ΠΟΡΦΥΡΑ

ISSN 2240-5240

Confronti su Bisanzio IX

Monde byzantin et autorités

Actes de la Journée d'étude byzantine (Aix-en-Provence, 9 avril 2019)

Rivista online registrata, codice ISSN 2240-5240

www.porphyra.it

Collana *Confronti su Bisanzio*, 9
Porphyra, Maggio 2020, ISSN 2240-5240

Monde byzantin et autorités

Actes de la Journée d'étude byzantine

(Aix-en-Provence, 9 avril 2019)

édités par T. Picciola et L.M. Ciolfi

Sommaire :

I. Autorités religieuses

L.-A. Lakhnati, **Les coexistences pré-islamiques à travers les mosaïques des églises proches-orientales (V^e^ - VIII^e^ s.)**…….……pp. 6-23

II. Autorités politiques

O. Robert, **Le Sénat dans le *Klètorologion* de Philothé**……pp. 25-40

M. Giallurachis, **Byzantins et Turcs : vivre et combattre l'autorité ennemie aux XI^e^ et XII^e^ siècles** ……..……pp. 41-63

III. Autorités littéraires

T. Martí Casado, **L'apport novateur du traité *De medicina* de Giorgio Valla (*De expetendis et fugiendis rebus opus*, 1501) : autorité et réévaluation des sources médicales byzantines à la fin du *Quattrocento***…….…….…pp. 65-85

T. Lorieux, **Autorité scripturaire et autorité de l'exégète dans la préface de l'*In Canticum* de Théodoret de Cyr** …….……pp. 86-103

Image en couverture :
Couronnement de Michel I^er^. Ms Chronique de Skylitzès, BNE, XII^e^ s.
W. Commons

In collaborazione con:

Oxford University Byzantine Society (University of Oxford)

Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia

ISTITUTO ROMENO
DI CULTURA E RICERCA
UMANISTICA DI VENEZIA

Association des étudiants du monde byzantin

Student Network for Byzantine and Medieval Study (University of Cyprus)

Redazione: *N. Bergamo* (Direttore), *G.U. Cavallera, L.M. Ciolfi*
A. Busetto, L. McMahon
E. Bianchi, J. Devoge, M. Di Franco, A. Fernández,
D.A. Heayn-Menendez, A. Kouroupakis, M. Leitner, Z. Olgun

Après un premier numéro sur la « Circulation des hommes, des biens et des idées dans le monde byzantin », notre partenaire *Porphyra* nous fait l'honneur de vous présenter ce deuxième recueil dédié aux actes de l'édition aixoise de la Journée d'étude des doctorants byzantinistes, rassemblant différents articles autour de la thématique « Monde byzantin et autorités ». La Journée d'étude s'est tenue le 9 avril 2019 à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (MMSH) d'Aix-en-Provence, en salle Georges Duby, et a de nouveau réuni différents doctorants de diverses villes de France et de l'étranger devant une assistance composée d'étudiants, de professeurs, de chercheurs et de personnes extérieures. Cette diversité entre spécialistes et non spécialistes nous tient particulièrement à cœur, car elle donne lieu à un dialogue enrichissant entre différents domaines de recherche et permet une sensibilisation du public à un objet d'étude restant encore parfois méconnu.

Cette Journée a pu voir le jour grâce à l'apport matériel de l'Association des Étudiants du Monde Byzantin (AEMB), du Centre Paul-Albert Février – Textes et Documents de la Méditerranée Antique et Médiévale (CPAF-TDMAM) et du Laboratoire d'Archéologie Médiévale et Moderne en Méditerranée (LA3M). Elle a aussi reçu le précieux soutien notamment d'Aix-Marseille Université (AMU), de l'Association des Journées de l'Antiquité (AJA), du CNRS, de *Connaissance Hellénique*, de l'École doctorale 355 (ED 355), de la MMSH et de l'association Nausicaa. La Journée a été organisée et animée par Marie-Myriam Carytsiotis (LA3M), Michel Giallurachis (LA3M), Thomas Picciola (CPAF-TDMAM) et Marie-Emmanuelle Torres (LA3M), avec le concours ponctuel d'autres étudiants, notamment pour les questions logistiques. Nous remercions très chaleureusement l'ensemble de ces personnes et institutions.

Plutôt que de demander aux intervenants de simplement présenter les résultats actuels de leurs recherches, nous les avons invités à adopter un point de vue commun : celui de l'« autorité ». Nous avons ensuite réparti leurs interventions en trois sessions : « Autorités religieuses », « Autorités politiques » et « Autorités littéraires ». Nous avions en effet à cœur d'explorer et de mettre en résonance les différentes formes d'autorité présentes à Byzance et dans sa périphérie, du IV^{e} au XVI^{e} siècle. Nous souhaitions également évaluer leur importance et cerner leurs mécanismes et leurs enjeux, à travers notamment des sources textuelles ainsi que des représentations artistiques. Chacune des sessions fut suivie d'un échange des plus fructueux avec les membres de l'assistance. Vous vous apprêtez ainsi à lire cinq articles issus des trois sessions, nourris par ce dialogue et enrichis par une année de recherche supplémentaire.

Thomas Picciola

Aix Marseille Univ., CNRS,
CPAF-TDMAM, Aix-en-Provence

Collana *Confronti su Bisanzio*, 9
Porphyra, Maggio 2020, ISSN 2240-5240

I. Autorités religieuses

Les coexistences pré-islamiques à travers les mosaïques des églises proches-orientales (V^e^-VIII^e^ s.)

Léo-Alaoui Lakhnati – Université de Strasbourg (UMR 7044 Archimède)

Résumé : Les mosaïques chrétiennes proches-orientales sont un outil de compréhension des emprunts et influences ayant forgé le discours en image de l'Église. La figuration du vivant, rapportée aux autres types de motifs et à leur cadre architectural, permet d'identifier les processus de métissage et d'acculturation à l'œuvre au sein des communautés, mais aussi certaines des évolutions liturgiques et sociales caractérisant l'époque protobyzantine.

Mots-clés : Proche-Orient, mosaïque, christianisation, église.

Des processus de démarcation culturelle

Une nouvelle culture est faite d'emprunts au passé, d'emprunts à des pôles culturels voisins et d'innovations originales intégrées dans une nouvelle vision du monde, une nouvelle cosmologie. Dans ce mouvement d'influence, de métissage et de resémentisation, l'enjeu pour chaque groupe est de se singulariser en abordant spécifiquement la parenté, la filiation, la mort, les échanges hommes-femmes, l'autorité et leurs représentations « en fonction de sa propre dynamique socio-historique et d'une grande actualité politique »[1]. C'est précisément ce que nous commençons à observer au V^e^ s. sur les mosaïques des églises du Proche-Orient. Les ateliers vont en effet trouver la matière iconographique nécessaire à la constitution d'une identité visuelle propre au christianisme dans l'héritage hellénistique, les influences orientales variées et des particularités locales mis au service d'un programme symbolique conçu en lien avec l'architecture.

Né dans cette région correspondant aujourd'hui à Israël, la Palestine, la Jordanie, le Liban et la Syrie, le christianisme n'a rien cédé à la méfiance qui caractérisait son rapport à l'engouement classique pour les motifs animés (zoomorphes, anthropomorphes ou hybrides). Il est vrai que

[1] GODELIER 2016, 87.

l'élaboration des pavements mosaïqués dans les premières églises proches-orientales est d'abord marquée par l'utilisation de grandes compositions géométriques, en opposition au concurrent païen, friand de scènes naturalistes de type *pseudo-emblema* et dont l'objectif est d'imiter la peinture grecque avec ses jeux d'ombres, de lumières et de profondeur[2].

Ce n'est qu'au V^e^ s., et surtout dans sa deuxième moitié, que les ateliers renouent avec ce besoin de représentation du monde sensible hérité de la culture antique méditerranéenne. Dès lors que le culte païen devient marginal, l'Église, devenue principale commanditaire, finit par se saisir de façon très concrète des motifs figurés et des scènes narratives pour déployer sa vision du monde parmi les populations[3].

La figuration a de fait toujours été un enjeu dans le cadre d'une logique de démarcation ou d'adaptation des « grandes religions » s'articulant autour du jugement *post mortem*. Or, la spécificité du christianisme « normatif et expansionniste » de la fin du V^e^ s. réside en ce qu'il a justement su mettre au point un discours d'enseignement figuré original, alliant le rejet de l'idolâtrie à l'utilisation du vivant.

Plus spécifiquement, l'image du vivant est l'un des principaux leviers permettant aux monothéismes de se démarquer les uns des autres, et en premier lieu de rompre avec le réflexe idolâtre. En fonction des monothéismes caractérisés par les prescriptions de leurs textes sacrés et de leurs choix politiques du moment, celui-ci est suspecté d'être relayé par différents supports. En contexte sacré il est, pour l'Église, véhiculé par les statues en ronde-bosse (leur caractère animé est appuyé par leur ombre), par tous les motifs figurés hérités de la culture païenne lorsque le paganisme est encore une force concurrente (c'est-à-dire jusqu'au milieu du V^e^ s. environ)[4], et pour certaines tendances, par les images saintes se développant au VI^e^ s.[5]. Les Juifs de l'époque protobyzantine sont également rétifs à la ronde-bosse, ainsi qu'à toutes les images profanes n'étant pas justifiées par leur participation à la narration d'une scène ou d'une séquence entière, mais simplifiée, de l'Ancien Testament (les douze tribus d'Israël, le roi David musicien, Isaac et son sacrifice, l'apparition des Trois Anges à Abraham, etc.), à l'illustration d'un culte spécifique

[2] ABDALLAH 2018, 248.

[3] OLSZEWSKI 1995, 10 et 14 ; parfois support visuel des prêches.

[4] ABDALLAH 2018, 320 ; ceci est évidemment fonction des régions, mais la tendance du milieu du V^e^ s. est à l'assimilation du répertoire figuré hellénistique, surtout animalier, allégorique et parfois mythologique.

[5] KAPLAN, 148 ; précédé par le culte des reliques, le culte des images saintes est comme une résurgence du culte domestique romain.

(comprenant la façade de temples ou des objets rituels) ou au thème du zodiaque renvoyant à l'astrologie kabbalistique annonciatrice d'événements, en particulier de type messianique[6]. Pour les autorités musulmanes enfin, le risque est porté plus largement par les idoles préislamiques (statues, statuettes, bétyles, certains bas-reliefs) et – dès le début du VIII^e^ s. mais surtout au IX^e^ s. du temps des hadîths (paroles reconstituées attribuées au Prophète) – par les images du vivant en contact avec les fidèles dans les églises aux décors figurés où ceux-ci pouvaient, sans rien changer à la liturgie du bâtiment, prier[7].

Inconciliable avec la manière antique d'aborder le culte, le principe subtil de vénération redéfinit le rapport au divin. Il vient se substituer à celui d'idolâtrie par l'entremise d'un christianisme qui, soutenu par un pouvoir politique puissant, le propage à grande échelle[8]. La prière au contact de l'image vient rappeler au fidèle qu'il monte de la terre (la nef centrale) vers le royaume des cieux (le chœur et le plafond), et qu'il prépare son salut par l'expiation du péché originel vécu comme vérité fondatrice[9]. Le chœur de l'église vers lequel il se tourne est d'ailleurs la partie la plus sacrée de l'édifice : à la fois point focal de la maison de Dieu dont la voûte parfois décorée représente le ciel[10], centre de l'office célébrant l'eucharistie avec son autel et, en raison de son emplacement systématique à l'est de l'église[11], vecteur d'une promesse de renaissance généralement appuyée par des couples d'animaux affrontés de part et d'autre d'arbres ou de calices, ou par des rinceaux peuplés d'oiseaux. Pour le croyant, cette concrétisation architecturale rend palpable la vérité d'une « réalité plus réelle que le réel », celle du fondement de la création de l'Homme et de l'univers l'englobant. Dans cette architecture, l'image vient donc souligner l'univers imaginaire des chrétiens tout en devenant un lien, parfois portatif dans le cadre du culte des images. Elle n'est cependant pas l'objet des prières. Elle n'est pas, en principe, la substance divine incarnée à l'instar des statues de temples gréco-romains. L'image doit être considérée comme une passerelle, un moyen, un médium vers un au-delà qui transcende la vie terrestre et la matérialité des corps.

[6] WEISS 2016, 121-125 ; article éclairant sur la place centrale de ce genre de représentation dans les synagogues, il doit être complété par les études de Hachili sur l'iconographie des mosaïques des temples juifs (HACHILI 2009).

[7] BOESPFLUG 2013, parr. 7, 8 et 9 ; le Coran ne formule aucun interdit à propos de la représentation de Dieu et du prophète, il condamne en revanche fermement l'idolâtrie.

[8] KAPLAN 2016, 60-61.

[9] GODELIER 2016, 85.

[10] DONCEEL 1988, 487.

[11] KHOURY 2013, 41-43 ; dans sa version canonique, soit la plus répandue dès les V^e^ et VI^e^ s.

Notamment énoncée par Cyrille de Jérusalem (313-386) dans ses 23 catéchèses, l'analogie semble être à la base de cette différenciation entre vénération et idolâtrie. S'il l'avance aussi clairement, c'est sans doute parce qu'elle reste de son temps sujet à débat à l'intérieur même de l'Église. Dans certaines basiliques nouvelles de Palestine (et des provinces alentour), il paraît évident que les scènes figurées servent à la fois de vecteur à l'idéologie de la Trinité et de support au nouveau paradigme religieux, diffusant les codes, les valeurs et l'histoire officielle de l'Église à de nouveaux convertis. Cyrille de Jérusalem emploie alors l'analogie pour expliquer le sens de l'image, et ce selon la parole rapportée de Salomon : « La grandeur et la beauté des créatures, en effet, nous permettent de contempler, par analogie, leur auteur » Cat. IX, II[12]. À travers ces pavements, c'est la puissance créatrice de Dieu qui doit susciter l'admiration. Autrement dit, il doit être adoré pour et par ses réalisations, non directement.

Les juifs de l'Ancien Testament utilisaient déjà ce procédé courant dans le monde grec pour interpréter les textes, avant que les pères de l'Église, dès Philon d'Alexandrie (20 av. J.-C. à 45), se mettent à l'utiliser de la même manière[13]. Il semble cependant que cette méthode ne soit discutée pour l'image et pensée à plus grande échelle qu'à partir du IV^e^ s., lorsque la « Paix de l'Église » de l'édit de Milan (313) permet aux églises de s'installer dans l'espace public (dynamique renforcée par les commandes et les donations impériales)[14], posant la question des programmes iconographiques.

La stratégie d'adoration de Dieu ainsi formulée est donc constituée de plusieurs aspects essentiels, à la fois culturels et politico-religieux. Elle est évidemment empreinte de certaines conceptions et pratiques juives (la représentation de Dieu y est naturellement proscrite puisque les livres saints sont partagés), d'où le christianisme a progressivement émergé pour devenir autonome[15].

Il est intéressant de noter qu'à partir du III^e^ s., à la suite de la destruction du Temple de Jérusalem par Hadrien en 135 et du repli de beaucoup de communautés en Galilée ainsi que dans le

[12] OLSZEWSKI 1995, 14 ; d'après BOUVET 1962, 175.

[13] OLSZEWSKI 1995, 14.

[14] KAPLAN 2016, 62.

[15] Si cette fracture se creuse aux II^e^ s. et III^e^ s. avec le développement de l'art paléochrétien ou de conceptions majeures comme la Trinité, des communautés mixtes de juifs et de chrétiens, sans doute hellénisés, existent encore jusqu'au V^e^ s., voire au VI^e^ s. Cf. DAUPHIN 1988, II, 320 ss.

Golan (soit au nord de la Palestine)[16], une iconographie préfigurant celle des églises commence à peupler les mosaïques des synagogues. Les autorités rabbiniques élaborent alors un discours légitimant l'emploi de la figuration du vivant qui, piétinée, perd son potentiel idolâtre[17]. Il s'agit en fait de la mise en pratique du fonctionnement analogique avant sa systématisation par les chrétiens comme véritable stratégie de diffusion. Les objets, les végétaux, les figures zoomorphes et anthropomorphes se retrouvent sous une forme très proche des images chrétiennes plus tardives. Dans la région de Gaza (au sud, en Palestine I) les motifs sont souvent animaliers, s'inscrivant dans de grandes compositions végétales (les rinceaux), tandis qu'en Galilée (au nord, en Palestine II) on trouve plus régulièrement des calendriers du zodiaque environnés d'allégories des saisons[18]. Si ces thèmes sont communs aux églises et aux synagogues, leur emploi reste limité dans ces dernières. Comme nous l'avons abordé, de telles compositions sont toujours justifiées par des symboles liturgiques propres : menorah, palme (lulab), bélier (shofar), etc. et par un panel, certes restreint, de scènes bibliques de l'Ancien Testament. Autant de thèmes « vétéro-testamentaires » utilisés par les chrétiens dans l'art funéraire et revêtant dans ce contexte un sens allégorique strict lié à la mort, au salut et à la résurrection[19].

Le judaïsme fut animé par les mêmes questionnements que le christianisme quant à la place de l'image animée. Que faire de celle-ci ? Et comment l'intégrer puis la justifier ? Des réticences et des doutes similaires ont dû agiter les autorités rabbiniques mais, contrairement au christianisme qui sut transformer la figuration en outil accompagnant son expansion, les synagogues du VI^{e} s. sont marquées par une évacuation des représentations du vivant[20].

Dans le monastère urbain de Dame-Marie de Beït Shéan (figure 1), appartenant à la province de Palestine II (nord d'Israël), l'iconographie utilisée illustre non seulement la persistance du répertoire gréco-romain (rinceaux de vigne, compositions, entrelacs, médaillons aux 80 oiseaux, etc.), mais également la marque d'un héritage judaïque prenant la forme du thème des signes du zodiaque. La composition reprend en effet la forme circulaire typique du calendrier retrouvé sur

[16] BAR 2005. Il est à ce propos éclairant de suivre le processus de christianisation dans la région. Beaucoup d'établissements monastiques et de villages ont éclos dans la région de Jérusalem, et plus largement en Palestine I et III, remplaçant les sites juifs.

[17] DAUPHIN 1998, 328.

[18] MERLET 2012, 7.

[19] HACHILI 1988, 256.

[20] DAUPHIN 1998, 330 ; ces populations, frappées de restrictions (dont la plus lourde est celle d'incapacité civique) sous le règne de Justinien (527 à 565), opèrent un repli identitaire et un tournant normatif mené par les rabbins.

certaines mosaïques de synagogues (Beth Alpha, Tibériade, Na'aran, etc.)[21]. Son contenu est quant à lui de tradition romaine : les allégories des Mois des 12 sections et les bustes du médaillon central, personnifications de la lune (Sélénè) et du soleil (Hélios), appartiennent à l'imagerie païenne. La représentation du cycle cosmologique rythmant la vie de la Création n'est certes par rare dans les églises. Les figures allégoriques vont alors matérialiser le temps divin, enseignant aux hommes le travail à réaliser pour participer et appartenir véritablement à la communauté des chrétiens. Elles vont de pair avec les scènes de labeur souvent comprises dans des volutes de rinceaux d'acanthe ou de vigne[22]. Mais ces figures sont le plus souvent comprises dans des médaillons, végétalisés ou non (aux quatre coins d'un tapis par exemple, comme dans l'église jordanienne d'Élie, Marie et Soreg de Gerasa, en Arabie[23]), de bas-côtés (superposés en colonnes, comme dans l'église libanaise de Qabr Hiram, en Phénicie I[24]) ou dans certaines compositions à compartiments géométriques (chapelle funéraire d'El Hammam de Beïsan-Scythopolis, en Palestine I, actuelle Israël[25], ou la sacristie sud de l'église A du monastère syrien de Deir es-Sleib[26]). On ne retrouve dans aucun autre pavement chrétien ce genre de bustes de la lune et du soleil autour desquels tournent les mois représentés par des travailleurs et leurs outils. Dès lors l'hypothèse d'un atelier mixte dans cette cité, c'est-à-dire travaillant pour des commanditaires privés, des synagogues et des églises, est tout à fait plausible en ce VI^{e} s.

[21] HAGAN 2013, 39.

[22] ABDALLAH 2018, 321 ; les ateliers répondent de toute évidence à différents types de commandes, peu importe le statut du commanditaire.

[23] MICHEL 2001, 273.

[24] OLSZEWSKI 1995, 12.

[25] MADDEN 2014, 161-166 ; BALTY 1995, 161.

[26] DONCEEL 1988, 61-63.

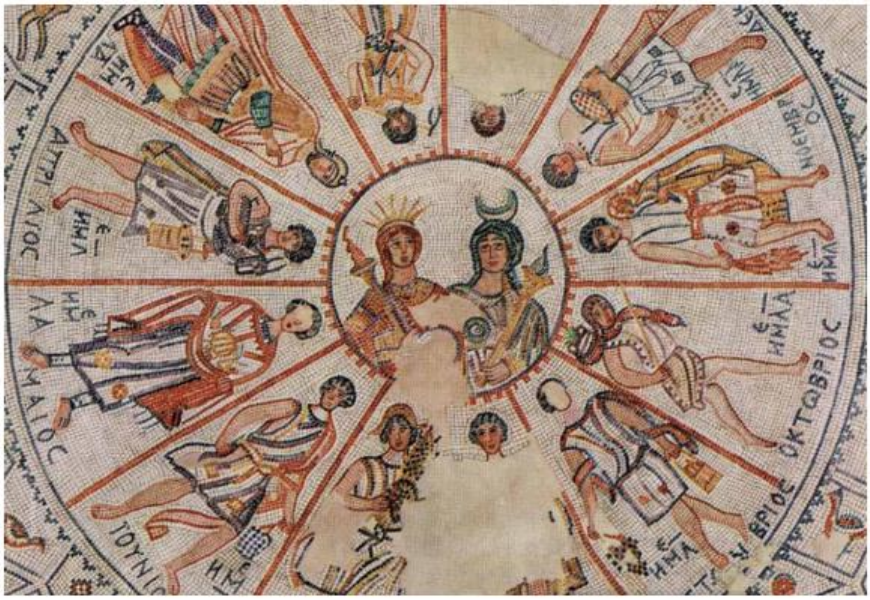

Fig. 1 : Calendrier du pavement de la salle A correspondant à une cour centrale ou à un atrium desservant une série d'annexes : 567 – fin VI^e^ s. (HAGAN 2013, 37)

Édifiée entre la fin du VI^e^ s. et le début du VII^e^ s. sur la salle Hippolyte, l'église de la Vierge de Madaba (évêché d'Arabie dans l'actuelle Jordanie, connue pour ses ateliers de mosaïstes) pourrait de la même manière traduire cette réalité des ateliers mixtes. Sa nef de plan circulaire est décorée d'un tapis mosaïqué daté de 662. Fait de trois cercles concentriques compris dans un entrelac[27], son répertoire y est essentiellement géométrique et végétal. Ce qui est flagrant, c'est qu'il est employé d'une manière similaire dans les compositions des mosaïques des palais omeyyades de la seconde moitié du VII^e^ s. (la conquête arabe s'étant achevée au milieu du VII^e^ s.), comme en Jordanie, à At Qasr al-Hallabat[28] ou sur les 850 m³ de mosaïques du palais de Khirbat al-Mafjar[29].

Des métissages locaux

Dans le cadre du rapport de force l'opposant au christianisme, la perte de l'ascendant du judaïsme touche également la répartition des populations. Au début du VII^e^ s., la présence juive sur le littoral palestinien n'est plus effective en dehors des villes portuaires, marchandes ou épiscopales. Dans l'arrière-pays, y compris dans les fiefs du judaïsme que sont le Golan et la Galilée depuis le II^e^ s., les sites chrétiens deviennent majoritaires et seules quelques enclaves dynamiques persistent

[27] PICCIRILLO 1989, 49.

[28] NASSAR 2017.

[29] TAHA 2014-2015.

en Palestine II (dans la Basse Vallée du Jourdain, à Bet She'an ou à Scythopolis, chef-lieu de la province). Il a été observé que lorsqu'un site de confession juive périclite, les sites chrétiens alentour se démultiplient (ils sont alors doublés voire triplés)[30]. Le retour du rigorisme va en ce sens de pair avec l'impasse d'un judaïsme prosélyte n'arrivant plus à s'adapter sous la pression d'un double pouvoir politique : celui du législateur impérial et de l'Église impériale. Malgré les émeutes anti-juives rendues possibles par la politique offensive de christianisation promue par Justinien (les traces d'incendies dans certaines synagogues en sont la preuve), il ne faut pas expliquer ce déclin apparent d'une forme d'occupation spécifique (celui de communautés strictement juives) uniquement par la confrontation politico-religieuse, et encore moins assimiler l'invisibilisation de la présence des juifs au sein de villages, de bourgs et de villes majoritairement chrétiennes, à leur dilution totale dans la population de l'empire. Justinien a beau avoir inauguré les premières conversions contraintes, à la suite notamment des révoltes samaritaines de Palestine I en 529[31], des processus de métissage et d'acculturation plus importants ont agi comme des lames de fond dès le IV^{e} s. Les juxtapositions de symboles identifiables jusqu'à la fin du V^{e} s. font par exemple état de coexistences préfigurant certes un remplacement tardif et parfois total d'une confession par l'autre au VI^{e} s. (réalité dépendant de la région), mais desquelles des « syncrétismes » sont nés[32]. Les inscriptions araméennes (langue sémitique et celle du royaume de Judée) des mosaïques d'églises de Galilée ou du Golan[33] corroborent ces traces d'un métissage culturel toujours identifiable au VI^{e} s.[34], de la même façon que les 56 inscriptions de l'église de Saint-Étienne, appartenant au complexe ecclésiastique d'Umm er-Rasas (Jordanie, Province d'Arabie), nous livrent une diversité de noms sémitiques majoritairement arabes (seuls 10 sont « gréco-romains ») qui reflètent les conversions de populations bédouines[35].

L'acculturation est d'abord naturelle, s'effectuant à travers les liens intercommunautaires du quotidien dans les villages mixtes ou d'une localité chrétienne à une localité juive : échanges marchands, infrastructures publiques favorisant les contacts (comme les bains), activités agricoles

[30] DAUPHIN 1988, 319.

[31] MADDEN 2016 ; dans son corpus, il met en évidence des fondations d'églises nouvelles recouvrant des temples samaritains détruits à la suite de la vague de répression, notamment en Palestine II.

[32] DAUPHIN 1988, 322 ; menorah et croix gravées sur un même élément architectural d'une basilique ou, plus encore, sur un même mobilier liturgique peuvent indiquer un changement de confession tardif ou une réelle adjonction d'un nouveau culte.

[33] Au nord de la Palestine II, à la frontière avec la Phénicie au nord et l'Arabie à l'est.

[34] ASHKENAZI 2014, 172 ; HAMARNEH 2012, 280.

[35] PICCIRILLO 1991, 282.

(les vendanges par exemple) et repas communs, connaissances médicales partagées, mariages interconfessionnels, solidarité envers tous les nécessiteux ou encore tombes se côtoyant parfois jusqu'au VII^{e} s. (c'est le cas au Mont Carmel, longeant la côte de Palestine II sur 40 km)[36], aboutissent à des métissages que les rabbins, et sans doute la hiérarchie ecclésiale locale, toléraient. Quoique limitée, elle est forcée (et devient déculturation) lorsque des prêches hostiles au judaïsme sont tenus dans une volonté de cliver et ainsi d'éviter tout syncrétisme. Cette stratégie frontale s'appuie une codification progressive de la vie communautaire par l'entremise de conciles promulguant des interdits aussi variés que les liens existant entre les populations : interdits calendaires, alimentaires, concernant les unions maritales ou la fréquentation des lieux publics (des rotations sont décidées), entérinent des séparations que les rabbins avaient déjà l'habitude de poser à l'encontre des polythéismes[37].

Ces lois ne parviennent qu'à force de répétition et de contextes politiques favorables à miner ces étroites relations, dont des traces persistent jusqu'au VII^{e} s. en haute Galilée, territoire s'étendant du lac de Tibériade et du Jourdain jusqu'aux plaines côtières[38]. Il s'agit ainsi de renforcer la vague de conversion, et à plus forte raison sur un territoire ou des bédouins arabes entrent en contact avec les communautés villageoises et monastiques dès la fin du III^{e} s.[39]. De fait, les Ghassanides adhèrent rapidement au christianisme et deviennent une population fidèle à l'empire. Jusqu'au VII^{e} s., ce peuple du Yémen côtoie les villages de cultivateurs chrétiens et les quadrillages de champs délimités par des murets, sans jamais abandonner leur mode de vie nomade, comme semblent l'attester les vastes abreuvoirs de certains édifices de culte isolés d'Arabie et de Palestine[40].

[36] ASHKENAZI 2014, 173.

[37] DAUPHIN 1988, 324-325 ; les conciles d'Elvire en 306, de Laodicée en 341 ou 381, de Vannes en 465 ou encore d'Agde en 506.

[38] ASHKENAZI 2014, 172. Il en est ainsi de T. Bet Yerah, aux abords du lac de Tibériade, où une synagogue est contemporaine d'une église du V^{e}-VI^{e} s., ainsi qu'à Kefar Nahum (Capharnaüm), aussi situé sur la rive nord-ouest de Tibériade et offrant au V^{e} s. l'exemple de la fondation, sans perturbation d'activité jusqu'au VII^{e} s., d'une église à côté d'une synagogue de la fin du IV^{e} s.

[39] HAMARNEH 2012, 281 ; mention de tribus nomades arabes représentées par un évêque arabe.

[40] DAUPHIN 1988, 322.

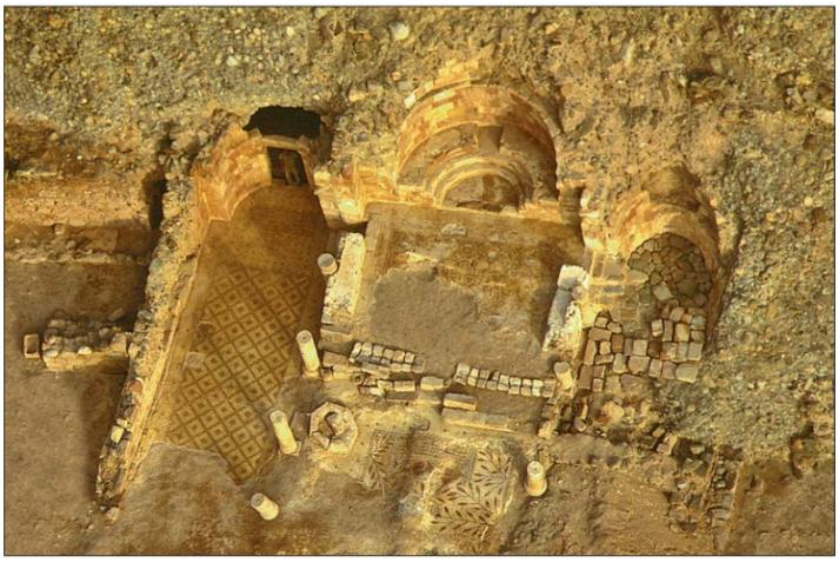

Fig. 2 : L'église du complexe monastique (Palestine III)
et son pavement central orné de tiges feuillues (POLITIS 2012, 8)

Des influences plus locales existent. Sur le site jordanien de Gawr as-Safi/Deir 'Ain 'Abata (figure 2) qui accueille le complexe monastique et lieu de pèlerinage dédié à saint Lot (pris en compte dans notre recensement), la nef de l'église est pavée d'une mosaïque de la deuxième moitié du VI^{e} s., arborant les motifs floraux comptant parmi les plus fluides et élancés connus en Orient. Partant des côtés longs de la composition, les branches amples aux grandes feuilles orangées se développent allégrement sur la surface de tesselles beiges, rappelant les décors peints de la poterie fine nabatéenne. Ce site n'est en effet pas si éloigné de Pétra - capitale du royaume du peuple arabe nabatéen – et puisqu'il comprend une phase d'occupation nabatéenne, il est tout à fait plausible que cette mosaïque ait été marquée par cet héritage régional. D'autres traces découvertes dans le complexe semblent aller dans ce sens, comme le style de certaines gravures identiques à celles de Pétra ou les fines lampes à huile caractéristiques de cette culture matérielle[41].

Des références communes réactivées

Du reste, ces coexistences ont été rendues possibles par une base culturelle gréco-romaine partagée. L'une des spécificités historiques majeures de la région permet d'expliquer plus en profondeur le phénomène de réappropriation de l'iconographie antique. Zone de contact et

[41] POLITIS 2012, 9.

d'échanges, le Proche-Orient a évidemment imprégné les traditions grecques et romaines d'éléments de cultures locales loin d'être homogènes[42].

Fig. 3 : Mosaïque à la *Mégalopsychia* située dans une villa d'Antioche (quartier de Daphnè) : entre 450 et 469 (DUNBABIN 2001, 182)

C'est effectivement d'un auditoire largement hellénisé, baignant dans une tradition iconographique profane et pour qui le monde est naturellement empli de divinités[43], que l'attrait pour l'imagerie classique est inspiré. Dans les églises, les décors pavés étant foulés (ce qui neutralise leur caractère performatif), surtout dans les parties les plus accessibles et visibles que sont les nefs et certaines annexes, les images sacrées du Christ, de la Vierge ou des Saints n'y sont pas représentées (même si nous pouvons observer quelques scènes et personnages bibliques, comme Adam, Moïse ou Daniel et ses compagnons, les représentations saintes sont généralement situées sur les murs des églises)[44]. C'est sans doute pour cette raison que la figuration y est moins soumise

[42] ASHKENAZI 2014, 172. Le Golan et la Galilée sont par exemple deux territoires aux populations historiquement syro-phéniciennes et à la culture hellénique prégnante. Cela peut aussi expliquer le nombre de mosaïques figurées dans les synagogues de ces régions.

[43] GODELIER, 84 ; elles sont parmi les hommes.

[44] La nef latérale nord de l'église jordanienne de An-Nuayyimah – Ya'amun, en Palestine II (fin V^{e} s. ou début VI^{e} s.), en est un bon exemple, ainsi que l'Adam trônant du Michaëlion (église nord) du complexe syrien de Houarté (486-487 ou 501-502). Cf. notamment TURSHAN 2011 et CANIVET 1979.

à une codification rigoureuse, de sorte que la culture ambiante travaillée par des siècles de culture gréco-romaine a pu aisément s'y intégrer. L'imagerie des pavements est de fait variée, riche en scènes traduisant « la vie quotidienne » et l'environnement des clercs comme des laïcs, grâce à un répertoire classique de gestes, d'attitudes, de thèmes et de motifs qui, bien que remodelé, ne constitue pas moins une continuité avec l'Antiquité.

Dans les principales villes pionnières du christianisme, à l'instar d'Antioche, Gaza ou Jérusalem, ce phénomène d'hybridation est flagrant lorsque l'on se penche sur les écoles philosophiques et les élites intellectuelles qui manient aussi bien des références bibliques que mythologiques[45]. En cela, aux côtés d'autres représentations d'idées abstraites prenant la forme d'un buste dans un médaillon (les *emblemata*), la *Mégalopsychia* (représentation de la vertu suprême de la magnanimité) présente au centre de la mosaïque du même nom à Antioche, évoque cette mode portée par l'aristocratie urbaine (figure 3).

Fig. 4 : Représentation de chasse du Grand Palais de Constantinople (GRABAR 1966, 108)

Datée de manière incertaine du VI^e^ s., sous Justinien ou sous Tibère (578-582)[46], la scène de chasse du Grand Palais (figure 4), en dépit de son style illusionniste prononcé, rappelle non

[45] BALTY 1995, 101.

[46] STERN 1968-1969, 237.

seulement les attitudes des personnages sur les mosaïques cultuelles de la même époque (figure 5), mais aussi des pavements en contexte privé (figure 3). Le dynamisme des corps, exagéré mais maîtrisé, les gestes, la finesse des tesselles, les teintes naturelles, de même que la mise en perspective par les bandes d'ombre et de lumière sont vraisemblablement identiques. Il devient dès lors possible de concevoir le chemin inverse, comme le suggère J. Balty[47], c'est-à-dire de penser que ce sont les ateliers de Syrie qui ont influencé les productions de la capitale ou que des artisans syriens sont venus y travailler. La persistance des thèmes mythologiques en Syrie nous est d'ailleurs rapportée de manière unique pour tout le Proche-Orient par la mosaïque du dispensaire du couvent de Frikya (en Apamène) et sa représentation, datée de 511/512, de la Louve allaitant les figures nommées de Romulus et Rémus. Elle est certes la trace de la romanité, voire d'une fierté d'appartenance plus ou moins précise à cet héritage (le Concile de Chalcédoine proclame l'équivalence des patriarcats de Constantinople et de Rome en 451). Cependant la scène peut aussi être, selon G.W. Bowersock, un exemple de resémentisation, devenant alors allégorie de la charité[48].

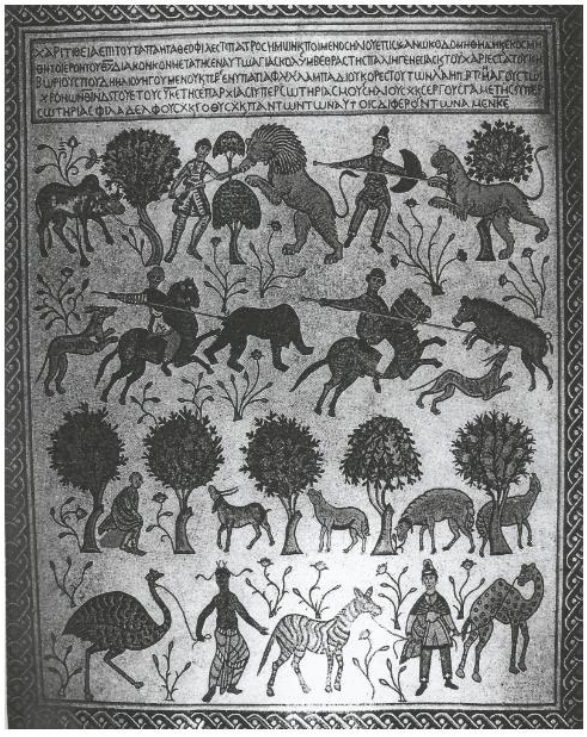

Fig. 5 : Pavement du Diaconicon-baptistère appartenant au complexe monastique du Mémorial de Moïse (531), province d'Arabie (BALTY 1995, 165)

[47] BALTY 1995, 22.

[48] ABDALLAH 2018, 61-64 ; convaincant au vu de la fonction de la pièce et de la dédicace aux bienfaiteurs.

Aux côtés des rosaces, des fleurettes et des quadrillages variés, probablement inspirés des soieries et tapisseries des tribus nomades de Perse[49], et de tout un corpus d'animaux au « galop volant », c'est-à-dire en extension (animaux enrubannés, perruches disposées en diagonale ou pigeons placés dans les écoinçons des panneaux), d'autres motifs du répertoire mythologique classique sont au même moment réanimés sous l'influence des Perses sassanides voisins. C'est le cas du Phénix[50] ou des figures à la posture de « héros-chasseurs » classiques (Hippolyte, Adonis, Actéon ou les Amazones) qui connaissent un regain d'intérêt[51]. Ces figures sont bordées d'activités laborieuses, ou intégrées aux thèmes animaliers (figure 5) prenant essor avec le phénomène de la vénération des saints martyrs[52]. Dans ce cadre, ils sont réduits à leur aptitude pour la chasse ; ils ne font que rappeler, par leurs attitudes, les personnages mythologiques. Suivent d'autres thèmes de la vie quotidienne (nilotiques, cueillettes, etc.), populaires jusqu'à la fin de l'Antiquité tardive dans les édifices profanes et religieux.

Cette combinaison des « genres » implique toutefois un dépassement répondant à la nécessité d'ancrer les habitants d'une entité politique large, l'empire romain d'Orient, dans une nouvelle réalité. Ce réservoir de thèmes à la sémantique bouleversée (surtout dans le cadre cultuel)[53] sera dès lors mis à profit pour illustrer les œuvres de Dieu dans la géographie sacrée de l'édifice.

Conclusion

Ces dynamiques sont l'illustration de l'ambivalence des relations intercommunautaires, des coexistences ayant motivé les processus de démarcation intervenant par le haut et de l'hétérogénéité des tendances de la mosaïque orientale protobyzantine. Ils mettent en avant l'idée qu'aucune transformation n'est linéaire : il y a toujours, dans un processus, des stagnations et des résurgences pouvant découler d'une volonté politique (ici, celle de l'Église impériale et des docteurs de la loi juive) et identitaire (à la manière des élites urbaines) de s'inscrire dans un passé glorieux. Surtout,

[49] BALTY 1991, 33.

[50] OLSZEWSKI 1995, 19.

[51] PICCIRILLO 1989, 51, 53 et 100. Sous le portique de l'église de la Vierge de Madaba (Jordanie), la salle Hippolyte est décorée d'une scène mythologique (Phèdre et Hippolyte) surplombant un quadrillage oblique habité d'animaux et de végétaux. La bordure de volutes d'acanthe comprend des personnifications des saisons et des scènes de chasse narratives. Cette structure aurait été ajoutée à l'avant d'un édifice romain réaménagé en église au milieu du VI^{e} s.

[52] MICHEL 2001, 3-4. Culte se propageant de Syrie jusqu'en Arabie, il peut expliquer la sensibilité des chrétiens aux motifs animaliers sassanides, parfaitement adaptés à l'évocation du supplice des martyrs.

[53] OLSZEWSKI 1995, 28.

la mosaïque précise son rôle de « mètre étalon » permettant de mesurer les échanges culturels et de juger de l'écart entre la vie quotidienne (la réalité prosaïque) et les lois promulguées par les institutions (l'imaginaire doctrinal) pour séparer les communautés en vue de la préservation de leurs spécificités. Ceci est d'autant plus vrai pour un culte chrétien ayant opéré une fusion avec l'idéologie impériale.

Il nous est ainsi plus facile de considérer les ateliers mixtes comme des centres d'élaboration liant les modes de la figuration entre différentes populations (juifs, chrétiens, samaritains, et plus tard musulmans) et différents milieux (aristocratique et cultuel)[54]. Par cette réalité des ateliers ayant la capacité de répondre à des commandes variées, corollaire des communautés mixtes et des échanges villageois, l'art figuratif juif ne s'est probablement pas constitué en opposition à l'art figuratif chrétien[55], avec pour seul point commun les textes sacrés, mais plutôt par le prisme partagé d'une mode et d'une esthétique antique.

Il en va certainement de même des relations entre islam et christianisme, dont il est courant d'opposer les modes culturelles, notamment du fait de la suspicion d'aniconisme collant au premier (les décors des palais omeyyades prouvent pourtant l'inverse). La plupart des sites chrétiens se maintiennent malgré la conquête et semblent encore assez riches pour s'offrir les services d'ateliers de mosaïstes afin de procéder, dans les lieux de culte, aux mutilations iconophobes[56] intervenant dans les années 720[57]. L'analyse régionale (identification des zones les plus touchées) et spatiale (identification des parties préservées de l'édifice) de ces modifications devrait nous permettre de préciser les tendances de la représentation à cette époque[58], et par là de mieux comprendre l'évolution des communautés chrétiennes sous cette nouvelle hégémonie.

[54] DAUPHIN 1988, 330. D'après les dédicaces, les mosaïques des communautés juives Bet Alfa et celles des communautés samaritaines de Bet She'an (en Galilée, au sud de la Palestine) ont été conçues par deux générations d'une famille d'artisans. L'école de Gaza est suspectée d'avoir contribué à la mosaïque de l'église de Shellal et de plusieurs synagogues (Ma'on – Nirim et el Mînâ).

[55] HACHILI 1988, 383-395.

[56] Destructions ciblées des motifs anthropomorphes et zoomorphes, ou leur remplacement soigné par des objets, des signes, des végétaux et motifs géométriques, ou par du plâtre et des plages de tesselles blanches et colorées.

[57] Environ 80 ans après la fin de la conquête musulmane et 60 ans après l'installation du califat omeyyade, débutant en 661.

[58] PICCIRILLO 1998, 278. Il met en évidence un tournant du rapport à l'image dans lieux de culte sous le califat abasside (dès 750), bien que la dégradation soit déjà observable à la fin du VII^{e} s. et au début du VIII^{e} s.

Bibliographie

ABDALLAH 2018 — K. ABDALLAH, *Les mosaïques romaines et byzantines de Syrie du Nord. La collection du musée de Maarrat al-Nu'man. Inventaire des mosaïques antiques de Syrie (I.M.A.S.)*, fascicule 3, Beyrouth 2018

ASHKENAZI 2014 — J. ASHKENAZI, *Small Monasteries in Galilee in Late Antiquity: The Test Case of Karmiel*, Knowledge and Wisdom: Archaeological and Historical Essays in Honour of Leah Di Segni, Milan 2014, pp. 161-178

BALTY 1991 — J. BALTY, *La mosaïque romaine et byzantine en Syrie du Nord*, Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 62/1991, pp. 27-39

BALTY 1995 — J. BALTY, *Mosaïques antiques du Proche-Orient : chronologie, iconographie, interprétation*, Paris 1995

BAR 2005 — D. BAR, *Rural Monasticism and the Christianization of Byzantine Palestine*, The Hebrew University of Jerusalem, 98.1/2005, pp. 49-65

BOESPFLUG 2013 — F. BOESPFLUG, *Le Prophète de l'islam serait-il irreprésentable ?*, Revues des sciences religieuses, 87.2/2013, pp. 139-159

BOUVET 1962 — J. BOUVET, *Catéchèses baptismales et mystagogiques*, Namur 1962

CANIVET 1979 — P. CANIVET – M-T. CANIVET, *L'ensemble ecclésial de Hûerte d'Apamène (Syrie), Campagnes 1973-76*, Syria : revue d'art oriental et d'archéologie, 56.1/1979, pp. 65-98

DAUPHIN 1998 — C. DAUPHIN, *La Palestine byzantine : peuplement et population*, I-II, Oxford 1998

DONCEEL-VOÛTE 1988 — P. DONCEEL-VOÛTE, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban : Décor, archéologie et liturgie*, I, Louvain-la-Neuve 1988

DUNBABIN 2001 — M.D.K. DUNBABIN, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Paris 2001

GODELIER 2016 — M. GODELIER, *La pratique de l'anthropologie : du décentrement à l'engagement*, Paris 2016

GRABAR 1966 — A. GRABAR, *L'Âge d'or de Justinien, de la mort de Théodose à l'Islam*, Paris 1966

HACHILI 1988 — R. HACHILI, *Ancient Jewish art and archaeology in the land of Israel*, Leiden 1988

HACHILI 2009 — R. HACHILI, *Ancient mosaic pavements. Themes, issues and trends. Selected studies*, Leiden-Boston 2009

HAGAN 2013 — S. HAGAN, *Time, Memory, and Mosaics at the Monastery of Lady Mary*, *Expedition Magazine*, 55.1/2013, pp. 37-42

HAMARNEH 2012 — B. HAMARNEH, *Monasteries in Rural Context in Byzantine Arabia and Palestina Tertia : A Reassessment*, Christ is Here ! Studies in Biblical and Christian Archaeology in Memory of Fr. Michele Piccirillo, Jerusalem 2012, pp. 275-296

KAPLAN 2016 — M. KAPLAN, *Pourquoi Byzance ? Un empire de onze siècles*, Paris 2016

KHOURY 2013 — W. KHOURY, *Les églises de Syrie (IV^e^-VIII^e^ s.) : essai de synthèse*, Paris 2013

MADDEN 2014 — A.M. MADDEN, *Corpus of Byzantine Pavements from Israel and the Palestinian Territories*, Paris 2014

MERLET 2012 — É. MERLET, *La mosaïque figurée en Terre Sainte*, Paris 2012

MICHEL 2001 — A. MICHEL, *Les églises d'époque byzantine et ummayade de la Jordanie (V^e^-VIII^e^ s.)*, Turnhout 2001

NASSAR 2017 — M. NASSAR, *Geometrical mosaic decorations at Qasr al-Hallabat: A comparative Study*, Mediterranean Archaeology and Archaeometry, 17.3/2017, pp. 84-96

OLSZEWSKI 1995 — M.-T. OLSZEWSKI, *L'image et sa fonction dans la mosaïque byzantine des premières basiliques en Orient : l'iconographie chrétienne expliquée par Cyrille de Jérusalem (314-387)*, Cahiers archéologiques, 43/1995, pp. 9-34

PICCIRILLO 1989 — M. PICCIRILLO, *Madaba, Le chiese e i mosaici*, Jérusalem 1989

PICCIRILLO 1991 — M. PICCIRILLO, *Les églises paléochrétiennes d'Umm er-Rasas (Jordanie) : cinq campagnes de fouilles*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 135.2, Paris 1991, pp. 273-274

PICCIRILLO 1998 — M. PICCIRILLO, *Les mosaïques d'époque omeyyade des églises de Jordanie*, Syria : revue d'art oriental et d'archéologie, 75.1/1998, pp. 263-278

POLITIS 2012 — K.D. POLITIS, *Sanctuary of Lot at Deir 'Ain 'Abata in Jordan, Excavations 1988-2003*, Amman 2012

STERN 1968-1969 — H. STERN, *Histoire de la mosaïque : Rapport sur les conférences*, École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques, Annuaire 1968-1969, pp. 237-240

TAHA 2014-2015 — H. TAHA, *The Mosaics of Khirbet al-Mafjar. Hisham's Palace*, Ramallah-Chicago 2014-2015

TURSHAN 2011 — M. TURSHAN, *Geometrical Mosaic Pavements of the Church of Bishop Leontios at Ya'amun (Northern Jordan)*, Palestine Exploration Quarterly, 143.1/2011, pp. 41-62

WEISS 2016 — Z. WEISS, *Decorating the Sacred Realm. Biblical Depictions in Synagogues and Churches of Ancient Palestine*, Jewish Art in Its Late Antique Context, Tübingen 2016, pp. 121-137

Collana *Confronti su Bisanzio*, 9
Porphyra, Maggio 2020, ISSN 2240-5240

II. Autorités politiques

Le Sénat dans le *Klètorologion* de Philothée

Olivier Robert – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UMR 8167 Orient & Méditerranée

Résumé : Sur la foi du *De administrando imperio*, qui relate les péripéties du clerc Klinias pour obtenir de Léon VI la dignité de protospathaire et être ainsi compté parmi les sénateurs, les historiens ont fait de cette dignité la charnière de l'aristocratie byzantine. Parce qu'elle conférait le statut de sénateur à son détenteur, elle semblait séparer une basse d'une haute aristocratie, qui composerait le sénat. Pourtant le *Klètorologion* de Philothée, rédigé également sous le règne de Léon VI en 899, ne présente jamais la dignité de protospathaire comme le premier degré de l'ordre sénatorial ; l'auteur réserve même ce qualificatif (*sugklètikos*) à une série de dignités toutes inférieures au rang de protospathaire. De même, quand le sénat apparaît lors des banquets impériaux, il ne se compose plus que de dignitaires et fonctionnaires subalternes. C'est donc la définition des mots de *sugklètos* et de *sugklètikos* sous la plume d'un expert de la cour byzantine de la fin du IX^{e} et du début du X^{e} siècle qu'il nous faut interroger.

Mots-clefs : sénat, aristocratie, Philothée, *taxis*, protospathaire, patrice.

Introduction

On trouve dans l'historiographie byzantine deux définitions possibles du sénat byzantin. La première peut se lire sous la plume de Hans-Georg Beck ou de John Haldon[1]. Tous deux présentent le sénat méso-byzantin comme une assemblée de hauts fonctionnaires civils en se fondant, principalement, sur un jeu d'opposition tripartite ou bipartite qui parcourt de nombreux textes byzantins. Ainsi, lors des cérémonies d'investiture impériale, comme celle de l'empereur Maurice[2], par exemple, il n'est pas rare de trouver le sénat associé au peuple et à l'armée. Si les trois organes sont exclusifs les uns des autres, on en déduit que le sénat exclut de son sein les militaires et ceux qui ne sont pas dotés de responsabilités politiques particulières. De même, une autre opposition fréquente est celle du sénat et de l'Église, ou plus précisément celle du sénat et du patriarche. Déjà

[1] BECK 1966, 25 ; HALDON 2009, 192.

[2] WHITBY 1986, 19.

très ancienne et décelable dans le récit d'investiture d'Anastase dans le *Livre des Cérémonies*[3], elle semble prendre de l'importance tout au long de la période méso-byzantine. Néanmoins, l'opposition qui a le plus contribué à la définition du sénat comme élite civile est celle que l'on trouve sous la plume des historiens byzantins des X^e^ et XI^e^ s. Le sénat s'opposerait au groupe des *dynatoi* (δυνατοί, « les puissants »)[4]. Ces derniers constituent une aristocratie foncière et provinciale à vocation militaire. Si l'on renverse tout cela, le sénat apparaît ainsi comme une aristocratie constantinopolitaine de carrière, ou de service, à vocation civile.

Cette définition, si elle est loin d'être dénuée de tout fondement comme nous le verrons par la suite, n'en demeure pas moins vague et peu précise. Que peut-on, ou doit-on, appeler un haut fonctionnaire à Byzance entre le VIII^e^ et le XI^e^ s. ? L'un des détenteurs des soixante grands offices[5] que Philothée énumère dans la première section de son traité ? Plus de la moitié sont des militaires et des stratèges. Cela aboutirait à un sénat de moins de trente membres, ce qui n'est pas concevable.

La deuxième définition, beaucoup plus précise, est celle qui retiendra notre attention tout au long de notre étude. Elle s'appuie sur un passage de la *Peira* d'Eustathe le Romain : συγκλητικοῦ γυνή, τουτέστι πρωτοσπαθαρίου καὶ ἐπάνω (*Peira* 25, 17)[6]. Le sénat réunirait toutes les personnes détenant une dignité supérieure ou égale à celle de protospathaire. Avant de devenir purement honorifique (ce que l'on appelle une dignité), ce titre désignait une fonction prestigieuse de chef de la garde palatine, confiée souvent à un haut général (comme Turenne, qui cumulait à la fois les fonctions de maréchal-général des camps et armées du Roi et de capitaine des Mousquetaires). Michaël Nichanian démontre dans ses études que le titre de protospathaire, aux VII^e^ et VIII^e^ s., est réservé aux militaires ; les civils se voient plutôt attribuer le titre de bi-consul, quasi-équivalent, mais au demeurant inférieur, ce qui les priverait de l'accès au sénat[7]. Selon cette définition, il semblerait bien difficile de réduire le sénat à une assemblée civile constantinopolitaine, de laquelle les militaires seraient exclus. Outre la contradiction, au moins apparente, entre les deux définitions, une autre question mérite d'être soulevée. Le titre de protospathaire apparaît comme dignité au VIII^e^ s. mais la *Peira* a été rédigée au XI^e^ s. À partir de quelle époque peut-on véritablement affirmer que le titre de protospathaire est devenu « la véritable charnière du système

[3] MOFFAT – TALL 2012, 417-422.

[4] HALDON 2009, 182-192.

[5] OIKONOMIDÈS 1972, 100-103.

[6] LEMERLE 1977, 287 : « la femme d'un sénateur, c'est-à-dire d'un protospathaire et au-dessus ».

[7] NICHANIAN 2004, 65-72.

hiérarchique »[8] ? Dès le VIII[e] s. ? Toujours est-il que cela semble déjà le cas sous la dynastie macédonienne, plus particulièrement sous le règne de l'empereur Léon VI, comme nous allons le voir avec le traité de Philothée.

Le traité de Philothée, ou *Klètorologion* de son nom savant, a été composé en 899, plusieurs décennies avant le *Livre des Cérémonies*, qui constitue l'œuvre par excellence de la littérature protocolaire byzantine. Son auteur, Philothée, est alors *atriklinès* (ἀτρικλίνης) de la cour impériale. À ce titre, il est chargé de veiller au bon déroulement des banquets impériaux. Son devoir consiste à conduire les invités à leur siège dans la salle de banquet et surtout à s'assurer que la place qu'occupe chacun et l'ordre dans lequel les convives sont appelés à la rejoindre reflètent scrupuleusement la hiérarchie de la cour byzantine. Son traité vise à coucher sur le papier toutes ces règles de préséance afin que les *atriklinai* qui viendront après lui puissent au mieux s'acquitter de leur office. Car Philothée, ainsi qu'on a pu le deviner d'un tel sujet, n'écrit pas pour le grand public, ni pour ce que l'on pourrait appeler la république des lettres. L'auteur rédige son traité à destination des autres fonctionnaires chargés également de veiller au respect des préséances lors des cérémonies impériales. Il s'adresse ainsi à un public déjà averti, ce qui a toute son importance. Philothée a pu naturellement passer sous silence ce qui, pour lui comme pour ses homologues, relevait de l'évidence - et qui aujourd'hui nous échappe. Certaines interrogations que suscite le texte trouvent vraisemblablement ainsi leur origine.

Outre le traité de Philothée, nous convoquerons également dans cette étude la *Chronographie* de Théophane. Si le premier a été rédigé à l'extrémité du IX[e] s., cette dernière date de ses premières années. Le chronographe met un point final à sa chronique dans les premiers mois de la dynastie amorienne, entre 813 et 815. Cet écart de près d'un siècle (et même plus si on considère l'époque des événements narrés et non plus celle de la narration) nous importe car il nous révèlera l'ancienneté des logiques curiales qui sont à l'œuvre dans le *Klètorologion* de Philothée.

1. Peut-on parler d'une *taxis* (τάξις) sénatoriale ?

Le traité de Philothée se divise en quatre sections : la première énumère selon un ordre hiérarchique les différentes dignités et fonctions des hommes barbus et des eunuques ; la deuxième et la troisième s'intéressent à toutes les combinaisons possibles entre les dignités et les fonctions ; la

[8] LEMERLE 1977, 287.

quatrième, enfin, donne une description des différents banquets impériaux donnés par le souverain tout au long de l'année.

Or, pour celui qui doit se tenir le surlendemain de l'Épiphanie, il faut que les invités soient choisis dans chacune des dignités représentées au sénat[9]. Philothée nous en donne alors la liste. Nous trouvons ainsi les magistres, les patrices (parmi lesquels il faut compter aussi les patrices proconsuls), les préposites, les grands officiers[10], les primiciers, les ostiaires et les protospathaires. Suit encore une énumération de fonctionnaires issus du personnel hippique (puisque le banquet a lieu à l'hippodrome), mais ces derniers ne sont pas mis sur le même plan que les précédents. Tous ces titres équestres sont introduits par la préposition grecque *syn* (σύν, signifiant « avec ») et se trouvent donc au cas datif. En revanche, la première série de titres que nous avons reproduite est entièrement à l'accusatif. La syntaxe de la phrase isole ainsi le premier groupe de dignitaires du second, en le mettant en évidence par un cas direct. Il s'agit donc, sans aucun doute possible, de l'ensemble des invités de rang sénatorial.

De cette énumération, nous pouvons tirer deux conclusions. Relevons tout d'abord que les préposites, les primiciers et les ostiaires sont des eunuques. Le sénat, du moins sous Léon VI, n'était pas fermé à ces derniers. En outre, nous ne trouvons pas seulement des dignitaires dans cette liste que nous donne Philothée. Nous avons aussi les grands officiers, qui occupent l'une des soixante hautes fonctions, militaires comme civiles, énumérées par Philothée dans sa première section[11]. Les stratèges, les logothètes, les chartulaires, les démarques semblent donc être sénateurs, même s'ils ne disposent pas de la dignité de protospathaire.

Dès lors, le sénat semble réunir des patrices, des protospathaires, des ostiaires et les grands officiers. Il regroupe ainsi l'élite de la cour, de la Chambre (le *Cubiculum*) et de l'État. Il s'agit donc d'un groupe plus complexe qu'il n'y paraît, réunissant des personnes qui doivent leur place au sein de la cour à des raisons très diverses : parenté avec l'empereur, faveur impériale, mérite ou achat. Tous ces hauts personnages ont pour seul point commun de détenir un titre qui leur a été octroyé par l'empereur et qui leur assigne une place et une fonction particulière dans la *politeia* (πολιτεία).

[9] OIKONOMIDÈS 1972, 190-191 : « il nous faut inviter des amis (de l'empereur) issus de tout le sénat » (δεῖ ἡμᾶς εὐτρεπίζειν φίλους […] ἐκ τῆς συγκλήτου πάσης).

[10] Nous traduisons ainsi le grec *ophikialioi* (ὀφφικιαλίοι).

[11] OIKONOMIDÈS 1972, 100-103.

Néanmoins, l'unité de ce groupe aristocratique transparaît dans la troisième section. Après avoir énuméré les différentes combinaisons possibles entre les hautes dignités et les fonctions qui leur sont traditionnellement associées, Philothée écrit : « après la dignité des protospathaires est introduite la deuxième *taxis*, celle des spatharocandidats »[12]. Si la seconde *taxis* commence à partir de la dignité des spatharocandidats, on peut supposer que toutes celles qui précèdent constituent une première *taxis*, dans laquelle se trouveraient alors réunis tous les dignitaires et les fonctionnaires qui composaient le sénat lors du banquet donné le surlendemain de l'Épiphanie. Il pourrait paraître alors légitime de parler de *synklètikè taxis* (συγκλητικὴ τάξις, *taxis* sénatoriale) mais Philothée n'emploie jamais cette expression.

2. Un groupe cohérent mais non homogène

2.1 Une première distinction sur l'échelle des offices

Dans sa quatrième section, Philothée introduit encore une distinction au sein de ce « groupe sénatorial » constitué. Il emploie les expressions de *mégistanes ek tès basilikès synklètou* (μεγιστᾶνες ἐκ τῆς βασιλικῆς συγκλήτου, qu'on pourrait traduire par « les grands personnages du sénat ») ou encore de *hoi tès synklètou prokritoi* (οἱ τῆς συγκλήτου προκρίτοι, ou « les personnages choisis du sénat »)[13]. Alors que les membres de la *synklètikè taxis* peuvent être retenus pour siéger à la table impériale pour le banquet de Noël qui se tient dans la salle des XIX Lits, seuls les *mégistanes* (μεγιστᾶνες) reçoivent l'honneur de prendre la collation avec l'empereur à Sainte-Sophie lors des messes de Noël et de Pâques. Ces grands dignitaires sont au nombre de quatorze, choisis parmi : les magistres, les préposites, les patrices, les stratèges et les grands officiers[14]. Les protospathaires, les ostiaires et les primiciers se trouvent donc exclus. Mais une partie des grands officiers devait l'être tout autant. En effet, l'honneur de prendre la collation avec l'empereur à Sainte-Sophie était vraisemblablement réservé aux officiers dont le rang était supérieur à celui du logothète du stratiôtique. Au niveau de ce dernier semble se trouver une ligne de démarcation séparant les hauts fonctionnaires des très hauts fonctionnaires. Plusieurs indices tendent à le confirmer. Les ostiaires et les primiciers, selon la section III du traité de Philothée, arrivent, par

[12] *Ibid.*, 148-149 : μετὰ δὲ τῆς τῶν πρωτοσπαθαρίων τιμῆς, δευτέρα ἡ τῶν σπαθαροκανδιδάτων εἰσάγεται τάξις. Prudemment, nous ne traduirons *taxis* ni par *classe*, ni par *ordre*. Nous nous contenterons de translittérer le mot ou d'employer l'expression, volontairement imprécise, de « groupe sénatorial ».

[13] *Ibid.*, 167 et 201.

[14] *Ibid.*, 166-167 et 200-201.

ordre de préséance, après le logothète du *génicon* (γενικόν), classé trente-troisième dans la liste des grands offices, et juste avant le questeur et le logothète du stratiôtique, qui occupent la trente-quatrième et la trente-cinquième place[15]. Les ostiaires et les primiciers, comme nous l'avons dit, ne sont pas comptés au nombre des *mégistanes* ; à plus forte raison, ceux qui leur sont inférieurs en matière de préséance. Un autre témoignage de Philothée semble encore plus probant. Pour le banquet de Noël qui doit se tenir dans la salle des XIX Lits, il faut inviter à la table impériale, précise-t-il, deux officiers inférieurs ou égaux en rang au logothète du stratiôtique. Ce dernier semble donc bien représenter une valeur-limite sur l'échelle des offices. Enfin, toujours dans la troisième section de son ouvrage, Philothée précise que les protospathaires qui exercent l'un des trente-trois premiers offices (stratèges, domestiques des *tagmata*, éparque, sacellaire ou logothète du *génicon*) doivent être appelés, dans l'ordre de préséance, avant les patrices qui n'exercent aucune charge. En revanche, les protospathaires qui assument les fonctions de questeur ou de logothète du stratiôtique seront appelés après les patrices sans emploi[16]. Les rangs 34 et 35 de la hiérarchie des offices semblent donc tracer une frontière entre les *ophikialioi* (ὀφφικιαλίοι) et les *mégistanes ophikialioi* (μεγιστᾶνες ὀφφικιαλίοι).

2.2 Sur l'échelle des dignités

Le même écart se remarque aussi sur l'échelle des dignités. Si nous prêtons attention aux insignes et sportules que reçoivent et versent les dignitaires le jour de leur promotion, nous pouvons constater que la dignité de protospathaire ressemble davantage à celles qui la précèdent qu'à celles qui lui font suite. Le nouveau protospathaire, en effet, doit verser, en guise de largesse aristocratique, soixante-dix-huit *nomismata*[17]. C'est exactement la même somme dont doit s'acquitter le nouveau silentiaire, alors que sa dignité est en bas de l'échelle des honneurs, au deuxième rang seulement[18]. Mais le nouveau patrice, quant à lui, le jour de sa promotion, doit verser plus de douze livres d'or[19], ce qui nous fait un total de neuf cent douze *nomismata*. Sa sportule est donc onze fois supérieure à celle du protospathaire !

[15] *Ibid.*, 100-101 et 144-145.

[16] *Ibid.*, 142 n. 111.

[17] *Ibid.*, 92-93.

[18] *Ibid.*, 88-89. Précisons que Philothée range les dignités par ordre croissant : la toute première est la plus basse, tandis que la dix-huitième, celle de César, est la plus élevée.

[19] *Ibid.*, 94-95.

En ce qui concerne les insignes, la différence est tout aussi patente qu'entre les sportules. Le protospathaire reçoit un collier, tout comme les candidats et les spatharocandidats, classés respectivement cinquièmes et neuvièmes sur l'échelle croissante des dignités. Les patrices, les proconsuls et la patricienne à la ceinture sont gratifiés, pour leur part, de codicilles. Ces trois dignités forment donc un groupe de dignitaires cohérent.

2.3 Dans les autres sources

Cette distinction entre les grands dignitaires, les grands officiers et le reste de l'aristocratie sénatoriale n'est pas propre au traité de Philothée. Elle apparaît également dans une œuvre plus ancienne, la *Chronographie* de Théophane. Les expressions de *mégistanes* ou de *prokritoi* sont peu fréquentes. En revanche, dans le dernier siècle couvert par la *Chronographie*, qui s'étend de l'avènement de Léon III à celui de Léon V, les patrices revêtent une importance particulière. En 718 ou 719, Léon III fait par exemple baptiser son tout jeune fils porphyrogénète, le futur Constantin V : « les chefs des thèmes et du sénat, après qu'il fut baptisé, le [Constantin] reçurent pour filleul »[20].

L'empereur choisit donc, comme parrains de son fils et héritier, « les chefs des thèmes et du sénat ». Théophane désigne ces derniers par l'expression *hoi proukhontes tôn thématôn kai tès sykglètou* (οἱ προύχοντες τῶν θεμάτων καὶ τῆς συγκλήτου). Les chefs des thèmes ne peuvent être que les stratèges. Or, dans le *Livre des Cérémonies*, ces derniers sont fréquemment associés aux patrices. Ils constituent ensemble le premier cercle de dignitaires et officiers que rencontre l'empereur au cours de sa traversée du palais, un jour de procession. Le dimanche de Pâques par exemple, à la fin du banquet, une fois que tous les convives se sont retirés, l'empereur quitte à son tour la salle des XIX Lits et est accueilli dans l'Onopodion par les patrices et les stratèges[21]. Le lendemain matin, sur le chemin de la procession, ils sont également les premiers à le saluer dans l'hémicycle du Triconche[22]. Par conséquent, l'expression de *hoi proukhontes tès syklètou* (οἱ προύχοντες τῆς συγκλήτου) fait très vraisemblablement référence aux patrices. Ces derniers étaient déjà distingués sous Léon III du reste des sénateurs.

[20] DE BOOR 1883-1885, 400 : τοῦτον [Κονσταντῖνον] οἱ προύχοντες τῶν θεμάτων καὶ τῆς συγκλήτου βαπτισθέντα ἀνεδέξαντο ; MANGO – SCOTT 1997, 551-552.

[21] MOFFATT – TALL 2012, 62.

[22] *Ibid.*, 72.

Un siècle plus tard, la dynastie isaurienne s'achève, renversée par Nicéphore I[er]. Celui-ci prend le pouvoir à la faveur d'un complot ourdi contre l'impératrice Irène, mère du dernier représentant de la lignée iconoclaste. Or, dès son avènement, Nicéphore doit faire face à une révolte du stratège des Anatoliques : Bardanios le Turc. La sédition du rebelle est cependant de courte durée. Bardanios ne parvient pas à s'emparer de Chrysopolis et propose donc à Nicéphore de renoncer au trône en échange d'une promesse d'immunité :

> φοβηθεὶς δὲ τὸν Θεὸν καὶ λογισάμενος, μήποτε δι΄ αὐτὸν σφαγὴ γένηται Χριστιανῶν, ἀποστείλας πρὸς Νικηφόρον καὶ λαβὼν λόγον ἐνυπόγραφον ἐξ ἰδιοχείρου αὐτοῦ, ἐν ᾧ καὶ Ταράσιος, ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης, καὶ πάντες οἱ πατρίκιοι καθυπέγραψαν, ὥστε ἀβλαβῆ αὐτὸν διατηρηθῆναι καὶ ἀζήμιον καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ[23].
>
> Comme il craignait Dieu et qu'il escomptait qu'il n'y aurait plus jamais de massacre de chrétiens par sa faute, il envoya un message à Nicéphore et reçut un document signé de la propre main de ce dernier, sur lequel le très-saint patriarche Taraise et tous les patrices avaient également apposé leur signature, promettant que ni lui ni ses compagnons ne subiraient de punition ou de châtiment.

Bardanios reçoit donc une promesse signée de la main de l'empereur mais celui-ci n'est pas le seul signataire. Le patriarche et les patrices y apposent aussi leur signature afin de témoigner de la bonne foi de la parole impériale. Ce n'est pas le cas, par exemple, des protospathaires. Il n'est donc pas nécessaire, apparemment, que la totalité du sénat se porte garant de la promesse de l'empereur : le témoignage des patrices suffit.

Enfin, quelques années plus tard, Nicéphore trouve la mort sur le champ de bataille et le pouvoir revient à son gendre, Michel I[er] Rhangabé. Celui-ci essaie de s'attacher ses nouveaux sujets en faisant preuve de libéralité :

> πάντας δὲ τοὺς πατρικίους καὶ συγκλητικούς, ἀρχιερεῖς τε καὶ ἱερεῖς καὶ μοναχούς, στρατευομένους τε καὶ πτωχούς, τούς τε κατὰ τὴν βασιλίδα πόλιν καὶ ἐν τοῖς θέμασι κατεπλούτισεν[24].
>
> Il enrichit tous les patrices et les sénateurs, aussi bien les évêques que les prêtres et les moines, aussi bien les hommes de la *strateia*[25] que les pauvres, aussi bien les habitants de la ville impériale que ceux des thèmes.

[23] DE BOOR 1883-1885, 479 ; MANGO – SCOTT 1997, 657.

[24] De BOOR 1883-1885, 494 ; MANGO – SCOTT 1997, 677-678.

Les patrices sont donc dissociés du reste des sénateurs, ce qui peut nous laisser croire qu'ils avaient droit, sans doute, à de plus généreuses largesses que les autres membres de l'aristocratie sénatoriale.

3. Le sénat en sandale

3.1 Un ou deux sénats ?

Notre voyage avec Philothée aurait pu s'arrêter là mais tel n'est pas le cas. En effet, notre courtisan byzantin n'emploie jamais l'expression de *synklètikè taxis* (συγκλητικὴ τάξις) pour désigner le premier cercle de dignitaires qui regroupe protospathaires, ostiaires et patrices. L'adjectif *synklètikos* (συγκλητικός, sénatorial) n'est certes pas étranger à sa plume, mais Philothée en fait un usage pour le moins inattendu. L'adjectif *synklètikos* (συγκλητικός) qualifie dans un premier temps cinq dignités mineures, à savoir celles d'*apo éparchon* (ἀπὸ ἐπάρχων, préfectoral ou préfet sorti de charge), de silentiaire, de *vestitôr* (βεστίτωρ, préposé au vêtement), de *hypatos* (ὕπατος, consul) et de *dishypatos* (δισύπατος, bi-consul)[26], puis, dans un second, désigne l'ensemble des fonctionnaires de l'administration civile impériale, soumis aux ordres des logothètes et des autres chefs de bureaux palatins, par opposition à ceux qui sont subordonnés aux stratèges ou aux domestiques tagmatiques[27].

En d'autres termes, le mot *synklètikos* (συγκλητικός) ne sert plus à désigner une élite de dignitaires et de fonctionnaires mais le personnel mineur de la cour et de l'administration. C'est cette mésalliance entre le prestige du mot et la réalité à laquelle il renvoie qui a amené Nicolas Oikonomidès à supposer l'existence d'un sénat d'apparat, distinct d'un sénat politique réel[28]. Les ostiaires, les protospathaires et les patrices composeraient le prestigieux conseil du prince tandis que les préfectoraux, les silentiaires, les préposés au vêtement, les consuls et les *sékrétikoi*

[25] La *strateia* (στρατεία) désigne à l'origine le service militaire. Or avec la militarisation de la cour impériale sous Dioclétien, la *strateia*, ou la *militia* en latin, en est venue à désigner tout type de service que l'on pouvait rendre à l'empereur, que ce soit dans l'armée, dans l'administration civile ou au sein du palais. Dans la Byzance mésobyzantine, le service que l'on devait rendre à l'empereur était défini par le titre que l'on possédait, qu'il s'agisse d'une dignité (service à la cour) ou d'une fonction (service dans l'armée ou dans l'administration). C'est donc par l'obtention d'un titre que l'on pouvait rentrer au service de l'empereur. Le terme de *strateia* désigne donc le simple fait de détenir un titre, quel qu'il soit.

[26] OIKONOMIDÈS 1972, 98-99.

[27] *Ibid.*, 108-109.

[28] *Ibid.*, 295.

(σεκρετικοί), autrement dit l'ensemble du personnel qui travaille dans les *sékréta* (σέκρετα), les bureaux de l'administration civile impériale, joueraient le rôle du sénat dans les cérémonies.

Cette hypothèse semble dans un premier temps confirmée par la suite du texte de Philothée. Dans la IV^e^ section de notre traité apparaît le sénat *hypo kampagin* (ὑπὸ καμπάγιον) que nous traduirons, à la suite de M. Nichanian, par « sénat en sandale »[29]. C'est par cette expression que Philothée désigne l'ensemble des invités qui prennent place, lors des banquets, autour des XVIII Lits qui entourent la table impériale. Il donne à plusieurs reprises la liste des fonctionnaires et dignitaires qui font partie de cette assemblée honorifique. La plus complète se trouve dans le paragraphe consacré au banquet qui doit se tenir le neuvième jour après Noël. Nous y trouvons des *asékrétai* (ἀσηκρῆται), des chartulaires, des logothètes du *génicon* et du stratiôtique, des *antigrapheis* (ἀντιγραφεῖς) du questeur, le *symponos* (σύμπονος) de l'éparque, le logothète du prétoire, les juges des provinces, les notaires du *sakellion* (σακέλλιον), du vestiaire et de l'*eidicon* (εἰδικόν), enfin les consuls (parmi lesquels il faut comprendre aussi les bi-consuls), les silentiaires, les *vestitores* et les archontes des quatre *tagmata*[30].

Ainsi, nous retrouvons les employés des bureaux civils, les détenteurs de dignités dites sénatoriales et nous rencontrons même les officiers des régiments militaires stationnés à Constantinople (les *tagmata*), alors que leurs commandements, d'après Philothée lui-même, sont classés parmi les titres tagmatiques, et non sénatoriaux[31]. Ce mélange de dignitaires et de fonctionnaires semble assez hétéroclite et sans grande unité.

Comme le montre M. Nichanian, la dignité de consul commence, dès le VIII^e^ siècle, à se spécialiser et cette tendance ne fait que s'accroître aux siècles suivants. Elle est, en effet, principalement décernée à des employés des bureaux civils de Constantinople de deuxième voire de troisième ordre[32]. Il en était de même pour les autres dignités dites sénatoriales, comme celles de *vestitôr* ou de silentiaire. Ces dernières étaient vraisemblablement octroyées à des fonctionnaires civils inférieurs aux *asékrétai*, aux chartulaires et aux notaires, le plus souvent spatharocandidats ou spathaires[33]. Par conséquent, la mention des consuls, des silentiaires et des *vestitores* ne fait que

[29] *Ibid.*, 49.

[30] *Ibid*., 180-181.

[31] *Ibid.*, 108-109.

[32] NICHANIAN 2004, 38-42 et 49-50.

[33] OIKONOMIDÈS 1972, 148-153.

poursuivre la hiérarchie décroissante des employés palatins, en substituant aux fonctions des invités, devenues insignifiantes, leurs dignités, plus éloquentes.

En revanche, la présence des archontes tagmatiques est plus problématique. Ils sont toujours mentionnés parmi les sénateurs en sandale mais Philothée écrit expressément qu'ils n'appartiennent pas à la catégorie des fonctionnaires sénatoriaux mais à celles des officiers tagmatiques[34]. En outre, l'un des principes constants de la cour byzantine est la primauté, en matière de préséance, des officiers militaires sur les fonctionnaires civils. Par conséquent les archontes des *tagmata* devraient apparaître en tête sur les listes des sénateurs en sandale. Comme ce n'est pas le cas ici, il nous faut donc conclure qu'ils ne faisaient vraisemblablement pas partie de ce sénat d'apparat. Nous pouvons nous appuyer, pour cela, sur certains passages du traité de Philothée plus explicites. Lorsque notre auteur, par exemple, mentionne les sportules que doit verser le nouvel empereur à son avènement, il précise que le monarque doit distribuer « cent livres d'or au sénat avec le *cubiculum* et les autres et plusieurs milliers de *milliarèsia* à chaque *tagma* »[35]. Les deux corps de fonctionnaires sont ainsi dissociés. Nous pouvons aussi remarquer que les officiers tagmatiques participent à des banquets auxquels ne sont pas conviés les autres sénateurs en sandale, d'extraction civile[36]. Tout cela indique que les archontes des quatre *tagmata* ne sont pas membres de droit du sénat d'apparat mais qu'ils sont invités à se joindre à leurs festivités. Tout comme les *sékrétikoi*, ce sont en effet des fonctionnaires qui exercent leur mission au sein du palais ou à ses abords. Cette proximité géographique les associe donc aux sénateurs d'apparat pour les festivités offertes par l'empereur.

Ainsi, nous aurions donc bien deux sénats, conformément à l'hypothèse de N. Oikonomidès : l'un pour la vie quotidienne, l'autre pour le temps des cérémonies. Mais N. Oikonomidès est peut-être piégé par la géographie de la salle des XIX Lits qui isole la table impériale, où prennent place les dignitaires de premier ordre, des XVIII autres Lits réservés aux sénateurs en sandale et aux officiers tagmatiques. En effet, lorsque le banquet se tient dans une autre pièce du palais, la séparation entre les deux corps d'archontes semble disparaître. Le lendemain de l'Épiphanie, par exemple, une cérémonie a lieu dans le Hall de Justinien. Tous les archontes *hypo kampagin* du sénat, écrit Philothée, sont conviés. Or dans la liste explicative qu'il nous livre, nous retrouvons, devant les *asékrétai*, les chartulaires et les consuls : les magistres, les patrices et les protospathaires[37]. Les

[34] *Ibid.*, 49.

[35] *Ibid.*, 98.

[36] *Ibid.*, 192-193.

[37] *Ibid.*, 188-189.

dignitaires de premier ordre se mêlent également avec les consuls et les *sékrétikoi* pour le banquet qui a lieu à dans le palais attenant à l'église des Saints-Apôtres, le lundi de Pâques[38]. Tous ces dignitaires et fonctionnaires, de rang divers, semblent néanmoins former un ensemble cohérent. Leur unité transparaît également par opposition aux « hommes de l'empereur »[39], autrement dit les spathaires, les candidats, les *stratores* (στράτορες) et les autres dignitaires mineurs de la suite impériale. Ces derniers sont toujours vêtus d'un *skaramangion* (σκαραμάγγιον) pendant les cérémonies. En revanche, les patrices, les protospathaires et les *sékrétikoi*, pour leur part, ont des tenues plus diverses. Ils peuvent porter une chlamyde, un *khlanidion* (χλανίδιον), ou encore un *kamision* (καμίσιον) mais sont toujours vêtus pareillement. Le meilleur exemple nous est donné par la fête de la Dormition. Il faut convier au banquet organisé par les empereurs « les magistres, les préposites, les patrices, les grands officiers et tous les *hypo kampagin* avec leur costume de gala ; tous les autres hommes de l'empereur avec leurs *skaramangia* seuls »[40].

3.2 Un sénat mais deux catégories de sénateurs

Mais quel est, entre tous ces archontes, le point commun qui permet de tous les considérer comme les membres d'un même ensemble ? Quelle similitude peut-il exister entre le fonctionnaire subordonné au logothète et le puissant magistre au sommet de la hiérarchie curiale ? Il y en a deux. La première, c'est l'empereur. Tous deux, en effet, ont reçu leur titre du monarque et tous deux, grâce ce titre – c'est le second point commun – peuvent pénétrer à l'intérieur du palais : le notaire ou le chartulaire par exemple, pour s'acquitter de leurs missions administratives, le magistre ou le patrice pour accompagner l'empereur dans sa journée. Si l'on pousse notre logique jusqu'au bout, le sénat ne serait rien d'autre que l'ensemble des archontes, pourvus de titre, réunis au palais. Cette définition apparaît d'autant plus séduisante lorsque l'on se souvient que le palais est censé, suivant la plupart de nos manuels d'Antiquité tardive, avoir absorbé le sénat sous le règne de Justinien[41]. Michel II, dans la *Continuation de Théophane*, est ainsi proclamé empereur par l'ensemble de ceux

[38] *Ibid.*, 204-205.

[39] Βασιλικοὶ ἄνθρωποι : OIKONOMIDÈS 1977, 147, 171, 173, 175, 177, 205, 207, 215, 217, 221, 227 et 233.

[40] OIKONOMIDÈS 1977, 221 : οἱ μὲν μάγιστροι, πραιπόσιτοι, πατρίκιοι, ὀφφικιάλιοι καὶ οἱ ὑπὸ καμπάγιν πάντες μετὰ τῶν οἰκείων ἀλλαξιμάτων, οἱ δὲ λοιποὶ βασιλικοὶ μετὰ τῶν οἰκείων σκαραμαγγίων καὶ μόνον. La parataxe μέν… δέ isole bien deux groupes distincts.

[41] DAGRON 1974, 209-210.

qui se trouvaient alors *présentement* au palais[42]. Ce serait la présence physique au sein du palais impérial qui ferait le sénateur ; et ceux que l'on a le plus de chance de retrouver au sein du complexe palatial sont précisément les employés de l'administration civile, les *sékrétikoi*, ou les hauts dignitaires de la *taxis* des protospathaires.

Cette présence au sein du sénat de deux catégories de sénateurs bien inégales en rang, en influence et en avancement de carrière, pourrait en réalité être une survivance de l'ambiguïté foncière et originelle du sénat de Constantinople. Dès sa fondation, celui-ci apparaît à la fois comme la continuité du sénat romain qui est censé conseiller et assister le prince dans son gouvernement, et comme la continuité de l'ancienne curie de Byzance, qui gérait et administrait la petite cité du Bosphore avant que Constantin en fît la capitale de tout l'Orient. Le premier caractère de l'institution justifie éminemment la présence de très hauts dignitaires en son sein, le second justifie la présence de fonctionnaires civils subalternes qui, par la nature de leurs missions, étaient confrontés aux problèmes très matériels qui pouvaient se poser à la population de Constantinople (notamment dans les bureaux de l'éparque ou du prétoire)[43].

Conclusion

Le sénat ne saurait donc se réduire à une institution curiale ou étatique, mais il englobe ces deux aspects. Il se compose autant de petits fonctionnaires qui n'entretiennent que des relations administratives avec l'empereur que de puissants dignitaires qui le côtoient quotidiennement, voire vivent avec lui, en ce qui concerne certains eunuques. Le sénat n'est donc pas une assemblée, ni un ordre social mais plutôt une société dans la société ; une société palatine au sein de la société civile byzantine. Dès lors, le statut de sénateur n'est ni une dignité, ni une fonction, comme nous l'avons écrit plus haut. Pour les protospathaires ou les patrices, qui jouissent de certains privilèges honorifiques dont nous n'avons étudié qu'une petite partie, le statut de sénateur peut s'apparenter à une condition sociale[44]. Il ne saurait cependant s'y réduire. Pour le patrice comme pour le plus humble des *sékrétikoi*, être sénateur, c'est avant tout une situation : c'est être au palais ou se trouver

[42] FEATHERSTONE – SIGNES-CODOÑER 2015, 64-65 : παρὰ πάντων τῶν τέως ὄντων ἐν τῷ παλατίῳ προσεκυνήθη αὐτοκράτωρ ἀναγορευθείς (tous ceux qui étaient alors au palais se prosternèrent devant lui et le proclamèrent empereur).

[43] DAGRON 1974, 141-143.

[44] LEMERLE 1977, 287.

dans l'entourage du prince. Si c'est bien l'empereur qui fait le sénateur, c'est le palais qui fait le sénat.

Bibliographie

Sources

DE BOOR 1883-1885 — C. DE BOOR (éd.) *Theophanis Chronographia*, Leipzig, 1883-1885

FEATHERSTONE – SIGNES-CODOÑER 2015 — J.M. FEATHERSTONE – J. SIGNES-CODOÑER (éd. et trad.), *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur libri I-IV*, Berlin 2015

MANGO – SCOTT 1997 — C. MANGO – R. SCOTT (trad.), *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997

MOFFAT – TALL 2012 — A. MOFFATT – M. TALL (trad.), *Constantine Porphyrogenetos, The Book of Ceremonies*, Canberra 2012

OIKONOMIDÈS 1972 — N. OIKONOMIDÈS (éd. et trad.), *Les Listes de préséance byzantines des IX^e^ et X^e^ siècles*, Paris 1972

WHITBY 1986 — MI. WHITBY – MA. WHITBY (trad.) *The History of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes*, Oxford 1986

Ouvrages et articles

BECK 1966 — H.-G. BECK, *Senat und Volk von Konstantinopel: Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 6/1966, pp. 1-75

DAGRON 1974 — G. DAGRON, *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974

HALDON 2009 — J. HALDON, *Social Elites, Wealth and Power*, dans J. HALDON (éd.), *A Social History of Byzantium*, Chichester 2009, pp. 168-211

LEMERLE 1977 — P. LEMERLE, *Cinq études sur le XI^e^ siècle byzantin*, Paris 1977

MAGDALINO 2009 — P. MAGDALINO, *Court Society and Aristocracy*, dans J. HALDON (éd.), *A Social History of Byzantium*, Chichester 2009, pp. 212-232

NICHANIAN 2004 — M. NICHANIAN, *Aristocratie et pouvoir impérial à Byzance. VII^e^-IX^e^ siècles*, Paris 2004

Byzantins et Turcs : vivre et combattre l'autorité ennemie aux XI^e^ et XII^e^ siècles

Michel Giallurachis – Aix-Marseille Université CNRS, LA3M Aix-en-Provence

***Résumé* :** L'objectif de notre exposé est de présenter l'attitude qu'eurent les Byzantins devant l'autorité, en particulier devant celle de l'ennemi. Les Byzantins, en effet, après la défaite de Mantzikert en 1071 et la conquête progressive de l'Anatolie, devaient choisir entre combattre, fuir, ou bien coopérer avec l'ennemi. L'étude de ces comportements de la société byzantine au cours des XI^e^ et XII^e^ siècles mettent en évidence la création de rapports tout à fait inattendus, proche d'une symbiose entre deux peuples que tout oppose à l'origine.

Mots clés : Byzantins, Turcs, frontières, migrations, intégration.

Après la période faste du X^e^ siècle, l'Empire byzantin, qui annexa les derniers roitelets arméniens au milieu du XI^e^ siècle, et repoussa sa frontière à l'est, rencontra un ennemi redoutable, le peuple turc, qui ne tarda pas à lui faire subir des attaques dévastatrices[1]. À partir des années 1048-1050, les Turcs, souvent de manière désordonnée, saccagèrent et pillèrent les territoires orientaux de Byzance qui répliqua promptement sous l'empereur Romain Diogène, qui fut cependant défait à Mantzikert en 1071. Cet échec, accompagné de la conquête de l'Anatolie et de la création d'États turcs indépendants comme celui de Konya, modifia profondément la société byzantine en Asie Mineure. En effet, les autorités byzantines et les habitants des provinces, qu'ils soient aristocrates ou de simples paysans, durent, comme le souligne Jean-Claude Cheynet, adopter trois types de conduite[2]: la résistance, la fuite ou la collaboration, qui feront chacune l'objet d'une partie de notre exposé. En étudiant chacun de ces comportements, nous pourrons ainsi nous demander quels types de rapports les événements des XI^e^ et XII^e^ siècles contribuèrent à créer entre Byzantins et Turcs.

[1] OSTROGORSKY 1956, 341-372, CAHEN 1946 et surtout BEIHAMMER 2017.

[2] CHEYNET 1990, 237.

1. Affronter et combattre l'autorité ennemie

1.1 Le nouveau visage de la frontière orientale à la suite des invasions turques

L'apparition d'un nouvel ennemi, le Turc, modifia profondément la frontière orientale. Les confins orientaux de l'Empire aux XI^e^ et XII^e^ siècles sont bien différents de ceux que les Byzantins et les États arabes avaient contribué à créer et à transformer en une zone répulsive et déserte proche de ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui un « no man's land »[3]. Durant les conflits arabo-byzantins des siècles précédents, à proximité de cette zone hostile, une société similaire se mit en place entre Byzantins et Arabes. Plutôt militaires, un véritable fossé séparait ces sociétés de leurs gouvernements centraux, qu'ils soient basés à Constantinople ou à Alep. Dans les thèmes frontaliers byzantins, les habitants avaient un véritable sentiment identitaire : ils se proclamaient certes « Romains », mais s'estimaient différents des habitants des autres provinces. Comme le décrit le poème épique « Digénis Akritas »[4], les stratèges byzantins avaient pour principaux voisins des émirs musulmans qui périodiquement effectuaient des actions militaires en vue de rapporter du butin et des esclaves. Les habitants de la frontière, qu'ils soient Byzantins ou Arabes, formaient une même communauté orientale et étaient en relation constante, que ce soit par le commerce ou bien par les combats incessants. Le bilinguisme, voire le trilinguisme, car une partie de cette société était arménienne, était très fréquent parmi cette population qui fournissait non seulement des soldats, mais aussi des guides et des espions. L'économie y était prospère, l'agriculture fertile et un dense réseau routier y était présent. Nous savons qu'à Tarse, en territoire califal, une partie de l'impôt servait à payer les guides arméniens[5]. Les défenseurs pratiquaient enfin la même guérilla[6].

Tout changea lors de l'arrivée des conquérants turcs dans le courant du XI^e^ siècle. Les Turcs n'étaient pas inconnus des Byzantins. Certaines sources byzantines présentent les divers contacts que les Byzantins eurent avec les différentes peuplades turques depuis le VI^e^ siècle. Effectivement, sous le règne du *basileus* Théophile au IX^e^ siècle, l'armée byzantine comprenait un *tagma persikon*[7] qui regroupait avec femmes et enfants un ensemble de plus de 30 000 personnes, qui furent réparties dans les différents thèmes de l'Empire. Constantin VII Porphyrogénète mentionne de

[3] Sur l'étude de la frontière aux IX^e^-X^e^ siècles, on consultera avec profit les ouvrages de DAGRON 1986 et ODORICO 2002.

[4] ODORICO 2002.

[5] CANARD 1964, 45.

[6] DAGRON 1986.

[7] CHEYNET 1998.

même, en plein X^e^ siècle, des Khazars et surtout des Turcs de Phargana engagés comme gardes du corps impériaux[8].

L'avancée, puis l'installation des Turcs en Asie Mineure commença dès le milieu du XI^e^ siècle. Durant cette période, le peuple turc avait considérablement agrandi son territoire à l'est et à l'ouest. À l'est en 1055, les Turcs s'emparèrent en outre de Bagdad et y installèrent le sultan Tugrul Beg. À l'ouest, la conquête des territoires de l'Anatolie fut également éblouissante, mais bien contenue jusqu'à la fin du XII^e^ siècle. Après la reconquête des empereurs de la dynastie des Comnènes, la nouvelle frontière se stabilisa sur les plaines côtières de l'Asie Mineure. L'Empire byzantin ne récupéra jamais cependant dans leur totalité, malgré des efforts colossaux, ces anciennes provinces qui firent autrefois sa grandeur, comme la Cappadoce[9].

À la différence des IX^e^ et X^e^ siècles, où Byzantins chrétiens et Arabes musulmans se faisaient face, la frontière orientale avec les États turcs était beaucoup moins impénétrable. Pour la période qui nous intéresse, cette limite correspond plutôt à un ensemble de territoires commandés par des forteresses ou des cités fortifiées, pouvant changer d'obédience en fonction des combats entre les divers belligérants, et entraînant par voie de conséquence la population de la région qui en dépend à souvent servir un nouveau seigneur, le plus efficace, pour sa sécurité et son bien-être financier[10]. On citera en exemple le cas des populations byzantines préférant rester sous la domination du sultan de Konya, en raison de ce type d'avantage. De forts liens économiques unissaient les frontaliers byzantino-turcs. Nicétas Choniatès donne en effet l'exemple de la confiscation par l'empereur Alexis III de bétail et de marchandises appartenant à des hommes d'affaires byzantins et turcs associés pour commercer entre Constantinople et Konya[11]. Ainsi pourra-t-on noter que parmi les populations orientales des confins de l'Orient byzantin des XI^e^ et XII^e^ siècles, les sentiments qui prédominaient le mieux étaient ceux d'une cohabitation pacifique avec l'ennemi et de l'appartenance à une identité régionale culturellement mixte.

Ce qu'il faut mettre en évidence, pour l'étude de notre sujet, c'est surtout la présence dans ces territoires de tribus turkmènes nouvellement converties à l'Islam mais pas forcément animées par

[8] BRANDT 1989.

[9] En ce qui concerne l'histoire politique, l'ouvrage le plus complet concernant l'avancée turque en territoire byzantin a été écrit récemment par Alexander Beihammer (BEIHAMMER 2017). On peut aussi consulter avec profit l'article de Claude Cahen (CAHEN 1946).

[10] DUCELLIER 1996, 271-272 et BALIVET 1994, 43-45.

[11] CHONIATÈS 1975, 163.

un désir de Djihad[12]. Ces populations, qui agissaient souvent de manière désorganisée et pour leur propre compte, n'obéissaient la plupart du temps à aucun souverain. Les nomades ont toujours participé aux avancées musulmanes, qu'elles soient arabes ou turques. Cependant, durant les XI^e^ et XII^e^ siècles, leur présence fut plus importante, en raison de leur volonté de fuir leurs terres d'origine touchées par la sècheresse, et de leur utilisation de chameaux provenant de Bactriane, pouvant s'habituer au climat rude d'Asie mineure[13]. Ils transitèrent, tout au long de notre période d'étude, sur la frontière orientale où ils nouèrent des contacts avec les populations sédentaires des environs et pratiquèrent un semi-nomadisme transhumant. On se doit, comme le faisaient déjà des auteurs byzantins comme Nicétas Choniatès, de les différencier de leurs cousins seldjoukides ou danishmendites sédentarisés. Leurs actions se voyaient toutefois renforcées par les troupes régulières des sultans turcs, lorsque ces derniers tentaient de faire pression sur le gouvernement byzantin[14].

Le mode de vie des Turkmènes est largement et bien décrit par les écrivains byzantins, comme Jean Kinnamos[15], et par l'archéologie[16]. Selon diverses sources, ils représentaient une population assez conséquente en Asie Mineure. Michel le Syrien note entre autres dans ses chroniques que des groupes, composés de 5000 à 10 000 combattants à cheval, harcelaient l'armée de Manuel I^er^[17]. Ces nombres, mêmes s'ils ont certainement été exagérés par les sources littéraires, laissent cependant entendre à certains historiens qu'une véritable migration de peuplement avait eu lieu[18]. En réalité, comme le souligne une autre branche de savants, l'Anatolie ne fut pas envahie par une population aussi grande qu'on a pu l'imaginer. Jusqu'à la fin du XII^e^ siècle, la population turque, qu'elle soit nomade ou sédentarisée, ne représenta jamais la majorité de la population globale de l'Asie Mineure[19].

[12] BEIHAMMER 2015, 55-56 et BEIHAMMER 2017, 51-91.

[13] AHRWEILER 1998, 13 et CAHEN 1988, 104.

[14] DUCELLIER 1996, 268.

[15] KINNAMOS 1972, 20.

[16] ARMSTRONG 1978.

[17] MICHEL LE SYRIEN 1960, 371.

[18] VRYONIS 1975, 49-50.

[19] CAHEN 1988, 104 ; BALIVET 1994, 50-52 ; BRUNEAU 2015, 92-94.

Les nouveaux *akrites*[20], qui ne sont plus en majorité arméniens comme au X^e^ siècle, mais grecs, et la population sédentarisée des provinces byzantines orientales ont dû aussi nouer fréquemment des contacts avec les Turkmènes, à la fois difficiles mais aussi teintés d'une profonde tolérance. Houleux car les tribus turkmènes étaient malheureusement réputées pour leurs actions d'asservissement et de pillages envers les populations chrétiennes sédentarisées. Georges Akropolitès[21] disait de ce peuple qu'il veillait sur la frontière des Perses et usait d'une haine sans rémission envers les Romains. Nombreuses furent les cités à être complétement dévastées comme Adramyttium, Achyraous, et surtout Dorylée que l'empereur Manuel Comnène fit reconstruire et repeupler[22]. D'après Jean Kinnamos[23] les Turkmènes avaient complétement rasé la cité, massacré ou déporté la population. À la place de cette ville, autrefois si abondante en ressources naturelles, une tribu de 2000 nomades turcs campait avec ses animaux.

Dans le courant des années 1070 les pillages de ces maraudeurs qui agissaient pour eux-mêmes, mais aussi pour des rebelles byzantins au pouvoir central, avaient mis la situation économique de l'Empire particulièrement en péril[24]. Les raids incessants en territoire byzantin avaient dépeuplé de nombreuses terres autrefois fertiles, ce qui diminua la production agricole. Par leur faute, en partie, le prix du blé sous le règne de Michel VII fut multiplié par 18. Les paysans en proie au danger étaient souvent obligés de partir vivre dans les grandes villes fortifiées ou dans la capitale. L'afflux de réfugiés avait mis les ressources de Constantinople en déficit. En effet, les rentrées fiscales venant des zones rurales n'arrivaient plus dans les caisses de l'État et le recrutement des paysans pour servir en tant que soldats dans l'armée, dépouilla les zones rurales de main d'œuvre adéquate pour l'agriculture.

Pour résoudre ces problèmes que causèrent les combats incessants, les *basileis*, à partir d'Alexis Comnène, menèrent une politique de défense et de reconstruction des territoires

[20] KÉKAUMÉNOS 2015, 69-111 et 175-204. Les *akrites* auxquels nous faisons ici référence, pour les XI^e^ et XII^e^ siècles, ne sont plus les vigoureux soldats décrits par le *De velitationes* de Nicéphore Phokas, ou bien dans le poème épique « Digénis Akritas », mais plutôt, comme le présente Katakalon Kékauménos, de petits seigneurs locaux commandant une place forte pour l'Empire byzantin. Ces potentats avaient la malheureuse réputation de changer de camp fréquemment en fonction des avantages qu'ils pouvaient recevoir. Face à eux se trouvaient des toparques, fonction désignant selon la définition de Paul Lemerle « le chef indépendant d'un territoire étranger, mais limitrophe de l'empire » (cf. LEMERLE 1960, 80-81). De ce fait, le toparque était en quelque sorte dans la zone d'influence de l'Empire.

[21] AKROPOLITÈS, 145.

[22] VRYONIS 1975, 53.

[23] KINNAMOS 1972, 190.

[24] FRANKOPAN 2019, 57-60.

anciennement occupés[25]. L'expédition militaire byzantine de 1097-1098 eut pour effet non seulement de repousser les Turcs de la côte égéenne et de Phrygie vers le plateau anatolien, mais aussi de pacifier et protéger ce qu'il restait des terres orientales de l'Empire[26]. Alexis I[er] entreprit la construction de nombreuses forteresses dans des points stratégiques en Bithynie, telles que celle de Kibôtion ou de Sidéra[27], et fit également relever certaines cités détruites ou pillées par les Turcs comme Smyrne ou bien Séleucie et Corcyre en Cilicie. Son successeur Jean II fit bâtir des murailles pour Laodicée et fit rebâtir Lopadium et Achyraous. Le fils de Jean, Manuel I[er], mena une politique plus intensive de grands travaux. Dans l'espoir de maintenir la Bithynie à l'écart du danger turc, il fit rénover les forts et les villes de Malagina, de Pylae et de Damalis. Plus loin au sud il fit établir les édifices défensifs de la région de Pergame et en Phrygie la ville et le fort de Dorylée[28]. Enfin Isaac Ange, même si l'on se trouve en pleine période de désintégration de l'administration byzantine, fit rebâtir la forteresse de Chôma qu'il renomma Aggelokastron[29]. Dans la plupart des cas les *basileis* se devaient, en même temps qu'ils faisaient édifier leurs bâtiments militaires, de trouver un moyen de repeupler les terres conquises, car les populations d'origine avaient souvent disparu ou déserté les environs. Des populations souvent étrangères furent ainsi utilisées. Jean Comnène fit en outre installer de force des prisonniers serbes pour peupler les alentours de Nicomédie, comme fermiers et soldats[30]. Cette politique fut cependant mise à mal par les diverses guerres civiles qui touchèrent l'Empire après la mort de Manuel I[er]. Les forces des rebelles ravagèrent, en effet, les campagnes d'Asie mineure avec plus de férocité que les nomades turkmènes[31]. Toutefois les mesures défensives des souverains Comnènes permirent aux empereurs de Nicée qui les amplifièrent, le siècle suivant, de faire de leur État une puissance majeure de l'Asie Mineure[32].

Ces forteresses servaient de lieu de défense et de refuge pour les populations environnantes. Elles servaient également à abriter les autorités déléguées par le gouvernement de Constantinople. Elles étaient souvent construites dans des lieux précis pour réguler les incursions des nomades turcs

[25] Pour l'étude d'un exposé détaillé sur les fortifications des frontières orientales : FOSS 1982 et WHITTOW 1995.

[26] VRYONIS 1971, 216-223.

[27] GIROS 2003.

[28] STONE 2003.

[29] AHRWEILER 1966.

[30] OSTROGORSKY 1956, 399.

[31] VRYONIS 1971, 218.

[32] *Ibid*., 219.

et pour contrer une éventuelle invasion seldjoukide[33]. Le thème de Néa Kastra (Nouvelles Forteresses) créé par l'empereur Manuel I^er^ servait, en outre, à protéger la haute vallée du Méandre pour interdire aux Turkmènes d'accéder aux vallées fertiles des Thracésiens. En Bithynie, les forteresses servaient à protéger les accès menant aux villes principales et les villes elles-mêmes[34]. Anne Comnène citera dans son œuvre que son père avait fait construire, dans cette région, la forteresse de Sidéra pour protéger Nicomédie[35].

Les relations avec les tribus turques nomades ne furent pas seulement conflictuelles. Il y eut, comme ce fut le cas pour les IX^e^-X^e^ siècles, avec les populations arabes, et aux XI^e^-XII^e^ avec les populations turques sédentarisées, un véritable sentiment d'appartenance à une même communauté orientale. Après la reconquête des territoires perdus en Asie mineure par les trois premiers empereurs de la dynastie des Comnènes, les tributs turkmènes en place refusèrent souvent de retourner en terre d'Islam. À la place, elles servirent souvent les empereurs en tant que soldats. Ce fut le cas des Turkmènes de Gangra vis-à-vis de l'empereur Jean II Comnène[36]. Certains notables, comme Théodore Ange menacé par les persécutions sanglantes de l'empereur Andronic I^er^, se réfugièrent même chez les nomades de la frontière où ils furent bien accueillis[37].

1.2 Se défendre seul

Ne pouvant attendre de secours des empereurs souvent en guerre sur d'autres fronts, comme Alexis I^er^ contre Robert Guiscard, certaines provinces furent obligées de s'administrer et se défendre seules[38]. Ce fut le cas de la principauté quasiment indépendante de Philarète Brachamios, qui regroupait l'Euphrate, la Cilicie, la Syrie du Nord et peut être Chypre, ce qui correspond à peu près aux territoires reconquis au X^e^ siècle en Orient[39]. Composé à la fois de Chalcédoniens mais aussi de Monophysites arméniens et syriaques, cet État était coupé de Constantinople. Malgré une période d'indépendance de 1072 à 1078, l'État de Philarète marqua la présence de Byzance dans cette région. L'étude des sceaux nous permet de découvrir, en effet, que celui-ci a participé à la

[33] GIROS 2003, 210 et 214.

[34] *Ibid*., 215.

[35] ANNE COMNÈNE 1967, II, 206.

[36] KINNAMOS 1972, 24-25.

[37] CHONIATÈS 1965, 374.

[38] CHEYNET 1991, 237-244.

[39] DÉDÉYAN 1996, 79-82.

défense de l'Occident byzantin en envoyant un corps de troupes à l'empereur Alexis I[er] contre Robert Guiscard[40]. Philarète accumula des ressources financières importantes par l'impôt et le pillage. Cette politique de lourdeurs fiscales et de rapines ne fut pas néanmoins la seule raison de sa chute. Son appartenance à l'orthodoxie byzantine le séparait de la plus grosse partie de la population de son territoire, de confession monophysite, qui n'hésita pas à faire défection en temps voulu[41].

Des épisodes semblables de volonté de s'administrer et se défendre seuls eurent également lieu en Chaldée et dans les thèmes centraux des Arméniaques et de Cappadoce. Pour la Chaldée, Anne Comnène présente l'exemple de Théodore Gabras, à l'origine officier de rang moyen, qui gouverna la Chaldée et sa capitale Trébizonde, comme son bien propre[42]. Avant l'arrivée au pouvoir d'Alexis, Anne Comnène nous informe que Théodore Gabras s'empara de Trébizonde après avoir refoulé les Turcs. L'empereur Alexis donna ensuite à Gabras, la fonction de duc de Trébizonde et essaya de l'unir à sa famille par un mariage entre sa nièce et le fils de Théodore. Même si Théodore fut fidèle à l'empereur, il eut, tout de même, pour sa province des velléités d'autonomie. Comme Philarète, Gabras recruta en son nom une armée importante par le biais d'une imposition lourde et par la confiscation des biens du clergé de la région même chalcédonien. La mort de Théodore eut lieu durant la campagne contre les Turcs en 1098. Toutes sortes de sources ne firent que des louanges envers cet homme qui fut même honoré à sa mort comme martyr, en raison de son refus de se convertir à l'islam[43].

Intéressant est également le cas de la famille Bourtzès[44], d'origine arabe, qui avait des terres dans la région de Choma et en Cappadoce et dont un représentant mena des combats seul contre les Turcs sans l'aide de Constantinople. Après l'arrivée au pouvoir d'Alexis I[er], le membre en question de la famille Bourtzès rejoint rapidement le nouveau *basileus* qui put bénéficier d'une base au centre de l'Anatolie. Le titre de toparque que donne Anne Comnène à Bourtzès, et pareillement à Gabras, est en fait celui de toporétès[45]. Ce terme signifie que Bourtzès et Gabras étaient des commandants en second, pouvant recruter sur place des soldats et qu'ils avaient acquis une certaine

[40] CHEYNET 1986, 409.

[41] GROUSSET 1934, 124-126.

[42] CHEYNET 1991, 404-405 ; ANNE COMNÈNE 1967, II, 151.

[43] ANNE COMNÈNE 1967, II, 151.

[44] CHEYNET 1991, 405-409.

[45] CHEYNET 1984.

autonomie, ce qui leur laissait les mains libres pour défendre leurs biens propres en plus de mener la résistance contre les Turcs qui entouraient la zone de leurs commandements. Le combat de Bourtzès ne fut malheureusement pas victorieux car il dut envoyer pour soutenir l'effort de guerre que menait Alexis Comnène contre les Normands et les Petchénègues des troupes, qui lui firent cruellement défaut contre les Turcs qui s'emparèrent des territoires qu'il défendait.

D'autres toporétès seront mentionnés à la même époque que Bourtzès et Gabras. Parmi eux on citera les frères Mandalè à Kybistra dans le Taurus ou Diabaténos à Héraclée du Pont et en Paphlagonie[46].

2. La fuite face à l'ennemi

2.1 Les déplacements de population et leur réimplantation

Les durs combats opposant les troupes byzantines aux soldats turcs obligèrent la population à chercher des refuges dans des endroits où la paix régnait. Anne Comnène y décrit en effet des migrations massives vers « des cavernes, des bois, des montagnes et des collines »[47].

Les migrations les plus importantes de Chrétiens eurent lieu vers les provinces côtières[48]. Il ne faut pas cependant exagérer sur l'importance de ces mouvements de populations qui ne représentaient qu'une portion mineure de la population anatolienne. Il faut noter que les invasions causèrent également des déplacements de populations rurales qui affectèrent profondément les réserves de nourritures. En conséquence, elles furent ainsi la cause de l'apparition de cas de pestes et de famines, qui firent augmenter la mortalité de la population autochtone. Lorsque les premiers Croisés traversèrent les territoires habités par ce type de populations, celles-ci eurent le plus grand mal à leur fournir un quelconque approvisionnement[49]. Un poème résume bien le sort de ces populations soumises à la famine. Celui-ci raconte comment une femme qui vivait dans une province d'Asie Mineure fut forcée pour se nourrir de manger du serpent : « Mangeais-tu les serpents entiers ou seulement les morceaux ? Coupais-tu les queues et les têtes des créatures ou

[46] *Ibid*., 223.

[47] ANNE COMNÈNE 1967, III, 229.

[48] VRYONIS, 169-184.

[49] *Ibid*., 174.

mangeais-tu tous les morceaux ? Comment peut-on dévorer de la chair venimeuse remplie de poison sans en mourir aussitôt[50]? ».

Enfin, les combats et pillages turcs furent la cause d'un déracinement de l'aristocratie anatolienne. La conquête turque faisant suite à la défaite de Mantzikert poussa un grand nombre de familles aristocrates à se réfugier vers la capitale ou les provinces occidentales[51]. Nicéphore Mélissenos, par exemple, abandonna ses terres de la province de Dorylée et reçut du *basileus* Alexis I[er], en compensation, des biens dans la région de Thessalonique. De la même façon, Nicéphore Diogènes avait reçu des biens fonciers en Crète. La majeure partie de l'aristocratie anatolienne se réfugia, toutefois, à Constantinople, où les membres cherchèrent à recevoir des fonctions et des revenus des empereurs. Beaucoup de familles orientales, comme les Sklèroi ou les Botaneiatai, qui fournissaient autrefois des militaires et qui représentaient le fer de lance de l'armée byzantine, se contentent dorénavant de charges civiles et ecclésiastiques. Enfin beaucoup de réfugiés aristocrates orientaux peuplèrent certaines régions autrefois délaissées par l'aristocratie comme la Crète.

2.2 La nouvelle organisation ecclésiastique de l'Asie Mineure

L'ensemble des déplacements de population, ainsi que les conséquences de la conquête turque ont profondément modifié l'Église byzantine dans son organisation. Celle-ci a également dû subir les effets de nombreuses conversions à l'islam de chrétiens orthodoxes, que ce soit par la force ou bien volontairement, comme en témoigne le *Danishmendname* qui expose les actions légendaires de l'émir fondateur de la dynastie des *Danishmendides*, qui se présentait lui-même comme le destructeur des églises[52].

À la fin du XI[e] siècle, on voit l'apparition du terme d'évêque *scholazon* qui désigne des prélats résidant à Constantinople, car ils ne pouvaient plus vivre dans leurs diocèses orientaux en raison de l'occupation turque, comme ce fut le cas pour le futur patriarche de Constantinople, Nicolas III Grammatikos, auparavant vicaire général de l'évêque d'Antioche de Pisidie[53]. Sur les listes synodales de cette période, il faut noter une surreprésentation des prélats orientaux même si

[50] MACRIDES 1985, 144-145.

[51] CHEYNET 1991, 237-245.

[52] MELIKOFF 1960, I, 270.

[53] AUGÉ 2007, 56 ; CHEYNET 1998, 134-135.

l'on remarque que les évêques byzantins restaient très fréquemment sur Constantinople. Durant les synodes de 1071 et 1072, un grand nombre de ces prélats se trouvaient dans la capitale, alors que leurs diocèses étaient encore à l'abris des combats. Il est cependant certain qu'une grande partie de ces évêques *scholazontes* ne pouvaient pas se rendre dans leurs diocèses investis par les troupes turques. Tandis que certaines villes sont privées de prélats, d'autres, grâce à l'afflux de nombreux réfugiés, sont devenus comme Attalia, en 1083-1084, des métropoles[54].

Les évêques ne furent pas les seuls membres du clergé à avoir souffert des combats. Les membres du clergé régulier eurent aussi l'obligation de se retirer dans des endroits moins exposés à la guerre.

L'archéologie peut témoigner de cette période de troubles que furent les XI^e^ et XII^e^ siècles. En effet d'après cette science, on peut noter que les communautés monastiques troglodytes de Cappadoce, et les activités de grands couvents comme celui de St Abercius à Elegmi en Bithynie, déclinèrent complétement[55].

La vie de St Christodoule de Patmos fut complétement bouleversée par les pillages et autres rapines d'assaillants turcs. Durant la fin des années 1070, Christodoule, moine et supérieur de son couvent, avait dû fuir le Mont Latros à cause des Turcs, en emportant avec lui sa bibliothèque, pour se diriger vers Strobilos en 1079 sur la côte anatolienne face à l'île de Rhodes. Il fut peu de temps après à nouveau obligé de fuir, par peur des Turcs, vers Kôs où il reçut du moine Arsénios Skènourès des terres lui permettant de fonder une communauté monastique. En 1088 le soutien de la mère d'Alexis, Anne Dalassène, permit à Christodoule de bénéficier de l'île de Patmos en échange des terres qu'il avait eues à Kôs. Au début des années 1090, le saint et sa communauté furent obligés de fortifier les villages de Léros, Patmos et Lipsos par la construction de petits châteaux, pour se défendre des pirates turcs. Cependant, voyant que les assaillants étaient trop nombreux et puissants, les moines et le saint furent obligés de s'échapper vers l'île d'Eubée, où Christodoule trouva finalement la mort[56].

Les empereurs Comnènes tenteront néanmoins de rétablir la situation. Alexis I^er^ et Manuel I^er^ donnèrent l'ordre que les structures épiscopales et métropolitaines soient maintenues même dans les territoires occupés. Alexis I^er^ décida également que les nouveaux prélats élus dans les diocèses

[54] AUGÉ 2007, 57.

[55] THIERRY 1963, 220-222.

[56] MALAMUT 2014, 254-258 ; AUGÉ 2007, 57 ; FRANKOPAN 2019, 93-94.

orientaux sous la main de l'ennemi musulman gardent les revenus de leurs offices précédents, jusqu'à ce que ces derniers soient repris par les armées byzantines[57]. Sous Manuel I[er], Balsamon nous informe que ce *basileus* « voulait appointer des évêques dans les églises d'Anatolie qui étaient sous la domination des Agarènes, et que l'on devait pourvoir à leurs nécessités vitales par des *solemnia* [des cadeaux], afin que ces églises, par un excès de justice, gardent éternellement l'Empire »[58]. Comme le note Isabelle Augé, il s'agissait d'assurer la pérennité de l'Empire, pour que les évêques dont il est question, des *scholazontes*, soient prêts à se rendre dans leurs églises dès que la situation le permettra[59]. D'après Euthyme Tornikès, Manuel aurait également négocié avec les autorités musulmanes que chaque évêque ou métropolite des terres occupées puisse se rendre dans son siège[60].

3. Coopérer avec l'autorité ennemie

3.1 La coopération des populations byzantines et turques avec l'autorité ennemie

Dans l'Empire byzantin coexistèrent dès le XII[e] siècle deux positions : une première excluant tout rapport avec l'ennemi musulman et une autre disant au contraire que la négociation, ou la collaboration avec l'ennemi turc musulman était possible, tout en conservant sa religion et sa culture[61]. Cette dernière position s'avéra, puisqu'un grand nombre de nobles byzantins vinrent offrir leurs services aux sultans turcs, tout en restant chrétiens.

Souvent ces nobles étaient issus des milieux frontaliers où, comme nous venons de le voir auparavant, une symbiose régnait souvent entre les habitants des deux côtés de la frontière. Depuis la fin du XI[e] siècle, les nobles frontaliers avaient dû collaborer avec l'envahisseur pour sauver leurs biens fonciers ; parmi eux, on pourra citer avant tout les Gabras qui servirent à la fois les sultans et les *basileis*[62]. Comme il a été dit en première partie, une branche de cette famille a combattu férocement l'envahisseur turc à Trébizonde au XI[e] siècle. Une autre branche de cette famille, passée du côté seldjoukide, a servi de son côté loyalement les sultans, sans que les membres se soient

[57] AUGÉ 2007, 99-100.

[58] RHALLES 1852, III, 246

[59] AUGÉ 2007, 100.

[60] PAPADOPOULOS 1913, 183 (discours n° 6).

[61] DUCELLIER 1996, 260-288 ; BALIVET 1994, 47-50.

[62] CAHEN 1968.

forcément convertis à l'islam. En 1146, Jean Kinnamos[63] note que Manuel Comnène, après avoir combattu les Turcs près de Konya, captura un membre de cette famille. Dans les années 1170, comble de l'ironie, on peut trouver dans les sources que des Gabras servent à la fois l'empereur Manuel I[er] et le sultan de Konya. En 1175, Manuel envoie au siège d'Amasya un contingent de troupes de Trébizonde commandé par Michel Gabras. Juste avant et après la défaite byzantine de Myrioképhalon, le sultan dépêcha son conseiller Gabras négocier la paix avec Manuel I[er][64]. D'autres membres de la branche seldjoukide de cette famille sont de nouveau présents au côté des sultans durant les siècles ultérieurs, souvent dans le cadre d'ambassades, en raison de leurs connaissances du grec[65].

Un autre cas plaisant à étudier, car démontrant la spécificité des confins orientaux, est celui de Manuel Maurozoumès, qui mena comme les Gabras une carrière byzantino-turque tout en restant chrétien[66]. Issu de la famille du *basileus* Manuel Comnène, Manuel Maurozoumès avait reçu chez lui son beau-fils, le sultan Kay-Krushaw, qui avait fui Constantinople prise par les Croisés en 1204. Lorsque ce sultan reprend le pouvoir à Konya en 1205, Maurozoumès, surnommé l'émir Comnène, servira le sultan dans de nombreuses entreprises. Révolté contre Théodore Lascaris, il occupera, à titre de vassal des Seldjoukides, les cités de Laodicée et Chonai.

La population anatolienne des XI[e]-XII[e] siècles, lasse des combats, n'avait plus le même attachement qu'autrefois pour Byzance et n'était guère encline à soutenir son expansion[67]. Déjà sous l'empereur Alexis I[er], on apprend par l'intermédiaire d'Anne Comnène que l'émir Tzachas avait à son service des populations byzantines qui lui construisirent une flotte et le servirent en tant que marins[68]. Jean Kinnamos nous informe de la même manière que, durant l'expédition militaire de Jean II vers le lac Pousgousè, la population pourtant byzantine avait préféré rester sous la domination des Turcs, car étant « depuis longtemps mêlée aux Perses, elle en avait adopté les coutumes »[69]. L'alliance avec les Turcs est devenue pour la population byzantine, surtout depuis les diverses malversions des Latins envers elle, une habitude, d'autant plus qu'il lui était possible de

[63] KINNAMOS 1972, 49.

[64] CAHEN 1968, 147 ; CHEYNET 1991, 419-420.

[65] DUCELLIER 1996, 263.

[66] *Ibid*., 264 ; BALIVET 1994, 48-49 ; CAHEN 1988, 61-63.

[67] BRUNEAU 2015, 93-94. L'auteur de cet ouvrage explique que la paysannerie byzantine, inculte et opprimée, était plus attirée par la religion musulmane des conquérants, car elle était plus égalitaire que la religion chrétienne.

[68] ANNE COMNÈNE 1967, II, 110.

[69] KINNAMOS 1971, 91-93.

conserver sa propre religion. Enfin, la chancellerie des souverains turcs employait des scribes locaux grecs portant souvent le titre de *notaran*. Ces lettrés étaient employés dans diverses tâches nécessitant un parler grec, comme ce fut le cas lors du traité signé entre le sultan seldjoukide et l'empereur de Trébizonde après la prise de Synope par les Turcs en 1219 ou bien durant la visite de Kilidj Arslan à Constantinople, lorsque ce souverain envoya son chancelier chrétien Christophe préparer les accords de paix avec les dignitaires byzantins[70].

Dans le sens inverse, on peut voir que Byzance avait attiré de nombreux seigneurs turcs, qui servirent à la cour des *basileis*[71]. Il faut reconnaître que la plupart des aristocrates turcs qui entrèrent au service de Byzance furent pour la première génération des prisonniers ou des réfugiés tombés en disgrâce. Leur absence de liens sociaux avec des membres de la société byzantine ne pouvait que les prédestiner à être de bons serviteurs de l'empereur. La grande majorité de ces Turcs, au départ, étaient recrutés pour occuper des hautes fonctions militaires en raison de leurs capacités martiales. La seconde génération fut plus à même d'occuper des charges civiles. Les premiers nobles turcs à servir Byzance sont mentionnés sous l'empereur Michel VI avec Amertikès[72] qui rejoignit le camp de ce dernier. Beaucoup de ces Turcs adoptèrent également le christianisme comme religion principale. À la différence des musulmans arabes, les Turcs n'avaient pas la même crainte de l'apostasie, car ils étaient devenus musulmans plus récemment que les Arabes[73]. Beaucoup d'entre eux rejoignirent les empereurs sous les Comnènes, comme les Axouch ou les Prosouch. Certains furent même des compagnons de jeunesse des empereurs. Taktikios fut ainsi appelé le *syntrophos* (compagnon) d'Alexis I^{er}[74], ce qui signifie qu'ils avaient grandi ensemble. Jean Comnène eut également comme compagnon de jeunesse Jean Axouch[75]. Ces deux Turcs parlaient aussi bien le grec que leur langue de naissance. Leur présence auprès des *basileis* Alexis I^{er} et Jean II était réellement utile, car ils n'étaient point liés aux intrigues de la cour mais servaient loyalement leur souverain. Ces nouveaux venus dans la société n'hésitaient pas non plus à conclure des mariages avec des aristocrates byzantines, pour favoriser leur intégration. On sait pour quelques-uns de ces mariages que les empereurs étaient impliqués dans le choix des épouses. Manuel I^{er} arrangea le

[70] VRYONIS 1971, 232.

[71] BRANDT 1989 et BÁDENAS 1998 traitent le sujet de façon complète et brillante.

[72] BRANDT 1989, 2.

[73] CHEYNET 2010, 49.

[74] BRANDT 1989, 15.

[75] *Ibid*., 18.

mariage de son ancienne maîtresse avec Nicéphore Chalouphès[76], qui obtint de ce fait un haut poste militaire de gouverneur. Le sultan Kay-Kurshaw obtint la main de la fille de Manuel Maurozoumès, après avoir requis le consentement d'Alexis III[77]. De cette manière, le sultan déchu fut lié aux Comnènes. Seuls des Turcs qui étaient assimilés par le baptême et possédant une résidence dans l'Empire obtinrent des épouses byzantines.

Après la bataille de Mantzikert en 1071, les souverains byzantins cherchèrent également à conclure des alliances avec les chefs des bandes turkmènes ou les sultans, ce qui leur permettait ainsi de recruter de soldats turcs réputés pour leur vaillance et leur férocité. Ces accords permirent en effet de contrecarrer des rebellions comme celle de Roussel de Bailleul dont les chevaliers furent défaits grâce au concours de Toutach et Arouq. Une des alliances qui fut la plus importante pour Byzance resta celle que noua le *basileus* Alexis I[er] avec Soliman, futur sultan de Nicée, qui était un chef turc venu dans les années 1070 pour acquérir gloire et fortune[78]. Comme nous venons de l'exposer, Alexis avait dû faire appel à ses troupes orientales, même isolées. Ainsi, pour assurer la stabilité des provinces orientales, Alexis s'appuya sur Soliman plutôt que sur un aristocrate byzantin susceptible de se retourner contre lui. Durant l'été 1081, Alexis prit contact avec Soliman et conclut un accord avec lui, en échange de présents d'une grande valeur. Une frontière le long de la rivière Drakon devait être mise en place, qu'aucun protagoniste n'avait le droit d'empiéter. En outre, Alexis avait reçu l'assurance que des troupes turques viendraient combattre pour lui. De ce fait, cet accord permit à Alexis de concentrer ses forces en Occident et de vaincre les Normands de Robert Guiscard ainsi que les Petchénègues. Soliman, en tant qu'agent de l'empereur, ne s'attaqua pas aux territoires de l'Empire, mais aux cités que les bandes turkmènes avaient conquises. Soliman s'empara surtout d'Antioche, *Théopolis* de l'Orient et cité majeure, pour éviter qu'elle ne tombe entre les mains d'ennemis réels des Byzantins. Son dernier gouverneur, Philarète Brachamios, était en effet sur le point de se convertir à l'islam et de livrer sa cité à un souverain turc local. La prise de la ville, sans violence, eut lieu grâce au soutien de la population, en grande partie hellénophone et chrétienne, qui était de concert avec le chef turc encouragé par le *basileus*.

Enfin, le nombre d'arrivées d'aristocrates turcs dans la société byzantine baissa considérablement après la défaite de Myrioképhalon et surtout lors des règnes moins prestigieux des

[76] *Ibid*.

[77] BÁDENAS 1985, 185-186.

[78] FRANKOPAN 2019, 69-85.

souverains qui succédèrent à Manuel I[er]. Même si Byzance restait une puissance importante du Proche-Orient, elle avait perdu de son pouvoir d'attraction[79].

3.2 L'assimilation des peuples et la tolérance prodiguée envers eux

Byzantins comme Turcs eurent au fil de leur conquêtes l'obligation d'appliquer chacun des critères politiques destinés à assurer leur domination, telle que la tolérance religieuse. La conquête rapide de l'Asie mineure par les troupes turques obligea les nouveaux États musulmans naissants à gouverner un certain nombre de sujets de religion chrétienne, souvent en majorité, comme ce fut le cas dans le sultanat de Konya. Un voyageur franciscain du XIII[e] siècle, Guillaume de Rubrouck, aurait même déclaré qu'en Anatolie, « il n'y a pas un habitant sur dix qui soit sarrasin »[80], propos que confirme Marco Polo durant son trajet vers la Chine en empruntant la route de la soie[81]. Ainsi aux XI[e]-XII[e] siècles, malgré les efforts des autorités seldjoukides, la population n'est que partiellement islamisée. En tant que *dhimmi*, cette population non musulmane avait des taxes supplémentaires à régulariser et des efforts en tenues vestimentaires à respecter[82]. L'islam, en tant que religion officielle du gouvernement turc, bénéficiait de son soutien[83]. Les mosquées et les madrassas commencèrent à remodeler le paysage et la société anatolienne. Des cas d'islamisation et de persécutions eurent lieu, comme on a pu le voir avec Théodore Gabras. Cependant, on doit noter que les autorités seldjoukides furent très laxistes et particulièrement tolérantes. Les milieux musulmans les plus orthodoxes, représentés par Ibn Arabi, blâmèrent la trop grande tolérance que le sultan Kay-Kaus I[er] avait vis-à-vis de ses sujets chrétiens[84]. Cette tolérance peut prendre sa source dans l'origine composite de la société seldjoukide. Il faut en effet noter que la plupart des aristocrates et des sultans seldjoukides avaient des origines grecques, comme Kay-Krushaw[85]. L'armée seldjoukide emploie aussi des cadres et des contingents chrétiens, comme des Géorgiens, ainsi que des soldats d'origine servile et de naissance grecque. Aux XI[e]-XII[e], il est donc indéniable de préciser qu'il n'y eut pas de politique réelle d'islamisation. Les cas de conversion volontaire

[79] BÁDENAS 1998, 184.

[80] RUBROUCK 1985, 244.

[81] MARCO POLO 1984.

[82] WOOD 2015 ; EDDÉ 1997 ; VRYONIS 1971, 224.

[83] BALIVET 1994, 49-50.

[84] *Ibid*.

[85] *Ibid*.

viennent surtout de personnes désirant conserver leurs privilèges, désirant s'octroyer une place de choix dans la hiérarchie seldjoukide ou bien, dans le cas des classes moins aisées, ne pouvant bénéficier des largesses impériales du *basileus*.

Pour assurer sa domination, il faut également noter que le sultanat seldjoukide encouragea les mariages inter-ethniques, byzantino-turcs, entre membres de l'aristocratie ou dans les couches sociales moins favorisées. Les nouveau-nés d'un père turc musulman et d'une mère grecque ou arménienne chrétienne, qualifiés de *mixobarbares* par les Byzantins, devenaient Turcs et musulmans. Comme le soutiennent de nombreux historiens, ces mariages entre chrétiens et musulmans à chaque niveau de la société jouèrent un rôle important dans l'intégration et l'absorption de l'élément grec chrétien dans la société musulmane[86].

L'Empire byzantin mena également une politique de tolérance en matière de christianisation des musulmans. Les conversions sont assez rarement citées dans les sources, même s'il y eut des tentatives d'empereurs de la dynastie Comnnène. Anne Comnène nous informe que son père, qu'elle nomme le XIII^e^ apôtre du Christ, tentait de tout faire pour obtenir des Turcs leur conversion au christianisme en essayant de les convaincre et non de les obliger[87]. De cette manière, il obtint la conversion de Saious, un *akrite* ayant un père turc et une mère d'Ibérie. À la fin de son règne, Manuel I^er^ tenta aussi de convertir les musulmans. Le *tomos* qu'il prit en 1180 fut d'une forte clairvoyance, car il cherche à prendre en compte les objections des musulmans scandalisés par le rituel d'abjuration de l'islam[88]. Il est intéressant aussi de noter que les Byzantins se souciaient, d'après les sources comme Anne Comnène, de l'éducation d'une partie des nouveaux arrivants étrangers de toute ethnie. L'éducation de ces derniers se réalisaient à l'*Orphanotropheion* d'Alexis Comnène[89] qui, comme saint Paul, se donnait pour objectif de christianiser et d'helléniser les Barbares. L'enseignement qui y était donné était strictement contrôlé par le patriarche en personne. On peut supposer que les jeunes turcs ramenés de la dernière expédition en Anatolie en 1114 furent

[86] Ce point de vue est avant tout celui des historiens Spyros Vryonis (VRYONIS 1971, 228-229) et Claude Cahen (CAHEN 1988, 101-114), mais aussi plus récemment de Scott Redford (REDFORD 2015). L'historien turc Osman Turan (TURAN 1953 et 1959) préfère mettre en avant les notions d'immigration ou de hausse de natalité pour décrire l'émergence et la création de la nation turque actuelle. Même si cet historien ne réfute pas que les mariages mixtes ou les conversions eurent une part importante dans la création de la société turque actuelle, il soutient que ces concepts eurent un rôle secondaire.

[87] AUGÉ 2007, 134-142 ; ANNE COMNÈNE 1967, II, 65-66.

[88] DARROUZÈS 1972.

[89] BÁDENAS 1998, 185 ; BRANDT 1989, 18 ; ANNE COMNÈNE 1967, III, 214 et 218.

envoyés dans cette institution. On ne peut toutefois citer le nom spécifique d'un Turc ayant suivi l'enseignement de l'*Orphanotropheion*.

Ainsi, les relations byzantino-turques du XI^{e}-XII^{e} siècles permirent à l'Empire byzantin de mieux organiser ses structures internes comme frontalières ainsi que son Église, et surtout de développer des relations proches d'une symbiose avec l'ennemi turc, pourtant musulman. Après la chute de Constantinople en 1204, cette proximité, qui fut de nouveau entretenue durant les siècles ultérieurs, alimentera un fort courant de pensée chez les Byzantins préférant se lier ou se soumettre aux Turcs plutôt qu'aux Latins.

Bibliographie

Sources

AKROPOLITÈS 1836 — I. BEKKER (éd.), *Georges Akropolitès, Annales*, Bonn 1836

ANNE COMNÈNE 1967 — B. LEIB (éd. et trad.), *Anne Comnène, Alexiade*, I-III, Paris 1967

CHONIATÈS 1975 — J.A. VAN DIETEN (éd.), *Nicetae Choniatae Historia*, Berlin-New York 1975 (*CFHB*, 11)

DAGRON 1986 — G. DAGRON (éd. et trad.) – H. MIHALESCU (éd.) – J.-C. CHEYNET (append.), *Le Traité sur la guérilla* (De velitatione) *de l'empereur Nicéphore Phocas*, Paris 1986 (*Le monde byzantin*, 9)

KÉKAUMÉNOS 2015 — P. ODORICO (éd.), *Katakalon Kékauménos, Conseils et récits d'un gentilhomme byzantin*, Toulouse 2015

KINNAMOS 1972 — J. ROSEMBLUM (éd.), *Jean Kinnamos, Chroniques*, Paris 1972

MELIKOFF 1960 — I. MELIKOFF (éd. et trad.), *La Geste de Melik Danishmend*, I-II, Paris 1960

MICHEL LE SYRIEN 1963 — J.-B. CHABOT (éd.), *Michel le Syrien, Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris 1905-1910, réimp. 1963

ODORICO 2002 — P. ODORICO – J.-P. ARRIGNON – H.A. THEOLOGITIS (éd.), *L'Akrite : L'épopée byzantine de Digénis Akritas*, Toulouse 2002

PAPADOPOULOS 1913 — A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Noctes Petropolitanae*, Saint-Pétersbourg 1913

RHALLES 1852 — G.-A. RHALLES – M. POTLES, *Syntagma tôn Théiôn kai Hiérôn Kanonôn*, I-VI, Athènes 1852-1859

Ouvrages et articles

AHRWEILER 1966 — H. AHRWEILER, *Chôma-Aggélokastron*, Revue des Études Byzantines, 24/1966, pp. 278-283

AHRWEILER 1998 — H. AHRWEILER, *Byzantine Concept of the Foreigner: The Case of the Nomads*, dans H. AHRWEILER – A. LAIOU (dir.), *Studies of the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, Washington 1998, pp. 1-15

ARMSTRONG 1998 — P. ARMSTRONG, *Nomadic Seldjuks in Byzantine Lycia: New Evidence*, dans ST. LAMPAKIS (éd.), *Hè byzantinè Mikra Asia, 6os-12os aiôna*, Athènes 1998, pp. 321-338

AUGÉ 2007 — I. AUGÉ, *Byzantins, Arméniens et Francs au temps de la croisade, Politique religieuse et reconquête en Orient sous la dynastie des Comnènes 1081-1185*, Paris 2007

BÁDENAS 1998 — P. BÁDENAS, *L'intégration des Turcs dans la société byzantine (IX^e^-XII^e^ siècles). Échecs d'un processus de coexistence*, dans ST. LAMPAKIS (éd.), *Hè byzantinè Mikra Asia, 6os-12os aiôna*, Athènes 1998, pp.179-188

BALIVET 1994 — M. BALIVET, *Romanie byzantine et Pays de Rûm turc, Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turcque*, Istanbul 1994

BEIHAMMER 2015 — A. BEIHAMMER, *Christian views of Islam in early Seldjuq Anatolia: perceptions and reactions*, dans A.C.S. PEACOK – B. DE NICOLA – S. NUR YILDIZ, *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, Farnham 2015

BEIHAMMER 2017 — A. BEIHAMMER, *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia*, Birmingham 2017

BRANDT 1989 — C.M. BRANDT, *The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries*, Dumbarton Oaks Papers, 43/1989, pp. 1-25

BRUNEAU 2015 — M. BRUNEAU, *De l'Asie Mineure à la Turquie*, Paris 2015

CAHEN 1968 — C. CAHEN, *Une famille byzantine au service des Seldjukides, les Gabras*, Polychronion. Festschrift Dölger, Heidelberg 1968, pp. 145-149

CAHEN 1988 — C. CAHEN, *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul-Paris 1988

CANARD 1964 — M. CANARD, *Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes*, Dumbarton Oaks Papers, 18/1964, pp. 33-56

CHEYNET 1980 — J.-C. CHEYNET, *Mantzikert, un désastre militaire ?*, Byzantion, 50/1980, pp. 411-436

CHEYNET 1986 — J.-C. CHEYNET, *Les Brachamioi*, dans *Études Prosopographiques*, Paris 1986 (*Byzantina Sorbonensia*), pp. 57-74

CHEYNET 1990 — J.-C. CHEYNET, *Pouvoir et Contestation à Byzance, 963-1210*, Paris 1990 (*Byzantina Sorbonensia*)

CHEYNET 1998 — J.-C. CHEYNET, *La résistance aux Turcs en Asie Mineure entre Mantzikert et la Première Croisade*, dans *EYPSYXIA. Mélanges offerts à Hélène AHRWEILER*, Paris 1998 (*Byzantina Sorbonensia*), pp. 131-147

CHEYNET 1998b — J.-C. CHEYNET, *Théophile, Théophobe et les Perses*, dans ST. LAMPAKIS (éd.), *Hè byzantinè Mikra Asia, 6os-12os aiôna*, Athènes 1998, pp. 39-50

CHEYNET 2005 — J.-C. CHEYNET, *Le gouvernement des marges de l'Empire byzantin*, dans C. CAROZZI – H. TAVIANI-CAROZZI, *Le pouvoir au Moyen Âge*, Aix-en-Provence 2005, pp. 103-121

CHEYNET 2010 — J.-C. CHEYNET, *Les officiers étrangers dans l'armée byzantine aux X^e^ -XII^e^ siècles*, dans D. BARTHÉLEMY – J.-C. CHEYNET (éd.), *Guerre et société au Moyen Âge. Byzance – Occident, (VIII^e^ – XIII^e^ siècles)*, Paris 2010 (*Monographies*, 31), pp. 42-60

DÉDÉYAN 1996 — G. DÉDÉYAN, *Les princes arméniens de l'Euphratèse et l'Empire byzantin (fin XI^e^ – milieu XII^e^ s.)*, dans N. GARSOIAN (éd.), *L'Arménie et Byzance*, Paris 1996, pp. 79-88

DUCELLIER 1996 — A. DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge VII^e^-XV^e^ siècles*, Paris 1996

EDDÉ 1997 — A.M. EDDÉ – F. MICHEAU – C. PICARD, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam : du début du VII^e^ au milieu du IX^e^ siècle*, Paris 1997

FOSS 1982 — C. FOSS, *The Defences of Asia Minor against The Turks*, Greek Orthodox Theological Review, 27/1982, pp.145-205

FRANKOPAN 2019 — P. FRANKOPAN, *La Première Croisade, L'appel de L'Orient*, Paris 2019

GIROS 2003 — C. GIROS, *Les Fortifications médiévales*, dans B. GEYER – J. LEFORT (éd), *La Bithynie au Moyen Âge*, Paris 2003, pp. 209-224

GROUSSET 1934 — R. GROUSSET, *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jérusalem, I. L'anarchie musulmane et la monarchie franque*, Paris 1934

LEMERLE 1960 — P. LEMERLE, *Prolégomènes à une édition critique et commentée des « Conseils et Récits » de Kékauménos*, Bruxelles 1960 (*Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, Mémoires*, 54.1)

MACRIDES 1985 — R. MACRIDES, *Poetic Justice in The Patriarchate: Murder and Cannibalism in The Provinces*, dans L. BURGMAN – M. FRÖGEN – A. SCHMINK (éd.), *Cupido Legum*, Francfort 1985, pp. 137-168

MALAMUT 2014 — É. MALAMUT, *Alexis I^er^ Comnène*, Paris 2014

OSTROGORSKY 1956 — G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin*, Paris 1956

REDFORD 2015 — S. REDFORD, *The Rape of Anatolia*, dans A.C.S. PEACOK – B. DE NICOLA – S. NUR YILDIZ, *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, Farnham 2015

STONE 2003 — A.F. STONE, *Manuel Komnenos and the refortification of Dorylaion and Soublaion in 1175*, Revue des Études Byzantines, 61/2003, pp. 183-199

THIERRY 1963 — M. THIERRY – N. THIERRY, *Nouvelles églises rupestres de la Cappadoce*, Paris 1963

TURAN 1953 — O. TURAN, *Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans*, Studia Islamica, 1/1953, pp. 65-100

TURAN 1959 — O. TURAN, *L'Islamisation dans La Turquie du Moyen Âge*, Studia Islamica, 10/1959, pp. 137-152

VRYONIS 1971 — S. VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-London 1971

VRYONIS 1975 — S. VRYONIS, *Nomadization and Islamisation in Asia Minor*, Dumbarton Oaks Paper, 29/1975, pp. 41-71

WHITTOW 1995 — M. WHITTOW, *Rural fortifications in Western Europe and Byzantium, Tenth to Twelth Century*, Byzantinische Forschungen, 21/1995, pp. 57-74

WOOD 2015 — P. WOOD, *Christians in the middle West: Conquest, Competition and Conversion*, dans A.C.S. PEACOK – B. DE NICOLA – S. NUR-YILDIZ, *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, Farnham 2015, pp. 23-50

III. Autorités littéraires

Collana *Confronti su Bisanzio*, 9
Porphyra, Maggio 2020, ISSN 2240-5240

L'apport novateur du traité *De medicina* de Giorgio Valla (*De expetendis et fugiendis rebus opus,* 1501) : autorité et réévaluation des sources médicales byzantines à la fin du *Quattrocento*[1]

Tamara Martí Casado – Sorbonne Université (Paris IV), UMR 8167 Orient et Méditerranée

***Résumé* :** Giorgio Valla (1447-1500) est l'auteur de la première encyclopédie humaniste, imprimée *post mortem* en 1501 par la célèbre maison d'impression d'Alde Manuce à Venise. Comme le titre l'indique, le *De expetendis et fugiendis rebus opus* aspire à guider et éduquer le lecteur humaniste sur tout ce qu'il faut connaître et éviter de chaque discipline. Dans le *De medicina*, le traité le plus étendu de l'ouvrage, Valla compile des connaissances extraites de sources novatrices pour les études médicales à la fin du *Quattrocento*. De fait, cet opuscule est une réappropriation de sources byzantines, notamment d'Aétius d'Amide (VI[e] siècle), lesquelles étaient considérées en ce temps-là comme secondaires et *recentiores*. Ce travail se propose de montrer quels auteurs et ouvrages ont été employés par Valla, ainsi que le critère de composition suivi. En outre, la diffusion du *De expetendis*, grâce à l'apport de l'imprimerie, pose des questions sur l'autorité de ce traité de médecine.

***Mots-clés* :** Giorgio Valla, *De medicina*, Aétius d'Amide, humanisme médical, réception des sources byzantines.

Né à Vigoleno, près de Piacenza, Giorgio Valla (1447-1500) est le paradigme de l'humaniste philologue, c'est-à-dire du savant versé dans l'étude des *humanae litterae*[2]. À Milan, il fut élève en

[1] Je remercie vivement les organisateurs de la journée d'études « Monde Byzantin et autorités », Marie-Myriam Carytsiotis, Michel Giallurachis, Thomas Picciola et Marie-Emmanuelle Torres, de m'avoir proposé de publier le présent article, ainsi que Véronique Boudon-Millot pour ses précieux conseils.

[2] Dans les ouvrages généraux, les renseignements sur sa vie ne sont pas très amples. L'*Enciclopedia italiana* ne résume que certains événements concernant son activité d'enseignant ou en tant qu'éditeur et commentateur d'œuvres grecques et latines. Le dictionnaire biographique édité par BIETENHOLF – DEUTSCHER 1985-1987 présente une biographie succincte de Valla. Il convient donc de consulter des ouvrages plus spécifiques sur l'auteur et ses éditions. La contribution la plus complète est celle réalisée par RASCHIERI 2012, 127-149, avec une riche bibliographie sur le sujet. La biographie qui suit se base aussi sur l'ouvrage édité par BRANCA 1981, notamment la contribution de GARDENAL 1981b, 93-97. L'étude menée par TUCCI 2008 pour sa thèse *Valla e i libri matematici del "De expetendis et fugiendis*

langue grecque de Constantin Lascaris à partir de 1462 et ensuite d'Andronic Calliste à Pavie en 1465. Dans cette ville, il s'engagea aussi dans l'apprentissage des sciences mathématiques et de la médecine avec Giovanni Marliani. Expert en disciplines littéraires et scientifiques, il devint professeur de rhétorique et de langue grecque à Pavie (1467-1476) et ponctuellement à Gênes, Ferrara et Milan, où il fut le précepteur de Galéas Marie Sforza (le futur Duc de Milan) et de Gian Giacomo Trivulzio (futur maréchal de France)[3].

Grâce à l'influence dans le sénat vénitien de son ami Hermolao Barbaro, qui à cette époque était ambassadeur à Milan, il arriva finalement à Venise en 1485 pour succéder à Giorgio Merula, en tant que professeur de grec de l'école de Saint-Marc jusqu'à son décès le 23 janvier 1500. Valla et Barbaro partageaient le même esprit rénovateur concernant la nouvelle approche philologique pour l'étude des *humanae litterae*. La récupération des textes anciens et le rétablissement de leur valeur devait, cependant, se conjuguer avec la religion chrétienne, sans laquelle – comme disait Barbaro – la vraie connaissance ne pouvait être acquise[4].

Valla fut emprisonné en 1496 car il était suspecté de supporter la cause de Charles VIII, l'ennemi de la République vénitienne. Le soupçon de trahison était le résultat de sa grande amitié avec Gian Giacomo Trivulzio (partisan des Français) en temps d'hostilité avec la famille des Sforza (qui faisaient partie de la ligue de Venise)[5]. Pourtant, il fut acquitté et libéré huit mois après.

À Venise, Valla s'imprégna de l'esprit culturel ambiant qui s'adaptait parfaitement à son idéal : la redécouverte et la restauration des anciens textes littéraires et scientifiques et leur ample diffusion grâce à l'imprimerie. Son travail d'édition et de traduction de livres s'étendait à toutes les matières du curriculum humaniste, mais avec une forte prédilection pour les sciences. Suivant les postulats de critique textuelle appliqués aux ouvrages scientifiques inaugurés par Hermolao Barbaro, il était partisan du fait que le grec était indispensable pour la reconstruction des connaissances scientifiques et, avec l'illustre imprimeur vénitien Alde Manuce, dont il était proche, il partageait la croyance de l'important rôle de l'imprimerie dans la diffusion des anciens ouvrages grecs.

rebus" a été d'une grande utilité. Nous avons aussi exploité les renseignements tirés des lettres de Valla contenues dans l'ouvrage de HEIBERG 1896, 54-98.

[3] DE' ROSMINI 1815, 601.

[4] BRANCA 1980, 162-163.

[5] *Ibid.*, 162 n. 68.

L'érudition de Giorgio Valla est prouvée. À partir de ses correspondances[6], par exemple, nous savons qu'il enseignait Vitruve, Archimède et l'histoire de la poésie grecque dans ses leçons. En outre, ses manuscrits de Dioscoride, Théocrite et Sophocle présentent beaucoup d'annotations préparées pour un éventuel cours. Pourtant, ses travaux et éditions ne se restreignent pas seulement au secteur de la production textuelle grecque, mais ils s'étendent aussi aux mondes latin (commentaires de Cicéron, Juvénal ou Pline) et arabe.

Alde Manuce et la bibliothèque du cardinal Bessarion étaient parmi les principaux fournisseurs de textes pour Valla, lequel arriva à rassembler une des plus importantes bibliothèques privées de Venise. Plusieurs érudits de son entourage lui demandaient, à son tour, de leur prêter des manuscrits de sa collection, comme par exemple la commande d'Ange Politien d'une copie d'Archimède, ou celle de Barbaro de manuscrits de Pline et de Dioscoride[7].

Son travail le plus renommé, et qui d'ailleurs était très attendu par son entourage, fut un ouvrage de compilation intitulé *De expetendis et fugiendis rebus* (« Ce qu'il faut suivre et ce qu'il faut éviter »), publié *post mortem* en 1501 par son fils adoptif Gian Pietro Cademosto à l'imprimerie d'Alde Manuce. Cette encyclopédie humaniste prétendait englober tout l'héritage ancien à partir de multiples sources, avec l'objectif de devenir le premier travail de référence pour les humanistes de la fin du *Quattrocento* et du début du *Cinquecento*[8]. Ce recueil fut rendu possible non seulement par l'érudition de son auteur, mais aussi grâce à sa vaste collection de livres.

Nous sommes alors à la fin du *Quattrocento,* époque où la volonté de renouveler les connaissances scientifiques se fraie un chemin au cœur de l'intérêt porté à la culture philosophique et littéraire des *studia humanitatis* traditionnelles, tout en provoquant, comme résultat, l'augmentation de la publication d'ouvrages scientifiques de l'Antiquité vers les années vingt du *Cinquecento*. La méthode pour arriver à cette fin s'appuyait certainement sur les textes de l'ancienne tradition qui devaient être récupérés et qui ne pouvaient être lus qu'en grec, mais aussi sur l'expérience personnelle. Pour cela, il fallait innover, renouveler et adapter le langage et le patrimoine scientifique. Ce nouveau langage permettait d'offrir un nouveau raisonnement[9].

[6] HEIBERG 1896.

[7] BRANCA 1980, 163 n. 72.

[8] Dans la même lignée que les derniers travaux de Giorgio Merula, Hermolao Barbaro et Ange Politien, et en accord avec la pensée des nouvelles générations d'humanistes, tel que Nicolas Léonicène (cf. *ibid*., 164-165).

[9] *Ibid.*, introduction, 7-8.

1. Le traité *De medicina*

Par ailleurs, à la fin du *Quattrocento*, on assiste à l'émergence d'ouvrages de compilation en raison du besoin de présenter l'ensemble de la littérature et de la culture de l'Antiquité. Ces traités étaient très utilisés et eurent un énorme succès : beaucoup furent amplement réédités.

Le traité *De medicina* se trouve inséré dans l'encyclopédie composée par Giorgio Valla et intitulée *De expetendis et fugiendis rebus*. Il semble qu'à l'origine de cet *opus magnum*, il y avait un opuscule inédit intitulé *Quibus rebus humana perfecta sit foelicitas* (« Comment atteindre le bonheur de l'homme »), auquel l'auteur aurait ajouté progressivement d'autres traités, avec pour résultat – à la fin – l'encyclopédie publiée en 1501[10]. Dans ce traité, Valla expose les matières et disciplines propres à rendre l'homme heureux.

Le *De expetendis et fugiendis rebus opus* est un ouvrage en deux volumes qui traite de multiples disciplines : l'Arithmétique, la Musique, la Géométrie, l'Astrologie, la Physiologie, la Médecine, la Grammaire, la Dialectique, la Poésie, la Rhétorique, la Philosophie morale, l'Économie et la Politique. Cette diversité de matières et la façon dont elles sont traitées montrent les grandes connaissances de l'humaniste et affirment sa prédilection pour la tradition classique et la foi chrétienne.

Le traité sur la médecine est le plus long de l'encyclopédie. Cette place importante répond à la « dimension morale »[11] que Valla donnait à son *opus magnum*. Cela est déjà signalé par Mandosio qui expose que « pour Valla, la vie sage consiste à " cultiver les arts et les sciences " et à éviter " la maladie et les autres désordres " (XLIX, 23), d'où l'importance donnée à la médecine dans cet ouvrage »[12].

Ce traité fut réalisé très probablement entre 1492 et 1494[13], il se trouve dans le deuxième volume et il est composé de sept livres, qui correspondent aux chapitres 24-30 de l'ensemble de l'ouvrage : *Quomodo inuenta medicina et in quot partes sit distributa* ; *De natura partium animalium* ; *De frictione* ; *Quod medicum oporteat naturae operationum peritum esse* ; *De natura oculorum* ; *Unctiones quae faciem a sole et uento ne exuratur defendunt* ; *In quo quaestiones physicae continentur.*

[10] GARDENAL 1981b, 18-19.

[11] Terme emprunté à MANDOSIO 1997, 360.

[12] *Ibid*.

[13] La date a été établie à partir des informations tirées des correspondances de Valla dans HEIBERG 1896.

Pour le dire brièvement, les deux premiers livres traitent des médicaments (*simplicia*), le troisième porte sur la friction, le quatrième sur la fièvre et les maladies de la tête, le cinquième est consacré à l'ophtalmologie et le sixième à la protection du corps d'agents externes, tels que le soleil et le vent. Le septième s'occupe de certains *problemata* concernant des *questions naturelles*.

2. Les sources

Les sources utilisées pour la composition du *De medicina* sont surtout de provenance grecque et latine, même si l'on trouve en très petite quantité – et seulement dans le premier livre – des mentions d'auteurs issus de la tradition arabe[14]. Il faut cependant remarquer qu'après une analyse approfondie du texte, la source principale pour le traité *De medicina* est le médecin byzantin du VI^e^ siècle Aétius d'Amide et son ouvrage, le *Tétrabiblon* ou *Libri medicinales*, composé de seize livres[15]. Le reste des auteurs utilisés sont adaptés aux discours d'Aétius, là où Giorgio Valla a voulu préciser ou étendre le contenu.

Concrètement[16], pour le premier livre sur les *simplicia*, Valla a utilisé Aétius avec des insertions de Celse et de Dioscoride. Le deuxième livre se base sur Aétius, ainsi que le troisième, qui contient à son tour des insertions de Galien et de Celse. Le quatrième livre s'appuie sur Aétius avec des ajouts d'Alexandre de Tralles, notamment concernant l'exposé des urines. Le cinquième a été composé à partir d'Aétius avec des insertions de Celse et le sixième à partir des deux médecins byzantins Aétius et Paul d'Égine, avec des insertions de Dioscoride, Alexandre de Tralles et Celse. Le dernier livre, sur les *problemata*, se base principalement sur Aristote, Cassius Medicus et Plutarque[17].

[14] Il s'agit de citations d'Avicenne, Mesué et Rhazès ; VALLA 1501, *De med.* I : ch. 1 et 105, *Eupatorium.*

[15] Cela a déjà été observé dans LANDUCCI RUFFO 1981.

[16] Schéma général effectué à partir de LANDUCCI RUFFO 1981, légèrement modifié.

[17] Étant donné l'absence d'Aétius d'Amide et la nature dissertative du livre (qui en fait une sorte de partie détachée du reste des livres du *De medicina*), ce dernier n'a pas été analysé en profondeur dans cette étude.

3. Le *modus operandi*

Valla a adapté les huit premiers livres du *Tétrabiblon* d'Aétius d'Amide à sa façon pour composer son traité sur la Médecine[18]. Dans son travail, il a principalement utilisé trois types de procédés : la réorganisation de la matière, les insertions d'autres sources et les omissions.

3.1 Réorganisation de la matière

À partir de la compilation d'Aétius, Giorgio Valla a suivi l'ordre d'exposition (tant des livres que des chapitres) des huit premiers livres du *Tétrabiblon*, qu'il a traduits directement du grec en latin.

Correspondances des titres des livres entre l'ouvrage d'Aétius et celui de Valla[19] :

<table>
<tr><th>Aétius</th><th>Valla</th></tr>
<tr><td>L. I : Σύνοψις τῶν ἁπλῶν Γαληνοῦ.</td><td rowspan="2">L. I : Quomodo inuenta medicina et in quot partes sit distributa (+ De simplicis medicamentorum).</td></tr>
<tr><td rowspan="2">L. II : Περὶ τῶν τῆς γῆς διαφορῶν καὶ λίθων καὶ μεταλλικῶν καὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων ὠφελείας, ἐκ τῶν ἁπλῶν Γαληνοῦ καὶ τοῦ περὶ τροφῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ Ὀριβασίου καὶ ἑτέρων.</td></tr>
<tr><td>L. II : De natura partium animalium.</td></tr>
<tr><td>L. III : Περὶ ἐνιεμένων προσφερομένων καὶ περὶ ἀέρων ἀνέμων τόπων ὑδάτων φοινιγμῶν σιναπισμῶν καὶ τῶν ὁμοίων.</td><td rowspan="2">L. III : De frictione.</td></tr>
<tr><td>L. IV : Διαιτητικὸν ὑγιεινῶν παραγγελμάτων.</td></tr>
<tr><td>L. V : Περὶ τῆς πυρετῶν διαγνῶσεως καὶ θεραπείας.</td><td>L. IV : Quod medicum oporteat naturae operationum</td></tr>
</table>

[18] Le choix d'employer seulement la première moitié de la compilation d'Aétius est motivé par des raisons matérielles. En fait, il semble que Valla n'eût à disposition que les livres I à VIII d'Aétius, lesquels faisaient partie de sa bibliothèque en deux volumes : il s'agit des manuscrits sous les côtes *Vaticanus graecus* 2202 (livres I-IV) et *Parisinus graecus* 2195 (V-VIII).

[19] Les titres des livres d'Aétius ont été extraits de l'édition d'OLIVIERI 1935-1950, sauf indication contraire.

L. VI : [Περὶ τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ συνισταμένων πάντων παθῶν.][20]	peritum esse.
L. VII : Περὶ τῶν ἐν ὀφθαλμοῖς παθῶν.	L. V : De natura oculorum.
L. VIII : [Περὶ τῶν ἐν τῷ προσώπῳ καὶ στόματι καὶ παρισθμίοις παθῶν ὑπετάγη τῷδε λόγῳ καὶ περὶ κατάρρου καὶ βηχὸς καὶ τῶν ἐν τῇ θώρακι παθῶν.][21]	L. VI : Unctiones quae faciem a sole et uento ne exuratur defendunt.
	L. VII : In quo quaestiones physicae continentur.

Valla suit l'organisation présentée par le *Tétrabiblon* (livres I-VIII), autant pour les livres que pour les chapitres, mais il distribue son contenu à son goût. En ce qui concerne le squelette du *De medicina*, il a réorganisé la matière d'une façon plus claire pour le lecteur humaniste, en réduisant les huit livres d'Aétius à six (le septième livre du *De medicina* ne transmet pas le texte du byzantin). Cette nouvelle organisation répond aux nouvelles normes qu'il voulait donner à l'étude scientifique : une présentation de la matière de façon claire, simple, ordonnée et logique.

Alors qu'Aétius divise la liste des matériaux utilisés en médecine en deux livres, le premier avec ceux d'origine végétale, le deuxième avec la matière minérale et les produits d'origine animale, Valla préfère réunir la partie végétale avec la minérale dans un seul livre, et exposer la partie sur les produits animaux dans un autre. Aussi, dans le troisième livre de Valla, sous le titre *De frictione*, sont contenus les livres d'Aétius sur la pratique thérapeutique, l'exercice, l'alimentation et la diététique. De même, le quatrième livre de Valla englobe deux livres du byzantin (V et VI). Celui qui traite de la fièvre et celui qui parle des maladies de la tête sont exposés sous le même titre de *Quod medicum oporteat naturae operationum peritum esse*. Ce titre correspond à celui du premier chapitre d'Aétius, V : Ὅτι χρὴ τὸν ἰατρὸν ἐπιστήμονα τῶν τῆς φύσεως ἔργων εἶναι καὶ τί ὤφελεν ἐρωτᾶν[22]. Les livres VII, sur l'ophtalmologie, et VIII, sur la protection du corps des agents externes, restent chez Aétius tels qu'ils sont chez Valla.

[20] Parmi les manuscrits consultés, seul le *Vaticanus graecus* 298 présente un titre pour le livre VI. C'est ce que constate aussi OLIVIERI 1950, 123, dans l'apparat critique.

[21] Le titre du huitième livre n'est pas bien établi. Certains manuscrits ne présentent pas de titre, tandis que d'autres en contiennent différentes versions (cf. *ibid.*, 403). Nous exposons ici la version du manuscrit *Vaticanus graecus* 298.

[22] *Ibid.*, 6.

3.3 Les insertions

Comme il a déjà été signalé, les insertions d'autres auteurs suivent l'ordre imposé par le *Tétrabiblon*. Ces insertions sont de deux natures : des insertions en milieu ou en fin de chapitre, ou bien des insertions par substitution d'un fragment ou d'un chapitre. Voici des exemples extraits du troisième livre du traité de Valla. Il s'agit du livre sur les frictions, la purgation du corps et autres méthodes révulsives (*De frictione*) :

- Insertion d'un chapitre externe entre deux chapitres du *Tétrabiblon* :

Avant le chapitre 24 d'Aétius sur « L'évacuation selon Antyllus », Valla ajoute le chapitre de Celse sur l'abstinence ou le jeûne.

Valla, *De medicina*	**Sources**[23]
Ch. 20 : De hirundinibus ex eis quae scripsit Antillo.	Aet. III, 22 : περὶ βδελλῶν ἐκ τῶν Ἀντύλλου.
Ch. 21 : De abstinentia ex Celso. *Inc.*: Abstinentiae duo sunt genera, alterum ubi nihil assumit aeger […] *Des.:* neque ulla res magis adiuuat laborantem, quam tempestiua abstinentia.	Cels. *De medicina* II, 16, 1 : Abstinentiae uero dua genera sunt, alterum ubi nihil adsumit aeger […] Neque ulla res magis adiuuat laborantem quam tempestiua abstinentia.[…]
Ch. 22 : De deiectione ex Antylo.	Aet. III, 23 : περὶ καθάρσεως ἐκ τῶν Ἀντύλλου.

- Insertion d'un passage externe à l'intérieur d'un chapitre du *Tétrabiblon* :

Vers la fin de ce même chapitre sur « L'évacuation selon Antyllus », Valla insère un extrait du chapitre de Celse sur le même sujet.

Valla, *De medicina*	**Sources**[24]
Ch. 22 : De deiectione ex Antyllo : […] Hi omnes deiectione non sunt idone. Deiectione inquit Celsus antiqui variis medicamentis crebraque alui ductione in omnibus fere morbis moliebantur […] aut in metu non erit, aestimari oportebit, his itaque in uniuersum	Aet. III, 23 : […] πάντες οὗτοι πρὸς κάθαρσιν ἀνεπιτήδειοι· ἀρκτέον τοίνυν ἀπὸ τῶν χολὴν καθαιρόντων φαρμάκων

[23] Pour Aétius, OLIVIERI 1935 ; pour Celse, SERBAT 1995.

[24] *Ibid.*

de deiectione consideratis, iam nobis a medicaminibus, quae flauam bilem deiiciant, purgentur est incipiendum.	Cels. II, 12 : Deiectionem autem antiqui variis medicamentis crebraque alui ductione in omnibus paene morbis moliebantur [...] aut in metu non erit, aestimari oportebit.

- Insertion d'un passage externe à l'intérieur d'un chapitre et reformulation :

Parfois, Valla ne se limite pas seulement à reproduire sa source mot pour mot, mais il utilise aussi la technique de la reformulation pour synchroniser les textes. Ici, à la fin du chapitre sur les vomissements, il insère un extrait de ce même chapitre chez Celse. À la fin, là où Celse fait référence à un autre passage déjà exposé portant sur la friction, Valla présente une conclusion[25].

Valla, *De medicina*	**Sources**[26]
Ch. 47 : De uomitibus ex Rufo Celsoque :	Aet. III, 120 (περὶ ἐμέτων ἐκ τοῦ Ῥούφου) : […] ὥρας β' καὶ ὕδωρ χλιαρὸν πιὼν πλείστων ἐμείτω δακτύλου ἢ πτεροῦ καθέσει·
[…] ad binas horas, tepidamque aquam bibendo plurimum uomat digitum ori inferendo, adhibeatur ergo uomitus necessarius sepe biliosis […] si febris est ut inter horrores asperioribus medicamentis opus non sit **satis fuerit uomitum adhibere**.	Cels. II, 13 : At uomitus […] saepe necessarius biliosis est si […] febris est, ut inter horrores, asperioribus medicamentis opus non est, **sicut in deiectionibus quoque supra dictum est ; satisque est ea vomitus causa sumi, quae sanis quoque sumenda esse proposui.**

- Insertion et remplacement d'un passage externe par préférence :

Dans ce cas, Valla a préféré remplacer certains chapitres d'Aétius par d'autres de Galien, possiblement parce qu'il a considéré plus clair de présenter les différents états de santé du corps (sain, malade, neutre) et ses parties (tête, cerveau etc.) selon la formulation galénique, plutôt que selon celle d'Aétius (c'est-à-dire, selon les signes de température, chaud, froid, humide et sec pour chaque partie du corps). Cependant, l'emprunt a été retravaillé par Valla : il ne s'interdit pas de

[25] Celse II, 13.2, SERBAT 1995 : « […] s'il y a fièvre (comme dans les frissons), point n'est besoin de remèdes trop rudes, on l'a déjà dit plus haut à propos des selles ; il suffit de prendre comme vomitif ce que j'ai conseillé aussi aux personnes bien portantes » ; Valla (trad. personnelle) : « il suffirait de prendre un vomitif ».

[26] Pour Aétius, OLIVIERI 1935 ; pour Celse, SERBAT 1995.

résumer le contenu de ce passage de l'*Art médical* ou d'en omettre certaines parties, toujours avec la finalité de produire un exposé simple et bien organisé.

Valla III, ch. 131-141	**Aet. IV, ch. 52-64**	**Gal. *Ars med.* ch. II-VII**[27]
131 De aequalibus distimperantis, Galeni.	52 περὶ ὁμαλῶν δυσκρασιῶν· Γαληνοῦ·	[N'appartient pas à *l'Art médical*]
132 De sano corpore	53 Διάγνωσις ἀρίστης κράσεως	II. 1 Ὑγιεινόν ἐστιν ἁπλῶς σῶμα τὸ ἐκ γενετῆς εὔκρατον μὲν…
133 De morboso corpore	54 Κράσεως θερμῆς γνωρίσματα·	II. 2 νοσῶδες δέ ἐστιν ἁπλῶς σῶμα…
134 De corpore neutro	55 Ψυχροτέρας κράσεως σημεῖα 56 Ξηροτέρας κράσεως σημεῖα	II. 3 ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ οὐδέτερον σῶμα…
135 De signis sanorum	57 Σκληροτέρας κράσεως σημεῖα 58 Ὑγροτέρας κράσεως σημεῖα 59 Θερμῆς καὶ ὑγρᾶς κράσεως σημεῖα	III. 1 Περὶ τῶν δὲ σημείων ἐφηξῆς ἂν εἴη ῥητέον· ἔστι δὲ καὶ τούτων ὑγιεινὰ μέν…
136 Quot partium differentiae sint	60 Θερμῆς καὶ ξηρᾶς κράσεως σημεῖα	IV. 12 […] κατ' εἶδος δὲ νῦν εἰρήσεται, διελομένων ἡμῶν πρότερον τὰ μόρια.
137 De cerebri signis	61 Ψυχρᾶς καὶ ὑγρᾶς κράσεως σημεῖα	VI. 1 Σημεῖα δ'ἑκάστου τῆς κράσεως ἐφεξῆς εἰρήσεται, τὴν ἀρχὴν ἀπ' ἐγκεφάλου…
138 De capite	62 Ψυχρᾶς καὶ ξηρᾶς κράσεως σημεῖα	VI. 2 […] ἡ μὲν οὖν μικρὰ κεφαλὴ μοχθηρᾶς […]
139 De principalibus actionibus		VI. 9 […] ἡ μέντοι τῶν ἡγεμονικῶν ἐνεργειῶν ἀρετή τε καὶ κακία […]

[27] BOUDON-MILLOT 2000, 278-292 ; KÜHN 1921, 309-322.

140 Temperati cerebri temperamenti depraehensiones	63 Περὶ διαγνώσεως κεφαλῆς	VI 11 ἔτι δέ μοι δοκῶ λείπεσθαι δύο γένη γνωρισμάτων, ὧν ἐξ ἀρχῆς ὑπεσχόμην ἐρεῖν, ἓν μὲν τὸ τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν, ἕτερων δὲ τὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων […]
141 Calidioris cerebri signa	64 Ἐγκεφάλου κράσεως γνωρίσματα	VII 1 Ἐξῆς δ’οὖν σημεῖα τῆς ἐν ἐγκεφάλῳ θερμότητος…

Il est intéressant de signaler que dans ce passage, tandis qu’Aétius suit Galien jusqu’au chapitre 52 (Περὶ ὁμαλῶν δυσκρασιῶν· Γαληνοῦ), les chapitres 53-62 d’Aétius s’appuient en revanche sur la classification des états de santé plus tardive d’Oribase[28]. En fait, pour introduire les indices de température selon la santé du corps, Oribase se détache de la formulation galénique et les présente de façon plus taxonomique et innovatrice : les conséquences de chaque température et leur combinaison sur la santé. Valla semble avoir remarqué ce changement transmis par Aétius et préfère remplacer ce texte en particulier par l’exposition sur les états de santé du corps à partir de l’*Art médical* de Galien[29]. Ce n’est qu’au chapitre 63 (Περὶ διαγνώσεως κεφαλῆς), quand Aétius

[28] *Loci paralleli* : Orib., *Syn.* V 44 (RAEDER 1926) ; Orib., *Inc.* XXI 6 (RAEDER 1938).

[29] Exemples de traduction directe de Valla à partir de l’*Art médical*, *De med.* ch. 132 *(De sano corpore)* : Sanum igitur corpus est, quod ex genitura temperatum simplicibus, primisque partibus est commensurabile, ex his sibi cohaerentibus membris. Sanum autem, ut nunc est corpus, quod in praesentia sanum nempe quoad bene ualet temperatum, et commensurabile, non utique optima temperie, et commensurabili, sed sua. Ipsius autem simpliciter sani corporis usque quaque tale temperatum, et commensurabile est, ut fere ab optima non differat constitutione. = Gal. *Ars med.* II.1 (BOUDON-MILLOT 2000, 278) : Ὑγιεινόν ἐστιν ἁπλῶς σῶμα τὸ ἐκ γενετῆς εὔκρατον μὲν ὑπάρχον τοῖς ἁπλοῖς καὶ πρώτοις μορίοις· σύμμετρον δὲ τοῖς τούτων συγκειμένοις ὀργάνοις· ὑγιεινὸν δὲ νῦν ἐστι σῶμα, τὸ κατὰ τὸ παρὸν ὑγιαῖνον· ἔστι δὲ δή που καὶ τοῦτο, καθ’ὃν ὑγιαίνει χρόνον, εὔκρατόν τε καὶ σύμμετρον, οὐ τὴν ἀρίστην εὐκρασίαν τε καὶ συμμετρίαν, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν· αὐτοῦ δὲ τοῦ ἁπλῶς ὑγιεινοῦ σώματος, διὰ παντὸς μὲν τοιοῦτόν ἐστι τὸ εὐκρατότατόν τε καὶ συμμετρότατον, ὡς τὸ πολὺ δὲ τὸ τῆς ἀρίστης κατασκευῆς ἀπολειπόμενον οὐ πολλῷ. Ou *De med.* ch. 133 *(De morboso corpore)* : Morbosum est corpus, quod ex genitura, aut distimperatum similibus partibus est, aut incommensurabile instrumentis, aut utroque immoderatum. Morbosum nunc est corpus aegrotans, quo tempore eo modo esse dicitur. Non dubium autem quin quatenus esse morbosum dicitur, aut distimperatum sit partium similitudine, aut immoderatum instrumentis, uel utrunque, atque adeo omnifariam. Morbosum est, quod ex genitura, aut distimperatum est simplicibus, et primis partibus cunctis, uel quibusdam, uel clarissimis, uel etiam instrumentalibus immoderatum similiter, et his omnibus, uel aliquibus, uel clarissimis, uel etiam instrumentalibus incommensurabile, ita multum morbosum est corpus, quod a morboso non multum distat neutique in medio, ac inter utrumque constitutum. = Gal. *Ars med.* II.2 (BOUDON-MILLOT 2000, 278-9) : νοσῶδες δέ ἐστιν ἁπλῶς σῶμα, τὸ ἐκ γενετῆς ἤτοι δύσκρατον τοῖς ὁμοιομερέσιν, ἢ ἀσύμμετρον τοῖς ὀργανικοῖς, ἢ ἀμφότερα· νοσῶδες δὲ νῦν ἐστι σῶμα τὸ νοσοῦν, ἐν ᾧ λέγεται χρόνῳ τοιοῦτον ὑπάρχειν· εὔδηλον δὲ ὡς καὶ τοῦτο, καθ’ ὃν λέγεται χρόνον εἶναι νοσῶδες, ἤτοι δύσκρατόν ἐστι τοῖς ὁμοιομερέσιν, ἢ ἀσύμμετρον τοῖς ὀργανικοῖς ἢ ἀμφότερα· καὶ δὴ καὶ διὰ παντὸς, νοσῶδές ἐστιν, ὅ τι περ ἂν ἐκ γενετῆς

passe en revue les signes pour chaque partie du corps (en commençant par la tête), que Valla retourne à la version du *Tétrabiblon*. Il semble donc que les efforts des médecins byzantins pour apporter du nouveau contenu, ou une nouvelle organisation de la matière médicale héritée, ne seraient pas toujours mis en valeur par Valla, qui préfère la nosologie classique de Galien, de base hippocratique.

3.3 Les omissions

Par ailleurs, Valla a coupé certains passages d'Aétius qui, à ses yeux, n'enrichissaient pas sa composition ; cela se manifeste clairement dans le livre sur l'ophtalmologie (Aet. VII ; Valla, à la fin du livre V) où l'auteur a décidé d'omettre un grand nombre de recettes de collyres. Ainsi, le dernier chapitre de ce livre V du *De medicina*, intitulé *De non uellicantibus, et albis collyriis*, correspondrait au chapitre 106 du *Tétrabiblon* VII (p. 367), Περὶ τῶν ἀδήκτων λευκῶν κολλυρίων καὶ κυκναρίων. Cependant – et toujours selon l'édition d'Olivieri – il resterait encore onze chapitres avec des recettes de collyres pour la fin du septième livre (pp. 370-399).

L'usage d'omissions s'observe aussi dans le livre VI du *De medicina*. Par exemple, les premiers chapitres d'Aétius (livre VIII) ont été enlevés, en raison très probablement de leur contenu lié à la cosmétique (ch. 1, Πρὸς τὰς τῶν ὀφρύων διακοσμήσεις et 2, Περὶ ὑπωπίων[30]). Valla commence donc son exposé avec le troisième chapitre du byzantin, Ἐπίχριστα προφυλακτικὰ προσώπου, ὥστε μὴ ὑπὸ ἡλίου ἢ ἀνέμου καίεσθαι. ἐπίχριστον προσώπου τὸ χρυσοῦν λεγόμενον[31], lequel est, lui aussi, atteint de plusieurs omissions, et continue avec le chapitre suivant (ch. 4 : Πρὸς τὸ μὴ ῥυτιδοῦσθαι τὸ πρόσωπον, τετάνωμα προσώπου = ch. 2 : *Ad auertendam a rugis faciem, utque rugae extendantur*)[32]. Parmi les 42 premiers chapitres du *Tétrabiblon* VIII, Valla n'en saisit que des fragments brefs qui auraient attiré son attention, comme le « Smegma de Cléopâtre ». Valla a certainement aussi retenu les passages dont Galien est la source (cela est indiqué sur le titre du chapitre dans le *Tétrabiblon*). Le texte de Valla devient plus stable à partir des chapitres qui

---

ἤτοι δυσκρατότατον ὑπάρχῃ τοῖς ἁπλοῖς καὶ πρώτοις μορίοις ἅπασιν, ἤ τισιν ἢ τοῖς κυριώτατοις, ἢ καὶ τοῖς ὀργανικοῖς ἀσυμμετρότατον, ὁμοίως καὶ τούτοις, ἤτοι πᾶσιν, ἤ τισιν, ἢ τοῖς κυριωτάτοις· ὡς τὸ πολὺ δὲ νοσῶδές ἐστι σῶμα, τὸ τοῦ μὲν τοιούτου τῆς κακίας ἀπολειπόμενον, οὔπω δὲ ἐν τῷ μέσῳ καθεστηκός.

[30] Aet. VIII, OLIVIERI 1950, 403-405. Très probablement, Valla considérait que la cosmétique ne faisait pas partie de l'art médical.

[31] *Ibid.*, 405. Chez Valla, l'*incipit* fait partie du titre du livre VI : *Unctiones quae faciem a sole et uento ne exuratur defendunt* ; et puis le début du premier chapitre : *Faciei unctio quae aurea nominatur, est huiusmodi* […].

[32] Ainsi, le choix de Valla est : ch. 1 = Aet. VIII, ch. 3, 405 ; 2 = *ibid.*, 4, 406 ; ch. 3-20 = extraits 408-456.

contiennent plus de matière médicale, par opposition à ceux qui présentent une liste de remèdes[33], ce qui montre sa prédilection pour les sujets théoriques.

4. Autorité et réception : le *De medicina* depuis la perspective du lecteur

L'autorité du traité *De medicina* ne peut pas être seulement comprise depuis la perspective de l'auteur, Giorgio Valla : il convient d'adopter également celle du lecteur. Jusqu'ici, il a été montré que Valla a utilisé comme base de son travail sur la médecine les huit premiers livres du *Tétrabiblon* d'Aétius d'Amide. Il en résulte, alors, un *opusculum* dont l'autorité reviendrait faussement à Valla : en lisant le traité, le lecteur – qui ne connaît guère Aétius – a l'impression que le travail de condensation et d'organisation de la matière vient de la main de l'humaniste. De ce fait, la compréhension et la postérité d'une telle œuvre mérite d'être examinée à partir de sa réception publique.

4. 1 Analyse des mentions

Même si Valla a utilisé Aétius d'Amide comme source principale du *De medicina,* cela semble être passé inaperçu au lecteur humaniste du *Cinquecento,* car il n'indique nulle part ses sources. Alors, en analysant les mentions d'auteurs anciens et médiévaux, le médecin le plus nommé est Galien. Voici un tableau classant les auteurs du plus au moins cité et indiquant le nombre d'apparitions de leur nom par livre (les plus cités pour chaque livre sont aussi relevés).

Nombre de mentions d'auteur par livre

Auteur/Livre	I	II	III	IV	V	VI	Tot.
Galien	18	13	17	27	6	29	**110**
Hippocrate	16	0	5	15	3	21	**60**
Aétius	18	18	10	9	4	0	**59**
Archigène	1	0	10	22	1	19	**53**
Dioscoride	7	0	0	4	1	2	**14**
Oribase	0	1	7	2	0	4	**14**

[33] À peu près à partir du chapitre 20 *Ad aphthas ex Galeno, et aliis.*

Alexandre de Tralles	0	0	0	4	0	5	**9**
Celse	1	0	2	0	1	4	**8**
Pline	4	0	0	0	0	1	**5**
Paul d'Égine	1	0	0	0	0	0	**1**

Outre la claire prédominance des auteurs grecs sur les latins, Galien apparaît clairement en tête de la classification et ses citations doublent quasiment celles des deux autres auteurs les plus nommés : Hippocrate et Aétius, qui partagent à peu près le même nombre de citations. Les données de cette table doivent, cependant, être mises en perspective. En fait, les citations n'équivalent pas à l'emploi de chaque auteur comme source directe, mais il faut tenir compte du fait que certaines sources citent déjà leurs prédécesseurs, notamment, dans le cas des médecins byzantins.

Ainsi, le fait que Galien est le plus cité est dû à deux facteurs principaux : l'importance de cet auteur de l'Antiquité à la Renaissance et son emploi par Aétius. Quoique Valla ait utilisé assez rarement, en comparaison avec d'autres sources directes, le *corpus* du médecin de Pergame, il est cependant la figure du médecin par excellence, car la renaissance des études médicales devait être basée sur la médecine galénique. En tant qu'élève de médecine de Giovanni Marliani (1420-1483), Valla avait étudié Galien à l'université et connaissait son œuvre. De son vivant, il avait aussi publié des traductions latines de traités galéniques : *Galeni ad medicinam introductorium* (dans *Orationes Francisci Philelphi, cum quibusdam aliis opusculis,* 1481), *Galenus de inequali distimperantia, Galenus de bono corporis habitu, Galenus de confirmatione corporis humani, Galenus de presagitura, Galenus de presagio, Galeni introductorium, Galenus de succedaneis* (collection de traités dans *Georgio Valla Placentino interprete. Collectio. Logica. De expedita ratione argumentandi* […], 1498) et possédait, dans sa collection privée de livres, des manuscrits du médecin de Pergame : les manuscrits *Mutensis graecus* 107 (α. P. 5. 18), avec le traité *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* ; le *Mut. gr.* 109 (α. P. 5. 20), avec le *De methodo medendi, De sectis ad eos qui introducuntur, De optima corporis nostri constitutione, De bono habitu, De inaequali intemperie,* et le *Parisinus graecus* 2195 qui contient des extraits du traité *De theriaca ad Pisonem* présentent l'*ex libris* de Valla. En ce sens, la compilation d'Aétius d'Amide est un ouvrage idéal car il repose principalement sur Galien et Oribase. Nous l'avons vu, quand Aétius lit Oribase, alors Valla passe l'extrait sous silence en priorisant la lecture galénique.

Aétius cite énormément Galien, cela est transmis dans le *De medicina* et explique son impressionnante quantité de citations.

Malgré son rôle principal dans le *De medicina*, Aétius est pourtant moins cité que Galien. L'insertion de son nom est habituellement due à l'apparition de pronoms personnels à la première personne : ἐγώ, ἔγωγε, ἡμῖν, ἡμεῖς, ἡμᾶς ; ainsi qu'aux formes verbales nominales comme le participe, ou les verbes de la première personne du singulier qui expriment un constat ou un jugement (tels que θαυμᾶσαι, εἶδον, ἐθεασάμενα) ainsi que dans les phrases impératives (δίδου…)[34]. Par ailleurs, le nom d'Aétius apparaît plus fréquemment dans les trois premiers livres que dans les trois derniers. Cela s'expliquerait, peut-être, par l'emploi prédominant du *Tétrabiblon* comme source dans les livres V et VI du *De medicina*, tandis que la présence d'insertions d'autres auteurs est plus faible.

Concernant les mentions d'Archigène et d'Hippocrate, elles proviennent toutes d'Aétius d'Amide ; de même pour Oribase, sauf au livre VI, où le médecin est cité par Paul d'Égine. Certaines mentions de Dioscoride ont été empruntées à Aétius et Galien, mais d'autres sont le fait d'une consultation directe du *De materia medica*. Elles apparaissent surtout dans le premier livre sur les simples. Les citations d'Alexandre de Tralles, Celse et Pline sont le produit de leur emploi en tant que source directe, c'est-à-dire que leur insertion est due à la main de Valla.

Enfin, il est peut-être étonnant que Paul d'Égine, source principale d'une grande partie du livre VI (en reprenant Aétius à la fin du livre VIII du *Tétrabiblon*) ne soit jamais mentionné. Son nom apparaît une seule fois dans la liste des auteurs qui ont contribué à l'histoire de la médecine (chapitre introductif)[35]. Il faut souligner que parmi ces deux compilateurs, Aétius est présenté de façon plus favorable. Il est mentionné tout au long du traité tandis que Paul n'est même pas cité quand il est la source du texte. Ce fait en dit long sur la méthode d'emploi des sources byzantines par Valla.

[34] Cependant, il est aussi usuel que ces formes soient empruntées à Galien par Aétius.

[35] La seule mention (*insignis medicus Paulus Aegineta*) apparaît dans l'introduction sur les médecins, ch. 3 : *De generali consideratione medici.*

4. 2 L'Aétius de Valla

Par ailleurs, Aétius étant un auteur assez méconnu par la plupart des humanistes, quelle perception le lecteur avait-il du médecin byzantin ? Valla illustre son opinion sur Aétius seul en deux occasions uniquement :

- *Nouisse se aiunt Galenus, et Aetius medicus…*[36]
- *Galenus et eius astipulator Aetius aiunt se…*[37]

Le premier *medicus* ne semble pas être très illustratif. Mais il pourrait répondre au besoin de distinguer « l'Aétius médecin » d'Aétius d'Antioche, le fondateur de l'Église arienne qui vécut au IV[e] siècle de notre ère. De fait, la discussion autour de la figure d'Aétius fut assez répandue parmi les médecins humanistes du début du *Cinquecento*, notamment par les éditeurs du *Tétrabiblon*.

Concernant le terme *astipulator*, c'est-à-dire, « partisan » ou « défenseur », cette spécificité place Aétius en continuateur de la pensée galénique. Valla semble en effet employer la compilation du byzantin comme intermédiaire de Galien.

5. Les apports novateurs du *De medicina* : une réévaluation des sources médicales byzantines

Le traité *De medicina* de Giorgio Valla est sans doute une contribution novatrice à l'histoire de la médecine à la Renaissance. Il s'agit du premier témoin publié de la récupération de sources médicales byzantines, notamment des médecins compilateurs Aétius d'Amide et, en seconde place, Paul d'Égine. Pourtant, leurs noms passèrent inaperçus au bénéfice de la qualité de leurs ouvrages[38].

Aétius se démarque des autres médecins byzantins du fait que son œuvre fut la seule à ne pas être formellement étudiée en latin ou en arabe pendant le Moyen Âge. Le caractère originel de cet ouvrage, qui n'a pas été modifié par la scolastique médiévale, doit donc avoir contribué au choix de Valla de l'utiliser comme base de son travail.

[36] VALLA 1501, *De med.* III, ch. 87 : *Aliud ad quartanam, et articulares morbos*.

[37] *Ibid.*, ch. 70 : *Victus in synochis.*

[38] Autres sources byzantines, Oribase et Alexandre de Tralles ont aussi été insérés, mais de façon secondaire, pour enrichir justement le contenu du traité.

En tenant compte du fait que les premières éditions grecques et latines des médecins byzantins apparaissent à partir du deuxième quart du XVI[e] siècle[39], l'emploi de ce genre de sources pour un traité médical de la fin du *Quattrocento* est précurseur et montre que, en ces temps-là, on commençait à s'intéresser à ces auteurs plus récents dans le milieu universitaire médical.

Ainsi, dans une époque où l'on assiste à la récupération des textes gréco-latins pour tous les sujets scientifiques, littéraires et artistiques, et à l'abandon de la scolastique médiévale, le *corpus* galénique – lu et étudié dans sa version originale par des hommes de science philhellènes, puis traduit et commenté afin de le rendre accessible au lecteur humaniste [40] – se démarque principalement comme le texte fondamental des études médicales. En cela, la proposition du *De medicina* de Valla, avec – en tête – un médecin byzantin, considéré secondaire ou *recentior*, qu'il faudrait « suivre », comme le titre de l'encyclopédie l'indique, est assez révolutionnaire.

Ce besoin répond très probablement à la redécouverte de la valeur du *Tétrabiblon* à la Renaissance. Son style direct, simple et pratique, ajouté à la richesse des sources employées, convenait parfaitement à l'esprit compilateur et instructif du *De medicina*, ainsi qu'aux attentes du lecteur. L'humaniste avait d'ailleurs remarqué que l'œuvre du Byzantin était d'un grand profit grâce à son contenu en consonance avec Galien. L'apport novateur de Valla de sélectionner l'encyclopédie d'Aétius pour enseigner ce qu'il faut selon lui savoir sur la matière médicale est donc à la fois très original pour l'époque et présente un grand intérêt.

À la fin du *Quattrocento*, les auteurs médicaux byzantins étaient en partie méprisés par les humanistes à cause de leur statut de *recentiores*. À cet égard, il est très probable que Valla ait décidé de ne pas mentionner la source de son traité. Même s'il défend Aétius, l'emploi qu'il fait de

[39] Ex : Aétius d'Amide, éd. grecque 1535, éd. latine 1533 ; Paul d'Égine, éd. grecque 1528, éd. latine 1532 ; Alexandre de Tralles, éd. grecque 1548, éd. latine 1549.

[40] Le traité de Valla est unique en tant qu'exposé et « réécriture » de la question médicale. Concernant le *corpus* galénique, il semble que l'intérêt apporté par les humanistes était de toute autre nature. En cette période, l'approche et l'usage de Galien devait être plutôt direct et par conséquent nous ne disposons pas vraiment de publications avec la matière galénique résumée ou retravaillée (cela devait exister très probablement dans le milieu universitaire médical, mais pas dans la sphère publique). Ainsi, d'une part, le *corpus* galénique était plutôt utilisé comme source directe en commentaires de sujet médical, faisant partie des premiers travaux liés à la critique textuelle, comme dans la polémique à la fin du *Quattrocento* autour de l'« Histoire naturelle » de Pline (*Disputatio Pliniana*), avec les contributions notamment de Nicolas Léonicène (*De Plinii aliorumque in medicina erroribus*, 1492) et Hermolao Barbaro (*Castigationes Plinianae*, 1492). D'autre part, Galien était l'objet d'éditions en version originale ou traduites en latin. Par exemple, pour l'« Art médical », certains traités galéniques étaient déjà publiés, comme les traductions latines de période antéhumaniste : l'*Articella* de 1476 ou celle de Diomède Bonardus datée de 1490 ; il ne fut cependant publié en grec qu'à partir de 1525 par la maison aldine (cf. BOUDON-MILLOT 2000, 257-258).

cet auteur aurait pu lui attirer des critiques sur son propre travail. Il s'en sert simplement comme moyen de transmission de l'instruction galénique. Il est de même très probable qu'à cause du stéréotype d'auteur « secondaire », Valla ait considéré licite de s'approprier l'autorité de l'œuvre d'Aétius transmise dans le *De medicina.*

Quoi qu'il en soit, l'apport du *De medicina,* en liaison avec les études médicales de l'époque en particulier, ne doit pas être négligé, du fait de son emploi inédit des auteurs médicaux byzantins, même si la source et son autorité principale, Aétius d'Amide, resta cachée aux yeux des lecteurs.

Bibliographie

Sources

BOUDON-MILLOT 2000 — V. BOUDON-MILLOT (éd.), *Galenus, Œuvres, Tome II : exhortation à l'étude de la médecine. Art médical*, Paris 2000, pp. 147-448

KÜHN 1921 — C.G. KÜHN (éd.), *Galenus, Ars medica* : *Claudii Galeni Opera omnia*, I, Leipzig 1921, pp. 305-412

OLIVIERI 1935 — A. OLIVIERI (éd.), *Aetii Amideni Libri medicinales I-IV*, I, Leipzig-Berlin 1935

OLIVIERI 1950 — A. OLIVIERI (éd.), *Aetii Amideni Libri medicinales V-VIII*, II, Leipzig-Berlin 1950

RAEDER 1926 — J. RAEDER (éd.), *Oribasii Synopsis ad Eustathium, Libri ad Eunapium*, Leipzig-Berlin 1926

RAEDER 1938 — J. RAEDER (éd.), *Libri incerti XXI*: *Oribasii Collectionum Medicarum reliquiae, Vol. IV: Libros XLIX-L. Libros incertos. Eclogas medicamentorum. Indicem continens*, Leipzig-Berlin 1938

SERBAT 1995 — G. SERBAT (éd.), *Celse, De la médecine, Tome I: livres I et II*, Paris 1995

VALLA 1501 — G. VALLA, *De medicina*, dans *De expetendis et fugiendis rebus opus*, II, Venise 1501

Littérature scientifique

BIETENHOLF – DEUTSCHER 1985-1987 — P.G. BIETENHOLF – T.B. DEUTSCHER (éds.), *Contemporaries of Erasmus. A biographical register of the Renaissance and Reformation*, I-III, Toronto-Buffalo-London 1985-1987

BRANCA 1980 — V. BRANCA, *L'umanesimo Veneziano alla fine del Quattrocento, Ermolao Barbaro e il suo circolo*, dans G. ARNALDI –

M. STOCCHI (éds.), *Storia della cultura veneta*, III, Vicenza 1980, pp. 123-175

BRANCA 1981 — V. BRANCA (éd.), *Giorgio Valla tra scienza e sapienza*, Firenze 1981

DE' ROSMINI 1815 — C. DE' ROSMINI, *Dell' Istoria intorno alle militari imprese e alla vita di Gian Jacopo Trivulzio, detto il Magno, tratta in gran parte da' monumenti indeiti che conferiscono eziando ad illustrar le vicende di Milano e d'Italia di que' tempi, libri XV, del Cav. Carlo de' Rosmini, Roveretano*, Milan 1815

GARDENAL 1981a — G. GARDENAL, *Giorgio Valla e le scienze esatte*, dans BRANCA 1981, pp. 9-54

GARDENAL 1981b — G. GARDENAL, *Cronologia della vita e delle opere di Giorgio Valla*, dans BRANCA 1981, pp. 93-97

HEIBERG 1896 — J.L. HEIBERG, *Beiträge zur Geschichte Georg Vallas und seiner Bibliothek*, Centralblatt für Bibliothekwesen, 16/1896, pp. 1-129

LANDUCCI RUFFO 1981 — P. LANDUCCI RUFFO, *Le fonti della "Medicina" nell'Encicopedia di Giorgio Valla*, dans BRANCA 1981, pp. 55-68

MANDOSIO 1997 — J.-M. MANDOSIO, *Les sources antiques de la classification des sciences et des arts à la Renaissance*, dans D. JACQUART (éd.), *Les voies de la science grecque : études sur la transmission des textes de l'Antiquité au dix-neuvième siècle*, Genève 1997 (*Hautes Études médiévales et modernes*, 78), pp. 331-390

RASCHIERI 2012 — A.A. RASCHIERI, *Giorgio Valla, Editor and Translator of Ancient Scientific Texts*, dans P. OLMOS (éd.), *Greek Science in the Long Run: Essays on the Greek Scientific Tradition (4th c. BCE-17th c. CE)*, Newcastle 2012, pp. 127-149

TUCCI 2008 — R. TUCCI, *Giorgio Valla e i libri matematici del "De expetendis et fugiendis rebus": contenuto, fonti, fortuna,* travail de thèse, Université de Pise, 2008, présentée en partie sur le site internet : https://onesearch.unipi.it/primo_library/libweb/action/search.do

?fn=search&ct=search&initialSearch=true&mode=Basic&tab=default_tab&indx=1&dum=true&srt=rank&vid=39UPI_V1&frbg=&searchCDI=&tb=t&vl%28freeText0%29=valla+tucci&scp.scps=scope%3A%2839UPI%29%2C39UPI_EbscoLocal%2Cprimo_central_multiple_fe

Collana *Confronti su Bisanzio*, 9
Porphyra, Maggio 2020, ISSN 2240-5240

Autorité scripturaire et autorité de l'exégète dans la préface de l'*In canticum* de Théodoret de Cyr

Tiphaine Lorieux – École Pratique des Hautes Études, LEM

***Résumé* :** Lorsque Théodoret écrit son premier commentaire biblique, l'*In Canticum*, au milieu du V^e^ siècle, il n'est pas encore cet « hérétique à qui l'on a pardonné son hétérodoxie pour cause d'exégèse » (G. Dorival). L'objectif de la préface de son commentaire est double. Il lui faut d'abord affirmer subtilement sa légitimité à délivrer un enseignement sur un livre biblique, ce qu'il fait en utilisant les ressources littéraires propres à la rhétorique classique. En outre, en commentant le *Cantique des Cantiques*, Théodoret choisit de s'opposer à Théodore de Mopsueste, qui niait le caractère inspiré de ce livre et lui déniait toute autorité, l'excluant ainsi du canon biblique. Il s'agit donc pour l'évêque de Cyr de défendre deux autorités : la sienne, comme exégète débutant dont l'enseignement doit être légitimé, et celle du *Cantique des Cantiques* comme livre saint.

***Mots-clefs* :** Théodoret de Cyr, *Cantique des Cantiques*, exégèse allégorique.

Répondant à une demande de Jean d'Antioche soucieux de défendre Nestorius, Théodoret de Cyr entreprend en 430 de rédiger une réfutation aux *Anathématismes* de Cyrille d'Alexandrie[1]. Trois ans plus tard, il participe à la rédaction de l'Acte de réconciliation qui doit mettre fin à la querelle qui oppose Alexandrie et Antioche[2]. Autorité théologique reconnue dans la région d'Antioche, Théodoret devrait logiquement s'inscrire dans une tradition d'exégètes antiochiens illustres lorsqu'il commence, à la même période, à commenter les livres bibliques. C'est pourtant vers un texte dont Théodore de Mopsueste, son « maître[3] », a fermement contesté la canonicité, le *Cantique des Cantiques*, que se tourne d'abord l'intérêt de Théodoret[4].

[1] GUINOT 1995, 37.

[2] *Ibid.*

[3] Cf. note 16.

[4] Le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* est considéré comme le premier ouvrage exégétique de Théodoret, mais la date de sa composition reste débattue (cf. GIANCARLI 2011).

La préface du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* suscite un double questionnement concernant l'autorité : comment un exégète débutant, qui n'a pas encore fait ses preuves quant à l'interprétation des Écritures, construit-il son autorité didactique vis-à-vis de ses lecteurs ? Comment ce même exégète débutant parvient-il à démontrer l'autorité d'un livre que certains de ses prédécesseurs ne considéraient pas comme inspiré et souhaitaient voir retirer du canon biblique ?

De l'exégète idéal à l'exégète réel

Portrait de l'exégète idéal

La préface du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* de Théodoret s'ouvre sur le portrait de l'exégète idéal tel que l'imagine Théodoret.

> Ἡ τῶν θείων λογίων ἐξήγησις δεῖται μὲν ψυχῆς κεκαθαρμένης, καὶ ῥύπου παντὸς ἀπηλλαγμένης· δεῖται δὲ καὶ διανοίας ἐπτερωμένης, καὶ καθορᾷν τὰ θεῖα δυναμένης, κατατολμώσης τῶν ἀδύτων τοῦ Πνεύματος· χρήζει δὲ καὶ γλώττης ὑπουργούσης τῇ διανοίᾳ, καὶ τὴν ἐκείνης θεωρίαν ἀξίως ἑρμηνευούσης[5].
>
> L'explication des paroles divines nécessite une âme purifiée et débarrassée de toute crasse. Elle nécessite aussi une pensée ailée, et capable de contempler les réalités divines, d'affronter hardiment les réalités impénétrables de l'Esprit. Il faut aussi une langue qui soit au service de la pensée, et qui interprète dignement la contemplation de celle-ci[6].

Théodoret énumère les qualités que l'on doit d'après lui trouver chez un bon exégète, en les classant selon trois catégories. L'âme (ψυχή), qui doit être pure et sans crasse, c'est-à-dire exempte de tout péché, est citée en premier. La moralité du chrétien est donc intimement liée à son activité d'exégète. La pensée (διάνοια) doit être munie d'ailes et capable de « regarder d'en haut » (καθορᾷν) les réalités divines. On reconnaît ici nettement une réminiscence platonicienne :

> Τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. Διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.
>
> Or cet acte consiste en un ressouvenir des objets que jadis notre âme a vus, lorsqu'elle s'associait à la promenade d'un dieu, lorsqu'elle regardait de haut tout ce à quoi dans notre

[5] THÉODORET, *In Cant.*, col. 28, 9-15.

[6] Sauf mention contraire, les traductions sont miennes.

> présente existence nous attribuons la réalité et qu'elle levait la tête vers ce qui est réellement réel. Aussi est-il juste assurément que, seule, la pensée du philosophe soit ailée ; c'est que les grands objets, auxquels constamment par le souvenir elle s'applique dans la mesure de ses forces, sont justement ceux auxquels, parce qu'il s'y applique, un dieu doit sa divinité[7] !

En dernier lieu, la langue, c'est-à-dire le style, doit être capable de rendre dignement ce qui a été compris par la pensée.

Il faut donc, pour être à même d'interpréter les Écritures, être moralement irréprochable, philosophe et bon écrivain : trois qualités que Théodoret prétend aussitôt ne pas posséder.

L'humilité du débutant

Théodoret fait suivre d'un autoportrait peu flatteur cette description de l'exégète idéal.

> Ἐμοὶ δὲ καὶ ψυχὴ πολὺν ἁμαρτημάτων φορυτὸν περικειμένη, καὶ φροντίσιν ὧν ἐγκεχείρισμαι πραγμάτων βεβαπτισμένη διάνοια, καὶ διὰ ταῦτα ταπεινὴ καὶ χαμαίζηλος, καὶ κατοπτεύειν ἀκριβῶς τὰ θεῖα μὴ δυναμένη λόγια, καὶ πρὸς τούτοις γλῶττα τῆς διανοίας νωθεστέρα καὶ βραδυτέρα[8].
>
> Mais moi, mon âme est enveloppée d'un vaste bourbier de péchés, et ma pensée noyée par les soucis des affaires dont j'ai la charge, et pour cette raison, humble et terre-à-terre, et incapable d'examiner avec précision les paroles divines ; en outre, ma langue est plus lourde et plus lente que ma pensée.

Théodoret se présente ici comme un pécheur, si submergé par les soucis des affaires quotidiennes qu'il en devient incapable d'élever sa pensée à la hauteur du texte biblique, et par surcroît mauvais écrivain. Il n'a donc aucune des qualités indispensables au bon exégète.

On est loin de l'arrogance qui caractérise, par exemple, la préface du *Commentaire sur Osée* de Théodore de Mopsueste, dans laquelle l'exégète explique que c'est en raison de la nullité de ses prédécesseurs qu'il se sent une obligation morale à commenter le livre du prophète Osée :

> Εἰς ἔλεγχον τῶν ἀβασανίστως ἐπιβάλλειν ταῖς προφητικαῖς ἐπιχειρούντων φωναῖς, καὶ μὴν καὶ πρὸς κατασκευὴν τῶν ἐξῆς ἀρξώμεθα τῆς τῶν προφητικῶν σαφηνείας, θεοῦ διδόντος, ἀπὸ τοῦ

[7] PLATON, *Phèdre*, 249c (trad. ROBIN).

[8] THÉODORET, *In Cant.*, col. 28, 15-20.

> Ὡσῆε τὴν ἀρχὴν ποιησάμενοι, ὃν καὶ πρῶτον εἶναι τῷ χρόνῳ συμβέβηκε τῶν λοιπῶν προφητῶν[9].
>
> Afin de réfuter ceux qui, sans s'y connaître, entreprennent de s'intéresser aux paroles prophétiques, et certes aussi pour instruire nos successeurs, nous commencerons l'explication des textes prophétiques, avec l'aide de Dieu, en commençant avec Osée, qui se trouve être le premier dans l'ordre chronologique des prophètes.

Théodoret de Cyr adopte une stratégie rhétorique opposée à celle qu'avait choisie Théodore de Mopsueste. Sa présentation volontairement humble, presque humiliante, de lui-même, diamétralement opposée au portrait de l'exégète idéal qu'il a lui-même dressé, reprend les éléments propres à la *captatio benevolentiae* de la rhétorique classique. Paradoxalement, pour susciter la bienveillance du lecteur et préparer l'adhésion à ses thèses, il est préférable – estime Théodoret – d'insister sur son incompétence et de ne pas se poser en autorité écrasante.

Soumission à une autorité supérieure

Le risque que court l'exégète en faisant une présentation si peu flatteuse de lui-même est de saper, dès les premières lignes de sa préface, toute la confiance que pourrait lui accorder le lecteur. Cette présentation crée un effet d'attente : si Théodoret est si peu apte à expliquer correctement les Écritures, pourquoi donc a-t-il entrepris la rédaction d'un commentaire exégétique ? L'explication vient aussitôt :

> Ἐπειδὴ δὲ προσέταξας, ὦ φίλη μοι κεφαλή, τοῦ Ἄσματος τῶν ἀσμάτων ἑρμηνεῦσαι τὴν βίβλον, καὶ τῶν αἰνιγματωδῶς καὶ μυστικῶς εἰρημένων σαφῆ καὶ δήλην τὴν διάνοιαν δεῖξαι, κατετολμήκαμεν τῶν ὑπὲρ δύναμιν, καὶ ταῦτα μυρίαις ἀστικαῖς τε καὶ χωριτικαῖς, στρατιωτικαῖς τε καὶ πολιτικαῖς, ἐκκλησιαστικαῖς τε καὶ κοιναῖς περιεχόμενοι φροντίσι[10].
>
> Mais puisque tu as ordonné, cher ami, d'interpréter le livre du *Cantique des Cantiques*, et de montrer clairement et limpidement ce qui a été dit par énigme et de façon mystique, nous avons osé entreprendre ce qui est au-dessus de nos forces, et cela alors même que nous sommes cerné par d'innombrables soucis urbains et ruraux, militaires et civils, ecclésiastiques et profanes.

En affirmant que c'est pour répondre à la demande de l'évêque Jean de Germanicie, à qui la préface est adressée, qu'il entreprend de commenter le *Cantique des Cantiques*, l'exégète montre

[9] THÉODORE, *In Os.*, col. 105.

[10] THÉODORET, *In Cant.*, col. 28, 20-30.

que loin d'obéir à sa propre volonté, il se subordonne en réalité à l'autorité d'autrui. La posture de modestie de Théodoret est renversée par la mention de la demande de l'évêque Jean. L'humilité affichée par Théodoret met en valeur la confiance que lui accorde Jean de Germanicie en lui demandant de commenter les textes bibliques, confiance d'où Théodoret tire *in fine* sa propre autorité auctoriale.

On note ici une nette différence de perspective par rapport aux préfaces des commentaires exégétiques plus tardifs de Théodoret, dans lesquels l'exégète ne s'en remet pas à l'autorité d'un tiers pour justifier ses travaux. Ainsi, dans la préface de son *Commentaire sur Daniel*[11], Théodoret cite la *Première Lettre aux Corinthiens* (« À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun. À l'un, c'est un discours de sagesse qui est donné par l'Esprit ; à tel autre un discours de science, selon le même Esprit ; à un autre la foi, dans le même Esprit[12] ») pour expliquer que les études qu'il a suivies lui assignent l'obligation morale d'enseigner à des ignorants. Dans la préface de son *Commentaire sur les Douze Prophètes*[13], Théodoret développe l'idée selon laquelle, en tant qu'exégète, il est dépositaire de l'inspiration divine au même titre que les prophètes de l'Ancien Testament, les apôtres et leurs successeurs. Dans ces préfaces d'ouvrages plus tardifs, Théodoret ne mentionne plus – ou très succinctement – la demande qui lui a été faite par un tiers de commenter tel ou tel livre biblique, sans doute car désormais son autorité exégétique peut légitimement se fonder sur ses commentaires déjà publiés et diffusés.

Conflits d'autorité : contester l'interprétation d'un maître

Rejet d'une interprétation fautive et calomnieuse

Dans une seconde partie de cette préface, Théodoret aborde d'une manière différente la question de la justification de son entreprise en présentant le livre biblique dont il va être question. Si Théodoret entreprend de commenter le *Cantique des Cantiques*, explique-t-il, ce n'est pas seulement parce que, malgré son indignité, on lui a demandé de le faire, mais également parce qu'il lui faut contester les interprétations fautives qui ont été faites de ce livre biblique :

> Ἐπειδὴ δέ τινες τῶν τὸ Ἆσμα τῶν ᾀσμάτων διαβαλλόντων, καὶ πνευματικὸν εἶναι τὸ βιβλίον οὐ πιστευόντων, μύθους δέ τινας οὐδὲ γραϊδίοις παραληροῦσιν ἁρμόττοντας ὑφαινόντων καὶ

[11] THÉODORET, *In Dan.*, col. 1257.

[12] 1 Co 12, 7-9 (trad. *Bible de Jérusalem*).

[13] THÉODORET, *In XII Proph.*, coll. 1545-1549.

λέγειν τολμώντων ὡς σοφὸς Σολομὼν εἰς ἑαυτὸν, καὶ τὴν τοῦ Φαραὼ θυγατέρα, τοῦτο συγγέγραφε, καὶ ἄλλοι δέ τινες ταυτησὶ τῆς συμμορίας ὑπάρχοντες, Ἀβισαὴ τὴν Σουναμῖτιν, ἀντὶ τῆς τοῦ Φαραὼ θυγατρὸς, εἶναι τὴν νύμφην ἀνεπλάσαντο· οἱ δὲ τούτων σεμνότερον νενοηκότες, βασιλικὸν τὸν λόγον ὠνομάκασι, καὶ νύμφην τὸν λαὸν προσηγορεύκασι, τὸν δὲ βασιλέα νυμφίον· ἀναγκαῖον τοίνυν ἡγησάμεθα, τῆς ἑρμηνείας ἀρχόμενοι, τὴν διεψευσμένην ταύτην καὶ βλαβερὰν πρότερον διελέγξαι διάνοιαν, εἶθ' οὕτως σαφῆ τοῦ γράμματος τὸν σκοπὸν καταστῆσαι[14].

Puisque certains de ceux qui calomnient le *Cantique des Cantiques* et ne croient pas que le livre est inspiré, inventant des fadaises qui ne conviennent même pas à de vieilles radoteuses et osant prétendre que le sage Salomon l'a composé pour lui-même et la fille de Pharaon ; et puisque d'autres, appartenant à ce groupe-là, ont imaginé qu'à la place de la fille Pharaon, l'épouse était Abisaé la Sunamite ; et que d'autres, avec une pensée plus noble qu'eux, ont appelé « royal » le discours et ont considéré que l'épouse désignait le peuple et l'époux le roi, nous avons pensé qu'il était nécessaire, en commençant l'interprétation, de réfuter d'abord cette opinion mensongère et nuisible, et d'établir ensuite le but visé par le sens littéral.

Théodoret établit une typologie des mauvais interprètes du *Cantique des Cantiques* :

- Ceux qui soutiennent que le *Cantique* a été composé par Salomon à l'occasion de son mariage avec la fille de Pharaon ;
- Ceux qui pensent qu'il s'agit bien d'un écrit de circonstance, composé à l'occasion du mariage de Salomon, mais avec Abisaé la Sunamite ;
- Ceux qui prêtent un sens symbolique au texte et affirment que l'épouse du *Cantique* représente le peuple, et l'époux, le roi.

La cible de Théodoret est surtout constituée par les exégètes appartenant aux deux premières catégories : ceux qui comprennent le *Cantique* comme un poème érotique. C'est parce que ces auteurs sont incapables de comprendre la signification mystique du *Cantique*, explique plus loin Théodoret, qu'ils le considèrent comme un livre licencieux et voudraient le voir exclu du canon biblique.

Ces calomniateurs ne sont pas nommés, mais seulement désignés par des termes vagues : τινες, ἄλλοι τινές, οἱ δέ. Il est aisé cependant de reconnaître au moins l'une des cibles de Théodoret : Théodore de Mopsueste. Les actes du 2e concile de Constantinople, lors duquel ont été

[14] THÉODORET, *In Cant.*, col. 29, 8-22.

condamnés Théodore de Mopsueste et ses écrits, ont conservé des extraits de sa lettre sur le *Cantique des Cantiques*[15]. Dans cette lettre, Théodore explique que le *Cantique* n'est pas un livre prophétique, ni même véritablement historique, et qu'il n'est d'aucun profit pour l'enseignement. Il s'agit simplement, selon lui, d'un poème de noce composé par Salomon à l'occasion de son mariage avec une Égyptienne, qui n'a pas sa place au milieu des textes saints de l'Ancien Testament.

L'ambivalence de Théodoret à l'égard de Théodore de Mopsueste vaut la peine d'être soulignée. Théodoret, lui-même éduqué à Antioche, est l'auteur d'une défense[16] des évêques antiochiens Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse, où il parle de Diodore et de Théodore comme de ses « maîtres » (διδάσκαλοι). Cette apologie répond au *Contra Diodorum et Theodorum* de Cyrille d'Alexandrie[17], qui accusait les deux évêques d'avoir été les inspirateurs de Nestorius. Pourtant, la préface de son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* n'est pas un cas isolé de réfutation des interprétations de Théodore de Mopsueste. Dans nombre de ses écrits exégétiques, Théodoret conteste frontalement le littéralisme caractéristique de l'exégèse de Théodore de Mopsueste[18].

Or, explique Théodoret, considérer le *Cantique des Cantiques* comme une livre licencieux et le rejeter hors du canon des Écritures, c'est du même coup insulter l'Esprit Saint :

> Τὰ γὰρ τῆς ἀκολασίας συγγράμματα, οὐ τοῦ θείου Πνεύματος, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου πνεύματος. « Ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ Πνεύματος, κατὰ τὸν μακάριον Παῦλον, ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραότης, ἐγκράτεια[19]. » Εἰ δὲ τοῦ θείου Πνεύματος καρπὸς ἡ ἐγκράτεια, τοῦ ἐναντίου δηλονότι ἡ ἀκρασία· ἀκρασίας δὲ ὑπόθεσιν, ὥς φατε, περιέχει τοῦ Ἄσματος τῶν ᾀσμάτων τὸ σύγγραμμα. Ὁρᾶτε τοίνυν ποῦ τὰ τῆς βλασφημίας χωρεῖ. Κατὰ γὰρ τοῦ παναγίου Πνεύματος ἡ κατὰ τοῦ βιβλίου λοιδορία τολμᾶται[20].
>
> Car les textes de la licence ne sont pas de l'Esprit divin, mais de l'esprit contraire. « Car le fruit de l'Esprit, selon le bienheureux Paul, est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi. » Et si la tempérance est un fruit de l'Esprit divin, évidemment l'intempérance est un fruit de l'esprit contraire. Mais le texte du *Cantique*

[15] MANSI 1917, 224-227 ; PIROT 1913, 134-137.

[16] Il ne nous en reste que des fragments, utilisés contre lui à Éphèse en 449 puis au Concile de Constantinople de 553. Cf. FLEMMING-HOFFMANN 1917, 105-107 ; MANSI 1917, 252-254 ; ABRAMOWSKI 1957, 61-69.

[17] CYRILLE, *In Ioh.*, 492-537.

[18] GUINOT 1991, 87-91.

[19] Ga 5, 22-23 (trad. *Bible de Jérusalem*).

[20] THÉODORET, *In Cant.*, coll. 29-32.

des Cantiques, à ce que vous dites, inclut un motif d'intempérance. Voyez jusqu'où va le blasphème ! Car l'injure contre le livre est osée contre le très Saint Esprit.

Les exégètes qui rejettent le *Cantique* hors du canon des Écritures sont donc coupables envers l'Esprit Saint.

Témoignage et autorité des Pères

Théodoret justifie la contestation de l'opinion de Théodore en se fondant sur l'autorité des « Pères bienheureux » (οἱ μακάριοι Πατέρες) qui soit ont commenté entièrement le *Cantique*, soit l'ont abondamment cité dans leurs écrits.

> Ἐχρῆν μὲν οὖν αὐτοὺς συνιδεῖν, ὡς πολὺ λίαν αὐτῶν καὶ σοφώτεροι, καὶ πνευματικώτεροι τυγχάνουσιν οἱ μακάριοι Πατέρες, οἱ τοῦτο τὸ βιβλίον ταῖς θείαις Γραφαῖς συντεταχότες, καὶ ἅτε δὴ πνευματικὸν κανονίσαντές τε αὐτό, καὶ Ἐκκλησίᾳ πρέπειν ἀποφηνάμενοι. […] Πολλοὶ δὲ αὐτὸ τῶν παλαιῶν καὶ ἡρμηνεύκασιν· οἱ δὲ τοῦτο ἐφεξῆς μὴ πεποιηκότες, ταῖς ἐκεῖθεν χρήσεσι τὰ οἰκεῖα συγγράμματα κατεκόσμησαν. Καὶ οὐ μόνον Εὐσέβιος ὁ Παλαιστινὸς, καὶ Ὠριγένης ὁ Αἰγύπτιος, καὶ Κυπριανὸς ὁ Καρχηδόνιος, ὁ καὶ τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἀναδησάμενος, καὶ οἱ τούτων παλαιότεροι, καὶ τῶν ἀποστόλων πλησιέστεροι· ἀλλὰ καὶ οἱ μετ' ἐκείνους ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις διαπρέψαντες, πνευματικὸν ἔγνωσαν τὸ βιβλίον, Βασίλειός τε ὁ μέγας τὴν ἀρχὴν τῶν Παροιμιῶν ἑρμηνεύων, καὶ Γρηγόριος ἑκάτερος, ὁ μὲν τὴν ἐκείνου συγγένειαν, ὁ δὲ τὴν φιλίαν αὐχῶν, καὶ Διόδωρος ὁ γενναῖος τῆς εὐσεβείας πρόμαχος· καὶ Ἰωάννης ὁ τοῖς ῥεύμασι τῆς διδασκαλίας μέχρι καὶ τήμερον πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἀρδεύων, καὶ οἱ μετ' ἐκείνους ἅπαντες, ἵνα συνελὼν εἴπω, καὶ τοῦ λόγου διαφύγω τὸ μῆκος[21].
>
> Il aurait donc fallu qu'ils [ceux qui refusent de considérer le *Cantique* comme un livre inspiré] comprennent que c'est en hommes à la fois bien plus sages et bien plus inspirés qu'ils ne le sont que les bienheureux Pères ont classé ce livre avec les divines Écritures, qu'ils l'ont inclus dans le canon en tant que livre inspiré, et qu'ils ont déclaré qu'il convenait à l'Église. […] Beaucoup parmi les anciens l'ont même interprété, et d'autres, sans le faire d'une façon continue, ont agrémenté leurs ouvrages de citations qui en sont tirées. Non seulement Eusèbe de Palestine, Origène l'Égyptien, Cyprien de Carthage, à qui l'on a même tressé la couronne du martyre, et leurs prédécesseurs, plus proches des apôtres qu'eux, mais aussi ceux qui ont brillé après eux dans les églises, ont reconnu ce livre : Basile le Grand en expliquant le début des *Proverbes*, les deux Grégoire, l'un tirant fierté de sa parenté avec ce dernier, l'autre de son amitié, le noble

[21] *Ibid.*, col. 29, 22-27 et col. 32, 14-30.

> Diodore, champion de la piété, Jean, qui irrigue toute la terre par les flots de son enseignement aujourd'hui encore, et tous leurs successeurs, pour le dire en un mot et éviter un discours trop long.

Cette longue liste d'auteurs dont l'autorité doit garantir le caractère inspiré du *Cantique* (Eusèbe de Césarée, Origène, Cyprien de Carthage, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse son frère et Grégoire de Nazianze son ami, Diodore de Tarse et Jean Chrysostome) est exceptionnelle dans l'œuvre de Théodoret : les préfaces de ses autres œuvres exégétiques ne citent jamais explicitement ses sources.

La preuve historique du caractère inspiré du *Cantique*

L'appel à l'autorité des Pères n'est que la première étape de l'argumentation de Théodoret. En second lieu intervient l'argument scripturaire. Théodoret développe ainsi un long dossier de citations bibliques destiné à prouver deux thèses : le *Cantique* est bien un livre inspiré par l'Esprit Saint, et il est nécessaire, pour le comprendre correctement, de discerner son sens figuré.

Pour prouver la canonicité du *Cantique*, Théodoret utilise un argument « historique » tiré d'autres livres de l'Ancien Testament : les livres d'*Esdras* et *Néhémie*. Après le retour d'exil à Babylone, raconte Théodoret, le scribe Esdras, sous l'inspiration de l'Esprit, a été capable de réécrire entièrement les livres bibliques qui avaient été perdus à la chute du royaume de Juda. Le fait que le *Cantique* ait pu être réécrit par Esdras, au même titre que le Pentateuque par exemple, montre bien son caractère inspiré.

> Πῶς τοίνυν ταύτην ἔχει τὴν διάνοιαν, ἥν φατε, τὸ βιβλίον, ὦ βέλτιστοι, εἰ ὁ μὲν Ἔσδρας ταῦτα συνέγραψεν, οὐκ ἐξ ἀντιγράφων δὲ ἔγραψεν, ἀλλὰ τοῦ θείου Πνεύματος πλήρης γενόμενος, ἵνα πᾶσιν ἀνθρώποις ἀνάγραπτον παραπέμψῃ τὴν ὠφέλειαν[22];
>
> Comment serait-il donc possible que le livre contienne le sens que vous dites [un sens érotique et profane], très chers, puisque Esdras l'a composé, et qu'il l'a écrit non pas en le copiant sur d'autres exemplaires, mais en étant rempli de l'Esprit divin, afin d'envoyer à tous les hommes le secours qui a été mis par écrit ?

Notons que l'argument historique se conclut par la remarque :

> Καὶ τοῦτο συνειδότες οἱ μακάριοι Πατέρες ταῖς θείαις αὐτὸ Γραφαῖς συντετάχασι[23].

[22] *Ibid*., col. 29, 49-54.

C'est parce qu'ils savaient cela que les bienheureux Pères l'ont classé avec les divines Écritures.

L'argument historique est inséré dans l'appel à l'autorité des Pères et le soutient.

Validité de l'interprétation allégorique

Dans un deuxième temps, Théodoret entreprend de démontrer la validité de l'interprétation figurée du *Cantique des Cantiques*, à partir de citations scripturaires. Il s'agit d'expliquer la Bible par la Bible, comme les philologues alexandrins expliquaient Homère par Homère.

Quelle est « la cause du mal » (ἡ τῆς βλάβης ἀφορμή) ? Pourquoi, malgré l'autorité de nombreux Pères, certains ont refusé l'autorité spirituelle du *Cantique des Cantiques* ? C'est, explique Théodoret, parce qu'ils n'ont pas compris qu'il fallait dépasser le « voile de la lettre » (τὸ τοῦ γράμματος κάλυμμα) pour accéder au sens figuré qu'il dissimulait. Il faut donc leur expliquer patiemment qu'une lecture allégorique des Écritures est non seulement souvent possible, mais parfois même la seule valable.

> Ἀναγινώσκοντες, ὡς οἶμαι, τοῦτο τὸ σύγγραμμα, καὶ ὁρῶντες ἐν αὐτῷ μύρα καὶ φιλήματα, καὶ μηροὺς, καὶ κοιλίαν, καὶ ὀμφαλὸν, καὶ σιαγόνας, καὶ ὀφθαλμοὺς, καὶ κρίνα, καὶ μῆλα, καὶ νάρδον, καὶ στακτὴν, καὶ σμύρναν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ τῆς θείας Γραφῆς ἀγνοοῦντες τὰ ἰδιώματα, οὐκ ἠθέλησαν διαδῦναι, καὶ τοῦ γράμματος ὑπερβῆναι τὸ κάλυμμα, […] ἀλλὰ σαρκικῶς νενοηκότες τὰ εἰρημένα, εἰς ἐκείνην τὴν βλασφημίαν ἐξώκειλαν. Ἔδει δὲ αὐτοὺς συνιδεῖν, ὅτι καὶ ἐν τῇ Παλαιᾷ πολλὰ τροπικῶς ἡ θεία λέγει Γραφή· καὶ ἑτέροις ὀνόμασι κεχρημένη, ἕτερα δὲ διὰ τούτων σημαίνει[24].
>
> À mon avis, en lisant ce livre, comme ils y voyaient des parfums, des baisers, des cuisses, un ventre, un nombril, des joues, des yeux, des lis, des fruits, du nard, de l'huile, de la myrrhe et toutes sortes de choses semblables, et qu'ils ignoraient les particularités de la divine Écriture, ils n'ont pas voulu s'y glisser à travers et dépasser le voile de la lettre […] mais en comprenant charnellement ce qui était dit, ils sont allés échouer sur cette calomnie. Il aurait fallu qu'ils comprennent que, dans l'Ancien Testament aussi, la divine Écriture s'exprime souvent de façon figurée, et qu'en utilisant certains mots, elle signifie par eux d'autres choses.

Théodoret utilise un long dossier de citations scripturaires en choisissant des passages dont l'interprétation figurative est évidente. Il cite notamment le verset d'*Ézéchiel* 17, 3 (« Un grand

[23] *Ibid*., col. 32, 13-14.

[24] *Ibid*., col. 32, 47 – col. 33, 5.

aigle, aux grandes ailes, à la vaste envergure, aux fortes serres, ayant dirigé son essor vers le Liban, y vint et choisit les meilleures branches d'un cèdre »), où il faut comprendre, nous dit Théodoret, que l'aigle désigne Nabuchodonosor. Théodoret ajoute un argument *a fortiori* : puisque même les Juifs comprennent ces passages de façon allégorique, il est inconcevable que des chrétiens ne comprennent pas qu'il est nécessaire de chercher un sens allégorique au texte :

> Καὶ ταῦτα οὕτω νοεῖν, οὐ μόνον τοῖς τῆς εὐσεβείας τροφίμοις, ἀλλὰ καὶ Ἰουδαίοις σύνηθες, τοῖς παχύτερον καὶ σαρκικώτερον τὰς θείας νοοῦσι Γραφάς[25].
>
> Et cela, ce sont non seulement les enfants de la piété qui ont l'habitude de le comprendre ainsi, mais aussi les Juifs, qui comprennent les Écritures divines de façon plus épaisse et plus charnelle.

Après une énumération d'exemples tirés de *Jérémie* (où le peuple d'Israël est assimilé à une femme subissant les douleurs de l'enfantement[26]), mais aussi des évangiles (à propos du sel de la terre[27]), Théodoret conclut :

> Καὶ τοῦτο δὲ κατὰ τοὺς τῆς ἀλληγορίας νόμους νοήσομεν[28].
>
> Et nous comprendrons cela selon les lois de l'allégorie.

Une fois admis, à partir du texte biblique lui-même, le principe de la lecture allégorique, quelle interprétation du *Cantique* faut-il adopter ? Un second dossier de citations vétérotestamentaires, tirées d'*Ézéchiel*, vise à montrer qu'il est courant que Dieu s'adresse au peuple élu comme à une femme en utilisant les mêmes termes que Salomon pour parler de son épouse dans le *Cantique*. C'est en s'appuyant par avance sur l'autorité des « saints Pères » et « des saints apôtres » que Théodoret se prépare alors à livrer au lecteur l'interprétation correcte du *Cantique* :

> Ἐκ τῆς παλαιᾶς τοίνυν νύμφης ἐπὶ τὴν νέαν ποδηγηθέντες, οὕτω νοήσωμεν τὸ τοῦ Ἄσματος τῶν ᾀσμάτων βιβλίον, καὶ τὰς διεψευσμένας καὶ βλαβερὰς ἐκείνας δόξας καταλιπόντες, τοῖς ἁγίοις Πατράσιν ἀκολουθήσωμεν, καὶ νοήσωμεν μίαν νύμφην ἐνὶ νυμφίῳ διαλεγομένην, καὶ μάθωμεν παρὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, τίς τε ὁ νυμφίος, καὶ τίς ἡ νύμφη[29].

[25] *Ibid*., col. 33, 23-26.

[26] Jr 4, 31.

[27] Mc 9, 50.

[28] *Ibid*., col. 40, 5-6.

[29] *Ibid*., col. 44, 39-45.

> Conduits de l'ancienne fiancée à la nouvelle, comprenons ainsi le livre du *Cantique des Cantiques*, et en abandonnant ces opinions mensongères et funestes, accompagnons les saints Pères, comprenons qu'une seule fiancée s'adresse à un seul fiancé et apprenons des saints apôtres qui est le fiancé et qui est la fiancée.

Une défense contre les accusations de plagiat : « vol » ou « héritage paternel » ?

Jamais, dans cette préface, Théodoret ne semble envisager que le fait que d'autres – les auteurs dont il a abondamment cité les noms – aient déjà commenté le *Cantique* rende son travail inutile. Il considère au contraire que, loin de rendre superflue l'œuvre qu'il entreprend, leur autorité la légitime.

Une dette assumée : l'héritage paternel

Suivant en cela un lieu commun des préfaces de commentaires exégétiques, Théodoret répond par anticipation aux accusations de « vol » qu'on pourrait lui faire et annonce tirer ses éléments d'interprétation des ouvrages de ses prédécesseurs. Sa préface reprend en effet plusieurs thèmes déjà développés par d'autres auteurs, sans rien leur apporter de neuf. Prenons comme exemple la progression didactique des trois livres bibliques attribués à Salomon : les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste* et le *Cantique*. Théodoret explique :

> Καὶ αἱ μὲν Παροιμίαι τὴν ἠθικὴν ὠφέλειαν τοῖς βουλομένοις προσφέρουσιν· ὁ δὲ Ἐκκλησιαστὴς, τῶν ὁρωμένων ἑρμηνεύει τὴν φύσιν, καὶ τοῦ παρόντος βίου τὸ μάταιον ἐκδιδάσκει, ἵνα μαθόντες αὐτῶν τὸ ἐπίκηρον, ὡς παριόντων καταφρονήσωμεν, καὶ τῶν μελλόντων ὡς μενόντων ἐπιθυμήσωμεν. Τὸ δὲ Ἆσμα τῶν ᾀσμάτων, τὴν μυστικὴν συνάφειαν τῆς νύμφης καὶ τοῦ νυμφίου διδάσκει· ὡς εἶναι τὴν πᾶσαν τοῦ Σολομῶντος πραγματείαν κλίμακά τινα, τρεῖς ἔχουσαν τοὺς βαθμοὺς, τὸν ἠθικὸν, τὸν φυσιολογικὸν, τὸν μυστικόν[30].
>
> Les *Proverbes* apportent l'aide morale à ceux qui veulent ; l'*Ecclésiaste* interprète la nature de ce qui est visible et enseigne la vanité de la vie présente, afin qu'en comprenant leur caractère mortel, nous les méprisions comme transitoires, et que nous désirions ce qui est à venir comme étant ce qui demeure. Le *Cantique des Cantiques* enseigne l'union mystique de la fiancée et du fiancé. De sorte que toute l'œuvre de Salomon est comme une échelle ayant trois degrés : l'éthique, le physiologique et le mystique.

[30] *Ibid*., col. 48, 1-11.

Cette tripartition est directement tirée du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d'Origène :

> Donc Salomon, voulant séparer les unes des autres et distinguer ces trois disciplines que nous venons de dire générales : morale, naturelle, inspective, en fit le sujet de trois petits livres disposés successivement chacun dans son ordre. D'abord, dans les *Proverbes*, il enseigna la morale, proposant par des sentences courtes et concises, comme il se doit, des règles de vie. Mais il enferma la seconde, qu'on appelle naturelle, dans l'*Ecclésiaste* ; là, traitant de nombreux sujets concernant les choses de la nature, distinguant ce qui est inutile et vain de ce qui est utile et nécessaire, il exhorte à laisser la vanité et à rechercher ce qui est utile et honnête. Il a aussi enseigné l'inspective dans ce petit livre qui est entre nos mains, à savoir le *Cantique* ; là, il inspire à l'âme l'amour des réalités célestes et le désir des biens divins, sous la figure de l'Épouse et de l'Époux, enseignant à parvenir par les voies de la charité et de l'amour à la communion avec Dieu[31].

Théodoret assume sa dette à l'égard de ses prédécesseurs : loin de considérer ses reprises comme un plagiat, il y voit au contraire un héritage paternel qu'il a la charge de transmettre à son tour. Il entame son commentaire par cette requête :

> τοὺς ἐντευξομένους παρακαλέσαντες, μὴ κλοπὴν ἡμῶν κατηγορεῖν, εἴ τι τοῖς πατράσιν εἰρημένον ἐν ταῖς ἡμετέραις εὕροιεν ἑρμηνείαις. Ὁμολογοῦμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς παρ' ἐκείνων τὰς ἀφορμὰς εὑρηκέναι τῆς σαφηνείας· ἔστι δὲ τὸ τοιοῦτον οὐ κλοπὴ, ἀλλὰ κληρονομία πατρῴα[32].
>
> en demandant aux lecteurs de ne pas nous accuser de vol, s'ils trouvent dans nos interprétations quelque chose qui a déjà été dit par les Pères. Car nous reconnaissons que nous avons pris chez eux les ressources de la clarté. Ce genre de choses, ce n'est pas du vol, c'est un héritage paternel.

C'est ainsi précisément parce qu'il s'inscrit dans une tradition d'auteurs reconnus que l'exégète peut faire autorité.

Divers degrés de certitude interprétative

Pour autant, Théodoret n'assène pas ses interprétations avec toujours la même force : il n'entend pas que toutes fassent autorité. Il leur accorde plus ou moins de poids en fonction du degré

[31] ORIGÈNE, *In Cant.*, Prol. 3, 5-7, 133 (trad. BRÉSARD et CROUZEL).

[32] THÉODORET, *In Cant.*, col. 48, 36-41.

de certitude qu'il leur attache. Il considère ainsi que l'identité du fiancé et de la fiancée du *Cantique*, selon leur sens allégorique, est certaine : il s'agit du Christ et de l'Église. Ce n'est pas lui, Théodoret, qui l'affirme, mais Paul dans le verset 11, 2 de la *Deuxième lettre aux Corinthiens* :

> Διδάσκει γὰρ ἡμᾶς καὶ ὁ θειότατος Παῦλος, οὕτως γράφων· «Ἡρμοσάμην ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ, παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ.» Καὶ τὴν μὲν νύμφην ἐκ πολλῶν λέγει συγκεκροτημένην. Ἡρμοσάμην γὰρ, λέγει, ὑμᾶς, οὐ σὲ, ὡς εἶναι δηλονότι τὰς εὐσεβεῖς καὶ τελείας ἐν ἀρετῇ ψυχάς. Νύμφην γὰρ οἶδεν ὁ θεῖος λόγος τὴν Ἐκκλησίαν· νυμφίον δὲ τὸν Χριστὸν ὀνομάζει[33].
>
> Car même le très divin Paul nous l'enseigne, en écrivant : « Je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ. » Il dit que la fiancée est composée de plusieurs personnes. Car il dit je *vous* ai fiancés, et non pas je t'ai fiancé, pour parler évidemment des âmes pieuses et parfaites dans la vertu. Car le Verbe divin sait que la fiancée, c'est l'Église, et il appelle le Christ fiancé.

Pour compléter le témoignage de Paul, Théodoret fait en outre appel à l'autorité suprême, le Christ lui-même, en citant *Marc* 2, 19-20 :

> Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Κύριος νυμφίον ἑαυτὸν ὀνομάζει. Τῶν γὰρ Φαρισαίων αἰτιασαμένων τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους, ὡς μὴ νηστεύοντας, ἐπήγαγε λέγων· « Οὐ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος νηστεύειν ἐν ὅσῳ μετ' αὐτῶν ἐστιν ὁ νυμφίος. Ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, ὅταν ἀρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν[34]. »
>
> Le Seigneur se nomme lui-même fiancé. Car quand les Pharisiens demandent pourquoi les saints apôtres ne jeûnent pas, il répond en disant : « Les compagnons de l'époux ne peuvent pas jeûner tant que l'époux est avec eux. Mais viendront des jours où l'époux leur sera enlevé ; et alors ils jeûneront. »

En revanche, l'identification de la suite du fiancé est plus incertaine. Faut-il y reconnaître les anges, ou les prophètes, ou les apôtres ? Théodoret essaie de démontrer qu'il s'agit des anges, mais sans donner à son explication un caractère d'autorité particulier, ni refuser catégoriquement d'autres interprétations :

[33] *Ibid*., col. 44, 45-53.

[34] *Ibid*., col. 45, 6-12.

Ἐπειδὴ τὰς τετελειωμένας ἐν ἀρετῇ ψυχὰς αὐτὴν νοεῖν τὴν νύμφην τὰ θεῖα ἡμᾶς ἐδίδαξε λόγια· οὐδὲν δὲ ἀποστόλων καὶ προφητῶν τελειότερον, πλὴν ἀγγέλων· διὸ μᾶλλον ἐμοὶ δοκεῖ ἀγγέλους εἶναι τοὺς τῷ νυμφίῳ διακονοῦντας[35].

Puisque les paroles divines nous ont enseigné à penser que la fiancée était les âmes rendues parfaites dans la vertu, et que rien n'est plus parfait que les apôtres et les prophètes, sauf les anges, il me semble plutôt, à moi, que ceux qui servent l'époux, ce sont les anges.

L'appropriation des sources : abréger, rallonger, souligner

Que peut donc apporter de nouveau un exégète quand il reprend des interprétations qui font déjà autorité ? Théodoret affirme qu'il peut y apporter quelques réflexions nouvelles, mais aussi une réorganisation du propos en abrégeant ce qui était trop long chez d'autres, et en allongeant ce qui mérite davantage d'explications.

Καὶ τὰ μὲν παρ' ἐκείνων εἰληφότες τίθεμεν, τὰ δὲ αὐτοὶ ἐπεξευρόντες προστίθεμεν. Καὶ τὰ μὲν, ὡς διὰ πλάτους εἰρημένα τισίν, συντέμνομεν· τὰ δὲ ἐπεξεργασίας δεόμενα διευρύνομεν[36].

Certains éléments, nous les mettons après les avoir trouvés chez d'autres auteurs ; d'autres éléments, nous les ajoutons après les avoir découverts nous-mêmes. Les uns, s'ils ont été dits trop longuement par certains, nous les abrégeons ; et nous avons allongé ce qui avait besoin d'élaboration.

Surtout, en reprenant des interprétations, Théodoret leur apporte une confirmation. On trouve ici en filigrane, avec la mention de « l'héritage paternel », l'idée d'une sorte de consensus patristique. Répéter des interprétations, c'est aussi leur apporter sa propre autorité d'exégète débutant, peut-être faussement humble, mais du moins déjà partie prenante des luttes théologiques et investi par Jean de Germanicie d'une mission : commenter un texte dont la place dans le canon pose un problème dans la région d'Antioche.

[35] *Ibid*., 25-31.

[36] *Ibid*., col. 48, 41-45.

Conclusion

Dans la préface du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Théodoret choisit ainsi de construire son autorité d'exégète en insistant d'abord sur son humilité, puis sur la confiance que lui a témoignée Jean de Germanicie en lui demandant d'expliquer ce livre biblique. Tout en affirmant son autorité d'exégète, Théodoret de Cyr doit justifier le caractère inspiré du *Cantique*, et son autorité spirituelle.

La tension que l'auteur entretient par rapport à ses prédécesseurs constitue un point saillant de ce prologue : reconnaître leur autorité, c'est aussi s'en réclamer et la revendiquer pour soi en construisant sa propre figure d'exégète ; mais en l'occurrence, il devient nécessaire, pour se donner le droit de commenter ce livre biblique en particulier, de récuser l'autorité d'un Père en particulier, Théodore de Mopsueste. Remarquons la place particulière d'Origène : autorité largement controversée, il fait bien partie, pour Théodoret, des Pères dont le témoignage a du poids, et sa tripartition des œuvres de Salomon est reprise ainsi que son interprétation allégorique globale du *Cantique*.

Bibliographie

ABRAMOWSKI 1957	L. ABRAMOWSKI, *Reste von Theodorets Apologie für Diodore und Theodore bei Facundus*, Studia Patristica, 63/1957, pp. 61-69
CYRILLE, *In Ioh.*	P. E. PUSEY (éd.), *Cyrille d'Alexandrie, In S. Johannis evangelium* III, Oxford 1872, pp. 492-537
FLEMMING-HOFFMANN 1917	J. FLEMMING (éd.) – G. HOFFMANN (trad.), *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 Syrisch*, Berlin 1917
GIANCARLI 2011	L. GIANCARLI, *Sulla data di composizione del commento al Cantico dei cantici di Teodoreto di Cirro*, Vetera Christianorum, 48/2011, pp. 261-271
GUINOT 1991	J.-N. GUINOT, *Les sources de l'exégèse de Théodoret de Cyr*, Sudia Patristica 25/1993, pp. 72-94
GUINOT 1995	J.-N. GUINOT, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995
MANSI 1917	G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* IX, Florence 1917
ORIGÈNE, *In Cant.*	L. BRÉSARD – H. CROUZEL (éd. et trad.), *Origène, Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I, Paris 1991 (*Sources chrétiennes*, 375)
PIROT 1913	L. PIROT, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome 1913
PLATON, *Phèdre*	L. ROBIN (éd. et trad.), *Platon, Œuvres complètes*, IV.3, Paris 1933
THÉODORE, *In Os.*	THÉODORE DE MOPSUESTE, *Interpretatio in Oseam*, dans J.-P. MIGNE (éd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, LXVI, Paris 1864, coll. 105-632
THÉODORET, *In Cant.*	THÉODORET DE CYR, *Interpretatio in Canticum*, dans J.-P. MIGNE (éd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, LXXXI, Paris 1859, coll. 28-213

THÉODORET, *In Dan.*

THÉODORET DE CYR, *Interpretatio in Danielem*, dans J.-P. MIGNE (éd.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, LXXXI, Paris 1859, coll. 1256-1545