Constantin, qui persuade avec succès les Anconitains de résister aux offres du chancelier de Frédéric Barberousse et de ne pas lui rendre la cité, est typique de la réflexion émergente sur l'art oratoire dans le cadre de la naissante *ars concionandi/arengandi*. Cette discipline

---

In : *Gendering the Crusades*, sous la direction de Susan B. Edgington et Sarah Lambert, Cardiff, University of Wales Press, 2002 ; Marc Carrier, « Perfidious and Effeminate Greeks : The Representations of Byzantine Ceremonial in the Western Chronicles of the Crusades (1096-1204) », *Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica Venezia*, 4, 2002, p. 47-68.

<sup>69</sup> Cf. Paolo Garbini, « I Greci in Boncompagno », art. cit., p. 197, à partir du traité Boncompagno da Signa, *L'Amicitia*, cit., p. 72.

<sup>70</sup> *Ibid.*, à partir du traité de Boncompagno da Signa, *L'Amicitia*, cit., p. 68.

<sup>71</sup> Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*, cit.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 140-144.

du « parler en public », liée à l'essor des cités communales du nord de l'Italie, emprunte au début du XIII<sup>e</sup> siècle une grande partie de ses cadres à l'*ars dictaminis*<sup>73</sup>. Le discours commence par une sorte de *captatio benevolentiae*. La nécessité pour le Byzantin de s'excuser pour son maniement imparfait du latin le conduit à souligner d'abord qu'il importe peu que l'arbre soit laid, si les fruits qu'il donne sont bons, pour suggérer l'intérêt des conseils qu'il va donner. À la suite de cette *captatio benevolentiae*, il passe à un développement sur la relativité des apparences qui débouchera sur une mise en garde contre les tromperies du chancelier impérial. Or ce discours sur les apparences part de l'un des stéréotypes majeurs du Grec en Occident, la barbe, tout en lui associant d'autres éléments contrastifs. Constantin souligne en effet que :

*Inter Grecos enim habet mandragora vires, sed apud quosdam Latinos mel est veneno permixtum. Greci barbas deferunt, ut se viros esse meminerint, Latini suas abradunt, ut quamdam assumant speciem iuventutis. Abrasis barbibus, iuvenantur plurimi. Utinam senectus in moribus consistat ! Set grecum non facit barba virum, neque latinum abrasio naturaliter iuvenari*<sup>74</sup>.

[Parmi les Grecs la mandragore possède des vertus, mais chez certains Latins, le miel est mêlé de poison. Les Grecs portent la barbe pour se rappeler qu'ils sont hommes ; les Latins rasent la leur, pour prendre en quelque sorte l'apparence de la jeunesse. Certes, une fois les barbes rasées, la plupart des hommes rajeunissent. Et plutôt à Dieu que la vieillesse se reflète dans les mœurs ! Mais sa barbe ne rend pas le Grec plus homme, pas plus que son rasage ne fait rajeunir le Latin par une véritable opération de la nature].

L'exemple de la différence de perception de la vertu des mandragores (qui mériterait un prolongement d'enquête), ici greffé sur l'insinuation que le miel de l'éloquence latine peut être mêlé de poison, débouche sur un discours d'opposition entre les Grecs et les Latins à travers l'évocation du caractère fallacieux des apparences créées par le port de la barbe ou le rasage soigné des uns et des autres. Les deux *nationes* (cette fois suprarégionales : il s'agit des deux sphères de la chrétienté) sont renvoyées au mensonge d'un stéréotype fondé

<sup>73</sup> Sur l'*ars arengandi/ars conconiandi* et son développement dans l'Italie communale du XIII<sup>e</sup> siècle, cf. les travaux d'Enrico Artifoni et en particulier Enrico Artifoni, « L'oratoria politica comunale e i 'laici rudes et modice litterati' », In : *Zwischen Pragmatik und Performanz : Dimensionen mittelalterlicher Schrifkultur*, sous la direction de Christoph Dartmann, Thomas Scharff, Christoph Friedrich Weber, Turnhout, Brepols, 2011, p. 237-262.

<sup>74</sup> Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*, cit., p. 142-144.

sur l'apparence qui dissimule la réalité. Leur barbe imposante ne rend pas les Grecs plus virils, en dépit du rôle de l'ornement dans la construction de leur masculinité<sup>75</sup>, et le rasage soigné des chevaliers latins ne les fait rajeunir qu'en apparence. Dans ce texte à tonalité relativisante et philosophique, parviennent des échos atténués d'autres passages des œuvres de Boncompagno caractérisant le Grec : la barbe, partagée avec les Arméniens, rappelle la première section de la grande liste de la *Palma*, portant sur l'effet de *gravitas* désiré à travers la mise en valeur de l'ornement pileaire, tout comme le passage du *Boncompagnus* qui évoque le poids symbolique et affectif pour un Byzantin de la mutilation de la barbe lors des cérémonies funéraires. La relativisation des caractéristiques antagonistes n'est pas non plus sans évoquer le passage du *Boncompagnus* sur les jugements croisés concernant les chanteurs grecs et latins. La subtile allusion au fait que leur barbe ne rend pas les Byzantins plus « hommes » pourrait aussi servir de clin d'œil au reproche traditionnel fait aux Byzantins d'être efféminés, contenu dans la lettre fictive du « roi des Valaques » : autant d'échos possibles dans une œuvre qui envisage le thème du « Grec » en multipliant les angles d'attaques, les jeux d'échelles, et les tonalités.

### Conclusion

Les sources relatives à l'enseignement et à la pratique de la rhétorique dans l'Italie du XIII<sup>e</sup> siècle (ici 1190-1290) permettent d'examiner comment une culture des stéréotypes a pu dépasser dans la pensée des hommes de cette époque un niveau de base marqué par la conventionalité et la binarité Grec/Latin. La rhétorique de l'*ars dictaminis*, comme toute technique de communication sophistiquée, était un art de la *vituperatio* et de la *laudatio*<sup>76</sup>, une discipline dont la maîtrise permettait à qui la dominait d'exalter ou de déprécier le

<sup>75</sup> Sur l'importance de la barbe dans la représentation du Byzantin en Occident, mais à une époque antérieure à celle envisagée ici, cf. Nicolas Drocourt, « Au nez et à la barbe de l'ambassadeur. Cheveux, poils et pilosité dans les contacts diplomatiques entre Byzance et l'Occident (VI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.) », In : *Byzanz und das Abendland IV. Studia Byzantino-Occidentalia*, sous la direction d'Erika Juhász, Budapest, Eötvös Collegium, 2016, p. 107-134.

<sup>76</sup> Cet aspect de l'*ars dictaminis* et de l'*ars arengandi/contoniandi* est particulièrement mis en valeur dans un autre traité de Boncompagno qui ne contient pas de discours stéréotypiques sur le Grec, mais évoque Constantinople : la *Rhetorica novissima*, éditée dans Boncompagno da Signa, « *Rhetorica novissima* », In : *Scripta anecdota antiquissimorum glossatorum*, col. Biblioteca Iuridica Medii Aevi, II, Bologne, Bottega d'Erasmus, 1892, p. 249-297, et qui fait l'objet d'une réédition améliorée et commentée à laquelle je participe sous la direction de Paolo Garbini dans le cadre du programme de la SISMEEL.

thème sur lequel il fallait broder. Or le discours prêté au Byzantin d'Ancône dans le *Liber de obsidione* montre précisément comment Boncompagno pouvait, dans le contexte particulier d'un discours mis dans la bouche d'un Grec, donc d'une véritable mise en abîme de la réflexion sur les stéréotypes et les qualités « nationales », modifier la logique des oppositions antithétiques pour faire jouer de manière plus positive, mais aussi plus subtile, la gamme des caractéristiques qui « modélisaient » le Grec. Les excursus anthropologiques du *Boncompagnus*, relativisant les oppositions entre Grecs et Latins en rappelant la relativité de leurs goûts musicaux, participent de cette sensibilité qui inclut la construction de l'autre dans une réflexion sur la variabilité des coutumes autour de la Méditerranée et en Europe, offrant déjà une ébauche d'approche anthropologique. Inversement, on a vu que la stéréotypisation des Grecs en fonction de critères aussi traditionnels que négatifs (leur astuce, qui fait d'eux de quasi-scorpions, sous la plume de la chancellerie de Clément IV) n'empêche pas nécessairement l'élaboration de figures oppositionnelles d'une grande complexité, quand elles incluent plus de deux nations. Les unes rejoignent une pensée du monde déjà scolastique (à travers le jeu des influences stellaires du *De commendatione nature in creaturis*), les autres des considérations politiques très précises (avec le carré symbolique des *nationes* « anti-angevines » de la lettre de Clément IV). Ce n'est donc pas de l'étude isolée des stéréotypes, qui rencontre vite ses limites, mais plutôt de la réunion progressive de l'ensemble de ces motifs et de leur inclusion dans un système sémiotique que l'historien peut espérer tirer de nouveaux éléments pour comprendre ce qui s'est joué dans la pensée à la fois banale et complexe, ressassée et novatrice, de l'opposition entre les Grecs et les Latins, et qu'il peut retrouver ce faisant l'un des cheminements possibles pour comprendre ce qui définissait le Grec pour un homme du XIII<sup>e</sup> siècle.

# La *Descriptio Europae Orientalis* et ses rapports avec la tradition historique hongroise. La Pannonie en tant que le pâtûrage des Romains (*pascua Romanorum*) dans les textes littéraires médiévaux

Judit Csákó

Institut d'Histoire du Centre de Recherches en Sciences Humaines<sup>1</sup>

## La problématique

La présente étude vise à examiner un traité politico-géographique offrant une description des États de l'Europe centrale et ceux des Balkans à l'aube du XIV<sup>e</sup> siècle et les quelques problèmes philologiques que ses passages relatifs à la Hongrie soulèvent. Le texte, rédigé très probablement sur le sol français, fournit une image remarquablement détaillée du pays situé dans le bassin des Carpates juste après l'extinction de la dynastie royale des Árpáds en 1301<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> L'auteure est chercheuse associée à l'Institut d'Histoire du Centre de Recherches en Sciences Humaines du Réseau de Recherche Eötvös Loránd (4 rue Tóth Kálmán, 1097 Budapest, Hongrie ; adresse de courrier électronique : csako.judit@abtk.hu). La contribution a été réalisée avec le soutien professionnel du Nouveau Programme de l'Excellence Nationale « ÚNKP-19-4 » du Ministère hongrois de l'Innovation et de la Technologie (identifiant : ÚNKP-19-4-ELTE-774 ; affiliation universitaire : Université Eötvös Loránd, Budapest). Les recherches sur les sources narratives occidentales de la Hongrie árpádienne ont été réalisées dans le cadre de la Bourse de Recherche « János Bolyai » de l'Académie des Sciences de Hongrie (BO/00325/17/2).

<sup>2</sup> Olgierd Górka (éd.), *Anonymi Descriptio Europae Orientalis. « Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia » anno MCCCVIII exarata*, Cracoviae, Academia litterarum, 1916, surtout p. 43-55. Sur la source, voir aussi Ryszard Grzesik, « Descriptio Europae Orientalis », In : Graeme Dunphy (dir.), *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, 2 vol., Leyde-Boston, Brill, 2010 [désormais *EMCh*], t. 1, p. 518-519.

Dans l'œuvre médiévale, connue sous le titre de *Descriptio Europae Orientalis*, les habitants qui vivaient autrefois dans la province de Pannonie sont appelés « bergers des Romains »<sup>3</sup> : lors de notre analyse, nous accorderons un intérêt particulier à cette information. Cette tradition apparaît pour la première fois dans l'unité consacrée à l'Empire de Constantinople. Le chapitre mentionne la région transdanubienne en parlant des origines du peuple valaque : « Entre la Macédoine, l'Achaïe et la Thessalonique vit un certain peuple très grand et bien répandu. Ils sont appelés *blazi* [c'est-à-dire Valaques – JCs] et étaient autrefois les bergers des Romains (*Romanorum pastores*). Ils demeuraient en Hongrie où les Romains avaient leur pâturage (*pascua Romanorum*) car la terre était fertile et il y avait de vastes étendues de verdure<sup>4</sup>. » On rencontrera l'expression aussi dans la partie du traité présentant le Royaume de Hongrie : « Les Pannoniens, qui habitaient alors la Pannonie, étaient tous les bergers des Romains (*pastores Romanorum*) (...)»<sup>5</sup>.

L'occurrence des syntagmes *pascua Romanorum* et *pastores Romanorum* semble établir un lien entre la géographie du XIV<sup>e</sup> siècle et l'historiographie hongroise. Selon le récit de la *Geste des Hongrois* du notaire anonyme du roi Béla III (1172-1196), rédigée au tournant des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles et offrant un récit romanesque de la conquête du bassin des Carpates par le peuple arrivé, à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, des steppes asiatiques<sup>6</sup>, les Hongrois reçoivent les renseignements suivants sur la région des frontières de laquelle ils s'approchent : « La terre est habitée par des Slaves, des Bulgares, des Valaques et les bergers des Romains (*pastores Romanorum*) puisqu'après la mort du roi Attila, la terre de la Pannonie était appelée par les Romains pâturage car leurs troupeaux pâturaient sur la terre de la Pannonie<sup>7</sup>. » Simon de Kéza, « clerc fidèle

<sup>3</sup> « Panoni autem, qui inhabitant tunc panoniam, omnes erant pastores romanorum (...) ». Voir Górká (éd.), *Anonymi Descriptio Europae Orientalis, op. cit.*, p. 44.

<sup>4</sup> « (...) inter machedoniam, achayam et thesalonicam est quidam populus ualde magnus et spatiosus qui uocantur blazi, qui et olim fuerunt Romanorum pastores, ac in vngaria ubi erant pascua romanorum propter nimiam terre uiriditatem et fertilitatem olim morabantur ». Voir *ibid.*, p. 13-14.

<sup>5</sup> « Panoni autem, qui inhabitant tunc panoniam, omnes erant pastores romanorum (...) ». Voir *ibid.*, p. 44.

<sup>6</sup> László Veszprémy, « Anonymus Belae regis notarius [Anonymus Hungarensis] », In : *EMCh*, t. 1, p. 102.

<sup>7</sup> « Dicebant enim, quod ibi confluerent nobilissimi fontes aquarum, Danubius et Tyscia et alii nobilissimi fontes bonis piscibus habundantes, quam terram habitarent Sclau, Bulgarii et Blachii ac pastores Romanorum. Qui post mortem Athile regis terram Pannonie Romani dicebant pascua esse eo, quod greges eorum in terra Pannonie pascebantur. Et iure terra Pannonie

le » de Ladislas IV (dit le Couman) (1272-1290) et notaire de la cour royale semble connaître, quelques décennies plus tard, la même tradition. Sa *Gesta des Hongrois* – l'histoire rédigée entre 1282 et 1285 élabore la thèse de la parenté entre les Hongrois et les Huns<sup>8</sup> – parle du passé lointain de la région entourée par les chaînes des Carpates par les mots suivants : « Les citoyens de Pannonie, de Pamphylie, de Macédoine, de Dalmatie et de Phrygie<sup>9</sup> – épuisés

---

pascua Romanorum esse dicebatur, nam et modo Romani pascuntur de bonis Hungarie ». Voir « P. magistri, qui Anonymus dicitur, Gesta Hungarorum », éd. Aemilius Jakobovich et Desiderius Pais, In : Emericus Szentpétery (dir.), *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*, 2 vol., Budapest, Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, 1937-1938 [réimpression : Budapest, Nap Kiadó, 1999] [désormais SRH], t. 1, p. 13-117 : p. 45-46. Consulter aussi *Anonymi Bele regis notarii Gesta Hungarorum* / Anonymus, notary of King Bela, *The deeds of the Hungarians*, éd. et trad. par Martyn Rady et László Veszprémy – *Magistri Rogerii Epistola in miserabile carmen super destructione Regni Hungarie per tartaros facta* / *Master Roger's Epistle to the Sorrowful Lament upon the Destruction of the Kingdom of Hungary by the Tartars*, éd. et trad. par János M. Bak et Martyn Rady, New York/Budapest, Central European University Press, Coll. « Central European medieval texts », 2010, p. 26. L'historiographie roumaine cite souvent le passage en tant que preuve de la continuité dacoroumaine. Il faut pourtant noter que la geste ne peut pas être considérée comme un récit fiable de la conquête hongroise : l'auteur transpose les réalités politiques et sociales de l'État hongrois de son temps à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. L'historien hongrois Gyula Kristó affirme que chez le notaire anonyme, les Valaques et les *pastores Romanorum* désignent deux ethnies différentes. Sous les premiers, on doit entendre les bergers roumains installés au Sud de la Transylvanie quelque peu avant l'époque de l'Anonyme. Les Romains (et leurs bergers transdanubiens) doivent être identifiés aux peuples du Saint-Empire romain germanique. Sur le problème de l'identification des *Blachii* et des *Romani* de l'auteur anonyme, voir Gyula Kristó, « Rómaiak és vlachok Nyesztornál és Anonymusnál [Romains et Valaques chez Nestor et le notaire anonyme] », In : *Századok*, vol. 112, N° 4, 1978, p. 623-661 (pour une deuxième publication, voir In : Id., *Tanulmányok az Árpád-korról* [Études sur l'époque arpádienne], Budapest, Magvető Könyvkiadó, Coll. « Nemzet és emlékezet », 1983, p. 132-190, 498-516). Consulter aussi Dennis Deletant, « Ethnos and Mythos in the History of Transylvania : the case of the chronicler Anonymus », In : László Péter (dir.), *Historians and the history of Transylvania*, New York, Columbia University Press, Coll. « East European monographs », 1992, p. 67-85 ; Ryszard Grzesik, « Blasi and Pastores Romanorum in the Gesta Hungarorum by an Anonymous Notary », In : *Res Historica*, vol. 41, 2016, p. 25-34. Sur les Roumains en Hongrie médiévale, consulter Gyula Kristó, *Nem magyar népek a középkori Magyarországon* [Peuples non-hongrois en Hongrie médiévale], Budapest, Lucidus Kiadó, Coll. « Kisebbségkutatás könyvek », 2003, p. 191-218.

<sup>8</sup> László Veszprémy, « Simon of Kéza », In : *EMCh*, t. 2, p. 1362-1363.

<sup>9</sup> Les noms des provinces sont empruntés à la prétendue *Exordia Scythica*, extrait au VII<sup>e</sup> siècle depuis les chapitres de Justin consacrés aux Scythes. Voir « Simonis de Keza Gesta Hungarorum », éd. Alexander Domanovszky, In : *SRH*, t. 1, p. 129-194 : p. 148, note N° 7. Cf. « Additamentum III. Exordia Scythica », In : *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, t. 11, éd. Theodorus Mommsen, Berolini, Apud Weidmannos, 1894, p. 308-322 : p. 318.

par les pillages et les sièges fréquents des Huns – quittèrent leur terre natale et passèrent, après avoir obtenu la permission d’Attila, par la mer Adriatique en Pouilles ; les Valaques, qui étaient leurs bergers et leurs colons, restèrent cependant en Pannonie<sup>10</sup>. » Il faut noter que chez l’auteur anonyme, les Valaques ne sont pas identiques aux bergers des Romains mais le texte du maître Simon – qui ne contient d’ailleurs pas le syntagme *pastores Romanorum* – les présente comme les bergers des citoyens de Pannonie (et des quatre autres provinces nommées dans le texte) : ces derniers doivent être identifiés ici aux Romains<sup>11</sup>. Puisque l’œuvre du maître Simon a été incorporée, plus tard, dans la geste « nationale », le passage apparaît aussi dans la prétendue *Composition de chroniques du XIV<sup>e</sup> siècle*<sup>12</sup>.

C’est surtout en raison de la présence de l’expression *pascua Romanorum* dans notre source que la recherche présume, à partir de l’étude minutieuse de József Deér publiée en 1931<sup>13</sup>, qu’il existe une relation philologique entre la *Descriptio* et les chroniques hongroises. Il faut cependant noter que la naissance de la tradition littéraire qui décrit la Pannonie d’avant la Conquête hongroise comme pâturage des Romains ait objet de longs débats dans la recherche<sup>14</sup>. a) D’une part, on a formulé des doutes concernant l’époque de

<sup>10</sup> « Pannoniae, Panfiliae, Macedoniae, Dalmatiae et Frigiae civitates, quae crebris spoliis et obsidionibus per Hunos erant fatigatae, natali solo derelicto in Apuliam per mare Adriaticum, de Ethela licentia impetrata transierunt ; Blackis, qui ipsorum fuere pastores et coloni, remanentibus sponte in Pannonia ». Voir « Simonis de Keza Gesta Hungarorum », éd. cit., p. 156-157. Voir aussi *Simonis de Kéza Gesta Hungarorum / Simon of Kéza, The deeds of the Hungarians*, éd. et trad. László Veszprémy et Frank Schaer, New York/Budapest, Central European University Press, Coll. « Central European medieval texts », 1999, p. 52, 54.

<sup>11</sup> Kristó, « Rómaiak és vlachok », art. cit., p. 645-646, 654, 656-657.

<sup>12</sup> « Pannonie, Pamphilie, Frigie, Macedonie et Dalmacie civitates, que per Hunos obsidione crebra erant fatigate, natali solo derelicto in Apuliam per mare Adriaticum licentia ab Attila impetrata, servire ipsi Atyle rennuentes, dimissis armentis transierunt ; Vlachis qui ipsorum coloni existere ac pastores, remanentes [remanentibus] sponte in Pannonia ». Voir « Chronici Hungarici compositio saeculi XIV », éd. Alexander Domanovszky, In : *SRH*, t. 1, p. 217-505 : p. 269. Consulter aussi *Chronica de gestis Hungarorum e Codice Picto Saec. XIV – Chronicle of the deeds of the Hungarians from the fourteenth-century illuminated codex*, éd. et trad. János M. Bak et László Veszprémy, New York/Budapest, Central European University Press, Coll. « Central European medieval texts », p. 42.

<sup>13</sup> Josef Deér, « Ungarn in der Descriptio Europae Orientalis », In : *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, vol. 45, 1931, p. 1-22.

<sup>14</sup> Sur la question, voir plus en détail Judit Csákó, « A rómaiak pannóniai legelője. Megjegyzések egy hagyomány keletkezéséhez [Le pâturage des Romains en Pannonie. Remarques sur la naissance d’une tradition] », 1-2, In : *Fons*, vol. 26, N° 2, 2019, p. 147-192, vol. 27, N° 2, 2020, p. 119-156.

la première apparition du terme dans l'historiographie hongroise. Faut-il considérer le notaire anonyme comme le premier auteur à avoir introduit la tournure dans une chronique hongroise, ou devrait-on plutôt supposer qu'il a emprunté la locution à un texte antérieur (perdu depuis)<sup>15</sup> ? Il est d'autant plus difficile de répondre à cette question que les débuts de l'historiographie hongroise sont mal connus. La source narrative désignée par le terme technique *Composition de chroniques du XIV<sup>e</sup> siècle* relate l'histoire des Hongrois dès les origines mythiques du peuple jusqu'au règne des rois issus de la dynastie angevine. Les différentes couches du texte, retravaillé et continué plusieurs fois pendant les siècles, datent de différentes époques. On ne peut formuler que des hypothèses – souvent vagues – concernant les phases de rédaction successives et leur contenu<sup>16</sup>. b) D'autre part, on rencontre des difficultés à déterminer l'origine de la tradition qui décrit la Pannonie en tant que le pâturage des Romains. Que l'expression – la locution *pascua (pastores) Romanorum* – elle-même soit ou non l'invention du notaire anonyme (ou de l'un de ces prédécesseurs hongrois), on doit penser qu'elle trouve ses racines dans la culture européenne. La littérature antérieure a présenté des arguments aussi bien pour l'origine occidentale que pour les racines byzantines (ou balkaniques)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Bálint Hóman, *A Szent László-kori Gesta Ungarorum és XII-XIII. századi lezármazói* [La Geste des Hongrois de l'époque de saint Ladislas et ses descendants aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles], Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1925, p. 33-34, 37, 48, 72, 96-97 ; Kristó, « Rómaiak és vlachok », art. cit., p. 653-657 ; György Györffy, *Kronikáink és a magyar őstörténet. Régi kérdések – új válaszok* [Nos chroniques et la préhistoire hongroise. Anciennes questions et nouvelles réponses], Budapest, Balassi Kiadó, 1993, p. 22-23, 147, 149-150.

<sup>16</sup> Pour ce sujet, voir Bálint Hóman, « La première période de l'historiographie hongroise », *Revue des études hongroises et finno-ougriennes*, vol. 3, 1925, p. 125-164 ; Gyula Kristó, *Magyar historiográfia* [Historiographie hongroise], t. 1, *Történetírás a középkori Magyarországon* [Historiographie dans la Hongrie médiévale], Budapest, Osiris, Coll. « A történettudomány kézikönyve », 2002, p. 28-58, 78-88 ; Lesław Sychała, « Chronici Hungarici compositio saeculi XIV (Hungarian fourteenth-century chronicle composition) [Hungarian National Chronicle] », In : *EMCh*, t. 1, p. 348 ; Ryszard Grzesik, « Gesta Ungarorum deperdita », In : *EMCh*, t. 1, p. 701-702 ; Gábor Thoroczkay, « Die Legendenliteratur und Geschichtsschreibung Ungarns bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, vol. 118, 2016, p. 217-248. Consulter aussi János M. Bak et László Veszprémy (dir.), *Studies on the Illuminated Chronicle*, New York/Budapest, Central European University Press, Coll. « Central European medieval texts », 2018.

<sup>17</sup> Carlile Aylmer Macartney, « 'Pascua Romanorum' », In : *Századok*, vol. 74, N° 6, 1940, p. 1-11 ; János Horváth, « P. mester és műve [Maître P. et son œuvre] », In : *Irodalomtörténeti Közlemények*, vol. 70, 1966, p. 1-53, 261-282 : p. 16-17 ; Id., « Anonymus és a Kassai Kódex [Le notaire anonyme et le Codex de Košice] », In : Id. et György Székely (dir.), *Középkori kútfontok kritikus kérdései*, Budapest, Akadémiai Kiadó, Coll. « Memoria saeculorum

Dans ce qui suit, nous (ré)examinerons les éventuels rapports entre la *Descriptio Europae Orientalis* et l'historiographie hongroise pour pouvoir ensuite faire quelques remarques sur la place occupée par le traité géographique au sein du *corpus* constitué des sources liées à la tradition selon laquelle la Pannonie était peuplée, avant l'arrivée des Hongrois dans la région, des « bergers des Romains ».

### Présentation de la source

L'œuvre nous est parvenue en cinq manuscrits<sup>18</sup> et est connue auprès du public des chercheurs depuis l'édition critique de l'historien polonais Olgierd Górka en 1916<sup>19</sup>. Bien que les spécialistes de la Hongrie médiévale citent souvent les passages relatifs au royaume situé dans le bassin des Carpates<sup>20</sup>, à part l'analyse déjà mentionnée de József Deér<sup>21</sup> et une thèse de doctorat soutenue à l'université de Szeged par Mária Borzákné Nacsa<sup>22</sup>, Enikő Cukovits est la

---

Hungariae », 1974, p. 81-110 : p. 93, note N° 50 ; Márta Rimócziné Hamar et Gábor Rimóczy, « Pascua Romanorum. A 'rómaiak legelője'-ről, ahová az őshazát elhagyó magyarok betelepültek [Pascua Romanorum. Remarques sur le 'pâturage des Romains' où les Hongrois se sont installés après avoir quitté leur patrie primitive] », In : *Irodalomtörténeti Közlemények*, vol. 89, 1985, p. 650-656, surtout p. 652-653 ; László Veszprémy, *Történetírás és történetírók az Árpád-kori Magyarországon (XI-XIII. század közepe) / History writing and historians in Hungary during the Reign of the Arpad Dynasty (Eleventh - Mid Thirteenth Century)*, Budapest, Line Design Kft., Coll. « Rerum fides », 2019, p. 205-206.

<sup>18</sup> Ryszard Grzesik, « *Descriptio Europae Orientalis* », art. cit., p. 519.

<sup>19</sup> Voir ci-dessus, note N° 2. Pour les éditions bilingues publiées depuis, voir *Descrierea Europei Orientale de Geografal anonim*, éd. et trad. Gheorghe Popa-Lisseanu, Bucarest, Tipografia 'Bucovina', Coll. « Izvoarele istoriei românilor », 1934 ; Tibor Živković, Vladeta Petrović et Aleksandar Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis – Anonym's Description of Eastern Europe – Anonimov Opis istočne Evrope*, éd. Dragana Kunčer, Belgrade, The Institute of History of Belgrade, Coll. « The Institute of History Belgrade. Sources for Serbian History – Latin sources », 2013.

<sup>20</sup> Pour les traductions hongroises du chapitre, voir « Magyarország 1308-ban [La Hongrie en 1308] », trad. Mária Borzákné Nacsa, In : Gyula Kristó, Ferenc Makk et Ernő Marosi (dir.), *Károly Róbert emlékezete*, Budapest, Európa Könyvkiadó, Coll. « Bibliotheca historica », 1988, p. 72-76 ; « Egy Délkelet-Európát leíró földrajzi munka a XIV. század elejéről (Részlet) [Un traité géographique présentant l'Europe du Sud-Est au début du XIV<sup>e</sup> siècle (Extrait)] », In : Iván Bertényi (dir.), *Magyar történeti szöveggyűjtemény 1000-1526*, Budapest, Osiris, 2000, p. 191-194.

<sup>21</sup> Deér, « Ungarn in der *Descriptio Europae Orientalis* », art. cit.

<sup>22</sup> Mária Borzákné Nacsa, *A Descriptio Europae Orientalis eszmei háttere és politikai célzatossága* [Le contexte idéologique et la conception politique de la *Descriptio Europae Orientalis*] (Thèse doctorale. Manuscrit, Kecskemét, 1985).

seule à avoir étudié en détail, dans sa monographie s'intéressant aux perceptions des Hongrois par l'Europe occidentale, la géographie et l'image qu'elle offre sur la Hongrie<sup>23</sup>.

L'œuvre décrit l'Europe de l'Est depuis les États de la péninsule balkanique (Albanie, Serbie, Bulgarie) jusqu'aux royaumes de l'Europe centrale (Bohême, Pologne). C'est sur les affaires de l'Empire de Constantinople et celles du royaume de Hongrie qu'elle s'avère le mieux renseignée. Le texte ne peut pas être antérieur à l'an 1307 car il fait allusion à un florilège rédigé pendant cette année<sup>24</sup> : il s'agit d'une description géographique du Proche-Orient, suivie d'un traité avançant l'idée d'une alliance anti-musulmane entre chrétiens et Tatars (*Flos historiarum terrae Orientis, Flor des estoires de la terre d'Orient*), écrit sous la dictée de Hayton, prince d'Arménie par l'ordre du premier pape d'Avignon, Clément V (1305-1314)<sup>25</sup>. Selon Górká – le premier éditeur de la *Descriptio* –, notre source a très probablement été rédigée pendant les premiers mois de l'an 1308<sup>26</sup> mais les recherches plus récentes proposent une date de rédaction ultérieure, à savoir le tournant des années 1310-1311<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Enikő Csukovits, *Hungary and the Hungarians. Western Europe's View in the Middle Ages*, Roma, Viella, Coll. « Viella Historical Research », 2018, p. 75-82. Pour une première publication en hongrois, voir Ead., *Magyarországról és a magyarokról. Nyugat-Európa magyar-képe a középkorban* [De la Hongrie et des Hongrois. L'image de la Hongrie dans l'Occident médiéval], Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Coll. « Monumenta Hungariae historica. Dissertationes », 2015, p. 130-137. Consulter aussi Ead., « Magyarország helye Kelet-Európában. A Descriptio Europae Orientalis országleírásai [La place occupée par la Hongrie en Europe de l'Est. L'image des pays dans la Descriptio Europae Orientalis] », In : Zsófia Kádár, Bálint Lakatos et Áron Zarnóczki (dir.), *Archivariorum historicorumque magistra. Történeti tanulmányok Bak Borbála tanárnő 70. születésnapjára*, Budapest, Magyar Levéltárosok Egyesülete, Coll. « A Magyar Levéltárosok Egyesülete kiadványai », 2013, p. 71-82.

<sup>24</sup> « Asia autem diuiditur in maiorem et minorem ; de asia maiori dominus de kurco satis plene tractauit ». Voir Górká (éd.), *Anonymi Descriptio Europe Orientalis, op. cit.*, p. 2.

<sup>25</sup> « Lequel livre je, Nicole Falcon de Toul, escrits premierement en françois, si come le dit freire Hayton me disoit de sa bouche, sanz note ne exemplaire, e de romanz le transletai en latin ». Voir « La flor des estoires de la terre d'Orient », éd. Charles Kohler, In : *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens*, t. 2, Paris, Imprimerie nationale, 1906, p. 110-363, ici p. 253. Voir aussi « La fleur des histoires de la terre d'Orient », éd. et trad. Christiane Deluz, In : Danielle Régner-Bohler (dir.), *Croisades et pèlerinages : récits, chroniques et voyages en Terre Sainte, XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Laffont, 1997, p. 803-878. Consulter aussi Claude Mutafian, « Héthoum de Korykos historien arménien. Un prince cosmopolite à l'aube du XIV<sup>e</sup> siècle », In : *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 1, 1996, p. 157-176.

<sup>26</sup> Olgierd Górká, « Praefatio », In : Id. (éd.), *Anonymi Descriptio Europe Orientalis, op. cit.*, p. I-IL : p. V-IX.

<sup>27</sup> Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis, op. cit.*, p. 51-64.

*La Descriptio Europae Orientalis* est destinée avant tout à servir les buts d'une politique expansionniste de Charles de Valois, frère cadet du roi de France qui – en s'alliant avec le pontife – envisagea de s'emparer du trône de Constantinople<sup>28</sup>. Dans l'œuvre, Charles I<sup>er</sup> de Hongrie (1301/1308-1342)<sup>29</sup> apparaît en tant qu'allié potentiel du comte français : la Hongrie est considérée comme une grande puissance centre-européenne dont le souverain pourra lutter, selon l'auteur, avec succès contre les hérétiques des Balkans<sup>30</sup>. C'est aussi par cette conception présentée par le géographe inconnu que l'on doit expliquer l'intérêt particulier qu'il porte sur le pays lointain<sup>31</sup>.

### *L'origine possible des informations hongroises*

Avant de soumettre à l'examen la thèse établissant un rapport entre la *Descriptio* et les chroniques hongroises, il nous faut encore s'attarder sur deux questions : les réponses que l'on peut donner à celles-ci peuvent nous aider à élucider les origines possibles des informations sur le royaume centre-européen.

<sup>28</sup> Górka, « Praefatio », art. cit., p. XXIX-XXXIII. Voir aussi Henri Moranvillé, « Les projets de Charles de Valois sur l'Empire de Constantinople », In : *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. 51, 1890, p. 63-86 ; Joseph Petit, *Charles de Valois (1270-1325)* [Thèse présentée à la faculté des lettres de l'université de Paris], Paris, A. Picard, 1900, p. 106-115.

<sup>29</sup> Sur son règne, voir Enikő Csukovits, *Az Anjouk Magyarországon* [Les Angevins en Hongrie], t. 1, *I. Károly uralkodása (1301-1342)* [Le règne de Charles I<sup>er</sup> (1301-1342)], Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Coll. « Monumenta Hungariae Historica. Dissertationes », 2012.

<sup>30</sup> « Ex hiis satis aduerti potest quod Bulgaria et Ruthenia et Rasia sunt inter Greciam et Hungariam et ideo, ubi dominus Carolus haberet Grecorum imperium, confederatione facta cum rege Hungarie idem dominus Carolus ex una parte et rex Hungarie Carolus ex altera parte de facili haberent et subiugarent omnes illas scismaticas et barbaras nationes que tam opulenta et delicata regna sicut iniusti possessores occupant ». Voir Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, op. cit., p. 132.

<sup>31</sup> Bien qu'il semble avoir des connaissances précises sur la Hongrie, l'auteur juge mal les possibilités de son roi occupé, au moment de la rédaction de l'œuvre, par ses luttes contre les puissants seigneurs territoriaux du royaume. En réalité, Charles n'était pas du tout en mesure de soutenir, vers 1308 – ou deux ans plus tard –, les ambitions politiques du frère de Philippe le Bel. Il avait un long chemin devant lui pour réaliser une consolidation de son pouvoir. Voir Csukovits, *Hungary and the Hungarians*, op. cit., p. 82. Sur les conflits, consulter Pál Engel, « Az ország újraegyesítése. I. Károly küzdelmei az oligarchák ellen (1310-1323) [La réunification du pays. Les luttes de Charles I<sup>er</sup> contre les oligarques, 1310-1323] », *Századok*, N° 122, 1988, p. 89-146 ; Gyula Kristó, « I. Károly harcai a tartományurak ellen (1310-1323) [Les luttes de Charles I<sup>er</sup> contre les seigneurs territoriaux, 1310-1323] », *Századok*, N° 137, 2003, p. 297-347. Sur l'ascension et le déclin des oligarques en Hongrie, voir aussi Attila Zsoldos, « Kings and oligarchs in Hungary at the turn of the thirteenth and fourteenth centuries », In : *Hungarian Historical Review*, N° 2, 2013/2, p. 211-242.

D'abord, il est important de se demander quelles sont les sources sur lesquelles notre traité géographique s'appuie dans le cas d'autres pays que la Hongrie. Nous venons de mentionner que l'auteur connaît le texte de son prédécesseur Hayton mais il emprunte ses informations surtout à deux œuvres encyclopédiques populaires à son époque : au *Livre des propriétés des choses* de Barthélemy l'Anglais et au *Speculum maius* de Vincent de Beauvais<sup>32</sup>. Ce n'est que par l'intermédiaire de ces vastes compilations offrant un panorama des connaissances médiévales qu'il a accès à certains renseignements des *Étymologies* d'Isidore de Séville<sup>33</sup>. La littérature a constaté qu'outre les documents écrits, le géographe des États de l'Europe centrale et du Sud puise aussi ses sources dans les récits oraux de ses contemporains (ou ses propres expériences de voyages)<sup>34</sup>.

La deuxième question est celle de la nationalité de l'auteur anonyme. Selon Górka, le premier chercheur à avoir examiné de plus près la *Descriptio*, le texte aurait été rédigé par un Français : notamment un frère franciscain ou dominicain appartenant aux cercles de Charles de Valois<sup>35</sup>. Les éditeurs serbes du document datant du début du xiv<sup>e</sup> siècle supposent cependant que c'est plutôt à la cour de Clément V à Poitiers que l'on doit chercher les origines du traité<sup>36</sup>. D'après la théorie de Mária Nacsa, le géographe inconnu serait Andreas Ungarus<sup>37</sup>, l'auteur d'une chronique sur la victoire de Charles d'Anjou, comte de Provence – le futur Charles I<sup>er</sup> de Naples – remporté sur Manfred de Hohenstaufen à Benevente en 1266. André – qui se nomme, dans son récit dédié au comte d'Alençon, chapelain d'autrefois des rois Béla IV (1235-1270) et Étienne V (1270-1272) de Hongrie<sup>38</sup> – doit être arrivé sur territoire italien

<sup>32</sup> Górka, « Praefatio », art. cit., p. XVII-XX.

<sup>33</sup> Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, op. cit., p. 20.

<sup>34</sup> Górka, « Praefatio », art. cit., p. XXIII-XXIX.

<sup>35</sup> *Ibid.*, IX-XIV, XXIV-XXV. Cf. Giovanni Praga, « Una 'Descriptio Europae Orientalis' del 1308 e le caratteristiche delle fonti per la storia delle crociate nel sec. XIV », In : *Archivio storico per la Dalmazia*, vol. 15, 1933, p. 293-302, surtout p. 295.

<sup>36</sup> Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, op. cit., p. 29-50.

<sup>37</sup> Mária Nacsa, « Bulgária egy XIII–XIV. század fordulóján keletkezett 'világpolitikai' elképzelésben [La Bulgarie au sein d'une conception de la politique 'internationale' datant du tournant du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle] », *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. Dissertationes Slavicae*, vol. 14, 1983, p. 69-79 : p. 70-71.

<sup>38</sup> « Andreae Ungari descriptio victoriae a Karolo Provinciae comite reportatae », éd. Georgius Waitz, In : *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum* [désormais *MGH SS*], t. 26, Hanovre, Impensis bibliopolii Hahniani, 1882, p. 559-580 : p. 560.

dans l'escorte du cardinal hongrois Étienne Bánca<sup>39</sup>. Nacsra trouve<sup>40</sup> que cet André est identique à la personne portant le même nom délégué en 1306 auprès du pontife pour solliciter la canonisation de Marguerite de Hongrie et nommé ensuite archevêque d'Antivar par le pontife (ce parcours expliquerait le récit détaillé de la *Descriptio* sur la Hongrie et la Serbie)<sup>41</sup>. L'hypothèse de l'auteur d'origine hongroise de l'œuvre – qui ne nous est d'ailleurs parvenue que par des manuscrits français (et hollandais)<sup>42</sup> – soulève des problèmes. La présentation offerte sur le Royaume de Hongrie – les informations du traité sont souvent fautives ou imprécises – semble plutôt être le récit d'un homme lettré occidental ayant obtenu des renseignements de première main sur le pays. La quantité surprenante des d'informations hongroises peut s'expliquer sans doute par les contacts étroits à l'époque entre la Hongrie et le Saint-Siège<sup>43</sup>. Dès 1303, la papauté soutient ouvertement – par l'émission d'une bulle – la cause du prétendant angevin Charles I<sup>er</sup> dans l'affaire de la succession hongroise<sup>44</sup>. En 1307, Clément V envoie en Hongrie son légat Gentil de

<sup>39</sup> Dániel Bácsatyai, « A 13. századi francia–magyar kapcsolatok néhány kérdése [Quelques observations sur les relations franco-hongroises au XIII<sup>e</sup> siècle] », In : *Századok*, vol. 151, N° 2, 2017, p. 237-278 : p. 264-269.

<sup>40</sup> Nacsra, « Bulgária egy XIII–XIV. század fordulóján keletkezett 'világpolitikai' elképzelésben », art. cit., p. 71.

<sup>41</sup> Gábor Klaniczay, « Efforts at the Canonization of Margaret of Hungary in the Angevin Period », In : *Hungarian Historical Review*, vol. 2, N° 2, 2013, p. 313-340 : p. 320, note N° 35 ; Correspondence Relating to Margaret's Medieval Canonization Attempts, In : *Legenda Vetus. Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margaritae de Hungaria – The Oldest Legend, Acts of the Canonization Process, and Miracles of Saint Margaret of Hungary*, éd. Ildikó Csepregi, Gábor Klaniczay et Bence Péterfi, Budapest-New York, CEU Press, Coll. « Central European Medieval Texts », 2018, p. 709-755 : p. 719 [préface par Bence Péterfi].

<sup>42</sup> Górká, « Praefatio », art. cit., p. XXXIX-IL.

<sup>43</sup> Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis, op. cit.*, p. 47.

<sup>44</sup> Vilmos Fraknoi, *Magyarország egyházi és politikai összeköttetése a római Szent-Székkal* [Les relations ecclésiastiques et politiques entre la Hongrie et le Saint-Siège de Rome], t. 1, 1000-1417, Budapest, Szent-István-Társulat Tud. és Irod. Osztálya, 1901, p. 114 sqq. À la mort d'André III (1290-1301), le dernier roi de Hongrie issu de la dynastie des Árpáds en janvier 1301, une longue lutte pour la couronne et la stabilisation du pouvoir royal commença. Outre *Caroberto*, le petit-fils de Charles II de Naples – et l'arrière-petit-fils d'Étienne V de Hongrie – deux prétendants au trône se présentèrent successivement : Venceslas, fils du roi de Bohême (sous le nom de Ladislas, 1301-1305) et Otton III de Bavière (1305-1307). Consulter Renáta Skorka, « With a Little Help from the Cousins – Charles I and the Habsburg Dukes of Austria during the Interregnum », In : *Hungarian Historical Review*, vol. 2, 2013, N° 2, p. 243-260 ; Tamás Kádár, « Harcban a koronáért. I. Károly (Róbert) király uralkodásának első éveit 1305 végéig [En lutte pour la couronne. Les premières années du règne du roi Charles (Robert) I<sup>er</sup> jusqu'en 1305] », In : *Történeti tanulmányok*, vol. 23, 2015, p. 42-111 ;

Montefiore afin qu'il fasse reconnaître, par les barons, le pouvoir du petit-fils de Charles II de Naples. Le cardinal ne quitta le pays qu'en 1311 après un échec de ses tentatives<sup>45</sup>.

### L'hypothèse de József Deér

La *Descriptio Europae Orientalis* – dont l'auteur propose à Charles de Valois une alliance avec le roi de Hongrie – contient des informations relatives au pays de l'Europe centrale dans plusieurs de ses chapitres. L'unité qui s'avère la plus intéressante pour nous est celle qui est entièrement consacrée au royaume situé dans le bassin des Carpates. Ce texte peut être divisé en trois parties : après avoir donné un bref aperçu du passé de la région, conquise par les Hongrois à la fin du IX<sup>e</sup> siècle (1), l'auteur présente la géographie physique et administrative du pays, ses institutions ou son peuple (2) pour parler ensuite des relations européennes de sa dynastie régnante (les Árpáds) (3). La question de l'utilisation d'une source écrite – la connaissance éventuelle d'une chronique hongroise – se pose avant tout à propos de la première partie (qui n'est d'ailleurs pas très longue).

Dans son article rédigé en 1931, József Deér a formulé la théorie selon laquelle le géographe anonyme aurait utilisé le texte d'une chronique hongroise perdue. La thèse – basée sur les idées depuis contestées de Bálint Hóman<sup>46</sup> concernant le

---

Id., « Harcban a koronáért, 2, I. Károly (Róbert) király uralkodásának 1306-1310 közötti szakasza [En lutte pour la couronne, 2, La période entre 1306-1310 du règne du roi Charles (Robert) I<sup>er</sup>] », In : *Történeti tanulmányok*, vol. 25, 2017, p. 126-192 ; Renáta Skorcka, « A Szent Korona kalandos körutazása az interregnum éveiben (1301-1310) [Le voyage aventureux de la Sainte Couronne pendant les années de l'interrègne, 1301-1310] », In : Géza Pálffy (dir.), *A Szent Korona hazatér. A magyar korona tizenegy külföldi útja (1205-1978)*, Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Coll. « Monumenta Hungariae historica. Dissertationes », 2018, p. 91-121.

<sup>45</sup> Sur sa vie, voir Laura Gaffuri, « Gentile da Montefiore », In : *Dizionario Biografico degli Italiani*, 71 vol., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961-2000, t. 53, URL : [http://www.treccani.it/enciclopedia/gentile-da-montefiore\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gentile-da-montefiore_(Dizionario-Biografico)/) (consulté le 19/06/2020). Sur son activité en Hongrie, consulter *Acta legationis cardinalis Gentilis. Gentilis bibornok magyarországi követségének okiratai 1307-1311* [Acta legationis cardinalis Gentilis. Documents relatifs à la légation du cardinal Gentil en Hongrie], éd. Antal Pór, Budapest, Coll. « Monumenta Vaticana Hungariae », 1885 ; Fraknoi, *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római Szent-Székkal, op. cit.*, p. 122-141 ; Viktória Kovács, « Causae coram nobis ventilatae. Beiträge zu der Jurisdiktionstätigkeit von Papstlegat Gentilis de Monteflorum in Ungarn (1308-1311) », In : *Specimina Nova. Pars Prima. Sectio Mediaevalis*, vol. 7, 2013, p. 39-69.

<sup>46</sup> Hóman, *A Szent László-kori Gesta Ungarorum, op. cit.* Cf. Lajos J. Csóka, *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI-XIV. században* [La genèse de la littérature de

développement de l'historiographie hongroise – suppose que la rédaction hypothétique en question fût une version plus complète de la *Geste des Hongrois* de Simon de Kéza. Tandis que plusieurs éléments du récit de la *Descriptio* semblent lier notre texte à celui du maître Simon, la remarque concernant le pâturage des Romains rapproche la géographie à la geste du notaire anonyme (le syntagme *pascua Romanorum* manque chez Simon) : celle-ci aurait emprunté l'expression – selon Hóman<sup>47</sup> et Deér – à une ancienne geste hongroise. La chronique perdue servant de source pour notre traité du XIV<sup>e</sup> siècle aurait allié la tradition d'une *Gesta vetera Ungarorum* (contenant la tradition qui appelait la Pannonie pâturage des Romains) et celle de l'histoire hunno-hongroise de Simon de Kéza<sup>48</sup>.

Puisqu'aujourd'hui, la recherche rejette l'idée selon laquelle la chronique hunno-hongroise telle qu'elle nous est parvenue dans ses copies du XVIII<sup>e</sup> siècle n'est qu'une version abrégée d'un texte plus long<sup>49</sup>, on peut reformuler la question posée par Deér il y a neuf décennies. La Conquête hongroise racontée par la *Descriptio Europae Orientalis* peut-elle révéler la connaissance de la geste du maître Simon et/ou d'autres chroniques hongroises ? À quelle source l'auteur occidental a-t-il emprunté l'expression *pascua Romanorum* ? Dans ce qui suit, nous tenterons de résoudre ces problèmes.

### *Une révision de la thèse de Deér*

Afin de pouvoir répondre à nos questions, nous avons étudié élément par élément la brève unité consacrée à la préhistoire hongroise de la *Descriptio* : dans chaque cas, nous avons repéré les sources potentielles de l'information (et les parallèles textuels)<sup>50</sup>. Nous nous bornerons à présenter en ce lieu trois motifs du texte : ceux-ci pourront élucider les méthodes de travail de l'auteur inconnu.

---

langue latine en Hongrie, XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles], Budapest, Akadémiai Kiadó, « Irodalomtörténeti könyvtár », 1967, p. 647-672.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 33-34, 37, 48, 72, 96-97.

<sup>48</sup> Deér, « Ungarn in der Descriptio Europae Orientalis », art. cit., p. 7-15.

<sup>49</sup> Voir János Horváth, « A hun-történet és szerzője [L'histoire des Huns et son auteur] », in : *Irodalomtörténeti Közlemények*, vol. 67, N° 4, 1963, p. 446-476, surtout p. 453-454. Cf. Sándor Domanovszky, *Kézai Simon mester krónikája. Forrástanulmány* [La chronique du maître Simon de Kéza. Étude critique], Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1906, p. 5-18. Sur la formation de la tradition hunnique en Hongrie, voir plus récemment Dániel Bácsatyai, *A Somogyvári formuláskönyv évkönyvei* [Les annales du formulaire de Somogyvár, Székesfehérvár, Városi Levéltár és Kuutatóintézet, Coll. « Közlemények Székesfehérvár történetéből », 2019 p. 22-31.

<sup>50</sup> Voir plus en détail Csákó, « A rómaiak pannóniai legelője », art. cit., 2, p. 119-144, surtout p. 132-142.

1) Notre premier exemple est la fausse étymologie du nom de la province de Pannonie : « Il faut également noter qu'autrefois, le territoire du Royaume de Hongrie ne s'appelait pas Hongrie mais Mésie et Pannonie. En effet, la Mésie a été nommée ainsi d'après la moisson car ses récoltes étaient abondantes. La Pannonie tire son nom aussi du pain : cela est bien évident puisque l'abondance de la moisson apporte l'abondance du pain<sup>51</sup>. » Le géographe anonyme s'inspire ici de la description de la région offerte par les encyclopédies du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est aussi par la fertilité de ses terres que le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais explique l'origine du nom de la Mésie à propos de laquelle il remarque – d'ailleurs en s'appuyant sur les *Étymologies* d'Isidore – qu'à l'Antiquité, on l'appellait la grange de la divinité Cérès (*horreum Cereris*)<sup>52</sup>. La richesse de la Pannonie en nourritures et en ressources minérales apparaît aussi dans l'autre source principale de la *Descriptio*, l'œuvre de Barthélemy l'Anglais. Cette dernière reprend pourtant l'étymologie du nom de la province romaine indiquée par Isidore : selon les *Étymologies*, la Pannonie tire son nom des Appenins dont les chaînes montagneuses séparent la région de l'Italie<sup>53</sup>. L'auteur du traité géographique faisant l'objet de notre étude – en s'inspirant de ses lectures – crée sa propre explication en établissant un lien entre le terme *panis* et le nom de la région. Ce n'est pas le seul cas où il invente une fausse étymologie<sup>54</sup> : toujours selon lui, les habitants de l'Albanie ont des cheveux blancs dès leur naissance<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> « Ubi notandum quod regnum Hungariae olim non dicebatur Hungaria, sed Mesia et Pannonia. Mesia quidem dicebatur a messium proventu, habundat enim multum in messibus. Pannonia dicebatur etiam a panis habundantia. Et ista consequenter se habent : ex habundantia enim messium sequitur habundantia panis ». Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis, op. cit.*, p. 133-134. Pour la même étymologie, voir la chronique des Hongrois de Jean Thuróczy : « Hec regio olim panis ab ubertate Pannonia denominata esse traditur, que nunc ab Hungaris ipsam incolentibus mutato nomine Hungaria vocitatur ». Johannes de Thurocz, *Chronica Hungarorum*, t. 1, *Textus*, éd. Elisabeth Galántai et Julius Kristó, Budapest, 1985, p. 34.

<sup>52</sup> « Prima est Mesia a messium proventu vocata, unde et eam veteres Cereris horreum vocabant ». Voir *Bibliotheca mundi seu Speculi maioris Vincentii Burgundi Bellovacensis ordinis Praedicatorum theologi ac doctoris eximii Tomus Quartus*, Douai, Ex officina typographica Baltazaris Beller, 1624, p. 127. Cf. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XIV, IV, 5.

<sup>53</sup> « Pannonia a Penninis alpebus est vocata, quibus ab Italia secernitur, regio fortis est et solo laeta ». Voir *Bartholomaei Anglici De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus, libri XVIII*, Francfort, Apud Wolfgangum Richertum, impensis Nicolai Steinii, 1650, p. 685. Voir aussi Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis, op. cit.*, p. 174, note N° CLXXII.

<sup>54</sup> Górka, « Praefatio », art. cit., p. XXI-XXIII ; Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis, op. cit.*, p. 26-27 et p. 174, note N° CLXXII.

<sup>55</sup> « Dicitur autem hec provincia Albania eo quod albo crine homines illius regionis nascuntur ».

2) La *Descriptio* formule la remarque suivante sur l'origine et la patrie primitive des Hongrois : « (...) après la chute de l'Empire romain, les Hongrois sont sortis de la région de Scythie et de son vaste pays s'étendant au-delà des marais Méotides<sup>56</sup> » : Une description des steppes asiatiques de la Scythie en tant que l'ancienne patrie du peuple Hongrois apparaît dans l'historiographie nationale hongroise au début du XIII<sup>e</sup> siècle : elle est présente dans l'œuvre du notaire anonyme<sup>57</sup>. La geste romanesque de la Conquête hongroise ne fait pourtant aucune mention des marais Méotides : ce n'est que Simon de Kéza qui introduira le nom latin désignant les zones marécageuses autour de la mer d'Azov<sup>58</sup> dans la tradition historique de la Hongrie médiévale<sup>59</sup>. Il est bien connu que ces deux motifs des récits concernant la préhistoire hongroise ont été empruntés à la tradition européenne<sup>60</sup> identifiant souvent les Hongrois aux Scythes et aux Huns<sup>61</sup>. Sur ce point précis, l'auteur de la *Descriptio Europae Orientalis* ne doit donc pas forcément s'inspirer des sources hongroises. La tradition d'une *Ungaria maior* s'étendant jusqu'aux bords des Méotides est connue aussi auprès de Barthélemy l'Anglais<sup>62</sup> : la formulation des propos

---

Voir Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, op. cit., p. 117.

<sup>56</sup> « Deficiente autem imperio Romanorum egressi sunt Hungari de Scythia prouincia et regno magno quod est ultra Meotidas paludes ». Voir Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, op. cit., p. 134.

<sup>57</sup> « P. magistri, qui Anonymus dicitur, Gesta Hungarorum », éd. cit., p. 34-37.

<sup>58</sup> Voir Kitti Kovács, « A Maotis ingoványai. Történeti-földrajzi vizsgálat antik és középkori szerzők, valamint korai térképek alapján [Les marais Méotides. Étude historico-géographique d'après les œuvres d'auteurs antiques et médiévaux ou des cartes anciennes] », In : *Belvedere Meridionale*, 26, N° 3, 2014, p. 7-21.

<sup>59</sup> « Simonis de Keza Gesta Hungarorum », éd. cit., p. 144-145.

<sup>60</sup> Le notaire du roi Béla s'appuie, en parlant des origines scythiennes du peuple, sur la chronique de Régino de Prüm. Voir *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, éd. Fridericus Kurze, Hanovre, Impensis bibliopolii Hahniani, Coll. « Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicae recusi », 1890, p. 131-133. Simon de Kéza connaît la désignation des Méotides grâce à l'*Histoire des Goths* par Jordanès qui raconte le mythe d'origine des Huns. Voir « Simonis de Keza Gesta Hungarorum », éd. cit., p. 145, note N° 7. (remarque de Sándor Domanovszky) ; Bálint Hóman, *A magyar hún-hagyomány és a hún-monda* [La tradition hunno-hongroise et le mythe des Huns], Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2010, p. 94-96.

<sup>61</sup> Péter Kulcsár, « A magyar ősmonda Anonymus előtt [Le cycle d'origine des Hongrois avant le notaire anonyme] », In : *Irodalomtörténeti Közlemények*, vol. 91-92, N° 5-6, 1987-1988, p. 523-545 : p. 528, 533-537.

<sup>62</sup> « Pannonia Europae est prouincia, quae ab Hunnis quondam occupata, ab eodem populo Vngaria vulgariter est vocata, quae duplex est secundum Orosium, maior scilicet et minor. Maior quidem est in ulteriori Scythia ultra Maeotides paludes constituit ». Voir *Bartholomaei*

du géographe inconnu sur l'origine des Hongrois semble rapprocher le texte davantage de la compilation de l'encyclopédiste du XIII<sup>e</sup> siècle qu'aux chroniques hongroises.

3) « (...) les Hongrois (...) livrèrent un combat aux dix rois dans le vaste champ entre Sicambria et Székesfehérvár et les vainquirent ; ils érigèrent une énorme pierre de marbre en tant que signe éternel de cette victoire : sur celle-ci, la victoire fut gravée, et la pierre est toujours là » – c'est par ces mots que le traité géographique présente la défaite subie par les habitants du bassin des Carpates par les Hongrois conquérants<sup>63</sup>. La recherche souligne<sup>64</sup> la ressemblance entre ce récit et celui de la chronique de Simon de Kéza racontant une bataille (imaginaire) à Tárnokvölgy entre les armées hunniques et le tétrarque Macrinus<sup>65</sup>. Bien que le motif de la pierre soit présent dans les deux histoires, celles-ci diffèrent sur plusieurs points. Les Huns de la *Gesta Hungarorum* sont – contrairement aux Hongrois de la *Descriptio* – sévèrement battus : le monument en marbre est donc une pierre tombale du capitaine Keve et de ses compatriotes qui trouvèrent la mort au combat. On peut pourtant constater que les

---

*Anglici De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus, libri XVIII, op. cit.*, p. 685. Cf. « Gotifredi Viterbiensis Memoria seculorum », éd. Georgius Waitz, In : *MGH SS*, t. 22, Hanovre, Impensis bibliopolii Hahniani, 1872, p. 94-106 : p. 102 : « Ungarorum regna duo esse legimus, unum antiquum apud Meotidas paludes in finibus Asiae et Europe, et alterum quasi novum a primo regno in Pannonia, quam Pannoniam nonnulli novam Ungariam vocant ». Sur les sources possibles de la *Descriptio*, voir aussi Deér, « Ungarn in der Descriptio Europae », art. cit., p. 13 ; Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis, op. cit.*, p. 26-27 et p. 174, note N° CLXXIV.

<sup>63</sup> « Hungari (...) pugnaverunt in campo magno qui est inter Sicambriam et Albam Regalem cum X regibus dictis et optinuerunt eos et in signum uictorie perpetuum exererat ibi lapidem marmoreum permaximum ubi est scripta prefata uictoria qui adhuc perseuerat usque in hodiernum diem ». Živković, Petrović et Uzelac, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis, op. cit.*, p. 134.

<sup>64</sup> Górká (éd.), *Anonymi Descriptio Europe Orientalis, op. cit.*, p. 44, note N° 4 (Olgierd Górká) ; Deér, « Ungarn in der Descriptio Europae Orientalis », art. cit., p. 12-13.

<sup>65</sup> « Pro qua enim invasione Ditricus acerbus in campum Tawarnucweg exivit cum Hunnis committens praelium cum suorum et Macrini maximo interitu ac periculo. Fertur tamen Hunnos in hoc loco potenter devicisse. Hunnorum autem residuum in sua est reversum arrepta fuga tabernacula. In eo enim praelio ex Hunnis virorum centum millia et XXV. millia corruerunt, Cuwe etiam capitaneo ibidem interfecto. (...) Tunc Hunni intellecto, quod Macrinus et Ditricus de loco certaminis removissent sua castra, reversi ad locum certaminis, sociorum cadavera, quaec poterant invenire, Cuwemque capitaneum prope stratam, ubi statua est erecta lapidea, more scitico solempniter terre commendarunt, partesque illius territorii Cuwe-Azia post hac vocaverunt ». Voir « Simonis de Keza Gesta Hungarorum », éd. cit., p. 149-150.

lieux mentionnés par le maître Simon – le champ de bataille à Tárnokvölgy<sup>66</sup> ou la sépulture des héros hunns à Kajászó<sup>67</sup> – peuvent être localisés exactement (comme l'écrit notre géographe) entre Székesfehérvár et Sicambria (qui correspond à Óbuda)<sup>68</sup> : cela suppose un lien entre la tradition historique hongroise et le texte du XIV<sup>e</sup> siècle faisant l'objet de la présente communication. La remarque de l'auteur selon laquelle la pierre en marbre persiste jusqu'à son époque suggère qu'il doit ses informations à des témoignages oraux. Selon l'historien de la littérature Sándor Eckhardt, derrière l'histoire de Simon de Kéza et celle de la *Descriptio*, on peut soupçonner l'influence d'un mythe local établissant un faux rapport entre les Huns d'Attila et un autel antique, ayant des proportions considérables, retrouvé entre Kajászó et Baracska<sup>69</sup>.

Nos remarques sur les trois éléments du texte peuvent indiquer ce que l'on peut constater après une analyse détaillée du paragraphe consacré à la pré-histoire hongroise : a) On peut d'abord observer que malgré les quelques motifs communs, il n'y a pas de correspondances textuelles entre la *Descriptio* et la geste des Hongrois rédigée par Simon de Kéza (ou d'autres chroniques hongroises). b) L'auteur de la description géographique des pays de l'Europe de l'Est utilise comme point de départ les œuvres des encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle : il complète leurs informations (au moins en partie) d'après la tradition historique hongroise. c) Tandis qu'il y a certains éléments qui sont présents aussi bien dans la tradition européenne que dans les gestes hongroises (p. ex. la Scythie en tant que la patrie d'autrefois des Hongrois ou l'appellation

<sup>66</sup> Anonymus, *A magyarok cselekedetei* [La geste des Hongrois] / Simon Kézai, *A magyarok cselekedetei* [La Geste des Hongrois], trad. László Veszprémy et János Bollók, Budapest, Osiris, Coll. « Millenniumi magyar történelem. Források », 2004, p. 83, note N° 131 (László Veszprémy).

<sup>67</sup> György Györffy, *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza* [Géographie historique de la Hongrie à l'époque des Árpáds], 4 vol., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1963-1998, t. 2, p. 389-390.

<sup>68</sup> Sándor Eckhardt, « Sicambria : Capitale légendaire des français en Hongrie », In : *Revue des études hongroises*, vol. 6, 1928, p. 166-197 ; Enikő Spekner, János B. Szabó et Ferenc Kanyó, « Hogyan kerülhetett Sicambria Óbudára ? Egy hagyomány genezise [Comment Sicambria est-elle arrivée à Óbuda ? La genèse d'une tradition] », In : *Budapest Régiségei*, vol. 48, 2015, p. 189-203.

<sup>69</sup> Sándor Eckhardt, « A pannóniai hún történet keletkezése [La genèse de l'histoire des Huns en Pannonie] », In : *Századok*, vol. 62, 1928, 465-491, 605-632 : p. 626-627 ; Id., « Attila a mondában [Attila dans les mythes] », In : Gyula Németh (dir.), *Attila és hunjai*, Budapest, Magyar Szemle Társaság, 1940, p. 143-216 : p. 196-197. Voir aussi József Juhász, « A baracscai Jupiter oltárkö és Keveaszó (Keveháza) [L'autel dédié à Jupiter à Baracska et Keveaszó (Keveháza)] », In : *Székesfehérvári Szemle*, vol. 4, 1934, p. 75-80.

Sicambria pour la ville d'Óbuda), d'autres motifs (comme celui de la pierre en marbre) montrent plus clairement l'influence de l'histoire hunno-hongroise de Simon de Kéza. *d*) Nous pouvons pourtant supposer que cette influence est plutôt indirecte. Nous avons tendance à croire que le texte de la geste des Hongrois n'est jamais parvenu à notre géographe qui a intégré dans son récit des motifs lui ayant été transmis à l'oral par un informateur hongrois qui connaissait la tradition historique de son pays (pas seulement la matière de la geste du maître Simon). *e*) Sur la base de ces résultats, nous ne pouvons pas déterminer avec certitude à quelle source écrite on doit ramener les remarques du traité sur les bergers des Romains en Pannonie.

Une analyse des informations hongroises de la *Descriptio Europae Orientalis* ne permet pas de prouver la théorie selon laquelle la tradition aurait été présente dans une rédaction de la chronique « nationale » antérieure à l'œuvre du notaire anonyme. La présence de l'expression *pascua Romanorum* chez l'auteur anonyme du traité peut s'expliquer aussi bien par une connaissance indirecte de la remarque de la *Gesta Hungarorum* du notaire de Béla III (ou de n'importe quel texte de chronique hongroise) que par un emprunt à la tradition européenne (occidentale ou balkanique).

### ***Conclusions – La Descriptio au sein du corpus des textes liés à la tradition de la pascua Romanorum***

Lors de cette analyse, nous avons étudié – en nous intéressant à la brève pré-histoire hongroise offerte par le texte – une géographie médiévale rédigée selon toute probabilité en territoire français. Bien que le texte soit connu auprès des chercheurs hongrois et ceux des pays des Balkans, ce projet de croisade tardif a retenu beaucoup moins l'attention de la recherche internationale que d'autres représentants de ce même genre (tels que la *Flor des estoires de la terre Orient* du prince Hayton, *De la récupération de la Terre-Sainte* de Pierre Dubois)<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> P. ex. Jean-François Kosta-Théfaine, « L'illustration de La Fleur des histoires d'Orient de Hayton dans le manuscrit New York, Pierpont Morgan Library, M.723 », In : *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 12, 2005, p. 190-204 ; Pierre-Anne Forcadet, « Le *De recuperatione Terre Sancte* de Pierre Dubois, adressé à Philippe le Bel : prétexte de croisade et pouvoir royal », In : Jacques Paviot (dir.), *Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, Coll. « Croisades tardives », Coll. « Méridiennes », 2014, p. 69-86. Pour une liste des projets de croisade rédigés entre 1274 et 1314, voir Sylvia Schein, *Fideles crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 267-270.

L'étude s'inscrit dans le cadre de nos recherches sur les racines de la tradition médiévale dans laquelle la Pannonie apparaît en tant que le pâturage des Romains. La *Descriptio* fait partie d'un *corpus* constitué d'une dizaine de textes<sup>71</sup> qui peuvent être plus ou moins étroitement liés à ce sujet. Sans entrer en ce lieu dans les détails des relations philologiques souvent ambiguës de ces récits, nous nous bornerons à faire, en guise de conclusion, deux remarques. a) Il existe une autre géographie récemment impliquée<sup>72</sup> dans les investigations qui, d'une première vue, peut apporter une solution au problème. L'expression *pascua Romanorum* apparaît aussi dans les *Descriptiones terrarum* datant du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle et offrant une présentation des États de l'Europe du Nord et du Nord-Est<sup>73</sup>. Comme le traité ne semble montrer le moindre lien avec la tradition des chroniques hongroises, on peut très vite arriver à la conclusion que le syntagme était bien présent dans la tradition occidentale pour enfin être intégré aux chroniques hongroises<sup>74</sup>. b) Cette possibilité n'est pourtant pas unique. Un texte hongrois du même genre – un rapport rédigé pour la cour papale par le dominicain Richardus sur le voyage de ses confrères à la recherche des descendants des protomagyars restés en Bachkirie<sup>75</sup> – fait aussi

<sup>71</sup> Voir aussi SRH, vol. 1, p. 45-46, 156-157, 269, vol. 2, p. 120, 303, 535, 606 ; Odo of Deuil, *De professione Ludovici VII in Orientem. The journey of Louis VII to the East*, éd. et trad. Virginia G. Berry, New York, W. W. Norton, 1948, p. 30 ; *Thomae Archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum* – Archdeacon Thomas of Split, *History of the bishops of Salona and Split*, texte latin par Olga Perić, éd., trad. Damir Karbić, Mirjana Matijević Sokol et James Ross Sweeney, Budapest-New York, CEU Press, Coll. « Central European Medieval Texts », 2006, p. 62.

<sup>72</sup> László Veszprémy, « Az 1000 előtti Pannóniára és a magyarokra vonatkozó latin nyelvű források [Les sources de langue latine concernant la Pannonie et les Hongrois d'avant l'an mille] », In : Balázs Sudár et al., *Magyar őstörténet. Tudomány és hagyományörzés*, Budapest, MTA BTK Történettudományi Intézet 2014, p. 273-289, surtout p. 281.

<sup>73</sup> Marvin L. Colker, « America rediscovered in the thirteenth century ? », In : *Speculum*, vol. 54, N° 4, 1979, surtout p. 721.

<sup>74</sup> Pour cette idée, voir L. Veszprémy, *Történetírás és történetírók*, op. cit., p. 206.

<sup>75</sup> « Inventum fuit in Gestis Ungarorum Christianorum, quod esset alia Ungaria maior, de qua septem duces cum populis suis egressi fuerant, ut habitandi quererent sibi locum, eo quod terra ipsorum multitudinem inhabitantium sustinere non posset. Qui cum multa regna pertransissent et destruxissent, tandem venerunt in terram, que nunc Hungaria dicitur, tunc vero dicebatur pascua Romanorum. Quam inhabitandum pre terris ceteris elegerunt, subiectis sibi populis, qui tunc habitabant ibidem. Ubi tandem par sanctum Stephanum primum ipsorum regem ad fidem catholicam sunt reversi, prioribus Ungaris, a quibus isti descenderant, in infidelitate permanentibus, sicut et hodie sunt pagani. Fratres igitur predicatorum, hiis in gestis Ungarorum inventis, compassi Ungaris, a quibus se descendisse noverunt, quod adhuc in errore infidelitatis manerent, miserunt IIII-or de fratribus ad

partie du *corpus* des représentants de la tradition médiévale supposant que les habitants d'autrefois de la Pannonie étaient les bergers des Romains. Selon l'indication du texte, l'auteur résume, en parlant de la préhistoire hongroise, le récit d'une prétendue *Gesta Hungarorum Christianorum*<sup>76</sup>. Ne pourrait-on pas imaginer que c'est grâce à la relation du frère dominicain envoyée à Rome<sup>77</sup> que l'expression utilisée par les chroniques hongroises a trouvé sa route dans les descriptions géographiques servant les buts politiques – les projets de croisades dans les régions baltiques et balkaniques – de la papauté<sup>78</sup> ? C'est sur cette question que nous terminerons notre analyse.

---

illos querendum ubicumque eos possent, iuvante domino, invenire. Sciebant per scripta antiquorum, quod ad orientem essent; ubi essent, penitus ignorabant ». Voir *Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und der Mongolen. Die Missionsreisen des fr. Iulianus O. P. ins Ural-Gebiet (1234-1235) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren*, éd. Heinrich Dörrie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Coll. « Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-historische Klasse », 1956, p. 151-161 : p. 151.

<sup>76</sup> Pour l'identification de ce texte, voir p. ex. Gyula Kristó, « Egy 1235 körüli Gesta Ungarorum körvonalaíró (Riccardus és Albericus tanúsága) [Sur la rédaction éventuelle d'une Geste des Hongrois vers l'an 1235 (Les témoignages de Riccardus et d'Alberic)] », In : Horváth et Székely (dir.), *Középkori kútfőink, op. cit.*, p. 229-238 ; Gábor Buják, « Keresztény magyarok gesztája [La geste des Hongrois chrétiens] », In : Attila Boda (dir.), *Interdiszciplinaritás a Kárpát-medencében. I. Külhoni magyar doktorandusz-hallgatók konferencia-előadásaiból*, Budapest, ELTE Márton Áron Szakkollégium, Coll. « Concordia Regionum », 2019, p. 407-424.

<sup>77</sup> Pour le texte et ses manuscrits, voir Kornél Szovák et László Veszprémy, « Krónikák, legendák, intelmek. Utószó », In : *SRH*, t. 2, p. 721-799 : p. 786-789. (partie rédigée par László Veszprémy).

<sup>78</sup> Gábor Buják suggère la même possibilité. Voir Buják, « Keresztény magyarok gesztája », art. cit., p. 419.



# La représentation de la société hongroise dans le corpus des *Voyages*

Géza Szász

Université de Szeged

## *Introduction*

La présente étude constitue la dernière partie d'une trilogie commencée en 2016, dans le cadre des colloques *Byzance et l'Occident*. Les deux textes précédents nous ont permis de repérer et d'analyser, avec l'approche de l'histoire de la culture des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles, quelques éléments inconnus ou peu étudiés de l'histoire des *Voyages* en Hongrie au Moyen Âge. Dans un premier temps, nous avons présenté les facteurs ignorés ou négligés de l'entrée du « chemin de Hongrie » dans le viseur des Occidentaux après l'An Mil. Cette ouverture était suivie de l'examen de l'adaptation aux textes médiévaux d'une grille d'analyse initialement élaborée pour des récits de voyage parus au cours de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, qui se concentrait principalement sur la représentation de l'espace et du paysage<sup>1</sup>. Il est ainsi tout-à-fait logique de nous occuper maintenant du dernier élément de la représentation : l'homme et la société. Avant de passer à l'évocation des résultats proprement dits, nous trouvons opportun de préciser, comme ce fut fait aussi dans les études précédentes, quelques principes.

Le premier est justement celui de notre approche. Les récits de voyage des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles demeurant au cœur de nos préoccupations, la méthode d'analyse élaborée reflète inévitablement ce caractère, et ne pourra pas être entièrement indépendante du corpus de départ.

---

<sup>1</sup> Cf. Géza Szász, « Naissance d'une mode : la route de Hongrie dans les *Voyages* à Constantinople », In : *Byzance et l'Occident IV : Permanence et migration*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Budapest, ELTE Eötvös József Collegium, 2018, p. 211-218 ; Géza Szász, « Comment lire le récit de voyage médiéval ? Analyse du corpus de Hongrie : Le paysage », In : *Byzance et l'Occident V : Ianua Europae*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Budapest, ELTE Eötvös József Collegium, 2019, p. 181-193.

En deuxième lieu, notre questionnement n'a guère changé : l'élément principal de notre méthode originale (l'enquête sociale) pourra-t-il s'appliquer aux textes médiévaux, et si oui, avec quel(s) résultat(s) ? Il s'ensuit une série de nouvelles questions. Dispose-t-on d'un corpus fournissant une « matière première » suffisante ? En quoi peuvent consister ses traits intérieurs en cas d'analyse de la représentation des hommes et de la société ? Derrière ces questions se cache naturellement la volonté du chercheur : vérifier, à l'aide de nouveaux corpus, la faisabilité, la souplesse, l'extensibilité de la méthode, ou bien en fixer les limites.

Cette fois, notre démarche sera un peu différente de celle utilisée précédemment. En partie sur la base de nos récents résultats, nous souhaitons d'abord élucider la place du récit de voyage dans les textes médiévaux. Ensuite, nous envisageons de préciser le rôle de ces textes dans l'évolution générale du récit de voyage. Une troisième partie sera consacrée à la définition du corpus, la présentation de la méthode d'analyse et l'examen des textes dans le détail.

### *Peut-on parler de récit de voyage médiéval ? Si oui, que signifie cette notion ?*

D'après le constat de Jean Roudaut, le genre du récit de voyage, déjà populaire dans l'Antiquité, a subsisté en Europe au Moyen Âge sous la forme des récits de pèlerinage, avant que ne commence son histoire moderne au tournant des xv<sup>e</sup>-xvi<sup>e</sup> siècles (et son épanouissement à partir du milieu du xvii<sup>e</sup>)<sup>2</sup>. L'avènement de cet « âge d'or » serait concomitant des Grandes Découvertes, et son déclin arriverait au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, avec l'expansion du tourisme de masse généré par l'évolution des techniques de transport et l'amélioration générale du niveau de vie. Il se pose naturellement la question du genre du récit de voyage même. Faute de définition et/ou de poétique généralement acceptées, nous tendons à rejoindre (et même un peu à dépasser) ceux qui occupent une position permissive, cédant au lecteur le droit de trancher dans les questions du genre. Ainsi tout texte considéré (c'est-à-dire lu) par le lecteur comme récit de voyage, le devient « automatiquement ». Cette approche rend bien sûr toute collection des sources très souple voire perméable (par exemple pour des textes traditionnellement considérés comme « non littéraires »).

Conscients de l'impossibilité d'exploiter dans le cadre d'un seul article l'ensemble du corpus de Hongrie, même pour les textes relevant d'une seule

<sup>2</sup> Jean Roudaut, « Récit de voyage », In : *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Paris, Encyclopædia Universalis – Albin Michel, 1997, p. 587.

et même langue, nous limiterons notre investigation aux écrits déjà connus par le public hongrois. Comme nous l'avons remarqué dans nos précédentes publications, le recueil publié par István Szamota à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle fait autorité jusqu'à nos jours<sup>3</sup>, malgré les contributions, heureusement de plus en plus nombreuses, des dernières décennies<sup>4</sup>. Les textes traduits et présentés par Szamota continuent de constituer le fondement du corpus relatif à l'époque étudiée. Retenir ce corpus répond aussi au critère formulé à l'égard des récits de voyage médiévaux : tous les textes résultent de pèlerinages armés ou non armés (même si parfois le pèlerinage cachait d'autres intentions).

### ***Les sources potentielles de la représentation des hommes et de la société dans les récits de voyage***

Si l'on étudie l'origine des informations relatives aux pays étrangers transmises par les récits de voyage, trois sources peuvent être identifiées. La première est constituée des impressions et des aventures du voyageur (c'est le « vu » ou le « vécu » du voyage) ; la deuxième des rencontres avec les habitants (« l'entendu »), et le troisième des lectures avant, pendant et après le voyage (le « lu »). Leurs rôles ne se distinguent pas forcément dans tous les récits ; pourtant, leur influence doit être présumée dans tous les cas.

<sup>3</sup> Il s'agit d'un recueil de traductions (ou de résumés) de textes provenant des voyageurs occidentaux du milieu du XI<sup>e</sup> siècle au début du XVIII<sup>e</sup>. István Szamota, *Régi utazások Magyarországon és a Balkán-félszigeten, 1054-1717* [Voyages anciens en Hongrie et aux Balkans, 1054-1717], Budapest, Franklin, 1891.

<sup>4</sup> Les recherches de Sándor Csernus ont notamment contribué à une meilleure connaissance des relations franco-hongroises et une véritable prise en compte des textes issus des voyages. Au cours des dernières années, les travaux de Judit Csáková et de Levente Seláf ont aussi complété le tableau. Voir par exemple Sándor Csernus, « Voyages, récits de voyages et la Hongrie dans la littérature historique et géographique française des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », In : *Écrire le voyage*, sous la direction de György Tverdot, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 125-141 ; *Idem*, « La Hongrie, les Français et les premières croisades », In : *Les Hongrois et l'Europe : conquête et intégration*, sous la direction de Sándor Csernus et Klára Korompay, Paris/Szeged, 1999, p. 411-426. Plus récemment : Sándor Csernus, « Az első francia nyelvű leírások Közép-Európáról és a latin kereszténység keleti határvidékeről: Lannoy, Bouvier, Brocquière » [Les premières descriptions françaises sur l'Europe Centrale et les confins orientales de la chrétienté occidentale], *Acta Historica* (Szeged), t. 139 (2017), p. 107-129 ; Judit Csáková, « La Hongrie et les Hongrois du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle au miroir des sources narratives françaises. Bilan d'une recherche », In : *Byzance et l'Occident V : Iannua Europae*, op. cit., p. 123-150 ; Levente Seláf, « Le Contexte de la présentation de la Hongrie dans le Livre de la description des pays de Gilles le Bouvier », In : *Byzance et l'Occident V : Iannua Europae*, op. cit., p. 151-160.

### *La méthode d'analyse*

Dans le cadre d'une lecture de valeur générale, superposée aux différentes langues et époques, les questions relatives à l'auteur et à la représentation du paysage (ou, plus généralement, à la gestion de l'espace) sont immédiatement suivies de la problématique de l'image de la société. Nous remarquons que cette approche a été longtemps ignorée par la recherche hongroise, alors que la perception de la société peut devenir un élément déterminant pour le jugement formulé par l'auteur sur le pays parcouru. En fait, elle donne le contenu de l'espace du voyage et l'évalue en même temps, reflétant ainsi l'avis du voyageur sur la compatibilité des structures internes du pays avec les règles plus générales de l'époque en question et sur les différences entre l'idéal de l'homme dominant et les attitudes des autochtones (ou sur leur potentiel d'adaptation). Dans notre cas, s'agissant de textes médiévaux, l'Occident féodal et l'universalisme chrétien constituent les principaux repères.

Si l'on passe aux sources, les critères formulés dans les études précédentes permettent de relever cinq textes dans le recueil d'István Szamota : le récit du voyage du futur Saint Lietbert, évêque de Cambrai, les écrits d'Odon de Deuil (Odo de Diogilo) et d'un auteur anonyme du XI<sup>e</sup> siècle, *l'Itinéraire de Bruges* et le récit de voyage de Bertrandon de la Brocquière.

L'importance du récit narrant le voyage exécuté en 1054 par saint Lietbert, émanant de Raoul du Saint-Sépulcre, membre de l'escorte, a été peut-être surestimée par le passé. On en retiendra cependant que le Royaume de Hongrie était le premier pays nommé en tant que tel après le départ de la France du Nord de l'époque. Utilisant un stéréotype répandu à l'époque, l'auteur le décrit comme un pays « habité par des Huns barbares dans leurs mœurs et dans leur langue »<sup>5</sup>. Cette qualification est destinée à marquer la différence avec l'Occident. La description de la rencontre avec les Hongrois et leur souverain met en exergue la supériorité des pèlerins chrétiens et de la piété touchant au martyr. Le comportement du roi hongrois, scrutant les voyageurs d'abord d'un mauvais œil, s'adoucit à la vue du prélat, et le chef ira jusqu'à pourvoir

<sup>5</sup> « Preterlegens civitates et oppida, civitatum regiones et provintias, montium discrimina, silvarum pericula cultu, moribus et lingua barbaram, quam colunt Huni, transmeat patriam. » *Monumenta Germaniae Historica Scriptores (in Folio), Tomus 30,2 : Supplementa tomorum I-XV*, Leipzig, 1934 (MGH SS 30/2), 854. [https://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000883\\_00003.html?sortIndex=010%3A050%3A0030%3A010%3A02%3A00](https://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000883_00003.html?sortIndex=010%3A050%3A0030%3A010%3A02%3A00) (consulté le 21 décembre 2020).

aux besoins des pèlerins<sup>6</sup>. André I<sup>er</sup> (1046-1060), monté sur le trône lors de la révolte païenne de Vata, et consolidant en peu de temps les positions du christianisme, procéderait ainsi à une véritable « conversion »<sup>7</sup>. Quel peut être le motif d'une pareille description ? Outre la finalité hagiographique générale (le saint homme fait des miracles de son vivant !), il s'y cache probablement le contexte « christianophobe » de la prise du pouvoir, ainsi que la réalité d'une guerre en cours entre le roi de Hongrie et l'empereur germanique, un des chefs de l'Occident chrétien<sup>8</sup>. (En fait, le roi suspectait que le voyage des pèlerins ne cache des fins plus lucratives.) La Hongrie aurait ainsi très « mauvaise presse » aux yeux des Occidentaux. L'appartenance des Hongrois à la chrétienté n'étant nullement mentionnée (alors qu'ils sont qualifiés de « barbares », presque synonyme de « païens »), nous ne devons pas considérer l'évocation du titre royal comme un signe de reconnaissance de l'orientation politique et culturelle choisie par la Hongrie vers l'An Mil. Au contraire : par analogie, le terme « roi » peut désigner généralement, et ceci au moins jusqu'au début de l'ère contemporaine, tout chef suprême d'un territoire ou d'une ethnie.

Nous devons cependant souligner l'importance de cette rencontre comme événement permettant une réelle communication entre les deux parties, source d'informations, et améliorant la situation des pèlerins. Notons que, d'après l'état actuel de la recherche, nous devons réfuter l'affirmation selon laquelle des pèlerins n'auraient jamais utilisé la route de Hongrie avant saint Lietbert. La chronique de Raoul Glaber nous renseigne sur l'emprunt régulier de cet itinéraire depuis des décennies<sup>9</sup>. On doit aussi admettre que les conflits et le

---

<sup>6</sup> « XXXII. Nuntiat regi ab exteris partibus habitu peregrino quosdam venisse homines qui regni fines transire volentes. Qui mox accitos sibi iussit presentari. Videns itaque rex pontificam Dei nutu mutata mente pristina surgit citius a solio necnon officiosissime salutatum invitat un consistorio. Querit causas itineris, miratur auditis, miratur talem ac tantum virum tam difficilis pondus subisse laboris. Sed quoniam illis diebus vix quilibet aut pene nullus hoc iter arripiebant, cogitabat, ne simularent id alterius negotii gratia. Unde clam vocatis suis iubet eos e vestigio diligenter observari, ne moliantur quidlibet sinistri. Explorata per aliquot dies religiosa pontificis sanctitate, simul audita in stipendiis pauperum liberalissima largitate, in vigilis, orationibus, ieiuniis assiduitate, devotus rex impendit obsequium, quodque petebat sibi suisque pontifex, prestat libens auxilium. Iam quippe sub eius contubernio tanta tamque multiplex copia populi coierat, ut exercitus Domini directetur. Sic usque in extremos fines regni sui dato duce, Dei procurante misericordia, securum concessit abire. » *Ibid.*

<sup>7</sup> Vers la fin du passage relatif à la Hongrie, il est qualifié de « *devotus rex* ». *Ibid.*

<sup>8</sup> Cf. Gyula Kristó, *Histoire de la Hongrie médiévale, T. I : Le temps des Arpads*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2000, p. 51-55.

<sup>9</sup> Cf. Raoul Glaber, « Chronique, Livre III », In : *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France, depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, Tome VI,

retour du paganisme après la mort de saint Étienne ont provoqué une longue pause dans les contacts.

Odon de Deuil est venu en Hongrie avec l'entourage du roi de France Louis VII (1137-1180) en 1147, pendant la deuxième croisade. Il s'occupe principalement des conditions géographiques et des obstacles rendant le voyage difficile. On trouve une seule allusion aux activités socio-économiques dans son texte : « ... le Danube [...] qui porte à la noble ville de Strigonie les richesses de beaucoup de contrées »<sup>10</sup>. On observe que, d'après le texte, la traversée du pays ne devait pas comporter de danger ou inconvénient majeur méritant une place dans le récit. Ce constat est conforme aux résultats de la recherche historique : au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, la Hongrie constitue, malgré ses dissensions internes et ses particularités, une entité politique revendiquant son appartenance à la chrétienté occidentale et disposant de solides institutions féodales.

En ce qui concerne le texte, assez bref, de l'auteur anonyme de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, on note une certaine ambiguïté. En se focalisant sur le rétablissement de l'itinéraire et l'identification des obstacles naturels dans le cas de certaines localités (Hainburg, Győr, Székesfehérvár, Tolna, Dárda) il précise le statut de ville, alors que cela manque dans d'autres cas<sup>11</sup>. Nous pouvons en tirer une triple conclusion. Premièrement, le mot « ville » n'est pas utilisé comme terme général désignant les lieux habités : il se rapporte à un élément distinct des structures spatiales hiérarchisées. En deuxième lieu, la ville hongroise dispose de traits caractéristiques évidents, rendant possible son identification pour le voyageur occidental, ce qui signifie qu'on trouve alors en Hongrie des villes conformes même aux normes occidentales.

Si ces deux observations confirment l'existence en Hongrie d'un monde urbain familier aux Occidentaux, nous ne devons pas oublier (et ce sera notre troisième conclusion) que, même si le statut de Győr ou de Székesfehérvár ne fait aucun doute, le voyageur de l'époque n'avait pas comme tâche de faire un relevé sociologique de tous les types de villes ni d'utiliser une terminologie conséquente.

En ce qui concerne la terminologie hongroise, si on fait abstraction de Hainburg, déjà sous autorité autrichienne et figurant donc dans la liste par

---

édité par François Guizot, Paris, 1824, p. 239. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/glaber/histoire3.htm> (consulté le 18 novembre 2016).

<sup>10</sup> Odon de Deuil, « Histoire de la croisade de Louis VII », In : *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, op. cit. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/odondedeuil/louis7.htm> (consulté le 18 janvier 2019).

<sup>11</sup> Szamota, *Régi utazások*, op. cit., p. 25-26.

erreur, le statut de Győr, de Székesfehérvár, de Tolna et de Dárda doit être précisé. Győr était depuis le temps de saint Étienne au centre d'un diocèse et chef-lieu de comitat (unité administrative créée également par saint Étienne). Située au confluent du Danube, de la Rába et de la Rábca, elle était favorisée par les échanges. Ses édifices et son rôle économique devaient lui rendre un caractère urbain, quoique son ascension au rang de « ville libre royale » s'est faite attendre jusqu'au règne d'Étienne V (1271), donc un siècle après le voyage en question. Székesfehérvár, fondée encore par le grand-prince Géza en 972, partageait dès la naissance du Royaume de Hongrie le statut de capitale avec Esztergom. Siège royal, lieu du sacre, du mariage et de l'enterrement des souverains, elle est devenue le plus haut lieu chrétien du pays. Les droits de Székesfehérvár, premier système de privilèges municipaux du pays, ont été accordés par le roi Étienne III vers 1170<sup>12</sup>, donc à l'époque du voyage (ou de l'écriture de la relation). Tolna, domaine de la famille royale, figure dès 1066 comme havre et péage (sur le Danube) dans la charte de la fondation de l'abbaye de Tihany. Si les ravages résultant de l'invasion des Mongols (1241-1242) la réduisent au rang de village, elle était sans doute plus développée au XII<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne Dárda, elle est mentionnée comme localité (sous le nom de Torda) au temps des Árpáds<sup>13</sup>.

L'*Itinéraire de Bruges*, datée du début du XIV<sup>e</sup> siècle, ne doit point être considéré comme un texte narratif : il contient seulement une liste des noms des lieux. Néanmoins, la longueur de la liste des lieux mentionnés en lien avec la Hongrie (et appartenant exclusivement au parcours évoqué) nous suggère l'existence d'un pays peuplé, correspondant aux normes occidentales, et disposant d'un réseau urbain assez dense<sup>14</sup> (ce qui le rapproche d'ailleurs encore plus du modèle occidental).

Comme nous l'avons remarqué à propos des paysages, le récit de voyage de Bertrandon de la Brocquière, daté des années 1430, constitue une exception. On notera, entre autres, l'étendue des passages consacrés à la Hongrie, le style de l'écrivain, la richesse du texte en informations et les descriptions

---

<sup>12</sup> Kristó, *Histoire de la Hongrie médiévale*, op. cit., p. 96.

<sup>13</sup> Il s'agit d'une copie d'un diplôme de 1280 du chapitre cathédral d'Esztergom, datée du 2 juin 1358. <https://archives.hungaricana.hu/en/charters/50217/?list=eyJxdWVyeSI6ICIxMDcyIn0> (consulté le 24 décembre 2020).

<sup>14</sup> *Itinéraire brugeois, composé vers 1380, publié d'après la copie du manuscrit de la Bibliothèque de Gand*, Bruxelles, Dehou, 1858, p. 25-26. (Extrait de *la Géographie du Moyen âge*, par J. Lelewel.) [https://books.google.hu/books?id=I8IWAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.hu/books?id=I8IWAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (consulté le 22 décembre 2020).

nuancées. Brocquière recourt souvent aux tableaux des paysages naturels et de la société ; il fait également mention de rencontres. Ces traits contribuent à authentifier ses constatations et rendent le texte très précieux pour le chercheur d'aujourd'hui. Notre grille d'analyse a permis d'identifier six passages dans l'œuvre qui s'occupent dans le détail de certains groupes de la société hongroise (et même de personnes concrètes) ou relatent des rencontres. Le tout premier se trouve au début de la partie consacrée à la Hongrie. (Notons que Bertrandon de la Brocquière a traversé la Hongrie pendant le chemin du retour ; il est donc entré sur le territoire par le sud, à Belgrade, et a d'abord vu les paysages situés entre cette ville et Szeged.) En ce qui concerne le pays plat, par endroits marécageux comme par exemple entre Belgrade et Szeged, l'auteur souligne les conditions de vie rudimentaires et la pauvreté des autochtones :

Et jusques cy je suis venu sans treuver nulz arbres que deux petis boys enclos de rivyere, et ne font feu en celluy chemin où j'ay passé que de paille ou de roseaulx qui sont sur les rivyeres ou sur les marescaiges, de quoy il y a de tresgrans en aucuns lieux parmy celles grandes plaines, et n'y mengeoit on pain que de gasteaulx tendres et pou15.

Dans le cas de Szeged, le texte enregistre des rencontres personnelles, le degré d'urbanisation et quelques traits locaux. Il paraît que l'auteur était animé d'un vrai « désir de juger » puisqu'il se prononce à la fois sur les personnes, sur le paysage bâti et sur les rites religieux. Il est cependant indéniable que ses conclusions sont personnelles et inspirées de sa propre expérience de voyageur :

Il y aune assés belle eglise de Cordeliers. Je ouys le service qu'ilz font ung peu sur le hongre. Et me fut dit que l'empereur avoit donné ceste ville a ung evesqueque je veys la et me sambla homme de grosse conscience<sup>16</sup>.

On regrette un peu que les notions de « grosse conscience » et de faire le service « ung peu sur le hongre » ne soient pas plus développées dans le texte...

Les éléments suivants sont principalement liés à Buda et Pest, encore (et pour longtemps) communes distinctes situées sur des rives opposées du Danube. Ils sont consacrés aux faits sociaux des localités, et nous renseignent

<sup>15</sup> Cf. *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Brocquière, premier écuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne*, édité par Charles Schefer, Paris, E. Leroux, 1892, p. 232. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1037921/f316.item> (téléchargé le 22 décembre 2020).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 233. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1037921/f317.item> (téléchargé le 22 décembre 2020).

sur plusieurs rencontres. En ce qui concerne Buda, le voyageur est frappé par la présence voire la prépondérance des éléments d'origine étrangère de la population. Outre la présence presque « normale » des Allemands, il remarque le grand nombre de Juifs venus de France pour fuir les pogroms et la persécution gouvernementale des dernières années du XIV<sup>e</sup> siècle. Le texte nous fournit aussi un détail important de l'histoire des relations économiques entre la France et la Hongrie :

Et est ceste ville gouvernée par Allemans en tous estas, tant au fait de la justice et de la marchandise que aussi au fait des mestierz, comme cousturierz, charpentierz, maçons et orfevres, ainsi qu'il me fu dit par ung marchand d'Arras que je treuvay, nommé Clays Davion, lequel l'empereur Sigemond avoit mené avecques pluseurs autres gens de mestier du royaume de France, et est ledit Clays ouvrier de haulte lice. Il y a en ceste ville beaucop de Juifz qui parlent tresbon françoys, et en y a de ceulz qui furent chaciés hors du royaume de France<sup>17</sup>.

De tous nos voyageurs, Brocquière est le seul qui ne se contente pas d'une simple mention du passage du Danube entre Pest et Buda : il relate que la traversée fut effectuée à plusieurs reprises. Du fait de ses séjours répétés dans les villes jumelles, il devait disposer de plus de temps pour observer et réaliser des rencontres personnelles. Si le tableau de la société de Pest est dressé un peu à l'identique de Buda, une couleur particulière lui est apportée par la présence des groupes de Français. Ce trait a d'ailleurs retenu l'attention du voyageur :

Et de là retournay arrière a Paele [Pest] qui est une assés grosse ville champestre. Et y treuvay vi ou viii mesnaiges de gens de France lesquelz l'empereur Sigemond y avoit envoyez ; auxquelz il fist encommencier une tresbelle tour et forte sur le bort de la Dunoe, à l'endroit de sondit palais [...] Il y a autour de ceste ville de Paele moult beau pays et y demeure grant foison de marchans de chevaux. Et qui en auroit affaire, on y en trouveroit deux mil de bons à vendre [...] Et icy je prins ung de ces compaignons maçons françois lequel me dist qu'il estoit de Bray sur Somme pour mener avecques moy, car, jusques là, je n'avois point eu de serviteur<sup>18</sup>.

Dans le cadre de la présentation de l'élevage et du commerce des chevaux, le texte nous informe de l'unique pratique sociale hongroise en rapport avec

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 234-235. Sous le règne de Charles VI, les Juifs résidant en France ont été d'abord privés en 1381 du droit de propriété (le franc-fief instauré sous le règne de Philippe III Le Hardi et concernant tous les roturiers). En 1394, ils furent obligés de quitter le territoire.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 235-237.

le voyage, ou, plus précisément, avec le cheval, principal moyen de traction. Cette pratique nous paraît à la fois ingénieuse et inhabituelle dans un pays qui, aux dires du récit de voyage, abonde en chevaux :

Je rencontray en mon chemin des gens qui aloient sur charios vi en aucuns, vii, viii en ung autre ainsi que la chose la donne, qui n'ont que ung cheval qui les maine. Et quant ilz vuellent faire grant journée, ilz font ainsi<sup>19</sup>.

Suite à sa visite à Pest, Brocquière a de nouveau traversé le Danube, et a rencontré à Buda de nombreuses personnalités. Entre elles, le « grand comte de Hongrie », donc le palatin (une sorte de vice-roi). Cette dignité fut alors occupée (depuis plusieurs années) par Miklós Garai, déjà au crépuscule de sa vie<sup>20</sup>. Si Brocquière ne l'appelle pas par son nom, les informations divulguées permettent l'identification et démontrent la profondeur des connaissances de la Brocquière relatives à l'histoire de la Hongrie et aux réalités politiques de l'époque. En 1401, donc quelques décennies avant le voyage de Brocquière, Miklós Garay a participé à la conjuration des magnats contre Sigismond, ainsi qu'à l'arrestation du roi (Sigismond n'était pas encore empereur) et son emprisonnement au château de Siklós (quoique ce dernier commença et finit dans des circonstances contradictoires). Brocquière évoque ces événements sur un ton plutôt neutre. Cependant ce récit est précédé d'un jugement négatif concernant l'ensemble de l'élite politique hongroise :

Et me fu dit qu'il est homme de petite foy et ne tenoit point bien ce qu'il disoit et ainsi le font la plupart des Hongres en général, et autant que je les ay hantez, je me fieroys plus en la promesse d'ung Turc que je ne ferois d'ung Hongre. [...] Et est ce grant conte aagié homme, lequel autrefois prist le roy de Behaigne et de Honguerie Sigemond qui, depuis, a esté empereur et le mist en prison. Finablement, il le delivra par appointement, comme il me fu dit<sup>21</sup>.

Cette rencontre avec le palatin soulève aussi des questions de méthodologie. Vu le rôle important que les rencontres personnelles assurent dans le récit de

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 236-237.

<sup>20</sup> Suite à la libération de Sigismond de sa prison de Siklós, Miklós Garai (1366-1433) a été nommé à la dignité palatinale. Il occupa cette position jusqu'à sa mort, et jouissait d'une influence politique pratiquement sans limite. Gyula Kristó – Pál Engel – András Kubinyi, *Histoire de la Hongrie médiévale, T. 2 : Des Angevins aux Habsbourgs*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 126-127.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 237.

voyage (elles lui prêtent un certain rythme et l'alimentent en informations), nous avons élaboré une typologie des rencontres. En vertu de celle-ci, trois groupes principaux de rencontres peuvent être distingués : les rencontres fortuites sans communication, les rencontres prévues avec communication et les rencontres fortuites avec communication<sup>22</sup>. Dans le cas de Bertrandon de la Brocquière, l'existence du premier groupe est plus que probable, alors que les deux autres sont confirmés par les données figurant dans le récit. Il est presque certain que les échanges entre le chevalier-diplomate et les Français résidant à Pest et à Buda appartenaient au troisième groupe. En ce qui concerne l'éventualité des rencontres faisant partie du deuxième, nos recherches précédentes ont démontré qu'elles ne se réalisèrent qu'entre les membres des élites (munis le plus souvent de lettres de recommandation), à une date concertée ou dans un cadre officiel. L'entrevue de Brocquière et du palatin répond parfaitement à ces critères : de retour à Buda, le voyageur français s'est rendu chez le palatin en compagnie de l'ambassadeur milanais « pour présenter ses hommages ». Tel acte nécessitait inévitablement des préparatifs. C'est peut-être même l'explication de la deuxième visite du voyageur à Pest : renseigné sur le jour et l'heure de sa réception chez le palatin officiant à Buda, il profita du temps pour observer. Si, en règle générale, pareille rencontre exclut d'emblée toute spontanéité ou bévue, cette fois une erreur a perturbé le scénario : convaincu d'avoir affaire à un Turc, le palatin, une fois la vérité lui ayant été révélée, n'a pas réagi selon les convenances (ou nos suppositions). Selon toute vraisemblance, l'habit a fait le moine une fois de plus :

... je fus devers le grant conte de Honguerie au palais qui estoit comme lieutenant de l'empereur, lequel me fist très-grant honneur de venue, pensant que je fusse Turc. Et quant il sceut que j'estoye Crestien, il ne m'en fist point tant<sup>23</sup>.

S'il n'intervient pas forcément dans le domaine de la perception de la société, un dernier détail nous permet de mieux reconstruire les conditions du voyage. D'après une remarque de Brocquière, faite encore à propos de Buda, le voyageur français a réalisé l'intégralité de son trajet en Hongrie en compagnie de l'ambassadeur milanais. Pourtant, l'itinéraire du diplomate italien se séparant désormais du sien, pour faciliter son retour en France, Brocquière a dû

---

<sup>22</sup> Sur la typologie des rencontres, voir par exemple Géza Szász, *Le récit de voyage en France et les voyages en Hongrie, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Szeged, JATEPress, 2005, p. 121-123

<sup>23</sup> Brocquière, *op. cit.*, p. 237-238.

recourir à un « compatriote » du nom de Clays Davion dont il fit la connaissance à Buda. Celui-ci lui a finalement procuré une lettre de recommandation adressée à un commerçant viennois<sup>24</sup>.

### *Conclusion*

Si l'on souhaite circonscrire la représentation de la société dans les textes viatiques faisant partie du corpus étudié, nos constatations pourront être sur plusieurs points les mêmes que dans le cas des paysages. Tout d'abord, le caractère laconique, la brièveté des textes ou l'absence de l'aspect narratif nous poussent souvent à tirer nos conclusions non en fonction de la richesse des textes mais d'après les modèles culturels généraux. Bien évidemment, plus le texte est long, plus la représentation et l'analyse seront nuancées, élaborées et authentiques. Ceci est merveilleusement illustré par le récit de voyage de Brocquière. On ne peut assez souligner ses vertus et son caractère « novateur ».

On pourra néanmoins saisir l'évolution intérieure du corpus et la persistance de certains éléments. Avant tout, la perception globale de la Hongrie. Elle est toujours définie comme un territoire habité par des humains, dirigé par un gouvernement souverain. À partir du *xiii<sup>e</sup>* siècle, les textes contiennent des noms des localités, ce qui oriente mieux le voyageur occidental. Si le récit du voyage de saint Lietbert parle encore du peuple barbare du pays, les textes ultérieurs ne mettent jamais en doute le caractère chrétien de la Hongrie. La représentation subit surtout l'influence des motivations de l'auteur. Les textes situés aux deux extrêmes de notre corpus fournissent un exemple de parfaite opposition. Comme nous l'avons remarqué à propos des paysages, dans le cas du voyage de saint Lietbert l'environnement naturel et social perd toute importance ; l'accent est mis sur le spirituel, le chemin de Lietbert vers la canonisation. Les événements et les acteurs du voyage sont réduits au rôle d'accessoires, et ne méritent de mention qu'en cas de contribution à la glorification du prélat. Le texte de Brocquière, né presque quatre siècles plus tard, nous surprend par son caractère laïque et ouvert. L'auteur, chrétien pratiquant (à Szeged, il participe à la messe !) est capable de juger même des ecclésiastiques. Il s'intéresse à tout et, plus de trois siècles avant les méthodes d'observation des Lumières, observe, s'informe, compare et se prononce sur les choses vues.

Revenant à la question formulée dans notre introduction, nous pouvons affirmer que, certes avec quelques réserves, notre méthode d'analyse de la représentation de la société pourrait être appliquée aux textes du Moyen Âge.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 239.

La seule limite qui se posera alors sera celle de la longueur et du caractère du texte. Dans le cas des textes courts, fragmentaires ou non-narratifs, l'analyse ne pourra jamais être suffisamment nuancée. Nous devons donc signaler encore une fois de plus que – contrairement à quelques idées stéréotypées de la recherche – l'application d'une méthode d'analyse est davantage déterminée par les qualités du texte étudié que par les soi-disant « particularités » des différentes périodes.



# Jacques de Vintimille Rhodien (ca. 1512-1583) : poète et traducteur Gallogrec ou « étrange »

*Paul-Victor Desarbres*

Faculté des lettres de Sorbonne Université (Paris)

Selon une vulgate historiographique sur la Renaissance, la chute de Byzance a causé un exode des savants grecs vers l'Italie et donc a contribué à la redécouverte du grec, ou du moins a accru les moyens d'un engouement pour le grec ; ces phénomènes italiens passèrent ensuite en France notamment à travers les contacts (certes frictionnels) établis durant les guerres d'Italie. Évidemment, cette causalité est schématique et simpliste. Mais les humanistes ont réactivé et alimenté eux-mêmes ce thème de la *translatio studii*, transfert de la culture de la Grèce à Rome et de Rome au royaume de France en l'occurrence. Le motif de la *translatio* a nourri le discours sur la traduction à la Renaissance<sup>1</sup>. Ce récit de transfert culturel s'applique en quelque sorte parfaitement à une *figure* littéraire que je souhaite présenter aujourd'hui et constitue la matrice de son discours sur la traduction. Cette figure est celle Jacques de Vintimille, Rhodien exilé, adopté en France, mêlé aux milieux humanistes lyonnais et à la cour, devenu enfin parlementaire à Dijon en Bourgogne. Dans ses traductions, Vintimille se présente volontiers sinon comme Byzantin (le terme n'est pas encore en usage), du moins comme Grec<sup>2</sup>. Au-delà de la biographie

<sup>1</sup> On se contentera, dans la masse de travaux consacrés à la traduction ou à la notion de *translatio studii* (de manière souvent disjointe) de citer Claudio Galderisi, « Introduction : 'La belle captive' ou les âges de papier », Claudio Galderisi, *Traductions médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge. Étude et répertoire*, vol. 1, De la *Translatio studii* à l'étude de la *translatio*, Brepols, Turnhout, 2011, p. 9-43 ; voir aussi l'introduction de *Translatio : traduire et adapter les Anciens*, dirigé par Corinne Bouchet et Florence Bonnet, Paris, Classiques Garnier, 2013.

<sup>2</sup> « Byzantin » désigne en français au Moyen Âge une monnaie de Byzance ; nos Byzantins sont des Grecs ou des « Grecs de ces derniers jours » (préface de Blaise de Vigenère dans *l'Histoire de la décadence de l'empire grec*, Paris, Chesneau, 1577, fol. E2v). Si l'adjectif « byzantin »

du personnage, bien connue quoique toujours à approfondir<sup>3</sup>, je souhaiterais montrer la figure du Grec, le personnage que lui-même construit ou fait construire par ses amis dans les liminaires de ses diverses œuvres. Quoique traducteur français bien en vue à la cour, Vintimille se déclare souvent Grec ou « étrange » et se présente comme une figure singulière en dépit de son inscription dans les milieux de cour, dans un profil sociologique (écrivain en quête de soutien) et dans les codes littéraires du temps (traducteur humaniste et poète néo-latin et néo-grec). Ce discours de traducteur met en scène une part d'altérité préservée, une singularité de Grec traducteur français dans la traduction<sup>4</sup>. À cette manière singulière de reprendre un discours convenu s'ajoute la singularité cultivée par Vintimille, formellement catholique mais calviniste de cœur (ou nicodémite) au milieu d'une France agitée par les guerres civiles ou guerres de religion, ce que prouvent ses manuscrits. Ses poèmes imprimés datant de cette période montrent aussi une figure double, entre deux mondes, une figure « étrange » pour utiliser la langue de la renaissance, c'est-à-dire à la fois singulière et étrangère.

### *Vie de Vintimille*

En guise de présentation ou de rappel biographique, je signalerai deux héritages dont Jacques de Vintimille se réclame : l'héritage byzantin et l'héritage humaniste (qui est lié pour lui aux milieux padouans, aux milieux lettrés lyonnais puis milieux de la cour). La source principale pour la biographie de Jacques de Vintimille est un manuscrit autographe<sup>5</sup>. C'est un mémoire

---

semble se répandre au XIX<sup>e</sup> siècle avec la prise de conscience d'une spécificité de la civilisation byzantine comme objet scientifique, on distingue nettement les Grecs modernes des Grecs anciens dès le XVI<sup>e</sup> siècle (préface de Blaise de Vigenère, *ibid.*). Par ailleurs, il y a dès 1618 un emploi attesté, appliqué certes à la langue : « L'Esclavon, l'Arabic, le Turc, le Bizantin, / Tout langage étranger il le tient pour latin » (G. Bautru, in Fleuret et Perceau, *Les Satires fr. du XVII<sup>e</sup> siècle*, I, 97, cité par le TLFi, *ad loc.*).

<sup>3</sup> Il faut aussi mentionner ici les recherches de M. Kévin Muret, descendant de Jacques de Vintimille que je remercie de m'avoir tenu informé de ses découvertes.

<sup>4</sup> Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1995, p. 16 : « La visée même de la traduction – ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'Autre, féconder le Propre par la médiation de l'Étranger – [...] l'essence de la traduction est d'être ouverture, dialogue, métissage, décentrement. » Au-delà même de la dimension clairement prescriptive de ce texte qui soutient un parti-pris sourcier dans la pratique de la traduction, c'est l'articulation étroite entre la conception de l'altérité et celle de la traduction qui paraît irréfutable.

<sup>5</sup> Concernant la vie de Vintimille, voir le *Discours des races des comtes de Vintimille*, *Paleologus*

autobiographique, adressé en 1576 à son ami et confrère au parlement de Dijon, Maclou Pompon, dans lequel Vintimille expose non sans réticences ses origines prestigieuses. Né sur l'île de Lango (Stangio, autrefois Cos) en 1512, il a pour père Alexandre de Vintimille, chevalier de Rhodes. Il est issu d'une branche de la famille italienne, Vintimille ou Vintemille, apparentée aux Lascaris, établie en Provence. Sa mère est une princesse ou arcondesse Senasti, descendante des Paléologues. En 1522, lorsque Soliman II attaque l'île de Rhodes, la petite garnison des chevaliers de Rhodes résiste six mois durant avant de se rendre<sup>6</sup>. Alexandre de Vintimille, qui en fait partie, meurt blessé ; les assiégés sont épargnés, mais de nombreuses exactions sont commises dont la famille de Vintimille est victime. La veuve d'Alexandre suit les chevaliers de Rhodes qui s'établissent à Nice puis finalement à Malte après une longue époque d'errance. Durant un séjour à Nice, Jacques de Vintimille est confié à un gentilhomme lyonnais, Georges de Vauzelles qui lui fait donner une éducation humaniste avec ses fils. Vers 1526-1527, Vintimille écrit une épopée latine manuscrite sur le siège de Rhodes : le *De bello Rhodio*, sans doute pensé comme une œuvre rivale de celle de Jacob Pontano<sup>7</sup> et dédié à Jean de Vauzelles, frère de Georges : il y imagine une scène où son père blessé, confie

---

et Lascaris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Français 12905, édité dans Jacques de Vintimille, *Discours de l'estoc et généalogie des comtes de Vintimille, Paléologues et Lascaris*, éd. Ludovic de Vauzelles, Lyon, A. de Vingtrinier, 1863. C'est la source biographique essentielle pour la vie de Vintimille, à compléter par : Ludovic de Vauzelles, *Vie de Jacques de Vintimille*, Orléans, H. Herluison, 1865 ; Jean Dupêbe, « Deux épitaphes de Rabelais par Jacques de Vintimille », *Équinoxe : Revue internationale d'études françaises*, 1, 1987, p. 91-95 ; Michel Simonin, « Autour de Jean Martin : Denis Sauvage, Jacques de Vintimille et Théodore de Bèze », dans Jean Martin, *un Traducteur au temps de François Ier et de Henri II*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1999, coll. « Cahiers Saulnier » n° 16, p. 33-39 et, pour les études en Italie, Nicole Bingen, « Aux Escholles d'outre-monts » : *Étudiants de langue française dans les universités italiennes (1499-1580) : Français, Franc-Comtois, Savoyards*, Tome III, Genève, Droz, 2018, Coll. « Travaux d'humanisme et de Renaissance », n° 196, p. 2497-2507.

<sup>6</sup> Sur le siège de Rhodes, voir le rappel synthétique d'Emmanuelle Pujeau, *L'Europe et les Turcs. La Croisade de l'humaniste Paolo Giovio*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2015, p. 120-131 ; voir aussi *Les sièges de Rhodes : De l'Antiquité à la période moderne*, sous la direction de Nicolas Faucherre et Isabelle Pimouguet-Pedarras, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010. Nouvelle édition disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pur/36624> (consulté le 23 octobre 2020).

<sup>7</sup> *De bello Rhodio ou Bellum Rhodium*, BnF Ms. Latin 6069 (premier ensemble de cette cote) ; une seconde version a été retrouvée par M. Kévin Muret que je remercie chaleureusement de cette information. Le manuscrit est conservé à la Gennadius Library à Athènes.

à son compagnon d'armes Georges de Vauzelles l'éducation de son fils<sup>8</sup>. Pour l'essentiel, c'est une épopée de l'honneur maintenu dans le désastre. Après des études de droit à Toulouse, au début 1540, Vintimille étudie à Pavie où il rencontre Maclou Pompon qu'il retrouve plus tard au parlement de Dijon en Bourgogne<sup>9</sup>. Vintimille se serait fait aventurier et met aussi ses armes au service de Charles Quint et semble avoir combattu à Alger. Son édition des lois romaines connue sous le nom *editio vintimilliana*. Après une cour active auprès de François I<sup>er</sup> puis de Henri II, Vintimille est nommé magistrat au parlement de Dijon, il y publie la coutume de Bourgogne. Une fois veuf, devient archidiacre ; mais un simple regard sur les poèmes latins manuscrits qu'il n'a pas publiés montre qu'il garde longtemps des sympathies profondes pour la réforme<sup>10</sup>. On peut en parler comme d'un calviniste nicodémite.

### *Autopromotion d'un traducteur Gallogrec*

En 1546, au terme de sa vie d'errance, Vintimille se fait connaître à la cour comme traducteur. Il adresse sa traduction du Prince, restée manuscrite, au connétable Anne de Montmorency. Dans l'épître dédicatoire, il invoque deux raisons qui l'ont retenu de traduire : la première est le caractère abrupt du style de Machiavel. Voici la seconde :

L'autre, que je me doubtoys grandement d'estre repris, si je qui suys estrangier, sorty des plus loingtaines parties de Grèce entreprenoyz sur deux ou troys divers lengaiges, en traduisant ce livre, comme d'entendre bien l'italien, et le françoys parmy le latin, qui sont tous differens de mon naturel<sup>11</sup>.

On retrouve ici un lieu commun du discours du traducteur consistant à s'excuser de son manque de talent. Mais ce lieu est ici doublé d'une protestation d'incompétence : Vintimille rappelle que sa langue maternelle n'est ni le français, ni l'italien, ce qui fait d'autant plus nettement briller son talent.

La *Cyropédie* de Xénophon, dont les deux premiers livres sont présentés à François I<sup>er</sup>, est imprimée en 1547 et dédiée au dauphin devenu roi, Henri II.

<sup>8</sup> *De bello Rhodio ou Bellum Rhodium*, *op. cit.*, fol. 27 : « Sume ensem, precor, ipse meum [...] ».

<sup>9</sup> Sur le passage de Vintimille à Toulouse, Alger et surtout Pavie, voir Nicole von Bingen, *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>10</sup> Jean Dupèbe, *art. cit.*

<sup>11</sup> *Le Prince*, de Nicolas de Machiavel, *secrétaire et citoyen de Florence, traduit en françoys* [par Jacques de Vintimille], MDXLVI, édité de Nella Bianchi-Bensimon, 2005 (en ligne sur HAL : [fhalshs-00703204ff](https://hal.archives-ouvertes.fr/fhalshs-00703204ff) et sur le site [hyperprince](http://hyperprince.com)) = Chantilly, Musée Condé, Ms 315.

Sur la page de titre, Vintimille suit l'usage de l'édition française qui consiste à spécifier sa région d'origine : en l'occurrence, il se déclare « Rhodien ». L'épître adressée « Au roy » constitue un long préambule sur l'utilité de l'histoire, et de la philosophie morale.

Estans donq, Sire, les faits de Cyrus tels et si grans qu'ils meritent estre et admirez et ensuiviz de tous Princes, j'ay traduit de Grec en François la *Pédie* d'iceluy, c'estadire sa vie et institucion, au moins mal qu'il ha esté possible à un estrangier sorti des plus lointenes Isles de Grece, et qui apprend encores à parler votre langue Française, estimant avoir fait chose profitable à ceus qui la liront, et à vous, Sire, aucunement delectable, si quelquefois vous vient à gré de regarde ce tableau de vive peinture, auquel vous remarquerez quelque similitude des vertuz de Cyrus avec les vostres, sinon que la rudesse de mon langage fasse tort et injure si grande à l'elegance de l'Auteur, qu'elle vous desgoute de la lecture<sup>12</sup>.

L'autoportrait de Vintimille en « étranger » venu du lointain est particulièrement important. On lit là l'excuse du traducteur qui, dans le discours topique du traducteur, choisit l'option de dévalorisation de soi et de valorisation du texte aux dépens de l'option dévalorisation du texte et valorisation de soi (le but étant toujours de promouvoir la lecture l'œuvre traduite). L'aveu d'invalidité (« au moins mal qu'il ha esté possible ») tient dans une litote qui vaut évidemment comme un surcroît d'habilitation. Vintimille qui caresse l'espoir d'un préceptorat auprès du dauphin futur François II, proclame Henri II « dine d'un empire plus grand que Cyrus<sup>13</sup> » – Cyrus étant, rappelons-le, le héros de cette biographie romancée dont Xénophon rapporte la formation puis les exploits.

Dans la seconde édition de la *Cyropédie*, on trouve aussi un poème liminaire en français, une ode de Guillaume des Autelz, poète associé aux débuts de la Pléiade. Le poème assimile auteur et traducteur. Usant implicitement de *l'allusio*, étymologie fictive et ludique reposant sur une paronomase, Des Autels ne manque pas de comparer implicitement Vintimille à vingt mille Athéniens<sup>14</sup> – les vingt mille sont justement le corps expéditionnaire dont fit partie Xénophon et dont le retour est rapporté dans *l'Anabase*. Par ailleurs, il rappelle que Xénophon est sujet à la même légende biographique que

---

<sup>12</sup> Xénophon, *La Cyropédie*, Lyon, Jean de Tournes, 1555, fol. B3r.

<sup>13</sup> *Ibid.*, fol. C1r.

<sup>14</sup> *Ibid.*, fol. C4r : « Mais je veus que Mile, et Mile,/Sachent du grand VINTEMILLE/  
Le destin [...] ». »

Pindare ; endormi, il aurait vu des abeilles lui recouvrir la bouche de rayons. Mais l'image des abeilles change de sens entre l'antique et le moderne, car elle offre une occasion d'évoquer le « vomissement » typique de l'humanisme littéraire, c'est-à-dire l'appropriation des textes antiques par innutrition. On trouve ensuite dans ce poème un éloge de Rhodes que l'exil d'Echine, rival de Démosthène, permet d'égaliser à Athènes et dont l'exil prouve qu'on peut bien écrire hors d'Athènes<sup>15</sup>. Des Autels imagine la naissance de Vintimille à Rhodes, événement salué par le Soleil et les Trois Grâces :

[L'une des Grâces] L'enfant à soy retira  
 Et sa douceur inspira  
 En sa bouchette desclose :  
 Puis de ses larmes l'arrose,  
 Et lui dit : Enfant, hélas !  
 Bel enfant, tu ne dois pas  
 Long tems avoir jouissance  
 De cette riche chevance,  
 Que de tes parens tu tiens :  
 Mais tu jouïras des biens  
 Que je te donne, ou Fortune  
 (Soit prospere ou oportune)  
 N'eslargit point son pouvoir.  
 Tu joïras du savoir,  
 Et de la sainte eloquence,  
 Que tu porteras en France,  
 Interprete des secrets  
 Cachez dans les papiers Grecs :  
 Arrivant autant commode<sup>16</sup>  
 En France qu'Eschine en Rhode :  
 Faisant par ta docte voic  
 La Grece parler François.  
 Je te dy que la manie,  
 Et la fiere tyrannie  
 De ce matin<sup>17</sup> estrange,  
 Qui chez toy se vient loger,  
 Ne te portera dommage.  
 Autre terre (pren courage)

<sup>15</sup> *Ibid.*, fol. C2r.

<sup>16</sup> Propre, adapté.

<sup>17</sup> Chien.

T'atend desja orendroit,  
Pour mettre en tes mains son droit.  
A ces mots se teut la Grace,  
En imprimant sur la face,  
De l'enfant, un dous baiser :  
Puis le laissa reposer<sup>18</sup>.

La Grâce anticipe l'infortune de Vintimille et de Rhodes, mais elle assigne aussi une mission au traducteur Vintimille, qui vaut comme un réconfort dans les épreuves à venir. Sa prophétie semble faire de Vintimille une sorte d'Énée transportant ses dieux Lares de Troie vers le Latium : Vintimille sera un passeur qui emmènera un trésor sur lequel Fortune n'a pas de prise. La *translatio studii* de la Grèce à Rome décrite ici est aussi une manière de décrire la traduction du français vers le grec comme processus où l'altérité est heureuse – tandis qu'une forme d'altérité hostile menace Rhodes.

En 1554 paraît l'histoire d'Hérodien à Lyon chez Guillaume Rouillé : cette histoire des empereurs romains, de Marc-Aurèle à Gordien III, est éditée par Pontus de Tyard qui la présente comme un larcin au traducteur – sans doute est-ce un opportun effet de mise en scène destiné à faire vendre. Le frontispice affiche tous les éléments d'une familiarité avec la cour d'Henri II : trois croissants motif qu'on retrouve partout, par exemple à Fontainebleau, monogramme de Henri II, et surtout Diane qui trône au sommet du décor architecturé du frontispice. Vintimille avait composé les devises de tapisseries conçues pour Diane de Poitiers, favorite du roi et son château d'Anet<sup>19</sup>.

L'épître dédicatoire à Montmorency en tête de cette traduction d'Hérodien débute par un éloge assez convenu de l'histoire. Parmi les discours topiques du traducteur, Vintimille choisit encore la valorisation de l'auteur traduit<sup>20</sup>. L'histoire, « figure de l'immortalité », est l'un des rares vestiges qui résiste au temps<sup>21</sup> et c'est au titre d'enseignement ayant survécu au temps que la sagesse des « gentils » peut être utile en dépit de la différence de religion<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, fol. C3v-4r.

<sup>19</sup> Sur cette question, voir Paul-Victor Desarbres, « Jacques de Vintimille et Anet : à l'origine de la tenture de l'Histoire de Diane », In : *Littérature et arts visuels en France à la Renaissance*, Paris, SUP, à paraître en 2021.

<sup>20</sup> On peut aussi trouver un blâme à vertu d'excuse pour le traducteur qui n'a pas eu la tâche facile : voir, trente ans plus tard, les traductions de César ou de Chalcondyle par Blaise de Vigenère.

<sup>21</sup> Hérodien, *L'Histoire d'Herodian*, Lyon, Guillaume Rouillé, 1554, fol. 2av.

<sup>22</sup> *Ibid.*, fol. 2ar.

Et combien que de son temps il y eust plusieurs hommes de grande eloquence, toutesfois ses bons discours et sages enseignemens [...] ont trouvé tant de credit envers la postérité, qu'il est demeuré seul, à tout le moins le premier Auteur de ceste Histoire et à qui le plus de voy est attribuée. Il a autant vescu comme ont regne de temps ceux, dont il escrit. Au reste il fut homme de court, constitué en estat pour entendre les affaires des Princes<sup>23</sup>.

Avec Hérodien, Vintimille défend une histoire se rapprochant du modèle hérodoteén du témoignage (*autopsie*) et qui doit se départir d'un reproche (l'expression est anachronique, mais j'ose) d'intellectualisme. La formule finale de salutation est particulièrement intéressant à mes yeux, en ce qu'elle illustre une figure de l'altérité maîtrisée :

Parquoy je vous suppli, monseigneur, recevoir cest homme Greq : lequel j'ay habillé à la mode de France : à fin qu'il vous raconte quelquefois la varieté de fortune, qu'il a veue aux Princes de son temps : et, si je voy qu'il vous soyt agreable d'ouir pa<r>ler un Greq en françois par la bouche d'un autre Greq, je m'efforceray de donner et l'habit et la langue française à des principaux Auteurs de nostre nation : afin que la merveille des choses anciennes vous soyt plus clairement congneue et manifeste<sup>24</sup>.

L'exigence de maîtrise de la langue originale formulée (deuxième règle formulée par le traité d'Étienne Dolet<sup>25</sup>) est exprimée par l'idée que le traducteur est un Grec prêtant sa voix à un autre Grec, l'auteur. Vintimille pose véritablement ici en humaniste au carré, en Grec dévoilant les merveilles des lettres Grec. Cela l'autorise à une assimilation entre auteur et traducteur qui est rare dans le discours de l'époque sur la traduction<sup>26</sup>. Par ailleurs, l'adaptation au français (quatrième règle formulée par Dolet) est soulignée par la métaphore de l'habit. Habiller signifie, selon une métaphore lexicalisée « préparer, accommoder ». Cette métaphore est promise à un brillant avenir dans les discours de traduction<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> *Ibid.*, fol. 3av.

<sup>24</sup> *Ibid.*, fol. 3av, suite immédiate de la citation précédente

<sup>25</sup> Voir Étienne Dolet, *La manière de bien traduire d'une langue en aultre*, Lyon, Dolet, 1540.

<sup>26</sup> Sur la timide affirmation d'auctorialité chez les traducteurs du XVI<sup>e</sup> siècle, voir l'*Histoire des traductions en langue française. XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, dir. Véronique Duché, Paris, Verdier, 2015, p. 161-178 et Luce Guillerm, *Sujet de l'écriture et traduction autour de 1540*, Paris/Lille, Aux amateurs de livre/Atelier national de reproduction des thèses, 1988.

<sup>27</sup> Catherine des Roches évoque dans ces termes sa traduction du *Rapt de Proserpine* de

On l'a dit : Vintimille, favorable aux idées réformées, dut adopter pendant les guerres de religion (1562-1598) une attitude nicodémite, restant formellement catholique. On date souvent le début de ces guerres avec le massacre de Wassy (1<sup>er</sup> mars 1562) : des protestants réunis pour une assemblée de prière non conforme à l'édit de tolérance de Janvier sont tués par François de Guise, ce qui entraîne des coups de main protestants dans plusieurs villes du royaume de France. À Dijon, la municipalité craignant des menées protestantes fait appel au gouverneur de la Bourgogne et du Lyonnais. Le maréchal Gaspar de Saulx-Tavannes chasse 1200 huguenots de la ville, y compris des bourgeois et des magistrats : parmi ces exilés huguenots se trouve Jacques de Vintimille. Par chance pour Vintimille, le fils aîné de Gaspar de Saulx, Guillaume favorise son retour à Dijon contre une profession de foi publique en juillet<sup>28</sup>.

C'est dans ce contexte agité que paraît une traduction versifiée du *Théages* de Platon<sup>29</sup> (privilege du 5 janvier 1563) due à Pierre Tredehan, huguenot d'origine angevine réfugié à Lyon. Le *Théagès* est suivi d'un *Carmen saturnalium*, poème pastoral de Jacques de Vintimille, ainsi que de la traduction de ce poème en français par Pierre Tredehan, et de quelques autres poèmes non signés.

Cet ensemble éditorial assez hétéroclite est précédé d'une épître dédicatoire en vers, adressée par Tredehan à Vintimille, qui atteste, s'il en était besoin, l'amitié entre les deux lettrés. Le poème décrit l'effervescence littéraire de la décennie précédente (différents genres poétiques imités de l'antiquité). La différence entre « notre moderne » et « notre antique France » est la même que celle qui existe entre la Rome d'avant et celle d'après la conquête de la Grèce (en vertu du fameux vers d'Horace *Graecia capta ferum victorem cepit*<sup>30</sup>) :

---

Claudien : « aiant je ne sçay comment rendu plus estroite la belle robe blanche et noire qu'elle [la traduction] avoit receüe de vostre liberale courtoisie, je suis encore si tardive à l'en accoustrer [...] », cité par Katherine M. MacDonald, « Broderie sur la traduction féminine : le ravissement de Proserpine de Catherine Des Roches (1586) », *Nouvelle Revue du XVI<sup>e</sup> Siècle*, 22/2, 2004, p. 83-93, ici p. 83. Sans nullement contester l'application du schème féminin-masculin à la traduction, on peut contester l'opposition entre une figure du traducteur, masculine chez Vigenère et féminine chez Des Roches. Dans le cas du texte de Vigenère cité indirectement, cela ne tient pas : après des débuts martiaux, Vigenère mobilise aussi une figure féminine en se comparant à une « attornaresse » devant coiffer une « épousée de village » (Chalkondyle, Histoire de la decadence de l'empire grec, Paris, Chesneau, 1577, fol. F3r).

<sup>28</sup> *Correspondance de la Mairie de Dijon*, éd. Joseph Garnier, vol. II, Dijon, Archives, 1870, p. VIII-IX et pièces.

<sup>29</sup> L'attribution n'est pas remise en question dans cette publication.

<sup>30</sup> Horace, *Épîtres*, II, 1, v. 156.

Ils portèrent les arts dans la terre Latine  
 Qui lors barbare estoit, et felonnie, et mutine :  
 Faisans changer le peuple (en la bourbe arresté)  
 En humaine et police, et en civilité<sup>31</sup>.

Les anciens Français sont décrits, de manière assez attendue, comme des barbares :

mussez dessous les bois : et sans aucune loy  
 Vivotoyent grossement suyvans Francus leur Roy.

La conquête de la Gaule change tout à ce marasme. On a là une sorte de *translatio studii* anticipée : tous les arts depuis ce temps intéressent les Français. Tredehan insiste tout particulièrement sur l'histoire :

Ton Herodian tesmoigne de cecy,  
 Qui, de Grec qu'il estoit, parle François ainsi  
 Qu'il ressemble (tant bien la besongne as conduite)  
 Estre une invention, non-pas œuvre traduite.  
 O Grec par trop heureux ! O Gallo-grec ! ainçois  
 Grec autant naturel comme docte François.

Une précision est nécessaire. L'expression de Gallogrec peut paraître anodine, mais elle s'inscrit dans ce rêve hellénique propre à la France de la Renaissance<sup>32</sup>. Ce rêve généalogique ancien concurrence le mythe Troyen qui fait remonter les origines des Francs aux Troyens et auquel on ne croit plus guère au tournant du xvi<sup>e</sup> siècle, et permet de fantasmer une sorte de filiation de la culture entre Grèce et France, sans la médiation latine. Il se fonde sur l'identification d'un peuple mal identifié cité par les historiens antiques, les Galates, aux Gaulois : les invasions Galates en Asie mineure, au Nord de la Grèce et dans le bassin danubien au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. permettent à certains lettrés de la Renaissance d'imaginer une Grèce en fait gauloise. Cette parenté destinée à créer une fierté nationale se double chez les humanistes d'une tentative de rapprochement entre le français et le grec : six ans après la publication de notre *Theagès*, dans son *Traicté de la conformité du langage François avec le grec*,

<sup>31</sup> Platon, *Theages ou De la Sapience*, Lyon, Charles Pesnot, 1563, « A Jacques des comte de Vintimille conseiller en sa cour du Parlement de Bourgongne, Pierre Tredehan son tres-humble et obeissant serviteur », fol. 4.

<sup>32</sup> Voir à ce sujet Claude-Gilbert Dubois, *Celtes et Gaulois au xvi<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1972, qui évoque le tarissement du mythe troyen au profit du mythe grec et d'un mythe gaulois autochtone au milieu du xvi<sup>e</sup> siècle.

l'imprimeur-libraire réformé Henri Estienne, pourfendeur de l'italianisme, force l'étymologie (au sens moderne du mot) pour limiter au maximum l'apport latin et donc italien (potentiellement papiste). Du grec « boire » πῖω, découlerait le français « piot » (le vin)... Henri Estienne reformulait de manière radicale un rapprochement déjà esquissé par l'helléniste français Guillaume Budé et d'autres humanistes bien avant lui<sup>33</sup>. Au-delà cependant de ces travaux à la fois savants et prénationalistes<sup>34</sup> se développe aussi un mythe, dont les occurrences mériteraient d'être systématiquement étudiées. On peut attribuer au poète Joachim Du Bellay un rôle déterminant dans l'affirmation de ce mythe littéraire : dans la péroraison de *la Deffense et illustration de la langue française* (1549), véritable manifeste des poètes du règne d'Henri II, il appelle à piller les richesses de la Grèce et à rivaliser (poétiquement) avec celle-ci, en faisant revivre « la fameuse nation des Gallogrecs<sup>35</sup> ».

Revenons au poème de Pierre Trédéhan. On voit à quel point l'enthousiasme inspiré permet de *naturaliser* Vintimille, sous le regard d'un poète qui surjoue le ravissement. On a à la fin de ce passage une sorte de double métonymie : appartenance linguistique de l'auteur pour l'auteur lui-même mis pour l'œuvre traduite. Cette double métonymie permet bien sûr de ménager une confusion entre l'auteur et le traducteur d'Hérodien. Notons que Trédéhan présente cette traduction dont nous avons déjà parlé comme une œuvre d'« invention » : si le mot n'a pas le sens moderne de création, mais seulement un sens technique, rhétorique (de choix opéré parmi une variété de sujets ou de mises en formes possibles pour prouver une idée), il n'en renvoie pas moins à un statut d'auteur : on a l'impression que Vintimille a choisi lui-même arguments et types de développements – tout le contraire du traducteur. Vintimille, de traducteur étranger, devient ici un Grec – mieux : un Gallogrec, et un auteur. Les arguments sont opposés à ceux que

<sup>33</sup> Voir Michèle Clément, « L'enseignement du grec en France de 1507 à 1545 : du premier livre grec imprimé aux Grecs du Roy, une difficile implantation », In : *Les outils de la connaissance : enseignement et formation intellectuelle en Europe entre 1453 et 1715*, dirigé par Jean-Claude Colbus et Brigitte Hébert, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006, p. 141-157 qui évoque Guillaume Budé et ses *Commentaires sur la langue grecque*, 1520 et Maurice Scève cité par Antoine du Moulin dans la *Physionomie naturelle*, 1549.

<sup>34</sup> Parler de nationalisme est délicat, tant l'imaginaire collectif et savant est marqué par le corpus idéologique et l'histoire française des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles : seul le terme de « nation » est courant sous la plume des humanistes et juristes qui semblent cultiver ce qu'on pourrait qualifier d'attachement national. Voir Colette Beaune, *Naissance de la nation France*.

<sup>35</sup> Joachim Du Bellay, *La Deffense, et illustration de la langue françoise & L'Olive*, éd. Jean-Charles Monferran, Paris, Genève, Droz, Coll. « Textes littéraires français », 2007, p. 179-180.

Vintimille manie dans ses préfaces, mais le but est toujours de vanter la figure du Grec devenu traducteur français.

### *L'exilé intérieur*

On a évoqué les sympathies calvinistes de Vintimille : toujours attaché à la Réforme, le même Vintimille est resté cependant formellement catholique. Qu'il s'agisse du résultat d'une opinion modérée ou indécise (certains chrétiens ne veulent en effet suivre ni Rome ni Genève<sup>36</sup>), d'un nicodémisme délibéré ou d'un calcul d'intérêt (qu'on ne saurait juger), ce positionnement double ou ambigu marque la seconde partie de la carrière de Jacques de Vintimille, comme la double appartenance grecque et française avait alimenté le discours d'autopromotion du traducteur.

Dans le volume de 1563 qui nous occupe, le *Théagès* proprement dit est suivi d'un *Carmen saturnalitum* de Vintimille, poème qui chante les louanges d'un passé idéal, l'âge d'or, l'âge de Saturne, et évoque avec une admiration toute particulière un certain Xenius – il s'agit de Michel de L'Hospital, chancelier qui mène une politique de conciliation et de tolérance religieuse concrétisée par l'édit d'Amboise d'avril 1563, mais dont les adversaires sont nombreux à souhaiter l'échec, préférant la reprise d'une guerre civile ouverte.

Le *Carmen saturnalitum* rapporte les motivations personnelles des uns et des autres à entretenir la guerre civile :

Soit ceux qui traités indignement et méprisés (les grands généreux, issus d'un sang noble) se plaignent et tentent de venger un honneur qui leur a été ravi. Soit ceux que bouleverse une injustice avec un mépris affiché de leurs services portent dans leur esprit des changements, qui sont le pire trouble, et cherchent à mêler la terre avec le ciel. Soit ceux qui se saisissent de l'évangile, pour en tirer une vie plus droite et haïssant le monde et les choses terrestres sont conduits à une mort certaine au nom de la religion. Des peuples sans nombre, désormais la terreur du monde, secouent le sommet des du joug ancestral et renversent les dogmes ancestraux, les dogmes qui ont trop perdu leur force pendant les années passées. Ceux-là veulent réformer les rites des sacrements mal accomplis, qui abondent en richesse et en luxe, et avec la tête tous les membres, et pour établir en pratiques les pures paroles du Dieu puissant, veulent abolir tout le reste<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome, ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1998.

<sup>37</sup> Platon, *Theages*, *op. cit.*, fol. 37-38 : « Seu qui indigne habitos se, contemptosque queruntur/ (Magnanimi proceres sanguine creti)/ Et sibi praereptum ulcisci annuntur honorem./ Seu

On remarquera dans le poème latin une formulation consensuelle, volontairement elliptique qui condamne à mots couverts les bouleversements introduits par les huguenots, mais justifie en même temps leurs motifs au point que le propos est rééquilibré en leur faveur. La traduction de ces vers par Pierre Trédéhan qui suit le poème latin dans le même volume est fidèle dans son ensemble :

[...] soit ceux, lesquels desestimez  
Trop indignement sont, et se pleignent qu'en grace  
(Magnanimes seigneurs extraicts de noble race)  
Ils ne se voyent plus, et s'efforcent venger  
L'honneur qu'on ha voulu dessus eux outrager.  
Soit ceux qui point ne sont offensez, et s'irritent  
Qu'on ne leur baille pas l'honneur qu'ils ne meritent :  
Tresgrande est ceste troupe, et tous sedicieux  
S'efforcent de confondre à la terre les cieux.  
Soit ceux qui pour choisir une vie plus munde,  
Embrassent l'Evangile, et hayssans le monde  
Et ces terrestres biens, ils n'ont point de remord,  
Pour la religion d'aller souffrir la mort.  
Beaucoup de nations (ja du monde la crainte)  
Font saillir hors le joug par force et par contrainte  
Du col des anciens, et se font ravisseurs  
De la loy que tenoyent tous nos predecesseurs,  
Loy qui eut bien long cours par annees finies.  
Ceux-là taschent d'oster toutes ceremonies  
Qui par grande richesse et superfluité  
Ordonnées tresmal en l'Eglise ont esté.  
Ils desirent encor' que du tout on reforme  
Les membres et le chef : et pour en bonne forme  
La parole de Dieu remettre et retablir  
Ils veulent s'efforcer tout le reste abolir<sup>38</sup>.

---

quos palam, aut meritis iniuria spretis/ Transversos agitatur, quae maxima turba, novas res/  
Mente ferunt, terramque Polo confundere tentant./ Seu qui Evangelium, vitae melioris in  
usum/ Arripiunt, mundumque atque haec terrena perosi/ Haud dubium in mortem pro  
religione feruntur./ Innumerae gentes, et iam metus orbis, avito/ Collae jugo excutiunt, et  
dogmata prisca revellunt./ Dogmata, quae elapsos nimium invaluerunt per annos./ Hi male  
digestos, opibus, luxuque fluentes/ Sacrorum ritus, et cum capite omnia prorsus/ Membra  
reformari cupiunt, et pura potentis/ Verba Dei ut statuunt, aboleri caetera curant. » La version  
française est de notre traduction.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

Cependant, Trédéhan condamne plus nettement la sédition ; de plus, les rebelles qui se soulèvent pour des raisons religieuses sont un groupe désigné de manière ambiguë comme « ravisseurs/ de la Loi », comme si l'évocation des « dogmes » (*dogmata*) du poème latin avait paru faire trop abruptement référence à la querelle religieuse qui s'était avérée irréconciliable depuis le colloque de Poissy (1561). Ces mêmes dogmes que Vintimille qualifiait sobrement d'anciens (*prisca*) sont désormais la loi « que tenaient tous nos prédécesseurs » : le poète-traducteur huguenot s'adresse à un public catholique ou du moins reconnaissant le poids de la tradition et il s'y confond. Enfin, « ceremonies » ne traduit de l'expression *sacrorum ritus* que le second mot et induit une imprécision que le texte latin ne comportait pas : Vintimille semblait plus nettement désigner et donc entériner la contestation des sacrements ou de la liturgie de la messe – qu'on désigne alors comme *sacra mysteria*. Tout semble fait pour que la retranscription du point de vue des huguenots, pourtant déjà codé au sein du poème pastoral en latin, apparaisse plus clairement comme un point de vue que le poète ou le traducteur n'épousent pas.

L'un des poèmes qui suit la traduction française du *Carmen saturnaliatum* est une épigramme en français adressée à Maclou Pompon désigné comme ami du poète : on peut en attribuer la paternité à Vintimille. C'est la justification d'un style où l'ami trouvera à reprendre ou à limer :

Aussi le temps auquel je me mis à rimer,  
 Ne pouvoit apporter qu'un grossier style et rude.  
 Tu sçais que le poëte ayme la coye [silencieuse] étude,  
 J'estoy de tous costez par guerres tormenté :  
 Le carme doit de crainte estre tout exempté,  
 A tous coups me sembloit veoir la poignante pointe  
 De la dague meurtriere, estre a mon gosier jointe.  
 Brief fust que je dormisse ou prinsses le repas,  
 Toujours frayeur de mort me suyvoit pas à pas<sup>39</sup>.

Si le fait d'alléguer une excuse justifiant la piètre qualité de sa poésie est un lieu commun des pièces liminaires, le caractère troublant des circonstances d'écriture est un motif qu'on retrouve tout particulièrement dans les *Tristes*, dans plusieurs passages classiques où Ovide rapporte la rudesse de son style aux circonstances pénibles de l'exil<sup>40</sup>. Au sein de ce type de discours, Vintimille

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 40 « A Maclou Poupon, conseiller, etc. Epigramme ».

<sup>40</sup> Voir Ovide, *Tristes*, IV, 1 et V, 1 par exemple.

a la particularité d'écrire non pas avec la tristesse, mais avec la pensée du couteau sous la gorge.

Un autre poème, non signé, est adressé au secrétaire du roi Jehan Tixier. Le texte l'évoque de manière indirecte : en effet, le poète en appelle à son propre livre, procédé usuel dans les liminaires poétique, qui constitue peut-être une lointaine reprise du début des *Tristes* où Ovide imagine le destin de son livre qui repart à Rome et se trouvera peut-être interrogé par Jehan Tixier :

[...] S'il s'enquiert de mon fait, di luy la verité  
(Que le crime d'ingrat à tort ne m'impropere)  
Que j'ay des estrangiers mieux aimé le repaire  
Quand le peuple François estoit tant irrité.  
Dis luy tout hardiment que je quittay la France  
De bon cœur, quand j'y vei toute cruelle outrance  
Regner plus qu'en Sithie (austere region)  
Quand j'y vei Mars sanglant au milieu des campagnes,  
Abandonner au vent ses sanglantes enseignes,  
Pour empescher le cours de la Religion<sup>41</sup>.

Ce poème plus franchement polémique ancre cette publication dans le camp protestant : Mars délaisse la guerre pour « empescher le cours de la religion », les armées royales ont abandonné les combats au profit de la persécution des protestants. Comme ce poème ne comporte pas non plus de nom d'auteur, on hésite entre le traducteur, Pierre Tredehan qui a dû fuir Lyon en 1562, et Jacques de Vintimille qui, je l'ai rapporté, avait dû quitter Dijon. La formulation est encore ambiguë, d'autant que ni les personnes ni les lieux concernés ne sont cités ; on ne nous dit pas de quelle religion voit son cours ainsi « empesch[é] » par les guerres. L'expression est parfois prise habituellement au sens de religion naturelle, de préceptes moraux élémentaires, mais l'expression en contexte permet d'emporter l'adhésion d'un lecteur catholique et ne rentre pas dans le cadre des désignations confessionnelles alors naissantes.

On signalera une dernière étape dans ce parcours où Vintimille exprime autant qu'il cache ses idées réformées : il s'agit d'un poème sur la bataille de Lépante, publié en 1572, avant ou après la saint Barthélémy : durant l'année 1572, la monarchie promouvait une politique de conciliation tous azimuts, qui aboutit avec le mariage de Marguerite de Valois, sœur du roi Charles IX, avec Henri de Navarre. Alors que Henri de Navarre et les principaux chefs

---

<sup>41</sup> Platon, *Theages*, *op. cit.*, p. 40 [=52], « A Jean Tixier secrétaire du roy. Sonnet. »

huguenots se trouvent à Paris pour la noce, le massacre des principaux chefs huguenots parisiens est décidé la nuit du 24 août 1572 par le conseil du roi<sup>42</sup>. Il faut préciser quelque peu le contexte de la Saint-Barthélemy en province. Le massacre parisien des chefs huguenots a été reproduit dans toutes les provinces du royaume sur ordre du roi. Mais en Bourgogne, un conseil qui avait eu lieu le 26 août 1572 autour du lieutenant-général Chabot de Charny, en présence de Vintimille, avait refusé de les perpétrer (œuvres du président Jeannin).

Le poème de Vintimille, intitulé *De Victoria navali christianorum adversus turcas* est imprimé avant ou après cet événement chez Jehan Desplanches, imprimeur dijonnais suspecté en 1561 en même temps que Vintimille, et qui avait abjuré le 22 septembre 1568 ; cela ne l'avait pas empêché cependant d'être détenu à domicile le 1<sup>er</sup> octobre 1568 : on lui reprochait d'avoir imprimé certains livres réputés « injurieux » à la foi catholique ; il s'était donc vu infliger un blâme. Desplanches se lance alors dans la publication d'une série de plaquettes politiques, avec le même matériel d'imprimerie. Au lieu d'une marque d'imprimeur, il affiche sur la page de titre les armes royales, afin de souligner sa loyauté vis-à-vis du roi et l'inscription de ses projets de publication dans la politique royale de conciliation qui précède 1572 (Figure 1). La gravure de Charles IX à cheval qui clôt l'imprimé est une image peu courante, peut-être propre à Desplanches (Figure 2)<sup>43</sup>. Parmi les publications antérieures de l'imprimeur, on trouve un récit de la bataille de Montcontour, victoire remportée par le frère du roi Charles IX, Henri de Valois, contre les protestants en 1569 – on voit là un soutien à la politique royale ; après la trêve de 1569, Desplanches publie un autre récit dont le titre en soi est un programme : la *Narration du bon recueil fait à ceux de la religion pretendue reformée, devant la petite ville de Lorme en Nivernois, le unziesme jour d'avril mil cinq cens LXX. Recueilly par M. Leonard Cottin*<sup>44</sup>. Le titre adopte le point de vue et la désignation

<sup>42</sup> Rappelons l'analyse d'Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État*, Paris, Gallimard, 2007 : la première saint Barthélemy a probablement été provoquée par un clan nobiliaire catholique intransigeant, qui a poussé le roi à revendiquer une « justice d'exception » lors de l'assassinat des chefs protestants, ce qui a entraîné le massacre collectif que le roi n'a pu qu'entériner et cautionner *a posteriori* en le présentant comme le fruit de sa décision.

<sup>43</sup> Cf. les portraits présentés et analysés dans *Miroirs de Charles IX. Images, imaginaires, symbolique*, dir. Luisa Capodiecì, Estelle Leutrat, Rebecca Zorach, Genève, Droz, Coll. « Travaux d'humanisme et de Renaissance » n° 584, 2018, p. 17-24, 28-30 et 33-40.

<sup>44</sup> Réédité par Henri de Flamare dans le *Bulletin de la Société nivernaise des lettres, sciences et arts*, Nevers, G. Vallière, 1892.

catholique des réformés tout en prêchant la concorde et une modération dans la manière de traiter les huguenots ; le contenu confirme cette perspective. Desplanches ne manque donc pas une occasion de donner des gages de loyauté politique, mais s'efforce en même temps de promouvoir une politique de concorde à l'égard des protestants. Le *De Victoria*, poème sur Lépante conçu par Vintimille et publié chez Desplanches, s'inscrit dans cette perspective. Une traduction française du poème paraît à Lyon au début 1572, après le 25 mars ; elle est l'œuvre de Pierre Tredehan et porte le titre de *Congratulation poetique*<sup>45</sup>. Ces deux versions illustrent le thème historique des croisades, qui avait pu pendant les guerres de religion plutôt comme une sorte d'appel au massacre des huguenots<sup>46</sup> ; ici, l'usage du thème de la croisade a un sens tout différent, puisqu'il est commun aux catholiques et huguenots modérés et consiste à promouvoir une expédition lointaine comme exutoire permettant de détourner la violence des guerres civiles à l'extérieur du royaume.

La traduction de Tredehan est très libre :

---

<sup>45</sup> *Congratulation poetique avec l'exhortation à tous princes et potentats de la Chrestienté de reprendre les armes et poursuivre la toutale ruine et destruction des Machométans. Traducte des vers héroïques de M. maistre Jaques des comtes de Vintemille,... par Pierre Trédéhan*, Lyon, Benoît Rigaud, 1573. Cette plaquette est un peu rare, on la trouve cependant à la BnF, cote, à la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, cote Rec D9 (165) et C 7879 (14), et à la Wisconsin University Library (Madison), cote French Pamphlets d1572 ; l'exemplaire de la BnF est hélas coupé et parfois difficile à lire.

<sup>46</sup> Qu'on nous excuse de renvoyer à Paul-Victor Desarbres, « Le détour de Constantinople : remarques sur l'utilisation du thème des croisades durant les guerres de religion chez Blaise de Vigenère », In : *Byzance et l'Occident V. Ianua Europae*, sous la direction d'Emese Egedi-Kovács, Budapest, Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2019, p. 67-85.

<p>[...] Ter millia quina virorum  Christiadium, manicis nexos et compede solvunt :  Quos nuper ferus ille, suis cum classibus oras  Chaoniae verrens patriis abduxerat aris.  <i>Hi, sociis servati armis, formidine pulsa</i>  <i>Ancipites vertunt oblata in praelia curas,</i>  <i>Obvia quaeque alacres rapiunt, et cardine verso</i>  <i>In partes victoris eunt, dominosque perosi</i>  <i>Ultiores miserae sortis, veterum ante malorum</i>  <i>Acrius insultant, Turcasque ferocius urgent.</i>  <i>Crudeles hinc inde neces, fuga non patet ulli,</i>  <i>Vulnera dant capiuntque simul, mors omnibus una,</i>  <i>Vincendi studio pauci moriunter inulti,</i>  <i>Praecipitantque neces, telis, ferro, aequore, flammis :</i>  <i>Anceps pugna diu : Tandem cedentibus illis</i>  <i>Christiadae Paeana canunt : clamore ; sonantes</i>  Vix ulli sensere tubas, vix aequora verri  Corporibus contacta queunt, vapor occupat  aethra,  Confractae antennae fluitant, et aplusra per  undas,  Et rubet effuso orientum sanguine Pontus.  Post ubi iam nimia defessi caede quierunt,  Captivos abigunt proceres, sociosque Ducesque  Millia ter bis quina hominum, puppesque  remulcant  Bis decies denas gazis orientis onustas,  Grata diu Italicis populis spectacula daturas<sup>47</sup>.</p>	<p>[Les vainqueurs libèrent des prisonniers chrétiens]</p> <p>Quinze mille Chrestiens des cadenes delivrent,  Lesquels ce cruel là de leurs maisons ravit  Lors que la Chaonie à tout ses nefes suivit.</p> <p><i>Tant d'un costé que d'autre y a grandes defaictes.</i></p> <p>On ne peut pour le bruit entendre les trompettes :  La mer ne se peut voir pour le nombre des morts :  L'air est plein de fumée : Antennes gris et forts  En esclats vont nageant, et des nefes l'excelence.  La mer du sang des morts rougit en abondance.  Après ce grand carnage, en fin prennent repos,  Les grands princes captifs, les Ducs, et leurs  supposts  Quarente mille Turcs ils chassent par derriere,  Et remoquent les nefes, pour en ceste manière  Aux peuples d'Italie estre par bien long temps  Un trophee agreable et joyeux passe-temps<sup>48</sup>.</p>
--	--

On est frappé de la manière dont Trédéhan résume le texte latin en omettant les détails du combat proprement dit, de la violence et des coups délivrés par les uns et les autres. Notons surtout l'appel à la croisade sur mer qui figure à la fin du poème et qui promet une victoire certaine et définitive contre les Turcs si le roi de France prête son concours à l'alliance entre les marines européennes<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Jacques de Vintimille, *De Victoria navali christianorum adversus turcas*, Dijon, Jehan Desplanches, 1572, p. 3-4.

<sup>48</sup> Jacques de Vintimille, *Congratulation poétique sur la victoire obtenue par les chrestiens [...] traduite [...] par Pierre Tredehan [=De Victoria navali, op. cit.]*, Lyon, B. Rigaud, 1572, fol. B1r.

<sup>49</sup> Jacques de Vintimille, *De Victoria navali, op. cit.*, p. 10 : « Ite citi, date vela, Deisque faventibus

Enfin, un exemple montre peut-être que la traduction ne fait qu'accuser les traits principaux et donner plus de poids aux objectifs principaux :

<p>Ergo moras resecat, animis concordibus ite,          Infidos toto pellatis ut aequore Turcas          Mæoticos ultrà fluctus, Scythicasque paludes :          Barbaries unde haec, feritasque egressa, tot annos          Christicolis horrenda nimis, iura omnia contra,          Bella movet, patriisque extorres sedibus arcet<sup>50</sup>.</p>	<p>[Lais]sez donc tout arrest : en concorde amiable          [A]llez pour dechasser de la mer navigable          [Le]s infideles Turcs : par dela, tout au rez          [D]es Maotiques flots, et Scythiques marez :          [O]ù ceste cruauté et Barbarie telle          [Sor]tie, par tant d'ans esmeut guerre mortelle          Excessive aux Chrestiens, et par terre et par mer,          [Ch]assez de leur país en un exil amer<sup>51</sup>.</p>
--	---

La traduction développée de l'expression « concordis animis » par « concorde amiable » prouve, s'il en était besoin, à quel point ces protestants cachés adhèrent à la politique royale de conciliation de 1571-1572<sup>52</sup>. Les coquilles de l'édition française laissent penser à une édition hâtive et peu soignée ; la traduction est peut-être du même ordre. On ne sait cependant si cela suffit à expliquer l'étonnante perte de précision et de violence à laquelle la traduction a donné lieu : est-ce une traduction due à un esprit en manque de paix dans son propre pays ?

L'éloge appuyé du pape Sixte Quint<sup>53</sup> dans le poème de Vintimille et la traduction de Trédéhan n'est sans doute pas tant l'effet d'un opportunisme que la conséquence d'une vision politique : on peut comprendre implicitement qu'une croisade est nécessaire aux yeux de Vintimille pour que les ardeurs guerrières des Français sévissent dans le lointain et n'aboutissent pas à des conflits sanglants, comme c'est le cas depuis 1562 et le début des guerres civiles. La bataille de Lépante semble en avoir ouvert la possibilité aux yeux de Vintimille. La croisade ici projetée s'accompagne aux yeux de Vintimille

---

ite/ Quo vos fata vocant, quo venti aeraeque secundae/ Illiciunt, fractusque ingenti clade  
 Tyannus./ Sex centas armate rates, et millia centum/ Turcarum e spoliis: Vos omnis Graecia  
 supplex/ Invocat, et votis iam dudum ardentibus optat,/ Et vestris manumissa armis socia  
 agmina iunget./ Quod si iuncta manus tua sit Rex maxime Francum,/ Libera iam internis  
 bellis, Victoria certa est.

<sup>50</sup> Jacques de Vintimille, *De Victoria navali*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>51</sup> Jacques de Vintimille, *Congratulation*, *op. cit.*, fol. B3v.

<sup>52</sup> Voir Denis Crouzet, *Le Haut Cœur de Catherine de Médicis. Une raison politique aux temps de la Saint-Barthélemy*, Paris, Albin Michel, 2005 et Arlette Jouanna, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi *et alii*, *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris, Bouquins/Laffont, 1998, p. 185-193 « Un nouvel essai de tolérance civile (1570-1572) ».

<sup>53</sup> Jacques de Vintimille, *De Victoria navali*, *op. cit.*, fol. B3r et *Congratulation*, *op. cit.*, p. 9.

d'une promesse de salut<sup>54</sup>. Elle n'est cependant plus tout à fait cependant une « guerre sainte » ouvrant à des rétributions systématique dans l'ordre spirituel (indulgences) ni non plus une forme de pèlerinage<sup>55</sup> ; il s'agit plutôt pour lui d'une « guerre juste » qui apporte incidemment le salut aux combattants qui y meurent. Elle entre dans la catégorie luthérienne et érasmiennne de *Türkenkrieg* (guerre contre les Turcs) plutôt que dans celle de croisade<sup>56</sup>. Enfin, sur le plan de la politique française, c'est une expédition dont le moyen et le but sont une forme de réconciliation entre les chrétiens, selon un raisonnement commun à des modérés protestants et catholiques durant les guerres civiles. On trouve ce schéma de pensée chez le protestant François de La Noue vers 1581<sup>57</sup> ou chez le catholique Blaise de Vigenère vers 1577<sup>58</sup>. A une époque où le motif de croisade apparaît plutôt en lien avec les croisades dirigées contre les Albigeois et comme justification d'une politique implacable à l'encontre des protestants, le poème de Vintimille semble jouer un rôle précurseur dans la promotion de cette croisade promue par les modérés (modérés dans les affaires intérieures s'entend).

Cela s'explique bien sûr par le caractère singulier de son destin – par cette figure du traducteur-poète Vintimille qui se présente lui-même comme « étrange » selon le double sens du mot à la Renaissance. On en veut pour preuve un second poème, imprimé à la suite du poème latin sur Lépante dans la version latine, mais distinct par un blanc assez important et une lettrine. Trédéhan ne l'a pas traduit en français. Il s'agit d'une prosopopée, un discours de Pallas adressé au poète, qui fait office de prosopopée d'Athènes :

Naguère je crus voir Pallas s'élancer de l'ancienne ville d'Athènes ; elle vint à moi et me dit avec autorité : Rhodien banni, toi qui as impunément affronté les milles périls de la mer, pourquoi prolonger ton exil sur les

<sup>54</sup> Jacques de Vintimille, *De Victoria navali*, *op. cit.*, p. 8 : « O vos foelices, celique in parte locandi/ Quotquot in hac pugna pro relligionis honore/ Vel decus un vita, vel caelum in morte petistis./ Et fortes animas, sed non fudistis inulti:/ Ecce, illustre manet vos nomen, et inclyta caeli/ Praemia, non ullis intermorigura diebus. »

<sup>55</sup> Jean Flori, « Pour une redéfinition de la croisade », In : *Cahiers de civilisation médiévale*, 47<sup>e</sup> année (n° 188), Octobre-décembre 2004, p. 329-349 ; voir la définition juridique proposée de Michel Villey, *La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris, Vrin, 1942.

<sup>56</sup> Michael J. Heath, *Crusading Commonplaces*, Genève, Droz, Coll. « Travaux d'humanisme et de Renaissance », n° 209, 1986, en particulier p. 13-21.

<sup>57</sup> Voir Alphonse Dupront, *Le Mythe de croisade*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des histoires », 1997, t. I, p. 390-398.

<sup>58</sup> Paul-Victor Desarbres, *art. cit.*

frontières de la France ? Grâce au succès des Vénitiens, les chemins te sont ouverts ; tu peux aller retrouver sans crainte les lares paternels ; légitime héritier des Paléologues, tu peux rentrer au sein du magnifique dont un ennemi barbare les a dépouillés. Allons, pars, ne tarde plus : repasse la vaste étendue des mers. Je te donnerai alors l'heureuse condition que tu regrettes. – Et moi : Pourquoi, déesse, troubler le repos dont je jouis ? Je suis fatigué ; je suis vieux : de si grands avantages ne me tentent pas. Que me parles-tu de mer, de navires, de calamités et de tempêtes ? qu'ai-je à faire de nouvelles aventures et d'un second exil ? pourquoi m'apporter de nouveau un royaume en proie aux inquiétudes ? Qu'ils règnent, ceux qui aiment le faste, le sang, la guerre ! La France est désormais ma patrie. Adieu, Rhodes, Pénates ; et toi, qui m'as vu naître, Cos, patrie d'Hippocrate, adieu ! Je n'ai qu'un désir, c'est de rester où je suis, dans cette contrée sûre, là où sont encore respectés la paix, la religion, les plus imprescriptibles droits ; là où fleurissent de savants hommes en tout genre, troupe aimable, et avec eux Flore, Palès, Bacchus, la nourricière Cérés. Cyrtha maintenant est barbare ; la Grèce a adopté les mœurs de la Scythie : il ne lui reste plus rien de son antique piété<sup>59</sup>.

Ce texte montre l'image singulière d'un poète attaché à son confort et à sa terre d'adoption, bien qu'il en ait invité d'autres à entreprendre des expéditions militaires lointaines. On retient aussi l'image d'un Grec qui ne veut plus retourner en Grèce. L'idée d'une Grèce barbare est un renversement rhétoriquement attendu, mais totalement nouveau dans ce contexte : même à l'époque où fleurissent les récits sur l'empire ottoman sous un jour curieux ou parfois défavorable, on ne songe pas à présenter celui-ci comme une nouvelle Grèce devenue barbare. On peut voir là un jalon dans la fabrication progressive d'une représentation de la Grèce moderne dans la littérature française. Dans ce passage, Vintimille prend brutalement le contre-pied de tous les prestiges de la Grèce antique qu'il a jusqu'alors sollicités. Lépante sonne paradoxalement le glas de toute filiation avec un pays lointain qui n'existe plus qu'en rêve.

La fin du poème qu'on vient de citer est un correctif, un repentir aux allures de rêve :

Mais si les Turcs étaient chassés des rivages de la Thrace, par-delà les Palus-Méotides et les mers de la Tartarie ; si à la rudesse qu'ils ont introduite succédaient des mœurs plus douces : si Thespies recouvrait son ancienne gloire... oh ! alors, je ne m'en défends pas (car il faudrait que j'eusse été

---

<sup>59</sup> Traduction modifiée par nos soins à partir de celle de Ludovic de Vauzelles, *Vie de Jacques comte de Vintimille, op. cit.*, p. 82-83.

élevé dans l'affreux Caucase pour vouloir oublier tout à fait ma patrie), c'est avec joie que j'irais revoir mes lares tant regrettés. Ma Muse volerait à travers la mer Egée, Délos, Cos et les Colosses, et irait tremper ses lèvres aux fontaines d'Aonie.

Vintimille semble *in fine* renouer avec des rêves de retour dans un système hypothétique qui accumule les protases. La métaphore finale du vol du poète (qui s'inscrit dans une tradition rhétorique héritière des *Tristes* comme des *Odes* d'Horace<sup>60</sup>) est un mouvement d'enthousiasme, de *furor poeticus* étroitement contenu dans les limites du conditionnel. Ce retour en rêve est bien timide : un lecteur anonyme de l'époque ne s'y est pas trompé, qui a ajouté en grec « rêve d'un éveillé » (γρηγορώντος ὄνειρος) sur un exemplaire du poème aujourd'hui conservé à la Bibliothèque de l' Arsenal (Figure 3).

Cette rêverie est nettement sous contrôle : on songe à la manière Vintimille cherche dans son mémoire autobiographique à se prémunir contre tout vain rêve de gloire, au moment où il s'apprête à évoquer ses origines prestigieuses :

... tellement que si bien je me propose devant les yeux le comte Guido ou Jean de Vintimille, Michel Paleologue ou Theodore Lascaris, qui ont fait choses loüables en leur temps, n'ayant autre moyen je n'avancerai non plus que celui qui fait châteaux en Espagne, ou qui songe en veillant, tant pour n'être né à cela, que pour n'avoir été accompagné de bonne fortune en toutes mes actions ; et n'estois de ceux qu'elle avoit ayez et exaltez jusques aux cieux<sup>61</sup>.

Le mémoire, où Vintimille se veut fidèle à la vérité, se rappelle ses infortunes et éprouve le scrupule moral de se raconter, n'autorise aucun rêve ; seule la poésie (que tout le monde comprend alors comme une forme de fiction), tolère le rêve dans d'étroites limites.

### Conclusion

Espérons que ce propos ait aidé à percevoir toute l'ambiguïté de l'œuvre de Vintimille, œuvre « à double fond », liée au caractère profondément ambivalent de la vie de son auteur. Comme traducteur, Vintimille a posé ou s'est laissé campé en personnification presque trop parfait de la *translatio studii* : Grec et Français, l'exilé pétri par l'humanisme lyonnais a su jouer d'un

<sup>60</sup> Voir Ovide, *Tristes*, III, 1 ou IV, 2, qui reprend de manière sobre l'envol du poète métamorphosé en oiseau que décrit Horace, *Odes*, II, 20.

<sup>61</sup> Jacques de Vintimille, *Discours de l'estoc*, éd. cit., p. 10.

discours d'entre deux, véritable argument de vente qui l'a aidé à se procurer une position sociale confortable. Jacques de Vintimille, devenu un magistrat modéré du temps des guerres de religion, formellement catholique, réformé de cœur, maintient en partie cet horizon lointain d'une Grèce conquise par les Turcs, but lointain d'une croisade qui pourrait réunir catholiques et huguenots français. Dans la prosopopée qui conclut le poème *De Victoria*, il en vient à donner congé au monde Grec, congé qui s'accompagne d'un réinvestissement qui fait du monde grec un rêve poétique et politique, mais un rêve révolu. On assiste ainsi à un déplacement du thème de l'altérité dans la figure de Vintimille, du traducteur Gallogrec au poète se présentant à travers la pastorale et le rêve de concorde comme porté vers le lointain. À bien des égards, la figure d'auteur dans cette œuvre devient plus « étrange » que proprement étrangère : Vintimille apparaît en exilé intérieur ou tenant d'une « pensée de derrière ». La part d'implicite et de discret double sens dans cette œuvre peut être résumée par une sentence d'Épicure que Vintimille cite dans son mémoire autobiographique manuscrit : *λαθέ βιώσας* « vis caché<sup>62</sup> ».

---

<sup>62</sup> Jacques de Vintimille, *Discours de l'estoc*, éd. cit., p. 8 : Vintimille attribue d'ailleurs curieusement cette phrase grecque à Chilon Macédonien au lieu d'Épicure.

DE  
**VICTORIA**  
 NAVALI CHRISTIANO-  
 RVM ADVERSVS TVRCAS,  
 NON. OCTOB. M. D. LXXI.

Ad S. P. Q. Venetum, & cæteros  
 sacri fœderis socios, Paræneſis.

Iac. Vintimillio Rhodio Christianiſ. Francorum  
 Regis Conſiliario Diuionen. authore.



DIVIONE.  
 EXCVDEB. IOANN. PLANCIVS.  
 1572.

Figure 1. Source : Jacques de Vintimille, *De victoria navali*, Bibliothèque de l'Arsenal (Paris) : cote 4-BL-830 (6), page de titre. Photo personnelle.



Figure 2. Source : Jacques de Vintimille, *De victoria navali*, Bibliothèque de l'Arsenal (Paris) : cote 4-BL-830 (6), fol. b4v. Photo personnelle.

**Jacobus , Comes Vintimillii Christianiss.  
Gallorum Regis Senator , Diuione .**

*Ἰπποκράτους ὀρχεος .*

**N**UPER ab antiquis exurgens Pallas Athenis  
Vocibus his visa est imperiosa loqui:  
Pulse Rhodo, & pelagi variis crepte periclis,  
Quid tantum in Francûm finibus exul agis?  
En patefacta via est, Venetûm victricibus armis,

Figure 3. Source : Jacques de Vintimille, *De victoria navali*, Bibliothèque de l'Arsenal (Paris) : cote 4 BL 830 (6), p. 12. Photo personnelle.

# « Un rhapsode de salon » sans génie : retour aux enjeux du débat sur l'épopée byzantine au début du xx<sup>e</sup> siècle

*Tivadar Palágyi*

Université Eötvös Loránd

## *1. Épopée byzantine et chanson de geste : un même combat*

Découverte en 1865 à Trébizonde dans la région pontique de l'Empire Ottoman, une trentaine d'années après la *Chanson de Roland* retrouvée, elle, à Oxford, en Grande-Bretagne, « l'épopée nationale »<sup>1</sup> des Byzantins, le *Digénis Akritas*, a fait l'objet d'une polémique semblable à celle qui avait opposé partisans et détracteurs de l'épopée médiévale française. Mais les parallélismes dans la réception de ces deux œuvres, jalons dans leurs canons littéraires nationaux respectifs, ne s'arrêtent pas là. Notons d'abord qu'on a longtemps débattu de la primauté chronologique à accorder à la version dite savante de ce texte (manuscrit de Grottaferrata rédigé dans une langue grecque proche de la norme « savante ») ou bien à sa version populaire en grec vulgaire (manuscrit de l'Escorial)<sup>2</sup>. On sait que les partisans du manuscrit d'Oxford de la *Chanson de Roland* se sont longtemps opposés à ceux qui préféraient d'autres versions bien plus longues de la même chanson. Ensuite, à l'instar du débat sur les origines prétendument germaniques de la *Chanson de Roland*, certains chercheurs

<sup>1</sup> Sur le statut incertain voire fort contesté de ce concept, voir Kapitánffy – Caruho – Szabó qui insistent aussi sur la différence du rôle joué par la chanson de geste française par rapport à son pendant byzantin dans la constitution de l'identité nationale des deux pays (*A bizánci és az újkörög irodalom története*, [Budapest, 1989], p. 138) : « A nemzeti eposz kategóriáját a romantika irodalomelmélete alkotta, s eredetüket és minőségüket tekintve így különböző műveket sorol ide, ezért ma már nem használjuk. Nem tekinthető a költemény nemzeti eposznak abban a szűkebb értelemben sem, hogy utóéletének valami szerepe lett volna a nemzeti öntudat kialakításában, mint pld. a franciáknál a Roland-éneknek. »

<sup>2</sup> Corinne Jouanno, *Digénis Akritas, le héros des frontières, une épopée byzantine*, Brepols, Turnhout, 1988, p. 11.

ont cru percevoir les échos d'un substrat arabe sous la surface hellénique du *Digénis Akritas*. Les historiens de la littérature étaient donc souvent confrontés aux mêmes interrogations à propos de la chanson de geste française et de son pendant byzantin. Celui-ci, dont les manuscrits ne remontent pas au-delà du XIII<sup>e</sup> siècle mais dont le contenu relate sous forme folklorisée et travestie des événements supposés être arrivés au moins au x<sup>e</sup>, voire au VIII<sup>e</sup> siècle, se prêtait donc parfaitement à une résurgence du débat sur les origines, dans le sillage de la polémique déjà bien entamée autour de la chanson de geste française. Si dans le domaine français l'existence de cantilènes populaires et orales n'a jamais pu être démontrée, l'épopée grecque, elle, avant la découverte même de son premier manuscrit, était déjà partiellement connue grâce justement au folklore grec du Pont, de Cappadoce et d'autres régions hellénophones excentrées où un grand nombre de chants dits acritiques<sup>3</sup> avaient été recueillis. Grâce à l'existence de ce chaînon manquant, le débat byzantiniste sur l'origine du *Digénis Akritas*, tout en étant inspiré en partie par les recherches romanistes portant sur les chansons de geste, promettait donc de relancer le débat à propos de celles-ci. Dans ce qui suit, nous reviendrons sur quelques prises de position contrastées autour de l'épopée byzantine à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Cette plongée dans les publications byzantinistes vieilles de plus d'un siècle pourra jeter une lumière nouvelle sur les débats linguistiques qui déchiraient la Grèce et le monde hellénophone en général, mais elle peut aussi fournir des points de vue nouveaux sur la façon d'aborder la chanson de geste française.

## 2. Enthousiasme devant la découverte

En retraçant les premières réactions après la découverte du *Digénis Akritas*, signalons d'abord les déclarations enthousiastes de ses premiers éditeurs, Sathas et Legrand<sup>4</sup>. Voici les propos de Legrand (1841-1903) sur le *Digénis Akritas* : « L'épopée acritique, telle que nous la donne le manuscrit de Grottaferrata, est sans contredit le plus beau poème que nous possédions en grec médiéval »<sup>5</sup>. Corinne Jouanno résume bien les enjeux politiques de l'interprétation de *Digénis Akritas* à l'époque de Legrand et de Sathas : « sa redécouverte

<sup>3</sup> Il s'agit de chants populaires célébrant des héros gardiens de frontières, appelés *akritai* en grec.

<sup>4</sup> Sur les circonstances de la découverte du manuscrit de Trébizonde, voir John Mavrogordato, *Digenes Akrites*, Oxford Clarendon press, 1999 (1956), p. XI.

<sup>5</sup> Cité par Jouanno, *Digénis Akritas*, *op. cit.*, p. 186.

en 1875 s'avère être aussi l'histoire d'une formidable remise à l'honneur. Le succès dont bénéficie l'épopée byzantine auprès des intellectuels grecs de l'époque est, au moins partiellement, imputable à leur volonté de rompre avec l'antiquomanie du classicisme néo-hellénique, et de mettre l'accent sur la continuité du monde grec à travers les âges, sans privilégier aucune époque au détriment des autres »<sup>6</sup>. Une étape importante dans la consécration de ce texte au sein du patrimoine national grec est franchie en 1907 lors du discours passionné du fondateur des études folkloriques en Grèce, Nikolaos Politis. Prononcée à l'Université d'Athènes le 14 janvier 1907, cette allocution affirme dans un style panégyrique que le *Digénis Akritas* « renferme les idéaux et les aspirations de la race hellénique » (περικλείει τὰ ιδεώδη καὶ τοὺς πόθους τοῦ ἑλληνικοῦ γένους)<sup>7</sup>. Voici comment un éminent byzantiniste de nos jours, Paolo Odorico qualifie ce discours : « Le parallèle entre la culture grecque du Moyen Âge et celle de l'Occident est évidente : la volonté de se démarquer des Turcs et de l'Empire ottoman, considéré tour à tour comme l'homme malade de l'Europe ou le ventre mou du Vieux Continent, incitait les chercheurs à utiliser la tradition populaire pour souligner la proximité de la société grecque avec le monde occidental. Le coryphée de cette attitude a été l'un de plus célèbres savants grecs, dont l'extraordinaire travail suscite notre admiration : en 1907, Nikolaos Politis présenta le poème du *Digénis* [...] avec l'intention patente de rattacher l'ouvrage littéraire aux chants populaires et à l'histoire byzantine »<sup>8</sup>.

Dans son discours rédigé dans la langue savante de son époque, la *katharévoussa*, Politis constate une coïncidence chronologique étonnante à travers toute l'Europe : les consciences nationales se seraient réveillées au même moment, au XII<sup>e</sup> siècle, aboutissant à des poèmes épiques en France, en Allemagne, en Espagne et surtout en Grèce. Le *Digénis Akritas* serait un parfait exemple « d'épopée nationale chez nous autres les Grecs modernes » (τοῦ ἐθνικοῦ ἔπους ἡμῶν τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων)<sup>9</sup>. Pour être plus précis, Politis cite dans un premier temps les éditeurs du manuscrit de Trébizonde Sathas et Legrand qui employaient l'expression d'épopée byzantine, mais il corrige celle-ci en

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 27-28.

<sup>7</sup> Nikolaos Politis, *Περὶ τοῦ ἐθνικοῦ ἔπους τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων : λόγος ἀπαγγελθεὶς ἐν τῷ Ἐθνικῷ Πανεπιστημίῳ τὴν 14 Ἰανουαρίου*, Athènes, 1907, p. 260.

<sup>8</sup> Paolo Odorico, « La pesanteur des mots : à propos des traductions du *Digénis Akritas* », In : *Les mythes et les légendes que partagent les peuples de l'Europe*, Paris, Université de l'Europe, 2004, p. 36.

<sup>9</sup> Politis, *Περὶ τοῦ ἐθνικοῦ ἔπους*, *op. cit.*, p. 237.

« poème héroïque médiéval de notre nation » (μεσαιωνικής ήρωικής ποιήσεως τοῦ ἡμετέρου ἔθνους), qui se répand par transmission orale au sein du peuple grec et sur le tout le territoire hellénophone<sup>10</sup>. L'enthousiasme national de Politis le pousse à comparer le *Digénis Akritas* aux autres épopées européennes, pour déclarer le poème grec supérieur aux autres, en raison justement de son contact vivifiant avec le folklore réel<sup>11</sup>. Digénis ne serait pas seulement supérieur en beauté aux autres poèmes grecs, mais il aurait aussi fécondé beaucoup d'autres littératures européennes et asiatiques : les Turcs, les Slaves auraient tous subi son influence<sup>12</sup>.

À la même époque, l'historien et philologue irlandais Bury (1861-1927) se montre tout aussi enthousiaste, établissant un parallèle entre *Digénis*, les poèmes homériques et le *Chant des Nibelungen*<sup>13</sup>. Le fondateur des études byzantines modernes Karl Krumbacher (1856-1909) parle de « la brise fraîche » qui imprègne la version populaire de *Digénis* face au caractère sec et poussiéreux d'autres productions épiques byzantines, et notamment face à la version savante de la même épopée (que certains qualifieraient plutôt de roman)<sup>14</sup>. Quelques décennies plus tard, Constantin Danguitsis (né en 1900) aura lui aussi une nette préférence pour la version populaire au détriment du texte de Grottaferrata qu'il qualifie de « poème vidé de sa poésie, une œuvre que je classerai parmi les plus médiocres de la littérature byzantine »<sup>15</sup>.

Dès les années 20 le byzantiniste belge Henri Grégoire (1881-1964) souligne la chance unique qu'ont les byzantinistes de connaître les cantilènes populaires qui auraient servi à la création de l'épopée, cantilènes qui dans le cas de la *Chanson de Roland* ne sont que du domaine de l'hypothèse : « Une fois de plus, l'in vraisemblable arrive: nous avons, dans une chanson pontique publiée pour la première fois à Batoum en 1911 [...] l'un des matériaux qui ont servi au

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>13</sup> Mavrogordato, *Digenes Akrites, op. cit.*, p. XV : « J. B. Bury [...] praises the epic comprehensiveness of Digenes, 'which justifies us in naming it along with Homer and the Nibelungenlied' ».

<sup>14</sup> Expression qui sera reprise presque un siècle plus tard par Kapitánffy – Caruho – Szabó, *A bizánci és az újkörög irodalom története, op. cit.*, p. 138 : « az egész költeményt átható friss levegő ».

<sup>15</sup> Constantin Danguitsis, « Le problème de la version originale de l'épopée byzantine de Digénis Akritas », *Revue des études byzantines*, 1945, 5, p. 204 (p. 185-205).

x<sup>e</sup> siècle, au rhapsode de la Digénide »<sup>16</sup>. Et toujours lui de renchérir : « il faut rétablir des cantilènes comme étapes intermédiaires entre les faits des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles et les gestes des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles [...] c'est parce que la littérature grecque médiévale nous a, non seulement restitué [...] ce roman en vers [...] qui correspond grossièrement à nos chansons de geste, mais encore, et cela par centaines, de véritables cantilènes de 10 à 200 vers environ, lesquelles nous ont été transmises miraculeusement presque toutes par la tradition orale »<sup>17</sup>. Dans son enthousiasme devant ces créations populaires, le chercheur belge va même supposer une origine populaire aux textes iambiques fort savants et très classiques du poète byzantin du VII<sup>e</sup> siècle Georges de Pisidie qui avait chanté la campagne d'Héraclius contre les Perses : « sous les ornements de la langue archaïque, l'or vierge [...] de la poésie populaire »<sup>18</sup>.

### 3. La tête épique qui manque aux Byzantins

Mais cet enthousiasme n'est pas partagé par l'ensemble des lecteurs. Rappelons d'abord que même dans le domaine français on trouve des chercheurs qui nient le caractère épique, voire national de la *Chanson de Roland*. Ainsi, Robert Fauwtier (1885-1966) est plutôt réservé quant au caractère d'épopée nationale, attribué à la *Chanson de Roland* : « [la] littérature épique [est l']expression d'un sentiment national particulièrement développé. [...] La France n'a pas de héros national, pas d'épopée nationale »<sup>19</sup>. Trouvée par l'helléniste Nicolas de Malézieu (1650-1727) et répétée par Voltaire, la boutade célèbre sur le Français qui « n'a pas la tête épique » ressurgit donc encore au XX<sup>e</sup> siècle. Pourtant, le chercheur belge Henri Grégoire – établissant un parallèle quelque peu forcé entre le texte français et le texte grec – déclare que la *Chanson de Roland* l'emporte la tête haute sur son pendant byzantin : « Diogène turmarque tué en 788 [...] dix ans après que fut tombé dans la clisura de Roncevaux, le Digénis Akritas des Francs, le paladin Roland, aussi obscur, aussi fameux que le héros d'Anatolie, mais mieux chanté que lui. Car les Français, surtout comparés aux Byzantins, ont décidément la tête épique »<sup>20</sup>. Et Grégoire de fustiger l'auteur moins que médiocre selon lui de *Digénis Akritas* : « bien qu'il eût des sources populaires excellentes, des cantilènes qui ne manquaient pas de souffle,

<sup>16</sup> Henri Grégoire, *Autour de l'épopée byzantine*, IV, p. 299.

<sup>17</sup> *Ibid.*, XX, p. 7.

<sup>18</sup> *Ibid.*, VIII, p. 29.

<sup>19</sup> Robert Fauwtier, *La Chanson de Roland, étude historique*, Paris, 1933, p. 3.

<sup>20</sup> Grégoire, *Autour de l'épopée byzantine, op. cit.*, II, p. 499.

[il] n'a fait qu'un médiocre usage de ces matériaux. [...] Sauf quelques scènes de chasse et de combat, il n'échappe guère au reproche de platitude [...] et surtout [il] s'est montré incapable d'ordonner sa matière en un tout vraiment épique. [...] Le prétendu héros national, Digénis lui-même, n'est jamais mis en scène luttant contre les Arabes »<sup>21</sup>. Grégoire met en doute jusqu'au caractère épique du texte : « l'épopée d'ailleurs manquée, c'est notre roman »<sup>22</sup>. Ailleurs, il qualifie un passage de « lamentable »<sup>23</sup>.

L'éditeur et traducteur de la version de Grottferrata, J. N. Mavrogordato (1882-1970) nie, lui aussi le caractère « national » de l'épopée byzantine, ne serait-ce qu'à cause des origines mixtes du héros éponyme : « [Sathas et Legrand] were unfortunately obsessed at the time with the great idea of producing a hero to lead Greece in a secular crusade against the Turks. In this political obsession they were followed thirty years later by N. G. Politis who presented the poem as the "National Epic of Modern Greece". It is difficult to see how anybody capable of reading the poem from beginning to the end could be expected to swallow this, seeing that the hero is ex hypothesi a happy fusion of Christian and Mohammedan blood »<sup>24</sup>.

Les critiques fusent de tous côtés, et c'est surtout le rédacteur anonyme de la version savante du *Digénis* qui en fait les frais, incapable qu'il est d'être à la hauteur face aux exigences des hellénistes habitués au beau langage attique. L'historien français Alfred Rambaud (1842-1905) fut le premier à infliger ses sarcasmes en disant que cet « écrivain se montre à la fois hyperbolique et discuteur, il peut bien arriver à l'exagération la plus absurde, il ne s'élève jamais jusqu'à l'épopée »<sup>25</sup>. C'est Rambaud qui parle aussi de « rhapsode de salon », d'« Homère sans génie »<sup>26</sup> et cela avant la découverte de la version populaire du texte. Politis note d'ailleurs que les copistes modifiaient avec désinvolture les textes rédigés en langue vulgaire qu'ils considéraient comme un bien commun, contrairement à l'héritage antique religieusement sauvegardé<sup>27</sup>. En cela, nous reconnaissons l'attitude tout aussi désinvoltée des copistes des textes en

<sup>21</sup> *Ibid.*, III, p. 465.

<sup>22</sup> *Ibid.*, VI, p. 422.

<sup>23</sup> *Ibid.*, XVIII, p. 98 : « the lamentable astrological prologue ».

<sup>24</sup> Mavrogordato, *Digenes Akrites*, *op. cit.*, p. LXV.

<sup>25</sup> Jouanno, *Digénis Akritas*, *op. cit.*, p. 158-159, cite un article d'Alfred Rambaud, paru dans la *Revue des deux mondes* en 1875.

<sup>26</sup> Cité par Salvatore Impellizzeri, *Il Digenis Akritas*, Firenze, Sansoni, 1940, p. 75.

<sup>27</sup> Politis, *Περὶ τοῦ ἑθνικοῦ ἔπους*, *op. cit.*, p. 241. Il y note même que « ces poètes n'étaient guère plus que de simples copistes » (ἀπλοὶ διασκευασταί).

ancien français : le débat autour du dernier vers du manuscrit d'Oxford, évoquant Turolodus qui « declinet », témoigne du statut incertain de l'auteur-scribe-jongleur. Politis note aussi que rechercher le texte original est chimérique et [vain], car cette hypothétique première version ne serait sans doute ni plus complète ni plus artistique que celles que nous connaissons déjà<sup>28</sup>. Ici, Politis est en accord avec la position de la recherche moderne sur la chanson de geste qui a renoncé à l'idée de retrouver l'*Urtext* de la Chanson de Roland.

#### 4. Nikolaos Politis : le combat pour la langue populaire, mené en langue savante

Tout partisan qu'il est de *Digénis* qu'il considère comme une source d'inspiration pour la littérature grecque moderne<sup>29</sup>, même Politis se permet une critique indirecte face à son auteur : « Si un poète doué de génie (μεγαλοφυής), capable de synthétiser cette matière, avait paru, il aurait offert à l'humanité une épopée à l'égal de l'Iliade »<sup>30</sup>. On apprend donc entre les lignes que le rédacteur de la version savante n'était pas suffisamment « inspiré ». Politis ne manque pas de relever le côté lourdement archaïsant, froid et terne de cette version de Grottaferrata : λέξιν αρχαΐζουσαν, ψυχρὰν καὶ ἄτονον, et il accorde sa préférence à la version populaire de l'Escorial qu'il ne connaissait d'ailleurs pas dans son intégralité<sup>31</sup>. La phrase de Politis qui fait l'éloge de la version populaire est digne d'être analysée, car elle révèle les contradictions et les ambiguïtés de la diglossie grecque du début du xx<sup>e</sup> siècle : ἡ [διασκευῆ] τοῦ Ἑσχωριαλίου χειρογράφου, ἐφ'ὅσον εἶναι δυνατὸν νὰ κρίνωμεν ἐκ τῶν δημοσιευθέντων ἀποσπασμάτων, ἔργον ἀμαθοῦς καὶ ἀτέχνου στιχοπλόκου ἀνόθευτον σχεδόν καὶ ἀνεπηρέαστον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς παιδείσεως μεταχειριζομένου δημῶδη γλῶσσαν, διατηρεῖ τὴν ἀκμὴν καὶ τὴν δρόσον ἀδρᾶς ποιητικῆς ἐμπνεύσεως, καὶ πολλὰ παρουσιάζει ψήγματα ἀπέφθου χρυσοῦ. Tentons une traduction : « la version du manuscrit de l'Escorial qui, dans la mesure où il est possible d'en juger à partir des extraits publiés (ἡ τοῦ Ἑσχωριαλίου χειρογράφου, ἐφ'ὅσον εἶναι δυνατὸν νὰ κρίνωμεν ἐκ τῶν δημοσιευθέντων ἀποσπασμάτων), est l'œuvre d'un faiseur de vers ignorant et malhabile (ἔργον ἀμαθοῦς καὶ ἀτέχνου στιχοπλόκου) maniant une langue populaire presque inaltérée et non influencée par l'éducation grammaticale

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 244 : Ἄν ἀνεφαίνετο μεγαλοφυῆς ποιητής, δυνάμενος νὰ συγκροτήσῃ ταῦτα.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 240.

(άνόθευτον σχεδόν και άνεπηρέαστον από τής γραμματικής παιδείσεως μεταχειριζομένου δημώδη γλώσσαν), garde la richesse et la fraîcheur d'une inspiration poétique généreuse, et révèle beaucoup de pépites d'or pur (διατηρεῖ τήν ἀκμήν και τήν δρόσον ἀδράς ποιητικής ἐμπνεύσεως και πολλά παρουσιάζει ψήγματα ἀπέφθου χρυσοῦ) ». Censée faire l'éloge de la poésie populaire et de la langue populaire inaltérée par les élucubrations des grammairiens, cette phrase n'en est pas moins un pur produit de la langue pure, voire puriste de la katharévoussa tant décrite par les partisans de la démocratisation culturelle et politique de la Grèce moderne. C'est à peine si elle diffère dans sa morphologie du grec ancien : seules la construction verbale avec le subjonctif en remplacement de l'infinitif inexistant en grec moderne (δυνατόν νά κρίνωμεν)<sup>32</sup> ainsi que la forme εἶναι du verbe être à la troisième personne du singulier (héritée, elle, de l'infinitif classique) permettent de situer cette phrase à coup sûr dans la katharévoussa du début du xx<sup>e</sup> siècle. En l'examinant dans son ensemble, on constate que cette véritable période classique, censée faire l'éloge de la simplicité démotique du langage, laisserait plus d'un Grec moderne perplexe en raison de sa syntaxe compliquée et de sa morphologie archaisante. Pour ce qui est de la morphologie, les féminins άνόθευτον et άνεπηρέαστον sont difficiles à repérer pour un lecteur peu familiarisé avec la katharévoussa ou avec le grec ancien, car suivant la déclinaison à deux formes de la katharévoussa ils se réfèrent au féminin γλώσσαν et non pas au neutre ἔργον<sup>33</sup>. Ce sont justement surtout les hyperbates qui donnent à cette phrase son allure classique, diamétralement opposée aux idéaux démotiques : ἔργον ἀμαθοῦς και ἀτέχνου στιχοπλόκου άνόθευτον σχεδόν και άνεπηρέαστον από τής γραμματικής παιδείσεως μεταχειριζομένου δημώδη γλώσσαν. Le participe μεταχειριζομένου sépare et éloigne considérablement l'un de l'autre les adjectifs άνόθευτον et δημώδη, tandis que le nom στιχοπλόκου est à son tour relativement éloigné de son participe verbal μεταχειριζομένου. Bien plus

<sup>32</sup> Le grand philologue byzantiniste Karl Krumbacher constate dans son allocution célèbre de 1903 que même les partisans zélés de la katharévoussa avaient tendance à reculer devant « l'odeur moisie » qui émanait de cette forme verbale éteinte qu'était l'infinitif : « Übrigens kann erfreulicherweise konstatiert werden, dass in der jüngsten Zeit auch radikale Vorkämpfer einer archaischen Schriftsprache vor dem Moderduft dieser toten Verbform zurückscheuen ». (Karl Krumbacher, *Das Problem der neugriechischen Schriftsprache*, München, Verlag der B. K. Akademie, 1903, p. 13.)

<sup>33</sup> Voir András Mohay, *Üjgörög – magyar kézisztár*, Akadémiai kiadó, Budapest, 1994, p. 739 et 740 où l'on apprend que, contrairement à la langue démotique, dans la katharévoussa les adjectifs du type άνεπηρέαστος ont la même forme au masculin et au féminin, tandis que les adjectifs du type ἀδρός forment en katharévoussa leur féminin en –α.

simple, l'hyperbate *πολλὰ παρουσιάζει ψήγματα* renforce néanmoins le caractère puriste de ce passage. Ces tournures sont bien entendu parfaitement usuelles dans la *katharévoussa* de l'époque, et elles étaient sans doute tout aussi parfaitement compréhensibles pour le public cultivé, de même qu'au XIX<sup>e</sup> siècle tout savant lisait couramment le latin en Europe centrale et occidentale<sup>34</sup>. Krumbacher compare d'ailleurs le plaisir esthétique suscité par une phrase bien tournée en *katharévoussa* chez les Grecs cultivés du début du XX<sup>e</sup> siècle, à celui que ressentait un *Lateiner* cultivé de son époque en Allemagne à la lecture d'un hexamètre de Virgile<sup>35</sup>. Un autre parallélisme un peu plus éloigné dans le temps pourrait être fourni par Dante qui argumente dans un traité écrit en latin (*De vulgari eloquentia*) en faveur de l'adoption de la langue vulgaire à des fins poétiques.

Si nous avons insisté si longuement sur le style de Nikolaos Politis, c'est parce que le fondateur des études folkloriques grecques semble curieusement très attaché à l'héritage antique, aussi bien par la langue qu'il utilise que par l'importance qu'il accorde à la mythologie classique. Ce n'est pas un hasard que le passage en question se termine par une allégorie tirée de la mythologie grecque : comme Héra retrouvait inlassablement sa prime jeunesse en se baignant dans une fontaine, de même la poésie grecque peut retrouver sa fraîcheur au contact du folklore<sup>36</sup>. Tout semble indiquer que pour ces intellectuels du début

<sup>34</sup> Cependant, Krumbacher affirme que la *katharévoussa* restait peu compréhensible pour quiconque n'avait pas fait d'études supérieures, ou au moins secondaires : « Leute aus dem Volk, die über die Elementarschule nicht hinausgekommen sind, vermögen die Hochsprache nur äusserst mangelhaft zu verstehen ». (Krumbacher, *Das Problem der neugriechischen Schriftsprache*, op. cit., p. 98.) Pour preuve de la difficulté posée par la *katharévoussa*, mentionnons le cas d'un historien grec d'avant-guerre dont la monographie sur l'histoire de Thèbes a été traduite en grec démotique il y a quelques années, non sans provoquer les sarcasmes d'un grand historien grec contemporain. Il s'agit de *Ἱστορία Τῆς Θήβας Καὶ Τῆς Βοιωτίας* de Georgios Tsevas (traduction de Koilis Giannis, 2006), dont la traduction est qualifiée par Sarandos Kargakos de « ratée, effectuée dans une langue démotique difforme » (ἔργο μεταφρασμένο ατυχώς σε ένα [...] δύσμορφη δημοτική), dans une conférence prononcée dans les studios de la station radiophonique SKAΪ 100,3 (<https://www.skairadio.gr/gnорizontas-tin-istoria-tis-arxaias-elladas>). Toute l'ambiguïté de la question linguistique est donc toujours là au XXI<sup>e</sup> siècle. Le texte en *katharévoussa* n'est plus accessible à un large public, on est donc obligé de le traduire ou de le moderniser, mais le résultat risque de sembler ridicule à quiconque connaît l'original plus élégant.

<sup>35</sup> Krumbacher, *Das Problem der neugriechischen Schriftsprache*, op. cit., p. 99 : « Sie [n'importe quelle phrase au sujet banal mais écrite en *katharévoussa*] erzeugt in der griechischen Seele einen gewissen Reiz und ein ähnliches Behagen, wie etwa in einem gut belesenen Lateiner ein schöner Vers des Vergil oder ein in wuchtigem Lapidarstil abgefasster lateinischer Prosasatz ».

<sup>36</sup> Politis, *Περὶ τοῦ ἔθνικοῦ ἔπους*, op. cit., p. 240.

du xx<sup>e</sup> siècle, théoriquement partisans de la langue démotique, il était difficile de renoncer au prestige que conférait à leurs textes le langage élégant et dense de la katharévoussa<sup>37</sup>.

Pourtant, dès 1903, Karl Krumbacher, partisan inconditionnel de la langue démotique, place tous ses espoirs en Nikolaos Politis. Celui-ci serait le plus à même de promouvoir la cause de la langue démotique, s'il rédigeait dans la « langue naturelle » ses études savantes au service de la réforme linguistique<sup>38</sup>.

En 1907, Politis insiste à plusieurs reprises sur le caractère grec et non pas byzantin du poème de Digénis. (Le terme d'« épopée byzantine » est utilisé par lui au sens où s'en était servi l'historien français Schlumberger pour parler des expéditions anti-arabes de Nicéphore Phokas et de Jean Tzimiskès au x<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>.) Dans ce contexte, Politis essaie sans doute d'émanciper la nation grecque du carcan byzantin pour lui faire retrouver sa vraie vocation nationale, un peu comme pour les Russes de l'ère post-soviétique il s'agissait de se défaire du fatras soviétique dénationalisant. Nous verrons que ce sera J. Mavrogordato, un demi-siècle plus tard, qui remettra les pendules à l'heure en rappelant que le Digénis Akritas n'est nullement grec ni « national », mais bien au contraire « romain » et impérial dans son esprit<sup>40</sup>.

### 5. Géographie épique et déconstruction des mythes nationaux

Si dans les recherches autour de la chanson de geste française l'élément étranger menaçant la cohérence du mythe national est le substrat germanique<sup>41</sup>,

<sup>37</sup> Pour preuve de la résistance de la « langue savante », citons le cas de la loi du 30 avril 1976 abolissant justement la katharévoussa, au profit de la langue démotique, mais qui est rédigée dans la même katharévoussa que celle du régime des colonels à peine chassés du pouvoir : « ἔθωρήθη καὶ ἐτέθη ἡ μεγάλη τοῦ Κράτους σφραγίς » où l'on remarque les aoristes passifs classiques, le génitif enclavé et la forme archaïsante pour « sceau » (σφραγίς). Voici la manière dont la langue néo-hellénique « modérée », « sans extrêmes », y est définie, toujours en bonne katharévoussa : « Ὡς Νεοελληνικὴ γλῶσσα νοεῖται ἡ διαμορφωθεῖσα ὡς πανελληνιον ἔκφραστικὸν ὄργανον ὑπὸ τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ καὶ τῶν δοκίμων συγγραφέων τοῦ ἔθνους Δημοτικῆ, συντεταγμένη ἄνευ ἰδιωματισμῶν καὶ ἀκροτήτων ». Voir la photocopie de cette loi sur <http://www.et.gr/index.php/nomoi-proedrika-diatagmata>.

<sup>38</sup> Krumbacher, *Das Problem der neugriechischen Schriftsprache*, op. cit., p. 126.

<sup>39</sup> Politis, *Περὶ τοῦ ἔθνικοῦ ἔπους*, op. cit., p. 250.

<sup>40</sup> Mavrogordato, *Digenes Akrites*, op. cit., p. LXXIX.

<sup>41</sup> C'était l'enjeu du débat entre les tenants de la théorie romantique et ceux de la théorie individualiste. La position romantique, dite traditionaliste, supposait une origine populaire, orale à la chanson sur Charlemagne, donc une tradition carolingienne germanique.

dans le cas du poème byzantin il y a pire. Politis avait plutôt insisté sur les affrontements entre Grecs et Arabes au x<sup>e</sup> siècle qui formeraient le noyau historique de l'épopée de Digénis<sup>42</sup>. Cependant, il se garde bien de critiquer directement les Turcs ou les Arabes. En 1907, seuls les Bulgares font les frais de son patriotisme quand il reproche à ceux-ci de chercher à anéantir toute trace d'hellénisme sur la côte de la Mer Noire<sup>43</sup>. Politis note également que les Cappadociens des régions euphratésiennes et ceux de Mélitène, ayant « oublié leur langue grecque » chantent les chants de Koroğlu et les lisent en langue turque, transcrits en caractères grecs<sup>44</sup>. Une décennie après Politis, le chercheur belge Henri Grégoire a cherché à prouver dès les années 20 que l'épopée nationale des Grecs n'est autre que l'adaptation d'une épopée musulmane d'Asie Mineure, de la région de Mélitène/Malatya. L'idée est loin d'être fantaisiste, non seulement parce qu'il existe des textes arabes et turcs présentant des motifs et une toponymie en partie semblables, mais surtout parce que le protagoniste lui-même, Digénis, est « l'homme aux deux races », fils d'un émir arabe converti au christianisme et d'une Grecque. Les trois premiers chants notamment, consacrés aux agissements de l'émir, ont été rapprochés de ce que Grégoire appelle la « Geste musulmane de Malatya », épopée perdue qui aurait fourni des éléments à des épopées arabes (Dat al Himma) et turques (Sayyid Battal) successives<sup>45</sup>. Rectifiant et mitigeant les vues de Grégoire qui reconnaît sa dette envers son maître qui n'est autre que l'adepte de la théorie romantique donc germaniste Godefroid Kurth<sup>46</sup>, Mavrogordato a proposé de

---

Cette position était devenue intenable en France après l'annexion de l'Alsace par l'Allemagne en 1870. Notons que ces prises de position pro- ou anti-germaniques, dictées par la conjoncture politique, se retrouvent également à d'autres époques et sous d'autres cieux. L'influence allemande omniprésente en Europe Centrale à partir des années 1930 a suscité des réactions d'inquiétude, y compris dans les rangs des écrivains. À ce propos, voir János Kenyeres, « Manifestations of Hungarian Identity in Literature », *Hungarian Cultural Studies*, 12, 2019, p. 2 : « German orientation had become threatening and the integrity of the nation had to be defended against the German influence ».

<sup>42</sup> Politis, *Περὶ τοῦ ἑθνικοῦ ἔπους*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>45</sup> Grégoire, *Autour de l'épopée byzantine*, *op. cit.*, III, p. 468 : « il semble que les exploits de l'émir ... sont en partie empruntés à l'épopée musulmane, la Geste de Malatya ».

<sup>46</sup> Grégoire, *Autour de l'épopée byzantine*, *op. cit.*, XX, p. 6 : « Des fragments de chroniques grecques [...] découverts dans le roman épique, confirmèrent ma foi instinctive – d'aucuns disaient : romantique, dans les origines historiques de l'épopée, foi que je tenais de mon maître Godefroid Kurth. » Ainsi la boucle est bouclée, la théorie germanisante du romaniste Kurth ayant fécondé les recherches du byzantiniste Grégoire.

voir à l'origine de ces ressemblances plus simplement un folklore micrasiatique commun aux différents peuples habitant ces contrées<sup>47</sup>. Mavrogordato a aussi insisté sur le bilinguisme des populations frontalières. La tonalité arabophile de la version savante de l'épopée a en effet été constatée par beaucoup de chercheurs<sup>48</sup>. Mavrogordato porte le coup de grâce au mythe hellénique et grec de l'épopée de Digénis quand il rappelle l'évidence que son auteur bilingue devait être en réalité beaucoup plus « romain » que grec<sup>49</sup>. En effet, le commonwealth byzantin formait un conglomerat de différentes ethnies qui se reconnaissaient dans l'idée impériale, plus « romaine » qu'hellénique avant le XIII<sup>e</sup> siècle.

Tous les sarcasmes des hellénistes et toutes les théories arabisantes des historiens n'ont cependant pas réussi à ternir la gloire du héros métissé. En effet, pour une partie des intellectuels grecs du tournant du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, lassés de la « classicomanie » du jeune état grec qui postulait le retour culturel à l'Athènes de Socrate, l'épopée byzantine, accompagnée des chants acritiques populaires de transmission orale, constituait une sorte de chaînon manquant attestant la présence d'une culture grecque ininterrompue tout au long du Moyen Age et jusqu'à l'époque moderne, sans qu'il y ait besoin de la restauration plutôt artificielle de la démocratie athénienne. En ce sens, la version populaire de l'Escorial en grec vulgaire devait être célébrée au détriment de ce prélude manqué de la katharévoussa qu'était la version savante de Grottaferrata. L'ironie de l'histoire voulut cependant que ces mêmes combattants de la démocratisation linguistique chantent leurs idéaux dans la langue de l'ennemi à vaincre, c'est-à-dire dans la langue puriste, la katharévoussa. Sur le plan politique, il est significatif de voir à quel point – une quinzaine d'années avant la grande catastrophe des Grecs d'Asie Mineure – les

<sup>47</sup> Mavrogordato, *Digenes Akrites*, *op. cit.*, p. LXXII-LXXIII : « Grégoire's most original and substantial contribution to Digenic research is his dissection and exhibition of the Arabic element in the poem. » et p. LXXIV : « In Mesopotamia a common reservoir of folk anecdotes, which is always more local than national, must have been decanted indifferently into Greek tragoudia and into Arabic bazaar stories. »

<sup>48</sup> Jouanno, *Digénis Akritas*, *op. cit.*, p. 88 : « Le sentiment d'une communauté interethnique affleure à bien des reprises dans le texte de G, caractérisé par une tonalité arabophile que les autres versions de l'épopée sont loin de toujours posséder. »

<sup>49</sup> Mavrogordato, *Digenes Akrites*, *op. cit.*, p. LXXIX : « romance destitute of theological or political propaganda. [...] the author had no difficulty in reading [an Arabic source] [...] because as a dweller on the frontier he was certainly bilingual like the Emir. [...] The author of the original Digeneid [...] was a Greek or rather a 'Roman' from the district of Syria Commagene. »

chercheurs grecs se tournent vers l'Asie Mineure pour y puiser les sources d'un renouveau de la culture grecque : « ce pays [l'Asie Mineure] vers lequel la nation se tourne pleine d'espérance est le berceau de la poésie épique qui porte les idéaux de l'âme grecque »<sup>50</sup>. Mais le même Nikolaos Politis, devenu après la 1<sup>re</sup> guerre mondiale ministre grec de l'éducation, introduira la langue démocratique dans les trois premières classes primaires, en accomplissant les vœux du grand byzantiniste Karl Krumbacher, disparu entretemps.

---

<sup>50</sup> Politis, *Περὶ τοῦ ἔθνικοῦ ἔπους*, *op. cit.*, p. 254.



# ANTIQUITAS • BYZANTIUM • RENASCENTIA

Collection sous la direction de  
Zoltán Farkas – László Horváth – Tamás Mészáros

ISSN: 2064-2369

I: Szepessy Tibor: *Bevezetés az ógörög verstanba*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-10-3. 266 p.

II: Kapitánffy István – Szepessy Tibor (szerk.): *Bevezetés az ógörög irodalom történetébe*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-08-0. 276 p.

III: Tóth Iván: *Alexandros Homérosa. Arrhianos-tanulmányok*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-03-5. 208 p.

IV: *Bollók János összegyűjtött tanulmányai. Philologia Nostra*. Szerkesztette: Mészáros Tamás. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-00-4. 516 p.

V: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-15-8. 375 p.

VI: Achilleus Tatios: *Leukippé és Kleitophón története*. Fordította: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-27-1. 151 p.

VII: Szepessy Tibor (szerk.): *Római költők antológiája*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-25-7. 575 p.

VIII: Maywald József – Vayer Lajos – Mészáros Ede: *Görög nyelvtan*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-31-8. 333 p.

IX: Jacqueline de Romilly – Monique Trédé: *Az ógörög nyelv szelleme*. Fordította: Vargyas Brigitta. Szerkesztette: Horváth László. TypoteX Kiadó, Budapest, 2014. ISBN: 978-963-2793-95-5. 135 p.

X: László Horváth (Hrsg.): *Investigatio Fontium. Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen. Beiträge der Tagung Klassisches Altertum – Byzanz – Humanismus der XI. Ungarischen Konferenz für Altertumswissenschaft.* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-33-2. 281 p.

XI: Horváth László: *Az új Hypereidés. Szövegkiadás, tanulmányok és magyarázatok.* TypoteX, Budapest, 2015. ISBN: 978-963-2798-18-9. 301 p.

XII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia.* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-36-3. 257 p.

XIII: János Nagyillés – Attila Hajdú – Gergő Gellérfi – Anne Horn Baroodly – Sam Baroodly (eds.): *Sapiens Ubique Civis. Proceedings of the International Conference on Classical Studies (Szeged, Hungary, 2013).* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-40-0. 424 p.

XIV: Zsuzsanna Ötvös: „Janus Pannonius’s Vocabularium”. *The Complex Analysis of the Ms. ÖNB Suppl. Gr. 45.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-41-7. 354 p.

XV: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland III. Studia Byzantino-Occidentalia.* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-44-8. 300 p.

XVI: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l’Occident II. Tradition, transmission, traduction.* Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-46-2. 236 p.

XVII: Ágnes Ludmann (ed.): *Mare nostrum. Studia Iberica, Italica, Graeca. Atti del convegno internazionale Byzanz und das Abendland – Byzance et l’Occident III (24-25 novembre 2014).* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-45-5. 186 p.

XVIII: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung II. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung II am 26. November 2014. (EC Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschrift en des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, I.II.).* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2015. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-47-9. 159 p.

XIX: Dión Chrysostomos: *Tróját nem vették be és más írások*. Fordította, előszóval és magyarázatokkal ellátta: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-55-4. 172 p.

XX: Balázs Sára (Hrsg.): *Drei deutschsprachige Handschrift en des Opusculum tripartitum des Johannes Gerson. Synoptische Ausgabe der Fassungen in den Codices StB Melk, Cod. 235, StB Melk, Cod. 570 und Innsbruck, ULB Tirol, Serv. I b 3. (Quelle und Deutung, ECBeiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschrift en des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. II.I.)*. Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2016. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-66-0. 331 p.

XXI: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland IV. Studia Byzantino-Occidentalia*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-68-4. 271 p.

XXII: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident III. Écrits et manuscrits*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-63-9. 333 p.

XXIII: Ágnes Ludmann (ed.): *Italia Nostra. Studi fi lologici italo-ungheresi*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-65-3. 275 p.

XXIV: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung III. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung III am 25. November 2015. (EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschrift en des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.III.)*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2016. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-67-7. 202 p.

XXV: Dora E. Solti (ed.): *Studia Hellenica*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-69-1. 132 p.

XXVI: Mészáros Tamás (szerk.): *Klasszikus ókor, Bizánc, humanizmus. A XII. Magyar Ókortudományi Konferencia előadásaiból*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-77-6. 189 p.

XXVII: Horváth László: *Középfaladó ógörög nyelvkönyv. Periergopenés – Szegény gyötrődő tanuló I*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-75-2. 339 p.

XXVIII: Farkas Zoltán – Horváth László – Mayer Gyula: *Kezdő és haladó ógörög nyelvkönyv. Periergopenés – Szegény gyötrődő tanuló II.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-83-7. 442 p.

XXIX: *Kapitánffy István válogatott tanulmányai. Philologia Nostra II.* Szerkesztette: Farkas Zoltán és Mészáros Tamás. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-78-3. 512 p.

XXX: László Horváth – Erika Juhász (Hrsg.): *Investigatio Fontium II. Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen.* Eötvös-József-Collegium ELTE, Budapest, 2017. ISBN: 978-615-5371-76-9. 262 p.

XXXI: *Philostratos: A szofisták életrajzai.* Fordította és szerkesztette: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-86-8. 198 p.

XXXII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland V. Studia Byzantino-Occidentalia.* ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-91-2. 187 p.

XXXIII: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung IV. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung IV am 23. November 2016. (EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschrift en des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.IV.)*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2018. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5371-90-5. 243 p.

XXXIV: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident IV. Permanence et migration.* Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-63-9. 280 p.

XXXV: Gellérfi Gergő: *Allúziós technika és műfaji hatások Iuvenalis szatíráiban.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5371-95-0. 276 p.

XXXVI: Horváth Endre *válogatott tanulmányai. Studia Hellenica II.* Szerkesztette: Horváth László – Nakos Konstantinos – Solti Dóra. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5897-07-8. 359 p.

XXXVII: Horváth László: *Az Öreg lovag.* ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2018. ISBN: 978-615-5897-13-9. 266 p.

XXXVIII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland VI. Studia Byzantino-Occidentalia*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2019. ISBN: 978-615-5897-24-5. 278 p.

XXXIX: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung V. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung V am 19. April 2018. (EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschrift en des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.V.)*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2019. [ISSN: 2064-969X]. ISBN: 978-615-5897-28-3. 227 p.

XL: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident V. Ianua Europae*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2019. ISBN: 978-615-5897-29-0. 230 p.

XLI: Alszászy Judit – Lina Basoucou – Solti Dóra: *Üjgörög nyelvtan és gyakorlókönyv. Studia Hellenica III. Periergopenés – Szegény gyötrődő tanuló III*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-34-4. 462 p.

XLII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland VII. Studia Byzantino Occidentalia*. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-43-6. 404 p.

XLIII: Christine Ferlampin-Acher – Fabienne Pomel – Emese Egedi-Kovács (éds.): *Par le non conuist an l'ome. Études d'onomastique littéraire médiévale*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-45-0. 448 p.

XLIV: *Sapiens ubique civis*. 1 (2020) Edited by: János Nagyillés, Gergő Gellérfi, Attila Hajdú, Tamás Jászay. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2021. ISSN 2732-317X. 196 p.

XLV: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l'Occident VI. Vestigia philologica*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2021. ISBN: 978-615-5897-46-7. 247 p.

XLVI: *Sapiens ubique civis*. 2 (2021) Edited by: János Nagyillés, Gergő Gellérfi, Attila Hajdú, Tamás Jászay. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2021. ISSN 2732-317X. 224 p.





