



Doctorat préparé dans le cadre d'une cotutelle entre  
L'École des hautes études en sciences sociales et L'Université de Belgrade

Discipline : Histoire et civilisations

**MILAN VUKAŠINOVIĆ**

**Nicée, Épire, Serbie.**

**Idéologie et relations de pouvoir dans  
les récits  
de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle**

**Thèse dirigée par:** Paolo Odorico et Vlada Stanković

**Date de soutenance : le 6 mars 2019**

Rapporteurs 1 Ruth Macrides, University of Birmingham  
2 Élisabeth Malamut, Université d'Aix-Marseille

Jury 1 Marie-Élisabeth Mitsou, EHESS  
2 Ingela Nilsson, Uppsala universitet  
3 Larisa vilimonović, Univerzitet u Beogradu

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
ШКОЛА ЗА ВИСОКЕ СТУДИЈЕ У ДРУШТВЕНИМ НАУКАМА  
ПАРИЗ

Милан З. Вукашиновић

**НИКЕЈА, ЕПИР, СРБИЈА.  
ИДЕОЛОГИЈА И ОДНОСИ МОЋИ У НАРАТИВИМА  
ПРВЕ ПОЛОВИНЕ XIII ВЕКА**

докторска дисертација

Париз – Београд, 2019

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOSOPHY  
SCHOOL FOR ADVANCED STUDIES IN THE SOCIAL SCIENCES  
PARIS

Milan Z. Vukašinić

**NICAEA, EPIROS, SERBIA.  
IDEOLOGY AND POWER RELATIONS IN  
THE FIRST-HALF-OF-THE-13<sup>TH</sup>-CENTURY  
NARRATIVES**

Doctoral Dissertation

Paris – Belgrade, 2019

*ἐπὶ τὰ τοῦ βίου πελάγη ἔχων τὸν πλοῦν, ἐδιδάχθη τούτου τὸ ἄστατον.  
(Théodore II Laskaris, Ἐπιτομαὶ ἠθικαί)  
Mes parents et ma famille ont toujours été l'ancre.  
Ils ont crû et sacrifié à ce projet plus que moi-même.  
Ce travail leur est dédié.*

## REMERCIEMENTS

*Une histoire ne peut s'écrire sans ses héros; nombreuses personnes méritent d'être ici mises en récit.*

*Toute recherche a besoin d'un soutien matériel. Les Ministères de la jeunesse et du sport et de l'éducation, de la science et du développement technologique de la Serbie, ainsi que l'Institut français de Belgrade, la Bibliothèque byzantine du Collège de France et l'Université d'Uppsala ont assuré ce rôle dans les différentes étapes de ce travail.*

*Vanessa et Bojana m'ont montré un visage humain dans les dédales de l'administration.*

*Me voici ici par la faute de Milena qui a semé la révolution bien avant qu'on le sache. Jovana m'a offert le calme structurel nécessaire à ce cheminement. Matthew a tout déconstruit. Myrto m'a guidé à travers les spatialités mieux qu'un portulan. Jelena m'a toujours encouragé à questionner les autorités. M. Lebailly m'a accordé une place privilégiée au sein de la Bibliothèque byzantine.*

*Si cette aventure était un conte de Propp, Charis aurait été assurément le donateur et Ingela l'objet magique. Elsa a été mes racines et mes branches dans la découverte d'un monde inconnu. Domitille m'a réconcilié avec le cosmos. Mathilde m'a construit une vraie maison; les bourgeois et les vagabonds en connaissent sa valeur. Lilyana a été une amie fidèle lorsque j'ignorais en avoir besoin. Željka a su sans cesse renouveler sa présence. Stanley m'a montré le pétilllement qu'un byzantiniste peut avoir. Mathieu a été mon fêru d'anthropologie préféré.*

*Ces neuf personnes ont lu, commenté et corrigé différentes parties de cette thèse, soutenus dans ce travail de titans par les yeux vigilants et les cœurs bienveillants de François, Claude, Marion, Marie, Peter, Sophie, François et Benoit.*

*Aux meilleurs des meilleurs amis, Milica et Alejandro, qui restent des modèles de courage et de résilience. Vedran m'a donné à voir l'harmonie improbable entre le stoïcisme et l'épicurisme. Ana, Nikola, Milica, Ivana et Ilija ont accompagné avec dévouement mes aspirations littéraires. Slađa a recousu les blessures pour me permettre de gravir cette montagne et les autres, marche après marche. Le village de Barje a été mon Éden, dont la porte ne fermait jamais. Georges m'a toujours rappelé l'importance du culte de la joie et Đorđe qu'on allait tous mourir un jour. Aleksandar n'avait jamais peur de me dire la vérité et Zlatica a ri quand j'ai suggéré ne jamais pouvoir finir ma thèse.*

*Jasna, Maja, Divna, Sandra, Il, Stratis, M. Alexakis, Tamara, Tanja, Nikos et Machi m'ont guidé dans les méandres et les joies des langues grecques et française. Thodoris, Alexandra et Elliott y ont ajouté de la poésie.*

*Mes deux directeurs, Vlada Stanković et Paolo Odorico m'ont permis de devenir un chercheur autonome et audacieux par leur posture et leurs conseils.*

*Pour tout cela, je leur suis à chacune et à chacun infiniment reconnaissant.*

## RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

**Résumé :** Les principaux objets de la présente étude sont les récits produits à l'intérieur des entités politiques de Nicée, de l'Épire et de la Serbie entre les années 1204 et 1261. La majorité des précédentes recherches concernant cette période soulignent son irrégularité. Les chercheurs puisent l'explication des phénomènes historiques dans les récits figés de la fragmentation du monde byzantin et de l'indépendance de l'État serbe, présentées comme conséquences de la Quatrième croisade. Ces attitudes sont souvent médiatisées par le concept non défini *d'idéologie*. En se servant des concepts empruntés à la narratologie et aux théories marxistes, cette thèse conteste ce type d'approche ainsi que la conception d'une relation rectiligne entre les textes et les 'réalités' historiques. Les *récits* y sont définis comme résolutions des contradictions matérielles et l'idéologie en tant qu'ensemble des stratégies narratives employées dans la constitution de subjectivités des personnages et dans la construction de leur espace social. L'analyse des pratiques narratives d'interpellation dans les contextes rhétoriques, juridiques, épistolaires et hagiographiques ouvre la possibilité de réinterprétation des acteurs, des actions et des relations sociales. L'examen de la mise en récit de l'espace dans le cadre *trialectique* permet d'éclaircir cet élément important de la socialité, d'habitude réduit au statut d'un objet passif au service des intérêts de l'État-nation. Enfin, à la place des métaphores impertinentes de famille et de hiérarchie, le concept *d'hétérarchie* est suggéré pour théoriser les relations de pouvoir, à l'intérieur des trois États examinés, mais aussi concernant les rapports entre eux. Cette thèse propose d'interpréter les sociétés médiévales à partir de la façon dont les expériences sociales et politiques y étaient racontées, avec deux objectifs en ligne de mire : l'ouverture de la lecture des textes byzantins et serbes en parallèle avec la réflexion sur les pratiques historiographiques contemporaines.

**Mots clés :** Empire byzantin -- Nicée et Épire -- 1204-1261 ; Serbie médiévale ; Idéologie ; Littérature et histoire -- Moyen Âge ; Théories du récit ; Analyse narratologique ; Subjectivités discursives ; Spatialité ; Hétérarchie ; Historiographie -- Critique

## ABSTRACT AND KEYWORDS

**Abstract:** The principal objects of this dissertation are narratives produced between 1204 and 1261 in the polities of Nicaea, Epiros and Serbia. Previous studies, for the most part, stress the anomalous character of this period. In their explanations of historical phenomena, historians draw upon fixed modern narratives of the fragmentation of the Byzantine world and the independence of the Serbian state, both seen as consequences of the Fourth Crusade. These arguments are often buttressed by the undefined concept of *ideology*. Using concepts borrowed from narratology and Marxist theories, this study challenges that line of approach, as well as the notion of an unambiguous nexus between texts and historical ‘realities’. *Narratives* are defined as resolutions to material contradictions. *Ideology* is defined as a set of narrative strategies used to constitute the subjectivities of concerned actors and to construct their social space. Analyzing the narrative practices of interpellation in rhetorical, legal, epistolary, and hagiographical contexts opens up the possibility of reinterpreting historical actors, actions and social relations. Examining the narrativization of space in a *trialectical* matrix sheds light on this important element of sociality, which was previously usually reduced to a passive object at the service of nation-states interests. Finally, the study proposes a concept of *heterarchy* as a way to replace the unsuitable metaphors of family and hierarchy, frequently used to theorize the power relations both inside and between medieval states. This dissertation offers an interpretation of medieval societies, based on the way their members told stories of their social and political experience. Thus, it has two aims: to diversify the reading of Byzantine and Serbian texts and to prompt modern scholars to rethink their approach to historiographical practice.

**Keywords:** Byzantine empire -- Nicaea and Epiros -- 1204-1261; Medieval Serbia; Ideology; Literature and history – Middle Ages; Narrative theory; Narratological analysis; Discursive subjectivities; Spatiality; Heterarchy; Historiography -- Critique

## АПСТРАКТ И КЉУЧНЕ РЕЧИ

*Апстракт:* Прва половина XIII века се већ дуго налази у жижи интересовања како византолога, тако и историчара средњовековне Србије. Велика већина ових истраживања остала је, међутим, уоквирена устаљеним наративом о превирањима и распарчавању територије, када је реч о Византијском царству, те о постепеној борби за независност и проширење поседа, када је реч о Србији. У том смислу, крсташко освајање Цариграда 1204. године, неретко окарактерисано као знак пропасти цивилизације, постаје главни, ако не и једини узрок свих догађаја и појава током деценија које су уследиле. На сличан начин стицање „независности“ српске државе, са крунисањем Стефана Немањића за краља 1217. године, као и цркве, са проглашењем Саве Немањића за архиепископа 1219, године, постају центри наративне и историјске гравитације, догађаји ка којима су све претходне радње логички усмерене и који су практично проузроковали сва будућа дешавања. Таква тумачења налазе извесне основе у тринаестовековним текстовима, али су у знатној мери установљена као канонска и једина могућа крајем XIX и почетком XX века. У овом наративном контексту, у оквирима савремене историографије, идеологија се ретко дефинише, а често користи као материјал који омогућава спајање распарених крајева приче о прошлости, док се на наизглед новоуспостављене односе моћи у првој половини XIII века гледа као на привремено застрањење. Уз помоћ концепата позајмљених из наратологије и друштвених теорија, у овом истраживању предлажем алтернативни приступ средњовековним текстовима, оспоравајући недвосмислену и директну везу између тих текстова и историјских „стварности“.

Служећи се наративистичким читањем савремене историографије, у складу са начелима Хејдена Вајта, у првом поглављу под насловом *Палимпсестна идеологија*, покушавам да разграничим значењске оквире концепта идеологије у четири најутицајније студије које се баве овим проблемом у временским и просторним границама мог



истраживања. Готово ниједан од аутора ових монографија не дефинише концепт *идеологије*, а већина га несистематски користи као синоним за термине попут *пропаганде*, *реторике*, *лажних представа*, *политичке мисли*, *теорије или филозофије*. Следећи Вајтове теорије о нераздвојивости „чињеничног“ садржаја и формалне структуре било ког историографског дела, у овом поглављу скрећем пажњу на различите трополошке стратегије (метафора, синегдоха, метонимија и иронија), врсте емплотмента<sup>1</sup> и формалних аргумената уз помоћ којих ових четворо историчара преконцептуално уређују историјско поље и усвајају одређени модел објашњења историјских чињеница. Пионирска студија Елен Арвелер о византијској идеологији *емплотована* је у виду трагедије, док је историсјка стварност објашњена органицистички. Наратив Алкмини Старвиду-Зафраке о идеолошком сукобу између Никеје и Епира јесте романтички и контекстуалистички, док Димитер Ангелов у својој студији о идеологији и политичкој теорији примењује комични заплет и контекстуалистичко објашњење стварности. У студији о српској краљевској идеологији, Бошко Бојовић даје романтички наратив са механицистичким аргументом. Овај приступ ми омогућава утврђивање места идеологије у сваком од ових наратива и доводи до закључка да, чак и када пишу о истим појавама, историчари термину идеологије неретко дају опречна значења. За Ставриду-Зафраку идеологија практично предстаља низ безутицајних оправдања за политичке акције, за Ангелова скуп лажних и пасивних идеја. Код Арвелер идеологија може да утиче на дешавања у стварности, али је и сама подложна утицају виших и несазнатљивих узрока, док се код Бојовића идеологија јавља у виду свемоћне структуре која суверено управља догађајима.

Међутим, византолози и медијевисти нису једини који имају проблем са јасним дефинисањем концепта идеологије. Имајући у виду бројна различита тумачења овог концепта и његову дугу историју у бројним друштвеним сферама, у овом раду концепт идеологије дефинишем у складу са главним предметом свог истраживања – никејским, епирским и српским наративима насталим током прве половине XIII века. Наратив дефинишем као *производ специфичне организације вербалног дискурса, која је концентрисана око личности са исказним ауторитетом, са циљем откривања, вербалног саопштавања или промене одређеног света*. На овај начин дефинисани наративи налазе се у великом делу текстуалних производа прве половине XIII века: аутобиографијама, житијима, филозофским и теолошким трактатима и дијалозима, реторским говорима, писмима, судским одлукама и правним саветима, повељама и манастирским типичима. Међутим, у овом се

---

<sup>1</sup> Једино издање Вајтовог капиталног дела на нашем говорном подручју оставља овај технички термин непреведеним. Cf. Vajt 2011, 10 : « Emplotment (plot = zaplet) je bukvalno neprevodiva istoriografska kovanica Hejdена Vajta upravo u ovom njegovom radu. U pitanju je niz istorijskih događaja objedinjenih u jednu naraciju kroz svojevrsni zaplet. »

раду залажем за приступ тим текстовима као сложеним културним артефактима чија је исходишна функција разрешење материјалних противречности. Како не сматрам историјске текстове мање или више веродостојним представама историјске стварности, називам их једноставно текстовима. Верујем да устаљени термин „историјски извори“ занемарује сложеност ових културолошких производа, третирајући их као базе података о прошлости подложне простом дешифровању од стране историчара. Како су најбројнији остаци средњовековних друштава често текстуалне природе, у свом истраживању постављам питање шта начин на који су средњовековни вербални наративи конструисани може да открије о друштвима која су их произвела.

Реч је о текстовима следћих аутора: Никите Хонијата, Сергија Ђакона, Николе Месарита, Георгија Акрополита, Нићифора Влемида, Јакова Бугарског, Теодора II Ласкариса у никејској држави, као и документима из картулара малоазијских манастира; Јована Апокавка, Димитрија Хоматина и Георгија Вардана у епирској држави; Саве Немањића, Стефана Немањића и Доментијана на српском говорном подручју. Српски и византијски списи познијих аутора који пишу о овом периоду изостављени су из корпуса. Из њега је одсутно и историографско дело Георгија Акрополита, с једне стране зато што је написано након 1261. године, у промењеном друштвено-историјском контексту, а са друге зато што се његова визија догађаја налази у основи стандардних савремених наратива о овом периоду, о којима је већ било речи. Један од циљева мог истраживања је и испитивање могућности савремене историографије да обухвати вишегласје средњовековних текстова и доведе у питање аутоматизам у аргументацији и успостављању узрочности, који се намеће захваљујући Акрополитовој списатељској вештини и првенству које савремени читаоци византијских текстова дају његовом историографском спису у односу на друге текстове.

Након прецизног дефинисања предмета анализе, наглашавам да идеологија и односи моћи не представљају предмет анализе. То јест, у овом истраживању не покушавам да пронађем и опишем та два концепта у историјским текстовима, свестима, менталитетима или друштвима, већ се њима служим као методолошким алатима за тумачење средњовековних наратива. У складу са представљеним концептуалним контекстом, *односе моћи* дефинишем као *наративне стратегије организације различитих агенсности у наративима* које анализирам. Главни методолошки концепт, идеологију, дефинишем као *збир наративних техника које аутори користе у процесу формирања различитих ликова у својим наративима, пре свега ликова приповедача и наратера, као и скуп техника које користе у конструисању интеракције између ликова и простора у коме ти ликови обитавају*. У складу са методолошким поставкама теоретичарке Мике Бал, овако дефинисане концепте или микро-теорије сучељавам са наративима које тумачим.

У другом поглављу, *Наративне субјективности*, приступам тумачењу тринаестовековних наратива уз помоћ теоријских поставки Луја Алтисера, Џудит Батлер и Фредрика Џејмсона. Ово поглавље се бави значајним елементом наративног гласа, извора исказа или персоне која саопштава наратив, са намером да протумачи процес обликовања *субјективности* у овим наративима. Темин *субјективност* обједињује особине *субјекта*, схваћеног истовремено као *седишта свесности*, као *бића које је подређено одређеном ауторитету или закону (поданик)*, као *граматичког вршиоца радње* и као *изворишта одређеног исказа*. Према становиштима Алтисерове друштвене теорије, сва људска бића се *увек-већ* налазе у позицији субјеката, с обзиром на чињеницу да су их *идеолошки државни апарати* (породица, организована религија, школа...) *интерпелирали* као такве још пре тренутка формирања свести одређене јединке. Алегорички се интерпелација може представити као невидљиви Божји глас, или глас политичког ауторитета који дозива јединку у сваком тренутку. Субјекат одговара се препознаје у том позиву и окреће се ка ауторитету, не зато што у том тренутку постаје субјектом, већ зато што је *увек-већ* то и био. Праксе које претходе том имагинарном позиву утврђују јединку у позицији субјекта. Узгред, ова теорија изненађујуће резонира са византијским идејама о предодређености царева или светаца за њихове будуће друштвене улоге још од зачећа. Међутим, идеологија је, за Алтисера, имагинарни однос појединаца према материјалним друштвеним односима, лоциран у њиховој пракси, а не у идејама. Насупрот овом теоретичару, медијевисти нису у стању да извлаче закључке на основу непосредног проматрања друштва којим се баве, већ почивају, у највећем броју случајева, на текстовима произведеним у том друштву.

Стога, у овом поглављу испитујем обликовање субјективности приповедача, наратера и осталих ликова у реторским текстовима насталим у Никеји, у правничким и епистоларним текстовима из Епира и у хагиографским и законодавним текстовима из Србије. Према мом тумачењу, ти текстови садрже наративе о интерпелацији, то јест о обликовању субјеката путем изложене приповести. Међутим, ове текстове не тумачим као извештаје о стварним догађајима и друштвеним интеракцијама. Интерпелација је „имагинарни“, вербални и перформативни поступак који истовремено описује и мења свет у коме је изговорена. Наративи о интерпелацији саопштавају прописано понашање, праксу којој остали ликови морају да се прилагоде како би стекли специфичну субјективност. У том смислу, овај приступ омогућава превазилажење раздела између идеје и праксе и уземљење текстова у материјалности.

Никејски наративи Никите Хонијата и Николе Месарита, као и епирски наративи Димитрија Хоматина, уводе кључну поделу у разумевању оновремених субјективности. Реч је о разлици између субјеката који *говоре* и субјеката који *чине*, између

*ретора* и *ратника*. Њихови реторски састави и писма представљају активне елементе политичког живота, а не само естетски задовољавајуће и стилски антикварске саставе. Митолошке, библијске и историјске фигуре са којима ови аутори пореде своје наратере нису само окамењени украси, већ средство са трансформисање појединца у субјекта.

Насупрот материјално противуречној фигури цара, најчешћег наратера у овим текстовима и личности на челу *репресивног државног апарата*, према Алтисеровој терминологији, стајао је *идеолошки државни апарат*, који су чинили ретори, судије и црквени великодостојници и који је био у једнакој мери конститутивни елемент државе. Успостављање специфичне субјективности сваког од царева могло је да поприми облик постављања граница за царску агенсност, инфантилизације цара, подсећања на једнакости људских природа у оквиру *политије*, поређења са контрафактуелним ликовима, или наглашавања његове заменљивости. Осетљива равнотежа између личне и колективне субјективности чланова *идеолошких државних апарата* читава се најбоље у често коришћеној форми дијалога. Уочљиви су и случајеви ‘регрутовања’ нових чланова или прекора усмерених ка члановима који су издали ову институцију.

Овим тумачењем, заснованим на ограниченом броју текстова, не желим да наметнем нови хегемони модел читања средњовековних текстова. Напротив, у самом поглављу наглашавам његову флексибилност, кроз анализу прикладних говора Георгија Акрополита и Јакова Бугарског, који, сваки на свој начин, пре свега урушавају границу између ликова који *говоре* и оних који *раде*. Реакција Теодора II Ласкариса, који ставља себе самог у центар интерпелативног круга, окружен анонимним поданицима, или пак Нићифора Влемида, који сличну технику усмерава против чланова никејске политичке елите, даљи су докази флексибилности процеса обликовања субјективности.

Иако се текстови из краткотрајне епирске државе своде на писма и судске одлуке или мишљења, позиција коју тројица црквених великодостојника, Апокавк, Хоматин и Вардан, заузимају према политичкој елити, пре свега цару Теодору Комнину Дуки, упоредива је са позицијом никејских ретора. Разлика је у томе што епирско свештенство снажније инсистира на колективности своје институције. Показујући недвосмислено да управо они одређују специфичну субјективност царске позиције, два епископа и архиепископ црпе сопствени дискурзивни ауторитет пре свега из своје правничке позиције. Парнични контекст, као место контакта са неелитним члановима друштва који се вербално обавезују да следе одлуке засноване на закону, чији су примарни и креативни тумачи ови епископи, омогућује им да дефинишу субјективност учесника у овом процесу и обезбеде репродукцију средстава производње и трајност друштвених односа.

Када је реч о српским хагиографским и законодавним текстовима прве половине XIII века, чини се да аутори додељују оснивачу династије Немањића, Стефану Немањи, позицију установитеља *репресивног и идеолошких државних апарата*. Двојица његових синова, Сава и Стефан Првовенчани обликују сопствене позиције у оквиру тих апарата кроз промену наративних гласова у житијима посвећеним њиховом оцу. Истовремено, одлазак Стефана Немање из Србије и оснивање манастира Хиландара на Светој гори представља кључну тачку у овом процесу, зато што установљује спољашњу инстанцу разрешења унутрашњих, често династичких конфликта. Насупрот томе, пренос моштију светог Симеона на територију Србије означен је као тренутак успостављања владавине права међу његовим поданицима.

Питању простора, често потезаном у студијама о средњовековној идеологији, посвећено је треће поглавље, *Производња и приповедање простора*. Простору у тринаестовековним наративима приступам кроз призму просторне тријалектике Анрија Лефевра и наративних теорија простора. Укратко, спознајни простор (или просторне праксе), осмишљени простор (или репрезентације простора) и животни простор (или простор репрезентација), три су различита тренутка јединственог друштвеног простора. У друштвеном простору се не обитава, он се ствара свакодневним праксама.

Узевши у обзир да је у досадашњим анализама тринаестовековни простор представљан као пасиван, фрагментиран и обликован тежњама ка отцепљењу, на почетку овог поглавља испитујем флуидност и повезаност средњовековног простора кроз „путописне“ наративе Николе Месарита, Нићифора Влемида и Саве Немањића. Осим флуидности политичких простора, у овим наративим је уочљива и сакрализација простора кроз ходочасничке просторне праксе и припитомљавање *Другог*, антиутопијског простора. Проучавање улоге *епистоларних чворишта* у српским тринаестовековним житијима и улоге писама интегрисаних у ове наративе у откривању и производњи нових простора указују на чињеницу да простор јесте активни и конститутивни наративни елемент, а не само сцена на којој се одиграва радња приче. Овакав приступ налаже преиспитивање идеје о територијалној униформности било ког политичког ентитета. Животни простор је неуједначен; подложен је праксама људских актера, али поседује и одређени ниво сопствене агенности. Ово је посебно уочљиво у просторним тумачењима докумената из манастирских картулара и дипломатара.

Чак и када бисмо могли да замислимо постојање „објективног“ простора, он не би могао бити подложен изравном и једнозначном читању. У оквирима мог истраживања, простор је посредован наративним структурама. Анализа четири наративна оснивања манастира Хиландара од стране чланова српске владарске породице сведочи, са једне стране,

о преклапању производње простора и производње наратива, а са друге о мноштву значења која су била придавана тим праксама. Једнака флексибилност значења просторних пракси постоји и у наротивизацији библијског и урбаног простора у списима Димитрија Хоматина, Јована Апокавка и Теодора II Ласкариса.

У последњем поглављу, *Хијерархија и породица – две дотрајале метафоре?*, преиспитујем хеуристичку употребну вредност ова два структурална концепта, који су током прве половине XX века успостављени као канонски обрасци за тумачење односа моћи на унутрашњем и међународном плану, пре свега захваљујући студијама Георгија Острогорског и Франца Делгера. Засноване на оспоривом двадесетовековном поимању стварности, ове инвазивне метафоре затварају значењско поље друштвених односа и занемарују комплексност средњовековних текстова као култоролошких производа. Са те тачке гледишта хијерархија постаје синоним за поредак, а граница између биолошке, духовне и метафоричне породице бива избрисана. Уместо ове две метафоре, предлажем концепт *хетерархије*, који омогућава сагледавање поретка елемената у комплексним системима и друштвима, када су ти елементи уређени, али не обавезно и подређени један другом. Верујем да такав приступ може да отвори простор за нова и прикладнија тумачења средњовековних друштава.

Главни допринос ове дисертације јесте преиспитивање и превазилажење примене окамењених приступа заснованих на савременим наротивним канонима, пре свега при тумачењу српских и византијских наратива прве половине XIII века, а потом и при употреби концепата идеологије и односа моћи у савременој историографској пракси. Тумачење које предлажем може да осветли политичке и друштвене феномене који су хронолошки уследили након великих популационих превирања током IV крсташког рата, али нису били узроковани искључиво овим догађајем. Покушао сам да отворим тумачење организације друштава и пре свега политичких елита у Никеји, Епиру и Србији у периоду између пренаглашених хронолошких граница, 1204. и 1261. године. Хеуристичка снага концепта идеологије, дефинисаног као наротивно уређење ликова са исказним ауторитетом и друштвеног простора, омогућава стварање флексибилног и хетерархијског оквира за тумачење друштвених пракси, укорењених у материјалности средњовековних друштава. Без непосредног приступа ‘стварности’ овог историјског периода, верујем да константно преиспитивање сопствених историографских навика може помоћи у разумевању средњовековних дискурзивних пракси. Опхођење према средњовековним ауторима као према саговорницима, а не као према изворима информација, може допринети бољем разумевању њихових друштава, без умањења интелектуалне озбиљности и друштвеног значаја академског позива.

*Кључне речи:* Византијско царство -- Никеја и Епир -- 1204–1261; Средњовековна Србија; Идеологија; Књижевност и историја -- Средњи век; Наративна теорија; Наратолошка анализа; Дискурзивне субјективности; Просторност; Хетерархија; Историографија -- Критика

## TABLE DES MATIÈRES

<b>PAGE DE DEDICACE</b>	<b>1</b>
<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>3</b>
<b>RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS</b>	<b>4</b>
<b>ABSTRACT AND KEYWORDS</b>	<b>5</b>
<b>АПСТРАКТ И КЉУЧНЕ РЕЧИ</b>	<b>6</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b>	<b>14</b>
<b>I — INTRODUCTION</b>	<b>16</b>
1. <i>Précis historiographique de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle</i>	19
2. <i>Quelle idéologie ? Concepts et définitions</i>	27
3. <i>Quels récits ? Quels textes ?</i>	32
4. <i>Structure et style</i>	39
<b>I — IDÉOLOGIE PALIMPSESTEUSE</b>	<b>42</b>
1. <i>Approche formaliste et narrativiste de White</i>	44
2. <i>Les -ismes tragiques d'Ahrweiler</i>	49
3. <i>Le dédoublement romanesque de Stavridou-Zafraka</i>	65
4. <i>Les hommes de Lettres et la réalité comique d'Angelov</i>	77
5. <i>La dualité éternelle et romanesque de Bojović</i>	86
6. <i>Exercices de style</i>	94
<b>II — SUBJECTIVITES NARRATIVES</b>	<b>101</b>
1. <i>La constitution du sujet et le récit</i>	101



2.	<i>Qui est l'idéologie ?</i>	108
3.	<i>(Re)constituer le centre du cercle : Laskaris et Blemmydès</i>	138
4.	<i>La versatilité d'une institution. Collectivité, droit et pratiques en Épire</i>	152
5.	<i>Nom-du-père. L'extériorité et l'État de droit en Serbie</i>	190
<b>III — PRODUIRE ET RACONTER L'ESPACE</b>		<b>211</b>
1.	<i>« Spatial turn »</i>	215
2.	<i>Mise en récit et production d'espace</i>	216
3.	<i>Sur la route</i>	218
4.	<i>L'espace et les nœuds épistolaires</i>	232
5.	<i>Lecture de l'espace à l'échelle humaine</i>	250
6.	<i>Quatre fondations narratives de Chilandar</i>	259
	a ) Première fondation	260
	b ) Deuxième fondation	264
	c ) Troisième fondation	266
	d ) Quatrième fondation	273
7.	<i>Le peuple du désert ? l'espace pour expliquer, l'espace à expliquer</i>	277
8.	<i>Des hommes et des villes</i>	281
<b>IV — LA HIERARCHIE ET LA FAMILLE : DEUX METAPHORES DESUETES ?</b>		<b>296</b>
<b>V — CONCLUSIONS PROVISOIRES</b>		<b>318</b>
<b>VI — BIBLIOGRAPHIE</b>		<b>327</b>
1.	<i>Textes médiévaux et classiques</i>	327
2.	<i>Textes modernes et contemporains</i>	332
<b>INDEX GÉNÉRAL</b>		<b>372</b>

## I — INTRODUCTION

---

*Normal historiography is based on the dream of theory-less knowledge  
– which would mean a “blind” knowledge insofar as by the term “theory”  
we might mean something like the Greek term meant,  
that is, “sight”, “prospectus”, and so on.  
(Hayden White, *Ideology and Counterideology*  
in Northrop Frye’s *Anatomy of Criticism* 1991)*

Le titre de cette thèse peut sembler trompeur ou élusif. Les limites géographiques et chronologiques de mon sujet sont loin d’être stablement déterminées. Les États qui y figurent (et que je désignerai souvent comme ‘entités politiques’, un barbarisme correspondant au terme grec ‘politeia’, puisque leur statut d’État dans le sens moderne n’est pas toujours unanimement accepté) ont apparu et disparu, ou bien vu leurs frontières ou leur statut radicalement changer pendant la période étudiée ici. Leurs dénominations sont, d’ailleurs, toutes d’origine moderne et standardisées dans leurs versions françaises.

Nicée (Nicaea, Nikaia) est le nom de la ville en Bithynie, en Asie Mineure, qui est devenue la première et une des capitales de l’État établi par Théodore I<sup>er</sup> Laskaris (1174/5–1221/2) après la prise de la ville de Constantinople par les armées de la Quatrième croisade en 1204. Cet État était appelé l’Empire romain, ou encore l’Empire romain de l’Orient ou de l’Asie par les contemporains. Les chercheurs modernes, par respect pour une longue tradition, préfèrent la dénomination de l’Empire byzantin pour la période précédant 1204 et de l’Empire de Nicée après cette date, en sous-entendant qu’il s’agit d’un même Empire. Épire (Epirus, Epiros) est, en revanche le nom d’une région au sud de la péninsule Balkanique, dans laquelle Michel Comnène Doukas (vers 1170–1214/15) a d’abord établi son autorité au début du siècle, avant que les autres membres de sa famille n’élargissent leur domaine et qu’ils ne se proclament empereurs romains également. Toutefois, l’appellation toujours prédominante de cette entité dans les études byzantines est celle de Despotat d’Épire. Si je ne mets pas les noms modernes de ces États entre les guillemets, comme le font certains byzantinistes, c’est parce que je serais obligé de le faire aussi avec le nom de l’Empire

byzantin, un nom également accordé pendant l'époque moderne. Aucun de ces noms ne relève plus de la 'réalité' que les autres. De même avec le cas de l'espace qu'on désigne comme Serbie sur les cartes modernes des Balkans du siècle. Cet espace est dénommé de façons différentes dans les textes contemporains, mais le nom le plus courant est celui de '(tout(s)) le(s) pays serbe(s) (et maritime(s))'. En tout, ces entités politiques témoignent du peu de stabilité géographique à cette époque.

La période en soi, définie comme 'la première moitié du siècle', est surtout censée couvrir le temps entre les prises de Constantinople par les armées des croisés en 1204, et par l'armée de patrouille d'Alexis Stratégopoulos, sous les auspices de Michel VIII Paléologue en 1261. Cependant, je ne respecte pas strictement les limites de cette période, surtout quand les textes que j'examine ne peuvent pas être réduits à une périodisation rigide.

Ceci est une étude historiographique. Elle n'a pas vocation à être une représentation fidèle et objective des faits historiques. Une telle relation directe entre un texte historiographique et une réalité passée ou présente est, à mon avis, théoriquement inconcevable. Je ne m'attends pas non plus à ce que les textes médiévaux, habituellement appelés les 'sources', mais ici nommés simplement 'textes', pour respecter leur complexité en tant qu'artefacts culturels et pour éviter de les réduire aux simples supports de messages du passé au présent, puissent assumer le rôle des représentations 'objectives', 'factuelles', ou 'réalistes'. Mes propos sont décidément narratologiques (ils concernent les outils développés par les narratologues pour l'étude des textes définis comme récits dans le contexte transtemporel et transmédial), narrativistes (ils sont centrés autour de l'application de ces outils dans les limites d'une discipline, l'historiographie, même s'ils visent l'ouverture vers la transdisciplinarité), postmodernes, poststructuralistes et relativistes.<sup>2</sup> Je ne me

---

<sup>2</sup> Pour l'élaboration théorique de ce type d'approche au passé, à l'histoire et à l'historiographie, v. surtout les articles fondateurs de White (1972 ; 1987), mais aussi son 'manifeste' dans l'introduction à la *Métahistoire* (traduit dans White 2009), ainsi que ses collections d'articles : White 1978 ; 1987 ; 2010. V. aussi Certeau 1975, 5, 9 : « *L'historiographie* (c'est-à-dire « histoire » et « écriture ») porte inscrit dans son nom propre le paradoxe et quasi l'oxymoron de la mise en relation de deux termes antinomiques le réel et le discours. Elle a pour tâche de les articuler et, là où ce lien n'est pas pensable, de faire *comme si* elle les articulait. [...] Elle fait parler le corps qui se tait. Elle suppose un décalage entre l'opacité silencieuse de la « réalité » qu'elle cherche à dire, et la place où elle produit son discours, protégée par une mise à distance de son ob-jet (Gegen-stand). La violence du corps n'arrive jusqu'à la page écrite qu'à travers l'absence, par l'intermédiaire des documents que l'historien a pu voir sur la plage d'où s'est retirée la présence qui les y a laissés, et par un murmure qui fait entendre, mais de loin, l'immensité inconnue qui séduit et menace le savoir. » C'est l'auteur qui souligne. Pour plus de précision, surtout sur les qualificatifs *postmoderne*, *poststructuraliste* et *relativiste* v. également Munslow 2000, s. v. Historiography, Objectivity, Postmodernism, Poststructuralism, Relativism, Sources ; Delacroix – Dosse – Garcia – Offenstadt 2010, s. v. Histoire et psychanalyse, *Linguistic turn*, Constructivisme, Discours, Objectivité, Postmodernisme et histoire, Récit. Pour la distinction entre les termes 'narratologique' et 'narrativiste', v. Bal 2002, 11 : « 'Narrative' is thus a transdisciplinary concept, while 'narratology', the systematic study of the phenomenon that concept names, has been developed within the disciplinary niche of literary studies. As a result of the move towards greater *interdisciplinarity*, others have alleged narrative as important. One example is the *narrativist* movement in historiography. But as long as such movements remain efforts within one discipline, very few of its participants can take the time needed to study the theoretical work from another discipline, even if it provides them with a key concept. *Narrativism has had little exposure to narratology*. Simply borrowing a loose term here and there would not do the trick of interdisciplinarity. Conversely, the *narratology* that came to the attention of narrativists was so *narrowly based on fiction* that they saw

concentrerai pas sur la distinction binaire factuel/fictionnel, puisque je ne la trouve pas essentielle pour le sujet que je traite.<sup>3</sup> Ayant conscience du fait que cette approche de l'histoire n'est pas la seule possible, je n'affirme pas qu'elle est la seule correcte. Ainsi, dans cette thèse, je me donne pour objectif une ouverture sémantique, plutôt qu'une occlusion des textes médiévaux et de ma propre écriture dans les limites d'une seule signification correcte et hégémonique. J'espère aussi que l'usage responsable des concepts développés dans des autres disciplines, ainsi que les tentatives de définitions précises de la terminologie, faciliteront l'ouverture et la communication entre le domaine des études byzantines et les autres disciplines.

D'ailleurs, ceci n'est pas une étude synthétique de tous les personnages, événements et phénomènes qui apparaissent dans les textes de cette époque ni une reconsidération de tous les résultats des recherches historiographiques sur le sujet. Le travail présenté ici n'a pas d'ambitions englobantes. Dans les pages qui suivent, je consacrerai peu d'attention aux problèmes des relations internationales dans le sens étroit du terme et je me concentrerai plutôt sur la place des textes et des auteurs dans leurs sociétés respectives, ou bien à l'échelle supranationale, avec certains regards comparatistes. Je crois que les actes historiques qui sont les plus accessibles pour les chercheurs modernes sont justement les actes discursifs et narratifs, dont je traite les productions ici. Pour cette raison, j'accorderai plus d'importance à *la façon dont* le discours d'un texte original est organisé, qu'à *ce qu'il relate*. La forme est le contenu. Autrement dit, dans cette thèse j'étudie la façon dont les auteurs de cette époque racontaient leurs mondes, leurs expériences sociales et politiques, sans établir un schéma interprétatif unique, par lequel on pourrait déchiffrer la réalité sociale à partir de récits préservés.

Le terme principal du titre de cette thèse, ainsi que le terme secondaire, à savoir *l'idéologie et les relations de pouvoir*, ne sont pas des objets de ma recherche. Je ne me plonge pas dans les textes médiévaux pour y trouver les vraies idées ou croyances des personnages ni les représentations de leurs vrais pouvoirs confrontés ou entrelacés. Les deux termes sont en fait des concepts avec une longue histoire d'application. J'essaie de délimiter leur champ de signification,

---

little point in it for their historiographic project. This is a major setback for both. » C'est moi qui souligne. Pour la polysémie souvent négligée du terme 'tournant narratif' dans les sciences humaines et sociales, v. Hyvärinen 2013. Pour une perspective générale des approches narratives à la littérature et à l'histoire byzantine, v. Nilsson 2019 (à paraître). Pour l'analyse narrative et narratologique de la l'historiographie byzantine et moderne sur la première moitié du siècle, v. Kinloch 2018.

<sup>3</sup> Cependant, comme les tournants narratifs ont suscité l'angoisse de la panarrativité et de la panfictionnalité, je renvoie vers les ouvrages les plus actuels et les plus détaillés sur le sujet. V. Lavocat (2016), qui affirme fermement la frontière entre le fait et la fiction dans les différents domaines de la production culturelle. Pour une approche moins minutieuse, mais plus nuancée, qui voit la fictionnalité comme un phénomène scalaire, v. Skov Nielsen – Phelan – Walsh 2015 ; 2015b. Je suis très reconnaissant aux participants du groupe de lecture sur la fictionnalité, organisé pendant mon séjour à l'Université d'Uppsala en automne 2016 par Uffe Holmsgaard Eriksen de l'Université Aarhus en Denmark, pour les discussions fructueuses sur ce sujet qui mérite certainement plus d'attention.

avant de les utiliser pour analyser et interpréter les objets principaux de mon étude : les récits. Dans ce sens, je prends une position postmoderne et poststructuraliste dans mon approche à la relation entre le texte et la réalité. Tout en croyant que la matérialité du monde est une force déterminante, je doute de la possibilité de mise en texte ‘objective’ d’une réalité historique.<sup>4</sup> Je crois que l’interprétation historiographique demande l’emploi de méthodes proches à celles de la critique littéraire ou de la narratologie, surtout quand la plupart des artefacts culturels sauvés de la société observée sont de caractère textuel.

Dans cette introduction, je définis les concepts que j’utilise, les principes de l’approche méthodologique que j’emploie, ainsi que les textes byzantins et serbes qui font partie de mon corpus. Cependant, vu que je conteste certains aspects des récits historiographiques modernes sur la période observée et, que par ailleurs, je ne suis pas systématiquement le déroulement chronologique des événements dans mon exposé, il me semble qu’un résumé de la version standard de la mise en récit des événements de cette époque est indispensable pour débiter. Un état des questions plus étroitement liées à l’idéologie et aux relations de pouvoir sera présenté plus précisément lors de l’analyse approfondie des ouvrages historiographiques dans le premier et le quatrième chapitre respectivement.

## **1. Précis historiographique de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle**

Selon le consensus historiographique actuel, les conflits dynastiques entre les différents prétendants au trône de l’Empire byzantin et la mauvaise gestion de l’administration provinciale par les empereurs de la dynastie des Anges, à la fin du XII<sup>e</sup> et au début du siècle, ont facilité la conquête de la capitale de l’Empire par les armées des croisés, détournées de leur route vers la Terre sainte par des intérêts économiques et géopolitiques, en avril 1204. Cet événement inattendu, souvent désigné comme cataclysme, a provoqué l’écroulement de l’État byzantin et la fragmentation de ses domaines. Les territoires de l’Empire ont été répartis entre les dirigeants latins, les membres de l’ancienne élite byzantine et les souverains voisins, seldjoukides et slaves, alors que les villes et les régions changeaient régulièrement de maîtres. Selon les accords sur la répartition de l’Empire, Baudouin de Flandre (1171–1205) a été proclamé en tant que nouvel empereur romain, siégeant à Constantinople, alors que les dirigeants des autres États croisés, notamment du royaume de Thessalonique, de la principauté d’Achaïe et des duchés d’Athènes et de Naxos, ont été placés sous

---

<sup>4</sup> Pour plus de détails, v. Jameson (1981), ainsi que ci-dessous, pp. 35, 108.

sa suzeraineté. L'empereur bulgare Kaloyan (1168/9–1207) et les différents sultans seldjoukides de Roum ont aussi profité de la situation pour étendre leurs domaines.<sup>5</sup>

La plupart des informations sur la période qui suit viennent surtout des textes historiographiques plus tardifs de Georges Akropolitès, Georges Pachimérès et Nikèphoros Grègoras. Théodore I<sup>er</sup> Laskaris (1174/5–1221/2), un commandant militaire de renommée, despote et gendre de l'ancien empereur Alexis III Ange, qui a fui la ville conquise pour s'établir en Bithynie avec ses troupes. Après que les citoyens de la ville de Nicée ont accepté sa présence, suite à leur réticence initiale, il s'en est servi de base pour imposer son autorité aux dirigeants locaux, de l'Asie Mineure, qui s'étaient affranchis des pouvoirs supérieurs avant ou après 1204 (David Comnène, Manuel Mavrozômès, Théodore Mangkaphas, Sabas Asidènos, Nikèphoros Kontostéphanos), et pour mener des campagnes militaires contre les Latins et les Seldjoukides, avec des succès fluctuants. Les premières années après la chute ont été marquées par les défaites lors des conflits avec les Latins, contre lesquels Laskaris fait une alliance avec l'empereur bulgare. Après la bataille d'Antioche-sur-Méandre en 1211 contre l'armée seldjoukide de Kaykhusraw I<sup>er</sup>, la frontière orientale de l'Empire de Nicée a été sécurisée et son territoire élargi. Les relations avec l'Empire romain (latin) de Constantinople ont été réglées par le traité de Nymphaion en 1214 et par le mariage de Théodore I<sup>er</sup> avec Marie de Courtenay, la fille de l'empereur Pierre II (†1219) en 1219, même s'il y avait toujours des escarmouches entre les deux parties.<sup>6</sup>

Théodore a commencé à s'appeler empereur en 1205. Après la mort du patriarche Jean X Kamatèros, Théodor I<sup>er</sup> a fait élire, à l'incitation du clergé constantinopolitain, Michel IV Autôreianos comme nouveau patriarche de Constantinople. Ce dernier l'a officiellement couronné, à son tour, en tant qu'empereur romain en 1206. Théodore I<sup>er</sup> est mort en 1221, en laissant Jean III Batatzès, le mari de sa fille Irène, sur le trône.<sup>7</sup>

Entre temps, de l'autre côté du Bosphore, les deux commandants militaires les plus forts, Kaloyan de Bulgarie et Boniface de Montferrat, le roi de Thessalonique, ont été tués en 1207. D'autres hommes puissants, tels Léon Sgouros et Alexios Slav, ont réussi à obtenir et garder pendant un temps limité, un certain degré de la souveraineté dans différents territoires des Balkans, comme leurs homologues en Asie Mineure. Dans le même contexte, et potentiellement grâce à ses liens avec le *doux* du *thème* de Nikopolis, Michel Comnène Doukas, fils illégitime du *sébastokraôr* Jean Doukas, beau-fils et cousin des empereurs de la dynastie des Anges et probablement le *doux* de Péloponnèse a rassemblé une armée et s'est établi dans la ville d'Arta vers 1206, avant de s'opposer

---

<sup>5</sup> Runciman 1955, 107–31 ; Nicol 1966, 275–95 ; Oikonomides 1976 ; Harris 2003, 145–62 ; Laiou 2005 ; Kolia 2005 ; Curta 2006, 379–89 ; Giarenis 2008, 27–45 ; Meschini 2008 ; Chrissis 2012, xv–56 ; Korobeinikov 2014, 40–57, 111–59 ; Anagnostakis 2015 ; Kyritsis 2015 ; Stanković 2015 ; Simpson 2015 ; 2016 ; Radić 2016.

<sup>6</sup> Méliarakès 1898, 1–45 ; Gardner 1912, 12–115 ; Nicol 1966, 295–7 ; Angold 1975, 1–15 ; 2005 ; Giarenis 2008, 59–130, 163–86.

<sup>7</sup> Karpozilos 1973, 15–30 ; Giarenis 2008, 46–8, 232–60.

aux armées latines. Dans la littérature, les historiens soulignent la facilité avec laquelle Michel a élargi son domaine, ainsi que le nombre important des byzantins qui se sont enfuis des territoires sous le contrôle latin pour s'y réfugier. Avant son assassinat en 1215, Michel s'était emparé des grandes parties de l'Épire et de la Thessalie, des grandes villes comme Arta, Ioannina, Naupaktos et l'île de Corfou, en faisant et défaisant les alliances et en traitant avec des Latins, Venetiens, Ragusains, Bulgares et différents dirigeants locaux et sans jamais prendre un titre officiel, ni d'empereur, ni de despote.<sup>8</sup>

Déjà du vivant de Michel, son frère Théodore Comnène Doukas († vers 1253), qui s'était réfugié à Nicée auprès de Théodore I<sup>er</sup> Laskaris après la chute de Constantinople avait réuni ses forces avec celles de son frère. Après la mort de Michel, Théodore a repris la commande de ses armées et continué l'expansion territoriale. Dans ce qui était jugé comme une stratégie claire dirigée vers la conquête de la plus grande ville de la région et la capitale du Royaume de Thessalonique, Théodore a conquis presque toute la région de Thessalie et une partie de la Macédoine, avec les villes de Néopatras, Lamía, Sérvia, Prosek, Platamonas et Grevená. Un de ses exploits les plus remarquables a été la victoire en 1217 dans la bataille contre l'empereur latin de Constantinople, Pierre de Courtenay, qui était en route vers sa nouvelle capitale quand il a été capturé par Théodore. En 1224, ce dernier a pris la ville de Thessalonique. Renforcé par cette conquête, il s'est d'abord proclamé empereur romain en 1225, avant d'être officiellement couronné comme tel en 1227 par l'archevêque de toute la Bulgarie, Dèmètrios Chômatènos, le métropolite de la ville de Thessalonique, Constantin Mésapotamitès, ayant refusé d'entreprendre cette action. Théodore entretenait des relations étroites avec la hiérarchie ecclésiastique des domaines occidentaux, en instituant de nouveaux évêques dans des villes conquises. En contrepartie, les prélats épirotes ont défendu son droit à l'empire contre les attaques des patriarches de Constantinople siégeant à Nicée, ainsi que celles des empereurs de l'Empire romain d'Asie.<sup>9</sup>

Entre temps, Jean III Batatzès avait stabilisé son pouvoir en tant qu'empereur, en réglant deux problèmes simultanément : il a éradiqué l'opposition politique et militaire des membres de la famille de l'ancien empereur Théodore I<sup>er</sup> Laskaris et il a presque complètement éliminé la présence latine en Asie Mineure, en gagnant une bataille décisive contre ces deux ennemis à Poimanenon en 1225. Il a aussi obtenu le contrôle direct sur de nombreuses îles en Égée. Ainsi, il s'est procuré une réputation suffisante, pour que la population de la ville d'Andrinople en Thrace se rebelle contre la suzeraineté bulgare et demande la protection militaire de Batatzès.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Méliarakès 1898, 48–66 ; Nicol 1957, 1–43 ; 1966, 297–302 ; Stiernon 1959 ; Ferjančić 1960, 49–53 ; 1964 ; 1967 ; 1974, 39–44 ; Karpozilos 1973, 31–44 ; Bredenkamp 1996, 57–64 ; Osswald 2011, 37–50 ; 2015.

<sup>9</sup> Méliarakès 1898, 124–9, 159–255 ; Gardner 1912, 116–35. Nicol 1957, 47–106 ; 1966, 304–7 ; Karpozilos 1973, 46–100 ; Ferjančić 1974, 44–53 ; Fine 1996, 112–21 ; Bredenkamp 1996, 65–129, 133–8 ; Osswald 2011, 50–64.

<sup>10</sup> Méliarakès 1898, 155–8, 234–6, Gardner 1912, 135–40 ; Nicol 1966, 307–9 ; Fine 1996, 124–7.

Mais la présence nicéenne en Europe ne fut pas de longue durée. Entre 1227 et 1230, Théodore Comnène Doukas mena une campagne brusque vers le nord et l'est de sa nouvelle capitale, ayant probablement l'idée de conquérir Constantinople, affaiblie par des questions au sujet de l'héritage du trône de l'Empire latin. Ses armées ont conquis les villes de Xanthi, Plovdiv et Didymoteichon et il a aussi gagné l'allégeance de la ville de Melnik par une alliance maritale avec Alexios Slav. Il a également obtenu la ville d'Andrinople, que l'armée nicéenne avait évacuée sans conflits ouverts. Cependant, en voulant probablement assurer ses arrières pour un futur siège de Constantinople, il avança vers la capitale bulgare de Trnovo. Par cet acte, il rompit le traité de la paix, signé auparavant avec l'empereur bulgare Jean II Asen († 1241), qui le rencontra sur le champ de bataille près du fleuve de Klokotnica. L'empereur bulgare victorieux a emprisonné et aveuglé Théodore, gardé ses nobles et envahi son territoire, comme il s'en vantait lui-même dans une inscription commémorative, d'Andrinople jusqu'à Dyrrachion.<sup>11</sup>

Alors que le domaine de l'empire de Théodore Comnène Doukas a été partagé entre les Bulgares, c'est-à-dire entre son frère Manuel, qui a régné comme empereur à Thessalonique jusqu'à 1237, et le fils illégitime de Michel Comnène Doukas, Michel II († 1267/8), qui a dirigé une partie d'Épire, l'empereur Jean III Batatzès gagnait de plus en plus d'influence sur les Balkans. Théodore Comnène Doukas réapparaît encore une fois en 1237. Libéré par l'empereur bulgare, il gagne Thessalonique et organise un coup d'état pour remplacer son frère Manuel, d'abord par son fils Jean puis par son autre fils Dèmétrios.<sup>12</sup>

Ceci créa une situation compliquée à l'intérieur des domaines évanescents partagés entre deux générations de la famille de Comnènes Doukas en Épire, en Thessalie et en Macédoine, avec les interventions de Jean II Asen et de Jean III Batatzès. Ce dernier en profitera pour diminuer le statut des dirigeants épirotes et obtenir leur obéissance, ainsi que pour mettre fin aux ambitions territoriales des empereurs bulgares. Étrangement épargné des graves conséquences de l'invasion mongole pendant les années 1240, l'État nicéen gagne à cette période de plus en plus de territoires en Europe. Thessalonique a d'abord été assiégée en 1242, et finalement prise en 1246 par le commandant nicéen Andronikos Paléologue. Toutefois, l'état de guerre entre les Laskarides de Nicée et les Comnènes Doukas d'Épire, déclenché par Michel II Comnène Doukas après la prise de Thessalonique par Batatzès, continuera pendant plus qu'une décennie. Les armées nicéennes, dirigées notamment par Andronikos Paléologue et par son fils Michel (1223–1282), le futur usurpateur et empereur, par Georges Akropolitès, le fameux fonctionnaire impérial, historien et intellectuel de Nicée, ainsi que par Théodore II Laskaris (1221/2–1258), le fils de Jean III Batatzès,

---

<sup>11</sup> Méliarakès 1898, 251–5 ; Gardner 1912, 140–3 ; Bredenkamp 1996, 141–53 ; Curta 2006, 386–7 ; Osswald 2011, 66–70.

<sup>12</sup> Méliarakès 1898, 325–33 ; Gardner 1912, 143, 148–50 ; Nicol 1957, 113–40 ; 1966, 312–4 ; Ferjančić 1960, 59–61 ; 1974, 55 – 57 ; Fine 1996, 133–5 ; Bredenkamp 1996, 191–271 ; Osswald 2011, 71–8.



qui héritera du trône de son père en 1254, a connu des succès fluctuant dans les conflits avec les forces épirotes. Entre temps, Théodore II Laskaris est mort en 1258. Il a légué le trône à son fils mineur Jean IV, sous la protection de Georges Muozalôn, son ami et ministre fidèle. Ce dernier a été assassiné par Michel Paléologue quelques jours après la mort de Théodore II. Michel VIII est devenu coempereur et le vrai commandant de l'État nicéen vers la fin du 1258.<sup>13</sup>

En 1259 Michel II Comnène Doukas a finalement réuni une grande coalition, comprenant les forces de Manfred (1232–1266), le roi de Sicile et de Guillaume II Villehardouin († 1278), le prince de l'Achaïe. Après de nombreux conflits avec l'armée nicéenne, la coalition épirote connut une grande défaite dans la bataille de Pélagonia. Michel II ne se réconciliera jamais complètement avec la domination nicéenne jusqu'à sa mort en 1267/8, en assurant ainsi une sorte de souveraineté pour les despotes d'Épire.<sup>14</sup>

Au même moment, une petite armée nicéenne prit le contrôle de la ville de Constantinople en 1261, par surprise et par hasard, permettant ainsi l'entrée de Michel VIII Paléologue, en tant qu'empereur byzantin, dans sa nouvelle capitale. Cet événement a marqué, selon les byzantinologues, le renouvellement de l'Empire byzantin. Mais il a aussi donné le courage à Michel VIII de se débarrasser de son coempereur mineur, Jean IV Laskaris, en l'aveuglant en secret. La dynastie de Paléologues restera sur le trône de Byzance jusqu'à la conquête ottomane de Constantinople en 1453, mais ses premières années seront marquées par des troubles civils, surtout en Asie Mineure, causé par le renversement des Laskarides et par la politique ecclésiastique de Michel VIII.<sup>15</sup>

Les deux États byzantins de la première moitié du siècle reposaient sur les résidus de l'administration militaire, civile et ecclésiastique de l'ancien empire. La période s'est montrée trop turbulente dans la partie européenne pour qu'une forme stable de gouvernance voit le jour, mais il a été observé que le goût de l'autonomie et l'hétérogénéité ethnique sont devenus les points forts de la province d'Épire dans les siècles suivants. L'administration de l'État nicéen est décrite comme étant passé d'un système bureaucratique à un système ménager (*household system of government*). Les empereurs siégeant en Nicée encourageaient une économie autochtone et autonome, basée sur l'agriculture, en promouvant les nouveaux hommes fidèles à la place des anciens fonctionnaires appartenant aux clans des familles impériales des Comnènes Doukas. Ce système a explosé lors du coup d'état de Michel VIII, qui a restauré l'ancienne administration familiale, centrée autour des

---

<sup>13</sup> Méliarakès 1898, 354–6, 371–7, 422–490; Gardner 1912, 180–221, 231–40; Nicol 1957, 141–68; 1966, 314–22; Angold 1975, 22–5; Fine 1996, 154–64; Osswald 2011, 78–85.

<sup>14</sup> Gardner 1912, 241–56; Nicol 1957, 169–85; 1966, 323–6; Osswald 2011, 85–101, 571–3.

<sup>15</sup> Méliarakès 1898, 491–509, 536–76; Gardner 1912, 222–41; Angold 1975, 80–93.

Paléologues. Les chercheurs ont également théorisé un éveil national autour de l'idée de l'hellénisme, qui a remplacé l'ancienne identité romaine face à l'invasion latine.<sup>16</sup>

Les historiens qui écrivent sur cette période sont d'accord sur le fait que les dirigeants des États nicéen et épirote se considéraient comme des héritiers de l'ancien pouvoir impérial et qu'ils se confrontaient les uns aux autres en employant dans la plupart des cas des expressions idéologiques connues depuis des siècles à Byzance, avec très peu de modification pour répondre au nouvel état des affaires. Leur principale raison d'être avec des exceptions transitoires et peu nombreuses a été la reconquête de la Reine des villes. Il semble que c'était justement cette inclinaison idéologique qui instaurait la continuité entre les États byzantins avant 1204, après 1204 et après 1261. Dans tous les cas, les innovations idéologiques, comme la possibilité de deux empires romains promue par les évêques épirotes, ou les idées machiavéliques de Théodore II Laskaris, ont été rapidement abandonnées après la reprise de Constantinople.<sup>17</sup> Toutefois, malgré la continuité de l'empire, la conclusion des chercheurs est claire : l'État byzantin ne se redressera jamais des conséquences de la Quatrième croisade et l'an 1204 marquera le début de la fin de son histoire millénaire.

En revanche, les études qui traitent l'histoire serbe de la première moitié du construisent un cadre narratif complètement différent. Au lieu du déclin, cette période marque le début de l'essor de l'État serbe vers l'apogée qu'il connaîtra au milieu du XIVe siècle. Dans certains textes modernes, les deux phénomènes sont même directement connectés en tant que cause et conséquence : le déclin de Byzance a ouvert la route à l'évolution de la Serbie. L'histoire serbe est conçue comme la genèse d'un individu, avec un stade embryonnaire au début du XIIe siècle, la naissance et l'enfance dans la deuxième moitié du XIIe siècle, avec le règne de Stefan Nemanja, puis l'adolescence et l'indépendance avec le couronnement de son fils Stefan, pour arriver à l'âge mûr avec la proclamation de l'empire de Stefan Dušan. La voie du développement était droite et linéaire, car chaque étape préparait l'étape suivante. Cette approche de l'étude d'abord de l'ethnie et ensuite de la nation serbe a été établie au XIXe siècle, pour être enrichie depuis principalement par des précisions chronologiques, topographique et institutionnelle depuis.

La longue et fructueuse carrière militaire du grand *župan* Stefan Nemanja (1113–1199), s'est terminée en 1196, quand il a laissé son trône à son fils cadet Stefan Nemanjić, avant de prendre les vœux monacaux dans sa fondation de Studenica. Pendant les trois décennies de son règne, il a vaincu ses frères aînés, marqué son territoire par des fondations pieuses, établi la ville de Ras comme nouveau centre de l'État serbe, et constamment oscillé entre la paix et la guerre avec les

---

<sup>16</sup> Angold 1975, 97–238 ; Ahrweiler 1958 ; 1975, 103–14 ; Magdalino 1991 ; Macrides 1994 ; Bredenkamp 1966, 153–90, 261–6 ; Mitsiou 2010 ; Osswald 2011, 571–3.

<sup>17</sup> Cette idée est immanente pour presque tous les textes cités ci-dessous. Pour les aspects idéologiques, qui seront analysés dans le chapitre suivant, v. surtout Stavridou-Zafra 1991 ; Angelov 2007.

empereurs byzantins (Manuel I<sup>er</sup> Comnène, son protecteur et ennemi de longue durée, puis Andronikos I<sup>er</sup> Comnène et les empereurs Anges), sans ou avec l'aide des dirigeants voisins. Il a réussi à stabiliser sa place et à élargir son domaine, qui s'étalait de la côte Adriatique jusqu'à la rivière de Morava, avec des tendances d'expansion vers le sud. Sa diplomatie adroite a aussi porté ses fruits : son fils Stefan s'est marié avec Eudokia, la fille d'Alexis III Ange (vers 1151–1211) et il a obtenu le titre byzantin de *sébastokrator*. D'une autre part, son fils benjamin Rastko s'est échappé de sa cour pour rejoindre le Mont Athos et prendre le nom monacal de Sava. Vers la fin de sa vie, Stefan Nemanja, à ce moment déjà connu comme moine Simeon a rejoint Sava au Mont Athos, où ils ont fondé ensemble, avec l'autorisation de l'empereur Alexis III Ange, le monastère de Chilandar.<sup>18</sup>

Après la mort de Simeon (Nemanja) et juste avant la Quatrième croisade, une guerre civile (1201–1204) a éclaté entre le grand *župan* Stefan Nemanjić et frère aîné Vukan, qui gouvernait le domaine occidental de Dioclée et qui est parfois vu comme le champion de la politique occidentale et/ou catholique en Serbie. Selon les écrits hagiographiques célébrant les membres de la famille princière devenus saints, c'est l'arrivée de leur petit frère Sava du Mont Athos avec les reliques incorruptibles et *myrrhoblytes* de leur père qui a réconcilié Stefan et Vukan. C'est ainsi qu'une symphonie entre les deux pouvoirs, l'État et l'Église s'est instaurée. Et c'est cette symphonie qui aurait suscité un développement progressif du pays.<sup>19</sup>

Avant même la chute de Constantinople, Stefan avait divorcé et il avait banni la princesse byzantine. Après que les Vénitiens ont pris le contrôle en 1204 sur une partie considérable sinon par ailleurs, alors par l'importance stratégique, de la Péninsule balkanique, et notamment sur les villes fermes du littoral adriatique, Stefan s'est remarié avec Anna Dandolo, la petite fille du doge Enrico Dandolo, un des conquérants de Constantinople. Deux menaces militaires qui pesaient sur son domaine ont été résolues de manière mystérieuse par les assassinats soudains des deux dirigeants : Strez, un noble bulgare et séparatiste est mort en 1212, alors que le même sort tomba sur Michel Comnène Doukas d'Épire en 1214/5.<sup>20</sup>

En 1217, après qu'il l'ait demandé pour la deuxième fois, Stefan a obtenu la couronne royale de la part du pape Honorius III et il a été couronné par un légat pontifical dans l'église de Saint Pierre et Paul à Ras. Cela a lui procuré le qualificatif de Premier Couronné ou Protocouronné, même si la tradition connaît d'autres rois considérés comme serbes avant lui. Deux ans plus tard, en 1219, son frère obtient le statut de l'archevêché autocéphale pour l'Église serbe,

---

<sup>18</sup> Jiriček 1911, 257–80 ; Ćorović 1933, 103–112 ; Kalić 1981b ; 2000 ; Bojović 1995, 33–56 ; Fine 1996, 1–8, 25–7, 38–41 ; Ćirković 2000 ; Ferjančić 2000 ; Maksimović 2000 ; 2005, 269–73 ; 2011b, 323–5 ; Curta 2006, 333–8 ; Blagojević 2011, 100–36.

<sup>19</sup> Jiriček 1911, 283–95 ; Stanojević 1933 ; Ćirković 1981 ; Bojović 1995, 57–9, 64–7 ; 400–11 ; Fine 1996, 41–2, 47–8 ; Blagojević – Medaković 2000, 122–31, 156–64 ; Maksimović 2005, 277 ; Komatina 2016b, 250–3.

<sup>20</sup> Ferjančić 1981, 297–9 ; Fine 1996, 103–9 ; Radić 1998 ; Maksimović 2005, 276–80.

auprès de Théodore I<sup>er</sup> Laskaris, l'empereur byzantin siégeant à Nicée. Cela voulait dire l'élimination de la tutelle directe de l'archevêché de Toute la Bulgarie, centré à Ohrid, mais aussi l'obtention du privilège de choisir leur archevêque sur place. Il est peu surprenant que le premier archevêque serbe, Sava Nemanjić, ait été la cible d'une réaction furieuse de l'archevêque de Toute la Bulgarie, Dèmétrios Chômâtènos. À son retour en Serbie, Sava a nommé les nouveaux évêques et a donné à chacun d'eux sa traduction serbe du *Nomocanon* grec, qu'il avait auparavant préparée à Thessalonique ou au Mont Athos. Avant sa mort en Bulgarie en 1236, Sava a aussi entrepris deux voyages importants (1229, 1235), en faisant le pèlerinage des lieux saints de la Méditerranée orientale, notamment à Jérusalem, au Sinaï et en Égypte. Il a probablement réalisé des missions diplomatiques auprès des empereurs, des rois et des sultans concernés. Les deux fils de Stefan Nemanja étaient des politiciens habiles et les fondateurs de plusieurs monastères, notamment celui de Žiča. Ils sont aussi réputés pour être les premiers écrivains originaux en langue serbe.<sup>21</sup>

La période des successeurs immédiats de Stefan le Premier Couronné est décrite par les historiens comme ayant connu « peu d'événements ». Après la mort de ce dernier, le trône et le titre de roi sont passés à son fils aîné issu du mariage avec Eudokia Ange, Stefan Radoslav (1191–1235), qui s'est marié à son tour avec Anne Comnène, la fille du futur empereur de Thessalonique, Théodore Comnène Doukas. Il a été couronné par son oncle Sava, l'archevêque de la Serbie. En relation avec l'usage du nom de famille Doukas dans les documents et les inscriptions officielles, ainsi qu'à la base d'identification de Stefan Radoslav comme le roi serbe qui avait adressé des questions canoniques à Dèmétrios Chômâtènos, l'archevêque d'Ohrid, les historiens soulignent la politique philhellène de ce roi. Un hagiographe du XIV<sup>e</sup> siècle en voit la cause dans l'influence néfaste de sa femme, alors que les chercheurs modernes y rajoutent l'éducation reçue de sa mère. Selon cette interprétation, Stefan Radoslav a perdu le soutien principal de l'extérieur, quand son beau-père Théodore Comnène Doukas a été défait et emprisonné par l'empereur bulgare Jean II Asen en 1230, après la bataille de Klokotnica. Ainsi, Stefan Radoslav a alors perdu le soutien de la noblesse militaire en Serbie et ses seigneurs l'ont détrôné en 1233, deux ans après Kolokotnica.<sup>22</sup>

C'est son frère cadet Stefan Vladislav, choisi par la noblesse et couronné par son oncle, qui a pris sa place sur le trône. Le monastère important de Mileševa au sud-est de la Serbie est son œuvre. Cependant, vu qu'il a été marié à Boleslava, la fille de l'empereur bulgare Jean II Asen, il n'a fait qu'échanger l'influence byzantine pour l'influence bulgare sur son pays. Ainsi,

---

<sup>21</sup> Jiriček 1911, 296–300 ; Stanojević 1934 ; Ferjančić 1981, 299–308 ; Petrović 1986 ; Ćirković 1992, 56–61 ; Bojović 1995, 61–76 ; Ferjančić – Maksimović 1998 ; Kalić 2009 ; 2017 ; Marković 2009 ; Blagojević – Medaković 2000, 132–55 ; Savić 2014 ; 2015 ; Miljković 2015 ; Mišić – Radić 2016 ; Komatina 2016 ; 2016b, 247–99 ; Mišić 2017 ; Radić 2017 ; Janjić 2017 ; Koprivica 2017 ; Marjanović 2018 ; Pirivatrić 2018.

<sup>22</sup> Jiriček 1911, 303–4 ; Ćorović 1933, 112 ; Stanojević 1934, 242 – 251 ; Polemis 1968, 132 ; Kisas 1978 ; Ferjančić 1981, 308–10 ; 1989 ; Bojović 1995, 75–9 ; Fine 1996, 114, 135–6 ; Miljković 2015.

l'indépendance serbe gagnée à peine une décennie avant par Stefan le Premier Couronné et Sava a rapidement été mise en danger par les fils de ce premier.<sup>23</sup>

Par conséquent, la mort de Jean II Asen et l'invasion mongole des Balkans (1241–1242) ont incité encore un coup de la noblesse serbe, qui a fait monter au trône le troisième fils de Stefan le Premier Couronné, cette fois-ci du mariage avec Anna Dandolo, du nom de Stefan Uroš I<sup>er</sup> (1223–1276). Celui-ci était marié avec Jelena (Hélène), membre de la famille de Charles Anjou, roi de Sicile. Il maintenait, pour la plupart, de bonnes relations avec les empereurs byzantins siégeant à Nicée et il est possible qu'un bataillon serbe fût présent du côté de Michel VIII à la bataille de Pélagonia. Même si la femme de Stefan Uroš I<sup>er</sup> exerçait une indépendance d'actions politiques beaucoup plus grande que ses prédécesseurs, au contraire de ses frères, Stefan Uroš n'a pas succombé à son influence et il a réussi à maintenir l'indépendance de la Serbie, en la centralisant en même temps. Il a stabilisé les rapports serbes avec la ville de Dubrovnik et il a initié une croissance économique sans précédent en Serbie, en introduisant les mineurs saxons dans les mines serbes, riches en cuivre, plomb, argent et or. Vers la fin de son règne, le trône archiépiscopal de la Serbie a été occupé par son frère benjamin, connu par son nom monastique de Sava II. Les deux frères ont ainsi continué la tradition de leur père et de leur oncle, en réunissant les pouvoirs politique et ecclésiastique dans les mains des membres de la famille des Nemanjić. Il a fondé le monastère de Sopoćani. Il a aussi commandé des hagiographies de son grand-père Simeon et son oncle Sava, écrites par le moine athonite Domentijan.<sup>24</sup>

Les chercheurs s'accordent sur le fait que les traits idéologiques les plus importants de cette période en Serbie sont : une conscience ethnique, voire nationale très développée, avec un penchant vers l'indépendance ; des éléments orientaux (la hiérarchie byzantine) et occidentaux (la royauté sacrée) bien mélangés ; la coopération, la symphonie, sinon la fusion entre l'État et l'Église.<sup>25</sup>

## 2. Quelle idéologie ? Concepts et définitions

Il y a peu de concepts dans les sciences humaines et sociales dont l'emploi a été aussi ambigu et polysémique que celui d'idéologie. Ceci a été le cas presque depuis la naissance même du terme vers la fin du XVIIIe siècle. Depuis sa création, la notion d'idéologie se trouve au carrefour de la science et de l'illusion, des croyances et de la fausse conscience, de l'idée et de l'action, de l'étude et de la manipulation. Le terme d'idéologie a été forgé par Antoine Destutt de Tracy (1754–1836)

---

<sup>23</sup> Jiriček 1911, 305–309 ; Ferjančić 1981, 310–4 ; Bojović 1995, 79–80 ; Fine 1996, 136–7.

<sup>24</sup> Jiriček 1911, 310–25 ; Ćirković 1981, 341–56 ; 1992, 62–63, 95 ; Bojović 1995, 80–4 ; Fine 1996, 199–204.

<sup>25</sup> Maksimović 1988 ; Bojović 1995 ; Marjanović-Dušanić 1997 ; 2007. Une autre voie d'approche aux questions idéologiques dans Vilićević – Repajić (2013) et Kostić (2017).

lors de son séjour en prison sous le régime de la Terreur en 1793–4. Destutt de Tracy était un aristocrate voué à la cause de la bourgeoisie qui rêvait d'une science pure et dure des idées, une science à l'image de la physique de Newton, qui remplacerait la théologie. Sa cause scientifique était déjà corrélée alors avec ses actions politiques et révolutionnaires. Napoléon Bonaparte, son admirateur devenu adversaire, a été le premier à se moquer des *idéologues* comme Destutt de Tracy, tournant en dérision leurs travaux comme illusoires et de la fausse conscience.<sup>26</sup>

Une autre attaque envers les *idéologues* et l'idéologie en tant que science objective, venue du côté opposé du spectre politique, à savoir des écrits de Karl Marx et Friedrich Engels, a renforcé la vision de l'idéologie comme fausse conscience, comme un outil supplémentaire de la classe bourgeoise dominante pour l'exploitation des classes ouvrières. Pour eux, *la science des idées* est fautive en soi, comme toute la philosophie idéaliste allemande, justement parce elle suggère la genèse de la réalité à partir de la conscience.<sup>27</sup> En opposition à cela, ils affirment : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. »<sup>28</sup> En face de l'idéologie, Marx proposait *une vraie science* incarnée dans ses conceptions matérialistes. Ironiquement, et dès la génération suivante, le marxisme lui-même sera désigné comme une idéologie révolutionnaire et radicale, autant par ses adhérents que par ses adversaires. Les auteurs comme Weber, Mannheim ou divers béhavioristes américains d'un côté, ou bien Lénine, Lukács, Gramsci, Althusser ou les membres de l'école de Francfort de l'autre construisent une multiplicité des significations du concept d'idéologie, mais ils contribuent également à la dissémination de ce terme auprès d'un public plus large, sans vraiment pouvoir influencer le développement de son champ sémantique dans le cadre du sens commun.<sup>29</sup> D'où la position ambiguë de cette notion en tant que **phénomène social**, repéré dans les pratiques, dans les idées ou dans les discours du présent ou du passé, ainsi que comme un **concept heuristique** qui permet d'examiner et de décrire ledit phénomène.<sup>30</sup> Ce concept se trouve souvent à la fois dans la position de l'objet d'étude, étant propre à la société observée, et dans la boîte à outils des chercheurs en sciences humaines et sociales.

Le concept d'idéologie est ainsi un exemple parfait de ce que l'analyste culturelle Mieke Bal appelle **les concepts itinérants** (travelling concepts). Selon cette auteure, les concepts sont des théories en miniatures faites pour aider les analystes à mieux comprendre leurs objets d'étude, mais aussi à communiquer cette compréhension dans le cadre d'une ou plusieurs

---

<sup>26</sup> Lichtheim 1965, 164–70 ; Eagleton 1991, 66–70 ; MacKenzie 2003, 3–4 ; Stråth 2013, 37–53 ; Cf. aussi Destutt de Tracy 2012 ; 2013 ; 2014, pour l'édition la plus récente de ses œuvres complètes.

<sup>27</sup> Lichtheim 1965, 173 – 86 ; Eagleton 1991, 70–91 ; MacKenzie 2003, 4–6 ; Leopold 2013, 100–25.

<sup>28</sup> Marx – Engels 2012, 21.

<sup>29</sup> Lichtheim 1965, 185–95 ; Eagleton 1991, 93–220 ; MacKenzie 2003, 6–8 ; Leopold 2013, 125–64 ; Breiner 2013 ; Gunnell 2013 ;

<sup>30</sup> Eagleton 1991, 63 : « There is a peculiar feature about words which end in 'ology': '-ology' means the science or study of some phenomenon; but by curious process of inversion 'ology' words often end up meaning the phenomenon studied rather the systematic knowledge of it. [...] To say that human biology is not adapted to large doses of carbon monoxide means that our bodies are not so adapted, not the study of them. »

disciplines.<sup>31</sup> Ils sont les outils de l'intersubjectivité. Les concepts voyagent déjà, entre les époques et à travers l'espace, entre les différents auteurs, entre les professeurs et les étudiants, entre la science et la culture au sens plus général, entre les diverses disciplines académiques.<sup>32</sup> C'est dans ce caractère itinérant des concepts que leur force intellectuelle se trouve. Une telle conception des *concepts* permet une approche transdisciplinaire, une approche à laquelle fait d'habitude obstacle la longue tradition théorique et méthodologique de chaque domaine académique. Pourtant, si certains concepts sont aptes à transgresser les frontières disciplinaires, les chercheurs peuvent s'en servir pour élargir et nuancer le champ d'interprétation de leurs objets d'étude.

Pour qu'un concept puisse avoir cet impact, une séparation nette doit être établie entre l'analyste et son objet d'étude, avant de bien définir un concept non assimilable à aucune de ces deux entités. Ensuite, l'analyste peut faire voyager le concept entre son objet d'étude et lui-même : « But concepts can only do this work, the methodological work that disciplinary traditions used to do, on one condition: that they are *kept under scrutiny through a confrontation with, not application to, the cultural object being examined.* »<sup>33</sup> À mon avis, le fait de remplacer l'idée de l'objectivité par celle de l'intersubjectivité, ainsi que la notion de l'opposition binaire et verticale entre l'analyste et l'objet de son étude par celle de l'interactivité entre ces deux pôles à travers des concepts bien définis, mais pas figés, peut (re)donner la force analytique à un concept aussi flou que celui d'idéologie.

Dans un certain nombre d'ouvrages produits dans le domaine des études byzantines, comme je le montrerai ci-dessous, mais aussi dans d'autres disciplines des sciences humaines et sociales, ce concept est employé sans être défini. Dans ces cas, les lecteurs doivent s'appuyer sur le sens commun pour en déchiffrer la signification. Mais, même quand une définition est donnée, la pléthore des sens possibles et contradictoires fait obstacle à une compréhension claire. Le problème de la **définition du concept d'idéologie** n'est pas nouveau. Les chercheurs essaient d'y apporter une solution depuis de décennies. Ainsi, Terry Eagleton dresse une liste dite aléatoire des différentes définitions d'idéologie qui sont actuellement en circulation :

« (a) the process of production of meanings, signs and values in social life; (b) a body of ideas characteristic of a particular social group or class; (c) ideas which help to legitimate a dominant political power; (d) false ideas which help to legitimate a dominant political power; (e) systematically distorted communication; (f) that which offers a position for a subject; (g) forms of thought motivated by social interests; (h) identity thinking; (i) socially necessary illusion; (j) the

---

<sup>31</sup> Bal 2002, 22.

<sup>32</sup> Ibid, 24–5 : « But concepts are not fixed. They travel – between disciplines, between individual scholars, between historical periods, and between geographically dispersed academic communities. [...] All of these forms of travel render concepts flexible. It is this changeability that becomes part of their usefulness for a new methodology that is neither stultifying and rigid nor arbitrary or 'sloppy'. »

<sup>33</sup> Ibid, 24. C'est moi qui souligne.

conjuncture of discourse and power; (k) the medium in which conscious social actors make sense of their world; (l) action-oriented sets of beliefs; (m) the confusion of linguistic and phenomenal reality; (n) semiotic closure; (o) the indispensable medium in which individuals live out their relations to a social structure; (p) the process whereby social life is converted to a natural reality. »<sup>34</sup>

Un autre chercheur, John Gerring ne s'est pas seulement contenté d'énumérer les définitions existantes. Il n'a pas essayé non plus de trouver une super-définition universellement applicable. Cependant, il catégorise tous les éléments des définitions en vigueur selon sept critères : 1) localisation, 2) sujet (matière), 3) sujet (acteur), 4) position, 5) fonction, 6) motivation, 7) structure cognitive ou affective. Par exemple, le concept d'idéologie peut être localisé dans le cadre des pensées ou des idées (1a), dans le cadre du comportement ou des pratiques (1b), ou bien dans le cadre du langage (1c), selon les différentes définitions. Il peut également concerner les classes sociales (3a), d'autres types de groupes sociaux (3b) ou tous les groupes et tous les individus (3c). La fonction du concept peut être d'expliquer (5a), de réprimer (5b), d'intégrer (5c), de motiver (5d) ou de légitimer (5e).<sup>35</sup>

Gerring affirme que la seule caractéristique de base qui semble être indispensable pour tous les auteurs qu'il examine est la *cohérence* du système que l'on désigne par le concept d'idéologie : « The importance of *coherence* (7a)—aka “consistency” or “constraint”—is virtually unchallenged in the social science literature. Ideology, at the very least, refers to a set of idea-elements that are bound together, that belong to one another in a non-random fashion. »<sup>36</sup> Par conséquent, il propose cet élément comme le point de départ de toutes les définitions futures de l'idéologie. Pour ce qui est du reste, il laisse les chercheurs choisir dans la liste des catégories qu'il fournit.

De toute manière, considérant qu'il n'y a pas de concepts indépendants du contexte spatiotemporel de l'objet étudié et du chercheur ou de la chercheuse, une sorte de la liberté de définition est nécessaire. Mais les chercheurs sont tout de même forcés de bien délimiter leur concept, pour faciliter la communicabilité de leurs résultats dans leur propre discipline ou entre les différentes disciplines, ou bien au contraire, pour empêcher un usage impropre du concept qu'ils emploient. Gerring suggère aussi de ne pas utiliser le terme d'idéologie pour fixer, décrire ou examiner les phénomènes qui ont déjà un champ sémantique circonscrit (croyance, vision du monde, pensée politique, propagande), afin de limiter la synonymie virulente de cette notion.<sup>37</sup> Toutefois, le système définitionnel de catégories qu'il a proposé laisse suffisamment de liberté aux

---

<sup>34</sup> Ibid, 1–2. Une liste encore plus détaillée des définitions contemporaines du concept d'idéologie avec les références aux études dont elles proviennent dans Gerring 1997, 958–9. Pour les transformations de ce concept au long du XXe siècle, v. Knight 2006.

<sup>35</sup> Gerring 1997, 966–79.

<sup>36</sup> Ibid, 980. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>37</sup> Ibid, 981–3.



chercheurs pour qu'ils puissent nommer les phénomènes ou les concepts qu'ils examinent et qui n'ont pas encore d'autre désignation pertinente. Il précise :

« My general argument, lest it be misconstrued, is that the richness of this semantic field need not be looked upon as a detriment. In trespassing on the meanings of other related words, many previous definitions of ideology have weakened the clarity—and hence the utility—of this concept (as well as of those terms whose meanings are appropriated). We do not need to stretch the meaning of ideology to perform so many semantic functions precisely because we already possess other terms which cover adjacent areas. In respecting the *differentness* of these related terms we can carve out clearer definitions of this concept. This also means that we may have to reconcile ourselves to *smaller* definitions. »<sup>38</sup>

Dans le cadre des propositions méthodologiques de Bal et de Gerring, je souligne deux principes importants pour mon étude, que je répèterai dans les chapitres correspondants pour en garder la clarté. D'abord, ni l'idéologie ni les relations de pouvoir ne font l'objet de mon analyse. L'*objet* de mon analyse, que je définirai plus précisément dans la section suivante, sont les récits nicéens, épirotes et serbes de la première moitié du siècle, ainsi que certains récits historiographiques modernes qui traitent ces premiers récits. Vu ma position théorique quant aux rapports entre les textes et les réalités historiques présentés ci-dessus, les récits restent les seuls objets plus ou moins immédiatement accessibles à mon regard analytique. L'idéologie est un *concept* que j'utilise pour interpréter les *objets* de mon analyse, en le faisant voyager entre moi-même et ces *objets*, selon le sens défini par Bal. Ce sera également le cas du *concept* adjuvant ou secondaire de relations de pouvoir.

Dans ce cadre, je définis les relations de pouvoir comme *les stratégies de gestion et d'organisation des agentivités*<sup>39</sup> *diverses dans les récits étudiés*. Ce concept est complémentaire au concept principal de mon analyse : l'idéologie. Je définis l'idéologie alors comme *la somme des stratégies narratives employées par les auteurs pour constituer des personnages différents dans les récits, tout particulièrement les narrateurs et les narrataires, ainsi que pour construire leurs interactions avec l'espace qu'ils habitent*.

Cette définition est suffisamment étroite pour être opérationnelle. Elle englobe aussi le principe de base, à savoir la *cohérence* des stratégies narratives employées par la plupart des auteurs de l'époque étudiée.<sup>40</sup> Dans le premier chapitre de ma thèse, j'essaie de déconstruire le sens

---

<sup>38</sup> Ibid, 982–3. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>39</sup> Je traduis par ce néologisme, accepté dernièrement dans les sciences humaines francophones, le terme anglais 'agency'. Ce terme signifie à la fois la capacité, la possibilité et la force d'agir, qu'elles soient matérialisées dans une action concrète ou pas, et qu'elles soient personnalisées et rattachées à un acteur ou pas. Pour le résumé des débats parmi les historiens autour du concept d'acteur, avec les références aux ouvrages spécifiques, v. ; Delacroix – Dosse – Garcia – Offenstadt 2010, s. v. Acteur.

<sup>40</sup> Quant aux autres catégories de Gerring, je **situe** l'idéologie ainsi définie dans les *pratiques*, y compris les pratiques narratives ou les pratiques de l'énonciation. Je vois le *pouvoir* comme son **sujet (matière)** et *les groupes et les individus* comme ses **sujets (acteurs)**, se trouvant dans des **positions dominantes** ou *subordonnées*. La **fonction** de

embrouillé attribué à ce terme dans les études modernes. Dans les chapitres suivants, j'évite de l'utiliser en tant que synonyme pour les notions de théorie politique ou de propagande, par exemple. L'histoire de la vie commune de ces concepts avec le concept d'idéologie ne peut pas, bien sûr, être effacée. Toutefois, mon usage du concept d'idéologie couvre un champ conceptuel bien délimité par ma définition. Cette définition précise n'était pas jusque-là attachée à un autre concept. Ceci dit, je ne réclame pas une reconnaissance universelle pour cette définition. Je la trouve pertinente dans un contexte spatiotemporel et culturel bien précis. Cependant, cette définition étroite mais souple, mise en regard avec la longue histoire du concept d'idéologie me permet de donner une nouvelle interprétation des sociétés byzantines et serbe, en ouvrant en même temps la possibilité que mes conclusions soient compréhensibles et communicables au moins dans les domaines de l'histoire médiévale, des études byzantines et de la narratologie.

Une parenté particulière de ma définition avec les théories de Louis Althusser dans le deuxième chapitre et celles d'Henri Lefebvre dans le troisième ne passera pas inaperçue. Les différentes théories narratologiques y sont présentes aussi, notamment celles d'Hayden White et de Gérard Genette dans le premier chapitre. C'est justement par ces liens conceptuels qu'une visibilité et une utilité éventuelle de mes interprétations pour les disciplines voisines peuvent s'opérer. Je suis bien conscient de certaines limites inhérentes à la fois à ces théories et à l'usage que j'en fais. Par exemple, je n'examine pas les racines gramsciennes de la pensée d'Althusser, ni les remaniements et les critiques que Rancière et Ricœur ont faites de ses idées.<sup>41</sup> Une prolongation de ces théories vers l'approche de Habermas peut aussi être faite aisément.<sup>42</sup> Par ailleurs, je ne possède pas les compétences nécessaires pour développer complètement une étude d'espace dont Henri Lefebvre pourrait être satisfait. Mais mon approche n'est nullement exclusive et je vois tous ces points comme des pistes pour des recherches, individuelles ou collectives, à suivre.

### 3. Quels récits ? Quels textes ?

Un des objectifs principaux de cette thèse est l'ouverture des voies conceptuelles et méthodologiques entre les études byzantines et médiévales et la narratologie contemporaine. Cette démarche est dictée par le fait que la majorité des 'sources' qu'on utilise pour (re)construire l'histoire byzantine et serbe du Moyen Âge sont de caractère textuel et contiennent des traits

---

cette idéologie est *l'intégration* des pratiques narratives aux autres pratiques politiques et sociales, alors que la **motivation** des acteurs reste immédiatement *inopportune* dans le sens des intérêts personnels, même si elle peut occasionnellement être soumise aux intérêts encadrés par la structure matérielle.

<sup>41</sup> Pour cela, v. Rancière 1973 ; 2011 ; Ricœur 1997.

<sup>42</sup> V. Habermas 1984 ; 1987, ainsi que l'application de ses théories à une société prémoderne, en occurrence celle de Rome impérial dans Ando 2000, 21 – 5, 73 – 80.

narratifs. Cependant, les concepts de récit et de narrativité ne font pas l'objet d'un consensus unanime quant à leurs définitions non plus. Avant de préciser le contenu de mon corpus textuel, je suis obligé de présenter une brève histoire de ces termes et une définition opérationnelle dont je ferai usage dans les chapitres qui suivent.

Une observation élégante de Roland Barthes est souvent citée pour décrire ou définir le récit : « Innombrables sont les récits du monde [...] le récit commence avec l'histoire même de l'humanité ; il n'y a pas, il n'y a jamais eu nulle part aucun peuple sans récit ; toutes les classes, tous les groupes humains ont leurs récits [...] international, transhistorique, transculturel, le récit est là, comme la vie. »<sup>43</sup> Il n'est pas surprenant qu'un objet ou un phénomène qui est vu comme tellement répandu souffre du manque d'une définition unique.

Pour ne pas remonter à l'Antiquité afin de chercher les protothéories du récit et pour rester dans le contexte culturel occidental,<sup>44</sup> la narratologie, l'étude systématique du récit en général ou des récits particuliers, se constitue pendant les années soixante du XXe siècle, en se séparant de la critique littéraire sur la vague du structuralisme. Les structuralistes, critiques littéraires et sémioticiens, qui écrivaient dans l'environnement académique français, surtout Tzvetan Todorov, Roland Barthes, Gérard Genette et Algirdas Julien Greimas étaient parmi les premiers à se soucier d'établir la structure générale du récit. Inspirés par la linguistique de Ferdinand de Saussure qui reconnaît la différence entre la *langue*, une structure universelle, invisible et propre à tous les idiomes et la *parole* qui englobe les énoncés concrets et l'usage pratique du langage, ils théorisent le même principe de séparation entre les récits particuliers et la structure narrative, subjacente et universelle.<sup>45</sup>

Pour Genette, par exemple, la définition du récit reste simple, puisqu'elle est puisée dans le sens commun : « récit désigne l'énoncé narratif, le discours oral ou écrit qui assume la relation d'un événement ou d'une série d'événements »,<sup>46</sup> ou bien : « Si l'on accepte, par convention, de s'en tenir au domaine de l'expression littéraire, on définira sans difficulté le récit comme la représentation d'un événement ou d'une suite d'événements, réels ou fictifs, par le moyen du langage, et plus particulièrement par du langage écrit. »<sup>47</sup> Pour lui, l'intérêt était plutôt de séparer les éléments narratifs des éléments qui ne le sont pas, comme la description, ainsi que d'introduire la distinction entre l'ensemble des événements racontés (le signifié, *histoire*, *fable*, *story*) et leur forme

---

<sup>43</sup> Barthes 1966, 1.

<sup>44</sup> Herman – Jahn – Ryan 2005, s. v. Ancient Theories of Narrative (Western), Ancient Theories of Narrative (Non-Western); Nünlist 2014.

<sup>45</sup> Barthes 1966 ; Todorov 1971 ; 1978 ; Greimas – Courtès – Rengstorff 1976 ; Genette 1969 ; 1972 ; 1983.

<sup>46</sup> Genette 1972, 71.

<sup>47</sup> Genette 1969, 49.

verbale (le signifiant, *récit* – pour Genette, *discours* – pour Todorov, *intrigue* – pour les narratologues postérieurs, *sjuzhet*, *plot*).<sup>48</sup>

De l'autre côté de l'Atlantique et dans le cadre des traditions académiques diverses, les éléments principaux de ces définitions avaient la tendance de rester les mêmes chez la majorité des théoriciens de la littérature, jusqu'à la dernière décennie du XXe siècle. Pour prendre seulement quelques exemples, pour Gerald Prince : « narrative is the representation of at least two real or fictive events or situations in a time sequence, neither of which presupposes or entails the other. »,<sup>49</sup> alors que Scholes et Kellogg affirment : « By narrative we mean all those literary works which are distinguished by two characteristics: the presence of a story and a story-teller. [...] For writing to be narrative no more and no less than a teller and a tale are required. »<sup>50</sup> Plus récemment, les narratologues comme Monika Fludernik, David Herman et Marie-Laure Ryan ont souligné le caractère et le rôle cognitifs et 'naturels' des récits verbaux, en réorientant leurs recherches vers les discours oraux et quotidiens, alors que l'importance des récits non littéraires et non verbaux a été reconnue aussi.<sup>51</sup>

La simplicité et l'universalité présentes dans les définitions initiales du récit en tant qu'objet d'étude scientifique ont facilité sa diffusion à travers les disciplines (études littéraires, historiographie, psychologie, anthropologie, sociologie, philosophie, sciences politiques), dans des contextes spatiotemporels variés et dans les environnements médiatiques divers (discours oral, texte, image, théâtre, danse, film, jeux, jeux vidéo). La possibilité de l'expansion des concepts narratifs égale la complexité parfois frustrante du langage technique et théorique employé dans les études narratologiques.<sup>52</sup> Pour que ma définition soit opérationnelle et que ma présentation puisse rester aussi claire que possible, je me limiterai à deux courants théoriques qui seront d'une certaine utilité pour mon sujet.

D'abord, je souligne que la majorité des narratologues arrivent à la définition du récit par les tentatives de définir ce qui est et ce qui n'est pas un récit minimal, avant d'élargir leurs échelles et échantillons.<sup>53</sup> Or, ces considérations des 'atomes' et des 'molécules' narratives relèvent des modèles explicatifs des sciences dures qui ne sont pas forcément adaptés aux phénomènes des sciences humaines et sociales. D'autre part, Marie Laure Ryan fait une distinction entre les

---

<sup>48</sup> Genette 1969, 49–69 ; 1972, 71–5 ; 1983, 10 – 11. Ses termes sont proches à ceux des formalistes russes du début du XXe siècle, mais pas complètement assimilables. V. aussi Herman – Jahn – Ryan 2005, s. v. Story-Discourse Distinction, Plot ; Baroni 2012.

<sup>49</sup> Prince 1982, 4. Cf. aussi Prince 2003 [1987], s. v. Narrative.

<sup>50</sup> Scholes – Phelan – Kellogg 2006 [1968], 4.

<sup>51</sup> Bal 1985 ; Ryan 1991 ; Fludernik 1996 ; Herman 2002 ; 2013 ; Prince 2008 ; Baroni 2015 ; 2017.

<sup>52</sup> V. surtout les propos sur quatre tournants narratifs dans les sciences humaines et sociales dans Hyvärinen (2013). Pour des histoires générales et détaillées des développements des tendances narratologiques, v.

<sup>53</sup> Par exemple, Genette 1972, 75–6 : « *Je marche, Pierre est venu*, sont pour moi des formes minimales de récit, et inversement *l'Odyssée* ou [À] la *Recherche* [du temps perdu] ne font d'une certaine manière qu'amplifier (au sens rhétorique) des énoncés tels qu'*Ulysse rentre à Ithaque* ou *Marcel devient écrivain*. » C'est l'auteur qui souligne. Aussi, Genette 1983, 14–15 ; Prince 1982, 1–4 ; Herman 2002, 97–105 ; Revaz – Bedrane – Viegnes 2012.

définitions des traits constitutifs d'un récit (structure) et les descriptions de ce qu'un récit fait (fonction).<sup>54</sup> La plupart des définitions du récit considèrent cet artéfact comme une *représentation* des événements. Ceci est censé être un *trait* constitutif, contrairement à la *fonction* du récit en tant qu'outil d'organisation de l'expérience humaine, par exemple. Cependant, dire que le récit est une *représentation* veut aussi dire que sa *fonction* est de représenter quelque chose et que cette fonction lui a été attribuée par son auteur, qui avait *l'intention* de représenter cette chose-là. Sans nier que les récits puissent servir à représenter, je préfère me concentrer sur deux autres fonctions, que je vois comme constitutives d'un récit dans ma définition.

La première fonction est tirée du système théorique de l'inconscient politique de Fredric Jameson, qui a théorisé, à la base des idées de Claude Lévi-Strauss et Jacques Lacan, le pouvoir du récit de résoudre symboliquement les contradictions irrésolubles des mondes matériels des auteurs comme étant un des traits fondamentaux des récits.<sup>55</sup>

La deuxième fonction du récit que je reprends dans mon étude, à l'instar des narratologues cognitifs, est celle du rôle indispensable du traitement narratif pour l'appréhension cognitive du monde. Simplement dit, l'idée principale derrière cette théorie est que le cerveau humain apprend le monde et surtout les relations sociales à travers les histoires qui posent la forme pour l'acquisition, l'organisation et la communication des savoirs et des expériences postérieurs. Les récits seraient alors à la base de toute socialisation, aussi.<sup>56</sup> Toutefois, je ne souscris pas au déterminisme naturel dans le cadre des sciences humaines. La 'théorie d'esprit', sur laquelle certaines conclusions de la narratologie cognitive sont basées, a également été très critiquée.<sup>57</sup> À cause de cela, je précise que je n'adopte pas cette approche comme un axiome sur la nature humaine, mais comme un modèle culturel d'apprentissage et de communication propre à la culture occidentale, qui peut être soumis à la critique et à la déconstruction.

Un autre élément central est ancré dans cette dernière fonction du récit : celui du centre d'énonciation, c'est-à-dire du narrateur. Hayden White et Marie-Laure Ryan rappellent l'origine étymologique du terme 'narratif' (*gnare, lat.*). Ainsi, en énonçant un récit, le narrateur, qui, dans les textes de l'époque étudiée ici, peut être assimilé à l'auteur dans la plupart des cas,

---

<sup>54</sup> Herman – Jahn – Ryan 2005, s. v. Narrative. Herman 2005 ; Fludernik 2005 ; McHale 2005 ; Scholes – Phelan – Kellogg 2006, 283–336.

<sup>55</sup> Jameson 1971, 77, 79 « the individual narrative, or the individual formal structure, is to be grasped as the imaginary resolution of a real contradiction [...] the aesthetic act is itself ideological, and the production of aesthetic or narrative form is to be seen as an ideological act in its own right, with the function of inventing imaginary or formal "solutions" to unresolvable social contradictions. »

<sup>56</sup> Herman 2013, 227–262. Aussi Fludernik 1996, 15–19.

<sup>57</sup> Iversen 2013 ; Iversen – Skov Nielsen 2013, 122–3.

prend forcément la position de celui qui sait, de celui qui possède, par extension, une autorité de la parole sur ceux qui l'écoutent ou le lisent.<sup>58</sup>

Prenant tout cela, ainsi que le caractère spécifique de mon corpus en compte, je définis le récit comme *le produit d'une organisation particulière du discours verbal, centrée autour d'une autorité énonciative et visant à découvrir, communiquer et changer un monde*. Certes, cette définition est chargée de la notion d'*intentionnalité* centrée autour de cette autorité énonciative. Pourtant, *les interprétations des intentions* des auteurs que j'attribue aux textes médiévaux ne sont pas conçues comme les seules interprétations possibles ou correctes. La reconstruction des intentions exactes des acteurs historiques est, à mon avis, inatteignable. Toutefois, comme l'a montré David Herman, le questionnement sur les causes des actions humaines est le socle de toutes pratiques narratives. Et si ceux qui interprètent les récits ne peuvent pas établir les interprétations dogmatiques des intentions de leurs auteurs, le choix de ne pas se poser de questions sur ces intentions serait négliger l'une des fonctions centrales des récits. Il présente les récits comme « non pas des (résultats des) actions dont on devrait trouver l'enracinement dans la raison pour les interpréter, mais plutôt comme les ressources pour la construction d'une infrastructure des raisons pour le comportement des personnes. » Herman propose la notion des *attributions défaisables des intentions* comme solution.<sup>59</sup> Si l'on ne considère pas que les intentions derrière les actes narratives sont fixes et porteurs d'un seul sens, mais plutôt des propositions basées sur l'idée que le récit même existe pour expliquer la motivation de son auteur, on n'est pas obligé de construire une existence extratextuelle des personnages, des phénomènes et des événements qui sont intrinsèquement narratifs.

Les textes écrits pendant la première moitié du siècle à Nicée, en Épire et en Serbie, qui correspondent entièrement ou partiellement à ma définition du récit sont, dans un ordre plus ou moins chronologique : les discours de Nikètas Chôniatès, fameux historien, ancien ministre constantinopolitain, réfugié à Nicée<sup>60</sup> ; un discours de Serge le Diacre, didascale du patriarcat

---

<sup>58</sup> White 2010, 118 – 9 : « The word [narrative] derives from a root (*gnâ*) which appears in Latin, Greek and Sanskrit alike as connoting the sense of “knowing, the known, the knowable”. [...] In Roman usage, *narration* [...] was used to designate a part of an oration in which an account of the facts that led up to and necessitated the speech itself was given. [...] This agrees with the latter medieval usage in which the term *narratio* designates the claim or plea that lawyers argued in court. [...] What it [narrative] suggests is that the verbal representation will be recognizably that of a “knower”, an account of the facts by one who “knows” what the facts are, an account that is not “made” (factum) or “feigned” (fictum) but rather “found” or “discovered” in the facts themselves. Properly used, the term narrative denotes an account of something that is known or is knowable, or that was once known and has been forgotten and therefore can be recalled to mind by the appropriate means of discourse. It presupposes a “knower,” who tells or informs us of what he knows; and it is this presupposition of a “knower” present in the discourse that is the true distinction between narrative verbal structures, on the one side, and non-narrative verbal structures, on the other. » C'est l'auteur qui souligne. Herman – Jahn – Ryan 2005, s. v. Narrative. Pour le développement des différentes théories des narrateurs, v. Patron 2009.

<sup>59</sup> Herman 2013, 56–62 ; 67.

<sup>60</sup> Chôniatès, *Orationes*.

œcuménique de Nicée<sup>61</sup> ; les écrits de Nicolas Mézarités, diacre constantinopolitain, devenu métropolitain d'Éphèse<sup>62</sup> ; les chartes, les *typika* et les hagiographies écrits par Stefan le Premier Couronné et Sava de Serbie pour leurs fondations pieuses et en mémoire de leur père, une petite partie de la traduction slavonne du *Nomocanon* conçue et probablement exécutée par Sava<sup>63</sup> ; les lettres, les décisions et les opinions juridiques de Jean Apokaukos,<sup>64</sup> Dèmétrios Chômatènos<sup>65</sup> et Georges Bardanès,<sup>66</sup> le haut clergé épirote ; les documents des cartulaires de monastères, surtout de celui à Lembos, en Asie Mineure<sup>67</sup> ; les discours de Georges Akropolitès, intellectuel, politicien et commandant militaire de Nicée, qui deviendra plus célèbre par son œuvre historiographique<sup>68</sup> ; les compositions louangeuses et funéraires de Jacob de Bulgarie, archevêque d'Ohrid<sup>69</sup> ; une partie de l'œuvre riche de Nikèphoros Blemmidès (autobiographie, 'miroir du prince'), un moine prétentieux avec une certaine influence sur la cour des Laskarides et certainement un des intellectuels les plus proéminents et originaux de l'époque<sup>70</sup> ; les textes rhétoriques, théologiques et philosophiques du prince et l'empereur byzantin, Théodore II Laskaris<sup>71</sup> ; les Vies des Saint Simeon et Sava, écrites par un moine athonite, Domentijan.<sup>72</sup>

Les textes de l'historiographie byzantine qui racontent cette époque sont curieusement absents de cette liste pour deux raisons. D'abord, mon approche comprend les tentatives d'arriver aux conclusions sur la période observée exclusivement à travers les textes qui avaient été écrits pendant cette époque précise. Les récits historiographiques et/ou chronographiques des auteurs comme pseudo-Skoutariotes, Ephraïm d'Ainos, Georges Pachymèrès ou Nikèphoros Grégoras ne rentrent pas dans le corpus ainsi délimité.<sup>73</sup> La seule histoire écrite par 'un témoin des événements' identifié avec sûreté, à savoir la *Chronikè syngrophè* de Georges Akropoitès, est aussi un artefact littéraire de l'époque suivante, dans le tranchage traditionnel de l'histoire byzantine. Même si Akropolitès raconte la période entre 1204 et 1261, il a probablement écrit son histoire après 1267. Ses points focaux, de toute façon, sont l'empereur Michel VIII Paléologue (1259–1282), sa carrière et sa famille.<sup>74</sup> En revanche, je traite certains autres ouvrages

<sup>61</sup> Serge le Diacre, *Didascalie*.

<sup>62</sup> Mézarités, *Épitaphe* ; Mézarités, *Éthopée* ; Mézarités, *Voyage* ; Mézarités, *Serment*.

<sup>63</sup> *Actes de Chilandar* ; *Poslanica* ; Sava, *Écrits* ; Sava, *Zakonopravilo – Ilovački prepis* ; Stefan, *Vie de Simeon* ; *Typikon de Studenica* ; *Zbornik*.

<sup>64</sup> Apokaukos – Choniatès ; Apokaukos, *Epirotica* ; Apokaukos, *Kerkyraika* ; Apokaukos, *Lettres* ; Apokaukos, *Lettres II* ; Apokaukos, *Schriftstücke* ; Apokaukos, *Symbolè* ; Apokaukos, *Synodika grammata*.

<sup>65</sup> Chômatènos, *Ponemata diaphora* ; Chômatènos, *Réponses* ; Chômatènos, *Vie de Clément*.

<sup>66</sup> Bardanès, *Purgatoire* ; Bardanès, *Lettres*.

<sup>67</sup> *Acta et diplomata* ; *Cartulaire de Hiéra* ; *Cartulaire de Latros*.

<sup>68</sup> Akropolitès, *Scripta minora*.

<sup>69</sup> Jacob de Bulgarie, *Opuscula*.

<sup>70</sup> Blemmydès, *Œuvres théologiques I-II* ; Blemmydès, *Récit* ; Blemmydès, *Curriculum vitae* ; Blemmydès, *La statue impérial*.

<sup>71</sup> Laskaris, *Kosmikè dêlosis I-II* ; Laskaris, *Opuscula rhetorica* ; Laskaris, *Les discours théologiques*.

<sup>72</sup> Domentijan, *Vie de Sava* ; Domentijan, *Vie de Simeon*.

<sup>73</sup> V. Macrides 2003b ; Kinloch 2018, 201–223.

<sup>74</sup> Pour une étude exhaustive sur le sujet, v. Akropolitès, *History*, 3–101 ; cf. aussi Macrides 1996 ; 2003.

de cet auteur. Contrairement à l'ouvrage historiographique d'Akropolitès, les écrits autobiographiques de Nikèphoros Blemmydès, son *Récit partiel*, sont pris en compte ici, même s'ils ont été achevés en 1264/5. L'ouvrage de Blemmydès fait preuve de plus de parenté avec la production écrite de la première moitié du siècle qu'avec l'époque suivante, autant qu'il est possible d'affirmer cela pour un auteur si idiosyncratique.<sup>75</sup> L'autre raison pour l'omission de la *Chronikè syngrphè* d'Akropoitès est moins 'objective' et plus expérimentale. En l'occurrence, malgré les études qui soulignent le caractère rhétorique et partisan de cet ouvrage, il est toujours traité comme une source fiable d'informations sur l'histoire de la période entre 1204 et 1261, à cause de la force d'habitude des historiens modernes et par le talent d'écriture convaincant de son auteur. C'est surtout sur la base de son récit que les récits modernes sur la 'période d'exile', pleins de simplifications et de maniérisme, ont été construits.<sup>76</sup> Ma thèse veut tester la possibilité d'écrire autrement sur cette époque, la possibilité d'accueillir la polyphonie des textes originaux et de contester l'automatisme d'argumentation et de causalité, imposé par la dextérité d'Akropolitès et par ses lecteurs modernes.

Enfin, pour respecter entièrement les principes méthodologiques que je viens d'esquisser, il faudrait envisager une étude qui prendrait en compte toute la production écrite et manuscrite de l'époque, y compris les textes habituellement désignés comme 'documentaires' et ceux qui sont appelés 'littéraires', les compositions originales ainsi que les textes plus anciens qui étaient lus et recopiés entre les limites chronologiques et géographiques proposées ici. Dans une optique encore plus ambitieuse, les artefacts de la culture matérielle et visuelle devraient être pris en considération. Il est clair, cependant, qu'un tel effort doit être collectif et qu'il nécessite un travail beaucoup plus long et fastidieux que celui que j'étais capable à faire. Une suite immédiate dans laquelle je pourrais traiter certains textes que j'étais obligé d'omettre ici par manque de temps, de savoirs ou de compétences est pourtant imaginable. Je fais référence surtout aux textes suivants : les lettres de Georges Babouskomitès<sup>77</sup> ; les sermons du patriarche Gérmanos II (†1240)<sup>78</sup> ; la collection des lettres et les œuvres théologiques et philosophiques de Théodore II Laskaris<sup>79</sup> ; les traités scientifiques et l'œuvre épistolographique de Nikèphoros Blemmydès<sup>80</sup> ; le roman *Livistros et Rodamnè*.<sup>81</sup> L'inclusion de tous ces textes pourrait soulever bien d'autres questions dans les textes que j'examine, aussi. Comme l'intérêt pour cette période précise<sup>82</sup> et pour les approches narratives

---

<sup>75</sup> Dernière étude sur le sujet, Agapitos (à paraître).

<sup>76</sup> Kinloch 2018, 41–82.

<sup>77</sup> Babouskomitès, *Lettres*.

<sup>78</sup> Gérmanos II, *Discours*.

<sup>79</sup> Laskaris, *Epistulae*, 1–289.

<sup>80</sup> Laskaris, *Epistulae*, 290–332 ; Blemmydès, *Épitomè*.

<sup>81</sup> *Livistros et Rodamnè*.

<sup>82</sup> À part un nombre considérable de thèses achevées ou en préparation, le 51<sup>e</sup> Symposium des études byzantines, organisé par la *Society for the Promotion of Byzantine Studies* à Edinburg en 2018 avait pour sujet « The Post-1204



dans les études byzantines<sup>83</sup> a connu une croissance ces dernières années, j'espère que ma recherche pourra inspirer d'autres chercheurs à aborder les sujets importants que j'évoque ici.

#### 4. Structure et style

Le texte présenté ici est structuré et regroupé par les problèmes que j'examine, alors que l'agencement chronologique y est secondaire. Il est aussi thématiquement symétrique. Dans le premier chapitre, *Idéologie palimpsestive*, je soumetts à une analyse narratologique les quatre monographies les plus importantes qui traitent le sujet de l'idéologie à Byzance et en Serbie dans cette période, afin de cerner le sens et la fonction du concept même d'idéologie. Cette approche était nécessaire, d'une part pour clarifier l'usage d'un concept qui est utilisé très souvent sans être défini, et d'autre part pour mieux circonscrire les bornes de ma propre recherche. Vu que mon ton peut sembler trop critique à certains endroits, je tiens à souligner l'importance des ouvrages que j'analyse et de leurs auteurs dans le développement des études byzantines et médiévales. Sans leurs avancements dans le domaine, cette étude n'aurait jamais pu voir le jour.

Dans le deuxième chapitre, *Subjectivités narratives*, je tourne mon regard vers les récits nicéens, épirotes et serbes, pour y localiser et analyser les positions énonciatives ou silencieuses des narrateurs, des narrataires et d'autres personnages. L'organisation de ce chapitre central est à la fois géographique et chronologique, même si mon analyse aspire à démontrer la porosité de ces limites. Sur la base de catégories établies et à travers les théories de Louis Althusser, Judith Butler et Frederic Jameson, je procède aux tentatives de conclusions sur l'organisation politique et sociale et sur la répartition du pouvoir dans les trois entités politiques concernées.

Le troisième chapitre, *Produire et raconter l'espace* repose sur les théories d'Henri Lefebvre et David Herman. Son objectif est double : affirmer le rôle crucial de l'espace dans la construction des récits médiévaux et examiner les liens entre les pratiques narratives et les pratiques spatiales. Sa structure est mosaïquée : les éléments spatiaux des récits des provenances et des temporalités diverses sont considérés soit en parallèle, soit en succession. Dans le quatrième chapitre, *La hiérarchie et la famille – deux métaphores désuètes ?*, je reviens brièvement sur les études modernes sur l'organisation et la distribution du pouvoir dans les sociétés byzantine et serbe

---

Byzantine World. New Approaches and Novel Directions ». Nombreux ouvrages individuels ou collectifs sont annoncés aussi, notamment la biographie de Théodore II Laskaris par Dimiter Angelov et le volume *The Empire of Nicaea Revisited*, édité par Alicia Simpson et Pagona Papadopoulou. Le 23<sup>e</sup> Congrès international des études byzantines, qui a eu lieu à Belgrade en 2016 a suscité des publications réexaminant les relations entre la Serbie et l'Empire byzantin. Le même vaut pour le 8<sup>e</sup> centenaire du couronnement de Stefan le Premier Couronné, célébré en 2017.

<sup>83</sup> V. par exemple, Burke et all. 2006 ; Messis – Mullett – Nilsson 2018 ; Nilsson 2019.

au Moyen Âge et plus particulièrement pendant la première moitié du siècle. J’y examine l’utilité heuristique des concepts communs de hiérarchie et de famille et je propose certaines solutions alternatives pour les futures recherches. Ces dernières propositions m’aident aussi à structurer mes *Conclusions provisoires*, dans le cadre desquelles je relie les fils vraisemblablement dispersés des chapitres précédents.

Puisque j’ai posé la communicabilité de mes résultats dans les disciplines voisines, où la connaissance des langues classiques n’est pas forcément un prérequis, je donne les traductions françaises de toutes les citations en grec byzantin que je considère comme essentielles pour comprendre mes arguments. Pour les citations non traduites, je résume le plus souvent leur contenu avant ou après la citation. En revanche, toutes les citations en slavon sont traduites en français. Les citations en langues modernes ont été préservées pour des langues avec un nombre considérable des lecteurs. Les citations en serbo-croate ont été traduites en français.

Mes transcriptions et translittérations des noms anciens et/ou étrangers ne sont malheureusement pas uniformes. Personnellement, j’aurais préféré rendre les noms byzantins en translittération lettre par lettre (par exemple : Géorgios Akropolitès, Iôannès Batatzès). Cependant, la tradition forte de l’écriture académique française, ainsi que les conseils bienveillants de mes relecteurs m’ont dirigé vers une approche mixte. Ainsi, les prénoms qui connaissent un usage relativement courant en français (Michel, Jean, Georges, Nicolas, Jacob, Théodore, Irène) sont donnés dans leurs formes françaises. Certains prénoms plus rares (Nikètas, Nikèphoros, Dèmètrios) ont gardé leurs formes translittérées. La même chose vaut pour les noms de famille grecs : Comnène, Ange, Paléologue et Vatatzès d’un côté et Chôniatès, Chômatènos, Akropolitès et Apokaukos. Les noms et prénoms des auteurs grecs modernes sont transcrits phonétiquement dans le texte et dans la bibliographie (Stavridou-Zafraka, et pas Stauridou-Zafraka), alors que les titres des ouvrages sont donnés en alphabet grec.

La transcription de l’alphabet cyrillique est plus normalisée. Les noms slavons des textes médiévaux, les termes géographiques (sauf une seule exception : Chilandar) et les noms des auteurs qui utilisent l’alphabet cyrillique (serbo-croates, bulgares, russes) sont tous donnés selon la transcription phonétique utilisée dans la version serbe moderne de l’alphabet latin. Ainsi, pour les noms médiévaux : Simeon, et pas Syméon ; Stefan, et pas Étienne ; Uroš, et pas Uroch, Ohrid, et pas Ochrid ou Achrida ; Tmovo, et pas Tarnovo ; Klokotnica, et pas Klokotnitsa ; Žiča, et pas Zhicha. Le titre *župan* respecte la même règle, alors que les surnoms honorifiques sont traduits en français ou francisés (Le Premier Couronné, et pas Prvovenčani ; Myroblyte, et pas Mirotočivi). Pour l’économie d’espace, toutes les références bibliographiques des ouvrages publiés en alphabet cyrillique, dans n’importe quelle langue, sont translittérées en alphabet latin, sans traduction française.

Comme c'était déjà visible dans cette introduction, j'adopte usage spécifique des guillemets. Les citations exactes des textes classiques ou modernes sont données entre les guillemets standards (« citation »), alors que les guillemets en virgule simple marquent les concepts empruntés des ouvrages modernes, où ils sont utilisés avec un sens différent de celui que je donne aux mêmes termes ('concept'). Je me sers de l'orthographe rectifiée de la langue française dans la majorité de cas.

Enfin, comme j'accorde de l'importance aux signes d'énonciation dans les ouvrages modernes, ainsi qu'aux positions énonciatives dans les textes médiévaux, je tiens à souligner que le 'je' dans ce texte indique l'auteur de cette thèse, signé sur la page du titre. Si le texte en citation et les références proviennent des auteurs cités, leur choix et leur agencement viennent également de moi. Selon la théorie de l'écriture historiographique à la voix moyenne, que je présenterai ci-dessous, j'assume complètement ma position du centre énonciatif de ce texte. Je reconnais aussi le rôle que ma formation dans un système postsocialiste et mon élaboration de ce travail dans un environnement académique poststructuraliste, situé chronologiquement après la crise économique de 2008 ont joué dans la constitution et la structuration des idées et des propos exposés ici. Dans les rares occasions où mon 'je' énonciatif cède la place à un 'on', il ne s'agit pas d'un énonciateur commun, collectif ou neutre. Il s'agit d'un autre visage de mon 'je', introduit pour susciter la tension dialectique.

# CHAPITRE 1

## I — IDÉOLOGIE PALIMPSESTEUSE

---

*We have been told so often that history is indifferent,  
but we always take its parsimony or plenty as somehow planned;  
we never really listen.*

(Lawrence Durrell, *Justine* 1957)

*Ideology, like halitosis, is... what the other person has.*

(Terry Eagleton, *Ideology. An Introduction* 1991)

Avant de pouvoir procéder à l'analyse des récits byzantins et serbes de la première moitié du siècle, il est nécessaire de clarifier la confusion terminologique autour de la notion d'idéologie dans l'historiographie moderne traitant la période concernée. Comme je l'ai signalé dans l'Introduction, le terme 'idéologie' est ambigu. Ce qui empêche la clarté méthodologique, c'est surtout le fait que ce terme soit à la fois construit comme objet de l'analyse historiographique et déployé comme un outil méthodologique, c'est-à-dire comme un concept moderne consciemment projeté sur les textes historiques interprétés. Je note, encore une fois, que le terme et le concept d'idéologie, bien que souvent utilisés, restent rarement ou vaguement définis dans les ouvrages des byzantinologues et des spécialistes du Moyen Âge serbe. Je crois qu'une analyse formelle des récits modernes doit précéder la redéfinition de ce terme qui permettra par la suite d'interpréter les textes médiévaux.

Dans ce chapitre quatre études modernes, composées entre 1975 et 2007, feront l'objet de mon analyse. Les ouvrages sont choisis, d'une part, sur la base du critère de leur visibilité et de leur influence dans notre discipline, ainsi que pour leur représentabilité dans l'analyse du phénomène traité ici, comme en témoignent leurs titres, et, d'autre part, puisque leurs auteurs examinent, soit dans la totalité de l'ouvrage spécifique, soit dans un ou plusieurs de leurs chapitres, l'époque et les territoires que j'ai désignés comme centraux pour ma recherche. Alors qu'Hélène Ahrweiler aborde le sujet dans son étude pionnière sur *L'Idéologie politique de l'Empire byzantin* (1975) qui couvre la durée de son histoire millénaire, qui comprend aussi le demi-siècle qui a suivi la prise de Constantinople, les autres historiens ont choisi une portée plus modeste. Alkmini

Stavridou-Zafraka a opté pour un titre exceptionnellement précis qui peut servir également comme résumé : *Νίκαια και Ηπείρος τον 13<sup>ο</sup> αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθεια τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία* (1991). Dimitër Angelov reste plus concentré sur les événements micrasiatiques et étend en même temps sa période jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle dans *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330* (2007). Finalement, Boško Bojović examine les textes serbes du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle dans *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du moyen âge serbe* (1995).

J'aborde ces quatre ouvrages en comprenant l'historiographie comme une forme essentiellement narrative, dans la veine des théories d'Hayden White. Mon approche est principalement narratologique et focalisée sur un texte à la fois, même si j'emploie parfois les outils qui sont habituellement vus comme appartenant au domaine de la poétique, voire l'étude comparative d'un corpus préétabli des œuvres littéraires. Dans la première section, j'expose les postulats de la théorie de White, que j'avais déjà évoqués dans l'*Introduction*. Comme je trouve sa théorie pertinente pour l'analyse des textes examinés ici, j'essaie d'éviter le débat sur son applicabilité générale, sauf quand des commentaires et précisions supplémentaires sont nécessaires. Je précise que je n'envisage pas que ma lecture critique soit perçue comme une invective de ces textes, mais comme une interprétation complémentaire. D'abord, j'analyse la forme d'énonciation et de structuration de ces textes, à travers les catégories poétiques définies par Philippe Carrard.<sup>84</sup> Par la suite, j'établis le type de préfiguration du champ historique, les tropes, les modes de la mise-en-intrigue et de l'argument exploités par chacun et chacune de ces auteurs au niveau de la structure profonde de leurs ouvrages. Je ne prétends pas que les choix poétiques ou narratifs faits par les historien(ne)s fussent conscients et encore moins que ma lecture de ces textes est la seule possible, pertinente ou correcte. Bien que j'essaie de démontrer le caractère narratif de ces ouvrages, mon idée principale reste d'établir la place accordée à l'idéologie dans ces constructions narratives complexes avec deux objectifs : d'abord, vérifier si les historien(ne)s modernes parlent de la même chose quand ils se servent du terme et du concept de l'idéologie ; ensuite, redéfinir ce concept, en concordance avec les précisions méthodologiques de l'*Introduction*, et en faire un outil heuristique.

Mon hypothèse initiale, incarnée dans le titre de ce chapitre que j'emprunte du système théorique de Gérard Genette, entend *qu'on ne peut pas affirmer l'existence de l'idéologie* dans toute la pluralité de ses (non)définitions, *hors de ses supports de transmission*, qui ne sont pas exclusivement *textuels et narratifs*, mais le sont tout de même dans un nombre important de cas. C'est pour cela que j'emploie le néologisme genettien « *palimpsesteux* », qui réfère à la pratique médiévale de l'écriture d'un texte sur un autre, mais lui accorde une signification littéraire et

---

<sup>84</sup> Carrard 2013.

moderne. Au-delà des particularités de chacune des études historiographiques que j'examine dans ce chapitre, la relation entre les récits historiographiques modernes et les récits médiévaux, dont les historien(ne)s se servent pendant l'écriture de leurs études, est avant tout celle de l'*hypertextualité*.<sup>85</sup> Même si les textes historiographiques comprennent les citations (*intertextualité*) et commentent les textes anciens (*métatextualité*), ils doivent leur existence aux textes anciens et ils les transforment des manières diverses. Ces transformations ne se limitent pas à ce qui est d'habitude désigné comme la 'forme' : comme tout type de transformation *hypertextuelle*, elles ne peuvent pas être considérées comme innocentes, voire objectives.<sup>86</sup>

Je laisse de côté les concepts de pensée politique et d'identité, largement et longuement analysés ces dernières années par des chercheurs avec beaucoup plus d'expertise dans ce domaine.<sup>87</sup> À la fin de ce chapitre, dans une expérience interprétative, j'essaie d'appliquer la lecture que les historiens modernes font des textes byzantins à un texte beaucoup plus moderne, au sujet très 'idéologiquement' chargé, celui de la 'guerre sainte'.

## 1. Approche formaliste et narrativiste de White

La parution du livre *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* a bouleversé l'historiographie et la théorie littéraire du dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle, surtout en imposant la nécessité de l'autoréflexion dans le travail des historiens. Même si dans la byzantinologie et l'historiographie du Moyen Âge serbe, les travaux de White ont eu peu d'écho,<sup>88</sup> ils ont suscité réactions, partisans et contestations chez les intellectuels de diverses disciplines.<sup>89</sup> Le point le plus critiqué par ses opposants se trouve dans l'idée que toute œuvre historiographique relève de la narrativité et, par extension, de la fictionnalité. Les spectres de la pan-narrativité et de la pan-fictionnalité hantent toujours les domaines de l'historiographie comme celui de la théorie

---

<sup>85</sup> Genette 1982, 11–2 : « J'entends par là toute relation unissant un texte B (que j'appellerai *hypertexte*) à un texte antérieur A (que j'appellerai *hypotexte*) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire. [...] Pour le prendre autrement, posons une notion générale de texte au second degré [...] ou texte dérivé d'un autre texte préexistant. Cette dérivation peut être soit de l'ordre, descriptif et intellectuel, où un métatexte (disons telle page de la *Poétique* d'Aristote) « parle » d'un texte (*Œdipe Roi*). Elle peut être d'un autre ordre, telle que B ne parle nullement de A, mais ne pourrait cependant exister tel quel sans A, dont il résulte au terme d'une opération que je qualifierai, provisoirement encore, de *transformation*, et qu'en conséquence il évoque plus ou moins manifestement, sans nécessairement parler de lui et le citer. L'*Énéide* et *Ulysse* sont sans doute, à des degrés et certainement à des titres divers, deux (parmi d'autres) hypertextes d'un même hypotexte : l'*Odyssée*, bien sûr. » C'est l'auteur qui souligne.

<sup>86</sup> Ibid, 340.

<sup>87</sup> Karagiannopoulos 1988 ; Pertusi 1990 ; Anastos 2001 ; Gallina 2016 ; Kaldellis 2007, 2017 ; Page 2008 ; Herrin – Saint-Guillain 2011 ; Stathakopoulos – Saint-Guillain 2012 ; Papadopoulou 2014 ; Stouraitis 2014, 2017a, 2017b ; Haldon 2016 ;

<sup>88</sup> Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 14 : « But other debates, in particular those surrounding the culturally determined construction of evidence itself have, on the whole, remained marginal to the concerns of Byzantinists. This is especially true of what has loosely come to be referred to as 'post modernism'. » Pour de rares exceptions des dialogues avec les théories de White, v. Nilsson 2006 ; Kinloch 2018.

<sup>89</sup> V. à ce propos Vann (1998) ; Ankersmit – Domanska – Kellner (2009) ; et l'introduction à une anthologie des textes de White en français, présentée par Ph. Carrard (White 2017, 5–28), avec bibliographie. La traduction française de l'Introduction à la *Metahistory* dans White (2009).

littéraire, même si les propos de White, exposés dans *Metahistory* et dans la série d'articles qui l'a suivi, restent fermement relativistes, quoique beaucoup plus nuancés que cette division binaire ne le voudrait.

Les postulats postmodernes et poststructuralistes de White, fondés sur la lecture des grands historiens et philosophes de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle et modelés sur des catégories des théoriciens contemporains, sont pluridimensionnels. D'abord, il sépare le passé de sa représentation textuelle dans l'historiographie. Les entités que l'historien manipule consistent d'abord du *champ historique* comme l'objet d'étude et des *matériaux bruts* (*unprocessed records*) de ce champ. L'historien organise les éléments du champ historique en deux formes textuelles 'primitives' : en *chronique*, en ordonnant les événements chronologiquement, puis en *histoire* (*story*),<sup>90</sup> en donnant aux certains événements la qualité du *début*, aux autres la qualité du *milieu* ou transition, et aux autres encore la qualité de la *fin*. Le même événement peut être mis dans n'importe laquelle de ces trois positions dans des histoires différentes. C'est pourquoi White conteste l'idée que les historiens 'trouvent' ou 'découvrent' leurs histoires dans les sources, alors que les auteurs de fiction 'inventent' les leurs.<sup>91</sup>

Bien qu'il ne nie pas la réalité des événements historiques, il affirme que la transformation d'un *événement* à un *fait*, c'est-à-dire sa mise en texte, demande nécessairement une manipulation de la part de l'historien. Dans ce sens-ci, les événements deviennent les éléments de l'histoire et sont dotés de sens par l'établissement de relations entre eux. La manipulation qui permet d'établir les relations entre différents phénomènes se manifeste le plus souvent dans quatre figures de style ou *tropes* élémentaires : la métaphore, la métonymie, la synecdoque et l'ironie. Deux éléments de l'histoire peuvent être affirmés par leur similarité ou différence, c'est-à-dire par la métaphore, qui est représentationnelle ; en définissant un élément comme faisant partie de l'autre et en résumant le tout dans un seul élément, c'est-à-dire par la métonymie, qui est réductionniste ; en prenant un élément comme la représentation d'un autre élément dont il fait partie, en fonction de leurs qualités communes et en tenant compte du rapport entre microcosme et macrocosme, c'est-à-dire en employant la synecdoque, qui est intégrative ; en réfutant au niveau figuratif ce qui est affirmé au niveau littéral, avec le sens de la problématisation de la possibilité représentationnelle du langage, c'est-à-dire par l'ironie, qui relève de la négation.<sup>92</sup>

Si les individus et les groupes qui agissent constituent le côté 'lexical' de l'histoire, ce sont les historiens que leur accordent leurs fonctions 'grammaticales', qui peuvent être résumées en cinq catégories : la scène, l'acteur, l'action, l'agentivité et le but ou l'objectif (*purpose*)

---

<sup>90</sup> Plus dans le sens de la division narratologique de *l'histoire* et le *discours*. Pour souligner cette différence, Fleuri traduit ce terme par « l'histoire qu'on raconte ». V. White 2009, 25.

<sup>91</sup> White 1973, 5-7.

<sup>92</sup> Ibid, 31-38.

d'action.<sup>93</sup> L'établissement de types tropologiques de relations produit et permet l'attribution de ces fonctions 'grammaticales'.

Après avoir défini les éléments du champ historique, les historiens essaient d'expliquer les événements en répondant à certaines questions. Ces réponses prennent la forme de la 'syntaxe' du champ historique.<sup>94</sup> La réponse à la première question, « Que s'est-il vraiment passé ? », est incarnée dans le mode *d'explication par la mise en intrigue*, alors que la réponse à la deuxième, « Quel est le vrai but de tout cela ? » se trouve dans l'*explication par l'argument formel*.

Comme les entités et les événements du champ historique ne sont pas organisés en soi dans une série et avec un objectif 'naturel', ce sont les historiens qui fournissent ce but en optant pour une des quatre structures archétypales du récit. Les quatre types d'histoires qui traitent des interactions entre les différentes entités sont organisés sur le modèle des relations entre l'individu et la société. En s'appuyant sur les études et les théories de Northrop Frye,<sup>95</sup> White postule les modes suivants de la *mise en intrigue* :

- Le mode *romanesque (Romance)*<sup>96</sup> est l'histoire de la lutte d'un héros contre les conditions de vie, son opposition à la situation de chute, et de sa victoire et du fait de surmonter les obstacles et les difficultés. Dans les récits historiographiques, le rôle du héros peut être pris par n'importe quelle entité comme, par exemple, la nation française dans les récits romanesques de Michelet.
- Dans le mode *comique (Comedy)*, l'auteur garde l'espoir de la réconciliation finale entre l'homme et son environnement. Entre temps, le récit comique présente des conflits et des changements dramatiques, terminés par une réconciliation provisoire et marquée par un événement festif. Les récits de Ranke, racontant l'établissement des relations harmonieuses entre les institutions, notamment entre l'État et l'Église est l'exemple de ce mode narratif.
- Le mode *tragique (Tragedy)* a le même point de départ que le mode comique, sauf que la possibilité de la réconciliation y est comprise comme illusoire et la chute perpétuelle

---

<sup>93</sup> White 1973, 14, n. 8. White emprunte les concepts et la terminologie de Kenneth Burke. J'ai opté pour cette traduction des termes *scene, agent, act, agency, purpose*, à la place de celle de Fleuri, à savoir *la scène, l'agent, l'acte, l'action [agency], but*, parce que je crois qu'elle offre une clarté plus nette, en gardant la continuité avec les termes anglais. V. White 2009, 34–5, n. 1.

<sup>94</sup> White 2010, 123 : « In short, in histories there appear to be three levels of comprehension. On the first level, there are what might be called lexical elements, the atomic events defined in a particular way on the authority of the documents or some kind of evidence and ordered in a rough chronicle. On a second level, we have the provisional ordering of these events into motific clusters and thematic continuities, which provides a kind of grammar of historical events of this set. And then there is a third, syntactical level, on which themes and motifs are related as either components of an argument or as phases of recognizable, traditional story-models. »

<sup>95</sup> White 1973, 8, n. 6 : « I do not wish to suggest that Frye's categories are the sole possible ones for classifying genres, modes, mythoi, and the like, in literature; but I have found them especially useful for the analysis of historical works. » White 2009, 28, n. 1.

<sup>96</sup> Je suis la traduction de Carrard, et non pas celle de Fleuri, qui garde le terme anglais « Romance » (White 2009, 28), pour éviter la confusion.



inévitables. Ce qui peut résulter de l'*agon* entre l'homme et son environnement n'est qu'une révélation des forces ruineuses qui agissent sur l'être humain. Bien que le mode tragique mette en scène le destin fatal du héros, il peut offrir une épiphanie sombre et salutaire pour les témoins, c'est-à-dire pour ceux qui survivent. Ni les forces à l'intérieur de l'homme ni celles qui agencent la société ne sont racontées comme réconciliables dans les récits de Tocqueville, le représentant de la mise en intrigue tragique.

- Le mode *satirique* (*Satire*) est à la fois une réaction et une antithèse à tous les espoirs de surmonter la situation de chute, aussi qu'à tous les modèles de réconciliation, présents dans les trois modes précédents. La possibilité même d'une vie heureuse de l'homme dans la société, ou bien la possibilité d'appréhender le monde complètement sont vues comme absolument inadéquates pour les adhérents au mode satyrique, tel Burckhardt.<sup>97</sup>

L'*explication par l'argument formel* se manifeste dans l'appropriation des principes de combinaison des éléments du champ historique et fournit le caractère 'scientifique' aux récits historiographiques. Ces principes servent comme des lois putatives pour expliquer les phénomènes historiques dans un cadre nomologique et déductif. En s'appuyant sur les propos de Stephen C. Pepper sur les manières dont le monde est préconçu dans les sciences en général, White affirme qu'on peut reconnaître quatre théories de la vérité, c'est-à-dire quatre modèles nomologiques, dont les historiens se servent aussi dans leurs explications scientifiques du champ historique :

- Dans le cadre du *formisme* (*Formist*), qui est dispersif, les objets du champ historique sont expliqués par leurs caractéristiques particulières et leur appartenance à certaines catégories. L'accent est mis sur l'unicité de chaque acteur, action ou force agentive beaucoup plus que sur la scène. La tâche des historiens est de bien noter la spécificité de chaque phénomène, en compensant pour les liens entre les objets divers par une narration vigoureuse, comme dans les œuvres de Michelet.
- L'explication par la stratégie *organiciste* (*Organicist*), qui est synthétique et intégrationniste, comprend l'établissement de relations microcosme/macrocosme dans le champ historique. Les éléments particuliers sont vus comme faisant partie des unités supérieures (peuple, nation, culture). La tâche des historiens est alors de réunir ces éléments en catégories pertinentes et de déterminer les lois de l'interaction entre les entités de l'ordre supérieur et inférieur (sous termes des 'idées', 'principes'), à l'image des lois dans les sciences naturelles ou biologiques, comme dans les récits de Ranke.

---

<sup>97</sup> White 1973, 7–11.

- La stratégie *mécaniste* (*Mechanistic*) voit les actions des acteurs comme manifestations des agentivités situées dans la scène et hors de portée de ces acteurs. Les mécanistes étudient l'histoire pour établir les lois de causalité dans le champ historique, mais contrairement aux organicistes, leurs lois sont conçues, à l'image des lois physiques, comme universellement applicables, ce qui rend leur approche atemporelle et anhistorique plus réductionniste qu'intégrationniste. La philosophie marxiste d'histoire en est l'exemple parfait.
- L'approche *contextualiste* (*Contextualist*) trouve les explications du sens de l'histoire dans les liens immédiats entre l'objet étudié et les objets qui gravitent autour de lui dans le champ historique, entre les différents acteurs et agentivités. Même si tous les historiens professent une attention pour le contexte, les contextualistes en font le point focal de leur récit, sans jamais le négliger au profit de l'intérêt de la description des entités individuelles, comme le font les formalistes, et sans non plus glisser dans l'analyse des lois qui régissent ces relations, comme le font les organicistes et les mécanistes.<sup>98</sup>

Les manipulations tropologiques et les types d'explication par la mise en intrigue et par l'argument formel font partie de la *préfiguration* du champ historique et sont donc préconceptuels. Ils sont établis ou acceptés par les historiens, avant la composition de leurs récits. Et même si certains modes d'explication par la mise en récit se marient plus souvent avec certains arguments formels, les possibilités de combinaisons sont larges. Selon White, il n'y a pas de base épistémologique qui pourrait nous permettre de proclamer la supériorité ou la plus grande objectivité d'un mode d'explication plutôt que d'une autre.<sup>99</sup> Le choix d'une stratégie spécifique se fait toujours au niveau esthétique, éthique ou idéologique.

Mon objectif dans l'analyse critique qui suit n'est pas alors de vérifier l'«historicité» ou l'«objectivité» des ouvrages historiographiques, mais d'examiner les stratégies de la mise en récit et de l'argumentation propres à chacun des auteurs, afin de comprendre comment chacun et chacune d'eux construit l'*idéologie* comme l'objet de son étude, en se servant des outils narratifs. White introduit aussi quatre catégories de l'implication idéologique des historiens, à savoir l'anarchisme, le radicalisme, le libéralisme et le conservatisme.<sup>100</sup> Cependant, j'essaie de déterminer la position de la notion d'idéologie dans les récits que j'étudie dans ce chapitre. Je n'introduirai pas alors, pour éviter la confusion terminologique, cette division dans mon analyse. Finalement, comme White

---

<sup>98</sup> Ibid, 11–21.

<sup>99</sup> Ibid, 20.

<sup>100</sup> Il définit l'idéologie très clairement. Ibid, 22: « By the term "ideology" I mean a set of prescriptions for taking a position in the present world of social praxis and acting upon it (either to change the world or to maintain it in its current state); such prescriptions are attended by arguments that claim the authority of "science" or "realism." » White 2009, 43.

l'affirme lui-même, le nombre des modèles narratifs dans n'importe laquelle de ces catégories d'analyse, tout en restant limité, peut bien dépasser les tétrades définies ici. Un récit historiographique peut être mis en intrigue comme *farce*, par exemple. Toutefois, comme j'espère montrer dans l'analyse qui suit, les ouvrages des byzantinistes et des spécialistes du Moyen Âge serbe concernant la notion d'« idéologie » sont bel et bien identifiables comme faisant partie des catégories repérées par White dans l'historiographie du XIX<sup>e</sup> siècle.

## 2. Les -ismes tragiques d'Ahrweiler

L'ouvrage d'Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, est considéré comme la monographie fondatrice sur l'idéologie du monde byzantin. Si l'on consulte la « bibliographie sommaire » de l'ouvrage,<sup>101</sup> on peut noter que cette historienne a effectivement été parmi les premiers, sinon la première, à utiliser le terme d'*idéologie* dans le titre d'un ouvrage. Les études antérieures dont elle s'est servie prennent pour objet soit les 'idées', la 'pensée' ou la 'philosophie politique', soit les institutions (État, Empire, Église), ou bien les concepts plus ou moins larges (civilisation, société, tradition, nation, hellénisme, byzantinisme, l'Est, l'Ouest). Dans l'Introduction, Ahrweiler remarque que « l'idée impériale romaine » et les « fondements idéologiques de l'universalité » de l'Empire avaient été bien étudiés, mais que la lacune qui persiste est celle de l'étude des « implications de ce principe fondamental de la pensée politique dans la société et la vie des Byzantins ». Elle se contente, toutefois, d'étudier « quelques aspects des principales orientations idéologiques dominant les diverses périodes de l'histoire millénaire de Byzance » et « leur impact sur les mentalités et l'opinion publique ».<sup>102</sup>

Il faut noter une tension binaire, pour ne pas dire un goût du paradoxe ou même de la contradiction, qui imprègne le discours d'Ahrweiler. Le titre de son livre annonce l'« idéologie » au singulier, alors qu'elle insiste sur le pluriel dans l'Introduction, « étant donné la diversité des orientations idéologiques de l'Empire », sans préciser s'il s'agit d'une diversité temporelle ou synchronique. La 'documentation' qu'elle utilise est à la fois d'un « état fragmentaire et épars » et d'un « volume écrasant ».<sup>103</sup> Comme elle passe à la narration chronologique juste après la brève introduction et puisqu'elle ne donne aucune définition du concept ni du terme d'idéologie, elle semble le tirer du 'sens commun'. Cela permet à H. Ahrweiler d'utiliser les termes de 'pensée politique' et de 'mentalités', parfois comme synonymes, parfois comme bien distincts du terme d'idéologie. Dans le 'chapitre unique', sous-titré « *Problèmes de recherche* », et intitulé « Les

---

<sup>101</sup> Ahrweiler 1975, 150–151.

<sup>102</sup> Ibid, 5.

<sup>103</sup> Ibid, 5–6.

principes fondamentaux de la pensée politique à Byzance » placé à la fin du livre, comme clé pour la compréhension des chapitres précédents, elle affirme :

« Pour comprendre les fondements de l'*idéologie politique* de Byzance et expliquer la multitude des formes qu'elle a revêtues et la variété des expressions qu'elle emprunta, pendant les diverses périodes de l'histoire millénaire de l'Empire<sup>1</sup> {I. Cf. ci-dessous : universalisme, nationalisme, impérialisme et chauvinisme, patriotisme, etc., pp. 14 sq.}, il est nécessaire d'examiner quelques aspects des principes qui ont guidé la *pensée politique* et l'orientation intellectuelle des Byzantins ; l'étude des *mentalités*, indispensable pour la compréhension du fait idéologique, en tirera profit. »<sup>104</sup>

Étant donné la variation qu'on trouve dans le titre par rapport aux études précédentes, mais aussi le fait que, selon l'auteure, l'idéologie peut « avoir un impact » sur les mentalités, la conclusion s'impose que ce qui est défini comme objet principal de son étude ne peut être assimilé ni à l'un des deux concepts évoqués, ni à leur somme éventuelle. Si l'on voulait la déduire de ces propos initiaux et la situer dans le cadre des catégories définies par Eagleton citées ci-dessus,<sup>105</sup> l'idéologie d'Ahrweiler pourrait se trouver au moins dans les concepts : 1) du corpus des idées caractéristiques d'un groupe social particulier ; 2) de la réflexion identitaire ; 3) de la conjoncture entre discours et pouvoir ; 4) des palettes des croyances orientées vers l'action. Le pouvoir explicatif propre au concept d'idéologie qu'elle utilise ne se trouve donc pas dans la clarté méthodologique. À mon avis, il peut être localisé plutôt dans ses choix poétiques et dans sa stratégie narrative.

L'étude est structurée en sept chapitres approximativement chronologiques, qui portent des titres souvent schématiques et modernes et qui se chevauchent parfois, tant au niveau thématique que temporel : 1) *L'universalisme*, qui couvre la période du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle ; 2) *Le nationalisme*, qui correspond à l'époque des querelles des icônes, du VIII<sup>e</sup> au milieu du IX<sup>e</sup> siècle ; 3) *L'impérialisme byzantin*, voire la période de la dynastie Macédonienne, IX<sup>e</sup> –XI<sup>e</sup> siècle ; 4) *Les patriotismes byzantins*, qui coïncident avec une partie du XI<sup>e</sup> siècle ; 5) *À la recherche des valeurs nouvelles*, soit l'époque des dynasties des Comnène et Ange, XII<sup>e</sup> siècle ; 6) *Le patriotisme grec et orthodoxe*, ou le période d'« exil » nicéen, la première moitié du siècle ; 7) *L'utopie nationale*, qui couvre les derniers siècles de l'Empire, jusqu'à 1453. Ces chapitres sont suivis, comme évoqué, par le Chapitre unique, envisagé plus comme le guide de lectures des pages précédentes que comme conclusion. Le choix du sujet d'Ahrweiler, le fait que son texte fraye avec la notion de 'mentalités', son adoption de certains traits poétiques et narratifs, ainsi que la structuration particulière de son ouvrage, s'inscrivent tous dans le cadre du courant de la *Nouvelle histoire* française.<sup>106</sup> Ces traits

---

<sup>104</sup> Ibid, 129. C'est moi qui souligne, ici et dans les exemples suivants, sauf mention contraire. Je fournis aussi les notes de bas de page de l'auteure avec la citation quand cela me semble pertinent.

<sup>105</sup> Eagleton 1991, 1–2.

<sup>106</sup> V. Carrard 1998.

sont conformes aux tendances des études médiévales et byzantines en France de l'époque, comme le montre, par exemple, *Le premier humanisme byzantin* de Paul Lemerle,<sup>107</sup> « professeur et maître »<sup>108</sup> d'Ahrweiler, et dont l'ouvrage fut publié quatre ans avant le livre de cette dernière, de même que *Le temps de cathédrales* de Georges Duby,<sup>109</sup> paru un an après la publication de *L'idéologie politique*. Même si je me concentre surtout sur le sixième chapitre de cet ouvrage, thématiquement lié à mon sujet, et à son texte jumeau sous forme d'un article paru en même temps,<sup>110</sup> une analyse narratologique de l'intégralité de l'ouvrage est nécessaire pour discerner les traits de ce récit historiographique.

Il faut aussi noter que l'étude d'Ahrweiler a déjà subi une analyse critique, quarante ans après sa parution, de la part de Paul Magdalino, dans *Forty years on: the political ideology of the Byzantine empire*. Magdalino accuse Ahrweiler, parlant d'une position de témoin de l'époque et de savant à la fois, d'avoir présenté une étude trop sommaire et journalistique, sans regard pour les règles de la discipline et sans l'estime de soi qu'un historien devrait montrer, ainsi que d'avoir été inspirée par ses propres inclinaisons idéologiques et d'avoir fait des erreurs factuelles.<sup>111</sup> Il y trouve aussi des qualités : la clarification des concepts (*taxis, oikonomia*), la mise en avant des tensions et contradictions dans la pensée byzantine, l'utilité et l'actualité des notions d'universalisme, de nationalisme, d'impérialisme et de patriotisme, même s'il conseille l'étude de ces tendances en parallèle plus qu'en ordre chronologique.<sup>112</sup> Je tiens à souligner que ce genre de critique ne sera pas la mienne. Toutefois, je la trouve utile, puisque les éléments que Magdalino estime comme encore actuels et dignes d'attentions sont tous, comme j'espère le montrer, d'ordre narratif. Ainsi, il termine son article avec la même lamentation masquée en intérêt de recherche sur le 'divorce' entre l'« Orient » et l'« Occident », en citant Ahrweiler qui paraphrase Sophocle sur la question d'« être nés pour s'aimer et non pour se haïr ».<sup>113</sup>

---

<sup>107</sup> Lemerle 1971. Cf. les titres des chapitres comme « Photius ou le classicisme », ou « L'encyclopédisme du Xe siècle », sont reflétés et pris comme principes absolus dans le livre d'Ahrweiler.

<sup>108</sup> Laiou 1998.

<sup>109</sup> L'ouvrage de Duby (1976) marie pareillement les types d'organisation de texte thématiques et chronologiques, en construisant les temps des *monastères, cathédrales et palais*, voire en plaçant les mentalités et l'idéologie sur un axe temporel. En revanche, son approche est plus subtile et complexifiée par l'adoption d'un modèle trifonctionnel. Ricoeur (1983, 304 - 308) développe l'idée de 'quasi-intrigue' : la trifonctionnalité que Duby voit comme enracinée dans les mentalités et l'idéologie des hommes médiévales, c'est-à-dire dans le champ historique, s'incarne dans la tripartition de son ouvrage. En catégorisant les ouvrages historiographiques français selon les types d'agencement du texte, Carrard (1998, 46, 56 ; 2013, 82-83) place Duby parmi les historiens qui produisent les 'récits par strates', qui « découpant la longue durée en un certain nombre de tranches... décrivent celles-ci l'une après l'autre de manière à constituer un récit... pas fait des événements, mais plutôt des situations ou de phases. » Or, la catégorisation de Carrard ne peut pas correspondre au texte d'Ahrweiler, bien qu'il soit français, contemporain et proche de la Nouvelle Histoire, même si byzantiniste. *L'idéologie politique* est à la fois un 'récit linéaire' (Ibid, 52-58) et un 'récit par strates' (Ibid, 82-92), puisque les traits structurels ne l'emportent jamais sur le caractère chronologique ni vice-versa, alors que son *Chapitre unique* correspond à la catégorie d'analyse (Ibid, 74-81).

<sup>110</sup> Ahrweiler 1975a.

<sup>111</sup> Magdalino 2016, 22-26.

<sup>112</sup> Ibid, 26.

<sup>113</sup> Ibid ; Ahrweiler 1975, 102.

Même parmi les défenseurs de la distinction entre histoire narrative et non-narrative d'un côté et entre histoire et fiction d'autre côté, ainsi que parmi les partisans de l'objectivité, il est rare de trouver aujourd'hui l'idée qu'un énoncé quelconque puisse ne pas avoir d'énonciateur. L'utilisation des formes passives, de la troisième personne du singulier, du 'on' et du 'nous' académiques coexiste avec le 'je' d'historien qui écrit, autant dans le texte historiographique principal, que dans les notes ou dans le paratexte (titres, sous-titres, introductions, préfaces) et désignent tous l'énonciateur, voire le narrateur.<sup>114</sup> Qui est l'énonciateur, alors, du discours d'Arhweiler ?

Les 'je', 'il', 'on' et 'nous' y sont parsemés sans ordre systématique dans son récit, en signifiant à la fois elle-même, elle avec les byzantinologues ou les historiens et elle avec les lecteurs. La distinction n'est pas toujours claire, et les cas différents peuvent apparaître dans la même phrase, non pas seulement grâce aux phrases d'une longueur remarquable, emblématiques de l'auteure, ce qui n'empêche pas l'énonciateur d'employer aussi le discours direct, emboîté dans le discours du narrateur.

<i>Moi, le narrateur</i>	<i>Moi + les lecteurs</i>
<p>« [C'est la] réplique, <i>pourrait-on dire</i>, [...] au mépris et aux sentiments de supériorité que les Byzantins avaient auparavant nourris [...] » (58)</p> <p>« L'effort qui sera déployé pour la reconquête de la Ville [...] marque, <i>à notre avis</i>, la profondeur du différend qui séparerait les deux parties de la chrétienté [...] » (102)</p> <p>« [...] voilà pourquoi, malgré le risque de paraître provocateur, <i>on pourrait même dire</i> que la chute de Constantinople fut presque un événement salubre pour la nation et salubre pour l'État byzantin [...] » (94)</p>	<p>« Cette rupture qui présente, <i>on l'imagine aisément</i>, une profonde mutation du monde byzantin [...] » (29)</p> <p>« <i>On comprendra maintenant aisément</i> les développements des relations entre Byzance et ses voisins [...] » (44)</p>
<i>Moi + les lecteurs initiés</i>	<i>Les cas mixtes</i>
<p>« [...] ces termes, <i>on le sait</i>, signifiaient auparavant païen et paganisme [...] » (61)</p> <p>« [...] la noblesse héréditaire étant, <i>on le sait</i>, inconnue à Byzance. » (74)</p> <p>« L'origine des sentiments antilatins [...] se trouve, non point <i>comme on pouvait s'y attendre</i>, dans le schisme de 1054 [...], mais dans l'agression normande [...] » (82)</p>	<p>« <i>On comprend</i> ainsi pourquoi ceux qui abordent l'étude du phénomène complexe de l'art byzantin, pose le problème des origines de la création artistique à Byzance par l'alternative : « Rome ou Orient » [...] <i>L'historien</i> ne peut que se tenir à l'écart de cette conception sommaire du phénomène byzantin : la vraie explication de la complexité historique de Byzance réside, si l'on veut énoncer le problème d'une manière schématique, dans la formule : « <i>Constantinople avec Rome, ou Constantinople sans Rome</i> » [...] » (18)</p> <p>« L'exposé et le développement de cette théorie par Constantin Porphyrogénète méritent particulièrement <i>notre attention</i>, parce qu'ils prouvent, <i>me semble-t-il</i>, que l'écrivain impérial [...] connaissait le soi-disant « donation constantinienne » [...] » (48-9)</p> <p>« Mais, <i>on le sait</i>, les Grecs attendront plus d'un demi-siècle pour récupérer Constantinople, [...] ce qui constitue, <i>disons-le en passant</i>, encore une preuve des contradictions qui ont secoué la société nicéenne ; »</p>

<sup>114</sup> Carrard 2013, 31-36, 104-114.

Les formes impersonnelles ne sont pas uniformes, non plus. Elles peuvent introduire les conclusions ‘objectives’, sensées être faites à base des ‘sources’ :

« [...] *il est symptomatique* que plusieurs villes de cette époque soient construites en des endroits escarpés [...] » (31) « Quoi qu’il en soit, *il est incontestable que*, pendant le XI<sup>e</sup> siècle, Constantinople reste le grand centre culturel du monde médiéval. » (54) « Cette politique fut particulièrement pratiquée par Manuel I<sup>er</sup> qui, *il est vrai*, conçut des projets expansionnistes [...] » (85) ;

mais aussi les attitudes clairement personnelles de l’auteure :

« Il est regrettable que la littérature passionnément iconodoule (anti-iconoclaste) de l’époque [...] obscurcisse et discrédite à dessein l’œuvre et l’effort des empereurs iconoclastes [...] »<sup>115</sup>

Ce type d’impersonnalité est enraciné aussi dans le besoin des historiens de garder leur position d’autorité sur le sujet qu’ils traitent et de surmonter en même temps l’embarras provenant du fait que les ‘sources’ ne donnent pas une histoire intégrale à laquelle s’attendent les lecteurs. Carrard a étudié la stratégie des ‘récits conjecturaux’, ainsi que l’usage des modalisateurs et adverbes (*certainement, sans doute, probablement*), dont les historiens français contemporains se servent pour combler les lacunes et qui manifestent, paradoxalement, le sens inverse de ce qu’ils affirment.<sup>116</sup> Ainsi, dans le texte d’Ahrweiler :

« Le régime de thèmes constitue *indiscutablement* la mainmise des militaires sur l’appareil de l’Etat ; » (31) « Voilà la doctrine qui permet, *sans doute*, à l’empereur très chrétien de châtier [...] les soldats bulgares [...] » (53) « [...] des images [...] décrivent *sûrement* l’ambiance qui *devait* régner à Constantinople dans les années quarante du XI<sup>e</sup> siècle [...] » (55)

La façon dont l’historienne utilise les guillemets est aussi énigmatique. Sauf pour évoquer les concepts anachroniques, faussement nommés selon elle, ou ceux qui ont changé le sens entre l’époque byzantine et le XX<sup>e</sup> siècle (démocratie, tyrannie, donation constantinienne),<sup>117</sup> et les passages copiés des textes médiévaux, soit comme unités à part, soit au milieu de ses phrases, elle met aussi entre guillemets ses propres interprétations pour lesquelles elle veut signaler qu’elles sont trop osées, ou qu’il faudrait les prendre comme ne pas étant complètement sérieuses (ordre racial, guerre noble/juste, la légion d’honneur byzantine). Dans ce sens, il faut noter que les textes byzantins dans la construction narrative d’Ahrweiler ne servent pas pour en déduire les faits ou les conclusions. Ils sont cités en suite et comme illustration de l’image du monde que l’auteure aurait antérieurement exposée dans son étude. C’est cette position qui fait d’elle l’interprète autoritaire des

<sup>115</sup> Ahrweiler 1975, 37.

<sup>116</sup> Carrard 2013, 238–243.

<sup>117</sup> Ahrweiler 1975, 58–9, 49.

mots des acteurs historiques. Et c'est de cette position qu'elle se permet de mieux formuler les mots des 'sources', en mettant la nouvelle formulation entre guillemets, ainsi que de juger que certaines idées sont suffisamment bien formulées et ne suscitent pas de commentaire supplémentaire.

« Prendre soin du menu peuple, le protéger contre les puissants car, comme le précise explicitement Léon III, telle est la volonté de Dieu, et parce que c'est ainsi que les Byzantins pourront « avec l'aide divine se défendre contre leurs ennemis » ; en d'autres termes le slogan : « Avec Dieu, pour les pauvres et les opprimés, et pour la défense de la patrie », constitue le fond de la politique iconoclaste qui dictera la nouvelle idéologie byzantine [...] »<sup>118</sup>

« [...] la déclaration orgueilleuse de Nicéphore Phokas à Liutprand, l'ambassadeur de l'empereur germanique, « La maîtrise des mers est mienne », ce qui signifie en clair « la domination du monde m'appartient » [...] »<sup>119</sup>

« Ce texte, dont nous donnons ci-dessous quelques extraits, rend superflu tout commentaire sur le contenu du nationalisme, sentiment qui animait à l'époque tout Byzantin. [...] Et plus loin, dans les conseils que Léon VI adresse aux commandants, il leur rappelle « qu'ils doivent être prêts à sacrifier leur vie pour la patrie et la foi droite des chrétiens [...] »<sup>1</sup> {*Ibid.* coll. 828 sq., 949 sq.} Peut-on décrire mieux le fondement du nationalisme byzantin, son contenu, sa force, son impact sur les officiers et les soldats, issus maintenant, ne l'oublions pas, de toutes couches de la société byzantine ? »<sup>120</sup>

Faute de notes de bas de page, aussi que de distinction graphique dans les deux premiers exemples cités, l'auteure laisse aux compétences des lecteurs la tâche de comprendre quels sont les vrais mots de Léon III. Je note une signification au moins double des guillemets dans une seule phrase d'Ahrweiler, mais aussi la liberté d'inventer le discours des personnages, ce qui est d'habitude considéré comme un trait emblématique de la fictionnalité, dans le cadre de la distinction formelle entre les récits fictifs et factuels.

Ceci n'est pas le seul trait de la sorte présent dans ce récit historiographique. L'historienne, narratrice omnisciente, transmet aux lecteurs les pensées et les sentiments des acteurs/personnages. Le changement de point de vue de l'énonciateur ou de focalisation, autrement dit l'ouverture de la conscience des personnages, n'est pas complètement étrange dans l'historiographie. La pratique de cette stratégie narrative est tolérée dans les récits historiographiques quand il s'agit d'écrire les propos de groupes de personnes.<sup>121</sup> Or, Ahrweiler sait

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>121</sup> Carrard 2013, 142 : « Dans l'historiographie française contemporaine, ces déplacements de point de vue obéissent à des contraintes assez strictes. Tout d'abord, la perspective citée n'est jamais conférée qu'à des groupes. Nous n'avons pas trouvé, en historiographie savante, de passage où l'auteur cherche à reconstituer ce qu'un individu « aurait pu penser, vouloir ou ressentir » [...] Formulée par Cohn dans *La Transparence intérieure*, la règle selon laquelle « ouvrir » la conscience des personnages est réservée à la fiction prévaut encore aujourd'hui, ou du moins elle prévaut dans les textes de mon corpus. »



lire dans l'esprit des individus et des groupes d'individus. Elle présente aux lecteurs les pensées, les attitudes et les sentiments des entités individuelles ou collectives comme des faits, sans prévenir qu'il s'agit des propos conjecturaux et généralisateurs, qui sont au départ les certains énoncés dans les textes byzantins.

« La précipitation de la catastrophe *bouleversa les esprits et sema la confusion* chez les Byzantins, le peuple et le gouvernement, peu préparés à y faire face ; elle fut *amèrement ressentie par tous*. »<sup>122</sup>

« Toujours est-il qu'aux alentours du XII<sup>e</sup> siècle, le peuple byzantin *se reconnaît victime* d'une agression concertée du monde occidental dans son ensemble ; entreprise scélérate, *sentie par les Byzantins* comme une offense contre Dieu [...] »<sup>123</sup>

« En effet, le retentissement en Occident de la prise de Constantinople et, surtout, le comportement inqualifiable des Latins finiront par *susciter l'indignation des Byzantins*, qui se *souviendront* alors de leur ancienne grandeur. »<sup>124</sup>

« Cependant, l'Empire fondé, ne fût-ce qu'*involontairement*, par Constantin, affirma ses caractères spécifiques par la suite [...] »<sup>125</sup>

« L'*étonnement* d'Anne Comnène, de voir que la [sic!] pape dispose de ses armées propres, est *grand, sincère et généralement partagé à Byzance* : en effet, *le peuple et la princesse impériale savaient* que leur Eglise condamnait sévèrement le port des armes par les prêtres, ou tout autre ecclésiastique ; peut-être *avaient-ils noté le cas* de ce pauvre prêtre d'un village cappadocien qui avait été excommunié quelques siècles auparavant, parce qu'il avait pris les armes pour défendre son pays contre les Arabes. »<sup>126</sup>

Il est clair que dans le cadre de l'historiographie empiriste, voulant s'approcher des sciences dures, ce type de généralisation des pensées et des ressentis serait difficilement défendable, même s'il était ouvertement avéré dans les textes, ce qui n'est pas le cas ici. Si l'on veut pousser l'argument jusqu'au bout, on peut dire qu'Ahrweiler introduit des personnages individuels et purement fictifs, dont l'existence est empiriquement et logiquement impossible, et leur accorde la possibilité de sentir, penser et agir :

« Le *Byzantin moyen* a retenu l'image d'une Constantinople saccagée et pillée par les Croisés ; *il s'est souvenu* alors des *craintes que ces ancêtres avaient déjà ressenties* devant les foules de Croisés campées devant la ville impériale pendant la seconde croisade [...] pour les Byzantins la quatrième croisade n'était que la conséquence normale du but poursuivi par toutes les entreprises dites saintes de l'Occident ; elle [...] confirmera ainsi *le Byzantin dans son sentiment* que

---

<sup>122</sup> Ahrweiler 1975, 57.

<sup>123</sup> Ibid, 83.

<sup>124</sup> Ibid, 101.

<sup>125</sup> Ibid, 13.

<sup>126</sup> Ibid, 79. V. aussi la ruse intentionnelle insinuée dans les paroles et les silences de Michel VIII (Ibid, 117).

l'Occident [...] s'adonnait à une vaste opération de pillage contre le monde de l'Orient sans distinction de race et religion [... L]'homme de l'Occident, tout comme le pape Innocent III, considéra finalement que cette croisade [...] avait atteint un autre but également sacré : la punition des hérétiques, qui selon Robert de Clari, porte-parole du *Croisé moyen*, étaient des impies et pires que les Juifs. »<sup>127</sup>

Une autre technique littéraire, cette fois-ci une des 'anachronies narratives',<sup>128</sup> confiées d'habitude par les théoriciens aux auteurs de la fiction,<sup>129</sup> à savoir la *métalepse*, abonde dans l'ouvrage d'Ahrweiler. On trouve dans un passage, qui contient à la fois la narration sur la fondation de Constantinople, l'histoire de Rome au V<sup>e</sup> siècle, et celle du conflit entre les Byzantins et les Croisés au siècle, opportunément, les cas du langage figuré, déconseillé par les empiristes, comme la personnification des objets inanimés ou l'accord du statut de l'acteur aux entités qui ne l'ont pas d'habitude.

« Constantinople seule sera la ville-reine, la ville par excellence, tandis que Rome, détruite et barbarisée, se soumet à Constantinople : elle se souviendra de son ancienne gloire, de ses titres et de sa primauté quand l'occident barbare, qu'elle aura christianisé, aura la force de s'élever contre Byzance pour lui revendiquer, dans un nouveau monde, la suprématie. Entretemps, des siècles obscurs attendent l'Occident, de longs efforts pour sa survie et son maintien attendent l'Orient. »<sup>130</sup>

Ce passage peut aussi servir comme une bonne introduction à l'analyse de la préfiguration du champ historique dans l'ouvrage d'Ahrweiler. Ce qui m'intéresse d'abord, c'est la répartition des rôles des *acteurs* et des *agentivités* faite dans son récit. La nécessité de l'introduction de ces deux catégories est évidente, puisque le champ historique de cette historienne est habité à la fois par des acteurs dotés d'agentivité, des acteurs sans agentivité, aussi que des agentivités non personnalisées, qui agissent sans être localisées dans des acteurs particuliers. Le champ historique de cet ouvrage est essentiellement binaire. On peut imaginer une frontière qui passe au milieu du monde construit par Ahrweiler et sépare les deux types d'acteurs, une frontière qui ne peut être franchie qu'exceptionnellement.

L'acteur privilégié de toute l'histoire byzantine est le personnage individuel, mais transtemporel de *l'Empereur*. Même quand les autres acteurs ou le 'climat' social ou politique, ce qui est l'expression utilisée pour décrire la catégorie de la *scène*,<sup>131</sup> lui imposent des contraintes,

---

<sup>127</sup> Ibid, 104–5.

<sup>128</sup> Genette 1972, 78–89.

<sup>129</sup> V. l'analyse de Carrard (2013, 27–31) des normes de synchronicité de l'école méthodique.

<sup>130</sup> Ahrweiler 1975, 16–17.

<sup>131</sup> Le « climat de détresse et de misère » (Ibid, 29), « climat de licence et désordre », « de détresse et de débacle [sic!] » (Ibid, 59), « ce climat de confusion » (Ibid, 93), « ce climat de détresse nationale » et « la dégradation du climat social » (Ibid, 121), la *scène* apparaît rarement dans *L'idéologie politique*, et ceci seulement pour désigner un contexte extrêmement négatif. La scène est passive, elle sert à expliquer les résultats des actions des acteurs, à mieux comprendre l'état des choses, mais pas à produire ou inciter de nouvelles actions.

l'auteur le fait agir et lui accorde légitimité de l'action, bien qu'elle soit évidemment en désaccord avec certaines de ses actions concrètes. Il n'a pas de différence dans le traitement, qu'il soit nommé l'Empereur ou Léon III, Léon VI, Michel VIII. Par ailleurs, à l'exception des écrivains qui accomplissent l'action de témoins (Psellos, Anne Comnène, Liutprand), et des patriarches et militaires qui relèvent d'une agentivité sûre, mais limitée ou sous conditions spécifiques (Photios, Arsénios, Sgouros, Asidénos), l'Empereur est le seul personnage individuel qui possède l'agentivité absolue.

Les autres acteurs historiques sont des collectivités. Ces entités peuvent être 'réelles' ou 'figuratives'. Au premier plan, on y trouve soit des groupes 'non officiels', soit des institutions. Les *élites*, *Constantinople* et *Byzance* font partie de la première catégorie, alors que *l'Empire*, *l'armée*, *l'État* et *l'Église* entrent dans la deuxième. Au deuxième plan sont placés les 'étrangers' : *Rome*, les *Bulgares*, les *Avaroslaves*, les *Perses*, les *Arabes*, les *Turcs*, les *Arabes*, les *Croisés*. On y trouve aussi de rares individus, en dehors de la catégorie des témoins, comme *tsar Samuel* ou *l'empereur germanique*, ostensiblement en minuscule.

La construction et les relations de ces acteurs, ainsi que la préfiguration du champ historique en général, relèvent de la métonymie. Elles sont, donc, réductionnistes. Cette métonymie est à la fois imagée et réelle pour Ahrweiler. Elle est introduite depuis l'incipit de l'ouvrage et présentée comme habitant les représentations des acteurs, mais aussi leur réalité.

« Byzance *est* une ville et un empire à la fois. L'étrange sort de la cité, jadis modeste, du Bosphore nourrit vite la légende. » (9) ; « Constantinople, foyer incontestable des *élites de la nation*, qui ne sont plus uniquement militaires, dicte toutes les formes de la vie intellectuelle, et donne le ton à toutes les manifestations sociales et mondaines ; choisie comme demeure par une société raffinée [...] Constantinople acquiert avec le temps les dimensions *d'une vraie légende* qui franchit vite les frontières byzantines. [...] Ainsi l'image de Constantinople sera vite *confondue*, notamment chez les étrangers [...] avec celle de l'ensemble de l'Empire ; [...] elle finira par *signifier* l'Empire dans sa totalité, malgré que le sort de l'Etat byzantin se joue alors sur les frontières [...] » (65)

La frontière entre ces acteurs dotés d'agentivité du côté byzantin est poreuse, ce qui fait que les actions de l'empereur peuvent être interprétées comme les actions de l'empire, que les attitudes de l'église deviennent les attitudes de Byzance ou que les pratiques de l'armée sont assimilées aux actions de l'État.

« On comprend pourquoi son histoire [de l'empire d'Orient] paraît être celle d'un Empire militaire et chrétien, où pendant plus de mille ans l'empire des militaires – avec à sa tête l'empereur « image vivante du Christ » -

s'exerce, malgré quelques défaillances, sur l'Etat, sur l'Eglise et sur le peuple byzantin. »<sup>132</sup>

Cependant, ce que l'auteure garde comme une limite infranchissable, c'est la division entre les acteurs qui possèdent l'agentivité, et ceux qui en sont privés. Ces acteurs ne sont jamais individuels et ils sont désignés, dans la plupart de cas comme une collectivité vague : *peuple*, *menu peuple*, *populations rurales* ou *rustres*, *populations de provinces*. Ces entités habitent le champ historique. Or, alors que les acteurs du premier ordre peuvent agir indépendamment, ou bien les uns avec les autres, les acteurs sans agentivité subissent toujours leurs actions. Les actions de l'empereur ou de l'Église peuvent venir comme réponses aux nécessités du *peuple*, elles peuvent lui bénéficier ou lui nuire. Les dirigeants peuvent se soucier des *populations* ou les oublier, leur faire croire aux idées ou les émanciper, ils peuvent recruter *le peuple* pour leurs propres causes ou en inciter une action du *peuple*. Le *menu peuple* peut penser ou ressentir, mais il n'initie presque jamais d'actions autonomes. En fait, c'est justement la tension de ces deux groupes des acteurs qui ré-émerge dans chaque chapitre de cette étude et qui permet à l'historienne de construire un récit dramatique :

« La justice sociale se présente comme le ciment de cette solidarité ; elle est conçue pour rallier *les couches déshéritées de la société byzantine*, notamment *les populations rurales* de l'intérieur du pays, négligées jusqu'alors par Constantinople, absorbée par ses projets universalistes que ses élites gréco-romaines lui dictaient. [...] toute politique étrangère et indifférente aux préoccupations des *populations rurales*, tenues jusqu'alors à l'écart de la civilisation gréco-romaine et des avantages qu'elle procurait à ces adeptes, devait être abandonnée [...] »<sup>133</sup>

« [...] l'Etat se soucia peu des intérêts *des populations* que ses nouvelles frontières englobent dorénavant, attitude qui s'avéra catastrophique pour l'Empire ; ils éclairent la conduite du *peuple byzantin* qui, galvanisé par la gloire de son Empire et intimement persuadé de sa pérennité, s'adonna à des préoccupations dictées par le confort individuel [...] »<sup>134</sup>

L'auteure s'approche de l'agentivité des populations de provinces à deux occasions. La première arrive lors de la 'polarisation constantinopolitaine', juste avant la Quatrième croisade, quand les sentiments d'abandon des provinciaux par les élites qu'ils ont financées à travers les impôts, ont été utilisés par les dynastes locaux. L'auteure juge ce moment comme « un véritable danger pour l'unité nationale ». <sup>135</sup> L'autre cas rentre dans le cadre de l'« expérience nicéenne », quand les différents groupes d'acteurs ont été forcés à collaborer, tout en restant divisés. <sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> Ibid, 18. Pour les actions de l'église, v. Ibid, 43.

<sup>133</sup> Ibid, 27.

<sup>134</sup> Ibid, 55. Sur la 'condescendance' des 'élites' vers les 'populations rustres des campagnes' v. Ibid, 70.

<sup>135</sup> Ibid, 91-3.

<sup>136</sup> Ibid, 109-10.

Il est difficile d'échapper à l'impression que le regard d'Ahrweiler sur le *menu peuple* n'est pas du tout neutre<sup>137</sup> :

« A côté et face à ce mouvement des « Lumières », dirons-nous, avant la lettre, mouvement somme toute hautain et aristocratique par sa nature, on note un *courant populaire* animé par des convictions répandues chez les *gens simples*, tenus sous l'influence de l'Eglise [...] »<sup>138</sup>

Il est intéressant de voir, aussi, comment l'« armée » se transforme en « soldats » dans son texte, dès que les populations dont elle est composée arrêtent de se soucier des « intérêts nationaux ». <sup>139</sup> Sa position s'avère particulièrement condescendante dans les rares cas où elle accorde l'agentivité au peuple. Ce sont le « foules provinciales, notamment les soldats de Paphlagonie » qui ont massacré les étrangers et détruit les plus beaux quartiers de Constantinople juste avant l'arrivée d'Andronikos Comnène au trône. <sup>140</sup> Et c'est le « menu peuple » qui est prêt, dans son aveuglement, à lyncher les Latins dans la capitale. <sup>141</sup>

Ahrweiler transpose la tension qui existe et persiste dans l'Empire byzantin au-delà de ses frontières aussi. Je note d'abord que l'auteure utilise assez aisément les termes « barbares » et « infidèles » dans son discours, sans le moindre recul. Comme on a vu dans l'exemple qui résumait les destins de Rome et Constantinople, cité ci-dessous, les barbares, les « nations étrangères », que ce soient les Bulgares, les « Avaroslaves », les Perses, les Arabes, <sup>142</sup> les Turcs, les Petchenègues, les Normands <sup>143</sup> ou les Latins, peuvent avoir une agentivité, mais seulement une agentivité collective et presque toujours connotée négativement, puisque leurs actions nuisaient à l'épanouissement de la « nation byzantine » ou « grecque ». L'agentivité destructive de l'« Occident barbare » ne peut pas être assimilée à celle de Constantinople ou Rome, les villes-métonymies de la civilisation romaine.

Dans le même cadre, il faut remarquer le rôle des concepts d'Orient et d'Occident, autant au sein de l'empire, que dans les relations extérieures. Ces deux concepts représentent les *agentivités sans acteurs* qui surgissent du champ historique et déterminent les actions et les comportements des autres éléments qui l'habitent. Dans la politique interne, c'est la division entre l'Orient micrasiatique iconoclaste et l'Occident gréco-romain iconodoule qui crée la tension qui fait bouger l'histoire. <sup>144</sup> Ce qui est singulier, c'est que le même modèle réapparaît dans la première moitié du siècle, dans le cadre de l'« expérience nicéenne », quand la vigueur militaire et agricole de l'Orient est sacrifiée aux objectifs politiques de l'Occident. Dans les deux cas, l'Orient est assimilé aux populations rurales et militaires dépourvues d'agentivité, alors que l'Occident est représenté par

<sup>137</sup> Ibid: « [...] le *menu peuple*, dévot, superstitieux et prisonnier d'une religiosité naïve [...] » ; Ibid,

<sup>138</sup> Ibid, 123.

<sup>139</sup> Ibid, 177.

<sup>140</sup> Ibid, 86.

<sup>141</sup> Ibid, 118, 123.

<sup>142</sup> Ibid, 22–3.

<sup>143</sup> Ibid, 67–9.

<sup>144</sup> Ibid, 28–9.

des élites politiques ambitieuses qui peuvent agir. Sur le plan international, l'Empire byzantin fait face, à presque tout moment, à une menace soit de l'Orient, soit de l'Occident, et le plus souvent des deux, qui n'obéit à aucune logique et qui paraît détachée des décisions politiques et presque dématérialisée.<sup>145</sup> Ce ne sont pas alors, au bout du compte, les armées des croisés qui ont conquis la capitale byzantine en 1204, mais l'Occident barbare christianisé qui vient réclamer la suprématie de Constantinople.<sup>146</sup> Ces mouvements des armées et des populations influencent les décisions politiques de l'État byzantin, ainsi que les réponses 'idéologiques' qui y 'naissent'. À ce niveau de l'explication des événements historiques, aussi vieux que le récit d'Hérodote, la dernière instance argumentative d'Ahrweiler est localisée, comme on le verra plus bas.

Avant de passer à l'analyse des modes d'explication de cet ouvrage, il faut établir, autant que possible, la position d'un autre concept crucial dans son champ historique – celui de 'nation'.<sup>147</sup> Ce terme, pour la compréhension duquel le lecteur doit s'appuyer encore une fois sur le 'sens commun' faute de définition, est utilisé comme la traduction directe du terme grec 'ἔθνος' dans les passages empruntés des textes médiévaux et cités souvent en binôme « nation(s) et peuple(s) », assimilé parfois au terme de 'race', laissant ainsi tout à fait ouverte la question de leur synonymie ou de leur complémentarité. Cependant, il est clair que la 'nation' est envisagée comme un des acteurs dotés d'agentivité. Or, elle reste une actrice possible plus que réalisée, idéale plus que réelle.

Au tout début de l'étude, Ahrweiler affirme que « pendant une longue période de sa vie elle [Byzance] resta un Etat sans pouvoir devenir une nation ». L'auteure en voit la cause dans l'héritage romain d'un empire militarisé. Ce qu'on peut déduire, surtout à la base des 'sursauts nationaux' qu'elle raconte, c'est que pour elle la 'nation' se matérialise brièvement quand les acteurs dotés d'agentivité (l'État, l'armée, l'Église) établissent une harmonie parfaite entre eux et quand ils essaient de satisfaire les besoins des acteurs qui ne peuvent pas, ou ne devraient pas agir (le peuple, les soldats), en surmontant ainsi le clivage profond entre les éléments qui habitent le champ historique.

Le moteur principal du drame de l'histoire byzantine sous la plume d'Ahrweiler est alors cette tentative de réconciliation entre l'État et le peuple, entre Constantinople et les provinces, entre l'Orient et l'Occident. Il s'agit de l'effort non-accompli de l'Etat de devenir 'nation'. L'historienne offre comme réponse à la question « Que s'est-il vraiment passé ? » une mise en intrigue dans le *mode tragique*.

---

<sup>145</sup> Ibid, 22–3 ; 27.

<sup>146</sup> Ibid, 17.

<sup>147</sup> Je précise que je n'ouvrirai pas la discussion sur la pertinence du concept de la nation dans le contexte byzantin ici. Pour ce débat et les références détaillés, il faut consulter surtout Magdalino (1991), Kaldellis (2007, 74–82), Haldon (2014) et Eshel (2018).

Chacun des chapitres de *L'idéologie politique* représente en fait un épisode<sup>148</sup> de l'effort global de réconciliation des acteurs, façonné sur le modèle tragique et répétitif. Or, même quand leurs entreprises paraissent être réussies, leur destin est rapidement détourné, à cause de l'*hybris*. La question qui semble se poser à chaque acteur politique et à tout moment, c'est le choix entre la politique expansionniste et la consolidation nationale. L'*hybris* se reflète le plus souvent dans la décision de poursuivre les prétentions universalistes ou impérialistes de l'État constantinopolitain et sa négligence des besoins provinciaux, souvent micrasiatiques. Il porte le nom de « grande idée », préfiguration de la politique nationale de l'État grec moderne. Ce terme est disséminé dans le texte, en minuscule ou majuscule, suivi des adjectifs (romaine, grecque), mais toujours connoté d'un franchissement des règles et des limites rationnelles, tel un 'avatar' de la politique « idéaliste et occidentale », c'est-à-dire propre aux élites des parties occidentales de l'Empire, et opposé à la politique « réaliste et orientale », « sage et conservatrice »,<sup>149</sup> orientée vers la 'nation' elle-même.

« Toutefois l'âge d'or de l'époque justinienne, grand par ses réalisations, fut, comme à l'accoutumée, de courte durée. L'Empire connaîtra bientôt des revers qui bouleverseront ses frontières, modifieront son caractère de puissance internationale, et obligeront son empereur à modérer ses prétentions universalistes. [...] l'Etat [...] était ruiné par les entreprises militaires incessantes et par la politique mégalomane de l'empereur [...] »<sup>150</sup>

Pareillement, les succès militaires d'Hérakleios seront 'punis' par les conquêtes arabes, qui « montreront la précarité de l'équilibre établi entre les prétentions universalistes de Constantinople et les aspirations séparatistes profondes des populations orientales ». <sup>151</sup>

De la même façon, le « sursaut national » obtenu par la politique sage des empereurs iconoclastes, très à l'écoute du peuple d'Asie Mineure, sera endigué par l'impérialisme vorace de la dynastie macédonienne, dès que l'État adopte de nouveau l'iconodoulie occidentale. Cet impérialisme autorise une « cruauté inhumaine » de Basile II envers les Bulgares et gâche le nationalisme noble des Isauriens en lui ajoutant des notes chauvinistes et racistes. Un « véritable abîme sépare » la déclaration de Basile II sur l'annexion justifiée des territoires « de celle de Léon III qui confirmait modestement » dans l'*Ecloga* « qu'à tous les biens, il préférerait la justice sur terre ». <sup>152</sup>

« Puissance, luxe et orgueil sont donc les traits de l'histoire de l'Empire à cette époque [...] leur outrance sera à l'origine des revers qui attendent

---

<sup>148</sup> Ahrweiler 1975a, 26 : « Ainsi l'arrière-plan de l'histoire de Nicée se présente comme un nouveau chapitre de l'histoire des rapports compliqués de Constantinople et des provinces du monde byzantin. »

<sup>149</sup> Ibid, 17, 27, 67.

<sup>150</sup> Ahrweiler 1975, 21.

<sup>151</sup> Ibid, 23

<sup>152</sup> Ibid, 46.

Byzance. [...] Le changement du sort ne tarda pas à frapper Byzance, engourdie par sa richesse et galvanisée par une grandeur qu'elle croyait éternelle et garantie par Dieu. »<sup>153</sup>

La punition vient cette fois-ci sous la forme de l'invasion normande en Occident et la victoire humiliante des Turcs à Mantzikert. En réplique, la dynastie des Comnène a essayé de reproduire le contrat social conçu par les empereurs iconoclastes,<sup>154</sup> en s'appuyant cette fois-ci sur l'aristocratie à la place du peuple. Dans ce dernier fait se trouve la semence de *l'hybris*, incarnée dans la 'polarisation Constantinopolitaine' et dans les conquêtes démesurées, qui produiront, selon Ahrweiler la débâcle face à la Quatrième croisade. Ainsi une idée noble du héros sur la réconciliation entre l'Orient et l'Occident, « l'idée grandiose et folle », « ce rêve utopique de la *renovatio*, de la *reconquista* du monde romain » de Manuel Comnène,<sup>155</sup> s'achève en catastrophe.

Mais, comme le précise White,<sup>156</sup> le dénouement de la tragédie n'est pas nécessairement dévastateur pour les témoins. Ahrweiler affirme que, même si « l'Etat byzantin à l'aube du siècle marchait inexorablement vers sa perte et sa dislocation », toutefois « la chute de Constantinople fut presque un événement salubre pour la nation et salubre pour l'Etat byzantin ». <sup>157</sup> C'est alors dans l'« expérience nicéenne » que le héros de l'histoire, soit l'Empire byzantin, soit Constantinople peut éventuellement trouver l'absolution de l'avidité de ses empereurs. Les termes utilisés par l'historienne impliquent littéralement la *catharsis*, sans signaler la citation ou le recul de l'auteure :

« Constantinople dont, quelques années auparavant, on se détournait et on se désintéressait, *purifiée par son supplice*, sera encore une fois l'âme du monde byzantin dans son ensemble, qui au nom de sa ville perdue accomplira à nouveau des actes qui lui *redonneront* sa dignité, mais sans pour autant pouvoir lui assurer à nouveau la place qu'il avait occupée jadis dans l'histoire universelle. »<sup>158</sup>

Les acteurs principaux, les Constantinopolitains et les provinciaux, ont eu la chance de surmonter le clivage au sein de la 'nation' byzantine et changer ainsi le but de l'histoire, du mode tragique au mode comique. La cyclicité présente dans ce passage, indique la possibilité, ou au moins la volonté, du rétablissement de l'homme avant la chute. La chute de Constantinople devient alors un symbole du détachement de l'homme de son état idéal et originel. Or, l'auteure écarte rapidement cette

---

<sup>153</sup> Ibid, 55–6.

<sup>154</sup> La même assimilation entre le 'nationalisme des iconoclastes' et le 'patriotisme' nouveau, avec des excuses de la hardiesse, mais sans beaucoup d'essais de la part de l'auteure de cacher ses sympathies, est réservée dans Ahrweiler (1975a, 38–9) pour la période nicéenne.

<sup>155</sup> Ahrweiler 1975, 56–7, 61–3, 85 ; c'est l'auteure qui souligne.

<sup>156</sup> White 2009, 29–30 : « En même temps, la chute finale du protagoniste et l'ébranlement du monde qu'il habite ne sont pas de nature à menacer dans leur être ceux qui survivent à la catastrophe finale. Au contraire, les spectateurs retirent un bénéfice moral de cette mise à l'épreuve. »

<sup>157</sup> Ibid, 94.

<sup>158</sup> Ibid, 108.



possibilité,<sup>159</sup> non seulement à cause des contradictions sociales entre les acteurs, mais aussi parce que leur unité était fondée sur un sentiment qu'elle, comme narrateur, n'approuve évidemment pas – la haine contre les Latins. Je rappelle la citation tragique de Sophocle qu'Ahrweiler emploie pour figurer le clivage, qui relève de l'*hybris*, entre l'Orient et l'Occident, mais aussi « les alliances contre nature avec les divers chefs turcs »<sup>160</sup> qu'elle reproche aux empereurs Paléologue.

Alors, l'occasion de la réconciliation nicéenne a été ratée et la voracité territoriale des élites constantinopolitaines a déclenché « la lente agonie de l'Etat et de l'Empire de Constantinople ».<sup>161</sup> Mais juste avant la fin de l'histoire qui se terminera par la chute finale de la ville aux mains des Ottomans, « la catastrophe dont le peuple grec mettra plus de quatre siècles à se remettre »,<sup>162</sup> Ahrweiler dévoile encore un ennemi de la 'nation' – le citoyen aux inclinaisons individualistes qui ne montre aucun intérêt pour le bien commun.<sup>163</sup> Le clivage dans la société byzantine, qui faisait avancer toute son histoire par l'espoir de la réconciliation nationale, est devenu enfin trop grand pour que l'histoire puisse continuer.

Quelle place alors pour l'idéologie dans le récit d'Ahrweiler ? La solution se trouve dans les éléments de son ouvrage par lesquels elle lui donne l'allure d'un produit des sciences dures. Dans la terminologie de White, c'est le mode d'*explication par l'argument formel*, c'est-à-dire la réponse à la question « Quel est le vrai but de tout cela ? ». Comme je l'ai déjà remarqué, l'histoire relève ici de la répétitivité bien assumée par l'auteure, et certaines règles dirigent les relations et le déroulement des événements dans le champ historique. Les choses se passent « comme d'habitude », « comme à l'accoutumée », et s'il y a des alliances « contre nature », il y en a aussi des « continueurs naturels » des empires et des doctrines.<sup>164</sup> Certaines conséquences sont aussi « normales », certains processus « quasi-normaux », et les acteurs peuvent faire des choses « tout/fort normalement ».<sup>165</sup>

On s'aperçoit que ce qui est naturel, normal ou habituel pour Ahrweiler, c'est le processus répétitif dans lequel deux entités séparées oscillent entre le rapprochement et l'éloignement dans le champ historique, sans jamais être complètement unies. Ces entités peuvent appartenir aux échelles

---

<sup>159</sup> La tragédie est encore plus condensée dans l'article sur l'« expérience nicéenne ». La terminologie employée, ainsi que la tension concentrée et provenant de l'impossibilité de la réconciliation ne laisse aucune trace de doute sur le type d'intrigue appliqué dans le récit d'Ahrweiler (1975a, 29). « Disons plus simplement que l'histoire nicéenne est l'effort d'une communauté acculée par des faits étrangers à sa volonté à s'adapter à des formes de vie pour lesquelles elle n'était nullement préparée et qui étaient destinées à devenir la source de son être. Son drame réside dans le fait que l'expérience nicéenne commence comme une volonté délibérée de renouer avec la tradition interrompue, mais elle réussit seulement dans la mesure où elle s'écarte de la tradition dont cependant elle ne pourra jamais se détourner complètement. »

<sup>160</sup> Ahrweiler 1975, 120. V. aussi Ahrweiler (1975a, 24).

<sup>161</sup> Ahrweiler 1975, 120.

<sup>162</sup> Ibid, 124.

<sup>163</sup> Ibid, 121.

<sup>164</sup> Ibid, 33, 21, 108, 125. Ahrweiler 1975a, 25 : « capitale naturelle », « structures étatiques [...] artificielles » ; 34 : « comme c'était la règle dans le monde médiéval ».

<sup>165</sup> Ahrweiler 1975, 30, 39, 97.

différentes, mais elles sont *in fine* assimilées à la tension entre l'Orient et l'Occident, à laquelle elles se rapportent selon le modèle microcosme/macrocosme. L'auteure observe et expose les règles de ces mouvements, mais elle ne définit pas la loi universelle qui les régit. Cela laisse de la place pour des événements « inattendus », « pleins de surprises » ou « contre toute attente ».<sup>166</sup> Les deux notions, celles de l'ordre (*taxis*) et de l'économie (*oikonomia*), qu'elle définit comme moteurs principaux et universels des actions des Byzantins dans le chapitre unique, sont aussi de la portée limitée. Quand elle affirme que le rôle de l'histoire est de s'écarter du merveilleux, elle admet justement que l'histoire n'obéit aux classifications et mécaniques universelles que les acteurs ou les historiens peuvent connaître :<sup>167</sup>

« [...] l'histoire de Byzance démentit souvent les espoirs que les Byzantins avaient mis en la pérennité de l'ordre dans leur Empire, sans pour autant affaiblir leur profonde conviction que l'ordre, à chaque fois rétabli, était le reflet de la volonté divine, qu'il fallait respecter à tout prix. »<sup>168</sup>

Son approche est alors purement *organiciste*. Elle emprunte les métaphores biologiques (la naissance, la vie, la survie, la mort, l'érosion, la corrosion, l'osmose, le fruit) quand elle parle de l'Empire byzantin. Selon ce mode d'argumentation, l'objectif de l'historien est d'expliquer les relations entre les entités d'ordres différents et de placer leurs actions dans une finalité d'amplitude moyenne, en déterminant les principes, mais pas les lois universelles, auxquelles ces actions se conforment. C'est aussi d'accepter que les causes et les finalités ultimes soient intrinsèquement inconnaissables. Le *telos* final de l'Histoire reste toujours non avéré. Pour Ahrweiler, comme pour Ranke d'ailleurs,<sup>169</sup> cette finalité moyenne qui donne l'objectif et la signification à l'histoire est la formation de la 'nation'. Or, contrairement à Ranke qui met ses ouvrages en intrigue dans le mode comique et qui peut alors proclamer l'aboutissement de son histoire,<sup>170</sup> la mise en intrigue d'Ahrweiler est tragique et la finalité de sa vision de l'histoire reste inachevée tant que la 'nation' qu'elle observe n'est pas formée.

L'universalisme et l'impérialisme, le nationalisme et les patriotismes, comme les « formes les plus variées et les plus inattendues »<sup>171</sup> de l'idéologie byzantine, sont justement ces principes ou ces idées qui régissent les événements historiques. Comme telles, elles se manifestent dans les actions des hommes, mais ce ne sont pas des hommes qui les inventent. L'auteure raconte leurs surgissements et fluctuations, en les prenant comme le dernier niveau connaissable des processus historiques. Ces principes surgissent 'naturellement' du champ historique et elles y

---

<sup>166</sup> Ibid, 89, 98. Ahrweiler 1975a, 23.

<sup>167</sup> Ahrweiler 1975, 10.

<sup>168</sup> Ibid, 146.

<sup>169</sup> White 1973, 16, 168, 177–8.

<sup>170</sup> Ibid, 187–190.

<sup>171</sup> Ahrweiler 1975, 146.

touchent à leurs termes, sous les influences des mouvements des populations, dont les raisons essentielles restent obscures.

« Comme d'habitude, le nationalisme byzantin fut, lui aussi, la réaction, justifiée et chargée de toutes les vertus, d'un Etat et d'un peuple en position de faiblesse, mais résolu à recouvrer leur grandeur d'antan [...] » (33)  
« [...] cette expansion opposera Byzance à ses voisins, non seulement aux infidèles, mais aussi à des chrétiens [...] ce qui altérera, à la longue, le caractère fondamental de l'idéologie byzantine » (40)<sup>172</sup>

Or, même à l'échelle des idéologies, Ahrweiler reste fidèle à son manichéisme – le nationalisme et ses réincarnations en patriotismes divers ont une connotation positive, puisqu'ils apparaissent comme conséquences normales de l'agressivité des Autres, alors que l'universalisme avec l'impérialisme comme second souffle, principes plutôt négatifs, représentent soit l'excès et la mégalomanie des acteurs, leur désir de s'emparer des domaines sociaux ou territoriaux qui ne leur appartiennent pas, soit les réactions inappropriées aux mouvements de l'Histoire, les répliques inadéquates aux processus historiques, déterminés par des causes et des finalités méconnaissables.<sup>173</sup> Sa conception de l'idéologie n'est complètement assimilable à aucune des définitions d'Eagleton et en même temps iséparable de sa philosophie de l'histoire et sa préfiguration, bien précritique et préconceptuelle, et de sa poétique, fondée sur des attitudes morales et esthétiques.

### 3. Le dédoublement romanesque de Stavridou-Zafraka

L'étude de la byzantinologue grecque Alkmini Stavridou-Zafraka sur la controverse<sup>174</sup> idéologique entre la Nicée et l'Épire dans leur essai de construire l'Empire, publiée en 1991, reste l'ouvrage de

---

<sup>172</sup> V. aussi le récit sur la « formation, évolution, décadence » de Byzance publié peu avant *L'idéologie politique* dans Ahrweiler (1973, 195–6) : « Ainsi la réaction du monde environnant finit chaque fois par imposer l'orientation politique de Byzance, et par résoudre l'ambiguïté, ne fût-ce que provisoirement, de l'idéologie de l'Empire, qui n'a jamais renoncé de son gré à l'idée impériale romaine. Quand la vocation universelle de l'Empire se heurta à la montée de puissances nouvelles, notamment des Arabes, Byzance acceptera, non sans difficulté, l'aventure iconoclaste le prouve, de devenir l'Empire de l'Orient chrétien. Quand son rôle d'arbitre des affaires internationales lui fut disputé et ravi par le monde chrétien d'Occident, Byzance se résigna à devenir l'Empire des Grecs : son unité sera enfin acquise, sa conscience nationale définitivement formée, mais aux prix de sacrifices et d'abandons qui, parce qu'ils ne furent jamais considérés comme définitifs, chercheront des justifications dans ce rêve de la Grande Idée impériale auquel les Grecs n'ont jamais renoncé. »

<sup>173</sup> Le meilleur exemple de ce principe se trouve dans l'article jumeau de *L'idéologie politique*, où Ahrweiler (1975a, surtout 33–34) affirme ouvertement tous les éléments que je viens de repérer dans son ouvrage : « En effet, la suite des événements l'a prouvé, Théodore [II Laskaris] pour son œuvre s'appuyait sur le consensus populaire ; l'Asie Mineure, sous son règne, était en passe de devenir le berceau de la nation grecque. Mais c'était sans compter avec la force des puissances corrosives dont l'œuvre de sape n'avait jamais cessé de travailler au service de ceux qui n'avaient rien à attendre de la réussite nicéenne, je veux dire les Constantinopolitains et leurs complices les mercenaires étrangers. Leur réaction fut sournoise, mais non moins violente ; elle réussit comme réussissent les coups d'état longuement préparés dans les coulisses et les antichambres ; elle surprit ses victimes qui péchèrent par l'excès de confiance ; pour se faire pardonner elle s'offrit en pâture la Ville-Reine, mais elle n'a jamais pu tromper ceux qui avaient mis leurs espoirs dans le renouveau de la nation, je veux dire les populations micrasiatiques ».

<sup>174</sup> Ou bien *dispute*, *conflict* ou *confrontation*, le terme grec 'αντιπαράθεση' étant polysémique. Ce terme dans le titre est, cependant, souvent cité comme 'controverse' dans des autres langues, à mon avis, parce que cette étude se voit

référence sur l'‘idéologie’ byzantine de la première moitié du siècle et encore plus sur l'‘idéologie’ épirote, d'habitude mise de côté par des chercheurs qui voient l'histoire de cet État comme celle d'un échec, et qui proclament la continuité absolue entre l'État nicéen et les Empires byzantins d'avant 1204 et d'après 1261.<sup>175</sup> L'auteure a revisité les problèmes formulés dans cette étude et reconfirmé ses premières conclusions plusieurs fois depuis.<sup>176</sup>

Le livre de Stavridou-Zafraka diffère considérablement de celui d'Ahrweiler dans ses techniques de mise en texte, dès le premier regard. Parmi les 180 pages du texte de base de l'étude, sont dépourvues de notes de bas de page seulement quatre pages des *Conclusions* et encore quatre des autres chapitres, alors que le texte des notes prend approximativement entre un tiers et une moitié de chaque page. Cela donne déjà, à l'échelle visuelle, un ‘look’ plus ‘sérieux’ et ‘scientifique’ à ce texte.<sup>177</sup> La question qui se pose est aussi celle de l'énonciateur du texte. Qui parle dans ce livre ?

Selon la tradition ‘méthodique’ ou ‘empiriste’, Stavridou-Zafraka est en apparence absente de son texte, qui est présenté comme jaillissant d'un point neutre. C'est seulement dans les remerciements, qui font partie de la *Préface*, que l'auteure s'autorise la première personne du singulier.<sup>178</sup> Le ‘nous académique’<sup>179</sup> apparaît aussi très rarement dans le texte. Elle recourt à cet usage quand elle commente ses procédés d'historienne dans la recherche actuelle,<sup>180</sup> ou avec la phrase emblématique, « θα λέγαμε », dans le cadre des conclusions, catégorisations ou paraphrases qui peuvent paraître osées.<sup>181</sup> Dans tous ces cas, le ‘nous’ prend la place de ‘je’ de l'auteure. Il y a de rares exemples où elle y inclut les lecteurs aussi.<sup>182</sup> Dans un cas particulier, le ‘nous’ signifie l'auteure au début de la phrase, puis la communauté scientifique à la fin.<sup>183</sup>

En visant l'‘objectivité historique’ au niveau textuel, l'auteure fait des constructions passives une caractéristique centrale de son style, peu importe la langue dans laquelle elle écrit. Ainsi, l'incipit de son livre :

« Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών, το σύνολο δηλαδή των  
συστατικών στοιχείων που συνθέτουν την πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής

---

comme réponse à l'ouvrage pionnier sur les questions que Stavridou-Zafraka traite, à savoir *The Ecclesiastical Controversy* de Karpozilos (1973).

<sup>175</sup> Angelov 2007, 6.

<sup>176</sup> Souvent avec des formulations assez similaires. V. Stavridou-Zafraka 1991 ; 1999 ; 2001 ; 2005 ; 2006 ; 2014 ; 2016.

<sup>177</sup> Sur l'importance de ‘look’, v. Carrard 2013, 234–5.

<sup>178</sup> Stavridou-Zafraka 1991, 7–8 : « Θα ήθελα να τον ευχαριστήσω [...] »

<sup>179</sup> Carrard 2013, 108–110.

<sup>180</sup> Stavridou-Zafraka 1991, 74 : « Οι πηγές δεν μας επιτρέπουν να εξακριβώσουμε [...] » ; 203 : « Η χειροτονία [...] για την οποία μιλήσαμε παραπάνω [...] ».

<sup>181</sup> Ibid, 142, 148, 161, 178.

<sup>182</sup> Ibid, 42.

<sup>183</sup> Ibid, 215.

αυτοκρατορίας, έχει γίνει αντικείμενο συστηματικής μελέτης τα τελευταία χρόνια. Έχουν γίνει προσπάθειες από διαπρεπείς βυζαντινολόγους και μελετητές της ύστερης αρχαιότητας να διαφωτιστούν τόσο το ιδεολογικό υπόβαθρο της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής ιδέας [...] όσο και βοηθητικά εκείνα στοιχεία (διπλωματία, αυτοκρατορική εθιμοτυπία, προπαγάνδα κ.α.) [...] »<sup>184</sup>

alors qu'au début d'un de ses articles sur le même sujet, elle relate :

« The emperor was the focus and epicenter of the empire, in whom was rooted all the organization of the vast Byzantine state. The Byzantine understanding of the state and of the imperial authority was founded, philosophically, in ancient Greek and Hellenistic thought regarding kingship [...] But under the catalyzing influence of Christian faith and thought it came to be believed that the Roman – that is Byzantine – Empire had been chosen by God as the “elect vessel” (σκεῦος ἐκλογῆς) of divine providence in order to disseminate Christian teaching to the pagans and barbarians. »<sup>185</sup>

Les expressions, telles que « it came to be believed », occultent les acteurs ainsi que les énonciateurs. Il est presque impossible de discerner qui croit et qui parle. Ce jugement est délégué aux lecteurs et doit être fondé sur leur capacité à distinguer les cas où ils sont en train de lire la voix factuelle de la communauté scientifique comme : « Στην ελλαδικό χώρο είχαν ανεξαρτοποιηθεί ο Λέων Σγουρός, άρχων του Ναυπλίου, του Άργους και την Κορίνθου, και ο Λέων Χαμάρετος της Λακεδαίμονος. »<sup>186</sup> ou la voix analytique de la chercheuse, comme : « Είναι κείμενα που προέρχεται από την τότε πολιτική και εκκλησιαστική επικαιρότητα. Η επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται προέρχεται από πρόσωπα της ίδιας κοινωνικής θέσης και του ίδιου μορφωτικού επιπέδου. »,<sup>187</sup> ou bien les voix des personnalités historiques, médiatisées par l'auteure sans les signes formels de la citation, c'est-à-dire, le discours indirect libre, comme : « [L'empereur] Είναι ο ήλιος που λάμπει για όλους τους υπηκόους, φωτίζει και ζωογονεί τους αδελφούς και συγγενείς, αλλά και φλέγει -ο αυτοκράτορας εκδικητής- τους υβριστές του Θεού και της πίστης. »<sup>188</sup>

Le texte de l'étude se présente comme un rapport simple des énonciations des 'sources' suivi d'une analyse impartiale et sans aucune interprétation de la part de l'auteure. Les citations sont intégrées dans le texte et d'habitude précédées par deux points et marquées par des guillemets. De plus, les citations en grec byzantin sont placées entre guillemets et soulignées. L'alternance entre les citations en langue originale et celle traduites en grec moderne ne semble obéir à aucune règle ou n'avoir aucune force démonstrative, sauf éventuellement de souligner la continuité entre deux phases de langue hellénique. Cependant, aucune de ses stratégies n'est appliquée systématiquement, comme il est visible dans les exemples suivants :

---

<sup>184</sup> Ibid, 37.

<sup>185</sup> Stavridou-Zafraka 2005, 311.

<sup>186</sup> Stavridou-Zafraka 1991,

<sup>187</sup> Ibid, 42.

<sup>188</sup> Ibid, 136.

« Επανέρχεται στα λόγια του Νικήτα Χωνιάτη η αντίληψη ότι η βασιλεία είναι η *ἔννομος ἐπιστασία*. » (111) « Ο Θεόδωρος Λάσκαρης είναι ο αυτοκράτορας που δημιουργήθηκε *κατ' εικόνα Θεοῦ*: *αὐτοκράτωρ θεοειδέστατε*» τον προσφωνεί ο Νικήτας Χωνιάτης,\* ενώ ο Μιχαήλ Χωνιάτης του γράφει: *«χαρακτήρας ἐναργεῖς τῆς ἑαυτοῦ θειότητος ὁ πλάσας τῆ σῆ ψυχῇ προσεμάζατο.»\** (113) « Ο Θεόδωρος Δούκας θεωρήθηκε «*δῶρον Θεοῦ*», που εμφανίστηκε στους χριστιανούς των δυτικών επαρχιών [...] » (121)

«Δικαιώματα που απορρέουν από τη βασιλική καταγωγή αλλά και τους αγώνες του, για να απελευθερώσει «την μερίδα ταύτην τῆς Ῥωμαίδος», όπως γράφει [Chōmatēnos], από τα θηρία που εισέβαλαν σ'αυτήν. Ποιον αναδείξαμε αυτοκράτορα; ερωτά. Μήπως κάποιον άσημο και ανώνυμο, όπως ήταν ο πονηρός Σαούλ [...]; Τί το παράξενο λοιπόν [...] εάν αυτόν κρίναμε άξιο του βασιλικού ονόματος;» Και καταλήγει λέγοντας ότι εξέλεξαν τον Θεόδωρο Δούκα, που και πριν από την αναγόρευση και τη στέψη βασίλευε,\* αυτόν που μετείχε ήδη φύσει και πράγματι της βασιλείας: *«νῶν τοῦ ὀνόματος ἠξιώσαμεν, τὸν πολλῶ πρίτερον ἐν πράγματι βασιλεύοντα καὶ φύσει τῆς βασιλείας μετέχοντα.»\** »<sup>189</sup>

Ce dernier paragraphe montre toute l'ambiguïté du système de citations de Stavridou-Zafraka. Un mélange des styles et l'usage des paraphrases et du discours indirect libre ne sont pas anodins. Ils résultent en convergence des discours de l'auteure de l'étude et des auteurs de textes médiévaux, donnant ainsi l'autorité de la vérité au texte moderne et obscurcissant l'instance de son énonciation. Cette stratégie camoufle aussi, d'abord, le fait que c'est l'auteure qui trie les événements d'une *chronique*, dans le sens de White, et leur accorde des qualités différentes. Ainsi, Stavridou-Zafraka présente des événements comme des débuts, des continuations, des sommets et des fins, comme s'ils portaient ces qualités en eux. Puis, cette approche permet à l'auteure de passer ses propres jugements pour des énonciations provenant du champ historique :

« Τα στρατιωτικά του κατορθώματα [de Théodore Doukas], συνεχίζουν, που κορυφώθηκαν με την ήττα του Λατίνου αυτοκράτορα Pierre de Courtenay το 1217 και αποδεκατισμό του στρατού του Γουλιέλμου του Μομφερατικού στις πεδιάδες του Αλμυρού το θέρος του 1225, προσέδιδαν στον Θεόδωρο Δούκα την ισχύ και το ηθικό κύρος να επιδιώξει την ανασύσταση της αυτοκράτορας και να έχει την αξίωση να φέρει τον τίτλο του αυτοκράτορα, έναν τίτλο που δεν ήταν ανώτερος από το μέτρο της αξίας του. » (124) « Στην Κολοκοτνίτσα χάθηκε κάθε ελπίδα για ανάκτηση της Κωνσταντινούπολης από τους Βυζαντινούς των δυτικών επαρχιών. » (83)

Même si le récit de Stavridou-Zafraka ne relève pas des mêmes traits habituellement traités comme fictionnels et présents dans celui d'Ahrweiler, à savoir l'omniscience du narrateur et le franchissement des frontières de conscience des personnages individuels ou collectifs, le lecteur y

<sup>189</sup> Ibid, 142. C'est l'auteure qui souligne dans tous les 4 passages. Les endroits portant un \* réfèrent aux notes de bas de page.

trouve, par exemple, les « provinces de l'ouest » qui peuvent penser et croire,<sup>190</sup> ou bien le narrateur qui exprime son doute sur la sincérité d'un des personnages, une sorte de métalepse.<sup>191</sup> Elle applique aussi le discours modal, en affirmant que Théodore Doukas aurait été proclamé empereur plus tôt, malgré les opinions des Nicéens, si seulement un grand événement s'était interposé.<sup>192</sup> Avant de passer à la distinction des éléments qui habitent le champ historique de Stavridou-Zafraka, il faut revoir la structure de son ouvrage.

Dans l'*Introduction*, l'auteure donne des traits généraux de la 'théorie politique' des Byzantins, aussi que des événements de la première moitié du siècle, avant de présenter les acteurs principaux. La première partie, intitulée « *Le monde byzantin après 1204* » présente ce qu'on pourrait appeler le contexte historique, en commençant par les « *Généralités* », pour passer à un système de récits doubles, traitant d'abord l'histoire de Nicée, puis celle de l'Épire et de Thessalonique. La deuxième partie, sous le titre « *Opposition Nicée-Épire* », est composée d'une autre introduction sur l'histoire politique et de deux parties-miroirs qui traitent le développement des idées à Nicée et en Épire, respectivement. Elles ont les mêmes sous-chapitres : « *Mission de l'État* » et « *Les fondements idéologiques de la légalité* », ce dernier comportant les sections « *L'élu du Dieu* » et « *Le meilleur* », en référence à l'empereur dans les deux cas. Suit le chapitre « *Les manifestations pratiques de l'opposition (bellum diplomaticum)* », qui traite en détail de l'échange épistolaire entre les autorités ecclésiastiques, suite à la proclamation et au couronnement de Théodore Doukas à Thessalonique. Dans la troisième partie, « *La nouvelle idéologie politique ?* », l'auteure défend l'idée des empires provisoires et de la continuité de la notion de l'Empire unique. « *Les conclusions* » résument les idées principales de l'étude dans le cadre d'une énumération plutôt arbitraire.

Encore une fois, il est difficile de classer ce texte selon les types de *disposition* ou d'*agencements* des textes historiographiques proposés par Carrard. Il ne s'agit pas d'un 'récit linéaire', puisque l'auteure traite la même séquence chronologique au moins trois fois dans des chapitres différents. Cette étude peut éventuellement être classée parmi les 'récits par strates'<sup>193</sup> à cause de son traitement des différentes 'couches' de la même époque, mais elle diffère des cas-modèles de cette catégorie, car elle porte peu d'intérêt aux questions de géographie, climat, économie ou mentalités, emblématiques de cette branche de l'historiographie moderne. Finalement, une grande partie de ce livre est en fait l'histoire de ce qui peut être traité comme un événement, à

---

<sup>190</sup> Ibid, 120.

<sup>191</sup> Ibid, 71.

<sup>192</sup> Ibid, 148.

<sup>193</sup> Carrard 2013, 58–67. Même si les postulats de Carrard ne sont pas censés être universels, car il reste limité à son corpus de l'historiographie française, il en tire certaines conclusions générales sur le statut du récit. J'applique ses catégories aux quatre récits que j'examine pour garder l'uniformité entre les ouvrages francophones et non-francophones de mon corpus à moi. Mais, cela permet également de vérifier la pertinence de ces postulats, circonscrits à l'historiographie française, ainsi que généraux.

savoir la proclamation et le couronnement de Théodore Doukas d'Épire. Cependant, le catégoriser comme 'l'histoire d'événement'<sup>194</sup> ne correspondrait pas à son titre ni au cadre défini par l'auteure.

Enfin, même si l'« idéologie » est un des mots clés de cette étude et s'il figure en forme adjectivale dans le titre de l'ouvrage, on n'y trouve pas de définition de ce concept, à part une définition indirecte et circulaire qui fait l'incipit de l'étude : « Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών, το σύνολο δηλαδή των συστατικών στοιχείων που συνθέτουν την πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας, έχει γίνει αντικείμενο συστηματικής μελέτης τα τελευταία χρόνια. »<sup>195</sup> Sans une lecture approfondie, on peut choisir deux définitions de la liste d'Eagleton qui correspondent le plus aux idées implicites à ce texte : 1) les idées fausses qui aident à légitimer le pouvoir politique dominant ; 2) la communication systématiquement déformée. Pourtant, la lecture narratologique en découvre une autre.

Quant à la préfiguration du champ historique, le rôle de la *scène* est moindre. L'auteure affirme que « le développement historique et le climat culturel influençaient les orientations idéologiques »<sup>196</sup> et renvoie à la première partie de son étude qui « rend le climat politique et le contexte historique de l'époque compréhensibles ».<sup>197</sup> Or, le 'climat' et le 'contexte' sont pour elle complètement inséparables des actions des protagonistes et largement obscurcis par ces dernières. Une des rares occasions où la scène apparaît comme importante et agissante est la description de la situation de l'Empire avant la Quatrième croisade :

« Επιπλέον οι ατασθαλίες των Βυζαντινών αξιωματούχων, οι φορολογικές καταπιέσεις, μια εικόνα των οποίων μας δίνουν οι αδελφοί Νικήτας και Μιχαήλ Χωνιάτης, η ανασφάλεια από την έλλειψη στρατού και στόλου με συνέπεια να λυμαίνονται τα βυζαντινά παράλια οι πειρατές, ανάγκαζαν τους κατοίκους της υπαίθρου να καταφεύγουν στις πόλεις και στα βουνά. Δικαιολογείται έτσι η στάση των πληθυσμών [...] όταν με δυσφορία δέχτηκαν τους φυγάδες της πρωτεύουσας [...] αλλά και η αναγνώριση της λατινικής κυριαρχίας από ορισμένες πόλεις [...] »<sup>198</sup>

L'emplacement géographique, évoqué quelques fois dans le texte, représente aussi la scène dont le rôle au sein de l'argumentation et le déroulement de l'histoire n'est pas complètement négligeable. C'est, selon Stavridou-Zafraka la géographie des terres 'helléniques', plus précisément la montagne du Pinde, qui a dissipé l'unité du nouvel État byzantin en Épire et en Thessalie, plus que les raisons politiques ou militaires. La géographie peut avoir un effet sur la conscience et le monde mental des acteurs historiques aussi :

---

<sup>194</sup> Ibid, 58–67.

<sup>195</sup> Stavridou-Zafraka 1991, 37.

<sup>196</sup> Ibid, 38.

<sup>197</sup> Ibid, 44.

<sup>198</sup> Ibid, 50–51.



« Η συνείδηση της θείας αποστολής του κράτους της Νίκαιας και της υπεροχής του αυτοκράτορά της και η άμεση γεινίαση με την Κωνσταντινούπολη –60 χλμ. απέχει η Νίκαια από τη χαμένη πρωτεύουσα– επέτρεπαν στον ίδιο τον Θεόδωρο Λάσκαρη αλλά και τους υπηκόους του και τους υμνητές του περισσότερο ίσως από τα αλλά ελληνικά κράτη να οραματίζονται και να προσβλέπουν στην ανάκτηση της βασιλίδος των πόλεων [...] »<sup>199</sup>

Outre la scène généralement passive, rares sont également les *agentivités* détachées des *acteurs*. Elles interviennent dans les endroits où l'argumentation habituelle des rapports entre les acteurs ne suffit pas et elles sont d'habitude empruntées à la vulgate de l'historiographie moderne, formulée aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, sous forme d'expressions figées. Ainsi l'auteure écrit du 'démembrement', qui est une forme de 'fragmentation', comme d'un phénomène ayant une force vraisemblablement autonome à l'époque autour de l'an 1204.<sup>200</sup> Elle évoque aussi 'forces centrifuges' ou des 'forces de dissolution', qui surgissent du champ historique : « Μετά την αυτοκέφαλη Εκκλησία του Τερνόβου εμφανίζεται και η αυτοκέφαλη Εκκλησία της Σερβίας, καρπός των διαλυτικών τάσεων της εποχής, που πλήττουν το Πατριαρχείο [...] »<sup>201</sup> Or, ces métaphores empruntées aux sciences physiques impliquent une loi universelle de l'interaction de forces qui n'est jamais définie. L'autonomie de ces agentivités est juste apparente et sert comme introductions pour les actions des acteurs.

Le rôle d'*acteurs* dotés d'agentivité est réservé aux empereurs, à leurs homologues étrangers, aux gouverneurs locaux et à la hiérarchie ecclésiastique. Il est intéressant de remarquer que ceux qui devraient être les protagonistes actifs de l'histoire selon le titre de l'ouvrage, Nicée et l'Épire dans leur effort pour construire l'Empire, n'apparaissent point comme les acteurs dans le texte, à part quelques phrases des parties introductives.<sup>202</sup> Un traitement semblable est réservé pour 'Byzance', qui apparaît le plus souvent comme adjectif. Dans le reste du texte, Byzance, Nicée et l'Épire sont compléments du nom d'acteurs, compléments d'objet, d'origine ou de lieu. Le premier cas est le plus fréquent, ce qui fait que l'auteure distribue toute l'agentivité aux empereurs, aux souverains ou aux '*représentants*' de Nicée ou d'Épire. En revanche, pour les peuples 'non-byzantins', les souverains ou les militaires figurent comme acteurs individuels. Les ethnonymes des Bulgares et Francs sont présent comme acteurs collectifs. Les cas des Vénitiens et des Seldjoukides sont spécifiques, parce qu'ils figurent seulement comme entités collectives, alors que leurs représentants sont appelés par leurs titres, le 'bayle' et le 'sultan' respectivement, sans précision sur

<sup>199</sup> Ibid, 100. Que l'effet littéraire de la proximité géographique soit plus important dans cet exemple que le 'fait objectif' est prouvé par l'hésitation de l'auteure entre 60 kilomètres en grec et 60 milles en anglais. V. Stavridou-Zafraka 2016a, 1304.

<sup>200</sup> Stavridou-Zafraka 1991, 52 : « κατακερματισμός », Stavridou-Zafraka 2016, 249 : « dismemberment ».

<sup>201</sup> Stavridou-Zafraka 1991, 59; 49: « κεντρόφυγες τάσεις ».

<sup>202</sup> Ibid, 42, 91. Dans les deux cas, l'auteure écrit des actions de « deux états helléniques ». Ibid, 83, 98, pour les États qui perdent du territoire.

leurs noms personnels. Les exemples les plus emblématiques de la plupart de ces traits se trouvent ci-dessous.

« Μετά την αποτυχία της εκστρατείας του Γουλιέλμου του Μομφερρατικού ο Θεόδωρος Δούκας συνέχισε τις επιχειρήσεις του προς τα ανατολικά και έγινε κύρος μεγάλου τμήματος της Θράκης. Κατέλαβε την Ξάνθεια (Ξάνθη), Μοσυνόπολη, Μάκρη, το Διδυμότειχο και την Αδριανούπολη, την οποία αναγκάστηκαν να εκκενώσουν τα στρατεύματα του Ιωάννη Βατάτζη. »<sup>203</sup>

« Εκμεταλλευόμενος την αβέβαιη κατάσταση που περνούσε η λατινική αυτοκρατορία ο Θεόδωρος Δούκας άρχισε νέες επιχειρήσεις στην Θράκη, έφτασε μάλιστα ως τη Βιζύη και έξω από τα τείχη της Κωνσταντινούπολης. Ένας μάλιστα από τους πιο επιφανείς Λατίνους ιππότες, ο Anselmus de Cahieu, πληγώθηκε σοβαρά από δόρυ του Δούκα. »<sup>204</sup>

« Η εκεχειρία που συνήψε ο Λάσκαρης με τον Λατίνο αυτοκράτορα Ερρίκο (Μάιος-Ιούνιος 1207) και ο θάνατος του Ιωαννίτζη έξω από τη Θεσσαλονίκη (Οκτώβριος 1207) επέτρεψαν στον Θεόδωρο Λάσκαρη να στραφεί εναντίον του Δαβίδ Κομνηνού στην Παφλαγονία και του Σουλτάνου του Ικονίου. Η νίκη του εναντίον των Σελτζούκων στην Αντιόχεια του Μαιάνδρου την άνοιξη του 1211 ενίσχυσε τη θέση του αυτοκράτορα της Νίκαιας. Συνέλαβε μάλιστα στη μάχη αυτή τον πεθερό του Αλέξιο Γ΄ που συνόδευε τον Σουλτάνο, του αφήρεσε τα διάσημα της αυτοκρατορικής εξουσίας και τον περιόρισε στην μονή Υακίνθου. »<sup>205</sup>

« Πρώτα πρώτα λοιπόν ο Θεόδωρος Α΄ Λάσκαρης έπρεπε να αποκρούσει τις επιθέσεις των Φράγκων στην Μικρά Ασία αλλά και τις επεκτατικές τάσεις των Σελτζούκων, για να κρατήσει αδούλωτο το κράτος του και να σταθεροποιήσει την εξουσία του. »<sup>206</sup>

« Την ίδια εποχή διαταράχτηκαν οι σχέσεις της αυτοκρατορίας της Θεσσαλονίκης με τη Βενετία. Η πενταετής συμφωνία που είχαν συνάψει οι Βενετοί το 1218 ύστερα από υπόδειξη του Πάπα με τον Θεόδωρο Δούκα είχε σιωπηρά παραταθεί ως τότε, ανατράπηκε όμως, όταν ο διοικητής της Κέρκυρας κατέσχε τα εμπορεύματα βενετικού πλοίου, που είχε ναυαγήσει κοντά στο νησί κατά την πορεία του από την Ανδραβίδα προς τη Βενετία. »<sup>207</sup>

Les trois premiers passages sont particulièrement intéressants. Le lecteur est censé comprendre que Théodore Doukas n'a pas pris les villes thraces tout seul, n'est pas arrivé devant la porte de Bizye sans accompagnement, et que Théodore Laskaris n'a pas vaincu l'armée seldjoukide à lui seul. Ce type d'expressions figurées est présent même dans les travaux des historiens empiristes les plus rigoureux.<sup>208</sup> Pourtant, ce choix stylistique n'est pas sans conséquences, surtout quand, comme dans le deuxième et le troisième passage, les actions figurées se trouvent juste à côté

<sup>203</sup> Ibid, 77.

<sup>204</sup> Ibid, 80.

<sup>205</sup> Ibid, 56.

<sup>206</sup> Ibid, 94.

<sup>207</sup> Ibid, 79.

<sup>208</sup> V. Carrard (2013, 34), et aussi Kinloch 2018, 172–85.

des actions qui sont supposées être rapportées au premier degré. Pour le dire plus simplement, il n’y a pas de repères formels ou textuels pour distinguer entre Doukas qui blesse son ennemi avec une lance et celui qui prend une ville, ou bien entre Laskaris qui bat l’armée turque et celui qui enlève les *regalia* de son beau-père. C’est dans cet instant-ci que la préfiguration *métaphorique* du champ historique de Stavridou-Zafraka s’éclaircit. Comme il n’y a pas de traces dans le texte des relations de contenance, soit au niveau micro-macrocosmique, soit par les qualités partagées entre le tout et une ou plusieurs de ces parties, les acteurs principaux et surtout les empereurs se constituent un lien représentationnel, c'est-à-dire métaphorique, avec les entités vues comme supérieures, qui sont leurs États respectifs.

La fréquence du terme ‘représentants’ (εκπρόσωποι) en témoigne. Ce terme est utilisé pour désigner les autorités ecclésiastiques, métropolitains et évêques, comme acteur collectif. Comme avec les empereurs, le même lien métaphorique existe entre les États ou les églises de Nicée et d’Épire et ces personnages, vus comme leurs porte-paroles. L’auteure y fait appel pour présenter leurs mots comme les propos officiels des États ou des églises. Leurs actions sont verbales et particulières, puisqu’elles viennent souvent après les actions militaires, diplomatiques ou politiques des empereurs pour leur donner des justifications ou une base théorique. Leurs énoncés peuvent être collectifs, comme les décisions synodales, mais même les énoncés individuels sont figurés comme collectifs par le classement de leurs auteurs parmi les ‘représentants’ par Stavridou-Zafraka.

Néanmoins, bien que les acteurs et les ‘représentants’ agissent comme des avatars de leurs États ou de leurs églises, le point focal de l’étude de Stavridou-Zafraka reste les traits spécifiques de chaque personnage, chaque phénomène, chaque idée et chaque interaction. C’est la marque emblématique de l’explication par l’argument formel de l’ordre *formiste*, puisque l’auteure répond à la question « Quel est le vrai but de tout cela ? » par une approche dispersive, concentrée sur les spécificités des éléments qui habitent le champ historique, beaucoup plus que sur la scène ou les forces qui les agencent. Le traitement soigneux des arguments singuliers des acteurs de deux États, ainsi que l’effort qu’elle fait pour classer ces arguments selon les catégories différentes, mais sans établir les lois de leur formation ou interaction, attestent également de l’effort d’expliquer le processus historique par l’approche formiste :<sup>209</sup>

« Πρέπει να επισημάνουμε όμως πως ο Γέρμανός Β΄ κάνει λόγο για κεκτημένο δικαίωμα του πατριάρχη και δεν προβάλλει λόγους πολιτειακούς ή θρησκευτικούς που να κατοχυρώνουν το δικαίωμα αυτό. Στηρίζει μόνο στην παράδοση, σε ιστορικούς, θα λέγαμε, λόγους. Δεν υπάρχει αμφιβολία όμως ότι η

---

<sup>209</sup> White 2009, 35 : « [...] le formiste considère qu’une explication est complète lorsque l’ensemble des objets ont été correctement identifiés, nommés, et que chacun a été décrit dans sa singularité. Ces objets peuvent être aussi bien des individus que des groupes ou des universaux, des entités concrètes que des abstractions. Ainsi envisagée, la tâche d’explication historique consiste à dissiper l’illusion de similitude des objets présents sur le terrain. »

μακρά άσκηση δημιουργεί νομικούς λόγους. » (161) « Με άλλα λόγια [patriarche G6rmanos II] εκφράζει όχι μόνο πολιτικο-θεωρητικά ή νομικά αλλά και πρακτικά επιχειρήματα. » (163) « [...] δεν έδιναν ξεχωριστή σημασία στην χρίση του νέου αυτοκράτορα, γιατί επρόκειτο για θρησκευτική τελετή χωρίς του συνταγματική, θα λέγαμε σημασία. » (178) « Και πρώτα πρώτα πολιτικοί και στρατιωτικοί λόγοι υπαγόρευσαν την αναγόρευση και στέψη του Θεόδωρου Δούκα. » (186)<sup>210</sup>

Il faut remarquer que, comme dans le livre d'Ahrweiler, on découvre que certaines actions et certains phénomènes passent pour naturels ici aussi. Or, alors qu'Ahrweiler écrit le déroulement des événements historiques comme naturel ou pas, pour Stavridou-Zafraka seules les actions des protagonistes peuvent porter cet adjectif. Par exemple : « ο Θεόδωρος Δούκας ήθελε, όπως ήταν φυσικό, να εγκαθιστά δικούς του έμπιστους αρχιερείς στα μέρη που καταλάμβανε και όχι όσους θα υποδείκνυε η Νίκαια. »<sup>211</sup> Prenant en compte que sa théorie de la vérité est formatée dans le moule formiste, il est clair que ses *Conclusions* sont composées de la répétition des traits principaux des idées dominantes, déjà exposées dans le texte, numéroté de 1 à 7,<sup>212</sup> sans justification de ce nombre ni de cet ordre précis et sans essai de synthèse ou de généralisation des caractéristiques exposées. Le sens de l'histoire se trouve dans les détails. Contrairement à Ahrweiler, encore une fois, qui trouve la cause du bouleversement historique aussi que son moteur dans la tension entre deux agentivités indépendantes, l'Orient et l'Occident, Stavridou-Zafraka garde son récit fermé pour ce genre de généralisations globalisantes. Or, elles y trouvent leur place quand l'énumération des traits spécifiques et la catégorisation ne peuvent pas fournir d'explication. Le passage suivant n'introduit pas seulement le concept polybien de la 'fortune' dans la réflexion historiographique, mais il pose aussi la base pour l'examen de la place de l' 'idéologie' :

« Οι πολιτικές τους επιδιώξεις ήταν καθαρά ζήτημα δυνάμεως και τύχης. Η αποσαφήνιση όμως των ιδεολογικών προϋποθέσεων είναι ζήτημα που τέθηκε ευθύς ως τα δυο κράτη δεν παρέμειναν απλώς στη διεκδίκηση του θρόνου, αλλά έστω και υπό τύπον προσωρινότητας προσπάθησαν να περιβληθούν το ρόλο αυτό. »<sup>213</sup>

Ainsi, ce qui tient le récit de Stavridou-Zafraka ensemble, malgré les tendances dispersives du formalisme, c'est sa mise en intrigue *romanesque*. Je rappelle la définition de la structure romanesque de l'intrigue de White : « The Romance is fundamentally a drama of self-identification symbolized by the hero's transcendence of the world of experience, his victory over it, and his final liberation from it [...] of the ultimate transcendence of man over the world in which he was imprisoned by the Fall. »<sup>214</sup> Dans le récit de Stavridou-Zafraka, le héros est l'Empire byzantin.

<sup>210</sup> Stavridou-Zafraka 1991. C'est l'auteure qui souligne.

<sup>211</sup> Ibid, 153. V. aussi 92, 140 (« évident »).

<sup>212</sup> Ibid, 215–218.

<sup>213</sup> Ibid, 92.

<sup>214</sup> White 1973, 8–9.

Mais, si l'on ne peut pas le voir apparaître très souvent comme tel dans son texte, c'est parce qu'il est doublement métaphorisé. En surface, l'auteure présente les exploits militaires et diplomatiques des empereurs, surtout de Théodore Laskaris et Théodore Doukas, suivis des exploits 'idéologiques' des représentants des deux églises. Mais, comme montré, ces acteurs ne sont que des métaphores pour leurs formations politiques. Par effet de miroir dans la structuration des chapitres, elle laisse entendre que les deux manifestations étatiques, Nicée et l'Épire, peuvent être presque complètement assimilées, puisqu'il s'agit des incarnations provisoires d'un seul Empire byzantin.

La deuxième métaphore de l'Empire est le concept même de l' 'idéologie' (ou théorie, idée, propagande, utilisés tous plus ou moins comme synonymes) impériale. En parlant d'idéologie, l'auteure applique le vocabulaire des arts visuels, avec des références sporadiques à la pensée iconique platonicienne ou byzantino-chrétienne et l'évocation de la relation fond/surface. Elle peut être superficielle et cacher l'essentiel comme un masque ou un habit.<sup>215</sup> Ainsi, l'idéologie émerge ou surgit. Elle laisse ses empreintes, tel un relief, sur les mots, sur les sceaux ou sur les monnaies.<sup>216</sup> L'idéologie, en soi, ne relève de presque aucune agentivité. Si, à côté de la géographie, elle peut inspirer certains sentiments,<sup>217</sup> elle est toujours soumise à la 'réalité historique', c'est-à-dire aux actions des acteurs, qui peuvent toujours la manipuler. Ils peuvent s'en servir, et cela d'une façon active, mais son usage ne change forcément rien :

« [Il y avait des études qui traitaient aussi] τους ιδεολογικούς προσανατολισμούς του Βυζάντιου, που επηρεαστήκαν από τις ιστορικές εξελίξεις και το πολιτιστικό κλίμα κάθε εποχής. » (39) « Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αποτελούν και έκφραση της κυβερνητικής πολιτικής ιδεολογίας. Οι απόψεις τους διαμορφώνονται από την ιστορική πραγματικότητα, από τα ιστορικά γεγονότα και βιώματα. » (43) « Ο υπερτονισμός της επέμβασης του Θεού στο πρόσωπο του Θεοδώρου Δούκα δεν προέρχεται από μια παθητική συνέχιση της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας, αλλά γίνεται συνειδητά και ύστερα από τις επανειλημμένες στρατιωτικές επιτυχίες, που μόνος χωρίς συμμάχους κατήγαγε. » (120) « Η ιδεολογία τους επομένως δεν παρουσιάζει στατικότητα και ακαμψία, αλλά προσαρμόζεται στις νέες ιστορικές συγκυρίες. » (195)

« The emperors of Thessaloniki although they were inspired by the political ideology of the Byzantine emperors, at last succumbed to the reality. »<sup>218</sup>

« Its political and military successes [of the state of Epiros] predetermined the ideological ambitions and aspirations of the rulers. »<sup>219</sup>

<sup>215</sup> Stavridou-Zafraka 1991, 43; 45: « ιδεολογική κάλυψη των ρεαλιστικών λόγων » ; 115; 190.

<sup>216</sup> Ibid, 43 : ποκύπτω ; 91 : εμφάνιση, επισυμβαίνουν ; 114 : εμφανίζεται ; 117 : διαφαίνεται ; 119 : διλώνεται ; 121 : εκδηλώθηκε ; 124 : αποτυπώνεται ; 125 : εμφανίστηκε ; 169 : φέρνει στην επιφάνεια ; 190 : αναδύεται.

<sup>217</sup> V. l'exemple cité ci-dessus, p.71, n.199.

<sup>218</sup> Stavridou-Zafraka 1999, 222.

<sup>219</sup> Stavridou-Zafraka 2005, 315.

Comme la géographie, l'idéologie fait partie de la scène historique, du 'background', mais contrairement à la géographie, elle peut être volontairement manipulée par les acteurs historiques. Néanmoins, ses fondements restent inchangés. Malgré l'affirmation de l'auteure que l'idéologie qu'elle étudie n'est pas statique, son étude apprend le contraire aux lecteurs. Nombreux sont les cas où Stavridou-Zafraka trace les traits de l'identité entre l'idéologie des deux états byzantins du siècle et l'Empire byzantin comme leur prédécesseur direct.<sup>220</sup> Elle atteste aussi que tous les éloignements de la base idéologique byzantine sont bien temporaires (προσωρινός). Toutes les nouveautés introduites par nécessité des circonstances du siècle sont soit traitées comme pas si nouvelles que cela,<sup>221</sup> soit rapidement écartées comme ne faisant pas partie du corpus officiel des idées impériales ou comme étant superficielles.<sup>222</sup> De toute façon, les représentants des deux États étaient bien conscients tout au long, selon l'auteur, du caractère temporaire de leurs innovations.<sup>223</sup> En fait, c'est justement la continuité de l'idéologie byzantine et sa relation métaphorique avec l'Empire qui permettent à l'auteure de raconter une histoire romanesque. Plus précisément, l'auteure affirme dans ses *Conclusions* :

« Τόσο από την επιχειρηματολογία που αναπτύσσουν οι εκπρόσωποι της Νίκαιας και της Ηπείρου το 1227-28, όσο και από τις ιδέες για τον αυτοκράτορα και την αυτοκρατορική εξουσία που διατυπώνουν και σε άλλα τους κείμενα, προκύπτει ότι η πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου παραμένει ζωντανή παρά τη διάλυση της βυζαντινής αυτοκρατορίας.

Η εργασία αυτή μας έδωσε τη δυνατότητα να διαπιστώσουμε τη διατήρηση των συστατικών στοιχείων της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας και τη φαινομενική μόνο υποχώρηση άλλων, γεγονός όμως που δε μας επιτρέπει να μιλούμε για τομή στη βυζαντινή πολιτική θεωρία. »<sup>224</sup>

L'Empire, comme le héros principal du récit, rentre dans la phase des défis et des épreuves au moment de la chute de Constantinople. Après une période du chaos initial, le fait que l'Empire existe toujours sous la forme de deux entités temporaires surgit. L'auteure se sert de la stratégie formiste pour mettre en avant l'argument selon lequel les deux États nouveaux avaient en fait raison de se considérer comme byzantins, puisqu'ils étaient porteurs de tous les traits essentiels de l'Empire. Malgré les circonstances historiques et les changements géographiques, c'est l' 'idéologie' en tant que métaphore de l'Empire qui a permis cette identification et, par extension, la victoire du héros sur les conditions néfastes, la résurrection de l'Empire et le rétablissement de l'ordre. Même le vocabulaire de la « mission des empires » renvoie au domaine romanesque. L'événement de la 'reprise' de Constantinople est clairement désigné comme la fin de cette

---

<sup>220</sup> Stavridou-Zafraka 1991, 102, 125, 130, 134, 135, 140, 144, 194.

<sup>221</sup> Ibid, 142–144.

<sup>222</sup> Ibid, 216.

<sup>223</sup> Ibid, 216–7.

<sup>224</sup> Ibid, 215.

histoire.<sup>225</sup> La double métaphorisation de l'Empire byzantin, d'abord sous la forme des empereurs et représentants et puis sous celle de l'« idéologie », a été nécessaire pour raconter l'histoire romanesque de l'empire, car selon le schéma de Stavridou-Zafraka, les idées ne peuvent pas avoir d'agentivité dans le monde réel, et les empereurs, étant mortels, ne peuvent pas fournir la continuité nécessaire.

Défini ainsi, même si le concept d'« idéologie » dans ce récit se rapproche le plus de la « réflexion identitaire » d'Eagleton, il ne peut pas y être complètement identifié. Une métaphore superficielle d'une structure étatique, une partie passive et durable de la scène historique, ou au mieux un acteur sans agentivité, le contenu de ce concept est aussi bien différent de celui d'Ahrweiler qui comprend les forces plus ou moins indépendantes prédéterminant les actions des acteurs. Bien que les auteurs confessent l'usage et l'étude du même concept, leurs récits introduisent une distinction importante qui ne se trouve pas dans les « sources » ni dans les « faits » qu'elles traitent.

#### 4. Les hommes de Lettres et la réalité comique d'Angelov

*Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330* de Dimiter Angelov est en même temps l'ouvrage le plus récent des quatre études soumises ici à l'analyse et celui qui est de prime abord le moins narratif. Certes, il ne s'agit pas d'un récit étroitement défini, c'est à dire agencé sur un axe temporel du début jusqu'à la fin. L'*Introduction* est suivie de trois parties thématiques organisées selon les « sources » des idées politiques : *Official Ideology ; The Secular Thinkers*, qui traite des propos « venant d'une perspective moins officielle, voire complètement officieuse »<sup>226</sup> et *The Ecclesiastics*, centré sur les idées des hommes d'Église. Les deux premières parties sont divisées chacune en cinq chapitres, thématiques mais agencés chronologiquement, alors que la dernière partie consiste en un seul chapitre organisé chronologiquement. L'ouvrage est, alors, composé de nombreux micro-récits, mais le texte dans son ensemble relève aussi de la narrativité et de la mise en intrigue comique.

Contrairement aux deux études précédentes, l'auteur de celle-ci prend le temps de définir au moins certains de ses termes et concepts, ainsi que d'explicitier ses choix stylistiques. Dans une des premières phrases de son texte, il affirme :

« The dichotomy imperial ideology vs. political thought is deliberate and purposeful. [...] Our principal goal is to explore the correspondence, tensions, and rifts between official ideology of kingship, on the one hand, and ideas of imperial governance formulated at a semi-official or independent level, on the

---

<sup>225</sup> Ibid, 101, 213. Stavridou-Zafraka 1999, 222.

<sup>226</sup> Angelov 2007, 183.

other, during a period of unparalleled political and financial crisis facing Byzantium. »<sup>227</sup>

Selon cette définition initiale, faut-il comprendre que les deux termes, ‘l’idéologie impériale’ et ‘la pensée politique’, représentent un concept identique, dont la seule différence a trait au milieu dans lequel il se produit ? La réponse n’est pas claire. D’abord, l’‘idéologie politique’ peut se décliner au pluriel aussi.<sup>228</sup> L’auteur a consacré une section de l’*Introduction* au problème de la définition de la ‘théorie politique’ et à la pertinence de ce concept à Byzance. En traitant la question de la pertinence du concept de ‘pensée politique’ dans le contexte byzantin, il affirme que : « Byzantine imperial ideology itself has been seen as static and unchanging after the formative period of the late antiquity, and furthermore has been identified with the totality of Byzantine political thought. »<sup>229</sup> Dans cette discussion, Angelov fait entendre que l’‘idéologie’ est une de propriétés presque naturelles de l’Empire byzantin, alors que l’existence de la ‘pensée politique’ représente un développement civilisationnel qui peut être disputé en ce qui concerne Byzance.

Il reconnaît et met en avant deux courants opposés de l’approche de la ‘pensée politique’ : les partisans de la *Kaiseridee*, qui parcourent les textes de la ‘propagande impériale’, pour trouver une continuité entre l’antiquité tardive et 1453, et les militants de l’approche ‘normative’ qui distillent les normes de la vie politique à partir des comportements et actions rapportés dans tout type de textes byzantins. Les produits de leurs recherches sont bien contradictoires : tandis que les premiers construisent Byzance comme un Empire autocratique, ossifié et conservateur, les seconds y voient la survivance des institutions romaines et républicaines, alors qu’ils théorisent la révolution comme la norme quasi-constitutionnelle.<sup>230</sup> Angelov ne choisit pas de camp, mais il propose plutôt une réconciliation : « This situation amounts to no methodological impasse, however. [...] The dichotomy *Kaiseridee* vs. norm is, in fact, not a real one, for the tenets of the *Kaiseridee* provided a vocabulary for the articulation of norms and prescriptions. » Cette invitation à la réconciliation est annonciatrice de la mise en intrigue comique de son ouvrage.

Cependant, même si Angelov définit précisément le concept de la ‘pensée politique byzantine’ comme « the body of divergent, sometimes conflicting, ideas about imperial power and the functioning of imperial government », l’‘idéologie impériale’ de son titre reste non-définie et doit être interprétée comme tout ce qu’il traite dans son étude et qui n’est pas couvert par la définition de la ‘pensée politique’. L’‘idéologie’ semble relever tellement du sens commun qu’elle ne nécessite pas de définition. La compréhension du concept n’est pas rendue plus simple par la

---

<sup>227</sup> Ibid, 1.

<sup>228</sup> Ibid, 19, 22.

<sup>229</sup> Ibid, 8.

<sup>230</sup> Ce dernier courant, marqué par les travaux de H. G. Beck, a récemment eu un nouveau souffle, incarné dans l’étude controversée de Kaldellis (2015).



synonymie établie dans le texte entre les termes ‘idéologie’ d’un côté, et ‘propagande’,<sup>231</sup> ‘idée’,<sup>232</sup> ‘rhétorique’,<sup>233</sup> et ‘valeur’ de l’autre côté.<sup>234</sup> Si l’on voulait déterminer ce que l’‘idéologie’ veut dire pour Angelov par la méthode apophatique, le concept correspondrait plutôt à des idées fausses (parce que pétrifiées et non-accordées à la ‘réalité’, contrairement à la ‘pensée politique’) qui aident à légitimer le pouvoir politique dominant.

Toutefois, l’auteur définit les façons différentes dont il cite les autres textes et son système de références aux textes originaux dans la construction du sien. Les citations de textes byzantins aident à mieux illustrer les arguments ou à expliciter les interprétations de l’auteur.<sup>235</sup> Il respecte ces principes dans l’intégralité de son livre, même si les stratégies d’énonciation que j’évoquerai ci-dessous impliquent une position pourvue d’objectivité absolue et l’absence de toute interprétation. Angelov s’inscrit aussi dans le style de l’historiographie méthodique par le ‘look’ scientifique de son étude. Une moyenne de 3,56 notes par page en atteste, ainsi que les tableaux et une sorte de statistiques intégrés dans le texte.<sup>236</sup>

Quant à l’énonciation de son discours, Angelov préfère, comme Stavridou-Zafraka, les formes impersonnelles. Cependant, l’énonciateur apparaît occasionnellement dans trois formes différentes. La forme la plus rare est celle de ‘je’ (*I*), réservée pour les remerciements et pour la *Note sur le style*. Elle n’apparaît qu’une seule fois dans le texte principal, dans une note de bas de page, quand l’auteur propose la datation d’une oraison. Comme s’il s’agissait d’un faux pas, l’auteur passe à ‘nous’ (*we*) dans la même note.<sup>237</sup> Le pronom ‘we’ se décline dans les trois cas déjà remarqués chez Ahrweiler pour le pronom ‘on’ :

‘we’, l’auteur	‘we’, l’auteur + les historiens	‘we’, l’auteur + les lecteurs
« <i>We will examine</i> a set of competing political ideas; (1) <i>Our examination</i> has a more comprehensive scope than previous studies [...] (7) <i>We must note</i> at this point that the imperial government was not imposing the new taxes in an autocratic but after deliberations and consultations. (291) All the hierocratic ideas that <i>we have</i>	« <i>We should bear in mind</i> that this introduction is brief and sketchy. (2) <i>As we shall see</i> in the following chapter, there were other and more notable cases when panegyrists lobbied the emperor on behalf of public causes. (143) <i>We should be reminded</i> here that a panegyrist of the first Palaiologos in 1272-73 praised the emperor for his superb	« <i>How can we wrest</i> historically meaningful insights from these complicated texts, the panegyrics especially? (51) Yet <i>when we came to assess</i> the two distinct functions of court oratory - the propagandist and the lobbying - the latter takes on greater significance. (180) <i>As far as we can judge</i> , the Byzantine attitude to the groom service

<sup>231</sup> Ibid, 29, 41, 82.

<sup>232</sup> Ibid, 78.

<sup>233</sup> Ibid, 19, 134.

<sup>234</sup> Ibid, 106.

<sup>235</sup> Ibid, xi.

<sup>236</sup> Ibid, 19, 32–7, 86–90, 120–1, 258–9. Les intrusions de l’auteur dans le monde mental et émotionnel des personnages sont aussi extrêmement rares. V. Ibid, 306 : « Doubtless, however, Metochites’ heart lay with the former thesis. »

<sup>237</sup> Ibid, 73, n. 173.

<i>addressed</i> in our analysis boil down to a simple thesis [...] (414) »	diplomatic skills [...] (337) »	accorded to the pope ( <i>officium stratoris</i> ) had been dismissive during the twelfth century. (377) »
---	---------------------------------	--

Une autre particularité de ce texte est la haute fréquence du pronom indéterminé ou impersonnel de ‘*one*’, sémantiquement proche, mais pas assimilable au ‘on’ français. Comme je viens de le montrer, le ‘on’ français peut être vu comme plus proche de ‘nous’ par sa signification et en cela équivalant au ‘*we*’ anglais. Le ‘*one*’ anglais d’Angelov porte, en revanche, au moins quatre significations distinctes, dont les plus importantes semblent être la prescriptive et la permissive.

« To uncover varying theoretical interpretations *one has to delve* into the rich political literature [...] (12) Yet *one must remember* that the rhetoricians had a considerable degree of choice as to which rhetorical manual or model to use. (92) *One has also to agree* with Tartaglia that the panegyric is not an epitaph, as Margarita Andreeva argued. (66, n. 134) *One must agree* with Andreeva that the early death of Laskaris deprives us of the further chapters of a book on kingship and philosophy that was still in the making. (250) *One has to admit* that there are some similarities between the two literati named George the Philosopher. (265, n. 18) *One should not*, however, interpret the more humble image of the emperor as a true ideological alternative. (155) *One should scarcely be surprised* to see a monarch seized by anger. *Nor should one be astounded* by the fact that a Byzantine emperor had enemies. (209) One should recall that at an earlier point in the treatise Laskaris had referred to his failure to impose proper order among some of his unjust officials. (248 –9)

*One may consider* his speech to be a response directed against the popular veneration of some of the Laskarid emperors as saints. (111) *One may conclude* that the late Byzantine view of the imperial oration was not rigid [...] (63) [...] *one may plausibly suppose* that the orator had in mind tax privileges [...] (143) *One can suggest* an even more precise historical context for the composition of these preambles. (152) *One can suppose* that the Matarangoi family in Abania - "foreigners" who willingly accepted the emperor's overlordship - had also taken similar personal oaths of fealty. (341) *One may never know* with certainty whether papal ideas inspired Athanasios to employ the concept of the liberty of the church in a domestic Byzantine context. (405) »<sup>238</sup>

Comme il est évident dans les exemples cités, l’auteur utilise ‘*one*’ à la fois pour masquer sa propre voix et pour présenter un de ses propos comme vérité portant le consensus général. Les verbes ‘*must*’, ‘*have to*’, et ‘*should*’ prescrivent ce que les autres historiens et les lecteurs devraient faire et impliquent une occlusion sémiotique, mettant un point final à la discussion. Ainsi, il fortifie son

<sup>238</sup> C’est moi qui souligne. Dans plusieurs cas ce pronom renvoie à une figure historique non-définie, dans le cadre des textes légaux ou théoriques. Ibid, 229 : « Third, one could attain varying degrees of nobility by practicing virtue, in accordance with the ability to maintain intact or lose the likeness of the Godhead innate in us. »

autorité d'auteur, en gardant en même temps l'effet de l'« objectivité ». Ce qui crée la confusion est que l'auteur utilise les mêmes marqueurs formels et linguistiques pour introduire les 'faits' historiques établis, les conclusions faites à partir d'ouvrages d'autres chercheurs, et ses propres observations et hypothèses.

La préfiguration et l'organisation du champ historique ne se laissent pas saisir d'emblée. Son texte dense semble présenter un réseau complexe d'acteurs et d'interactions, alors que l'auteur balance entre plusieurs tropes basiques au cours de son récit. Malgré la métaphore historiographique banale qu'on a déjà rencontrée chez Stavridou-Zafraka, selon laquelle les efforts de la force militaire d'un État sont mises en récit comme étant propres à son souverain,<sup>239</sup> les figures de style principales par lesquelles il donne forme au champ historique d'Angelov sont la synecdoque et l'ironie.

Les deux groupes centraux d'*acteurs* dotés d'*agentivité* dans son étude sont les hommes politiques et surtout les empereurs, d'un côté, et les intellectuels ou les hommes de Lettres (*literati*), de l'autre côté. Cette division correspond parfaitement au clivage entre la 'réalité' et l'« idéologie » dans le texte.<sup>240</sup> Ces deux groupes sont constitutifs de la *scène*, mais ils n'ont pas le même statut. Ils sont complètement opposés. La 'réalité' fournit le contexte statique et impose leur limite aux actions des acteurs. Alors que le récit des 'idées' se déroule dans le corps principal du texte, celui de la 'réalité' est surtout placé dans les notes de bas de page ou dans les parties introductives et intervient uniquement dans le texte quand il faut donner l'explication ultime des 'idées' en les ancrant dans la 'réalité'.

En fait, *l'explication par argument formel* adoptée par Angelov est *contextualiste*, parce qu'il trouve la cause des mouvements du champ historique exclusivement dans les liens entre les entités des ordres différents, et non pas dans les principes qui dirigent le champ comme Ahrweiler, ou dans la particularité des éléments comme Stavridou-Zafraka. Son travail d'historien s'achève au moment où il ancre une 'idéologie', la genèse d'une 'idée' ou d'un texte qui la transmet, dans la 'réalité' consensuelle de l'historiographie précédente. Les causes des événements 'réels' ne sont pas commentées, ou elles peuvent être également trouvées dans les liens avec d'autres événements. Pourtant, la causalité n'est jamais renversée et les faits 'idéologiques' n'ont pas d'influence sur les faits 'réels'. D'ailleurs, Angelov désigne l'étude des « correspondances,

---

<sup>239</sup> Ibid, 3 : « Theodore I's son-in-law and successor, the emperor John III Vatatzes (1221-54), reconquered large territories in the Balkans, including the important city of Thessaloniki in 1246. His son and successor Theodore II Laskaris (1254-58) withstood successfully the counteroffensive of the Bulgarians in the years 1254-55. In 1261 Michael VII Palaiologos (1259-82), a general who usurped power from the Laskarid dynasty, recaptured Constantinople and moved the seat of the empire back into the old imperial capital. »

<sup>240</sup> Ne pas confondre ou assimiler la 'réalité' et les 'pratiques', parce que l'auteur peut parler des manifestations pratiques de l'« idéologie », pourtant séparées de la 'réalité'.

tensions et décalages » entre les ‘idées’ officielles et officieuses comme objectif principal de son livre.

« Several circumstances contributed to this discontinuity: the scaling down of imperial administration in Nicaea, the displacement of prominent court literati after 1204, and, most of all, the disappearance in Nicaea of some traditional attributes of the Byzantine imperial majesty and the projection of a less exalted public image of the sovereign. (31) The immediate reason that prompted Blemmydes to write a mirror of princes appears to have been a court scandal: Vatatzes' adulterous liaison with an Italian lady-in-waiting to his second wife, Anna-Constance of Hohenstaufen. (188) On the other hand, *On Kingship* is likely to postdate 1303 - Magistros' injunction that the emperor should not appoint his relatives as governors of cities can be construed as a veiled attack against the empress Eirene Yolanda of Montferrat (d. 1317), Andronikos II's estranged second wife, who settled in 1303 in Thessaloniki surrounded by sumptuous wealth. (190)<sup>241</sup> The value which Laskaris attached to the work of the peasant is hardly accidental. Nicaea was a land-based empire, and John III Vatatzes was especially concerned with the economic well-being of the countryside. (228) The circulation of this story [de St. John le Miséricordieux] among the embattled townsmen of Magnesia shows their nostalgia for the Nicaean past, their sense of abandonment by the Palaiologoi, and their search for a saintly defender against the Turks. (268) Moschopoulos' dismal views clearly stemmed from observing the stormy Byzantine politics at the time and the plots against Andronikos II's regime. [...] Moschopoulos presented the oath of allegiance in a light agreeable to his student, who could change his political allegiance when finding himself outside imperial territory and support the power ruling the Adriatic coast of Albania. (323–5) »

Ainsi, la ‘réalité’ représente une agentivité sans acteur qui surgit de la scène et modèle les ‘idées’, l’idéologie’ ou d’autres concepts synonymes cités ci-dessus, qui sont ses antipodes passifs. Le ‘matériel idéologique’ est, en revanche, étendu dans la scène pour être pris, utilisé et modelé par les littéraires.<sup>242</sup> Le rôle central de ces acteurs apparaît aussi dans la répartition structurelle de l’étude. Leurs positions et leur relation avec le pouvoir impérial, c'est-à-dire avec l’autre groupe des acteurs, sont officiellement les axes des trois grandes parties du livre. Les biographies détaillées d’un certain nombre d’entre eux sont présentées dans l’ordre chronologique.<sup>243</sup> Certes, les hommes de Lettres relèvent moins de l’agentivité que la ‘réalité’ qui les encadre.

« Here, as elsewhere, his perspective [de Théodore I<sup>er</sup> Laskaris] as a prince and ruler affected his ideas. (242) . The loss of control over Asia Minor, the

---

<sup>241</sup> C’est l’auteur qui souligne.

<sup>242</sup> La seule idéologie qui est dotée d’agentivité, et en mesure d’influencer les ‘idées’ des Byzantins, est selon Angelov, l’‘idéologie’ occidentale. V. son argumentation au sujet de la ‘guerre sainte’ (Ibid, 100–1), ou bien la pratique de la prestation de serment (329–47).

<sup>243</sup> Ibid, 64–77.

Catalan fiasco, and the resultant social turmoil shook the Byzantine mind to its foundations and prompted a number of contemporary literati to reconsider the nature of the empire. (321) As in the case of his contemporary George Pachymeres, Byzantium's bitter experience in the late thirteenth century may have shaped Moschopoulos' views. (329) »

Pourtant, les hommes de Lettres ont bien l'agentivité affirmée par l'auteur, quand il s'agit de choisir l'idée à laquelle ils adhèrent et qu'ils promeuvent. C'est par cette capacité qu'ils peuvent jouer le rôle principal dans la mise en intrigue d'Angelov. De plus, l'agentivité des intellectuels est tellement individuelle dans la vision de l'auteur qu'elle empêche la d'un quelconque esprit communautaire :

« For one thing, a model-oriented approach tends to overlook the remarkable readiness of Byzantine authors to break away from guidelines on how to write court rhetoric. [...] In terms of models, therefore, the orators clearly had a choice. (51) All the authors chose to report virtues and events that they considered appropriate to imperial ideology and fit for the specific emperor or times. (60) While the speakers under Andronikos II voiced a certain degree of collective interest in the imperial patronage of men of learning, they never went a step further to solicit common privileges as civil bureaucrats or teachers. [...] The rhetorical performance was by nature a one-man show, a show which could bring both glory and shame to an individual orator. (166) »

Par quelle figure de style sont-ils introduits dans le champ historique ? Angelov affirme : « The sources for our investigation belong to three categories *in view of the individual perspectives of the authors*: imperial propaganda and rhetoric; non-official works of secular theoretical nature; and the political writing of ecclesiastics. »<sup>244</sup> Ce qui pourrait surprendre les lecteurs de son livre, c'est de retrouver d'abord une division structurelle entre les adhérents, à travers leurs perspectives individuelles, de l'« idéologie » impériale et officielle et les deux catégories des « penseurs politiques », séculiers et ecclésiastiques, semi-officiels ou officieux, et ensuite de suivre les mêmes acteurs opérer dans plusieurs catégories. Certes, la catégorie des penseurs ecclésiastiques qui ont exposé leurs idées « hiérocraques » reste isolée, on y trouve seulement les patriarches Arsénios et Athanasios, mais, comme le note l'auteur lui-même,<sup>245</sup> les personnes avec une position plus ou moins élevée dans la hiérarchie ecclésiastique font partie des deux autres catégories (Chomatenos, Apokaukos, Blemmydes, Theognostos, Jacob de Bulgarie, Holobolos, Pachymeres). De plus, les auteurs des textes qui relèvent de l'« idéologie » impériale, c'est-à-dire les oraisons ou des préambules des chartres (Blemmydès, Akropolitès, Laskaris, Grégoras), trouvent leur place également parmi les penseurs qui détiennent un rôle officieux, qui présentent les « idées » alternatives de celles qu'ils ont louées et critiquent le système auquel ils ont participé.

---

<sup>244</sup> Ibid, 15.

<sup>245</sup> Ibid, 19.

Pourtant, ceci n'est pas une négligence méthodologique. Angelov est trop minutieux comme auteur pour se le permettre. Il s'agit plutôt d'un choix d'intégrer les mêmes personnages au champ historique par deux figures littéraires différentes. Les hommes de Lettres sont capables de faire un choix en toute conscience des idées, du matériel 'idéologique' qu'ils puisent de la scène historique. Quand ils choisissent de faire usage des 'idées officielles', ils sont, eux-mêmes, figurés de manière synecdoquale.

« The authors chose selectively and thoughtfully rhetorical devices from the handbooks and from earlier specimens of court oratory. [...] All the authors chose to report virtues and events that they considered appropriate to imperial ideology and fit for the specific emperor or times. [...] Yet, in fact, they were writing official biographies of the emperor [...] »<sup>246</sup>

Dans cette position les orateurs ou les hommes des Lettres sont, alors, chacun d'eux individuellement, parties de la totalité impériale et gouvernementale, reliés à cette totalité par les qualités communes entre leurs 'idées' et l' 'idéologie officielle'.

Mais dès que leur 'perspective individuelle' change, quand ils prennent les rôles soit de 'lobbyistes' soit de 'penseurs politiques', les actions de ces mêmes auteurs sont traitées par la figure de *l'ordre de la négation*, c'est-à-dire *l'ironie*. Cependant, la préfiguration ironique ne se trouve pas dans le fait que l'auteur « montre que les buts que les acteurs ont atteints sont en contradiction avec ceux qu'ils s'étaient proposés »,<sup>247</sup> ni dans le doute sur la pertinence de l'expression verbale pour la tâche de la représentation historique. L'ironie est déléguée au niveau de la conscience des acteurs eux-mêmes. Ils se trouvent au sein du pouvoir impérial, même en son propre centre dans le cas de Théodore II, ils peuvent aussi utiliser les genres et les formes littéraires classiques, mais ils prennent la position opposée à la tradition et à l' 'idéologie officielle' :

« Imperial panegyric never had an extensive outreach as propaganda, because the speakers addressed an audience restricted to the court, used a difficult language, and preached a sermon to the converted, including the emperor himself. As lobbyists on the other hand, the orators had the chance to draw attention to important political issues and to convert the listeners to their viewpoint. »

En revanche, la position ironique n'est pas stable ou durable. Les critiques du pouvoir impérial peuvent s'avérer intégrées dans une autre communauté, de nouveau grâce à la synecdoque :

« Nikephoros Blemmydes denied the emperor the right of private ownership of wealth. Thomas Magistros questioned the very legitimacy of imperial taxation. Even more important is the fact that the critics of taxation were ideological spokesmen of social groups that became increasingly powerful during the period:

---

<sup>246</sup> Ibid, 60–1.

<sup>247</sup> Interprétation de White par Carrard dans White (2017, 315).

churchmen and the urban classes. These two groups attained influential positions to negotiate with imperial authority. »<sup>248</sup>

L'auteur se montre plutôt sympathisant de ces communautés et leurs contestations, et c'est à cause de cela que son récit ne prend pas la forme d'une *Satire*. Sa mise en intrigue reste profondément *comique*. La prouesse ultime des acteurs de son récit et l'objectif général de son histoire est la réconciliation entre la 'réalité' de l'Empire et les 'idées politiques' que les acteurs s'en faisaient. Le dénouement paradoxal se reflète dans le fait que les 'idéologues officiels' puisent leur matériel littéraire et rhétorique dans les manuels tardo-antiques et dans la 'tradition pétrifiée', alors que les 'penseurs politiques' byzantins du côté laïc ont réintroduit la 'réalité' dans le discours politique en se servant souvent des auteurs de l'antiquité classique :

« The thirteenth and early fourteenth century saw, for the first time in Byzantium since late antiquity, a turn toward independent political discussion inspired by Plato and Aristotle. Plato suddenly looms large as an authority cited in criticism of the emperor. Theodore II Laskaris and Manuel Moschopoulos used Aristotle and Plato respectively to construct new political models which were in various ways related to the current historical realities. [...] It is indeed paradoxical that classical philosophy provided late Byzantine authors with a conceptual vocabulary which enabled them to bridge the gap between reality and the burdensome heritage of an anachronistic Imperial ideology. »<sup>249</sup>

Ce qui est encore plus intéressant, c'est que la réconciliation entre les 'idées' et la 'réalité' se présente comme le retour à la situation d'avant la 'chute', d'avant la séparation entre les deux entités. L'état de la 'pensée active et réformatrice', de la rhétorique politique qui correspond aux besoins de la 'réalité politique' et auquel les acteurs d'Angelov aspirent, semble être précisément celui des cités de la Grèce antique. L'auteur l'affirme aussi: « By the thirteenth century the days of Demosthenes were long gone, and yet some of the spirit of classical political oratory still lived on among masterful Byzantine court rhetoricians. »<sup>250</sup> Du côté des penseurs ecclésiastiques 'non-officiels', la même réconciliation se fait par l'idée de l'universalité de l'Église, qui est censée remplacer la vision illusoire et désuète de l'universalité de l'Empire, propagée par l'idéologie officielle'.<sup>251</sup>

L'analyse narrative de l'étude d'Angelov dévoile alors encore une autre conception bien différente de l'idéologie de celles proposées par les deux auteures précédentes. Même si son 'idéologie' fait partie des objets passifs de la scène, librement usés par les acteurs historiques, comme celle de Stavridou-Zafraka, il ne s'agit, chez lui, ni de justifications postérieures des actions réelles ni d'une métaphore qui a permis la préservation et la continuation de l'Empire byzantin.

---

<sup>248</sup> Angelov 2007, 309.

<sup>249</sup> Ibid, 421.

<sup>250</sup> Ibid, 180.

<sup>251</sup> Ibid, 104–105, 402.

Bien au contraire, le maintien de l'‘idéologie’ comme une masse d'‘idées’ fausses et profondément séparées de la ‘réalité politique’ est plutôt présenté comme un signe de déclin de l'État byzantin, remédiable seulement par les actions réconciliatrices des hommes de Lettres, inspirés et conceptuellement équipés par l'étude de l'antiquité classique.

## 5. La dualité éternelle et romanesque de Bojović

Dans son ouvrage *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe*, Boško Bojović présente et approfondit les résultats de ses recherches menées dans le cadre de sa thèse de doctorat, rédigée sous la direction d'Hélène Ahrweiler, ainsi que ceux de son habilitation à diriger les recherches. Cette étude volumineuse reste, plus de vingt ans après sa parution, le travail de synthèse le plus complet prenant le concept de l'‘idéologie’ serbe médiévale comme l'objet central de la recherche, les contributions des autres auteurs étant limitées à des articles,<sup>252</sup> ou bien exclusives dans leur choix des matériaux traités.<sup>253</sup>

Le livre de Bojović est marqué par un ‘look’ et une diction qui simulent l'objectivité des sciences dures. Rares sont les pages de son étude sans l'appareil critique. Les notes de bas de page sont nombreuses. Les longues citations de la littérature secondaire, dont la plupart est traduite du serbe, sont présentées comme les meilleures formulations possibles de la pensée de Bojović lui-même, et servent à initier son lectorat non-serbophone aux résultats des recherches antérieures.<sup>254</sup> La narration, malgré sa densité et son volume, ne semble être prononcée par personne, créant l'impression d'un texte factuel, sobre et impartial. L'auteur utilise les formes impersonnelles et passives, alors que le petit nombre de pronoms personnels qui apparaissent ne désigne presque jamais l'auteur individuellement, sauf dans l'Introduction, mais se réfère toujours à une entité collective, comprenant les autres chercheurs et les lecteurs.

« Pour ce faire, *nous* avons soumis à une analyse chronologique les textes fondamentaux de l'hagiographie dynastique d'après les éditions [...] *Il demeure* bien entendu que les méthodes d'analyses ne sont jamais assez nombreuses quand il s'agit de comprendre l'aventure humaine [...] La fiabilité de *notre* outil intellectuel dans le domaine des sciences sociales n'est jamais trop grande ; elle l'est encore moins dès lors que *nous* tentons d'atteindre les causes profondes qui meuvent les hommes, lorsque *nous* voulons connaître le secret de leurs structures mentales [...] » (12–13) « *On* ne peut qu'ajouter que, plus de cinquante années après ce constat, il reste en grande partie valable encore de *nos jours*. » (182) « *On* connaît l'importance des reliques des saints et de leur commerce

---

<sup>252</sup> Ferjančić 1975 ; Korać 1987 ; Maksimović 1988 ; Vilimonović – Repajić 2013, pour citer juste quelques exemples.

<sup>253</sup> Marjanović-Dušanić 1997.

<sup>254</sup> Bojović 1995, 58–9, 154 167, 207



au Moyen Age. » (295) « *On s'aperçoit alors de la grande disparité concernant l'institution de la sacralité monarchique.* » (683)

Cependant, l'auteur ne suit pas toujours les conseils du style 'objectif' de l'école méthodique. Il se permet des expressions très figurées, ainsi que la possibilité de rentrer dans la conscience de ses personnages. Comme on peut voir dans les exemples cités, il ne s'agit pas d'expressions anodines, mais plutôt d'une philosophie de l'Histoire et d'une écriture éminemment littéraire :

« La Serbie du XV<sup>e</sup> siècle ne pouvait échapper au destin des autres pays balkaniques et européens qui se trouvaient sur le chemin de la vague asiatique déferlante, conduite en Europe par les Ottomans. [...] Les flots du tourbillon de l'histoire devaient se refermer sur l'univers byzantin, à l'instar de la Mer Rouge après le passage du peuple de Moïse. Une traversée du désert plusieurs fois centenaire était devant le ou les nouveaux « peuples élus ». Pendant ce temps la progression de la civilisation ne fit qu'accélérer sa course vers le soleil couchant, s'éloignant de ses berceaux primitifs, situés depuis toujours autour du bassin de la Méditerranée orientale. » (109) « C'est toute la méfiance des Athonites et des Byzantins en général envers tout ce qui est occidental qui transparaît à travers ces mots. » (404)

L'auteur se distingue des autres historiens cités ici, par une définition nette du concept traité, donnée au début de la troisième partie de son ouvrage :

« Système de références, philosophie du monde et de la vie, l'idéologie est un ensemble d'idées, de doctrines et de croyance propres à une époque, à une société ou à une classe. Or, l'idéologie politique de la monarchie sacralisée a non seulement fortement marqué la civilisation serbe du Moyen Age, elle a de plus laissé une empreinte profonde dans la conscience collective des époques ultérieures. »<sup>255</sup>

Toutefois, la clarté de cette définition peut être trompeuse. D'abord, on peut remarquer qu'elle est donnée plutôt en passant, au milieu de l'ouvrage, alors que l'auteur a utilisé le concept depuis le début, avant de le définir. Même si l'« idéologie » est présentée ici comme faisant partie des structures mentales, au-delà de la portée et de l'intervention humaine, dans ses autres usages du terme, l'auteur affirme qu'elle est bien produite par des hommes<sup>256</sup> ou des institutions.<sup>257</sup> Alors qu'on peut déduire de cette définition que l'« idéologie » motive et déclenche des actions, le lecteur apprend qu'elle sert surtout à les justifier.<sup>258</sup> Néanmoins, elle ne sert pas uniquement à contrôler ni gouverner les sujets, mais ses créateurs principaux croient sincèrement et profondément

---

<sup>255</sup> Ibid, 303.

<sup>256</sup> Ibid, 167, 205, 355.

<sup>257</sup> Ibid, 76, 175.

<sup>258</sup> Ibid, 327, 544.

en elle.<sup>259</sup> Elle joue ainsi un rôle central dans le processus de formation de l'identité, en fournissant aux acteurs une conscience d'eux-mêmes.<sup>260</sup> Elle s'avère aussi fondamentale pour le fonctionnement d'un État organisé, puisque c'est l'absence d'« idéologie » en tant que norme, qui empêche la succession pacifique.<sup>261</sup> L'« idéologie » de Bojović est immanente dans la littérature officielle, même si certains textes sont jugés comme étant plus « idéologisants » que les autres.<sup>262</sup> On peut conclure alors que ce que l'auteur identifie comme « idéologie » dans les textes médiévaux est surtout un type particulier de récits, à savoir les récits qui définissent leurs personnages et racontent les relations de pouvoir entre ces personnages, ainsi que l'espace qu'ils occupent, selon le modèle hiérarchique et dans le cadre de la symphonie des pouvoirs politiques et religieux.<sup>263</sup> Dans ce sens, les histoires de la hiérarchie et de la symphonie deviennent presque synonymes d'« idéologie », par un mouvement circulaire de l'argumentation, alors que tout éloignement de ces deux principes peut être jugé comme impertinent et interprété comme la cause du déclin d'une entité politique ou même d'une communauté ethnique.<sup>264</sup>

Cette sorte de raisonnement surgit, à mon avis, de l'approche quasi-structuraliste que l'auteur applique aux textes médiévaux, tout en gardant un rapport ambigu au concept de la structure. La tendance structuraliste s'affiche d'abord dans l'organisation du texte de Bojović. L'agencement de son texte prend la forme de ce que Carrard appelle le « tableau », en désignant par ce terme « les études historiographiques qui s'attachent à dégager les différents aspects d'un objet considéré dans sa dimension synchronique ». <sup>265</sup> Pour éclaircir les « strates » ou les « structures » d'une époque ou d'une aire culturelle, les chercheurs qui souscrivent à cette approche reprennent souvent la même période dans des différentes de leurs études pour souligner les aspects divers de leur objet d'analyse. Le modèle a été fondé par Braudel et repris plusieurs fois par les historiens des « mentalités » qui s'associaient à l'École des Annales.<sup>266</sup> On peut remarquer le même penchant dans l'ouvrage de Bojović, qui renverse pourtant les strates braudéliennes et néglige les différences de rythme des temps historiques théorisées par cet historien. L'allure braudélienne de son ouvrage se reflète dans sa tripartition, mais il expose l'histoire événementielle et politique des « États serbes » entre le IX<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, dans la Première partie (sans titre ni division évidente ; chapitres 1<sup>er</sup> à 5), puis l'histoire chronologique de la littérature serbe dans la Deuxième partie (*De l'hagiographique à l'historique* ; chapitres 6 à 10) et à la fin, l'histoire chronologique de l'« idéologie » serbe, à la base de la littérature présentée juste avant, dans la Troisième partie (*Sainteté*

---

<sup>259</sup> Ibid, 336, 708.

<sup>260</sup> Ibid, 474.

<sup>261</sup> Ibid, 21.

<sup>262</sup> Ibid, 171, 367.

<sup>263</sup> Ibid, 422, 546.

<sup>264</sup> Ibid, 315, 325, 546.

<sup>265</sup> Carrard 2013, 72.

<sup>266</sup> Ibid, 72–74.

*et Royauté* ; chapitres 11 à 18). Son mouvement analytique est figuré alors comme étant celui du creusement, de la descente à partir de la surface événementielle, à travers l'intermédiaire de la littérature vers la profondeur de l'« idéologie » qu'il assimile, selon les besoins, aux structures mentales de toute la population. C'est justement à ces forces invisibles, émanant des structures mentales profondes, que le plus haut degré de l'agentivité sera accordé dans cet ouvrage.

La configuration du champ historique de Bojović varie en fonction des parties différentes de son « tableau historique ». Dans la première partie, concernant l'histoire politique de l'époque, l'agentivité est surtout militaire, les acteurs auxquels l'auteur accorde cette agentivité sont des commandants militaires et politiques, à savoir les grands župans et les rois, dans le cas de la Serbie. Par une relation métonymique, les dirigeants deviennent les représentations figurées des États qu'ils dirigent, alors que les États serbes deviennent par la même figure du style la référence d'une entité supérieure, l'« espace ethnique serbe ». La même règle s'applique aux dirigeants des autres États, avec la différence importante que les entités de l'intégration ultime pour les non-Serbes, qui se trouvent au-dessus de leurs États nations, ne sont pas des espaces ethniques, mais les sphères culturelles et religieuses de l'Orient byzantin et orthodoxe et de l'Occident catholique.<sup>267</sup> Au fur et à la mesure, l'Orient byzantin sera remplacé par la « vague asiatique » des Ottomans :<sup>268</sup>

« Le prince Časlav (927 – après 950) serait mort à la suite d'une bataille contre les Hongrois dans la région de la rivière Save, vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle. La Serbie de Časlav, dont faisait partie la Bosnie, céda progressivement l'initiative à un nouveau centre étatique, la Dioclée, qui devait rassembler les pays serbes au cours du XI<sup>e</sup> siècle. » (24) Milutin aida son frère à vaincre les puissants seigneurs Drman et Kudelin dans la région de Braničevo. Il en résulta l'annexion de cet important territoire [...] » (86) « [...] Dušan repoussa les Hongrois en leur infligeant de lourdes pertes. » (97) « [...] l'Etat, en même temps que l'espace ethnique serbe, sous l'effet de la poussée ottomane, effectuent leur déplacement progressif vers le nord et l'ouest [...] (195) »

Le caractère particulièrement militaire de l'agentivité dans cet ouvrage se reflète aussi dans le cas de l'empereur Stefan Uroš, fils de Stefan Dušan. Comme dans les cas des autres dirigeants serbes, le nom de Stefan Uroš est utilisé pour démarquer le chapitre dédié à son règne, même s'il y est à peine mentionné, à cause de son manque de prouesses militaires.<sup>269</sup> Contrairement à cela, les grands succès militaires permettent aux acteurs d'avoir l'agentivité dans les domaines politiques, culturels et « idéologiques », comme c'est le cas du fondateur de la dynastie de Nemanjić, Stefan Nemanja.<sup>270</sup> Cependant, le degré d'agentivité de ces rois n'est pas le même et il dépend surtout de leur caractère, ce qui fait partie de *l'explication par l'argument formel* essentiellement

---

<sup>267</sup> Bojović 1995, 466.

<sup>268</sup> Ibid, 109.

<sup>269</sup> Ibid, 105–108.

<sup>270</sup> Ibid, 44, 348.

*mécaniste* de Bojović. Comme on le verra, les États et les nations peuvent agir, mais seulement dans la limite de leurs structures mentales, alors que pour les acteurs individuels ces bornes sont déterminées par leurs traits psychologiques. Ni les uns ni les autres ne peuvent s'échapper à cette fatalité des structures mentales, qui deviennent les clefs pour comprendre l'histoire en général :

« Couronné en 1228 par l'archevêque Sava, son oncle, Radoslav fut un roi aussi vaniteux que faible ; il était beaucoup trop fier de son ascendance byzantine pour être accepté et aimé par la noblesse serbe. » (77) « S'il hérita de l'énergie indomptable de son grand-père Milutin, il était pourvu d'un caractère plus équilibré dans sa vie privée. Dušan, dit le Puissant, avait au contraire hérité d'un trait de caractère propre à certains de ses ancêtres : il fut très soumis à l'influence de son épouse, ce qui eut une portée considérable sur les affaires d'Etat. » (96)

À partir de la deuxième partie de l'étude, toutefois, la figuration métaphorique remplace la figuration métonymique, et ceci sur le plan intérieur ainsi qu'extérieur, alors que les écrivains et les œuvres littéraires deviennent les acteurs principaux, à côté des princes et des archevêques. Sur le plan intérieur, les princes sont les métaphores de l'entité trans-temporelle de l'État, alors que les actions des archevêques sont les métaphores des institutions ecclésiastiques. La littérature 'hagio-biographique', définie en tant que particularité de l'histoire serbe, figure, d'une part, comme une métaphore de cette unité, et, d'autre part, comme une métaphore de la synthèse des influences culturelles, des structures mentales 'orientales' et 'occidentales', c'est-à-dire de l'Orthodoxie et du Catholicisme. La réconciliation et l'équilibre endémiques de ces deux pouvoirs dans la littérature 'hagio-biographique' serbe, deviennent alors les garants de la stabilité et la prospérité de l'État serbe, ainsi que de son « individualité », voire de son indépendance sur la scène internationale.<sup>271</sup>

« Ce genre littéraire [l'hagiographie] [...] tout en continuant de répondre à sa fonction originelle, au service de l'Eglise et de la foi, il se constitue en instrument idéologique indissociable de l'expression serbe de la symphonie – dyarchie de ces deux piliers, plus ou moins étroitement liés, mais jamais vraiment confondus de la société médiévale, dans les pays de l'Orient chrétien : l'Etat et l'Eglise. (151)

---

<sup>271</sup> V. par exemple la métaphorisation du Mont Athos, qui figure comme un corps de représentants de la « communauté internationale ». Ibid, 56, 388–9 ; 353–4 : « La description de la mort de Saint Siméon, tans celle de Saint Sava que celle de Stefan [...] a un intérêt tout particulier pour la compréhension da la portée de son culte de saint. [...] on comprend aisément l'importance de la présence de témoins étrangers au trépas et aux autres moments importants pour le culte d'un saint. La demande de Siméon lui-même dans un moment « d'extrême faiblesse », peu de temps avant son trépas, de faire venir les « vénérables moines » des diverses nations orthodoxes représentées au Mont Athos, n'a rien de surprenant dans l'esprit de l'hagiographie serbe. [...] L'intégration de la Serbie dans le concert des monarchies ou des « peuples » chrétiens, dans l'esprit du temps, passait en premier lieu par leur intégration spirituelle au plus haut niveau. [...] Les Nemanjić, firent une sorte de synthèse : le culte d'un prince et celui d'un archevêque, Siméon et Sava, père et fils, la sainte « paire » de la symphonie idéale des deux pouvoirs [...] ». Pour le côté occidental, v. Ibid, 314. V. aussi ci-dessus, pp. 264–6, le rôle de la métaphore dans l'histoire de la fondation de Chilandar.

La première hagiographie de Siméon-Nemanja fut donc écrite par son benjamin, Sava [...] C'est elle qui inaugure véritablement ce genre littéraire si spécifique à la Serbie, qui sont les hagio-biographies de ses saints, rois et archevêques. (156)

Le puissant pouvoir sacerdotal, instauré par Sava, premier archevêque orthodoxe de Serbie, n'avait meilleure garantie de son efficacité que la synergie étroite avec le pouvoir royal. L'image fondatrice de cette concertation, son modèle sublimé, est l'harmonie entre le père et le fils, Siméon et Sava [...] » (411)

[...] Domentijan définit l'essentiel du concept idéologique de la royauté et de l'Eglise serbes, référence fondamentale de l'ensemble de la littérature officielle ultérieure. Le patronage spirituel exprimé dans l'image des deux saints ayant rendu possible l'individuation de l'identité collective [...] (414)

Sava a la vocation spirituelle dès sa prime jeunesse [...] Siméon est un souverain dans l'âme ; retiré du monde, il pense et agit en homme d'Etat (fondation de Chilandar, relation avec les autorités athonites et avec l'empereur). (427)

Alors que l'hagio-biographie némanide reflète si bien en règle générale l'unité de vue et la symphonie de deux pouvoirs, les textes du cycle kossovien appartiennent soit aux genres profanes, soit à des genres franchement ecclésiastiques. (575)

La différenciation des genres (reflet de la différenciation des pouvoirs) dans la littérature dynastique au cours de la période post-némanide est en fait particulièrement mis en évidence dans le *Recueil de Gorica* [...] (612) »

Le dualisme emblématique de l'étude d'Ahrweiler est non seulement présent, mais aussi structurant pour l'ouvrage de Bojović. Cela fait que l'entité qui est dotée d'un degré d'agentivité le plus élevé, c'est-à-dire l'entité qui détermine et explique l'histoire de la Serbie médiévale, est la *scène historique*, voire sa localisation géographique, là « où ces deux mondes se rencontrent et s'entremêlent ». <sup>272</sup> Ne pouvant pas changer drastiquement sa position géographique, la Serbie médiévale se trouve piégée par le *mécanisme*, l'argument formel d'explication historique de Bojović, selon lequel l'histoire se déroule en obéissant à des lois à l'instar des lois physiques, c'est-à-dire inaltérables.

Toutefois, au premier regard, il peut sembler que l'auteur s'appuie sur le modèle *contextualiste*, comme Angelov. Surtout dans l'appareil critique de son ouvrage, il présente les structures mentales des autres pays médiévaux comme donnant le but ultime au déroulement de l'histoire serbe. Cela vaut autant pour les pays qui pouvaient avoir une 'influence' directe sur la

---

<sup>272</sup> Ibid, 467. Il n'est pas question ici de la présence des désignations géographiques l'est/l'orient et l'ouest/l'occident dans la littérature serbe médiévale, que l'auteur utilise pour soutenir sa conception du monde et des interactions historiques. Ce phénomène a été poétiquement traité par Marinković (1991) et souvent employé abusivement dans les discours nationalistes des années 1990 en Serbie (v. Ćirković 1998). Ce qui sépare l'usage que Bojović fait de ces concepts, de leurs applications médiévales, c'est qu'il les utilise comme principe ultime de l'explication historiographique.

Serbie, surtout comme Byzance<sup>273</sup> ou la Hongrie,<sup>274</sup> que pour les pays avec lesquels le contact était moins probable, voire impossible, et qui sont assimilés à la Serbie par le fait d'appartenir à l'époque médiévale, comme la France,<sup>275</sup> l'Angleterre,<sup>276</sup> la Norvège,<sup>277</sup> le Danemark,<sup>278</sup> ou bien l'Europe<sup>279</sup> et l'Occident médiéval.<sup>280</sup> Ce qui devient clair sous un regard plus attentif, c'est que la logique de l'auteur n'est pas celle des liens entre deux ou plusieurs entités qui expliquent les événements, mais celle d'une structure profonde partagée entre toutes les civilisations médiévales qui détermine les événements d'une manière fataliste. « Le schéma classique du Moyen Age européen ne manqua pas de se reproduire en Serbie : le point culminant atteint par le pouvoir séculier débouche sur une crise dans les rapports entre les deux pouvoirs. »<sup>281</sup> Néanmoins, ce qui diffère dans son approche par rapport aux méthodologies des historiens structuralistes comme Braudel ou Duby, c'est qu'il ne déduit pas les structures exposées à la base des événements ou phénomènes trouvés dans les textes serbes, mais qu'il explique ces événements et phénomènes en les faisant rentrer dans les cases déjà préétablies par les autres médiévistes.

À part la loi universelle de l'identité des processus historiques en Europe médiévale et la nécessité absolue de leur déroulement, l'auteur établit une loi spécifique qui dirige et détermine inévitablement le développement de l'histoire serbe et qui peut être résumée ainsi : *Puisque la Serbie se trouve entre deux mondes, pendant qu'elle maintient l'équilibre unique entre les pouvoirs séculiers et religieux, entre l'orthodoxie et le catholicisme et entre les modèles gouvernementaux et les influences culturelles de l'Orient et de l'Occident, elle peut s'épanouir et se développer ; dès que l'un de ces éléments est déséquilibré, elle penche vers une période de déclin.* Le lien métaphorique entre les niveaux différents des entités évoquées ci-dessus fait que le déséquilibre d'un des niveaux se reporte automatiquement sur les autres :<sup>282</sup>

« Dans son ascension continue au cours des et XIV<sup>e</sup> siècles, dont le point culminant fut atteint avec le règne de Dušan, le royaume serbe avait débordé son cadre idéologique traditionnel, qui, en se référant à l'équilibre des deux pouvoirs, fut l'un des facteurs clefs de la stabilité de son pouvoir central. »<sup>283</sup>

---

<sup>273</sup> Bojović 1995, 311, 513.

<sup>274</sup> Ibid, 310.

<sup>275</sup> Ibid, 175, 341, n. 120, 364, 483, 514, n. 161.

<sup>276</sup> Ibid, 483.

<sup>277</sup> Ibid, 345, n. 139.

<sup>278</sup> Ibid, 357, n. 177.

<sup>279</sup> Ibid, 363, 520, 617, n. 51, 639, n. 106.

<sup>280</sup> Ibid, 478, n.18.

<sup>281</sup> Ibid, 565. L'auteur souligne l'inévitabilité des choses en offrant les scénarios alternatifs surgissant des actions individuelles qui n'ont pas pu avoir lieu puisqu'ils allaient à l'encontre des lois universelles. Ibid, 559 : « L'entreprise de Dušan fut en l'occurrence peut-être celle de la dernière chance de survie du monde byzantin, car les choix ultérieurs devaient se révéler de plus en plus difficiles. »

<sup>282</sup> Ibid, 607–8, 638, 699.

<sup>283</sup> Ibid, 557.

À cause de son caractère fataliste et inévitable, le mécanisme se marie souvent avec le mode *tragique* de la mise en intrigue. Ce n'est pas le cas dans l'ouvrage de Bojović. L'auteur écrit une histoire 'nationale', dont le *héros* reste l'ethnie ou la nation serbe. La grande prouesse de ce héros, que j'ai déjà évoquée, et en même temps *l'objectif* de toute l'histoire, est la création d'un esprit collectif et son individualisation sur la scène internationale :

« La particularité de la civilisation serbe trouve son expression caractéristique dans l'accord des deux pouvoirs dont le degré de complémentarité, de cohésion et de solidarité, remarquable par son contenu et sa continuité séculaire, constitue à la fois *l'aboutissement et la cause initiale* de son *individualité historique*. »<sup>284</sup>

Afin de résoudre la contradiction entre l'inévitabilité des lois historiques et le fait que la réalisation de l'objectif de l'individualisation du héros ne garde pas la constance au long de l'histoire 'nationale', il introduit la logique 'mythologique' et une temporalité circulairement répétitive. Cette philosophie de l'histoire est censée être distillée des textes médiévaux, opposée à la pensée historiciste et figurée en tant que représentante des structures mentales, mais aussi comme le vecteur de la réalité. Cela veut dire que le héros, '*homo religiosus*', rentre dans le cycle de 'l'éternel retour', ce qui permet que son monde soit périodiquement détruit et recréé. Bojović emprunte cette logique circulaire aux ouvrages sur la 'mythologie' sortis de la plume d'Eliade et de Dumézil.<sup>285</sup> Il assimile les concepts d'idéologie, de la 'mythologie' et de la 'théologie politique', pour transférer la logique cyclique du niveau de la structure mentale médiévale au niveau de la mise en intrigue de son récit. Son ouvrage est en fait composé de plusieurs récits dont la mise en intrigue est *romanesque*. Ce qui s'est 'vraiment passé' du point de vue de l'auteur est alors la succession des ascensions et des chutes du héros, qui est la nation serbe. Et ce qu'il appelle 'idéologie' représente à la fois le reflet des structures profondes, une partie de ces structures qui dictent le développement

---

<sup>284</sup> Ibid, 467–8. C'est moi qui souligne. L'auteur élève cet *objectif* au niveau de la loi universelle encore une fois. Ibid, 672 : « Reconstruire l'évolution des idées politiques dans les hagio-biographies dynastiques revient aussi à faire l'histoire d'une Histoire : celle où à travers la continuité d'une idéologie de l'Etat émerge la physionomie d'une culture politique. C'est ainsi que l'on peut déceler les amorces d'un sentiment de communauté historique, condition préalable à toute conscience ethnique, historique et politique. Ces données sont donc de nature à nous éclairer sur la structure de l'ordre consacré d'une société médiévale mais encore plus sur les motivations et sur les forces profondes qui font agir les hommes et leurs sociétés, et dont le sens, surtout si l'on fait l'abstraction du facteur irrationnel inhérent à la nature humaine, n'est pas toujours facile à comprendre. »

<sup>285</sup> Ibid, 303 : « S'il est vrai que l'homme, en tant qu'être religieux (*homo religiosus*), « au fur et à mesure qu'il découvre le sens religieux de l'histoire, échappe au nihilisme historique ou historiciste », et que « le sacré n'est pas seulement une étape dans l'évolution de l'humanité, mais un élément fondamental, inhérent à la structure de la conscience humaine » (M. Eliade), la dimension spirituelle de l'idéologie politique au Moyen Age ne doit être ni minoré à l'excès, ni subordonnée ou simplement réduite à un aspect pratique ou fonctionnel. [...] Le cas de l'idéologie politique serbe illustre particulièrement bien cette relation ambiguë et complexe entre la théorie et la *praxis* dans un royaume médiéval. » C'est l'auteur qui souligne ; Ibid, 544, n.76 : « Mais comme l'a si bien montré G. Dumézil [...] « la mythologie a l'avantage de refléter les structures mentales, tout en précisant les structures sociétales et donc celles de pouvoir », lesquelles reproduisent et génèrent les structures mentales, tout en réfléchissant les structures sociétales. » Faute de référence précise, je n'ai pas réussi à retrouver d'où Bojović tire la citation d'Eliade, mais il peut s'agir d'un emprunt au *Mythe de l'éternel retour* (Eliade 1969). Pour la critique narratologique de la construction de la 'mythologie' en tant qu'un mode de pensée, voir Calame (1996, 12–9).

des évènements et le garant qu'après chaque chute de la nation, une renaissance va forcément suivre. Dans ses propres mots :

« Durant cette période de moins d'un siècle, le despotat serbe fut l'un des derniers refuges des élites balkaniques rescapés du raz-de-marée asiatique. Elles firent du despotat serbe, une nouvelle et prometteuse synthèse à la jonction de mondes et d'époques désormais inéluctablement opposés, avant de disparaître de la scène de l'histoire en s'enfonçant dans les gouffres du temps, rappelant ainsi que *tout ce qui a un commencement doit avoir une fin, de même que toute fin est aussi un nouveau commencement.* »<sup>286</sup>

## 6. Exercices de style

Ce que j'espère avoir montré dans ce chapitre, c'est d'abord le caractère narratif des quatre ouvrages historiographiques les plus importants sur l'idéologie de l'espace byzantin et serbe pendant la première moitié du siècle, ainsi que le manque d'éléments formels qui pourraient les différencier des récits 'fictionnels'. Par la suite, l'analyse narratologique m'a permis de catégoriser les différents éléments narratifs de ces récits et délimiter ainsi le concept d'idéologie, rarement ou vaguement défini, malgré sa position censément centrale dans l'appareil méthodologique ainsi que dans leurs 'sources'. Ces différences sont encore plus évidentes quand les catégories et les conceptualisations différentes sont mises les unes à côté des autres, comme dans le tableau ci-dessous.

**Tableau 1 : Les mises en récits et l'idéologie dans l'historiographie contemporaine**

Historien	Trop principale	Explication par		Idéologie
		la mise en intrigue	l'argument formel	
Ahrweiler	Métonymie	Tragique	Organiciste	Les principes d'une finalité moyenne qui régissent les actions des acteurs, en étant soumise aux mouvements de causes méconnaissables
Stavridou-Zafraka	Métaphore	Romanesque	Formiste	Justification des actions, une partie presque inconséquente du champ historique soumise aux manipulations des acteurs, une métaphore de la durabilité de l'Empire
Angelov	Ironie / Synecdoque	Comique	Contextualiste	Une masse des idées fausses et passives dont la séparation de la 'réalité' marque le déclin de l'Empire
Bojović	Métonymie / Métaphore	Romanesque	Mécaniste	L'essence et le reflet des structures mentales qui sont la cause ultime des actions et qui les déterminent sans exception

<sup>286</sup> Bojović 1995, 108.



Après lecture de ce tableau, le concept de l’hypertextualité de Genette paraît pertinent pour décrire ces phénomènes. L’ensemble des textes dans lesquels les historiens cherchent des informations sur l’histoire byzantine ou serbe se trouve en position de l’hypotexte, alors que les récits tissés par eux prennent la place des hypertextes. Ainsi, même s’ils ont une base textuelle qui leur est commune, « une fonction nouvelle se superpose et s’enchevêtre à une structure ancienne, et la dissonance entre ces deux éléments coprésents donne sa saveur à l’ensemble ».<sup>287</sup> Le problème se produit quand les historiens croient « dire la même chose autrement », alors qu’ils disent « autre chose semblablement »,<sup>288</sup> de la manière que cette ressemblance est limitée par un certain nombre de modèles narratifs de l’historiographie acceptés par la communauté académique.

La qualité *palimpsesteuse* de l’historiographie moderne sur l’idéologie de la première moitié du siècle peut être observée sous différents angles. À la place des grandes synthèses dans lesquels les chercheurs traitent officiellement les mêmes *corpora* d’idées et d’histoires en exploitant les mêmes concepts, je vais essayer de tracer le chemin d’un seul concept ‘idéologique’ de sa place originale dans les ‘sources’ byzantines, jusqu’à sa position dans les récits modernes. Le concept de la ‘guerre sainte’ reste très controversé dans la byzantinologie, mais la plupart des chercheurs est d’accord pour dire que, s’il y avait une époque de l’histoire byzantine quand ce concept a été véritablement intégré dans l’‘idéologie’ byzantine, ce serait le temps juste après la Quatrième croisade, c’est-à-dire la période sur laquelle je me concentrerai dans cette étude.<sup>289</sup>

L’‘idéologie de la guerre sainte’ au début du siècle figurant dans les ouvrages des byzantinologues est fondée essentiellement sur deux passages de textes byzantins. L’oraison qui célèbre la victoire des armées de Théodore I<sup>er</sup> Laskaris sur les armées des seldjoukides à Antioche-sur-Méandre en 1211, écrite par Nikéas Chôniatès contient la phrase suivante : « Ces [trophées] sont le signe de la croix, par lequel tu t’es protégé toi-même et que tu as commandé à tes soldats de lever comme un drapeau. »<sup>290</sup> Le deuxième texte est une lettre écrite par le patriarche Michel Autôreianos entre 1208 et 1210, dans laquelle il s’adresse à « tous les militaires, parents et familiers

---

<sup>287</sup> Genette 1982, 451.

<sup>288</sup> Ibid, 13.

<sup>289</sup> À l’exception de Kolia-Dermitzaki (1991, 30–1) qui, au contraire, met la fin à la vie de ce concept à 1204, parce qu’elle inclut le caractère offensif sur la liste des conditions nécessaires pour qu’une guerre soit considérée comme ‘sainte’, alors qu’elle affirme que Byzance n’était pas en position de mener que les guerres défensives après cette année-ci. Mes propos ici ne se réfèrent qu’à la première moitié du siècle. J’évite de les généraliser et de prendre une position concernant toute l’histoire byzantine.

<sup>290</sup> Choniates, *Orations*, 174.28–175.13 : « Λαμπρά μὲν οὖν καὶ τὰ χθῆς καὶ πρὸ τρίτης σου κατορθώματα, βασιλεῦ, ὅσα θάλαττα καὶ γῆ διενείμαντο, καὶ αἰεὶ τοῦ προτέρου λαμπρότερον τὸ μετέπειτα· τὸ δὲ νῦν τοῦτο τρόπαιον μεγαλειότερον τῶν πάντων τροπαιῶν σου, καὶ οὐ τῶν σῶν μόνον τροπαιῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὀτεδῆ κατορθωμάτων παλαιγενέσι βασιλεῦσι καὶ στρατηγοῖς, ἵνα μὴ λέγω ἀσύγκριτον καὶ οἶον οὐδέπω τις τῶν μεγαλοδυνάμων βασιλέων διήνυσε. ταῦτα τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον, ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς ἐφράχθης καὶ ὄν τοῖς σοῖς ὀπλίταις ὑπέθου αἴρειν εἰς σύσσημον. ὅθεν καὶ κατὰ τὸν μέγαν ἠκουσας Κωνσταντῖνον· „ἐν τούτῳ νίκα τοὺς ἐχθροὺς σου“. τοῦτό σοι τὸ ὄπλον ράβδος ἐσεῖται δυνάμεως ἐξαποστελλομένη σοι ἐκ Σιών καὶ ὑποχείριον θήσεται τὴν τετραπέρατον γῆν· τοῦτο τοῖς σοῖς ποσὶν ὑποθήσει πάντα ἐχθρὸν καὶ πολέμιον, ὅσος ἐφῶς, ὅσος ἐσπέριος· ἤκασι γάρ, εἴ τι καὶ προβλεπτικῶς φθέγγεσθαι χρή, ἡμέραι τῆς ἐκδικήσεως· ἤκασι καιροὶ τῆς ἀνταποδόσεως· καὶ δεῖ τὰ τῆς ταλαιπώρου τέκνα Περσίδος πρὸς τὴν πέτραν τὸν Χριστὸν ἐδαφιζεσθαι, ἀνταποδίδεσθαι δὲ αὐτῇ καὶ ὁ ἡμῖν πολλάκις ἀνταπέδωκεν ἀνταπόδομα. »

de l'empereur, ou plutôt à tous les sujets et soldats de l'empereur ».<sup>291</sup> Après une harangue aux tons religieux dans laquelle il encourage les soldats qui doivent partir à la guerre, il rajoute, comme une sorte de post-scriptum : « Ayant reçu de Lui le grand don de Sa grâce, nous pardonnons tous les péchés à ceux d'entre vous, qui mourront en combattant pour la défense des patries et le salut du peuple de Dieu. »<sup>292</sup>

C'était déjà l'éditeur du deuxième texte qui a fait le lien entre les deux documents, en faisant la conclusion sur le caractère 'idéologique' particulier de leur contenu.

« Chôneiatès compare Théodore Laskaris à Constantin le Grand et préconise d'autres victoires sur les ennemis d'Orient et d'Occident grâce au symbole de la croix. La ressemblance avec les croisés latins saute aux yeux et il n'y a pas de doute que Laskaris a donné à cette guerre — peut-être à d'autres guerres menées auparavant, rien ne l'exclut — le caractère de croisade. »<sup>293</sup>

Cette évaluation, ce micro récit, a été accepté et transformé dans les *hypertextes* suivants. Ainsi, Ahrweiler utilise le terme de la « guerre sainte » dans le titre du sous-chapitre concernant l'État nicéen et y affirme que :

« *l'adoption des formes militaires et sociales du monde latin*, l'utilisation même des soldats occidentaux dans les rangs de l'armée nicéenne, les attributions des « apanages » aux grands de l'Empire, souvent d'origine étrangère, et même la remise des péchés des soldats tombés à la guerre furent, contre toute attente, pratiquées par les empereurs de Nicée dans leur effort pour créer un impact national et consolider les assises de leur Etat. »<sup>294</sup>

De son côté, Angelov arrive à une conclusion un peu moins généralisant et plus délimitée chronologiquement :

« In articulating an ideology of reconquest, Nicaean court rhetoric sometimes glorified *war as a holy activity* and employed ideas outside the vocabulary of the Old Testament. In his panegyric of Theodore I<sup>er</sup> Laskaris, Choniates praised the ruler for having ordered his troops to carry the sign of the cross during combat; [...] *Western crusading ideology* seems to have inspired this *emphasis on holy war* in the aftermath of 1204. This hypothesis is substantiated by a case in the early Nicaean period of the *adoption of crusader practices*. Between 1208 and 1210 Patriarch Michael IV Autoreianos (1208-14) granted a full remission of sins to the Nicaean soldiers about to enter battle - a practice unknown in Byzantium before 1204 and identical with a plenary indulgence. The main inspiration behind this innovation was papal practices: Western mercenaries served in the army of Theodore I<sup>er</sup> Laskaris at the time [...] However, the resistance against the Latin practice proved

---

<sup>291</sup> Oikonomidès 1967, 117. La traduction est d'Oikonomidès.

<sup>292</sup> Ibid, 119.

<sup>293</sup> Ibid, 127, n. 18.

<sup>294</sup> Ahrweiler, 1975, 112-3.

stronger in the end. [...] *Traces of holy war ideology disappear from Nicaean propaganda after 1211.* »<sup>295</sup>

Dans son étude sur la ‘guerre sainte’ et la ‘guerre juste’, étayée par une exposition théorique pratiquement imperméable, I. Stouraitis choisit de ne pas considérer le cas du Patriarche Michel Autôreianos avec les ‘sources’ antérieures de la ‘guerre sainte’ à Byzance, puisque contrairement à eux, la harangue d’Autôreianos reflétait sans doute la présence de l’‘idéologie de la guerre sainte’ :

« The case of the Patriarch Michael Autoreianos *has been shown to be a striking exception with regard to the general attitude of clerical Christianity towards warfare, which has to be attributed to the particular ideological and political context of the period after the events of 1204* that motivated the head of the Byzantine Church to *adopt the papal prerogative* of granting remission of sins and employ it to motivate warfare not against the infidel Muslims, but against the Christian – although from a Byzantine point of view by that time heretic – Latins. Therefore, I would like to focus here on the other four cases which precede the events of 1204 and seem to be particularly interesting »<sup>296</sup>

Il n’est pas question ici de remarquer les ‘fautes matérielles’ des chercheurs, comme l’association de la pratique de la remise de péchés non à un patriarche particulier, mais à *plusieurs* empereurs de Nicée. Je ne veux pas non plus insister sur les nuances de l’ordre logique, comme la différence entre la conception de *faire* la guerre *pour* obtenir l’absolution, présente dans les discours du pape Urbain II, par exemple,<sup>297</sup> et l’idée de pardonner les péchés commis par les soldats jusqu’à présent, *avant de partir à la guerre*, comme dans les harangues de Michel Autôreianos.<sup>298</sup> Il reste à examiner aussi sur quels critères l’histoire de la croix sur le champ de bataille est lue par les chercheurs au sens littéral et non pas figuré, quand ils utilisent eux-mêmes de semblables figures de style dans leurs ouvrages scientifiques. Ce que je trouve le plus intéressant, c’est la façon dont une ou deux phrases des *hypotextes* ont été transformées dans les *hypertextes*, pour servir des fonctions particulières dans les nouveaux récits, comme signes de l’édification d’une nation condamnée à l’échec chez Ahrweiler ou de la réconciliation des Byzantins avec leur propre caractère chez Angelov. Le regroupement des tels narrèmes dans le cadre d’un métarécit désigné comme ‘idéologie’ a permis aux chercheurs de proclamer une caractéristique généralisée dans la société byzantine et de la traiter en tant que fait, comme dans le cas de Stouraitis.

---

<sup>295</sup> Angelov 2007, 100–1. Aussi, Ibid, 418 : « The experiment in the early Nicaean period with holy war ideology imported from the West was short-lived and soon gave way to traditional ideas of the Byzantines as God’s Chosen People ».

<sup>296</sup> Stouraitis 2012, 244. V. aussi le volume dédié aux questions de l’‘idéologie de la guerre’ à Byzance, Stouraitis – Koder 2012.

<sup>297</sup> V. Foucher de Chartres, *Historia Iherosolymitana*, 324.

<sup>298</sup> Cf. la lettre à l’empereur Théodore I<sup>er</sup> Laskaris, envoyée ensemble avec ladite harangue, dans Oikonomidès (1967, 120) : « ὅς καί δι’ ἡμῶν, τῶν εἰ καὶ ἀναξίων ἀλλ’ οὖν ἐλεί αὐτοῦ τὴν ἀποστολικὴν λαχόντων καθέδραν, συγχωρεῖ σοι πάντα τὰ ἐν βίῳ, ὡς ἀνθρώπῳ, πεπλημμελημένα σοι μέχρι τοῦ νῦν. »

L'«idéologie de la guerre sainte» a trouvé récemment sa place dans un autre *hypertexte*. Il s'agit des *Remarques* de Tomislav Nikolić, qui exerçait à ce moment la fonction de président de la République de la Serbie, lors de l'ouverture du 23<sup>ème</sup> Congrès international des études byzantines, le 22 août 2016. Le président s'adressait à des centaines de byzantinologues, qu'il a pris soin de bien désigner en tant que protecteurs de la vérité historique dès le début de sa prise de parole. Le sujet principal de son discours a été le patrimoine médiéval de Kosovo et Metohija, et la possibilité de la reconnaissance de l'État de Kosovo par l'UNESCO. Dans ce cadre, il a narrativisé l'identification entre la Serbie actuelle et l'Empire byzantin, avant de demander aux historiens occidentaux de se comporter mieux que les Vénitiens et de le joindre dans la Croisade contre les infidèles et les mensonges :

« It is my duty and obligation to remind you, both in my capacity of the President of Serbia, and as a human being, of the said violations of the scientific truth and facts, confident that you, as scientists dedicated to your profession and truth, will certainly find a motive to become even more interested in the twofold jeopardy poised to the Serbian-Byzantine heritage in the area of Kosovo and Metohija- both the untruth and the attempts of forging historical facts, but also the literal threat of physical devastation. [...] I am not exaggerating, [...] *having in mind the history of Byzantium and its collapse during the reign of Constantine XI Palaiologos. No need to tell you that he was a Dragases, by his Serbian mother Helen Dragases. Did he not turn to Europe to seek assistance in the struggle against infidels? Was he not robbed by the Crusades, did the Republic of Venice not deprive Byzantium of numerous artistic masterpieces? I personally find it painfully foreboding and alarming that Hagia Sophia, originally built as a Christian church in the renamed city of Istanbul, became the most famous mosque in its days. [...] Please help us to bear this holy cross, for we are alone, and we feel the way Constantin XI Dragases felt. Dear friends, [...] All of us who are on the mission, or at least, who are supposed to be on the mission of paving political ways turned to the future and its challenges, rely on your positions and scientific responses.* »<sup>299</sup>

Il serait intéressant, pour qui étudie la réception moderne de la culture byzantine, de souligner toutes les ressemblances entre la rhétorique du président (ou de ses secrétaires) et celle des textes byzantins, comme l'identification entre l'orateur et la figure mythico-historique de Constantin XI, les vagues notions de temporalité, la fixation sur un espace précis, ou bien le remplacement du concept de vérité religieuse par celui de vérité historique et scientifique, malgré l'assimilation évidente de la Quatrième croisade avec la conquête ottomane de Constantinople, basée sur les traits narratifs établis ultérieurement. Cependant, je peux témoigner, comme toutes et tous les byzantinologues qui étaient présents, que le président ne portait pas de croix et qu'il n'était

---

<sup>299</sup> Nikolić 2016, 3–4. L'adresse a été lu en serbe. Tous les spectateurs ont reçu une brochure avec la traduction anglaise.

pas tout seul. Son public scientifique, malgré les applaudissements à la fin du discours, n'a pas pris les armes pour combattre les infidèles. Mais, la plupart d'entre eux auraient probablement décrit ledit discours comme 'idéologique' ou même comme faisant partie de l' 'idéologie de la guerre sainte'.

Cette classification, pourrait-elle nous aider pourtant, à mieux comprendre les récits qu'on y met ou la société dans laquelle ils étaient produits ? Le concept d'idéologie, construit au XVIII<sup>e</sup> siècle avec un sens déjà ambigu entre une pratique politique et une science portant sur cette pratique,<sup>300</sup> omniprésent dans les différentes sphères sociétales depuis et ayant voyagé entre la littérature, les études académiques et le discours politique, se trouve-t-il au-delà d'élucidation, comme l'avait proclamé Henri Lefebvre ?<sup>301</sup>

Je suis en état de constater que tous les chercheurs modernes sont *toujours déjà* soumis à la multiplicité de signification de ce concept. Cependant, à l'instar de l'analyse culturelle de Mieke Bal opérée à travers les *concepts itinérants*, dont j'ai déjà présenté les bases dans l'Introduction, j'y vois la source de sa force heuristique et analytique plutôt qu'une impasse.

Dans les deux chapitres qui suivent, je sépare l'objet de mon analyse, les récits byzantins et serbes de la première moitié du siècle, du concept avec lequel je les confronte : celui de l'idéologie. Cependant, je n'ignore pas les voyages précédents de ces concepts dans les disciplines diverses. Si je choisis de confronter ces deux entités précises, c'est justement à cause de leur parenté établie, délibérément dans les ouvrages théoriques,<sup>302</sup> ainsi que par la pratique historiographique, comme l'on a pu voir dans les exemples analysés dans ce chapitre.

*Je définis le concept de l'idéologie comme la somme des stratégies narratives employées par les auteurs pour constituer des personnages différents des récits, surtout les narrateurs et les narrataires, ainsi que pour construire leurs interactions avec l'espace qu'ils habitent.* Je ne conçois pas l'idéologie comme un objet d'étude à localiser et décrire dans la 'réalité' médiévale. Le concept de l'idéologie, comme je le comprends, n'est pas forcément propre aux récits que j'examine. Mais les stratégies diverses de la narrativisation le sont, ainsi que certaines pratiques qui se trouvent derrière ces récits et qu'on peut appeler 'idéologiques'. J'introduis ce concept pour rendre ces stratégies compréhensibles et communicables dans le cadre des disciplines modernes de l'historiographie et des études littéraires, dans lesquelles il s'était introduit et noyauté depuis deux siècles. Mes conclusions porteront autant sur les résultats de l'analyse des récits examinés que sur les changements que cette analyse effectuera sur le concept de l'idéologie. Pour limiter le cadre de

---

<sup>300</sup> Eagleton 1991, 66–70.

<sup>301</sup> Lefebvre 1974, 55 : « La notion d'*idéologie*, frappée d'obsolescence, périlite même si la théorie critique admet encore sa nécessité. Jamais ce concept ne s'élucida ; on en a abusé : idéologie marxiste, idéologie bourgeoise, idéologie prolétarienne, révolutionnaire, socialiste, etc. – distinctions incongrues entre l'idéologie en générale et les idéologies particulière, entre « appareils idéologique » et institutions du savoir, etc. » C'est l'auteur qui souligne.

<sup>302</sup> Cf. par exemple White (2017, 140–63), ou Jameson (1981).

cette étude, je me contenterai d'examiner que deux éléments narratifs dans les deux chapitres suivants, pour pouvoir donner une vue synthétique sur les relations de pouvoirs dans le quatrième. Il s'agit des questions de la voix narrative et de la construction narrative de l'accès au discours dans les récits examinés, d'une part, et de la construction narrative de l'espace, d'autre part. Ce choix est justifié par l'importance de l'autorité de narrateur pour l'existence même du récit en tant que forme discursive<sup>303</sup> et de la spatialité dans laquelle les actions sociales et politiques racontées se déroulaient. Le fait que ces deux questions imprégnaient les études analysées dans ce chapitre aussi, malgré le manque de définition de la part de leurs auteurs, facilitera, j'espère, la communication de mes résultats dans la discipline dont je fais partie.

---

<sup>303</sup> White 2010, 118–9.

## CHAPITRE 2

### II — SUBJECTIVITES NARRATIVES

---

*Les pronoms ! Ce sont les poux de la pensée.*

*Quand la pensée a des poux, elle se gratte... et sous ses ongles alors...*

*elle retrouve des pronoms : les pronoms personnels.*

(Carlo Emilio Gadda, *La cognizione del dolore* 1963)<sup>304</sup>

*It was the rhetors who were responsible for the screanplay;*

*we might almost ask 'who is rhetoric?' rather than 'what is rhetoric?'*

(Margaret Mullett, *Rhetoric, theory and the imperative*

*of performance: Byzantium and now* 2003)

*La contradiction innée du sujet byzantin ne détruit pas*

*l'unité du sujet car ce dernier est toujours le fruit*

*des contradictions vécues; le sujet ne peut ainsi*

*exister que grâce à des contradictions pareilles.*

(Georges Arabatzis, *La perception philosophique du sujet byzantin* 2013)

*C'est dans le nom du père qu'il nous faut reconnaître*

*le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée*

*des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi.*

(Jacques Lacan, *Fonction et champ de la parole*

*et du langage en psychanalyse* 1956)

#### 1. La constitution du sujet et le récit

Comme j'ai essayé de le démontrer dans le chapitre précédent, une question reste fondamentale à la fois pour les récits historiographiques modernes et les récits médiévaux, voire pour le récit tout court. Il s'agit de la question de l'émetteur du récit, du 'centre de conscience' qui façonne l'intrigue et d'où la parole ressort ou, plus simplement, la question de qui 'parle' ou qui 'écrit'. Pourtant, dans les récits qui portent sur l'idéologie ou dans ceux qui sont perçus comme idéologiques par les

---

<sup>304</sup> Cité dans la traduction française des *Leçons américaine. Aide-mémoire pour le prochain millénaire* d'Italo Calvino (1989).

historiens, cette question finit souvent par se noyer dans la conception de l'idéologie en tant que conscience collective. Parlant de l'histoire byzantine, l'enquête de l'historiographie moderne dévoile (ou construit) une conception de l'ensemble des idées, des croyances et des images héritées du passé, plus ou moins remaniées dans les formes textuelles ou visuelles par les acteurs politiques d'une époque précise afin d'être implantées dans l'esprit collectif des sujets au cours du processus de leur assujettissement. Les ouvrages analysés ci-dessus en sont les témoins les plus saillants.

Au lieu de présupposer l'existence d'une telle conscience collective pour en faire l'objet de ma recherche, je propose l'étude des récits transmis par des textes byzantins et serbes en m'appuyant sur le concept de *constitution du sujet* théorisé par Louis Althusser et repris par Judith Butler, ainsi qu'avec le concept du récit en tant que *résolution imaginaire des conflits réels* formulé par Frederic Jameson. Chemin faisant, j'utilise au fur et à mesure des différentes lectures narratives des positions de narrateurs, de narrataires et de personnages tiers. Je définis alors le concept d'idéologie dans ce chapitre comme *l'ensemble des stratégies narratives d'(auto)constitution des sujets qui se trouvent dans les positions des narrateurs, des narrataires ou des personnages tiers et qui, par conséquent ont ou n'ont pas d'accès au discours*. Après un résumé des concepts clés dans la section initiale de ce chapitre, je les confronte avec les textes byzantins et serbes. Par cela j'espère mettre en évidence l'enjeu de l'examen des émetteurs du discours et du récit, un type particulier d'organisation de discours, pour la (re)structuration du concept de l'idéologie. Je situe le terme de *sujet*, d'ailleurs, à la suite de l'analyse de Mieke Bal, dans le point trialectique des ses significations en tant que « le siège de la conscience », « l'être qui est dans la dépendance d'une autorité et/ou soumis à une loi » et « le terme considéré comme le point de départ de l'énoncé », alors que je définis la *subjectivité* comme la qualité du sujet ainsi délimité.<sup>305</sup>

Louis Althusser a produit une des interprétations du concept d'idéologie qui s'est révélée parmi les plus innovantes et les plus fécondes du XX<sup>e</sup> siècle. Tout en restant dans le cadre marxiste, il reconfigure la relation entre la Superstructure et l'Infrastructure, en mettant en avant les pratiques idéologiques et en introduisant le concept des Appareils idéologiques d'État.<sup>306</sup> C'est-à-dire que pour lui, l'idéologie n'a pas d'existence spirituelle ou idéale, mais une existence matérielle.<sup>307</sup> Existant dans les pratiques quotidiennes plutôt que dans le monde des croyances, l'idéologie procède du fonctionnement des Appareils idéologiques d'État (AIE – l'École, l'Église, la Famille, les Partis, etc.), distingués de l'Appareil répressif d'État (le Gouvernement, l'Administration, la Police, l'Armée, etc.) qui s'appuie sur la force. Ayant comme objectif d'assurer la reproduction des relations de production, l'idéologie « représente le rapport imaginaire des

---

<sup>305</sup> Bal 1984, 343–6.

<sup>306</sup> Althusser 1995, 238–40.

<sup>307</sup> Ibid, 218–9.



individus à leurs conditions réelles d'existence. »<sup>308</sup> Ledit objectif est réalisé par la constitution des individus en sujets. Cependant, le concept *d'individu* n'est qu'une abstraction à partir du *sujet* observé. Tout être humain existant en société est *toujours déjà* sujet, étant assujetti depuis sa naissance par les pratiques des Appareils idéologiques d'État. Tout individu est *interpellé* en sujet par l'idéologie.<sup>309</sup> Althusser en donne un exemple :

« Nous suggérons alors que l'idéologie « agit » ou « fonctionne » de telle sorte qu'elle [...] « transforme » les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation*, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : « hé, vous, là-bas ! » Si [...] nous supposons que la scène théorique imaginée se passe dans la rue, l'individu interpellé se retourne. Par cette simple conversion physique de 180 degrés, il devient *sujet*. Pourquoi ? Parce qu'il a reconnu que l'interpellation s'adressait « bien » à lui, et que « c'était bien lui qui était interpellé » (et pas un autre). »<sup>310</sup>

Cependant, il faut bien souligner que ce petit récit de l'événement quotidien n'est pas un 'rapport du terrain' mais une allégorie construite pour servir comme une illustration.<sup>311</sup> Le processus d'assujettissement théorisé par Althusser est intentionnellement circulaire et paradoxal, parce qu'il l'imagine comme essentiellement matériel et non pas verbal. Cela veut dire qu'on devient sujet au moment où l'on se retourne pour répondre à l'interpellation, mais qu'on ne se serait pas retourné si l'on n'avait pas déjà été assujetti, si l'on ne s'était pas déjà 'senti' responsable et coupable devant la loi. Mais c'est aussi dans cet instant imaginaire de la conversion physique, du retournement vers la voix qui interpelle le sujet, que la force de la loi est acceptée et confirmée. Toutefois, il ne s'agit pas d'internalisation des 'idées' externes.<sup>312</sup> La loi, ou ce qu'Althusser appelle l'idéologie, existe *toujours déjà* matériellement chez tous les sujets et dans leurs relations. Les mises en récit comme celle-ci racontent alors une condition préverbale et non temporelle, en se servant de la forme du récit afin de les rendre compréhensibles. La causalité, placée en apparence dans l'action de l'autorité qui interpelle, se trouve en fait dans la relation même entre l'autorité et le sujet. De plus, il faut souligner que *l'idéologie* est universelle et éternelle pour Althusser, étant

---

<sup>308</sup> Ibid, 216.

<sup>309</sup> Ibid, 227-8.

<sup>310</sup> Ibid, 226. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>311</sup> Butler 1997, 106. Originellement apparu en Butler (1995). Toutes les citations suivantes sont tirées de la traduction française, Butler (2002, 166) : « Si l'on accepte le caractère exemplaire et allégorique de cette scène, elle n'a pas besoin de se produire pour que son efficacité soit supposée. De fait, si elle est allégorique au sens que [Walter] Benjamin donne à ce terme, alors le procès qu'elle figure résiste à la narration, apparaît comme ce qui excède la possibilité de narrer certains événements. L'interpellation, ainsi considérée, n'est donc pas un événement, mais une certaine manière de *mettre en scène l'appel* ». C'est l'auteure qui souligne.

<sup>312</sup> Butler 1997, 115.

structurante pour toute société, alors que *les idéologies* plurielles, elles, peuvent avoir une histoire.<sup>313</sup>

Même si, en tant qu'historien constructiviste et relativiste, j'ai du mal à accepter l'universalité absolue d'un concept construit à un moment précis, je ne peux pas négliger sa pertinence pour le contexte byzantin. Je laisse alors ce concept exercer sa force herméneutique sur les objets de ma recherche et qu'il soit modifié en route, si nécessaire. Ces objets, les récits médiévaux, sont d'un caractère aussi concret et allégorique que le récit d'interpellation dans la rue chez Althusser. Ils s'offrent alors à une lecture parallèle aux propos de ce théoricien. Cependant, mon intention n'est pas de prouver l'universalité des thèses d'Althusser en les plaquant sur les textes byzantins et serbes, mais de voir ce que, placés ensemble, les uns peuvent faire pour les autres.

La pertinence du concept de *l'interpellation comme constitution du sujet* pour le contexte médiéval devient apparente avec la lecture que Judith Butler fait de la théorie d'Althusser. Premièrement, elle souligne le côté gratifiant de l'interpellation pour le sujet qui explique aussi le caractère volontaire du 'retournement' du sujet vers l'autorité qui l'interpelle et la reconnaissance du pouvoir de cette autorité. En fait, en utilisant un nom pour interpeller le sujet, l'autorité lui confère pour la première fois son existence linguistique, grammaticale et narrative. C'est-à-dire que le sujet se procure une identité en contrepartie de sa reconnaissance du pouvoir de la voix qui l'interpelle. « Il importe de se rappeler que ce retournement vers la loi n'est pas contraint par l'appel ; il est contraignant, en un sens rien moins que logique, parce qu'il promet l'identité »<sup>314</sup>. Ces observations sont importantes pour l'étude d'une société limitée à ses objets culturels et principalement textuels. Althusser, en revanche, tire des conclusions universelles basées sur une observation critique des *pratiques* de la société dans laquelle il est immergé.

Deuxièmement, Butler souligne le fait que l'exemple principal du fonctionnement d'un Appareil idéologique d'État, à savoir celui de l'Église, dans le texte d'Althusser, donne la structure à la façon dont il formule sa théorie entière. Butler remarque que les métaphores provenant de la religion catholique sont bien présentes tout au long de l'exposition théorique d'Althusser. On peut y lire sur l'« idéologie religieuse catholique » :

« Elle dit : Je m'adresse à toi, individu humain appelé Pierre (tout individu *est appelé* par son nom, au sens passif, ce n'est jamais lui qui se donne son Nom), pour te dire que Dieu existe et que tu lui dois des comptes. Elle ajoute : c'est Dieu qui s'adresse à toi par ma voix [...] Elle dit : voici qui tu es : tu es Pierre ! Voici quelle est ta place dans le monde ! Voici ce que tu dois faire ! [...] Il apparaît alors que l'interpellation des individus en sujets suppose l'« existence » d'un Autre

---

<sup>313</sup> Althusser 1995, 208–11

<sup>314</sup> Butler 1997, 108 ; 2002, 168.

Sujet, Unique et central, au Nom duquel l'idéologie religieuse interpelle tous les individus en sujets. [...] Ce qui signifie que toute idéologie est *centrée*, que le Sujet Absolu occupe la place unique du Centre, et interpelle autour de lui l'infinité des individus en sujets, dans une double relation spéculaire telle qu'elle *assujettit* les sujets au Sujet, tout en leur donnant [...] la *garantie* que c'est bien d'eux et bien de Lui qu'il s'agit [...] »<sup>315</sup>

Selon Butler, la topique religieuse, reflétée dans les notions de culpabilité, de force performative de la voix de l'autorité religieuse ou de *datio nominum* divine qui appelle le sujet à son existence sociale structure la pensée d'Althusser.<sup>316</sup> Mais elle examine un autre problème important aussi : si l'individu qui n'est pas sujet n'existe pas, qu'est-ce qui se trouve à la place du sujet avant l'interpellation ? Même si la matérialité des relations de production précède et cause l'assujettissement, en étant reproduite par l'interpellation, c'est justement la forme narrative qu'on utilise pour raconter l'assujettissement qui instaure la situation paradoxale d'existence du sujet avant sa constitution :

« La grammaire qui gouverne la narration de la formation du sujet suppose que le lieu du sujet a déjà été établi. En un sens important, donc, la grammaire requise par le récit résulte du récit lui-même. Le récit de la formation du sujet est donc une double fiction en contradiction avec elle-même et qui symptomatise de manière répétée ce qui résiste à la narration. »<sup>317</sup>

Cette 'double fiction' narrative persiste alors, d'une manière aussi matérielle, même si l'on prend une position plus radicalement matérialiste. Matthew Lampert, un des critiques de Butler, affirme que le (petit) sujet produit, par ses pratiques rituelles, le (grand) Sujet qui l'interpelle. Selon lui, il ne s'agit surtout pas de la constitution du sujet par un acte performatif du langage :

« Interpellation is not a unilateral process, something performatively “done to” us. [...] ideological interpellation happens within and through ideological apparatuses (which, as we have said, are composed of material practices—patterns of behavior), and these apparatuses are the sites of constant struggle. The dominant ideology is not a top-down process of inculcation, but is instead something more akin to a “compromise formation.” [...] the self-recognition of the subject constitutes the Subject's hail, and not the other way around. The Subject is constituted through the subjection of the subjects, and not the other way around. »<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> Althusser 1995, 230–2.

<sup>316</sup> Butler 1997, 114.

<sup>317</sup> Butler 1997, 124 ; 2002, 189.

<sup>318</sup> Lampert 2015, 138–40. Lampert critique l'insistance de Butler sur le modèle religieux qui, selon lui, éloigne l'idéologie des pratiques et la remet dans les têtes des sujets, en tant qu'un système des croyances. C'est intéressant que ce soit justement ce point de séparation entre la matérialité et la spiritualité que Butler critique elle-même chez Dolar. Cf. Butler 1997, 124–7.

Néanmoins, aussi matérielle qu'elle soit, cette interpellation qui constitue les sujets est aussi doublement narrative pour les byzantinologues. Certes, la vie sociale et politique des Byzantins, avec la constitution des sujets, a été matérielle, mais créer et laisser des traces narratives faisait apparemment partie de manière indispensable de cette matérialité. En plus, cette matérialité nous est accessible aujourd'hui presque exclusivement à travers les récits produits, non pas comme pures représentations des pratiques matérielles, mais comme leurs parties intégrales.<sup>319</sup>

On n'est pas obligé de chercher bien loin pour trouver des récits de l'interpellation ou de la constitution des sujets à Byzance qui relèvent de la « double fiction en contradiction avec elle-même ». Je prends les exemples qui semblent être centraux pour la vie politique à Byzance, car elle raconte la constitution d'un sujet bien particulier, à savoir l'empereur. Le premier exemple est tiré de la *Vie de Basile I*, écrit au X<sup>e</sup> siècle. Le narrateur raconte l'arrivée de Basile, un paysan venant de Macédoine, devant les portes de Constantinople. Le futur empereur s'est endormi près du monastère de Saint Diomède :

« καὶ δὴ περὶ πρώτην τυχὸν φυλακὴν νυκτὸς ὄναρ τῷ τῆς μονῆς καθηγουμένῳ ὁ μάρτυς Διομήδης ἐφίσταται, κελεύων ἐπὶ τὸν πυλῶνα τῆς μονῆς ἐξελθεῖν καὶ ἐξ ὀνόματος καλέσαι Βασίλειον, καὶ ὅς ἂν αὐτῷ ὑπακούσῃ καλοῦντι, τοῦτον εἰσαγαγεῖν εἰς τὸ μοναστήριον καὶ ἐπιμελείας ἀξιῶσαι [...] κεχρισμένον γὰρ εἰς βασιλέα τυγχάνειν παρὰ θεοῦ [...] τότε δ' οὖν μόλις οἰονεῖ ἀνανήψας [...] τῷ πυλῶνι ἐφίσταται, καὶ κατὰ τὸ τοῦ μάρτυρος πρόσταγμα ἐξ ὀνόματος ἐκάλει Βασίλειε. ὁ δὲ εὐθὺς ἀπεκρίνατο “ἰδοὺ ἐγώ, κύριε· τί προστάσεις τῷ δούλῳ σου;”»<sup>320</sup>

La voix provenant de Dieu, médiatisée par saint Diomède et l'higoumène de son monastère, appelle le nom de Basile sans savoir si quelqu'un peut l'entendre, pour l'interpeller en tant qu'empereur. L'empereur, le sujet de Dieu, Basile l'est bien avant de le devenir. Et il répond et légitimise la voix. La résonance phonétique entre son prénom et le titre de 'basileus', ainsi que la possibilité de jouer avec la minuscule ou la majuscule de 'seigneur' dans sa réponse à la voix dont il ne voit pas l'émetteur sont significatifs et correspondent parfaitement aux récits allégoriques ou exemplaires traités par Althusser et Butler. Dieu interpelle l'empereur et l'empereur l'interpelle aussi, dans une sorte d'assujettissement réciproque (le Sujet-Dieu qui appelle et le sujet-empereur qui répond) fondé sur la « formation du compromis ».

Mais l'empereur peut être constitué comme tel avant même sa naissance. « Est-ce que tu ignores que tu as été oint comme empereur depuis la matrice ? Est-ce que tu ignores que tu as été décoré par le diadème impérial ? »<sup>321</sup> C'est la sainte impératrice Théophanô qui interpelle son

<sup>319</sup> Sans vouloir dénigrer le travail des chercheurs de la culture visuelle ou matérielle, leurs efforts peuvent servir comme outil indispensable pour contourner les gauchissements de la relation entre la narrativité et la matérialité des sociétés historiques.

<sup>320</sup> *Vie de Basile*, 34.10–36.30 (IX).

<sup>321</sup> *Vie de Théophanô*, 9.13–14 (XIV). Pour les autres exemples similaires v. Dagron 1996, 61–2.

époux, Léon VI (886–912), par ces questions. Il s'agit de l'unique attestation de sa voix dans ce texte et elle intervient quand l'avenir de Léon VI n'est guère assuré. Cependant, ce type d'interpellation n'est pas limité aux empereurs. Léon VI l'applique dans l'histoire de sa mère, *post mortem*, en affirmant qu'elle aussi était ointe et destinée à l'Empire et constituée comme la femme de Basile Ier avant la naissance, dans l'*Oraison funèbre* pour ses parents.<sup>322</sup> Les récits semblables peuvent se référer aux saints et aux saintes, ainsi qu'aux prêtres ou aux moines. Ainsi, dans la *Vie de Saint Georges d'Amastris*, un évêque du VIII<sup>e</sup> siècle : « Καὶ ἄξιον μηδὲ τὰ πρὸ γενέσεως τοῦ ἁγίου παραδραμεῖν εἰργασμένα θεῖα τεράστια· ὅπως ἄνωθεν ἐκλεκτὸς ἐχρημάτισεν, ὅπως τὴν κληῖσιν οὐκ ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων ἔσχεν, ἀλλ' ἱερεὺς, πρὶν ἐκ μητρώων ἐκσπασθῆναι λαγόνων, καὶ χρίεται καὶ ἐπιφημίζεται. »<sup>323</sup>

Dans la période de la première moitié du siècle, on peut trouver un jeu de miroirs complexe d'interpellations concernant le patriarche Michel Autôreianos. L'interpellation est jouée entre Dieu, l'empereur Théodore Ier Laskaris et l'auteur du texte de la *Didascalie*, Serge le Diacre :

« Mais *celui* qui depuis le ventre de ta mère t'avait désigné pour être placé, comme l'astre du matin qui éclaire le monde, sur le *lampadaire de l'oikouménè* te dit à toi aussi ce qu'avait entendu Élie le Thesbite : « Lève-toi, pars de là, va en Orient » ; mais il ne te dit pas, comme dans le cas de celui-ci « en face du Jourdain, et cache-toi quelque part dans le ravin », même si, rivalisant avec la retraite d'Élie au Carmel, tu t'es retiré en face des montagnes de l'Olympe et dans le ravin qui les traverse [...]; non, ce n'est pas ainsi que tu as reçu l'ordre de revenir de là-bas, mais *Dieu t'a ordonné* de revenir et de paraître devant *l'empereur pour être appelé par lui père* de peuples nombreux, ainsi que le signifie, par les termes mêmes, le titre de *patriarche œcuménique*. »<sup>324</sup>

Autôreianos a *toujours déjà* été doublement assujéti. La voix de Dieu l'a appelé avant sa naissance, pour en faire un ascète et 'dans le même temps' cette voix divine, médiatisée par la voix de l'empereur, l'a destiné à être le patriarche œcuménique. Il a bien été les deux avant même de répondre à la voix divine. Ces pratiques venant comme réponse à l'interpellation ont confirmé à la fois son assujétissement à l'autorité divine et l'existence de cette autorité.

<sup>322</sup> Léon VI, *Oraison funèbre*, 52.27–30. Aussi dans la vie de Théopânô, concernant la sainte impératrice, *Vie de Théopânô*, 23.22–23 (XXXII) : « ταῦτα τῆς ἐκ μήτρας ἁγιασθεῖσης τὰ λαμπρὰ κατορθώματα· ταῦτα τῆς ἐκ μήτρας ἁγιασθεῖσης καὶ ἐκ θεοῦ εἰς κοινωνὸν βασιλείας ἐκλεχθεῖσης τὰ σεπτὰ διηγήματα· »

<sup>323</sup> *Vie de Georges d'Amastris*, 8.

<sup>324</sup> Serge le Diacre, *Didascalie*, 165 : « Ἄλλ' ὁ ἐκ κοιλίας μητρός ἐπὶ τὴν οἰκουμένην σε λυχνίαν κοσμοδαδοῦχον θεσπίσας ἐωσφόρον τεθήσεσθαι τὸ πρὸς τὸν Θεοβῆθεν Ἥλιου γενόμενον ῥῆμα φησι καὶ πρὸς σέ : « Ἄναστὰς πορεύου ἐντεύθεν κατὰ ἀνατολάς », ἀλλ' οὐχὶ καὶ ὡς ἐκεῖνος ἐπὶ προσώπου τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἐν χειμάρρῳ πῶς κρύβηθι, κἂν σὺ ἀλλὰ καὶ τὸν τούτου Κάρμηλον ζηλῶν καὶ τὴν ἀναχώρησιν ἐπὶ προσώπου τῶν Ὀλυμπιακῶν ὄρων καὶ ἐπὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς χειμάρρου ἐσκήνωσας, [...] Οὐ μένουσιν οὕτω σοὶ ἐκελεύσθη τὰ τῆς ἐκεῖθεν μεταχωρήσεως, ἀλλ' ἐλθεῖν καὶ ὀφθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ βασιλέως καὶ παρ' αὐτοῦ πατὴρ κληθῆναι πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ τῆς οἰκουμένης πατριαρχίας ἐκ τῆς τοιαύτης κλήσεως σημαινόμενον. » La traduction de B. Flusin. C'est moi qui souligne.

Ce concept peut aussi nous aider à éclaircir le phénomène d'usurpation à Byzance, à savoir l'idée que si un usurpateur parvient à monter sur le trône impérial, c'est parce qu'il a été appelé par Dieu à devenir empereur.<sup>325</sup> Les deux voies d'interprétation de cette situation présentes dans les études byzantines ne sont pas tout à fait satisfaisantes : soit tous les sujets de l'empereur sont dupes d'une telle 'fiction', soit les structures mentales des *homines religiosi* sont absolument différentes des nôtres, ils nous sont *Autres*. Mais toutes les deux proviennent d'une lecture linéaire des récits médiévaux en tant que représentations plus ou moins transparentes de la réalité.

Pour ces raisons, à l'instar de Frederic Jameson, j'aborde les récits comme une sorte de *résolution des conflits ou des contradictions* qui ont leurs racines dans les conditions matérielles et une existence non textuelles, mais qui sont accessibles seulement à travers les textes.<sup>326</sup> Dans les premières sections, j'analyse la gestion du discours dans les textes narratifs produits par les rhéteurs nicéens, en observant surtout comment l'accès au discours est textualisé et comment le droit de façonner le discours est 'négocié' entre l'empereur d'un côté et l'institution des rhéteurs de l'autre. Ensuite, j'examine les stratégies de construction du narrateur et du narrataire dans les textes parénétiqes et autobiographiques de l'époque. Cette partie est suivie de l'analyse de la 'négociation' du discours dans le contexte légal et dans les corpus juridiques et épistolaires des évêques d'Épire. La dernière section traite la stratégie de l'extériorisation et met en lien l'établissement de l'autorité des lois et la position internationale des acteurs principaux dans les récits serbes.

Au lieu de collecter les exemples dispersés des contradictions symptomatisées par les récits comme je l'ai fait dans cette introduction, en négligeant les particularités des textes différents, j'observerai par la suite les manières dont les différents types d'histoires modèlent les sujets, ceux qui parlent et ceux à qui ils s'adressent. Le but principal de ce chapitre est alors de décortiquer la constitution des sujets, ancrée dans les relations réelles et matérielles, mais qui sont uniquement connaissables par les stratégies narratives générées par les contradictions dans la distribution du pouvoir politique et social.

## 2. Qui est l'idéologie ?

Le titre de cette section est une reformulation de la question posée par Margaret Mullett, dans son article sur la relation entre la rhétorique byzantine et la théorie moderne, qui figure aussi comme épigramme de ce chapitre. En affirmant le rôle primordial de la rhétorique dans la variété des

---

<sup>325</sup> V. par exemple Morris 1994 ; Kaldellis 2013 ; Olster 1993, 165–182.

<sup>326</sup> Jameson 1981, 35, 77: « We would therefore propose the following revised formulation: that history is not a text, not a narrative, master or otherwise, but that, as an absent cause, it is inaccessible to us except in textual form, and that our approach to it and to the Real itself necessarily passes through its prior textualization, its narrativization in the political unconscious. [...] the individual narrative, or the individual formal structure, is to be grasped as the imaginary resolution of a real contradiction. »

espaces de la civilisation byzantine, elle écrit : « C'étaient les *rhéteurs* qui étaient responsables du scénario ; on pourrait presque demander « qui est la rhétorique ? » plutôt que « qu'est-ce que la rhétorique ? »<sup>327</sup>

Puisque les byzantinistes adhèrent le plus souvent au concept de rhétorique, définie en tant que l'art de la persuasion par les mots et en tant que le mode littéraire de transmission de cet art, leurs lecteurs se trouvent souvent devant la fusion presque complète du concept de rhétorique avec celui d'idéologie. Suivant l'incitation de Mullett, dans cette section je fais voyager les deux concepts, celui de la rhétorique et celui de l'idéologie, entre les théories modernes et les textes médiévaux, afin de les transformer en outils heuristiques plus compréhensibles. Mon analyse reprend au tout début la signification habituelle du concept de la rhétorique en tant que compositions littéraires, écrites dans le context courtois afin de louer ou convaincre. Mais, au long de mon exposition j'en modifie le contenu et j'attribue le sens d'une institution sociale, voire le sens d'Appareil idéologique d'État à la rhétorique.

Les sources, les modèles, les formes et les contextes de la rhétorique byzantine ont fait et font couler beaucoup d'encre.<sup>328</sup> L'image de cet art discursif dans la littérature moderne a traversé un long chemin, étant d'abord considéré comme 'le cancer dans le système sanguin des Byzantins', pour être désigné ultérieurement comme le 'système sanguin' même de cette culture.<sup>329</sup> Toutefois, il ne serait pas inattendu d'émettre une objection contre l'analyse narrative de la production rhétorique à Byzance. Angelov observe dans son étude sur l'idéologie : « The court orators never admitted that they were composing historical accounts and took pains to distinguish themselves from historians, referring to themselves instead as rhetoricians, poets, or encomiasts. [...] Yet, in fact, they were writing official biographies of the emperor ».<sup>330</sup> On peut en déduire que les oraisons byzantines étaient bel et bien des compositions narratives.

De toute manière, à l'instar de Hayden White, je reprends *la position du narrateur*, cette voix dotée d'autorité, comme un des traits constitutifs et déterminants du récit. Selon son interprétation étymologique (et rhétorique) du terme de *narration*, en lien avec la connaissance du monde, on reconnaît le récit par la voix de son auteur qui prétend, tacitement ou pas, donner la seule vérité possible du monde :

« Properly used, the term narrative denotes an account of something that is known or is knowable, or that was once known and has been forgotten and therefore can be recalled to mind by the appropriate means of discourse. It presupposes a "knower,"

---

<sup>327</sup> Mullett 2003, 152.

<sup>328</sup> *Status questionis* et bibliographie sélective dans Jeffreys (2008, 827–837). V. aussi le volume collectif édité par Jeffreys (2003) ; pour les précurseurs des Byzantins v. Webb (2009) ; pour l'époque des Comnènes v. Magdalino (1993, 325–412) et Stanković (2006, 265–321) ; pour la période considérée ici v. Constantinides (1982, 152–3) ; Angelov (2003 ; 2007, 51–77).

<sup>329</sup> Mullett 2003, 170.

<sup>330</sup> Angelov 2007, 60–1.

who tells or informs us of what he knows; and it is this presupposition of a “knower” present in the discourse that is the true distinction between narrative verbal structures, on the one side, and non-narrative verbal structures, on the other. »<sup>331</sup>

De la même façon, c’est justement cette fonction de la rhétorique épideictique, la catégorie prééminente pendant l’époque byzantine, qui est mise en avant par Ruth Webb, dans son analyse de la louange et de la persuasion :

« Epideictic does not, it is true, seek to convince an audience of particular facts, nor does it aim primarily at influencing action. Instead it deals mainly with subjects that are generally agreed to be good or bad, praising the former and (more rarely) criticizing the latter. In so doing it both represents and reinforces values [...] The epideictic orator was not therefore stating the obvious, but was selecting evidence for a certain interpretation of events from a multifarious reality which could be subject to competing interpretations. »<sup>332</sup>

De l’autre côté, si l’on accepte que les romans, les parangons de la narrativité, peuvent être composés de pléthore d’éléments traditionnellement considérés comme ‘non narratifs’ (description, dialogue, textes poétiques, présent verbal, deuxième personne), il n’y a pas de raison de refuser le statut de récit aux compositions hétéroclites habituellement classifiées comme la *rhétorique byzantine*. Si l’on parcourt le contenu de l’édition intitulée *Opuscula rhetorica*,<sup>333</sup> où A. Tartaglia a recueilli les ouvrages de Théodore II Laskaris, on trouve une lettre, des panégyriques impériaux ou des louanges d’autres personnes, une pseudo-épitaphe, un traité sur la servitude, une louange du printemps et de l’homme gracieux, une défense du célibat et un ouvrage qui oscille entre *psogos* et satire. Pareillement, un simple coup d’œil sur les compositions rhétoriques de Nicolas Mézaritès, par exemple l’épitaphe de son frère Jean,<sup>334</sup> dévoile une mosaïque de biographies ou de récits de voyages, descriptions, dialogues ou compositions polémiques, lettres encadrées (ou bien lettres encadrantes<sup>335</sup>). Dans tous les cas, la voix du ‘sachant’ définie par White n’est jamais complètement absente de ces compositions. À part les compositions rhétoriques indépendantes et souvent occasionnelles, le discours rhétorique emboîté n’était pas négligeable dans les ouvrages traditionnellement vus comme narratifs,<sup>336</sup> comme le *Récit partiel* de Blemmydès en témoigne. Et même si aucune composition indépendante de la rhétorique classique ne semble pas avoir été produite en Épire, les modèles rhétoriques et narratifs sont bien présents dans toute la production écrite de cette entité politique, ainsi qu’en Serbie.

---

<sup>331</sup> White 2010, 118–119. C’est vrai que White discute surtout le rôle du narrateur dans les ‘histoires narratives’, mais ces propos peuvent aussi être étendus sur toutes les narrations.

<sup>332</sup> Webb 2003, 127, 134–5.

<sup>333</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*.

<sup>334</sup> Mézaritès, *Épitaphe*.

<sup>335</sup> Mézaritès, *Voyage*. L’analyse plus détaillée de ces éléments ci-dessous.

<sup>336</sup> Pour la catégorisation de deux effets différents de la rhétorique à Byzance, v. Jeffreys (2003, 831–5) ; pour l’exemple du rôle de la rhétorique dans l’historiographie v. Macrides (2003).



Certains aspects du rôle social de la rhétorique ont certainement changé entre l'époque des Comnènes et des Anges et l'époque des Laskarides et des Comnènes Doukas. Angelov trace les changements institutionnels et un nombre de commentaires amers, visés contre les rhéteurs dans les textes de cette époque. Il désigne comme une des causes de ce changement l'écroulement de la « machine à propagande » des Comnènes.<sup>337</sup> Les mécanismes internes de cette 'machine' ont été étudiés et décrits par Magdalino, surtout pour ce qui est des relations de patronage et des questions de subsistance des rhéteurs et leurs choix littéraires, sur la base des matériaux textuels du XII<sup>e</sup> siècle.<sup>338</sup> Le concept de « machine à propagande » est néanmoins réductif, parce qu'il présuppose les sujets d'un côté et le corpus des idées externes de l'autre côté comme des entités déjà formées, en suggérant que la rhétorique a été utilisée comme véhicule d'implantation de ces idées dans les esprits des sujets, ou mieux dans leur conscience collective. Il reste peu clair aussi comment les formes et le contenu de la rhétorique de cour n'ont pas subi plus de changements après l'écroulement de la 'machine' qui était censée les soutenir.

L'« image impériale » médiatisée par la rhétorique nicéenne reflète les principes traditionnels et présents depuis l'antiquité tardive (l'empereur des Romains choisi par Dieu, doté des vertus bien établies et comparé au soleil et aux héros antiques et bibliques). Ce qui surprend les chercheurs, c'est l'influence limitée qu'a eu cet événement si majeur qu'est la chute de Constantinople sur cette image. Les nouveautés et les changements dans la 'propagande' ou 'idéologie' nicéenne restent minimes, bien que révélateurs (le militarisme, Constantinople comme porteuse d'œcuménisme, les notions antiaristocratiques).<sup>339</sup>

La « machine à propagande » est aussi inextricablement liée à la personne de l'empereur, imprégnée ainsi d'une contradiction immanente : si l'empereur était commanditaire et patron, il était en position de dicter les éléments de son image aux rhéteurs. La ligne droite de la tradition et les goûts personnels de l'empereur déterminaient alors les images littéraires grâce auxquelles les rhéteurs étaient supposés assujettir leurs auditeurs ou leurs lecteurs. Ainsi le discours rhétorique et la 'propagande' ou l'« idéologie » sont récupérés en dernière instance par l'empereur.

Ceci nous ramène à la question initiale de cette section : Qui est l'« idéologie » ? Pour essayer d'y répondre, j'examine les récits de l'interpellation dans les compositions rhétoriques écrites pendant la première moitié du siècle de Nikètas Chôniatès, Nicolas Mézaritès, Serge le Diacre, Nikèphoros Blemmydès, Georges Akropolitès, Jacob de Bulgarie et de Théodore II Laskaris.

---

<sup>337</sup> Angelov 2003, 55–6 ; 2007, 38–40.

<sup>338</sup> Magdalino 1993, 335–60.

<sup>339</sup> Angelov 2007, 87–115. Radošević 1987.

La première question à poser est de savoir qui se présente comme ayant le droit de façonner le discours rhétorique et quelles sont les justifications de cette position.<sup>340</sup> Qui a le droit d'interpeller ou au moins de raconter l'histoire d'interpellation ? Est-ce qu'une autorité supérieure avait autorisé l'accès à ce discours ? Les informations complètement extérieures à ces récits sont très rares, voire inexistantes. On peut éventuellement conjecturer à partir du titre de l'oraison de Nikètas Chôniatès,<sup>341</sup> « Λόγος ἐκδοθεὶς ἐπὶ τῷ ἀναγνωσθῆναι εἰς τὸν Λάσκαριν κῦρ Θεόδωρον βασιλεύοντα τῶν ἐφῶν Ῥωμαϊκῶν πόλεων, [...] ὁ δὲ ἐκ Μυσίας Ἰωάννης κατέτρεχε μετὰ Σκυθῶν τὰς δυσικὰς Ῥωμαϊκὰς χώρας »,<sup>342</sup> qu'il avait envoyé à l'empereur Théodore Ier Laskaris depuis Sélymbrie en Thrace, où l'auteur était réfugié en 1206 ou en 1207, avant de déménager à Nicée. Néanmoins, ce discours n'a pas été commandé par l'empereur. Selon les interprétations modernes, cherchant une place pour lui-même dans la nouvelle cour impériale qui était en train d'être formée en Bithynie, Nikètas a fait usage de ce discours pour se présenter à Théodore Ier. Angelov conclut qu'il n'a pas eu beaucoup de succès, malgré ses incitations à l'empereur de ne pas craindre la rhétorique et malgré le fait qu'il est devenu « l'écrivain officiel des discours » à Nicée.<sup>343</sup>

Dans d'autres textes encomiastiques de mon corpus, il n'y a pas d'informations sur les commanditaires non plus, en tout cas pour la période observée.<sup>344</sup> La plupart des textes, éloges, épitaphes, dialogues ou ouvrages polémiques, se présentent comme automotivés.<sup>345</sup> Une telle ouverture 'contextuelle' de l'accès au discours est rarement verbalisée : par exemple, Serge le Diacre remercie le patriarche Michel Autôreianos pour le poste de didascale, en le louant dans son

<sup>340</sup> Cette question peut, bien sûr, être posée de l'autre point de vue, comme cela a été fait déjà pour d'autres textes et d'autres littératures. Je pense surtout à la catégorisation introduite par Platon dans la *République* (101 – 5 = 392 c – 394 d), qui raconte la division entre les dictionnaires (*lexeis*), et par extension entre les récits, simples (où l'auteur assume et garde sa propre voix, sans exception, comme dans les dithyrambes), imitatives (où l'auteur 'rapporte' exclusivement les voix des autres, comme dans les tragédies et les comédies) et mixtes (qui combine les deux, comme dans les épopées). Lauxtermann (2002, 141 ; 2003, 22) fait une observation sur la poésie byzantine dans ce contexte, en soulignant la différence entre les catégories du genre et du mode d'énonciation. Cependant, au lieu d'étendre cette division pour en construire un modèle social comme le fait Platon, ou d'essayer de prendre le bateau à la destination du contexte byzantin à l'instar de Lauxtermann (2002, 150–1), j'essaie d'observer l'occurrence des usage comparables aux catégories platoniciennes comme des symptômes narratives des contradictions dans des relations sociales, désormais invisibles, mais sur lesquelles on peut construire des 'attributions révocables des intentions communicatives' (Herman 2013, 67). Je vise l'ouverture des possibilités de significations et non pas une occlusion sémiotique.

<sup>341</sup> La littérature sur Chôniatès est abondante. Comme le point de départ, voir Simpson – Ephtymiadis (2009) ; Simpson (2013) ; Kuttner-Homs 2016.

<sup>342</sup> Chôniatès, *Orationes*, 129. 1–5 (XIV). Pour la datation v. Van Dieten 1971, 145–52.

<sup>343</sup> Angelov 2007, 39–40. Cf. une interprétation opposée de Kuttner-Homs (2016, II, 188–90)

<sup>344</sup> La notice dans le texte de Mésaritès est censée décrire la scène littéraire de la capitale au XII<sup>e</sup> siècle. V. Mésaritès, *Épitaphe*, 27 ; Magdalino 1993, 343.

<sup>345</sup> Même s'il ne faut pas surestimer le passage de Mésaritès qui cite son propre plaisir comme la motivation principale de l'écriture. Mésaritès, *Épitaphe*, 42.19–21 : « αὐθις δ' ὅτ' αὐτοβούλως βασιλέως διαγράφειν ἐγκώμια προτεθύμημαι καὶ ἐκφραστικὰς τινὰς διηγήσεις καὶ πρὸς ἡθοποιίαν ἀπυρηνόμην καὶ πρὸς ἐπιστολῖδια γράμματα. » Angold 2017, 14. La situation est différente pour les petits traités théologiques, relevant certes de la rhétorique, et encaissés dans la forme épistolaire, qui se présentent toujours comme venant en réponse à une question de l'empereur ou, dans le cas particulier de Théodore II Laskaris, du maître/professeur. V. Blemmydès, *Œuvres théologiques I*, 254–73 ; 301–53 ; Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 12–21.

discours.<sup>346</sup> Une licence rhétorique est donnée, de façon symbolique, à Théodore II Laskaris par son professeur Georges Akropolitès, qui avait écrit l'introduction versifiée à la collection épistolographique de son élève, sur laquelle je reviendrai plus bas plus en détails.<sup>347</sup>

Cependant, la voix de l'auteur ou du narrateur est présente dans tous les textes observés ici, plus souvent en forme grammaticale de la première personne du singulier et moins souvent à la première personne du pluriel. Parfois la différence entre l'auteur et le narrateur est visiblement signalée, mais au niveau du récit,<sup>348</sup> les narrateurs gardent toujours le pouvoir de façonner et gérer la parole. Ce faisant, ils mettent en scène le jeu du pouvoir entre eux-mêmes, leurs narrataires ou destinataires et les autres personnages des récits :

« Ils disent qu'Alexandre, cet Alexandre qui, issu de Philippe, avait mené une imposante expédition contre Darius et avait été le seul de tous à conquérir l'Orient entier, aimait énormément les Lettres et fréquentait les meilleurs des savants, mais qu'il avait souvent l'habitude de dire à ce sujet qu'il prenait davantage plaisir aux faits les plus hauts [...] quand les Hellènes vainquent les barbares et à être glorifié par les Hellènes et que soit, en cette vie, immortel celui à qui le sort avait attribué une vie mortelle. ; et je crois vraiment qu'Alexandre agissait et parlait ainsi. Et non pas seulement Alexandre, mais tous les autres empereurs amoureux de la gloire comme Alexandre. [...] Les uns ont besoin d'utiliser leurs mains, les autres ont besoin de celles des Muses, pour que les uns accomplissent les travaux guerriers sous l'effet d'une impulsion naturelle, et que [...] [à travers] les autres la tradition traverse la grande mer du temps. C'est pourquoi, je crois, les œuvres distinguées d'Hermès ne sont pas tout à fait séparées de celles d'Arès [...] Si les mots sont l'ombre des actes, s'ils sont entrelacés toujours avec les actes comme eux le sont aux corps, il n'y a pas à douter que les rois, par les actes meilleurs et brillants à la guerre, vont ensemble avec Hermès, qui en est le messager, le partisan et le partenaire [...] Comme telle est l'affaire, ô puissant empereur, et tu nous étais revenu victorieux et le plus célèbre des porteurs de trophée, Allons ! pose tes armes quelque temps, repose ton cheval [...] tu as bien lutté [...] Il faut donc que tu reçoives l'éloge de tes réussites [...] Les mots ne te féminiseront pas, n'aie crainte! [...] »<sup>349</sup>

---

<sup>346</sup> Serge le Diacre, *Didascalie*, 160–2 : « *Je t'exalterai parce que tu m'as soutenu*, ô le plus saint des patriarches ! [...] et puisque tu me conduis et que tu me mets au rang de ceux qui ont relevé la sagesse et qui l'exaltent aux yeux de tous [...] j'érigerai ce signal, quel que soit le sens qu'il faille donner à ce mot : soit qu'il s'agisse de ce livre des psaumes devant lequel nous avons reçu l'ordre d'élever la voix, soit qu'il s'agisse de déclarer, de proclamer, et de signifier tes exploits extraordinaires. » C'est l'éditeur qui souligne.

<sup>347</sup> Akropolitès, *Scripta minora*, 7–9.

<sup>348</sup> Chôniatès, *Orationes*, XIII, XVII ; Akropolitès, *Scripta minora*, 3–6 ; Mézaritès, *Éthopée*.

<sup>349</sup> Chôniatès, *Orationes*, 129 – 30 (XIV) : « Φασὶν Ἀλέξανδρον, ἐκεῖνον δ' Ἀλέξανδρον, ὃς ἐκφύς Φιλίππου στρατεῖαν ἤλασε βαρεῖαν κατὰ Δαρείου καὶ μόνος ἐξ ἀπάντων τῆς ἕως πάσης ἐκράτησε, φιλολογεῖν τὰ πλεῖστα καὶ σοφῶν τοῖς ἀρίστοις συγγίνεσθαι, ἐν πολλοῖς δὲ καὶ εἰσθῆναι λέγειν ἐπὶ τῷδε μάλιστα ταῖς τῶν πράξεων μεγίσταις ἐνασμενίζεῖν [...], ὅπως βαρβάρους μὲν νικῶεν Ἕλληνας, ὑπὸ δ' Ἑλλήνων αὐτὸς ἀνακηρύττοιο καὶ εἴη τις ἐντεῦθεν ἀθάνατος φύσιν λαχὼν ἐπίκηρον· καὶ καλῶς οἶμαι δρᾶν καὶ λέγειν Ἀλέξανδρον, καὶ μὴ μόνον Ἀλέξανδρον, ἀλλὰ καὶ πάνθ' ἕτερον αὐτοκράτορα φιλότιμον κατ' Ἀλέξανδρον. [...] αἱ μὲν πράξεις χειρῶν, αἱ δὲ χεῖρες Μουσῶν ἐπιδέονται, ἴν' αἰ

Ceci est une petite partie de la longue introduction que Nikètas Chôniatès avait écrite pour Théodore Ier Laskaris, avant de s'installer à Nicée. L'analogie entre Théodore et Alexandre le Grand peut sembler tout à fait habituelle pour la rhétorique byzantine, alors que le plaidoyer de la rhétorique a été interprété comme un effort que le vieux rhéteur avait fait pour se trouver une place à la cour en incitant l'empereur à ne pas avoir peur des éloges. Ceci dit, il faut nuancer cette dernière interprétation. En l'occurrence, Nikètas assure l'empereur que ses éloges ne dégraderont pas la masculinité impériale. Au contraire, ils se trouvent dans le centre des vertus. Il affirme que les éloges sont essentiellement liés aux exploits. Si le *laudandus* est une personne efféminée et licencieuse, les oraisons seront par force encore plus débilantes et néfastes.<sup>350</sup>

La logique de la circularité est assumée – le fait que Nikètas, un rhéteur affirmé, lui envoie un éloge, est censé assurer Théodore que ses exploits guerriers sont louables. Le circonstance que les exploits de Théodore sont braves confirme le fait que les paroles de Nikètas ne sont pas féminisantes. De plus, la comparaison avec Alexandre opère sur le même niveau. Elle se présente comme conditionnelle. Théodore ne peut être reconnu comme semblable aux grands empereurs du passé que s'il accepte les mots qui feront franchir à ses exploits les eaux du temps. Même s'il incarne Alexandre par ses actes militaires, il *n'est pas ce dernier*, mais il le *devient* au moment de l'interpellation, à l'instant où il pose ses armes et se tourne vers celui qui le loue pour accepter ses mots. Finalement Nikètas assimile les actes d'Arès avec ceux d'Hermès, en établissant paradoxalement des niches séparées pour les deux. Même si ce que les empereurs et les rhéteurs fabriquent a la même valeur, les empereurs *font (la guerre)* et les rhéteurs *parlent*.

Nikètas ne cherche pas, d'ailleurs, à établir une place privilégiée pour lui-même. Il affirme une évidence, comme dans une lettre un peu plus tardive à Basile Kamatèros :

« Τῶν γὰρ κοινῶν πραγμάτων νοῦ καὶ χειρὸς δεομένων, τοῖς μὲν Ἄρεος ἔργοις ὁ κράτιστος ἡμῶν βασιλεὺς ἑαυτὸν ἀπένειμε καὶ διαμαχόμενος τοῖς κύκλῳ βαρβάροις οὐ δίδωσιν ἕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς οὐδὲ τοῖς κροτάφοις ἀνάπαυσιν, σὲ δὲ τοῖς πράγμασιν ἐφιστᾷ τοῖς προσδεέσι ρήτορος γλώσσης καὶ χειλέων προϊέντων αὐδὴν λειριόεσσαν ὑπὲρ τὸν Πύλιον ἐκεῖνον Νέστορα. »<sup>351</sup>

---

μὲν δρῶσιν ἔργα πολέμια τῷ δραστηρίῳ τῆς φύσεως, τὰ δὲ [...] παραδιδόμενα τὸ τοῦ χρόνου περῶεν μέγιστον πέλαγος. καὶ κατὰ τοῦτο, οἶμαι, οὐκ ἐπίπαν διώρισται τὰ τὸν Ἑρμῆν ἐκδυστῶντα τοῦ Ἄρεος [...] εἰ γὰρ οἱ λόγοι ἔργων σκιά, ἢ δ' αἰεὶ συνέπεται τοῖς ἔργοις καθὰ τοῖς σώμασιν, ἐκ τοῦ ἀναμφιλέκτου δήπουθεν ταῖς ἀρίσταις πράξεσι καὶ τοῖς κατορθωτικοῖς ἐν πολέμοις ἄναξι συμπρόεισιν Ἑρμῆς ὁ διάκτορος καὶ συμφυῆς ὀράται καὶ σύνθακος. [...] Ἐπεὶ τοίνυν ταῦθ' οὕτως ἔχει, κράτιστε βασιλεῦ, καὶ νικητῆς ἡμῖν ἐπανάγκης καὶ τροπαιοῦχων ὁ ἐξοχώτατος, ἄγε κατάθου τὰ ὄπλα ἐπὶ βραχῦ, διανάπαυσον τὸν ἵππον [...] καλῶς ἠγγώνισας [...]· δεῖ σε λοιπὸν καὶ τὸν ἐπὶ τοῖς κατωρμένοις ἔπαινον δέξασθαι [...] οὐκ οὐκ ἐκθηλυνοῦσιν οἱ λόγοι σε, μὴ δέδιθι τοῦτο·»  
C'est moi qui traduis.

<sup>350</sup> Ibid, 130.13–9.

<sup>351</sup> Ibid, 216.24–9 (XIV). L'usage du personnage de Nestor, le modèle d'un conseiller, n'est pas sans importance.

Cependant, le fait que le rhéteur gère le discours dans une oraison veut dire aussi qu'il peut le déléguer aux autres personnages, dignes de parler. Ainsi, l'empereur peut parler. Ce qui est intéressant, dans l'éloge que j'ai cité, c'est que l'empereur parle à une seule occasion, même si l'auteur le nomme 'logos théou' – sur le champ de bataille et après avoir été interpellé par une voix anonyme, collective et externe, à savoir celle des soldats ennemis. Le discours direct de l'empereur vient alors comme une sorte de réponse. Puisqu'il avait été interpellé en tant que Sujet, il a pu assujettir l'armée de l'ennemi, dans ce cas celle des Megalo-Comnènes de Trébizonde.<sup>352</sup> En racontant les événements autour du conflit entre Théodore I<sup>er</sup> et Alexios Megas-Comnène, dans un serment devant la population d'Éphèse, Nicolas Mézaritès met en scène une interpellation semblable de l'empereur à laquelle il avait assisté, et y assimile la voix d'un inconnu avec la voix de Dieu :

« Ὑπὸ τοιοῦτω οὖν δημαγωγῷ ποδηγουμένων ἡμῶν κατὰ τῶν προτεμενισμάτων ἐγγύς σου τῆς Νικαέων διαβαινόντων αἴφνης τις ἐκ τῶν βορειοτέρων κλιμάτων παρειστήκει τῷ βασιλεῖ, θεῖον ἂν εἶποι τις ἄγγελον τοῦτον, τὸ 'χαίρετε πάντες' καὶ μακρόθεν μηνύοντα, 'ὄσοι τῷ τῆς εὐσεβείας παρίστασθε κράτορι τῷ τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου συντρίβοντι.' »<sup>353</sup>

À la fin du discours de Chôniatès cité ci-dessus, c'est à la ville de Constantinople, 'la mère et la nourrice' de Théodore, que Nikètas accorde une voix pour interpellier l'empereur. La ville incite Théodore à la libérer, dans une série d'impératifs et de comparaisons bibliques potentielles, mais elle ne l'appelle pas 'empereur'. Elle lui offre la couronne impériale comme récompense pour sa future libération.<sup>354</sup>

Théodore I<sup>er</sup> Laskaris apparaît comme narrateur dans un *selention* à l'occasion de l'entrée dans le carême, même si l'attribution de l'ouvrage à Nikètas est confirmée par sa place parmi ses oraisons ainsi que par le titre « Σελέντιον γραφὲν ἐπὶ τῷ ἀναγνωσθῆναι ὡς ἀπὸ τοῦ Λάσκαρι κῦρ Θεοδώρου ». <sup>355</sup> Ce qui attire l'attention, à part le fait que le rhéteur donne littéralement sa voix à l'empereur, c'est que chaque fois que le narrateur s'adresse à un tiers dans ce discours, à ses auditeurs ou à Dieu, il le fait à travers les citations des Psaumes, c'est-à-dire en évoquant une situation narrative déjà existante.<sup>356</sup> En plus, dans la phrase consécutive de celle dans laquelle il demande à ses 'enfants' de l'écouter, il conseille à ses auditeurs, de nouveau grâce aux citations des Psaumes, de fermer les oreilles devant sa voix, de ne pas l'écouter, pour qu'ils puissent

<sup>352</sup> Ibid, 140, 142–3 (XIV).

<sup>353</sup> Mézaritès, *Sermon*, 11.8–12 (III). Les lacunes dans le manuscrit ne permettent pas une interprétation plus sûre de ce passage. C'est moi qui souligne.

<sup>354</sup> Ibid, 146.33–147.15 (XIV).

<sup>355</sup> Chôniatès, *Orationes*, 120.1–2 (XIII).

<sup>356</sup> Par exemple, 126.24–8 (XIII).

voir la vérité par l'œil de l'esprit.<sup>357</sup> La voix de l'empereur, entre les voix de Nikètas et celle de Dieu, est mise en scène comme un espace vide.

Dans le dernier discours de Nikètas, Théodore ne parle pas, mais il est bien présent tout du long comme destinataire ou narrataire. Comment comprendre alors le « titre mystérieux »<sup>358</sup> de ce discours prononcé après la défaite du sultan Kay-Khusraw I,<sup>359</sup> « Toutefois, la présente déclamation a été éditée avec un surcroît de clarté, à cause du faible niveau des auditeurs » ?<sup>360</sup> Est-ce que le titre avait été choisi par l'auteur ?<sup>361</sup> Les seuls auditeurs présents dans le texte sont l'empereur et le Christ, alors que la seule personne qui parle est le 'nous' de Nikètas. La scène est renversée : l'empereur et le Christ se trouvent d'un côté, alors que la voix qui les interpelle vient du groupe en face. Et même si l'établissement d'un mimétisme parfait entre les personnages de l'empereur et celui du Christ était le but final de l'auteur, il ne le présente pas comme un fait accompli ni comme une évidence.<sup>362</sup> Il raconte un récit presque judiciaire de doute et de confirmation. À part la technique rhétorique habituelle de « Quelle appellation propice te trouverions-nous alors ? » suivie d'une série de propositions,<sup>363</sup> Nikètas demande à Théodore de lui montrer ses stigmates, afin qu'il soit confirmé comme le vrai imitateur du Christ par ses pratiques.<sup>364</sup> Les paroles du rhéteur ne sont pas descriptives, mais bien hypothétiques et performatives. Plutôt que raconter les faits, elles posent les conditions et font les choses prospectivement.

Il semble alors que pour Nikètas, un rhéteur expérimenté, la position des rhéteurs comme ceux qui interpellent les empereurs et mettent en œuvre cette sorte d'assujettissement est assez claire. Le rhéteur effectue une constitution verbale d'une entité discursive qui est son destinataire. Cette entité peut être communiquée, tel un message, mais elle est surtout performative : elle construit la 'réalité'. La pratique de ce qui est non seulement mise en récit ou représentation du pouvoir impérial, mais aussi la constitution même de ce pouvoir à travers une *interpellation externe* apparaît dès les premiers efforts de créer un État romain en Asie Mineure, après la chute de Constantinople et se reflète dans les écrits de Nicolas Mézaritès. Cet auteur était un fonctionnaire impérial et rhéteur distinctif avant 1204. En tant que diacre, il est devenu un des plus proéminents représentants de la population orthodoxe de la capitale pendant les premières années de la domination latine. Il a voyagé à Nicée en 1207 en tant qu'ambassadeur de cette communauté, portant trois lettres dont il était aussi l'auteur le plus probable. L'association avec les

---

<sup>357</sup> Ibid, 121.13121.

<sup>358</sup> Angelov 2007, 40.

<sup>359</sup> Korobeinikov 2014, 149–50.

<sup>360</sup> Ibid, 170.2–4 (XVI) : « ἐξεδόθη δὲ σαφηνείας πλήρες τὸ παρὸν προσφώνημα διὰ τὴν τῶν ἀκροατῶν ἀσθένειαν ».

<sup>361</sup> Ceci est interprété comme une des preuves que Nikètas a édité lui-même ses œuvres, Kuttner-Homs 2016, II, 230–2.

<sup>362</sup> Cf. la définition de Ruth Webb, ci-dessous, p. 110.

<sup>363</sup> Chôniatès, *Orationes*, 171.22–7 (XVI). Voir aussi Ibid, 141.19–25 (XIV).

<sup>364</sup> Cette demande suit l'exposé de l'histoire de Tomas de l'Évangile. Ibid, 175.14–21 (XVI).

dirigeants de l'État naissant de Nicée a débouché sur sa promotion au poste de l'évêque d'Éphèse et de l'exarque d'Asie, qu'il a occupé jusqu'à la fin de sa vie.<sup>365</sup>

Les trois lettres qu'on trouve parmi ses écrits sont adressées à Théodore I<sup>er</sup> Laskaris, sa femme et son fils. D'après le contenu de la lettre à l'impératrice, ainsi que d'après la réponse de Théodore, Mésaritès les a livrées lui-même,<sup>366</sup> dans ses efforts de faire élire le nouveau patriarche de Constantinople, après la mort de Jean X Kamatèros en Thrace, en 1206.<sup>367</sup> Est-ce que ces missives sont fondamentalement différentes des discours épидictique cités plus haut ? L'auteur suit les règles d'exposition d'un *basilikos logos* et le déclare lui-même :

« Nous t'avons présenté un discours parfaitement pieux - car les oreilles de l'empereur, par des discours étendus à l'infini et grandiloquents, où celui-ci est rêvé en Arès, échafaudant des stratégies, élaborant des plans de bataille, trépignant à l'idée d'affrontements et des trompettes martiales, sont ennuyées à mort ! - de telle sorte que tu écouteras ton Seigneur au jour de colère, de telle sorte qu'Il grandira aussi et encore ton pouvoir divinement proclamé dans les victoires et dans les exploits de nature supérieure accomplis contre Ses ennemis, eux qui lècheront la poussière sous tes pieds superbes. »<sup>368</sup>

Ironiquement, l'auteur continue l'énumération des exploits militaires de Théodore I<sup>er</sup>. Cette phrase alors n'est pas une preuve que l'empereur (et ses successeurs nicéens), ou le solliciteur étaient contre les panégyriques. Juste un an après la rédaction de cette lettre, l'auteur a consacré une très grande partie de l'építaphe de Jean Mésaritès, son frère, à la louange de ses compétences rhétoriques. Dans sa lettre à Laskaris, Mésaritès critique la forme des éloges pour distinguer son propre discours, mais il ne met pas en question la façon propice d'approcher le pouvoir impérial. Il affirme que son récit n'est pas une description des campagnes militaires, mais un rappel à Théodore : s'il est un empereur légitime,<sup>369</sup> c'est parce qu'une interpellation réussie s'est déroulée entre lui et Dieu. Mais de nouveau, comme dans les discours de Chôniatès, cette instauration est une condition à remplir, un fait à accomplir, cette fois-ci au niveau narratif ainsi qu'au niveau 'concret', à travers un paradoxe fondamental du système byzantin. Même si Théodore détient le pouvoir impérial, il a besoin que le patriarche le proclame empereur. Et ce que Mésaritès demande de l'empereur au nom de ses camarades constantinopolitains, c'est justement que Théodore organise

<sup>365</sup> Pour la bibliographie détaillée de Mésaritès v. Angold 2016 ; 2017, 2–12. Cataldi Palau 2016, 191.

<sup>366</sup> Mésaritès, *Voyage*, 31.4–5 : « ἀπήλαυσα γάρ σου τῶν οἰκτιρῶν ἔγωγε ὁ γραφεύς, ἔδειξας ὡς μέλει σοι καὶ τῶν κατ' ἐμὲ ἐλαχίστων ». Ibid, 34.27–9.

<sup>367</sup> Angold 2017, 193–5 ; Giarenis 2008, 240–2.

<sup>368</sup> Mésaritès, *Voyage*, 29.8–16 : « πάντως σοι λόγον εὐκτῆριον προσενέγκωμεν—βασιλέως γὰρ ἀκοαὶ ἐπὶ σχοινοτενέσι λόγοις καὶ μακρορρήμοσι, φανταζομένου τὸν Ἄρεα, στρατηγίας ἐμμελετῶντος, παρατάξεις ἐννοουμένου, πρὸς συμπλοκὰς καὶ πρὸς ἐνυαλίους σαλπίσεις σφραδάζοντος, ἀποκναίουσιν—ὡς ἐπακούσαι σου κύριος ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως, ὡς μεγεθῆναι καὶ ἔτι τὸ θεοκρότητον κράτος σου ἐν ταῖς κατ' ἐχθρῶν αὐτοῦ ἀριστοφυέσιν ἀριστουργίαις καὶ νίκαις, καὶ χοῦν πρὸ τῶν ὠραίων σου ποδῶν [...] λείξαιεν ». C'est moi qui traduis.

<sup>369</sup> Ibid, 27.1–4 : « τοῦτο δὴ καὶ ἐπὶ τῆς σῆς βασιλείας ὀρῶμεν κατὰ τοὺς νόμους τοὺς τακτικούς προῖον καὶ γενόμενον· ταξίαρχος, ἡγεμών, εἶτα τῆ τοῦ μεγάλου θυγατρὶ βασιλέως τῆ καλλίστη ἐν βασιλίσσαις ἐπιγαμβρευθεὶς τε καὶ νυμφευθεὶς. »

l'élection du patriarche. Très concrètement, les suppliants reconnaissent l'autorité de l'empereur, à condition que l'empereur réponde par ses actes à leur interpellation. Dans le même acte narratif, les suppliants sont assujettis à l'empereur et l'empereur est assujetti à Dieu. Sa position paradoxale d'être à la fois *sujet* et *Sujet*, résultant des conditions matérielles d'un individu qui est un homme et plus qu'un homme en même temps, nécessite un récit pour la résoudre :

« Le clergé qui porte le nom du Christ et orthodoxe rassemblé à Constantinople offre sa *soumission servile* à travers nous à toi, notre empereur le plus puissant en Dieu [...] Tu te portes sagement, pendant que tant d'autres s'évanouissent comme une ombre, en se *ventant en vain de noms archaïques*. *Oint de Dieu*, montre-toi compatissant envers nous, [qui sommes] ta possession héritée, dirige tes rayons lumineux vers nous. [...] Nous sommes *ton héritage* et nous *t'appelons à nous par ton nom*. »<sup>370</sup>

Le point central du discours de Mézaritès est la demande à Théodore d'écouter la voix de ses sujets et de se tourner vers elle, pour que sa propre voix soit entendue par Dieu, qui est la base de son autorité.<sup>371</sup> L'auteur rétablit alors le système de l'interpellation externe de l'empereur au même moment où Chôniatès l'incorpore dans ses oraisons. Cependant, le premier pousse ce principe encore plus loin. En même temps qu'il livre la lettre à Théodore, il en présente une à sa femme, Anna Ange et une à son fils, Nicolas.<sup>372</sup> Il fait appel à eux deux pour interpellier Théodore et en faire l'empereur, en plaidant pour la cause de la population constantinopolitaine :

« Pareil à l'*augousta*, la fille de l'empereur seigneur Alexios Comnène, [...] comme tu es le seul fondement d'espoir, nous venons vers toi, la compagne de notre seigneur, que Dieux a élevé au-dessus des autres pour diriger notre communauté de Seigneur dans ce moment particulier [...] Nous te supplions d'accepter notre pétition et d'avoir la bonté de la transmettre à notre empereur orthodoxe [...] sachant que ta tête est la plus intelligente parmi les impératrices, n'étant pas inculte des épîtres apostoliques, que tu apprennes apostoliquement notre demande suppliante ! [...] Que vous, les maîtres de la piété, soyez couronnés par la couronne impériale et que vous soyez décorés par le diadème, un symbole de la dévotion [...] Vêts et décore ton empereur et le nôtre des robes doubles par ton conseil, qui teint en pourpre la robe écarlate à la fois impériale et celle d'*epistemonarque*, entrelacé avec la première par l'église du

<sup>370</sup> Ibid, 25.19–21 ; 28.2–8 : « Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει χριστῶνυμος καὶ ὀρθόδοξος συνηθροισμένος [ἱερέων κληρο]ς δουλικὴν τὴν προσκόνησιν δι' ἡμῶν σοι προσφέρει τῷ θεοκραταιῶτῳ ἡμῶν βασιλεῖ [...] οἷος τυ πέπνυσαι, ἄλλοι δὲ σκιά ἄϊσσουσιν ὅσοι μάτην ἐπὶ τοῖς ἀρχικοῖς μεγαλαυχοῦσιν ὀνόμασιν. ὁ τοῦ κυρίου χριστός, φάνηθι συμπαθῆς ἐφ' ἡμῖν, τῇ κληρονομίᾳ τῇ σῆ, τῶν σῶν μετάδος σελαγημάτων. [...] σὸς γὰρ κληρὸς ἐσμὲν καὶ ἡμεῖς καὶ τὸ ὄνομά σου ἐπικεκλήμεθα. » C'est moi qui souligne. Je traduis ce dernier 'κληρὸς' comme 'héritage', alors qu'Angold l'interprète comme 'responsability' (2017, 211).

<sup>371</sup> Mézaritès, *Voyage*, 25.22–7, 27.19–27.

<sup>372</sup> Leurs noms ne figurent pas dans les textes.



Christ. Les seigneurs oints échangent ces deux [robes] [...] Ainsi peut-on distinguer de loin et glorifier l'empereur et l'impératrice d'un grand honneur. »<sup>373</sup>

Semblablement, le peuple de Constantinople, à travers la bouche de Nicolas Mésarités, rappelle au fils du couple impérial que les êtres humains adressent leurs prières au Père ainsi qu'au Fils, avant de lui apprendre la manière dont il doit s'adresser à son père :

« Si toi, l'enracinement de l'Empire, la pousse nouvellement parue, tu rejoignais notre ambassade par ton babil médiateur, notre demande aboutirait de meilleur augure, nous en sommes sûrs. Vas-y alors devant ton seigneur et de ta bouche de nourrisson et ta langue douce et légèrement bégayante, dis-lui avec de l'astuce et de la prudence [...] S'il te plait, cher fils de l'empereur, lève ta voix au nom du clergé d'une manière complètement ingénieuse et articulée quant à la parole et au rythme, mais avec un esprit et une pensée sains et directes. »<sup>374</sup>

Ainsi, la lettre adressée à Théodore et celles adressées à sa famille ne portent pas les mêmes relations entre le narrateur et les destinataires. Même si la position impériale de l'impératrice et du prince n'est pas mise en question, ils ne sont pas approchés comme une instance pouvant prendre des décisions. L'impératrice et le prince sont plutôt recrutés parmi les rhéteurs. L'auteur leur enseigne comment s'adresser à l'empereur. Car c'est par leur maîtrise de la rhétorique, apostolique pour l'impératrice et enfantine pour le prince, ainsi que par leurs interpellations astucieuses que Théodore pourrait devenir l'empereur, reconnaissable comme tel même de loin. C'est, d'ailleurs, la différence principale entre ces textes-ci et celui du 'Serment de fidélité', adressé à Théodore et à sa famille par le patriarche Michel Autôreianos et le clergé de Nicée. D'un côté, à part une seule occurrence d'un pluriel,<sup>375</sup> la voix narrative et collective du clergé s'adresse exclusivement à l'empereur, alors que l'impératrice et le prince sont traités comme des personnages tiers. D'un autre côté, c'est justement cette stratégie discursive qui leur a permis de passer du côté du pouvoir qui *fait*, et non pas de celui qui *parle*, comme c'est le cas chez Mésarités.

<sup>373</sup> Ibid, 29.33–4, 30.19–20, 24–7, 31.5–10 : « Ὅμοιον εἰς τὴν αὐγούσταν τὴν θυγατέρα τοῦ βασιλέως κῦρ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ. [...] ἐπὶ σέ δε καὶ μόνην κεκτημένην τὸ εὐέλπι προ[οσερχόμεθα τὴν ἡμῶν δεσπότηου ὁμευνίδα, ὃν ὁ θεὸς εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς τοῦ κυρίου συναγωγὴν ἄρχειν προ[ανέσχε κατὰ τοῦτους] ἄρτι καιροῦς [...] ἰκετηριάζομεν οὖν σοὶ τὴν ἡμετέραν δέησιν προσήκασθαι εὐμενῶς προσαγαγεῖν τε ταύτην τῷ ὀρθοδόξῳ ἡμῶν βασιλεῖ [...] ἐγνώρισάς σου τὴν κεφαλὴν ἣτις ἐσσι ἀγχινουστάτη ἐν βασιλίσσαις, οὐδὲ γὰρ τῶν ἀποστολικῶν ἐπιστολῶν καθέστηκας ἀμαθῆτευτος—τούτῳ οὖν τὴν ἡμετέραν μετ' ἐντεῦξεως γνώρισον αἴτησιν. [...] δισσὰς τὸν σὸν βασιλέα χλαίνας διὰ τῆς σῆς ὑποθημοσύνης ἀλλὰ καὶ ἡμέτερον κατα[κόσ]μησόν τε καὶ περιχλαίνισον, ἦν αὐτοκρατορικὴν πορφυρεῦεται ἀλουργίδα καὶ [τὴν] συνυφαινομένην ταύτη ἐκ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας ἐπιστημοναρχικὴν. τοῖς δυσὶ τούτοις ἀμφίοις ἀρτιάζονται κύριοι χριστοὶ [...] »

<sup>374</sup> Ibid, 33.13–18, 33.35–34.2 : « εἰ δὲ καὶ σύ, τὸ τῆς βασιλείας ρίζουχῆμα, ὁ νεόφυτος ὄρηξ, διὰ ψελλισμάτων ἐπαγωγῶν τῷ βασιλεῖ καὶ πατρὶ σου συνῳδὰ πρεσβεύσεις ἡμῖν, πρὸς πέρας αἴσιον ὁ ἡμέτερος ἰκέσιος, πεποιθήμεν, διαβήσεται. εἰσελθε οὖν εἰς τὸν σὸν κράτορα καὶ ἐκ νηπιάρχου στόματος καὶ γλώσσης ἠδνεποῦς τε καὶ ὑποπέλλου μετὰ χαριεντισμοῦ λάλησον πινυτὰ ὡς [...] ναὶ ὁ ἀγαπητὸς τοῦ βασιλέως υἱός, ὑπὲρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ πληρώματος λάλησον εὐπορά τε πάντα καὶ ἔναρθρα κατὰ λέξιν τὲ καὶ ρυθμόν, ἀλλ' οὖν κατὰ νοῦν καὶ διάνοιαν ὑγιαίνοντα καὶ ἀπρόσκοπα· »

<sup>375</sup> Oikonomidēs 1967, 123.18 – 9 : « τοῦτο μὲν εἰλικρινὲς δεικνύντες τὸ ἡμέτερον πρὸς τὸ ὑμέτερον κράτος εὐνοϊκόν ». Sur le phénomène de serments à l'empereur et la différence entre les serments et les déclarations de fidélité, v. Idem (136–44) et Svoronos (1951).

Dans sa lettre adressée à l'impératrice, Mésaritès fait aussi la distinction entre les mains qui tiennent la plume et celles qui brandissent l'épée, en établissant en même temps l'interdépendance des instances.<sup>376</sup> Il fait la même différenciation dans la *Quatrième catéchèse*, le sermon prononcé devant la congrégation d'Éphèse à l'occasion du début du carême en mars 1215. Cette œuvre longue et complexe est composée, comme d'ailleurs *l'Épitaphe* à Jean Mésaritès, de nombreux récits, lettres et dialogues avec les Latins. L'« historicité » de ces dialogues est mise en question à cause des copieux emprunts textuels de *l' Arsenal sacré* d'Andronikos Kamatèros.<sup>377</sup>

Après l'une des disputes sur le Saint-Esprit à laquelle Mésaritès a participé, il constate que le vainqueur n'a pas été proclamé. L'empereur a laissé cette décision aux scribes, car « οὐκ εἶχε διακρίνειν κατάκρως, ὁποῖος τὴν νικῶσαν καὶ λευκὴν ἀνεδήσατο — γραμματοκύφωτος γὰρ σπούδασμα τοῦτο καὶ δέλτοις ἐνησχολημένου τὰ πλεῖστα ἤπερ τοῦ περιεζωσμένου ῥομφαίαν καὶ δόρυ κινουῦντος καὶ τόξα ἐντείνοντος. »<sup>378</sup> Malgré cette distinction, l'auteur met l'empereur et lui-même dans une position discursivement ambiguë dans ce même discours. D'abord, de façon indirecte, il met en récit la constitution de sa propre subjectivité en tant que « haut dignitaire ecclésiastique ». Il affirme que l'empereur l'a désigné comme tel. De ce fait, il se laisse interpeller par le personnage de l'empereur, sans laisser ce personnage parler.<sup>379</sup> Puis, il donne la voix à sa mère morte, qui souligne sa position épiscopale. Il cite sa dernière demande, à savoir que son fils l'enterre dès qu'il revient de « son évêché en Asie ». <sup>380</sup> Finalement, il se sert du discours direct attribué au personnage collectif des Latins, parlant à l'unisson, afin de se constituer comme un bon rhéteur. Après qu'il ait exposé son argumentation concernant le pain azyme et la nature humaine, en citant la messe romaine en latin, ses adversaires disent qu'aucun Grec ne leur avait jamais parlé comme cet homme venant d'Ionie.<sup>381</sup>

Alors, même s'il garde la position du rhéteur, de celui qui interpelle, il se laisse interpeller par sa mère, l'empereur et les Latins. Il raconte, en revanche, l'interpellation adressée à l'empereur par la même voix collective des Latins. Dans le même passage, il reconnaît la qualité d'éloquence de l'empereur, bien qu'il ne lui attribue aucun discours direct. « οὐ μόνον γὰρ τῷ φιλοτίμῳ τῆς αὐτοῦ γλώττης κατέπληττε τοὺς ὅσοι περὶ τὰ τοιαῦτα καὶ ἀμαθαίνουσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς περὶ ταῦτα κομψούς· 'πόθεν γὰρ τούτῳ' καὶ ἔλεγον 'ἢ τοσαύτη σοφία; πόθεν ἢ τῶν νοημάτων πυκνότης;' πιστὸς ὁ λόγος, ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι. »<sup>382</sup> Dans *l'Épitaphe* pour Jean Mésaritès, une ambiguïté semblable s'instaure entre la position du rhéteur et celle de l'empereur aussi. En

<sup>376</sup> Mésaritès, *Voyage*, 32.3–5.

<sup>377</sup> V. Angold 2017, 234–51, Spiteris 1977, Cataldi Palau 2016, 192.

<sup>378</sup> Mésaritès, *Sermon*, 46.15–8 (L).

<sup>379</sup> Ibid., 19.22–5, 29–31 (XII, XIII).

<sup>380</sup> Ibid., 27.1–4 (XXII).

<sup>381</sup> Ibid., 28.22–4 (XXV).

<sup>382</sup> Ibid., 34.3–7 (XXXIII).

racontant l'état perplexe d'un des commandants croisés après la prise de Constantinople devant la dignité de Jean, Nicolas attribue à ce militaire une phrase surprenante : « Si le peuple de Byzance [la ville] avait été soumis à un tel seigneur, nous nous serions soumis et aurions consentis à la servitude aussi. »<sup>383</sup> Comme il l'a fait pour lui-même dans son *Sermon* cité ci-dessus, Nicolas reconnaît la qualité de son frère par la bouche de l'ennemi. Mais cette qualité n'est pas seulement celle du rhéteur. À part la forme hypothétique de la phrase et la dissonance par rapport à la position 'réelle' de la défaite des Byzantins, la situation discursive et narrative rappelle celle du dialogue entre les armées de Trébizonde et Théodore Ier, où le souverain est interpellé par la voix extérieure de l'adversaire défait.

Comme je l'ai déjà remarqué, l'építaphe que Nicolas Mézarités a prétendument prononcé sur la tombe de son frère Jean en 1207 est une composition complexe, oscillant entre une pseudo-hagiographie et un éloge du rhéteur, avec différentes formes textuelles intégrées et emboîtées dans le cadre principal d'une oraison funèbre. Nicolas se proclame incapable de prononcer cette oraison, étant non seulement affligé par la mort de son frère, mais étant aussi un rhéteur très inférieur par rapport au défunt. Mortifié par la tristesse, il joue avec l'idée que le discours provient d'un cadavre, celui de son frère.<sup>384</sup>

Son frère est à la fois le destinataire et le personnage principal. Et ce personnage est construit parallèlement en tant que rhéteur et en même temps en tant que moine ou saint éventuel. Jean est interpellé en tant que rhéteur par son père et par l'empereur Manuel Comnène, après sa fuite en Palestine, mais il refuse d'accepter cette interpellation, au moins ouvertement. Par cela, il refuse aussi la proposition de son père de « déployer ses compétences rhétoriques et calligraphiques pour rendre les énoncés impériaux en des phrases élégantes et soignées. »<sup>385</sup> Toutefois, il est célébré comme le meilleur des rhéteurs devant l'empereur et tout le Sénat.<sup>386</sup> Après sa retraite dans un monastère, dans une série de dialogues, il refuse d'abord d'être interpellé par les soldats impériaux, avant de céder aux persuasions d'un médecin, membre de sa famille, et de revenir à la cour en tant que confesseur de l'empereur, en affirmant qu'il n'avait jamais refusé de parler à l'empereur et que, de toute façon, les moines ne choisissent pas à qui ils parlent :

« τὸ βασιλεῦσι συνομιλεῖν ἔστι μοι ἀηδές. πάλαι γὰρ ἀπηνιγνάμην τούτοις ἐντυγχάνειν καὶ τοῖς ἀνακτόροις ἐνδιατρίβειν ὡς μονήρει βίῳ καὶ ἀπρεπές· [...] πάλαι ποτὲ παταγεῖον ἀρχόντων ἠθέτησα καὶ τὸ βασιλεῦσιν ἀπηνιγνάμην προσομιλεῖν. ἢ γὰρ ὁ μοναχὸς πρὸς χάριν λαλήσει; »<sup>387</sup>

<sup>383</sup> Mézarités, *Epítaphe*, 48.14–6 (XXXVI) : « εἰ ὑπὸ τοιοῦτω καθηγεμόνι ὁ τῆς Βύζαντος λαὸς ὑποτέτακτο, κἂν ἡμεῖς ὑπετάγημεν καὶ ὠμολογήσαμεν τὸ δουλόσυνον. »

<sup>384</sup> Ibid., 18.32–5 (III bis).

<sup>385</sup> Ibid., 27.13–5 (XIII).

<sup>386</sup> Ibid., 30.24–7 (XVI).

<sup>387</sup> Ibid., 37.5–7, 38.12–13 (XXIV).

L'enjeu n'est pas alors la désobéissance aux ordres impériaux ou paternels, mais le choix que le rhéteur fait de l'autorité qui peut l'interpeller, la question de qui il accepte comme son Sujet, ainsi que la construction de la situation narrative dans laquelle le type de son assujettissement peut être 'négocié' et son pouvoir d'assigner le sens aux énoncés peut être confirmé.

À cause de sa prédilection pour la vie monastique, il est interpellé par le messager de Dieu dans son rêve, qui lui a annoncé la chute de Constantinople.<sup>388</sup> Rhéteur du Christ et Démosthène spirituel, Jean a entendu et obéi à la voix de Dieu qui s'adressait à lui.<sup>389</sup> Mais le rôle du rhéteur n'est jamais complètement divorcé de celui du moine. Ainsi, Jean participe aux « rites sacrés de la rhétorique »<sup>390</sup> et il est comparé à Moïse, « un orateur public sans comparaison ».<sup>391</sup>

La versatilité qu'il attribue à la voix de son frère, Nicolas se l'approprie par sa stratégie discursive. Finalement, toutes les voix qui apparaissent sont les siennes.<sup>392</sup> L'auteur souligne la ressemblance physique entre son frère et lui, affirmée de l'extérieur par les autres, et il prend la pleine responsabilité de son discours en insinuant que *l'eidolopoiia*, le fait de prononcer le discours des morts, n'est qu'un faux-semblant, utilisé pour dissimuler la voix du rhéteur.<sup>393</sup> C'est-à-dire que, quand son frère parle, c'est Nicolas qui parle. Il écrit des harangues et des consolations à soi-même qui apparaissent dans le récit comme prononcé par une voix désincarnée.<sup>394</sup> Contrairement à la stratégie semblable de Théodore II Laskaris, que je traite ci-dessous, ce n'est pas une voix moqueuse, mais une voix plus sage que le rhéteur, une voix du sens commun. Toutefois, paradoxalement, en rejetant les suggestions astucieuses de la voix anonyme, il s'individualise. Il accentue sa position du bon sujet qui sait reconnaître l'autorité à laquelle il faut répondre et s'assujettir. Comme le personnage de son frère, le rhéteur-modèle dans son récit, il peut 'négocier' son interpellation avec l'empereur ou Dieu au niveau narratif, mais il ne refuse jamais de se présenter et même de chercher son Sujet, comme dans les lettres citées dans cette section.

Il s'adresse aussi au public de son *théatron*, en demandant leur intervention, avant de répondre à leur place, sans leur donner de voix, et ainsi constituer encore une fois son frère en sujet désiré :

« Qu'est-ce que vous dites, les auditeurs ? Celui-ci, n'était-il pas choisi par Dieu ?  
Je pense que vous donnerez tous la réponse affirmative et nullement négative. Mais,  
combien suis-je misérable et insolent, voulant parler dans une compagnie si

---

<sup>388</sup> Ibid, 41.24–6 (XXVIII).

<sup>389</sup> Ibid, 34.23–8 (XX).

<sup>390</sup> Ibid, 29.28 (XVI): « Κάπι τὰ τῆς ῥητορικῆς ὀργιάζετο ὄργια ».

<sup>391</sup> Ibid, 68.24–5 (LII): « ἀπαράμιλλος ἐν δημαγωγίαις Μωσῆς ». Un double sens de démagogie à noter.

<sup>392</sup> Pour le problème de la structure basiquement monologique de récit, voir Bal (1988, 338) : « [...] the invention of the dialogue that gives the character its existence and its importance, can only hold good if a basic monologous structure of narrative is recognized as its main feature. For then, and only then, the first speaker can be assigned full responsibility for not only his own discourse, but also that of the quoted characters. »

<sup>393</sup> Mézaritès, *Épitaphe*, 18.25–26, 34–35 (III bis).

<sup>394</sup> Ibid, 44.35 – 45.2 (XXXII),

distinguée ? Ne me couperais-tu la parole, mon frère, et ne la corrigerais-tu pas par ton énoncé lucide, doux, raffiné et tranchant ? »<sup>395</sup>

L'opposition et la tension entre d'un côté la qualité essentiellement relationnelle, voire dialogique de l'interpellation, enracinée dans les contradictions matérielles, et de l'autre le caractère fondamentalement monologique des récits qui racontent cette interpellation, surgie particulièrement dans la forme littéraire des dialogues.<sup>396</sup> Un des écrits de Nicolas Mézarités, daté du mois d'août 1206, est préservé sous le titre « Le débat mené entre Thomas, le patriarche des Latins, et les prêtres et les diacres se trouvant à Constantinople à ce moment et dirigé par le diacre et l'*epi tôn kriseôn* Nicolas Mézarités et le diacre et le maître de la première école des *grammatikoi*, Jean Kontothéodôros. »<sup>397</sup> Même si le titre de *Dialexis* ne laisse pas de place à l'ambiguïté, le dialogue est précédé par l'exposition narrative des événements dans la ville conquise. Dans le détail, ce texte n'est pas complètement dissemblable des autres dialogues de Mézarités, qui se trouvent incorporés dans deux autres compositions très différentes par leur fonction et leur caractère. Deux occasions de disputes entre les Grecs et les Latins sont racontés dans *l'Épitaphe* pour Jean Mézarités, alors que trois autres apparaissent dans le *Sermon* prononcé devant la population d'Éphèse.<sup>398</sup> Tous les dialogues cités posent le problème de la désignation des voix diverses et de la limite entre les orateurs singuliers et collectifs.

Le lemme de la *Dialexis* annonce deux intervenants de confession orthodoxe. Dans la partie explicitement narrative, Mézarités apprend à ses lecteurs la querelle autour de l'icône de la Mère de Dieu Odigitria qui a précédé le premier débat entre les deux partis. Il dit que le légat du pape, le cardinal Dominique de Sta Susanna, a rassemblé « un grand nombre de prêtres vagabondant à Constantinople » dans la demeure patriarcale, devant l'assemblée des Latins. Les catholiques avaient déjà préparé les discours pour confronter les orthodoxes.<sup>399</sup> C'est le patriarche latin qui commence le débat, en adressant une question aux 'Grecs', au pluriel. La première réponse

---

<sup>395</sup> Ibid, 42.6–12 (XXIX) : « Τί φαστέ, ὧ ἀκροώμενοι; οὐκ ἐκλελεγμένος οὗτος παρὰ θεῶ; καταφατικὸν οἶμαι πάντες δώσετε τὸν ἀπόλογον καὶ ἀποφατικὸν οὐδαμῶς. ἀλλὰ γάρ, ὧ μοι τῷ πολλαθλίῳ, τῷ τολμητῆρι, τῷ τῆ τῶν λογάδων προκρίναντι παρηρησία λαλεῖν. ἵνα τί οὖν οὐκ ἀνακόπτεις με, ἀδελφέ, καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐπαναλαμβάνεις καὶ περίτρανα φθέγγῃ καὶ γλύκια καὶ κομψὰ καὶ διάτορα; »

<sup>396</sup> Cameron 2012, 37 : « Yet while literary dialogues can be dialogic, not all are, certainly in the religious and philosophical spheres. » Dans ses conférences sur les dialogues dans le paysage littéraire et social du XII<sup>e</sup> siècle à Byzance, Cameron pose beaucoup de questions, même si la forme de la publication ne lui permet pas de donner trop de réponses. Toutefois, l'idée de la compétition et des politiques identitaires, qu'elle essaye à décortiquer et élargir, reste apparemment figée dans la logique de la société du marché (Ibid, 139–45) avec toutes les implications néolibérales plus ou moins sous-jacentes. La phrase finale empruntée à Barak Obama en atteste. Pour la discussion sur la rhétorique des dialogues et leurs possibilités de performance v. Cunningham 2003. L'affirmation de Kaldellis (2007, 354) que les écrits de Mézarités que je traite ici sont « important because they preserve the record of many voices » devrait être pris avec réserve.

<sup>397</sup> Mézarités, *Voyage*, 15. 1–6 : « Διάλεξις γεγνηυῖα μέσον τοῦ πατριάρχου τῶν Λατίνων Θωμᾶ καὶ τῶν εὐρεθέντων τηρικαῦτα ἐν Κωνσταντινουπόλει ἱερέων καὶ διακόνων, ἧς προηγούντο Νικόλαος διάκονος ὁ Μεσαρίτης καὶ ἐπὶ τῶν κρίσεων καὶ ὁ μαῖστωρ τῆς πρώτης σχολῆς τῶν γραμματικῶν Ἰωάννης διάκονος ὁ τοῦ Κοντοθεοδώρου. »

<sup>398</sup> Pour la reconstruction des négociations de Mézarités avec les Latins, v. Gill 1979, 33–42.

<sup>399</sup> Mézarités, *Voyage*, 17.24–30 (III).

vient alors du personnage collectif des Grecs, qui interpelle le ‘seigneur italien’, mais la désignation des intervenants change dès la question suivante et devient une confrontation tête-à-tête :

« ‘Ὁμολογεῖτε με πατριάρχην ἔχειν, Γραικοί;’ Οἱ Γραικοί· ‘ἀπ’ αὐτῆς τῆς τοῦ σοῦ λόγου προτάσεως μὴ περαιτέρω· ἡμᾶς ἐρωτᾶν πέπανσο, δέσποτα Ἰταλέ· ἐκ γὰρ αὐτῆς ὃ φασιν τῆς τοῦ λόγου βαλβίδος σαυτὸν ἐπεστόμισας.’ Ὁ Ἰταλός· ‘ὅπως τοῦτο, φράσον, Γραικέ.’ Ὁ Γραικός· ‘εἰ Γραικῶν διάλεκτος παρ’ ἡμῖν, Ἰταλῶν δὲ παρὰ σοί, ἀσύμβατοι αἱ διάλεκτοι κατὰ πάντα καὶ ἑτερόφωνοι.’ »<sup>400</sup>

On voit que le cadre littéraire du dialogue se conforme successivement aux énoncés des participants. Mésarités fait en sorte que la situation dialogique crée les personnages et en ôte la responsabilité individuelle. Jusqu’à la fin, la désignation des intervenants reste la même, alors que dans leurs discours ils glissent facilement entre le singulier et le pluriel, peu importe s’ils parlent d’eux-mêmes ou de leurs adversaires. Cependant, la question d’usage des noms justes en référence au nouveau patriarche ainsi qu’à Dieu revient en tant qu’argument.<sup>401</sup> Comme ce texte a été transmis avec les écrits de Mésarités, il y a peu de doute que le ‘Grec’ qui se dispute n’est autre que l’auteur, malgré les noms de deux représentants annoncés dans le titre. Il n’y a pas de mention de Kontothéodōros, le maître de l’école des *grammatikoi*. Sans vouloir rentrer dans le problème des ethnonymes, traité en détail dans le cadre identitaire par Kaldellis,<sup>402</sup> je souligne juste que le ‘Grec’ dans le texte de Mésarités, malgré son adhésion apparente à cet ethnonyme, affirme justement que le nom de *grammatikoi* est plus pertinent pour ses compatriotes, puisqu’ils disposent de tout le savoir du monde.<sup>403</sup>

Comparées à la *Dialexis*, les structures narratives de l’*Építaphe* et du *Sermon* sont beaucoup plus complexes. L’encadrement des dialogues dans ces textes peut probablement être attribué à l’auteur. Même si les dialogues ont circulé postérieurement comme des compositions indépendantes,<sup>404</sup> ils y sont bien incorporés. Les parties dialogiques s’intercalent dans des parties narratives qui font le lien avec le reste du texte et qui peuvent rappeler les commentaires d’un événement sportif. L’auteur y note le comportement et les réactions du public, les états affectifs des participants, ainsi que les intentions des orateurs, sans se laisser détourner de l’idée-guide du texte encadrant, à savoir la supériorité rhétorique de Jean Mésarités dans le cas de l’*Építaphe* et les

<sup>400</sup> Ibid, 18.1–7 (III). C’est moi qui souligne. On trouve les personnages des ‘Grecs’ et ‘Latins’ dans les dialogues byzantins du XII<sup>e</sup> siècle déjà, parfois ouvertement présentés comme ‘fictionnels’. V. Cameron 2012, 76, 92–5.

<sup>401</sup> Ibid, 18.16–7 (III) : « τῷ τοι καὶ ἀποκναίωμέν τε καὶ ἐπτοήμεθα, τί σὲ καὶ ὀνομάσομεν. »

<sup>402</sup> Kaldellis 2007, 354–8.

<sup>403</sup> Mésarités, *Voyage*, 21.26 (V).

<sup>404</sup> Cataldi Palau 2016, 194. La chercheuse présente le manque de clarté produite par les références maladroites et la confusion des auteurs moderne entre les dialogues différents. Cette confusion couplée avec la pratique de fouiller les dialogues seulement pour leur ‘contenu’ a produit, à mon avis, le retranchement des parties séparées – les dialogues – de ce qui était initialement des compositions uniques. Ibid, 196–7.

exploits d'un évêque orthodoxe dans le cas du *Sermon catéchétique*.<sup>405</sup> Il n'y a pas de moyen d'apprendre si les longs dialogues ainsi que la lettre adressée au pape Innocent avec des citations des canons, que Mésaritès inclut dans l'*Épitaphe* pour son frère, ont été vraiment prononcés sur sa tombe et à quoi pourrait ressembler cette performance. Toutefois, qu'ils soient destinés aux auditeurs ou aux lecteurs, l'auteur donne une raison claire et nette de leur inclusion dans le texte : « Vous comprenez tous, rassemblés ici aujourd'hui, la qualité de mon frère en dialogues et en écrits épistolaires. »<sup>406</sup>

Il est vrai que pendant la première rencontre des prêtres, des moines et des laïcs constantinopolitains avec le cardinal Pierre Capuano, racontée par Nicolas dans l'*Épitaphe*, seul son frère a osé les confronter dans un bref échange, alors que tous les autres 'Chrysippes' et 'Platons' ont épousé le silence pythagoricien. Mais dans le premier vrai dialogue avec le cardinal Dominique de Sta Susanna, c'est la collectivité des 'moines' qui attaque les propos du cardinal. L'auteur les désigne comme 'moins' tout au long du texte.<sup>407</sup>

Au début, cette désignation se trouve hors du discours direct du cardinal.<sup>408</sup> Mais la voix des 'moines' reste unie au pluriel contre celle du 'cardinal', jusqu'au moment où l'interprète essaye de perpétuer le conflit. Il omet la partie d'une phrase des 'moines', pour accuser « le moine qui parlait » de ne pas reconnaître l'autorité de l'empereur latin. Ce n'est qu'à ce moment que l'auteur nous apprend que c'était en fait *un moine* qui énonçait les propos des orthodoxes. Selon les objectifs du récit de Mésaritès, ce moine précis, son frère sans doute, a la force d'arrêter la querelle et de forcer l'interprète à répéter l'intégralité de sa phrase – qu'ils n'avaient pas d'empereur « du même esprit » ou « de la même religion » qu'eux (*ὁμόφρονα ἡμῖν*).<sup>409</sup> Le but de l'interprète, selon l'auteur, était de compromettre le moine qui dialoguait. Le cardinal enragé par l'échec coupe le dialogue, mais à la session suivante, trois jours plus tard, se trouvant dans l'impasse, il continue dans la même direction que l'interprète et essaye de diviser ses adversaires. D'abord il s'adresse aux 'moines' plutôt qu'aux 'Grecs',<sup>410</sup> puis il leur pose la question : « Il a dit à tous les moines et laïcs rassemblés : « Est-ce que vous êtes d'accord et est-ce que vous dites la même chose que ce moine

---

<sup>405</sup> Par exemple Mésaritès, *Épitaphe*, 58.13–59.9 (XLVI); Idem, *Sermon*, 23. 11–9 (XVIII).

<sup>406</sup> Mésaritès, *Épitaphe*, 66.29–30 (LI) : « Συνήκατε, ὅσοι τὴν σήμερον ξυνελέγητε, οἷος ἦν καὶ ἐν διαλέξει καὶ ἐν ἐπιστολμαίαις γραφαῖς οὐμὸς ἀδελφός. »

<sup>407</sup> Ibid, 48.20–50.2.

<sup>408</sup> Ibid, 52. 9–11, 19 : « εἶπε πρὸς τοὺς μοναχοὺς ταῦτα· ‘πῶς ὑμεῖς, ὦ Γραικοί, τολμᾶτε μὴ ὑπακούειν τῷ παρὰ τοῦ πάπα ἀποσταλέντι πατριάρχει ὑμῶν ὥστε ὁμολογεῖν αὐτὸν πατριάρχη; [...] Οἱ μοναχοί· ‘ἡμεῖς, ὦ δέσποτα, οὐτε ἀπειθεῖς ἐσμὲν [...] »

<sup>409</sup> Ibid, 58.13–25 (XLVI) : Τούτου τοῦ λόγου παρακούσας τις ἢ καὶ κακουργῶν τῶν παρὰ τοῖς Λατίνοις δοκούντων λογίων, τοῦ ‘οὐ γὰρ ἔχομεν βασιλέα ὁμόφρονα ἡμῖν’, καὶ τοῦ βασιλέως ὀνόματος τὸ ‘ὁμόφρονα ἡμῖν’ ἀποκόψας ἐδόκει ἐπιλαμβάνεσθαι τοῦ διαλεγόμενου μοναχοῦ ὡς ἀντιτασσομένου δηλονότι τῇ βασιλικῇ ἐξουσίᾳ καὶ βασιλέα μὴ ἔχειν λέγοντος. [...] ὁ διαλεγόμενος μοναχός, καταστείλας τῇ χειρὶ καὶ ἀμφοτέρων τὸν θροῦν, ἀπήτησε τὸν διερμηνευτὴν εἰπεῖν γεγωνοτέρᾳ τῇ φωνῇ, πῶς τὲ ἤκουσε παρ’ αὐτοῦ τὸν λόγον καὶ πῶς διηρημήνευσε.

<sup>410</sup> Ibid, 60.7 (XLVIII).

qui dialogue, ou ses paroles vous déplaisent ? Dites ! » Et tout le monde a crié d'une seule voix résonnante : « Nous le disons tous et chacun sans raffinements ! » »<sup>411</sup>

La voix des 'moines', après avoir stupéfié le cardinal, reste unie et répond aux accusations de mutinerie :

« Écoute patiemment, ô seigneur ! [...] Si nous étions si insupportables comme tu le dis, nous aurions pu, comme les autres Constantinopolitains, partir vers le pays de Laskaris, l'empereur Théodore Comnène, ou vers celui de David Comnène, ou bien vers les pays des barbares qui nous sont coreligionnaires, ou même vers celui des Turcs, comme beaucoup ont déjà fait, fuyants vos oppressions et vos meurtres quotidiens. »<sup>412</sup>

Ils ont décidé de rester, car ils ont compris l'avènement des croisés comme un châtement pour leurs péchés. Toutefois, leur foi reste bonne et sûre. Ce passage est doublement significatif. D'abord, il représente le climax de la mise en scène de l'unité des constantinopolitains orthodoxes, sans annihiler l'autorité, surtout rhétorique, de Jean Mésaritès. En plus, sans vouloir trop rentrer dans le domaine des théories de la réception et de la lecture, ni dans la surinterprétation des intentions de l'auteur, ce texte, au moins dans sa forme écrite, n'a pu viser que le public des intellectuels hellénophones, dont un nombre important s'était réfugié à Nicée. Ce dont ce passage montre les symptômes, c'est de l'étrange pouvoir de la population de la Ville en général et de ceux qui en expriment la voix en particulier, de choisir, sinon nommer ou 'faire' son empereur. Si les laïcs restent au fond de la scène et les moines donnent le cadre nécessaire pour le dialogue, c'est le rhéteur qui manipule le discours, et par extension l'interpellation de l'autorité. Comme je l'ai remarqué, le moine et le rhéteur ne sont jamais complètement séparés dans le personnage de Jean Mésaritès, ce qui lui donne la possibilité d'entendre et interpréter correctement l'appel de Dieu. Cependant, l'autorité du rhéteur ne semble pas être personnelle. La fluctuation et le glissement des voix narratives entre les personnages individuels et collectifs sont un élément important quand le rhéteur se trouve face à l'autorité, au moins dans les écrits de Nicolas Mésaritès. Et c'est justement la stratégie qu'il utilise, comme on l'a déjà vu, dans ses lettres à la famille impériale.

Cependant, il faut souligner que l'interpellation c'est-à-dire la reproduction du positionnement social n'est jamais unidirectionnelle et que le pouvoir de perpétuer ou contester l'ordre existant surgit toujours de la relation entre au moins deux entités. La qualité de ce pouvoir et

<sup>411</sup> Ibid, 61.34–62.4 (XLIX) : « εἶπε πρὸς ἅπαντας τοὺς συνηθροισμένους μοναχοὺς τε καὶ λαϊκοὺς· ταῦτα, ἃ λέγει ὁ διαλεγόμενος μοναχὸς οὗτος, καὶ ὑμεῖς ὁμοίως καὶ φρονεῖτε καὶ λέγετε ἢ τοῖς παρ' αὐτοῦ λεγομένοις ἀπαρέσκεσθε· εἶπατε'. Καὶ πάντων μιᾷ φωνῇ γεγωνότερον ἀνακραζάντων τὸ 'πάντες καὶ ὅλοι τὸ λέγομεν ἰδιωτικῶς' »

<sup>412</sup> Ibid, 62.9–18 (XLIX) : « ἄκουσον, ὦ δέσποτα, μακροθύμως. [...] εἰ γὰρ ἦμεν τοιοῦτοι οἴους ἔφησ ἀκατάδεκτοι, ἡδυνάμεθα καὶ ἡμεῖς ὡς καὶ οἱ λοιποὶ Κωνσταντινουπολίται ἀπελθεῖν εἰς τὴν τοῦ Λάσκαρι χώραν τοῦ βασιλέως κῦρ Θεοδώρου τοῦ Κομνηνοῦ καὶ εἰς τὴν τοῦ Κομνηνοῦ κῦρ Δαῖδ καὶ εἰς τὰς τῶν ὁμοπίστων ἡμῖν βαρβάρων χώρας, ἀλλὰ καὶ εἰς αὐτὴν τὴν τῶν Τούρκων, ὃ καὶ πολλοὶ πεποιήκασι φεύγοντες τὰς ἐξ ὑμῶν καθ' ἐκάστην θλίψεις καὶ τοὺς καθημερινοὺς θανάτους.' »



la façon de la narrativiser varient selon les relations différentes, déterminées forcément par les rapports matériels désormais non-accessibles, même si le cadre narratif reste vraisemblablement le même. Ainsi, quand Nicolas Mézaritès écrit le *Sermon* adressé à sa congrégation en 1215, il occupe une position différente. D’abord, le rhéteur-évêque est interpellé par l’empereur Théodore Ier, interpellé à son tour par Dieu et déjà durablement intronisé. Cet empereur est pour lui « mon empereur », devant le cardinal à Constantinople ainsi que devant les ambassadeurs et devant Théodore Ier à Héraclée du Pont. Il précise qu’il avait été envoyé pour accomplir les missions qui lui avaient été conférées par ce même empereur dans le diocèse d’Éphèse.<sup>413</sup> Ainsi, dans sa longue contestation du patriarche Michel Autôreianos, il répond par une critique au message que Michel avait précédemment envoyé à l’empereur. Il alterne toujours entre le singulier et le pluriel dans sa diatribe, en utilisant sa propre personne au mode conditionnel afin d’accuser le patriarche mort d’hérésie. La faute du patriarche a été son essai d’annuler la position théologique adoptée par l’*Ekthesis* de Manuel Comnène en 1166.<sup>414</sup>

De la même façon qu’on ne peut pas savoir si le dialogue incorporé dans l’*Épitaphe* a été lu pendant l’enterrement de Jean Mézaritès, il n’y a pas de manière de découvrir non plus si les auditeurs et les lecteurs du *Sermon* de Nicolas Mézaritès auraient reconnu que dans le dialogue encadré par cet ouvrage, qui était censé avoir lieu à Héraclée du Pont, les réponses de Mézaritès et les questions des ‘ambassadeurs’ avaient été empruntées *verbatim* à l’*Arsenal sacré* d’Andronikos Kamatèros, écrit quelques décennies plus tôt, à la demande de Manuel Ier Comnène.<sup>415</sup> Dans le texte original de Kamatèros, lui-même contenant plusieurs emprunts à des textes antérieurs,<sup>416</sup> les participants dans le dialogue raconté sont désignés comme les ‘cardinaux’ et l’‘empereur’, sans doute Manuel I<sup>er</sup>. Nicolas Mézaritès raconte une partie de ce même dialogue, mot-à-mot, sans signaler l’emprunt, mais dans son texte *οἱ καδδινάλιοι* deviennent *οἱ πρέσβεις*, alors que *ὁ βασιλεύς* devient *ὁ Ἐφέσου*, c’est-à-dire l’évêque d’Éphèse, Nicolas.<sup>417</sup> Le rang des adversaires est certainement abaissé, mais un autre changement encore plus important est mis en scène ici. D’un côté, comme dans la situation narrative originale, l’empereur est bien présent pendant le dialogue, mais il devient un simple témoin, incapable même de donner le jugement sur la validité des

<sup>413</sup> Mézaritès, *Sermon*, 25.18 (XX), 34.10 (XXXIII), 48.21–2 (LIII).

<sup>414</sup> Ibid, 15.12–3 (VII), 15.33–4 (VIII), 16.34–5 (IX), 17.1–9 (IX) : « οὕτω τρανεστέρα τῇ γλώττῃ διὰ βίου παντὸς φρονεῖν ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων διαμαρτύρομαι : [...] τὴν ἐξήγησιν ταυτησὶ τῆς φωνῆς οἰκειοῦμαι τὲ καὶ ἀσπάζομαι. εἰ γὰρ μὴ οὕτω κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὁμολογήσω παράδοσιν τὴν τῶν τοῦ Χριστοῦ φύσεων ἔνωσιν ἀσύγχυτον τε καὶ ἄτρεπτον, ἀλλὰ καὶ ἀναλλοίωτον, τῷ τῶν μονοφυσιτῶν ἀναθέματι καὶ θεοπασχιτῶν κινδυνεύσω πάντως καθυποβληθῆναι. » V. Angold 2017, 242–5.

<sup>415</sup> Bucossi 2009, 269. Cataldi Palau (1993, 25–36) traite en détail les questions textuelles, ainsi que celles de la tradition manuscrite, en mettant l’accent sur le caractère du plagiat opéré par Mézaritès.

<sup>416</sup> Bucossi (2009, 284) propose de traiter ce texte dans le cadre théorique de la ‘culture de la syllogè’, définie par Odorico (1990).

<sup>417</sup> Cataldi Palau (1993, 33) note le changement, mais elle la traite comme une « variazione puramente formale ».

arguments.<sup>418</sup> De l'autre côté, Nicolas Mézarités se (ré)approprié les paroles écrites et attribuées par un autre rhéteur à l'empereur Manuel Comnène.

Je crois que deux faits ne sont pas à négliger ici. D'abord, l'auteur reprend et défend les arguments théologiques de Manuel Comnène contre les attaques de Michel Autôreianos dans le texte où il s'approprié les paroles de cet empereur et *epistemonarque*.<sup>419</sup> Et puis, à la seule occasion dialogique où Nicolas Mézarités constitue et présente sa voix comme complètement individuelle, il adopte en fait la voix polémique d'un rhéteur plus ancien, non pas par manque de compétence, car il a déjà produit d'autres textes dialogiques, mais en profitant de la licence rhétorique. L'autorité de la voix d'un rhéteur et son pouvoir d'interpeller en sujets même les membres les plus puissants de la société dépendent des limites subtiles qu'il impose à son individualisation, ainsi que de son ancrage dans l'institution de la rhétorique, ce qui semble être l'*Appareil idéologique d'État* le plus important à Byzance, selon les termes d'Althusser. Il n'est pas étonnant alors, que le texte identique d'Andronikos Kamatéros, repris par Mézarités, réapparaisse dans la même forme, sans références, dans un manuscrit contenant les ouvrages de Nikèphoros Blemmydès. Les participants, les voix qui débattent dans le dialogue, sont de nouveau celles de l'«empereur» et celles des «cardinaux», sauf que cette fois-ci l'empereur qui parle est désigné dans le titre comme Théodore Laskaris.<sup>420</sup> Si l'on prend en compte le renversement rhétorique que Théodore II (né 1221/2, empereur 1254–8) a produit, et que je traiterai ci-dessous, il est raisonnable de supposer que la reprise des paroles de Manuel Comnène est attribuée à cet empereur et non pas à son grand-père Théodore Ier.

Mais, avant de passer aux ouvrages de Théodore II, il faut traiter ceux de deux rhéteurs contemporains au règne de son père Jean III Vatatzès (1222–54), à savoir Georges Akropolitès et Jacob de Bulgarie. Ce dernier, ami et homologue de Nikèphoros Blemmydès, a servi comme archevêque d'Ohrid entre 1241 et 1250, mais il a passé les deux dernières années de son office à Thessalonique, avant de s'installer au Mont Athos à un moment incertain.<sup>421</sup> Parmi ses écrits, on trouve un poème qui pleure la dévastation du monastère de Saint Mélétiós par «l'empereur Théodore Comnène», qui a régné en Épire et Thessalie entre 1215 et 1230. Pendant son séjour à Thessalonique en 1248, il a écrit un cycle d'ouvrages funéraires consacrés à Andronicos Palaiologos, le grand domestique et gouverneur de Thessalonique sous le règne de Jean III Vatatzès, ainsi que le père du futur empereur Michel VIII (1259–1282). En 1252/3, il a

---

<sup>418</sup> V. ci-dessus, p. 120.

<sup>419</sup> L'affirmation d'Angelov (2007, 306) que « The ideology of the imperial priesthood continued to manifest itself after 1204 at an official level. », basé sur l'attribution de cette épithète par Mézarités à Théodore I, est peut-être à revisiter ou à nuancer.

<sup>420</sup> Cataldi Palau 1993, 36–47. Cela reste valable pour la réception de ce texte, même si le collage d'*Arsenal sacrée* au texte de Blemmydès est postérieur à la mort de l'auteur.

<sup>421</sup> Sur la vie et la carrière de Jacob v. Mercati 1970 ; Dujčev 1972, 225–41 ; Angelov 2007, 66–7 ; Blemmydès, *Œuvres théologique II*, 42–6.

également écrit « Λόγος προσφωνητικὸς εἰς τὸν αὐτοκράτορα τὸν ἅγιον ἡμῶν αὐθέντην καὶ βασιλέα κῦρ Ἰωάννην τὸν Δούκαν », ce qui est en apparence un éloge assez topique.<sup>422</sup>

L'éloge de Vatatzès, il est vrai, commence par les formules de modestie du rhéteur et par l'exposition de son incompetence et l'ineffabilité du sujet. Ces formules sont bien présentes dans d'autres textes traités dans ce chapitre aussi. Les rhéteurs convoquent les Muses, dix bouches et dix langues de *l'Iliade*, Orphée, Jérémie ou une autre figure antique ou biblique, versée dans l'art du langage, pour accomplir leurs tâches impossibles.<sup>423</sup> Mais Jacob utilise d'autres images, moins courantes, plus spécifiques et plus violentes. Pour lui, ce sont les autres, ceux qui écrivent des longs récits complexes, qui sont les serviteurs des Muses, alors que celui-ci est obligé d'épouser la brièveté.<sup>424</sup> Cependant, son discours n'est pas du tout bref en ce qui concerne ses défauts et sa peur, bien ancrés dans son corps :

« [...] mon cerveau étant tellement diminué, mon discours et ma langue raffinée appauvris, comme si les deux m'étaient amputés, afin que je ressemble à cette jeune fille attique [la fille] de Pandion, comme si la diction de la savante Calliope homérique et orphique avait perdu la tonicité et la voix douce des sonorités de Démosthène ou Isocrate avait été débilitee. Ainsi Moïse – allons utiliser cet exemple, car les pieux empereurs sont tenus dans les limites de la théonymie – quand il avait été envoyé par Dieu vers les Égyptiens, a reculé devant la confusion de la voix et, en mettant en avant l'hésitation de parler comme un refuge, différa complètement l'injonction ; et cela Moïse disait à Dieu à visage découvert. [...] À cause de cela je me lève en tremblant en ce moment, ô empereur magnifié par Dieu,<sup>425</sup> pour t'approcher avec angoisse et énoncer le dialogue par les coups immédiats de l'élocution, craignant de subir quelque chose de tranchant qui blesserait ma membrane cérébrale et que ma langue soit ligotée par de ficelles du mutisme, comme chez ceux qui subissent les coups de la voix divine, inhabituelle et tonnante. »<sup>426</sup>

<sup>422</sup> Mercati 1970, 108–13.

<sup>423</sup> Chôniatès, *Orationes*, 129.18, 24–30 (XIV), 150.24, 164.22 (XV), 184.35 (XVII) ; Mézaritès, *Épitaphe*, 18.6–8 (II) ; Akropolitès, *Scripta minora*, 13.26–8 (III), 24.33–5 (XVII).

<sup>424</sup> Jacob de Bulgarie, *Opuscula*, 82.27.

<sup>425</sup> Cf. l'usage de cet adjectif chez Mézaritès dans son Récit du coup d'État avorté de Jean Comnène le Gros. Il s'adresse ainsi à l'empereur légitime Issac III Ange, juste avant d'inciter ce dernier de prendre la parole. Étant « l'héritier d'Arès et d'Hermès », cet empereur prononce alors un discours direct à ses soldats. V. Mézaritès, *Révolution*, 42.8–43.31 (XXV).

<sup>426</sup> Ibid, 81.17–82.11 : « [...] φρενῶν μὲν εἰς τοσοῦτον ἐλαττονούμενος, λόγου δὲ καὶ γλώττης εὐξέστου μειονεκτούμενος ὡς περιτεμῆσθαι καὶ ἄμφω δοκεῖν κατ' ἐκείνην κορίσκην τὴν ἐκ Πανδίωνος Ἀττικῆν· ὅπου κὰν τῆς σοφῆς Καλλιόπης Ὀμηρικῆς τε καὶ Ὀρφικῆς τὸ ἄλalon ἐξατονήσειε, καὶ Δημοσθενικῆς ἠχοῦς ἢ Ἰσοκρατικῆς τὸ εὐλαλον ἀπαυδήσειεν· οὕτω καὶ Μωσῆς – δοτέον γὰρ τοιυτρόπως παραδεικνύναι, ἐπεὶ καὶ θεωνυμίας ἐντὸς ἐστήκασι φιλευσεβεῖς βασιλεῖς – οὕτως ἐπὰν ὑπὸ θεοῦ πρὸς Αἰγυπτίους ἐξαποστέλλοιτο, τὸ τῆς φωνῆς οὐκ εὐσημον ὑπεστέλλετο καὶ τὴν ἰσχυροφωνίαν οἷόν τι προβεβλημένος κρησφύγετον ἐχυρόν, τὴν ἐπίταξιν ὀλοσχερῶς ἀνεβάλετο· καὶ ταῦτα Μωσῆς ὁ ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ διομιλούμενος πρὸς θεόν. [...] Διὰ ταῦτα καὶ τετρεμαίνων ἀνεδύομην πρῶην, θεομεγάλυντε αὐτοκράτορ, ἀγχοῦ προσφοιτῆσαι σοι καὶ τὴν διαλογὴν ἀμέσοις προέσθαι τῶν φωνητηρίων βολαῖς, δεδιῶς μὴ παρακοπτικόν τι πάθοιμι τὴν ὑποκράνιον μένιγγα πεπληγῶς, καὶ αφθεγξίας ἄμμασι δεθειῆν τὰ λεκτικὰ ὡς οἱ ὑπὸ θεᾶς ἀσυνήθους ἢ βαρυγδοῦπου φωνῆς τὰ αἰσθητήρια παθηνάμενοι. »

Le premier personnage sur lequel Jacob modèle sa propre voix narrative est Philomèle, la fille du roi athénien Pandion. Selon le récit, toujours lu et commenté au XII<sup>e</sup> siècle, Térée, le roi des Thraces et le mari de Procné, l'autre fille de Pandion a d'abord violé Philomèle, la sœur de sa femme, avant de lui couper la langue pour l'empêcher d'en parler.<sup>427</sup> L'imagerie tranchante fait comme souligner le fait que c'est l'apparence de Vatzatzès qui coupe la langue de Jacob, ainsi que le parallélisme entre l'empereur byzantin et le roi thrace. La référence aux deux rhéteurs athéniens semble approfondir la division entre les parties occidentales de l'Empire conquises par Vatzatzès, et les parties orientales où l'empereur siégeait. D'autre part, même si l'auteur compare, au passage, l'empereur à Moïse qui a sorti son peuple d'Égypte,<sup>428</sup> dans cette scène qui ouvre son éloge, c'est l'orateur qui prend la voix de cette figure biblique et c'est par sa voix que Dieu s'adresse et interpelle les Égyptiens. Si l'on remet la scène dans son cadre narratif originel,<sup>429</sup> le rhéteur est celui qui, d'un côté, parle à Dieu « à visage découvert » et, de l'autre, laisse Dieu parler à travers sa voix à l'empereur, qui se trouve dans la position du pharaon. Finalement, dans ce 'dialogue immédiat' qu'il annonce, on n'entend nullement la voix de l'empereur. Ceci n'est pas obligatoirement un signe de contestation du pouvoir impérial. Jacob raconte une interpellation 'accomplie' – Dieu a appelé le rhéteur et malgré son hésitation, il s'est retourné vers la voix de Dieu, son visage découvert et ainsi accepté que Dieu parle à travers lui, à l'instar de Moïse – ainsi qu'une interpellation 'incomplète', celle de l'empereur. Jacob a interpellé Jean Vatzatzès, en lui donnant tous les attributs traditionnels. Cependant, il sera discursivement reconnu en tant qu'empereur seulement s'il se montre conforme à l'image tissée par le rhéteur et accepte ainsi son interpellateur.<sup>430</sup> En même temps, par la façon qu'il a choisie de raconter la prise de parole de Dieu par lui-même, le rhéteur a opéré une sorte de désindividualisation de ses propos.

L'exemple d'une interpellation accomplie de Jean Vatzatzès pourrait être un poème que Nikèphoros Blemmydès a adressé à l'empereur une décennie plus tôt pour le remercier d'avoir rejeté des calomnies colportées par un certain Romanos contre le savant nicéen.<sup>431</sup> Blemmydès interpelle l'empereur en racontant son discernement juste, avant de le laisser parler et assumer son rôle. En plus, le discours de l'empereur est encadré par des phrases de deux empereurs-modèles, Alexandre le Grand et Titus.<sup>432</sup>

<sup>427</sup> L'évolution de l'histoire dans Smith (1870, s. v. Tereus). Même si l'histoire originale localise le royaume thrace de Térée en Béotie, dans la version byzantine de Tzétzès (*Livre d'histoires*, 142.451–71) le roi ramène les femmes dans son royaume en Thrace. L'allusion subtile à la situation maritale de l'empereur Jean Vatzatzès et son ménage à trois avec Anne–Constance et Marchesina n'est pas exclue. V. Blemmydes, *A Partial Account*, 12, 23–6, 139–43.

<sup>428</sup> Jacob de Bulgarie, *Opuscula*, 83.23–4. Le parallélisme est accentué par la façon dont Jacob justifie la mention de Moïse.

<sup>429</sup> Exode 4.

<sup>430</sup> Ce qui a été interprété comme la suggestion d'une différence politique militaire par Jacob, si fiable, pourrait rentrer dans ce même cadre. Angelov 2007, 168–9.

<sup>431</sup> V. Blemmydes, *A partial account*, 21, 74–5.

<sup>432</sup> Blemmydès, *Curriculum vitae*, 102.63–5, 103.81–91, 107.211–3.

Ce qui est intéressant dans les autres ouvrages de Jacob de Bulgarie, c'est que Andronikos Palaiologos y occupe une position discursive vraisemblablement similaire à celle de l'empereur Jean Vatatzès. L'archevêque de Bulgarie a écrit une *Monodie* en prose<sup>433</sup> et quatre compositions versifiées, désignées par les mètres, les formes ou les fonctions divers (héroïque, iambique, dans la forme des questions et réponses, pour la translation des restes)<sup>434</sup> en l'honneur du *grand domestique* défunt. La *Monodie* a pu être prononcée lors de l'enterrement d'Andronikos à Thessalonique et le poème à l'occasion de la translation de son corps de Thessalonique à Nicée a pu être prévu pour une inscription sur sa nouvelle tombe. Les trois autres poèmes peuvent éventuellement témoigner de la pratique des rhéteurs de fournir plusieurs textes funéraires parmi lesquels le commanditaire, dans ce cas presque certainement Michel Palaiologos,<sup>435</sup> peut choisir l'épithète qui sera gravée sur le tombeau. Dans ce cas hypothétique, les textes écartés sont également préservés comme une sorte de 'portfolio' rhétorique de l'auteur.<sup>436</sup> De toute façon, Jacob de Bulgarie fait l'usage d'une pluralité des voix en tissant le récit autour d'Andronikos Palaiologos.<sup>437</sup> Cependant, ses ouvrages ne rentrent pas dans la classification établie par Papadogiannakis et Lauxtermann.<sup>438</sup>

En surface, les épithètes attribuées à Andronikos par Jacob sont celles qu'on peut trouver dans n'importe quelle adresse à un empereur. Il est un grand commandant militaire, orné du courage et de la douceur, une source de lumière, une pousse impériale, descendant des Comnènes et des Doukas, comparé à Achille, Moïse, Solomon et David.<sup>439</sup> Cependant, les différences entre les deux oraisons sont nombreuses et non pas seulement déterminées par les règles des genres littéraires. D'abord, Jacob insère son nom comme une sorte de signature dans la *Monodie* et il se positionne différemment envers son héros. Il précise que le défunt avait le plus grand pouvoir après l'empereur. Jean Vatatzès est mentionné comme celui qui a donné le titre de grand domestique à Andronikos et en tant que membre de la famille qui aurait pleuré s'il avait reçu la nouvelle de sa mort.<sup>440</sup> Quand il parle de son héros, Jacob s'adresse directement à lui. Et s'il nous informe que l'empereur lui a décerné le titre officiel, ceux qui interpellent Andronikos dans sa grandeur, ceux qui ont l'occasion de parler, ce sont Michel Palaiologos et la ville de Thessalonique.

<sup>433</sup> Jacob de Bulgarie, *Opuscula*, 66–73.

<sup>434</sup> Ibid, 73–80.

<sup>435</sup> Ibid, 75.55–6 : « « ναὶ μάλ' ἑμοῖο Μιχαήλ, ὃν περὶ φίλο πάντων, / βαιὰν ἐπιγραφίην σήματι δόντος ἐῶ. » »

<sup>436</sup> Je suis très reconnaissant à mon collègue Benoît Cantet, doctorant à l'Université Paris I – Panthéon Sorbonne, pour des conversations stimulantes au sujet des épithètes byzantines.

<sup>437</sup> Gaul (2017, 190–2) donne une analyse formaliste et intéressante de la *monodie* pour le despote Jean Palaiologos (†1307), écrite par Alexios Makrémبولιτῆς, du point de vue de ses éléments dialogiques. Incidemment, cet officier est aussi mort à Thessalonique et son épithète est écrite comme un échange dialogique. Gaul se concentre, toutefois, sur la possibilité d'une performance ainsi que sur la transgression de la *mimesis* littéraire. Ibid, 196.

<sup>438</sup> Papadogiannakis 1984, 76 – 83 ; Lauxtermann 2003, 215–21.

<sup>439</sup> Jacob de Bulgarie, *Opuscula*, 67.7–8, 68.6–7, 23, 70.3, 10, 30–1, 73.1–4 (II), 76.1–8 (III).

<sup>440</sup> Ibid, 67.9–12, 77.44–50 (III), 78.9–11 (IV).

Le discours de Michel, le fils endeuillé, est le premier et le plus court des deux discours. Il vient tout au début de la *Monodie*, avant que l'auteur n'ait eu l'occasion de raconter la vie du défunt. Et c'est justement cela que fait le fils. Par la bouche de Michel, Jacob expose l'histoire qu'il racontera lui-même plus en détail dans la continuation de la *Monodie*. En comparant son père avec Achille, il fait la louange de sa carrière militaire et monacale dans deux parties de même longueur. Ainsi le discours de Michel représente un résumé, intégré comme une poupée russe dans le texte de Jacob. Le rhéteur rend les phrases d'autrui plus élégantes, ce qui rappelle la démarche conseillée à Jean Mézaritès par son père pour les mots de l'empereur.<sup>441</sup> Mais la position d'Andronikos dans le discours de Michel est très ambiguë et sa tonsure lui permet de sortir du rôle du guerrier. Le fils demande à son père une dernière faveur – de remplir sa promesse et lui donner des conseils, en l'assurant qu'en retour de ces bonnes actions, Dieu acceptera son repentir.<sup>442</sup> Et le père accepte cette interpellation en conseiller : « ταῦτ' ἔλεγεν ὁ τῆ φιλοπατορία κοσμούμενος παῖς ὑπήκουε δ' ὁ τεκνόν. »<sup>443</sup> De plus, en racontant l'incorruptibilité presque hagiographique du corps d'Andronikos, Jacob souligne : « οὐ γλῶττα τὸ σύμφυτον μετέβαλε γάργαλον ». <sup>444</sup>

D'autre part, Thessalonique, « la plus célèbre des villes romaines en Europe après Constantinople », s'adresse à son *hégémon et démagogue*.<sup>445</sup> Contrairement au discours similaire de la ville de Constantinople qui demande à Théodore I<sup>er</sup> Laskaris de la libérer dans le texte de Chôniatez,<sup>446</sup> Thessalonique remercie son commandant de l'avoir délivré des barbares, de la famine et de la peste et déplore son départ dans la « citadelle céleste ». L'auteur crée un lien personnel entre la personnification de la ville et le défunt, qui devient une sorte de muraille vivante. Cette liaison se transfère symboliquement aux citoyens de la ville. Toutefois, l'empereur est présent dans le discours de Thessalonique et loué pour la réunification de deux parties d'Empire. Le rhéteur ne prétend pas ouvertement au pouvoir impérial pour son *laudandus*. Il souligne dès le début qu'Andronikos a été le deuxième par ses mérites et la relation entre lui et l'empereur ressemble à celle entre Thessalonique et Constantinople. Mais la présence d'un langage subversif n'est pas exclue. Vers la fin de son discours, la ville affirme : « même si tu n'es pas vêtu de porphyre, tu es incomparable par la sagesse et la force ». <sup>447</sup>

Pour confirmer toutes les interpellations, Andronikos ne prend la parole qu'une seule fois dans la *Monodie* de Jacob. C'est intéressant qu'il le fasse par écrit – une pratique qui peut rappeler les décrets impériaux venant comme réponses aux sollicitations des sujets. « σὸ δὲ ἀλλὰ

<sup>441</sup> Cf. ci-dessus, p. 121.

<sup>442</sup> Jacob de Bulgarie, *Opuscula*, 68.15–23.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 68. 23–4.

<sup>444</sup> *Ibid.*, 72.22.

<sup>445</sup> *Ibid.*, 68, 25–9.

<sup>446</sup> V. ci-dessus, p. 115.

<sup>447</sup> *Ibid.*, 70.9–11.

γραμματείων ἐπεδράπτου καὶ δακτύλοις ἀτρόμοις καὶ μέλανι διεσήμαινες· « μήποτε καὶ λάθοιεν » λέγων « πένητες ζημιούμενοι», ἀκάμας ὄντως σὺ κὰν τῷ θανάτῳ μένων ἀπτόητος. »<sup>448</sup> Jouant entre la clémence impériale et la miséricorde monacale, Jacob garde l’ambiguïté de son héros jusqu’à la fin. Il faut ajouter aussi la différence de traitement des fils des personnages loués dans le discours de Jacob pour Jean Batazès et dans la *Monodie* pour Andronikos Palaiologos. Même si Jacob mentionne Théodore II Laskaris, le fils de Vatatzès, dans une métaphore complexe des mouvements célestes et en tant que quelqu’un qui tient le sceptre ensemble avec son père, celui-ci reste passif et muet dans le discours.<sup>449</sup> Au contraire, comme on l’a vu, Michel Palaiologos prend la parole, non seulement dans la *Monodie* en prose, mais aussi dans le poème ‘héroïque’ de Jacob.<sup>450</sup> Cela ne peut pas être attribué exclusivement à la particularité des compositions funéraires.

Ruth Macrides a déjà bien analysé le programme rhétorique de Georges Akropolitès (1217/20–1282), savant, rhéteur, historien, homme d’État, né et mort à Constantinople, formé à Nicée et collaborateur intime des trois empereurs.<sup>451</sup> Ce programme rhétorique est particulièrement visible autour du personnage d’Andronikos Palaiologos, c’est-à-dire dans la façon dont l’historien avait préparé l’avènement de Michel Palaiologos à l’Empire par des mentions fréquentes de son père, ainsi que par l’image de celui-ci comme un commandant brave et comme un conseiller sage, au point de lui accorder l’un des rares longs discours directs de son *Histoire*.<sup>452</sup> Cependant, Akropolitès a terminé son *Histoire* après 1261 et la prise du pouvoir complète de Michel Palaiologos.<sup>453</sup> On ne connaît pas la date de l’écriture du dernier poème funéraire de Jacob, conçu pour la translation du corps d’Andronikos de Thessalonique à Nicée. Mais, même si on aurait pu lier cette translation avec la préparation du couronnement de Michel, parce qu’une telle pratique n’aurait pas été ni nouvelle ni étrange à Byzance, il est peut-être exagéré de supposer que Jacob a écrit le dernier poème au moins dix ans après le reste de ses ouvrages. De la même façon, il est difficile d’interpréter les énoncés dans sa *Monodie* pour Andronikos à travers l’avenir impérial de la famille Palaiologos, ni à travers leurs éventuelles prétentions usurpatrices. Il est clair qu’un événement futur ne pouvait pas motiver les écrits de Jacob et le pouvoir de Vatatzès semble avoir été stable au moment de la mort d’Andronikos.

Je crois que le concept de hiérarchie dans l’Empire byzantin ne peut pas nous aider à mieux saisir ce type de compositions littéraires. L’image ambiguë d’Andronikos et une constitution du sujet assez particulière viennent certainement d’une contradiction matérielle, ayant ses racines

---

<sup>448</sup> Ibid, 72.17–9.

<sup>449</sup> Ibid, 91.9–21.

<sup>450</sup> Ibid, 75.48–56.

<sup>451</sup> Sur la vie, la carrière et les œuvres d’Akropolitès, v. l’étude très détaillée de R. Macrides dans Akropolites, *History* (5–78).

<sup>452</sup> Akropolites, *History*, 60–1, 226.

<sup>453</sup> Ibid, 31–4.

dans les efforts de jonction des régions occidentales au domaine des Laskarides. Le rhéteur ne réclamait pas le pouvoir impérial pour le sujet de son récit. Il a profité de l'occasion pour raconter un autre type de pouvoir, et en même temps pour se positionner comme l'agent principal de la relation entre la population urbaine, l'empereur et le descendant du gouverneur défunt.

Enfin, une épitaphe pour l'empereur Jean Vatatzès a été écrite par Georges Akropolitès. Les analyses approfondies du style de cette oraison existent depuis longtemps.<sup>454</sup> Même si son imagerie, ses modèles et ses figures de style viennent de la boîte à outils standard de la rhétorique byzantine, il reste à remarquer certains points importants dans le contexte de cette étude. D'abord, le rhéteur ne s'adresse jamais directement à l'empereur défunt. Il parle de lui à la troisième personne. Il parle exclusivement au public présent lors de la *performance* du discours. Ensuite, il réunit dans son discours cette collectivité des Romains, « les tribus romaines » auxquelles il s'adresse, mais qui n'agissent pas ; l'empereur mort, son héros principal, qui est le seul personnage doté de l'agentivité absolue – toute activité militaire et politique est concentrée dans ses mains et il agit individuellement ; et respectivement tous ses adversaires, qui sont sublimés par la métonymie dans leurs ethnonymes au singulier.<sup>455</sup>

Mais le renversement le plus important dans le discours d'Akropolitès se joue autour des questions d'usage du discours et de la dichotomie de l'empereur qui *fait* et du rhéteur qui *parle*. Comme l'on a déjà vu, pour Chôniatès les deux rôles sont bien séparés, au moins après 1204. Et même si Mézaritès pouvait réunir les deux rôles dans le personnage d'Alexios III Ange,<sup>456</sup> dans sa relation avec Théodore I<sup>er</sup> Laskaris, il assume le rôle de l'interpellateur, voire de celui qui parle. Le chamboulement d'Akropolitès est narrativisé d'abord dans le cadre de la relation entre le rhéteur et l'empereur, pour s'achever dans le personnage de son successeur, Théodore II. Il peut être résumé en trois points. D'abord, Akropolitès attribue la parole performative à Vatatzès, même s'il ne nous laisse pas entendre sa voix en discours direct. Les catégories de *parler* et *agir* sont fusionnées, de façon que les paroles de l'empereur deviennent la réalité par l'intervention divine. Ceci est la conséquence de l'échange direct des paroles entre le sujet-empereur et le Sujet-Dieu. Comme dans le poème de Blemmydès, l'auteur compare Vatatzès à Titus, à qui il impute un récit miraculeux originellement attribué à Marc Aurèle. Après une longue marche, l'empereur demande à Dieu de sauver ses soldats en envoyant de la pluie. Mais, selon Akropolitès, Vatatzès est supérieur à Titus, puisque son règne a duré plus longtemps.

---

<sup>454</sup> Praechter 1905 ; Valdenberg 1929/30.

<sup>455</sup> Par exemple, Akropolitès, *Scripta minora*, 12.27 (II) 13.9, 14 – 8 (III) ; 17.29 – 18.4 (VIII) ; 18.23–9 (IX) : « πᾶσα δυσμὴ τοῦ βασιλέως πίπτει ποσὶ καὶ γόνυ κλίνει καὶ δεσπότην πεφήμικε. Τριβαλλὸς ἡμῖν ὀρίζει τὰ τῆς ἐσπέρας, μᾶλλον δὲ οὐκ αὐτός, εἴ γε καὶ δοῦλος λογογραφεῖται καὶ ὡς θεράπων ὑποκύπτει τῷ βασιλεῖ καὶ δύναμιν στρατιωτικὴν ὡς ὑπόφορος διδόναι καταναγκάζεται. Μυσὸς ἐτέρωθεν τάχα περιγράφει τὰ ὄρια, ἀλλ' οὐδ' αὐτὸς περιγράφει· »

<sup>456</sup> V. ci-dessus, 129 , n. 425.



« Je pense que Dieu a montré encore plus de respect pour les mains de notre empereur. [...] Peut-être n'envoya-t-il seulement la pluie des nuages vers le bas, si celui-ci [Vatatzès] le voulait, mais il brisa aussi la pierre et l'eau en jaillit tout de suite et il marcha sur la mer comme sur la terre ferme [...] »<sup>457</sup>

De plus, c'est l'empereur mort qui est dit se trouver à la source de la parole du rhéteur : « C'est de lui que nous avons pris les paroles et nous sommes devenus tels que nous sommes maintenant ». <sup>458</sup> Ainsi, la perte de la voix du rhéteur causée par la tristesse insoutenable est encore plus soulignée. Vu que les actions de Vatatzès comme le sujet du récit ont suscité l'existence dudit récit dans sa forme actuelle, puisqu'il avait ouvert le discours au rhéteur, sa disparition rend impossible l'énonciation de ce même discours. <sup>459</sup> Mais Akropolitès ne renonce pas à la mise en récit. En revanche, il opte pour une terminologie indicative. Il veut *montrer* au lieu de *parler*. <sup>460</sup> En même temps, le narrateur ne peut plus rester lui-même non plus, puisqu'il n'a plus de mots. Pour combler la lacune de ces deux positions principales, du narrateur et du sujet, l'auteur prend d'abord sur soi le personnage d'Hélène, de l'épisode de la consolation des Achéens en Égypte dans *l'Iliade*, et il la laisse parler par sa voix. <sup>461</sup> Dès que le rhéteur retrouve sa voix, la réémergence du sujet devient le thème central de l'intrigue. Toutefois, pour faire la liaison avec la première partie de son texte, à savoir avec sa volonté de *montrer*, il fait réapparaître le sujet par les mots, mais en termes visuels : « ἀληθῶς ὁ βασιλεὺς ἡμῶν ζῆ. οὐ λέγω ζωὴν τὴν τῆ νοερᾶ ψυχῆ σύμφυτον, [...] ἀλλὰ τὴν ἐνταῦθα λέγω ζωὴν τὴν φαινομένην τοῖς ὄμμασιν. ἢ οὐχ ὁρᾶτε τὸν βασιλέα αὐτὸν τὸν υἱὸν ἐκείνου θεώμενοι; »<sup>462</sup>

Cependant, le nouveau sujet du récit, Théodore II Laskaris, le fils de Jean Vatatzès, est essentiellement différent de celui dont il prend la place. Son apparition brise la séparation de ceux qui *font* et ceux qui *parlent*. Cette rupture redonne la parole au rhéteur et lui laisse annoncer la nouvelle époque :

« L'empereur ne se distingue pas par le talent de cavalier, ni par celui d'archer ou la compétence de bien viser avec ses flèches, ou de jeter la lance avec habileté, ou manipuler dextrement le bouclier [...] mais par les mots et les livres et cette philosophie, mais par l'éducation et le savoir des êtres. [...] Laissez-moi dire la vérité. Un père ne sera pas indigné s'il entend les meilleurs qualificatifs

<sup>457</sup> Akropolites, *Scripta minora*, 23.16–21, 23–6 ; 23.21–2, 27–9 (XV): « τοῦ δὲ ἡμετέρου βασιλέως τὰς χεῖρας κρειττόνως ἂν οἶμαι τὸ θεῖον ἠδέσθη. [...] τάχα γοῦν οὐχ ὑετὸν μόνον εἶπερ ἐβούλετο καθεῖλκυσεν ἐκ νεφῶν, ἀλλὰ καὶ πέτραν διέρρηξε καὶ ὕδατα εὐθὺς διερρῦσαν καὶ διὰ θαλάσσης ἔβη ὡς διὰ χέρσου στερρᾶς »

<sup>458</sup> Ibid, 19.29–30 (XI) : « ἐξ ἐκείνου γὰρ τοὺς λόγους εἰλήφειμεν καὶ ὅπερ νῦν ἐσμεν ἐγεγόνειμεν ». L'histoire de l'éducation d'Akropolitès avec quatre autres personnes à la cour de Nicée est bien connue. V. Constantinides 1982, 9–11.

<sup>459</sup> Akropolites, *Scripta minora*, 20.7 -11 (XI): « ἀλλὰ νῦν ἢ τοῦ βασιλέως μετάστασις λύει ταύτην κακῶς καὶ διαρρήσει τοὺς δεσμοὺς δυστυχῶς, καὶ ρήτωρ ἐγὼ δυστυχέστατος ἐπ' ἀκροαταῖς ὑμῖν βαρυπενθέσι καὶ μελανείμοσι τὴν ἀπαγγελίαν ἐπεξεργαζόμενος. »

<sup>460</sup> Ibid, 15.10–12 (V): « Ἀλλὰ τί ἀδολεσχῶ ταῖς μεταφοραῖς καὶ τροπολογῶν βαρύνω τὰς ἀκοάς, ἐξὸν τρανῶς διασαφῆσαι τὰ πράγματα καὶ ὑπ' ὅσιν αὐτὰ παραστήσασθαι; »

<sup>461</sup> Ibid, 25.18 – 26.1 (XVII–I).

<sup>462</sup> Ibid, 26.6–10 (XVIII).

pour son fils, lorsqu'il l'a connu meilleur dans les actes. Depuis peu de temps le père a compris que son fils était meilleur de tous les hommes et de lui-même. »<sup>463</sup>

Akropolitès confirme ici, en fait, ce qu'il avait déjà affirmé dans le poème introductif à la collection des lettres de Théodore II, dans lequel il invite 'l'étranger' à entrer dans l'espace étroit de la sagesse du prince :

« Οὐ θρύλλος ἐξέδραμεν εἰς πᾶσαν χθόνα, / Οὐ τὸ πρὸς ὄπλα καὶ πρὸς ἱππηλασίαν, / Χεῖρα κραταίαν, εὐφυᾶ τόξου τάσιν, / Καὶ πᾶσαν ἄλλην στρατιώτιδα τέχνην / Καὶ πᾶσαν ἄλλην ψυχικὴν εὐανδρίαν / Ἄλλων λόγων πέφυκε καὶ σπουδασμάτων· / Νυνὶ δὲ γραφαὶ καὶ λόγων εὐκοσμία, / Ἐπιστολῶν πόνημα συντεταγμένον. »<sup>464</sup>

Il ouvre l'accès au discours rhétorique à l'empereur, ce dont ce dernier profitera pleinement. Si Théodore aura le 'droit' d'interpeller les autres en sujets, mais en brouillant les frontières entre les deux positions discursives, Akropolitès réclame aussi pour lui-même, en tant que philosophe, une partie du pouvoir réservé aux empereurs, dans le contexte où « φιλοσοφήσουσι βασιλεῖς ἢ βασιλεύσουσιν οἱ φιλόσοφοι ».<sup>465</sup>

Avec le nouveau positionnement discursif, le cercle dont le centre avait été brisé par la mort de Jean Vatatzès, a été rétabli encore une fois, selon les paroles d'Akropolitès.<sup>466</sup> L'usage de l'imagerie du cercle dans le développement du récit est encore une des choses qui lient Akropolitès et son étudiant, ami, puis empereur et ennemi. J'ose dire que, quant aux stratégies de gestion du discours et de l'organisation du récit, Théodore II doit beaucoup plus à Akropolitès que ce que les byzantinistes ont bien voulu remarquer. À part toute la formation philosophique et rhétorique qu'il en aurait pu recevoir, la place pour des 'idées révolutionnaires' de Laskaris a été formellement structurée par Akropolitès.

Dans ses conférences sur la littérature dialogique à Byzance, Averil Cameron fait appel à la théorie des institutions proposée par l'anthropologue et sociologue Mary Douglas. Douglas offre des explications sur la possibilité ses institutions de penser, quand la capacité cognitive est propre seulement aux êtres humains individuels. Cameron déploie cette théorie pour distinguer ce qu'elle appelle l'institution de 'religion' et celle de l'église 'officielle', comprise comme un corps uniforme et étroitement défini. L'auteure examine alors l'influence de la 'pensée collective' sur la formation d'identités.

« In this analysis religion is not necessarily seen as “a church,” something separate or inherently different from other social communities. In twelfth-century Byzantine culture religious attitudes were an integral component in the collective representations engendered by the elite group of *literati* and would-be

<sup>463</sup> Ibid, 28.22–4 (XXI).

<sup>464</sup> Ibid, 8.21–8.

<sup>465</sup> Akropolites, *Scripta minora*, 28.3 (XX).

<sup>466</sup> Ibid, 12.9–10 (I), 29.2–6 (XXI).

*literati* who produced the dialogues considered here. But the Byzantine “church” was not a highly structured single institution and orthodoxy was subject to performance and construction just as much as *paideia*.»<sup>467</sup>

Certes, déconstruire les vieilles catégories rigides qui ont perdu leur force heuristique ne peut être qu’utile. Il est aussi vrai que ce qui apparaît dans l’analyse des positions narratives dans le discours rhétorique à Nicée menée ici peut être interprété comme la ‘réflexion collective’ ou ‘pensée institutionnelle’. On ne verrait pas alors l’institution de l’Église ni de l’État, mais celle de la *rhétorique*. L’ensemble de l’imagerie rhétorique, mais aussi les stratégies de construction des positions narratives, comme catégories formelles et structurantes des récits, semblent être transpersonnelles. C’est le socle de la théorie de Douglas – les processus cognitifs les plus élémentaires dépendent des institutions sociales, qui, en revanche, ne peuvent pas avoir de capacités cognitives. Selon elle, les fondements de toute institution se trouvent dans l’accord initial entre les membres sur les catégories fondamentales du discours, d’abord conçues et puis internalisées par les membres. Une fois internalisées, ces catégories deviennent la toile de fond pour toutes les pensées ou actions sociales. C’est alors les institutions (cultes des ancêtres, les institutions légales, les institutions académiques...) qui créent les catégories, confèrent la similitude entre les entités et justifient ces actions en localisant leur source dans la raison ou la nature, par des *formules de justesse*, autrement dit des phrases qui réifient les conventions.<sup>468</sup> Il n’est pas difficile de reconnaître les catégories stylistiques et narratives et celles liées à l’écriture et à la *performance* de la rhétorique byzantine. C’est d’ailleurs ceci que les byzantinistes désignent souvent comme ‘idéologie’. Et les chercheurs hésitent rarement à généraliser à toute la société byzantine les *formules de justesse* professées au sein de l’institution des rhéteurs sur les réalités du pouvoir à Byzance. Selon ce raisonnement, si les rhéteurs disent que l’empereur était choisi par Dieu, c’est parce que tous les Byzantins croyaient à cette notion.

Cependant, il est clair que l’approche durkheimienne et idéaliste de Douglas n’est pas compatible avec la pensée matérialiste que j’épouse ici. Pendant que cette approche positionne les idées comme antérieures aux pratiques – les fondateurs d’une institution se mettent d’accord sur les catégories fondamentales *avant* que les autres membres les internalisent et commencent à les appliquer dans leurs pratiques –, les théoriciens matérialistes voient la source des idées dans les pratiques, déterminées par les rapports de production. On a pu voir les limites de l’approche idéaliste, même si elle reste non avouée, dans le chapitre précédent, où la plupart des historiens, pour expliquer le contenu des textes et les idées qu’y apparaissent, terminent par étendre leurs

---

<sup>467</sup> Cameron 2016, 149–50. C’est l’auteure qui souligne.

<sup>468</sup> Douglas 1991, 46–7 : « A convention is institutionalized when, in reply to the question, "Why do you do it like this?" although the first answer may be framed in terms of mutual convenience, in response to further questioning the final answer refers to the way the planets are fixed in the sky or the way that plants or humans or animals naturally behave. »

arguments vers le contexte matériel raconté dans ces mêmes textes. Ainsi, par exemple, les rhéteurs insistent sur l'origine divine du pouvoir impérial puisqu'ils se conforment à *l'idée* introduite par Eusèbe de Césarée, alors que le caractère militaire de l'image impériale est causé par la *réalité* belliqueuse de la période après 1204.

C'est pour cela que je trouve que le concept des Appareils idéologiques d'État, joint à une interprétation narratologique des textes, est plus pertinent que celui des 'institutions' de Douglas. Il laisse d'abord la place pour la complexité des artefacts littéraires qui se trouvent devant nous, en ne les prenant pas comme représentations de la réalité, mais comme les 'symptomatisations' des rapports sociaux dotées d'une multiplicité de sens possibles.

Le sens que j'y ai pu lire est que les positions discursives et narratives, immanentes au contenu des textes ainsi qu'à leur forme – à savoir les narrateurs, les narrataires et les personnages dans les textes rhétoriques des Byzantins de la première moitié du siècle – étaient une résolution narrative des contradictions présentes dans les relations sociales au sein de l'élite politique. D'une part, pour affirmer son autorité, attribuée à la sanction divine dans les textes, l'empereur a besoin d'être interpellé par une voix externe. Cette interpellation n'est pas un événement singulier, comme le couronnement, mais un processus matériel et non racontable qui maintient la reproduction des relations de production et qui a créé les conditions pour lesdites positions narratives aussi. D'autre part, la tension entre la dépendance matérielle vis-à-vis de l'empereur dans laquelle les rhéteurs se trouvaient et leur position d'autorité, ainsi qu'entre la nécessité d'entrer en compétition avec d'autres rhéteurs et de maintenir l'unité du collectif pour qu'il ne perde pas son caractère institutionnel, a débouché sur la répétition des mêmes motifs littéraires, dans un cadre formel et structurel dont les modifications manifestaient les symptômes des changements matériels du moment. C'est justement ces conditions contradictoires qui ont rendu la pérennité de l'institution de la rhétorique en tant qu'Appareil idéologique d'État possible. Et au-delà, l'AIE de la rhétorique a survécu à l'effondrement de l'armée et de l'État byzantins. Il a incité la construction de nouveaux systèmes sur les territoires et sous des conditions variées. Avant d'analyser les rapports de cette institution vers le reste de la population dans le cadre de l'entité politique d'Épire, je vais examiner encore deux déclinaisons discursives de ces relations au sein des élites nicéennes.

### **3. (Re)constituer le centre du cercle : Laskaris et Blemmyès**

Il est difficile de ne pas être d'accord avec l'affirmation d'Angelov que la personnalité et l'œuvre de Théodore II Laskaris n'ont pas reçu l'attention et l'appréciation des historiens modernes qui

correspondraient à leur ampleur.<sup>469</sup> Né en 1222, du mariage de l'empereur Jean Vatatzès et Irène Doukaina Laskarina, la fille de Théodore I<sup>er</sup> Laskaris, et marié avec la princesse bulgare Hélène Asenina en 1235, Théodore II a succédé au trône après la mort de son père en 1254 et y est resté jusqu'à sa mort en 1258. Il a été élève de Georges Akropolitès et, peut-être, Nikèphoros Blemmydès. Une quantité impressionnante de ses ouvrages a survécu. Son œuvre contient des compositions oratoires, des traités politiques, scientifiques, philosophiques et théologiques, de la poésie, des écrits liturgiques et une collection épistolographique. L'originalité de ses méthodes de gouvernance ainsi que du contenu de ses écrits et de sa pensée a été reconnue.<sup>470</sup> Une étude beaucoup plus large de ses écrits pourrait certainement donner un grand apport sur les sujets que je traite ici. Notamment, sa correspondance épistolaire, récemment rendue beaucoup plus accessible,<sup>471</sup> pourrait donner un aperçu du problème de constitution de la subjectivité de l'auteur et de ses destinataires. Cependant, je me limite pour l'instant seulement à l'examen de certains traits emblématiques qui correspondent aux questions principales posées dans la section précédente et qui peuvent être déduites de ses ouvrages oratoires et philosophiques.

J'ai déjà essayé de montrer dans la section précédente comment Georges Akropolitès, un fonctionnaire impérial et le maître de la rhétorique et de la philosophie de Théodore II, avait fusionné les positions de l'interpellateur et de l'interpellé au niveau de l'action, en brouillant les rôles de ceux qui *parlent* et de ceux qui *agissent*. Mais, si Akropolitès a pleinement exprimé ce glissement de sens dans *l'Introduction* à la collection des lettres de Laskaris (probablement en 1252) et dans *l'Épître* à Jean Vatatzès (1254), son élève avait déjà annoncé le changement dans *l'Éloge* adressé à son père (environ 1250).<sup>472</sup>

Il commence cet ouvrage par des commentaires métanarratifs. Il reconnaît l'irrégularité de sa position : les éloges sont des taxes dues aux empereurs, mais ils ne devraient pas être payés par leurs fils. Il craint que les auditeurs puissent penser qu'il se loue lui-même en louant son père, et il affirme que la source de sa parole est en fait l'esprit de son père.<sup>473</sup> C'est vrai que Théodore n'abandonne pas complètement le modèle existant. Par exemple, c'est par la voix extérieure et par la bouche de l'ennemi défait que l'empereur est interpellé en tant que libérateur et sauveur.<sup>474</sup> Toutefois, la fusion entre l'auteur et le destinataire continue tout au long du discours, puisqu'à part le louage des actes de Vatatzès, Laskaris fait aussi un éloge de la voix et des paroles

---

<sup>469</sup> Angelov 2007, 204 – 6. Pour les études précédentes v. Papadopoulos 1908 ; Gardner 1912, 197–221 ; Andreeva 1927, 1928, 1929, 1938 ; Georgiopoulou 1990. En gardant mes réservations envers la pertinence du genre historiographique de la biographie, j'espère que l'ouvrage annoncé par D. Angelov (2013, 292, n. 95) mènera vers le comblement de cette lacune.

<sup>470</sup> Georgiopoulou 1990, 9–51, Koutouvalas 2014, 12–21, Angelov 2007, 204–52 ; 2013 ; 2016.

<sup>471</sup> Koutouvalas 2014.

<sup>472</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 23–66.

<sup>473</sup> Ibid, 25.29–26.54 (I). Une allusion vague au Dieu Père et Dieu Logos n'est pas exclue.

<sup>474</sup> Ibid, 28.102–3 (III).

de son père. Vatzatzès gouverne non pas seulement les peuples par la force de sa parole,<sup>475</sup> mais sa voix obtient un caractère quasi apostolique – il est un autre Paul, la bouche de Dieu ou du Christ.<sup>476</sup> Les voix différentes de l’empereur sont toutes fusionnées. « καίπερ τῶν προστατῶν μὲν προστάτης ἦσθα διηνεκῶς, τῶν ἡγουμένων προάρχων, τῶν λογίων ἐξάρχων, τοῦ ἱεροῦ καταλόγου δὲ παντός, ὡς ἐν ὀλίγῳ εἰπεῖν, στόμα γλῶττα φωνὴ νοῦς λόγος πνεῦμα σὺ μόνος ὄντως καθέστηκας. »<sup>477</sup>

Cependant, on n’entend presque pas la voix de l’empereur. Laskaris ne lui accorde qu’une seule phrase, dont la moitié provient d’un psaume. En outre, cette phrase vient comme réponse à une des deux interpellations collectives dans le discours. Ces deux adresses à l’empereur sont d’un caractère très spécifique. Aucune des deux n’est introduite comme un discours direct rapporté par l’auteur. Dans les deux cas, Laskaris commande à un groupe de personnes à s’adresser à l’empereur, en leur mettant les phrases dans la bouche. D’abord, c’est à « tous les êtres humains » qu’il le demande :

« ἀλλ’ ὃ πάντες ἄνθρωποι, ‘θύσατε θυσίαν’ τῷ βασιλεῖ τῷ ἀγαθῷ ἐν συνειδότητι εὐνοίας δουλικῶ πᾶσαν προαίρεσιν [...] ‘ἐν φωνῇ ἀγαλλιάσεως καὶ ἐξομολογήσεως ἤχου συνειδότητος κραυγάζοντος’ φθέγγασθε· «ἐκάθισας ἐπὶ θρόνου, εἰρηνικέ, τοῦ ποιῆσαι ἐν πραότητι ἔλεον [...] ἀντεισήχθη δὲ αἶνος ὁ ἐπουράνιος καὶ ἐπίγειος, πραεῖα φωνή, ἄσμα θεοφιλές καὶ καινότατον, αἶνος εὐνοϊκός, εἰρηναῖον ἐγκώμιον, πάνδημος μαρτυρία, ἔπαινος κηρυκεύων ἀναφανδὸν καὶ ἡ τῶν περικύκλω χωρῶν ὁμοῦ τε καὶ πόλεων καὶ ἔθνων εὐφημία ἢ ἀδιάδοχος, ‘ὡς θαυμαστὸν’ κἀντεῦθεν ‘τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῆ’ . »<sup>478</sup>

La deuxième interpellation vient au moment du climax, juste avant la fin du discours. Laskaris dresse une longue liste des rois, empereurs et dirigeants du passé qu’il invite à un banquet impérial (Alexandre, César, Cyrus, Dèmétrios Poliorcète, Xerxès, Agamemnon, les Brutus, les Catons, les Antoinés, les Hannibals, les Hadriens, les Trajans, les Pompées, les Urbices [sic !], David, Solomon, Constantin le Grand, Justinien et Théodose)<sup>479</sup>. Il intensifie le suspens pendant qu’il de l’histoire est le discours que l’auteur dicte aux rois, pour qu’ils puissent l’adresser à l’empereur actuel.<sup>480</sup> Les deux traits manifestés dans ce discours sont en fait typiques des autres écrits de Théodore. D’abord, il donne une existence textuelle aux sujets de l’empereur, au peuple. Et même quand il leur donne accès au discours, il souligne, par ses stratégies d’encadrement, qu’il est en fait le seul pouvant parler. Puis, il met en relief la double nature de sa position – celle du rhéteur, ou plutôt du philosophe, et celle du prince ou de l’empereur – en suggérant la flexibilité des deux. En

<sup>475</sup> Ibid, 30.138–42 (V), 33.203–10 (VI).

<sup>476</sup> Ibid, 28.112–29.116 (III), 34.241–7 (VIII), 37.303–6, 37.312–38.318 (VIII).

<sup>477</sup> Ibid, 38.329–33 (VIII).

<sup>478</sup> Ibid 43.446 – 461 (X).

<sup>479</sup> Ibid, 52.676–61.875 (XIV).

<sup>480</sup> Ibid, 63.909–64.940 (XVI).

tant que rhéteur, il interpelle les rois du passé, afin de les recruter du côté des rhéteurs et leur montrer comment il faut interpeller l'empereur. La seule voix qui vaut est cependant la sienne.

Les personnages-symboles des rhéteurs et des empereurs rencontrés dans la section précédente sont fusionnés aussi dans son traité écrit en réponse à la question supposée de George Mouzalôn, son ami d'enfance, son haut-fonctionnaire et son 'frère', sur « comment les serviteurs (δούλοι) devraient être envers les maîtres (κύριοι) et les maîtres envers les serviteurs ». <sup>481</sup> En racontant l'histoire célèbre d'Alexandre et de son habitude de s'appuyer sur ses amis, il affirme que le roi macédonien avait l'âme d'Arès, mais la tête d'Hermès. <sup>482</sup>

Il faut noter qu'il est difficile de reconstruire, à partir de ce traité, une théorie claire et nette, linéaire et bien systématisée, soit du pouvoir impérial, soit de la société. Une sorte de systématisation est fournie par la théorie des trois types d'amitiés d'Aristote (celles du plaisir, de la bonté naturelle, de l'utilité). Les termes que l'auteur utilise sont, peut-être délibérément, vagues et interchangeables (κύριος, δεσπότης, βασιλεύς, ἄρχων, ἡγεμών), ce qui fait que le lecteur ne peut pas être sûr s'il parle de l'empereur ou d'un autre type de seigneur. Certes, l'existence de plusieurs maîtres et de plusieurs serviteurs est mise en texte. Mais on ne voit pas les rôles changer de façon telle que le maître de certains serviteurs soit positionné comme le serviteur d'un autre maître supérieur. Il serait donc imprudent de théoriser un système de la chaîne ou de la hiérarchie des loyautés. Et même si l'on accepte le fait que « le premier maître », évoqué une fois dans le texte, peut être assimilé à l'empereur, la phrase ne définit pas une amitié graduelle, où les serviteurs aiment leurs maîtres, et les maîtres aiment le premier maître à leur tour en devenant ses serviteurs. Le texte suggère plutôt un lien direct ou les serviteurs, qui sont toujours les serviteurs, *aiment le premier maître directement par le fait d'aimer leurs maîtres respectifs*. Ces derniers restent toujours les maîtres et ne se transforment jamais en serviteurs : « δεῖ γοῦν ὑπὲρ ἄλλου πάντας τοὺς ἡγεμόνας φιλεῖν ἵνα τε ταῦτα πάντα κερδάνωσι καὶ ὅτι ὁ τὸν ἡγεμόνα φιλῶν τὸν πρῶτον ἡγεμόνα πεφίληκεν· ὁ δὲ τὸν πρῶτον φιλῶν καὶ τὸν κατὰ χάριν τιμῶν καὶ σεβόμενος ἔξει πᾶσαν ὄντως ἀγαθοεργίαν καλῶν παρ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ. » <sup>483</sup>

La seule verticalité alors est celle de *tous* les serviteurs et *du premier maître*, sans intermédiaire. Mais, si une verticalité hiérarchisée n'est pas clairement affirmée, une horizontalité est certainement présente. Laskaris incite les serviteurs à aimer également les autres serviteurs de leur maître. Ainsi, plutôt qu'imaginer une hiérarchie des loyautés, la métaphore qu'on pourrait projeter sur les écrits de Laskaris serait celle d'un cercle ou d'une sphère, les formes géométriques

---

<sup>481</sup> Analysé méticuleusement par Angelov (2007, 215–34). Je note que je ne trouve pas dans ce texte suffisamment d'éléments pour théoriser une 'pyramide sociale'. Cette image, en revanche, devient chez Angelov (2007, 216, 225) un argument d'ordre primaire et indépendant, qui peut alors être comparé au féodalisme occidental.

<sup>482</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 121.27–30 (I).

<sup>483</sup> Ibid, 134.352–7 (VII).

auxquelles il donne ailleurs un sens théorique, théologique et autre,<sup>484</sup> et pour lesquelles tous les points partagent le même diamètre, c'est-à-dire se trouvent à la même distance d'un centre stable.

Si je fais appel aux concepts d'Althusser, au premier regard, les maîtres interpellent leurs serviteurs en sujets. Mais, c'est en fait *le maître*, Laskaris, qui le fait, notamment en mettant en récit cette interpellation dans son discours. Et les serviteurs répondent pratiquement, *par leurs bonnes pratiques*, et reconnaissent directement l'empereur en tant que leur Sujet. Ils éprouvent même, selon Laskaris, la jouissance de cet assujettissement.<sup>485</sup>

« Ἀνάγκη γοῦν πᾶσα κατὰ τοὺς ἄνωθεν τύπους φυσικῶς τῷ βασιλικῷ ἐννοήματι πᾶν δοῦλον θέλημα ἐπακολουθεῖν, κἀντεῦθεν ὁ δοῦλος ἐλκύσει τὴν ἡδονὴν καὶ συναΐξει τὸ ἄρεστόν καὶ κατατρυφήσει τοῦ εὐφραντοῦ. ὁ γὰρ συνεδρεύων τῷ αὐτοῦ κυρίῳ καὶ συγκαθιδρυμένος πόσῃν ἂν ἔχῃ τὴν ἡδονὴν ὁπόταν ἢ φήμῃ τούτου πανταχόσε περιηγήται τὴν πρὸς αὐτὸν εὐμένειαν τοῦ δεσπότητος διαφημίζουσα καὶ κατὰ μέρος διαιρετικῶς αὐτὸν μεγαλύνουσα καὶ διακηρύττουσα τῆς παρρησίας τὸ σταθῆρόν, [...] τὴν συνεχῆ ὀμιλίαν τὴν δεσποτικὴν, τὴν ἄρρητον εὐφοροσύνην, τὴν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ συνεχεστάτην κλήσιν ἣν δέχεται καθ' ὥραν ἐκ τοῦ στόματος τοῦ κυρίου αὐτοῦ· «Καλέσατέ μοι—καὶ γὰρ φησι—τὸν εὐνοϊκόν μου δοῦλον καὶ ποθεινόν», καὶ τὸ μείζον τούτων ἀπάντων, τὴν καρδιακὴν καὶ εἰλικρινῆ ἀγάπην τοῦ κυρίου αὐτοῦ δι' ἧς καὶ ταῦτα πάντα φυσικῶς αὐτῇ ἔπονται. πόσῃν ἂν ὁ δοῦλος ἔξει τὴν ἡδονὴν, πόσῃν τὴν εὐφοροσύνην, πόσῃν τὴν θυμηδίαν, ὁπόταν τὸ τούτου ὄνομα πανταχῆ παρὰ πάντων λαμπρῶς ἐξαγγέλληται. »<sup>486</sup>

Et si l'auteur (et l'empereur) interpelle les sujets, il ne les laisse jamais parler, c'est-à-dire qu'il ne leur accorde jamais un discours direct dans son texte. Au contraire, il encadre très précisément leur possibilité de parler. Dans la partie du discours où il raconte la relation de réciprocité entre les serviteurs et le maître, en se servant des impératifs à la troisième personne (« que ce soit donné / que ce soit pris »), il précise :

« δότω τῆς παρρησίας τὸ σταθῆρόν περὶ τὴν τῶν δεσποτικῶν πραγμάτων συνεισφορὰν καὶ λαβέτω δεσποτικῆς παρρησίας τὸ 'εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ'. δότω γλώττης τὸ ἄψευστον, ᾧ καὶ μόνῳ πᾶς κακίας ρύπος ἐκπλύνεται, καὶ λαβέτω δεσποτικῆς μᾶλλον εὐμενείας τὴν ἔλλαμψιν. [...] δότω δὲ καὶ πάντα λόγον αὐτοῦ εἰς πλήρωμα λόγων τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ λαβέτω ἀντι λόγων χεομένων καὶ λυομένων σταθῆρὰν ἀγάπην τοῦ κυρίου αὐτοῦ. δότω ὀφθαλμῶν πᾶσαν γνῶσιν εἰς ὅσα τοῦ δεσπότητος αὐτοῦ καὶ 'φυλάξει αὐτὸν' ὁ δεσπότης αὐτοῦ 'ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ'. [...] δότω γλώττης κλειθρα τῆ τοῦ κυρίου αὐτοῦ χειρὶ ἐσφραγισμένα καλῶς καὶ λαβέτω πλάτος παρρησίας ἀληθινῆς ἐνώπιον τοῦ προσώπου τοῦ κυρίου αὐτοῦ. »<sup>487</sup>

<sup>484</sup> Laskaris, *Kosmikè dêlosis II*, 1–20 (II) ; Laskaris, *Les discours théologiques*, 90–1 (II), 139 (VII).

<sup>485</sup> Cf. Butler 1997, 108.

<sup>486</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 133.317–134.345 (VII).

<sup>487</sup> Ibid, 127.187–128.192, 128.207–11, 129.223–6 (V).



Le maître (ou l'empereur) peut alors donner la liberté de parole à ses serviteurs, ainsi qu'une sorte d'égalité entre les deux parties dans ce dialogue imaginaire, en échange de l'exclusivité de cette relation. Chaque sujet se trouve à la même distance de l'empereur et obtient cette position par ses pratiques. La récompense pour le sujet ainsi interpellé est le plaisir même de la subjectivité reconnue et la satisfaction de regarder le Sujet en face.

Le climax et le dénouement du discours sont situés dans deux adresses directes. Dans la première, le narrateur s'adresse au personnage collectif des serviteurs qu'il avait constitué tout au long de son récit, faisant ainsi une sorte de métalepse narrative, pour donner le résumé des prescriptions. Étrangement, la deuxième partie de la question de son destinataire, à savoir « Comment les maîtres devraient être envers les serviteurs », a complètement disparu vers la fin. Également, 'les maîtres', au pluriel, sont transformés en un seul maître.

« ταῦτα λέγω καὶ δὴ καὶ ἀκούετε· «Ἀγαπήσατε τὸν κύριον ὑμῶν καὶ φιλίως ἐν ταῖς τούτου τρίβοις περιπατήσατε· ἀσπάσασθε τὴν ὑπόληψιν· διόλου εἰς ἀγάπην τούτῳ συνανακράθητε· τὸ δεσποτικὸν ἀξίωμα ἐννοήσατε καὶ τὴν τοῦ δούλου ὑπόπτωσιν· γνῶτε τὸν χειροτονηθέντα καὶ τὸν τοῦτον χειροτονήσαντα· »<sup>488</sup>

Le deuxième discours direct est destiné à son ami Mouzalôn, qui a posé la question. De nouveau, rien n'indique que le destinataire est placé du côté des maîtres.<sup>489</sup> Au contraire, Mouzalôn est garanti de cueillir les fruits de ses pratiques s'il mémorise les préceptes de comment il faut servir les maîtres, et ce même si la construction grecque laisse un petit doute : « εἰ δ' ἐρεῖς κἀγὼ εἶπω τὸ αἰτηθέν· ἀλλ' ὅμως οἶδα προτρέπεις μοι, κἀγὼ δὲ ἤδη τοῦτο λέξω ἔκ σου· τὸ δὲ ἐστὶ πῶς δεῖ τοὺς δούλους θεραπεύειν τοὺς δεσπότας ἀπανταχῇ καὶ πῶς ἀξίως στέργειν τὰ αὐτῶν θελητά· εἰ μέμνησαι τοῦτο ἦν καὶ ἰδοὺ ἀπόλαβε τῶν καρπῶν· »<sup>490</sup>

Il semble que, dans ses écrits, Théodore II Laskaris ferme d'un côté la position discursive des rhéteurs, en s'appropriant cette place afin de n'être interpellé publiquement par personne. D'autre part, la seule interpellation qu'il accepte est celle qu'il fait de ses sujets, en répondant par sa voix à leurs pratiques, dans une relation close et personnelle. Dans son traité sur les maîtres et les serviteurs, il laisse très peu de place pour la parole de ses sujets à des occasions bien définies, alors que, dans ses autres textes, notamment dans *L'Explication du monde (Kosmikè dêlosis)* et dans la (pseudo-)Építaphe pour l'empereur Frédéric II, il « ferme ses oreilles » autant pour les flatteries que pour les reproches.<sup>491</sup> Ceci se manifeste non pas seulement dans le contenu de

<sup>488</sup> Ibid, 138.458 – 139.463 (IX).

<sup>489</sup> Cf. Angelov 2007, 216 : « It is significant that Mouzalôn's question did not refer specifically to the emperor, but to "masters" (*kyrioi*) in general. After all, Mouzalôn himself was to become one such master after acquiring his high court titles, and the treatise leaves the impression that Laskaris was grooming Mouzalôn for his future position of power. » C'est l'auteur qui souligne.

<sup>490</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 140.488–93 (X). C'est moi qui souligne.

<sup>491</sup> Une grande partie du troisième livre du traité *L'explication du monde*, intitulé *Le pilier du monde ou la Vie*, met en récit la position du roi-philosophe. L'auteur souligne son caractère immun aux flatteries. Laskaris, *Kosmikè dêlosis II*, 26 (III), 29.4–8 (III) : « ἐγὼ δὲ μόνος τῶν ἄλλων ἀλγῶ καὶ εἴ τις ὡς ἐμὲ τῆ φιλοσοφία ἑαυτὸν πάλαι δέδωκεν· τί

ses textes, comme une notion politique ou un principe social, mais aussi dans leur forme, puisqu'ils deviennent encore plus monologiques. De plus, vu qu'il se constitue en tant qu'un empereur-philosophe, seule la personnification de la philosophie peut lui adresser la parole et l'interpeller.<sup>492</sup>

Il encadre aussi ce qui pourrait être désigné comme faux dialogues dans ses ouvrages. La seule fois qu'il fait parler Georges Mouzalôn dans *L'Explication du monde*, un traité scientifique et philosophique également dédié à ce dernier, il met son énoncé au futur hypothétique pour nier sa validité.<sup>493</sup> Sa stratégie préférée cependant la constitution du personnage d'un 'anonyme'. Dans le même traité, il met en scène un débat entre quatre voix anonymes, juste pour montrer que les quatre ont tort et que la voix du narrateur est la seule pouvant énoncer la vérité.<sup>494</sup> Un 'quelqu'un' l'interpelle aussi dans sa *Réponse aux amis qui le poussent à prendre une femme*. Le discours entier est conçu comme une démonstration du manque de validité de cette phrase.<sup>495</sup> Mais le cas le plus courant est celui d'un individu anonyme qui intervient au milieu du discours de Laskaris avec l'intention de se moquer de lui ou de contester ses propos. Il est introduit sous forme verbale du conditionnel, mais montre les traits d'un vrai personnage. L'auteur peut aussi lui accorder la parole, en se servant ainsi de l'*êthopoïia*. Son apparition donne l'occasion à l'empereur-rhétoricien soit de changer de propos, soit de souligner son argument ou de montrer sa supériorité.<sup>496</sup> Certes, cette technique rhétorique n'est pas nouvelle, mais la régularité avec laquelle Laskaris l'emploie est remarquable. De plus, l'anonymat de ce personnage n'est pas anodine. Laskaris entre en dialogue presque exclusivement avec quelqu'un dépourvu de subjectivité. Il refuse de lui conférer l'identité et, en même temps, il refuse d'être interpellé par qui que ce soit.

---

ταῦτα; φωνὴν μὲν ἤδη βοᾷ τὸ σύμπαν. ὁ ἀκούων δὲ τὰ ὄτα φράττει κηρῶ· ἵνα παραπλεύσει τὴν τῶν πολλῶν, ὡς Χάρυβδιν Ὀδυσσεύς». Le texte intitulé *L'Épithaphe pour l'empereur des Allemands seigneur Frédéric*, à part une allusion dans la première phrase, il n'est pas fait aucune mention de l'empereur d'empereur défunt. Il s'agit en fait d'une série de récits et d'énoncés hypothétiques par lesquels l'auteur justifie la haine des sujets envers leur dirigeant, manifestée surtout au niveau verbal. Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 86–94.

<sup>492</sup> Laskaris, *Kosmikè dêlosis II*, 34.10–35.10 (III).

<sup>493</sup> Laskaris, *Kosmikè dêlosis I*, 109.6–7 (I) : « ἀλλ' ὁμως ἐρεῖς· «τὰ ἐκ τεσσάρων στοιχείων λείψανα ἀναλυόμενα μένουσι μὴ ἐν τόπῳ καθεστηκότα.» σὺ λέγεις ἀδύνατον. »

<sup>494</sup> Ibid, 107–8 (I).

<sup>495</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 112.64–113.70 (II).

<sup>496</sup> Laskaris, *Kosmikè dêlosis II*, 16.30–17.5 (II) : « καὶ μὴ με καταμωκῆσαιτό τις ἀνὴρ σταθηρός, ὃς καὶ κόπῳ μένει καὶ μόχθῳ διατρίβει καὶ ἐν τούτοις τοῖς δυσὶ πᾶν ἀγαθὸν κατορθοῖ [...], ἀλλὰ νευρώσει λόγῳ συμβουλῆς ἐμὲ ὡς φιλάδελφος, συνανέλθη δὲ τῷ ὕψει τῶν νοημάτων περοφορήσας τὸν νοῦν, εὐτρεπίσας ψυχὴν, καὶ σὺν ἐμοὶ ἀνελθὼν ὄψεται θεῖα νοήματα. ἀλλ' ἐγὼ μὲν οὐκ ἐπιλήσιμων τῆς ἀφηγήσεως γένωμαι καὶ τῆς τοῦ λόγου συνθέσεως, εἰ καὶ περὶ τὴν ἀγωνιστικὴν ὁδὸν οὐκ ἐντύχῳ τοιοῦτῳ ἀνδρὶ συνοδίτῃ καὶ ἀγαθῷ. ». C'est moi qui souligne. Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 75.170–81 (IV) : «εἰ δὲ τις ἀγροικικῆ μοι βοήσει· “Πάριδε λόγον τοῦ ἐξυμνεῖν καὶ πόρρω πέμψον παιδείαν καὶ μετὰστρεψον τὸν αὐλόν, καὶ ταῖς τοῦ λόγου χορδαῖς ἐνθεῖς ᾠδὴν ἡδονῆς ὑλικῶς τε βάδισον εἰς ἐγκώμια τροφῶν καὶ τρυφῶν, ἐπειδὴ, ὡς ὄρας, συρρέει πλῆθος πολὺ βουλομένων μᾶλλον τρυφᾶν ἐξ ὧν εὐφραίνονται οἱ πολλοί, ἢ λόγῳ κατ' ἦθος κοσμεῖσθαι καὶ σεμνύνεσθαι τὰς ψυχάς”, πεισθῶ τῷ λόγῳ τοῦ λέξαντος. ὅθεν καὶ τῶν τῶν ἐμπύχων καὶ λογικῶν φυτηκομιῶν φυτῶν ἀποχωρήσας, εὐθὺς πορεύσομαι ὡς τρυγῶν περοκροτήσασα εἰς ἄλση Χαρίτων [...]. » ; Ibid, 77.224–6 ; 99.94–5 (II) ; 103.179–83 (IV) ; 166.290–5 (IX).

Cela me fait revenir à sa relation avec son maître de la rhétorique, Georges Akropolitès. Dès que ce dernier lui a symboliquement ouvert l'accès au discours, Laskaris a continué la fusion des rôles discursifs habituels et le renversement des règles d'interpellation. Il a répondu à l'épigramme d'introduction de sa collection des lettres écrites par Akropolitès en écrivant un éloge de son art oratoire. Encore plus que dans son discours pour Jean Vatatzès, Laskaris souligne l'irrégularité des positions discursives. Celui qui loue est loué. De plus, la relation entre le narrateur et le narrataire est structurée autour des binômes enseignant/élève et celui qui fait/celui qui parle. Le rapport du rhéteur ou du narrateur envers son texte et sa matière est également problématisé. En chantant la gloire d'Achille et d'Agamemnon, Homer chante plutôt sa propre gloire littéraire. Les lignes de séparation sont brouillées.<sup>497</sup> La contradiction est résolue par 'l'ange de la philosophie' qui lie le maître à l'élève. Par conséquent, l'interdépendance, peut-être même l'égalité, de ceux qui louent et des loués est bien affirmée.<sup>498</sup> La suite de l'histoire de la vie d'Akropolitès devient alors l'histoire de l'éducation de Laskaris. Vers la fin du discours, Akropolitès est associé aux métaphores militaires, alors que son élève adopte la voix du rhéteur.<sup>499</sup> Le renversement symbolique est fait, mais il ne s'agit pas d'un simple échange des places. Laskaris accepte qu'Akropolitès soit la source de sa parole et il n'essaie pas de le faire taire. Ainsi, il intègre l'institution de rhéteurs, avant de créer une relation strictement personnelle avec Akropolitès dans laquelle c'est lui l'empereur-rhéteur, qui peut définir les rôles de chacun.

Il revendique déjà cette position particulière dans sa *Comédie de pédagogue*, le *psogos* d'un rhéteur et enseignant présumé de Laskaris, dont l'inspiration réelle ainsi que la date de composition restent incertaines.<sup>500</sup> L'auteur reprend à la fois la forme d'un panégyrique, d'une hagiographie et d'une épitaphe, les renverse et les croise avec des éléments d'une satire lucienienne afin de créer un effet comique. Il réclame, à l'instar des rhéteurs dans les panégyriques, la nécessité des dix langues homériques pour exprimer la vilénie de son héros. Son personnage principal est le fils d'une mère ignoble, alors que son père est le chou qu'elle avait mangé avant d'imaginer qu'elle est enceinte. Assimilé à la flatulence de sa mère, il était en fait trouvé derrière la porte de la maison. Son éducation auprès des empereurs n'a pas réussi à changer sa nature. Savant prétendu, féminisé et coureur des jupons, il était initié aux pratiques magiques bulgares, il peignait sa barbe et ses cheveux avec les excréments, se maquillait et s'habillait honteusement.<sup>501</sup>

<sup>497</sup> Ibid, 97.41–3 (I), 98. 60–71 (II).

<sup>498</sup> Ibid, 99.94–100.101 (II).

<sup>499</sup> Ibid, 106.244–52 (V) : « Ἐπεὶ δὲ ῥᾶστον τὸ ἔργον ἐγένετο καὶ ἐγὼ μὲν προέβην εἰς προκοπὴν, καὶ πέτραν γὰρ κοιλαίνει ρανίς, αὐτὸς δὲ σύμμαχον εὖρεν ἔχειν τὸν φοιτητὴν, πάντα ἕως δεῦρο τὰ ἡμέτερα πρὸς τοὺς ἅπαντας γεγόνασιν ἀπροσμάχητα. Τολμῶ τι λέγειν καὶ ἀποφαντικόν· τίς ἡμῖν ἀντιστήσεται, τίς νομίσει νικῆσαι, τίς λόγον ἐρεῖ καθ' ἡμῶν; Στρατηγεῖ γὰρ αὐτός, ἔπομαι δὲ ἐγὼ καὶ ἡ νίκη οἶδ' ὅτι ὡς ὑπερεκτανθήσεται. » ; 107.274–81 (V–VI).

<sup>500</sup> Ibid, 153. Laskari, *Satira*, 12. Le nom d'un certain Zabliotès et la date de 1244 ont été proposés.

<sup>501</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 155.34–6 (I), 157 (II), 159.128–9 (IV), 159.140–160.147 (V), 169.376–170.385 (XII), 184.739–52.

Ce qui est remarquable dans le cadre de mon sujet, c'est la force avec laquelle Laskaris refuse d'accorder une identité ou même une existence à ce personnage. En passant par toutes les stratégies habituelles de constitution du sujet d'un récit, il les renverse pour souligner son anonymat. Paradoxalement, son héros est alors doté de traits de caractère merveilleusement vivaces, mais est complètement dépourvu de subjectivité. Cette subjectivité manquée ne se trouve pas au niveau d'une identité idéationnelle, mais elle vient comme conséquence de l'absence des bonnes pratiques.

« ἐγὼ δὲ καὶ τοῦτο ἐκπλήττομαι ὅλως, πῶς τὸ μὴ ὄν ὑπεδέξατο ἄλλο τι ὄνομα, ἢ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν· τὰ γὰρ ἐν τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντως εἰσὶ μηδαμῇ μηδαμῶς, οἷος καὶ ὁ μεγαλοκλεῆς μέροϋ οὗτος ὁ νῦν παρ' ἡμῶν ἰνδαλματουργοῦμενος. ἐκ γὰρ μὴ ὄντων μὴ ὄν ὑπῆρξεν, ἐκ νοσήματος νόσημα, ἐκ βδελύγματος ῥύπασμα [...] ἐκ πνεύματος ἄνεμος, ἐκ κίττης υἴος. [...] σὺ δὲ καλῶς μὴ βίωσας οὐκ εἶχες ἐν ζῶσι τὸ ὄνομα· νῦν δὲ τὰυτα παθὼν μόνον ἔχεις οἶμαι τὸν ἄνθρωπον, ἐπειδὴ τῇ τοῦ πάχους λύσει συνῆκας τὰ ἀληθῆ· »<sup>502</sup>

D'ailleurs, Laskaris n'est pas neutre en tant que narrateur envers son personnage et narrataire à la fois. Le manque de subjectivité du pédagogue est construit en fonction de la subjectivité affirmée du narrateur. L'arrivée du pédagogue à la cour de Nicée est en ce sens révélatrice. Laskaris joue avec le scénario habituel selon lequel le rhéteur interpelle l'empereur en affirmant qu'il avait été oint à l'Empire avant sa naissance. Après la chute de Constantinople, ce pédagogue méprisable, déjà vieillard, a décidé de venir en Orient, puisqu'il se voyait enseignant de Théodore même avant la naissance de ce dernier. C'est pour cette raison qu'il avait trompé les parents de Théodore et s'était infiltré à la cour, malgré le fait qu'il n'a entrepris l'éducation – ou plutôt la corruption – du jeune prince qu'au moment où celui-ci a eu douze ans.<sup>503</sup>

À qui s'adressaient le jeune prince et philosophe par ce texte bien particulier ? Laskaris laisse entendre qu'il change entre deux narrataires au fil du récit. L'un est le vil pédagogue, qui est clairement défunt au moment de l'écriture. Et s'il dit qu'il envoie ses mots au monde entier, il donne des indications que l'autre narrataire collectif est un assemblé des rhéteurs ou philosophes.<sup>504</sup> C'est alors peut-être devant eux que l'auteur professe le message principal de son discours, à savoir que même un personnage si abominable n'a pas réussi à priver le futur empereur de sa place parmi les philosophes. C'est cet élément qui apparaît aussi dans les autres textes de Laskaris. Il met en fait en fait la conquête de sa propre position discursive en tant que rhéteur et philosophe. Empereur, il l'est, ou le sera, mais il réclame aussi la possibilité de se définir comme tel, parlant de la position d'un savant. Le coup de grâce à tout opposant de cette notion est donné dans une phrase qui réunit les points opposés de l'existence de son ennemi principal, le héros de sa

<sup>502</sup> Ibid, 158.96 – 104 (III), 182.679–82 (XIX). Aussi 163.216–30 (IX).

<sup>503</sup> Ibid, 160.161–161.177 (VII).

<sup>504</sup> Ibid, 166 (IX), 178–9 (XVII).

comédie, sa naissance et sa mort : « ὦ τοῦ Ἐωσφόρου υἱέ, ὦ τῆς πονηρίας τὸ κύημα, ὦ τῆς ἀλογίας τὸ ἔμβρυον—ἤδη γὰρ εἰ καὶ τεθνηκῶς ὑπάρχεις ψυχῇ καὶ σώματι, ἀλλ’ ὡς ζῶντί σοι διαλέξομαι—, τί ἀποστερεῖν με ἠρέσκου φιλοσοφίας ἢ τοῦ θεοῦ; »<sup>505</sup>

Les morts ne parlent pas. Mais son premier maître peut avoir des complices parmi les vivants. C’est à ceux-ci que Laskaris s’adresse au bout du compte.

« εἰ δὲ καὶ τῶν ἀδυνάτων τοῦτό ἐστιν ἐπειδὴ καὶ σώματος καὶ φωνητικῶν ὀργάνων ὡς νεκρὸς ὑπάρχων ἐστέρησαι καὶ οὕτω ἀδυνατεῖς, ἀνάθεα ἄλλω τὴν ἄμιλλαν καὶ μᾶλλον ἐκ τῶν σῶν ὁμοφρόνων καὶ συνοίκων τῇ ἀλογίᾳ. [...] διόπερ οἶά τις ἐγὼ φιλολόγιος φιλοτιμοῦμαι τοῖς ἐμοῖς φίλοις καὶ λογίοις τὴν ἀξιόλογον τοῦ παιδαγωγοῦ κωμωδίαν ὥσπερ τι ἥδυσμα ἀφ’ ἐστίας βασιλικῆς. »<sup>506</sup>

Ayant assumé la position du philosophe, Laskaris consacre l’intégralité du quatrième livre de *L’Explication du monde* à une exposition socratique de son ignorance absolue. Propre à un philosophe ultime, cette affirmation lui permet de nier non pas seulement sa subjectivité philosophique, mais aussi celle d’un militaire ou d’un empereur.<sup>507</sup> Dans ce mouvement final, sa voix s’approprie le pouvoir de s’auto-interpeller, en niant paradoxalement toute sorte de subjectivité. C’est ce mouvement qui le met dans la position au centre, le centre rétabli d’un cercle.<sup>508</sup> Il se trouve ainsi à la même distance de tous ses sujets et annule le besoin d’un interpellateur externe, ce qui était l’institution des rhéteurs. Il usurpe doublement la fonction d’un Appareil idéologique d’État.

Dans ce sens, il serait utile de se tourner brièvement vers les écrits d’un des maîtres et, paraît-il, d’un des modèles intellectuels de Laskaris, Nikèphoros Blemmydès. Né en Constantinople en 1197, ce savant particulier au caractère difficile a passé la plupart de sa vie dans les villes et les monastères de l’État des Laskarides, en voyageant pourtant dans la Méditerranée orientale et dans les Balkans. Étudiant fervent de médecine, de rhétorique, de philosophie, de physique et de théologie après des périodes passées auprès des administrations impériale et patriarcale à Nicée, il a opté pour une vie monastique, d’abord dans le monastère de Saint Grégoire Thaumaturgos, puis dans sa propre fondation, le monastère du Seigneur Christ Qui Est (τοῦ κυρίου Χριστοῦ τοῦ Ὄντος), en ne s’éloignant jamais trop des affaires politiques et religieuses. Il a laissé derrière lui une œuvre considérable et originale, dont je traiterai ici seulement deux titres : *La statue impériale*, un ouvrage parénétiq, peut-être vers 1250, et *Le récit partiel* (1264/5), une autobiographie avec des éléments de l’(auto)hagiographie et de l’apologie, possiblement conçue pour accompagner le *typikon* de sa fondation monastique. Ses lettres témoignent des rapports étroits avec Théodore II Laskaris. Comme Blemmydès avait probablement été son enseignant, les

<sup>505</sup> Ibid, 172.454–173.458 (XIV).

<sup>506</sup> Ibid, 181.660–4; 182.701–4 (XIX).

<sup>507</sup> Laskaris, *Kosmikè dêlosis II*, ;45–50 (IV).; Cf. Angelov 2007, 236–7.

<sup>508</sup> Akropolitès, *Scripta minora*, 29.2–6 (XXI).

chercheurs sont généralement d'accord pour dire que l'élève empruntait des éléments de l'œuvre de son maître pour les intégrer dans ses écrits. Les traces de leur désaccord et de leurs débats sont également reconnaissables dans leurs textes.<sup>509</sup>

Une des particularités saillantes de *La statue impériale* est son caractère presque absolument impersonnel. Même si le soi-disant genre des 'miroirs des princes' byzantins réunit des ouvrages tellement divers qu'est difficile d'en établir les traits, l'absence apparente de narrateur et de narrataire n'en ferait de toute façon pas partie.<sup>510</sup> Le texte de Blemmydès est majoritairement composé de cinq types d'énoncés : 1) les affirmations des vérités absolues, au présent ;<sup>511</sup> 2) les petits récits à propos de rois et de dirigeants anciens ;<sup>512</sup> 3) les questions rhétoriques ;<sup>513</sup> 4) les prescriptions directes (très rares et périphrastiques, jamais en impératifs simples et directs) ;<sup>514</sup> 5) les phrases au conditionnel ou au futur.<sup>515</sup> Peu importe le type d'énoncé, le destinataire présumé, un empereur anonyme, reste à la troisième personne du singulier, même quand l'auteur raconte la situation énonciative, à savoir le fait que ce discours était offert à un empereur pour lui servir de

---

<sup>509</sup> Blemmydes, *A Partial Account*, 1–42 ; Blemmydès, *Ceuvres théologiques I*, 35–80 ; Andreeva 1929 ; Constantinides 1982, 7–27 ; Munitiz 2001 ; Angelov 2007, 65, 188–97, 207–9, 222–3, 292–6. L'interprétation plus détaillée des mouvements de Blemmydès dans le chapitre suivant, ci-dessous 224–32.

<sup>510</sup> Pour les différents points de vue sur les 'miroirs des princes' à Byzance v. Kazhdan 1991, s. v. MIRROR OF PRINCES ; Hunger 1978, 157–165 ; Blum 1981 ; Angelov 2007, 184–97 ; Odorico 2009 ; Vukašinić 2015. Pour la question de l'émetteur et du destinataire du récit, cf. *Les chapitres parénétiqes* de Basile I<sup>er</sup> (ou Photios), où les deux positions restent bien visibles au long du texte. Par exemple, Basile I, *Deux textes parénétiqes*, 102 (I), 108 (III) : « ὁ πατήρ ἐγὼ καὶ συμβασιλεὺς ἡγεμονεύουσάν σου τῆς βασιλείας ἔχειν νουθετῶ. [...] Σῶον ἔχε τὸ φρόνημα πρὸς τὰ ὀρθόδοξα δόγματα καὶ τίμα περισσῶς τὴν μητέρα σου τὴν ἐκκλησίαν ».

<sup>511</sup> Blemmydès, *La statue impériale*, 48 (XIV) : « Ce qui convient le plus à un empereur, c'est le moly d'Hermès, une herbe de raison, qui fournit l'antidote contre les charmes du plaisir. » (« βασιλεῖ δ' ἄγαν ἐπιπρεπὲς Ἑρμαϊκὸν μῶλυ, φάρμακον λογικόν, πρὸς τὰς τῆς ἡδονῆς γοητείας ἀντιπαυθές ») C'est moi qui traduis, en m'appuyant fortement sur la traduction anglaise de Ševčenko, qui suit son édition, à cause de la complexité du texte original.

<sup>512</sup> Ibid, 50 (XX) : « Après la défaite de Darius, Alexandre, le roi des Hellènes, a refusé même de jeter un œil sur les filles de Darius, quand elles lui avaient été présentées en tant que récompense choisie, en raison de leur beauté exubérante. » (« βασιλεὺς Ἑλλήνων Ἀλέξανδρος ἡττημένου Δαρείου καὶ τῶν ἐκείνου θυγατέρων προσηγγμένων αὐτῶ, γέρας ἀπόλεκτον διὰ κάλλους ὑπεροχὴν, οὐ κατεδέξατο ταύταις δὴ προσιδεῖν »).

<sup>513</sup> Ibid, 110 (CXCVI) : « Comment pourrait-on raconter intégralement dans un récit rythmé les pénalités de ceux qui méprisent Dieux et les manières diverses dont ils sont anéantis ? » (« τί ἂν τις ἀπαριθμοίη τῶν καταφρονητῶν θεοῦ τὰς ποινὰς καὶ τοὺς ποκίλους ἀφανισμούς; »). Pour la traduction du verbe ῥυθμίζω v. Blemmydes, *A Partial Account*, 133, n. 138 ; Blemmydès, *Récit*, LIV–V.

<sup>514</sup> Ibid, 44 (V) : « Ceux qui s'occupent des choses matérielles feraient bien de fournir [à l'empereur] une partie de leur commerce [...] Tandis que les étudiants de la raison et de la vérité [devraient fournir] le raisonnement véracé [...] » (« τοὺς μὲν περὶ τὰς ὕλας ἡσχολημένους εὖ ἂν ἔχοι προσήκουσαν τῶν ἐργασιῶν εἰσπράττεσθαι τὴν ἀπόμοιραν [...] τοὺς δὲ περὶ λόγον ἐσπουδακότας καὶ τὴν ἀλήθειαν, τὸν ἀληθῆ λόγον εἰσφέρειν [...] ») ; 46 (X) : « Il en suit que l'empereur doit régner sur ce qui se trouve à son intérieur, avant de régner sur ceux qui se trouvent autour de lui et à l'extérieur. » (« χρὴ λοιπὸν τὸν βασιλεῖα προβασιλεύειν τῶν ἐν αὐτῷ δὴ τῶν περὶ αὐτὸν τε καὶ τῶν ἐκτός. ») 116 (CCXVIII) : « Que celui-ci [l'empereur], ayant reçu [ce discours] joyeusement et gentiment [...] soit tenu de le déposer soigneusement dans le trésor de son âme [...] » (« καὶ ὅς, ἰλαρῶς προσδεδεγμένος καὶ εὐμενῶς, [...] δίκαιος ἂν εἶη τῷ τῆς ψυχῆς ἐναποθεῖναι μετὰ σπουδῆς ταμείῳ [...] »).

<sup>515</sup> Ibid, 73–4 (XCVI) : « Mais si son mépris n'est pas dirigé seulement vers le mal, mais vers les choses meilleures et plus élevées aussi, et si, dans son dédain, il ne s'applique plus à ses obligations et s'il n'écoute plus le conseil de son ami sage, il retombera dans son erreur originale et, son discernement étant aveuglé, il errera sans aucun guide [...] » (« εἰ μὴ πρὸς μόνον τὰ φαῦλα φέροι τὸ ὑπεροπτικόν, ἀλλ' ἤδη καὶ πρὸς τὰ κρείττω καὶ ὑψηλότερα, τοῦ τε συντείνειν ἑαυτὸν εἰς τὸ δέον καταπεφρονηκῶς καὶ συμβουλίας νουνεχοῦς ἐτέρου καταμελῶν, πρὸς τὸ πρῶτον καταβάλλεται πτώμα, καὶ τὸ διακριτικὸν ἐκτετυφλωμένος, ἔρημος πλανᾶται παντὸς ὁδηγοῦ [...] »).

décoration.<sup>516</sup> Dans son *Récit partiel*, où il réclame la paternité de *La statue impériale*, Blemmydès dépersonnalise encore une fois le destinataire de ce dernier ouvrage en écrivant qu'il était présenté devant *les empereurs*, sans plus de précision.<sup>517</sup>

Le narrateur est également presque entièrement absent du texte. Le discours de Blemmydès obtient ainsi l'apparence d'une existence indépendante. Les exceptions sont rares et limitées au niveau de la narration, c'est-à-dire qu'elles apparaissent quand l'auteur explique ce qu'il fait ou ce qu'il ne fait pas à ce moment précis du texte. Le 'nous' de l'auteur transfère les lecteurs des modèles du passé à l'époque actuelle, où 'notre' capitale a été conquise à cause de l'inconduite de ses *protecteurs* et l'État dégradé en raison de la promotion des mauvaises valeurs chez les fonctionnaires.<sup>518</sup> Le discours que Blemmydès présente à l'empereur est désigné comme 'le nôtre'.<sup>519</sup> À deux autres occasions, le 'je' de l'auteur souligne qu'il sait de ce dont il parle. Il cite les sources de son savoir de façon assez circulaire – ce sont en fait son expérience ou la transparence pure des affaires.<sup>520</sup> Il énonce également à la première personne du singulier deux exemples anciens qu'il loue et encore deux qu'il ne fera que mentionner.<sup>521</sup>

Trois traits caractéristiques distinguent clairement *La statue impériale* des écrits de Théodore II Laskaris au niveau discursif. D'abord, il y a le fait que l'empereur n'a pas l'accès au discours chez Blemmydès. Il a encore moins le droit de définir sa propre subjectivité. Quand les rois-modèles du passé prennent la parole, c'est presque exclusivement dans le dialogue avec leurs sujets, en réponse à leurs questions ou pour donner suite à leurs actions.<sup>522</sup> L'empereur idéal de Blemmydès se conforme aux bonnes pratiques, mais sa subjectivité est définie soit par la voix collective des sujets, soit par la voix supérieure et le regard de Dieu, les deux étant formellement médiatisées par la voix cachée de l'auteur.<sup>523</sup>

Deuxièmement, l'empereur idéal de Blemmydès est certainement sage. Mais, même si l'auteur déploie la terminologie sociétale de Platon, son dirigeant n'est jamais désigné comme roi-philosophe. L'auteur applaudit l'intérêt des Athéniens à la fois pour les affaires militaires et pour les lettres. Toutefois, il prend soin que les deux fonctions restent proches et ne fusionnent pas.<sup>524</sup> Hermès, l'avatar de la raison et de l'éloquence, n'est pas un personnage duquel l'empereur devrait s'inspirer. Ce sont plutôt Ulysse et Persée, les guerriers qui utilisent les *outils* produits ou

---

<sup>516</sup> Ibid, 78 (CIX) : « ὁ δὲ λόγος ἐπικοσμεῖται τὸν βασιλικὸν ἀνδριάντα πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἐπικόσμησιν. »

<sup>517</sup> Blemmydès, *Récit*, 79 (LXXVI).

<sup>518</sup> Blemmydès, *La statue impériale*, 52 (XXVIII), 99–100 (CLXVI).

<sup>519</sup> Ibid, 116 (CCXVII).

<sup>520</sup> Ibid, 76 (CIV), 112 (CCIII).

<sup>521</sup> Ibid, 60 (LIX), 74 (XCVII–VIII), 86 (CXXXVI).

<sup>522</sup> Par exemple, Ibid, 60 (LIV), 66 (LXXVI–VIII).

<sup>523</sup> Ibid, 54 (XXXVII), 141–3 (CLXXII–LXXXVII).

<sup>524</sup> Ibid, 86 (CXXXVI).

conférés par Hermès.<sup>525</sup> L'isolation au centre du cercle de Laskaris semble s'opposer à la nécessité de la médiation fournie par les philosophes ou les rhéteurs chez Blemmydès.

Finalement, Blemmydès insiste sur les personnages intermédiaires entre l'empereur et ses sujets – les fonctionnaires (« στρατηγούς, πραιτώρας, ιεράρχας, πολιάρχας ») – qui ne figurent guère chez Laskaris.<sup>526</sup> Ils sont nommés par l'empereur et servent comme modèle à imiter pour les sujets. Ainsi, l'empereur est encadré par ce système, qui inclut Dieu, les fonctionnaires (l'Appareil répressif), les rhéteurs (l'Appareil idéologique) et les sujets.

L'absence prétendue de narrateur et de narrataire dans *La statue impériale*, n'ayant pas de racine dans les règles du 'genre', n'en a pas non plus dans le style hermétique et travaillé de cet auteur particulier. C'est apparemment une stratégie narrative conçue par l'auteur pour une occasion discursive spécifique qui est en question. Dans son *Récit partiel*, il applique une stratégie différente, en organisant le texte entier autour de lui-même, et avec une seule référence à ses 'compagnons' (τοῖς σὺν ἐμοί) comme narrataires/destinataires éventuels.<sup>527</sup> Il ne s'agit pas seulement de classer cet ouvrage comme autobiographie à la base du fait que l'auteur figure comme narrateur homodiégétique et qu'il prend sa propre vie comme sujet plus ou moins central de son texte. Les byzantinistes sont d'accord sur le fait que les traits autoréférentiels peuvent être présents dans un éventail des genres et des modes littéraires (ou pas).<sup>528</sup> Ce qui distingue l'approche de Blemmydès dans son *Récit partiel*, c'est qu'il s'approprie toute l'agentivité dans le processus de la constitution de sa propre subjectivité.

Même si cette caractéristique imprègne le *Récit* entier, elle est particulièrement bien illustrée par le retournement de son regard vers Dieu et les conversations que Blemmydès entretient avec lui. Dieu est l'instance unique qui peut interpeller Blemmydès, dans une relation isolée et privilégiée. De la même façon que l'auteur désigne la divinité par des appellations spéciales et originales, il refuse aussi de changer son propre nom au moment de prendre l'habit monastique.<sup>529</sup> Une des nombreuses scènes des attentats déjoués contre Blemmydès, inspirés par le diable et perpétrés par les ennemis de l'auteur, est remarquable du fait qu'au moment où le diable essaye de l'interpeller, Blemmydès fait le choix de tourner son regard vers Dieu. De plus, malgré un coup de couteau à la gorge, sa voix, son arme principale, reste indemne.<sup>530</sup> Il se constitue comme étant doté de la capacité de choisir son propre interpellateur.

---

<sup>525</sup> Ibid, 46–8 (XIII–V), 74 (C).

<sup>526</sup> Ibid, 96–102 (CLV–LXXI).

<sup>527</sup> Blemmydès, *Récit*, I.1.9.

<sup>528</sup> Pour les questions de l'autobiographie et l'autoréférentialité à Byzance v. Angold 1998, 1999 ; 2013 ; Munitiz 1992 ; Hinterberger 1999, 2000 ; Macrides 1996 ; Riehle 2012 ; Papaioannou 2013, 132–140, 2015 ; Repajić 2016, 410–15 ; Kuttner–Homs 2017.

<sup>529</sup> Blemmydès, *Récit*, I.24–5, I.37.6–9 ; Blemmydes, *A Partial Account*, 64, n. 77 ; Munitiz 2001, 168.

<sup>530</sup> Blemmydès, *Récit*, I.41–4.



Cette capacité est encore plus claire dans la longue scène, introduite avec beaucoup de suspense, dans laquelle Blemmydès raconte son refus de l'offre du trône patriarcal faite par l'empereur Théodore II Laskaris.<sup>531</sup> Aussi, contrairement à *La statue impériale* qui propose un modèle adressé à un empereur anonyme et susceptible d'être imité par qui que ce soit, les pratiques et les comportements du narrateur du *Récit partiel* sont hors pair et inimitables. Alors que *La statue* donne les 'paramètres' de l'estimation d'un bon empereur, le *Récit*, tout en étant adressé à l'entourage de l'auteur, nie l'efficacité de l'application des repères habituels de la sainteté. Certes, le personnage du narrateur montrait les signes précoces de l'affection divine pour un enfant (les vêtements miraculeux, le refus de tout sein autre que celui maternel, la tendance à éviter les filles et à jouer en imitant la liturgie divine à la maison) mais accepter ces événements comme signes de la grâce divine signifierait accepter une subjectivité comparable à celles des autres, ainsi qu'une interpellation du reste de la société.<sup>532</sup> Blemmydès, cependant, exerce toutes les pratiques admirables, mais seulement Dieu peut l'interpeller et seulement sa propre raison peut recevoir, reconnaître et valider cette interpellation.

C'est ce lien direct avec Dieu et ce pouvoir étrange de définir sa propre subjectivité qui ouvrent d'une part à Blemmydès l'espace de juger les pratiques et de définir les positions discursives des empereurs, des fonctionnaires, des patriarches et des évêques au sein de l'État nicéen. Cela lui permet d'autre part de communiquer avec les autorités insubordonnées à l'empereur siégeant à Nicée.<sup>533</sup> Si Blemmydès faisait partie d'une 'machine à propagande', cette machine n'était pas fusionnée à l'Appareil répressif d'un État, ni soumise au contrôle de l'empereur. Cependant, la ténacité individualiste de Blemmydès, possiblement répliqué par son élève Théodore, a compromis ses positions institutionnelles qui auraient gardé l'équilibre entre l'Appareil répressif et les Appareils idéologiques d'État.

Est-ce qu'il faut voir la constitution spécifique des subjectivités de Blemmydès et Laskaris comme la résolution de la contradiction matérielle créée par la croissance économique et l'accumulation des richesses dans les caisses publiques et monastiques ? Cette accumulation, soutenue par les politiques agraires et sociales des Laskarides, aurait-elle pu ouvrir aux dirigeants la possibilité de l'action plus autonome par rapport au reste de la société ? Est-ce que la disparition d'un centre aussi important que Constantinople et la construction d'un État polycentrique en Asie Mineure pourraient créer la nécessité d'une telle résolution narrative ?<sup>534</sup> Ces questions sont à examiner plus profondément.

---

<sup>531</sup> Ibid, I.74–80.

<sup>532</sup> Ibid, II.3–6.

<sup>533</sup> V. l'interprétation ci-dessous, pp. 224–6.

<sup>534</sup> Ahrweiler 1958, 1965, 27–74 ; Angold 1975, 97–146 ; Morrisson 2005 ; Angelov 2007, 209–212 ; Mitsiou 2010 ; Bokody 2013.

#### 4. La versatilité d'une institution. Collectivité, droit et pratiques en Épire

Pendant la première moitié du siècle, une autre entité politique a existé sur le territoire jadis byzantin au sud de la péninsule des Balkans, notamment dans les régions d'Épire, Thessalie et Macédoine. Cette entité politique ne peut pas être jugée moins romaine que l'État de Nicée en rien. Mais elle est souvent implicitement jugée comme moins byzantine par les auteurs modernes, car elle avait 'moins du succès'. Elle avait été mise en place par les différents membres de la famille Comnène–Doukas. Le terme de 'despotat', propre à un moment spécifique de son développement, est toujours le plus couramment déployé pour décrire sa gouvernance politique (*exousia*), à l'instar des ouvrages pionniers de l'historiographie moderne écrits au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècles à son sujet,<sup>535</sup> malgré les contestations universellement acceptées de cette pratique.<sup>536</sup> Cette communauté politique se définissait, par les voix de ses acteurs principaux ou par celles des acteurs extérieurs, en tant *qu'empire, despotat* ou *principauté*, à travers les périodes différentes ou dans les occasions discursives diverses. Elle a aussi connue des périodes où elle ne se définissait pas du tout.<sup>537</sup> Dans ce contexte, l'(auto)désignation d'Épire comme « pouvoir occidental »<sup>538</sup> et de ses sujets comme « ceux dans l'Ouest » peut avoir l'air le plus attirant, car elle est le plus 'neutre'. Cependant, ce même exemple montre la dépendance absolue de toute désignation ou identité du contexte narratif, puisque le même terme a été employé par le même auteur pour signifier la simple division géographique de ces contrées.<sup>539</sup>

Quelle que soit l'appellation qu'ils attribuent à ladite entité politique,<sup>540</sup> les chercheurs trouvent les traces contemporaines presque exclusives de son existence dans les écrits des trois ecclésiastiques de haut niveau, à savoir Jean Apokaukos, Dèmétrios Chômatènos et Georges Bardanès. Dans les trois cas, il s'agit surtout des collections des lettres et des décisions ou opinions juridiques, plus ou moins organisées, ou bien de certains documents individuellement dispersés. Ainsi, d'un côté, les byzantinistes notent l'absence des « historiens d'Épire », c'est-à-dire d'ouvrages 'proprement' historiographiques et narratifs d'origine épirote,<sup>541</sup> et mettent les 'informations' tirées des 'sources documentaires' d'Épire dans le cadre narratif construit à la base de *l'Histoire* de Georges Akropolitès.<sup>542</sup> À part les historiens de l'« idéologie politique », ces textes

---

<sup>535</sup> Mèliarakès 1898; Nicol 1957; Nicol 1984. Pour la discussion la plus récente et la plus pertinente du traitement discursif et narratif de l'Épire au siècle, par les auteurs contemporains ainsi que modernes, v. Kinloch 2018, surtout 60–5.

<sup>536</sup> Stiernon 1959, 102–7, Ferjančić 1960, 48–53, Bredenkamp 1996. Cependant, l'appellation persiste, v. par exemple Laiou 2005, 11.

<sup>537</sup> V. par exemple Stavridou-Zafraka (2014, 166) pour les autodéfinitions du pouvoir de Michel Comnène Doukas.

<sup>538</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 285.28 (XXIV), 290.14, 291.5 (XXVI), 294.26 (XXVII).

<sup>539</sup> Ibid, 246.15 (III).

<sup>540</sup> Cf. Osswald 2011, 463–515, 2016.

<sup>541</sup> Stavridou-Zafraka 2005, 315 ; 2014, 163.

<sup>542</sup> Kinloch 2018, 95–6.

ont suscité un grand intérêt des historiens du droit, de l'administration et de la vie sociale ou 'quotidienne'.<sup>543</sup> En revanche, les autres ouvrages de ces trois auteurs, notamment des *erotapokriseis*, un dialogue, des textes liturgiques, des épigrammes et peut-être une hagiographie, sont quasi complètement ignorés dans les études modernes.

Dans cette section, j'examine les stratégies narratives de ces trois auteurs dans leur façon de se construire eux-mêmes comme narrateurs ainsi que leurs narrataires et les autres personnages, en gardant les lignes directrices des concepts de l'interpellation et de l'institution de la rhétorique. Cependant, alors que la plus grande partie de leurs récits est articulée et transmise dans le contexte légal, je scrute aussi le fonctionnement du droit de point de vue du récit et de l'idéologie comprise comme la constitution du sujet.

Le plus ancien des trois auteurs est Jean Apokaukos, l'évêque de Naupaktos. Pour la plupart des informations sur sa vie, les chercheurs s'appuient sur les phrases tirées de ses lettres et décisions juridiques. L'histoire de son parcours est interprétée comme celle d'un évêque typique de l'époque des Comnènes qui s'était trouvé dans un contexte nouveau après la chute de Constantinople, mais qui s'est finalement montré comme un artisan de la continuité des pratiques préexistantes. Je souligne que ces écrits, riches en 'informations' et vivaces, n'offrent pas de garantie du sens droit et unique des énoncés qu'ils transmettent. Ainsi, s'il n'y a pas de raison de douter que Jean Apokaukos a vraiment été le neveu de l'ancien évêque de Naupaktos, un Constantin Manassès sous lequel il a servi comme diacre, les informations de ses études à Constantinople avec le futur patriarche Manuel Saranténos, où ils étaient les élèves d'un Psellos le philosophe sont en revanche trop prises à la lettre.<sup>544</sup> Le même vaut pour la possibilité de l'enseignement éventuel de Basile Padiaditès. Vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Apokaukos faisait partie de l'administration patriarcale avant d'être consacré comme évêque et métropole de Naupaktos en 1199/1200. Il a gardé sa chaire pendant à peu près trente ans, pour se retirer dans un monastère juste avant sa mort.<sup>545</sup>

Ces trente ans de son épiscopat ont coïncidé avec la Quatrième croisade, soit l'avènement de la dynastie des Comnènes Doukas en Épire dont il était le partisan et le défenseur dans le conflit avec le patriarcat de Constantinople en Nicée. Ils ont également concordé avec le mandat abusif de Constantin Doukas, frère de l'empereur Théodore Doukas et *doux* de l'Étolie et Acarnanie. Selon Michael Angold, étant un évêque typique et ordinaire, Apokaukos est presque un avatar de la continuité de l'époque des Comnènes ainsi que de la stabilité lors des 'temps difficiles'

---

<sup>543</sup> Karpozilos 1973 ; Prinzing 1982, 1983a, 1983b, 1993, 2004, 2011, 2013, Simon 1984, 1986 ; Laiou 1984, 1992, 1993, 1997, 2009 ; Magdalino 1987 ; Macrides 1988, 1992, 2013 ; Kioussopoulou 1990 ; Stavridou-Zafra 1992, 2009 ; Angold 1995 ; Turnator 2010 ; Dželebdžić 2012.

<sup>544</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 265.10 – 2 (XV) : « ὅτε τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἦρχει ὁ λύχνος, καὶ σὺ καὶ ἡμεῖς τῷ φιλοσόφῳ ἐκείνῳ ἐμαθητεύομεν τῷ Ψελλῷ. »

<sup>545</sup> Lampropoulos 1988, 39 – 89 ; Angold 1995, 213–31.

des premières décennies du siècle.<sup>546</sup> Son œuvre singulière est ainsi normalisée afin que les ‘informations’ données par l’auteur sur la société dans laquelle il opérait puissent être généralisées pour signifier les autres époques byzantines. Ses écrits restent pourtant bien particuliers. Il est difficile à dire si sa correspondance épistolaire transmise avec ses décisions et interprétations juridiques dans quatre manuscrits<sup>547</sup> devrait être caractérisée comme une collection, comme un registre ou comme des brouillons ou notes de travail, soit personnels, soit épiscopaux.<sup>548</sup> Cette ‘collection’ montre certainement moins de traces de l’une intention éditoriale de créer une unité en comparaison avec la collection de son collègue et contemporain Dèmétrios Chômatènos. Ceci n’est pas seulement le cas à cause de l’apparence de cohésion que la minutieuse édition de G. Prinzing donne à l’œuvre de ce dernier,<sup>549</sup> alors que les écrits d’Apokaukos sont dispersés dans au moins huit éditions différentes avec divers chevauchements entre elles,<sup>550</sup> mais aussi compte tenu du plus grand travail éditorial présent dans les témoins manuscrits de Chômatènos en comparaison de ceux d’Apokaukos. Un certain nombre de ses épigrammes est préservé aussi, dont quinze probablement écrits pendant son travail dans l’administration patriarcale à Constantinople et un seul pendant son épiscopat à Naupaktos, vers 1219.<sup>551</sup>

Les écrits d’Apokaukos, perçus avant tout comme ‘sources documentaires’, n’ont pas été souvent examinés pour leurs qualités discursive ou narrative. Mais les rares occasions où cela a été le cas montrent le manque de consensus entre les byzantinologues. Vasilis Katsaros, qui a fait une brève étude des traits narratifs, dramatiques et poétiques des ouvrages d’Apokaukos, de leur « littéarité » par sa préférence évidente pour la littérature dite réaliste, y voit un écrivain qui correspond aux goûts « contemporains », c’est-à-dire d’aujourd’hui. Dans le mélange que l’évêque de Naupaktos fait des figures classiques et de l’intérêt pour les êtres humains qui l’entourent, Katsaros reconnaît un « humanisme religieux ». Il affirme que ses lettres méritent le nom de « διηγήματα », et conclut qu’il s’agit bien d’un des plus grands auteurs byzantins.<sup>552</sup>

---

<sup>546</sup> Angold 1995, 213–5 : « Ordained metropolitan before the fall he represented legitimacy, continuity, and a modicum of stability during the 'cosmic cataclysm' that overwhelmed the Byzantine Empire. [...] There may have been a short period of dislocation that followed the fall of Constantinople in 1204, but life in those provinces that remained under Byzantine control soon resumed its earlier rhythms. [...] In so far as anybody is typical, John Apokaukos seems a fair representative of those chosen for metropolitan sees in the twelfth century. In a region, such as Epiros, which escaped Latin occupation, little changed. [...] The provincial administrative system remained much as it had been. The main difference was that there could no longer be constant reference to Constantinople. This apart, John Apokaukos's work as metropolitan bishop of Naupaktos is not likely to have been significantly different from what it had been before the fall of Constantinople. »

<sup>547</sup> Vei-Seferli 1971–4, 161.

<sup>548</sup> Cf. Angold 1995, 213.

<sup>549</sup> Chômatènos, *Ponemata diaphora*.

<sup>550</sup> Apokaukos – Choniâtès ; Apokaukos, *Epirotica* ; Apokaukos, *Kerkyraika* ; Apokaukos, *Lettres* ; Apokaukos, *Lettres II* ; Apokaukos, *Schriftstücke* ; Apokaukos, *Symbolè* ; Apokaukos, *Synodika grammata*.

<sup>551</sup> Pour la première édition v. Apokaukos, *Épigrammes*. Pour la réédition et commentaires v. Dimitrakopoulos, 1998/9.

<sup>552</sup> Katsaros 1998/9, 520–8.

Toutefois, selon Michael Angold, « Apokaukos showed few signs of literary pretensions. Unlike so many of his contemporaries he was not called on to deliver speeches. There are relatively few of his letters that can be described as belletrist in intent. » En revanche, il est intéressant de noter une certaine similitude des jugements que Katsaros porte sur Apokaukos et ceux qu'Angold accorde à Nicolas Mésarités. Ce qui semble plaire au premier et déplaire au second, c'est que les deux évêques sont appréciés par les lecteurs d'aujourd'hui.<sup>553</sup> Le critère de l'absence de la littérature propre et appréciée chez Apokaukos, autant que chez Mésarités, d'après Angold est le déficit de témoignage de commandes aristocratiques ou impériales des compositions rhétoriques. Cependant, l'ampleur des éléments provenant de la rhétorique épideictique dans les lettres d'Apokaukos a déjà été démontrée.<sup>554</sup> J'aborderai ses stratégies narratives, ainsi que l'analogie avec les auteurs nicéens ci-après.

La vie, la position officielle et les écrits de Dèmétrios Chômatènos ont reçu au moins autant sinon plus d'attentions des chercheurs que ceux de son contemporain, collègue et ami plus âgé, Apokaukos, surtout après la nouvelle édition critique, complète et rigoureuse publiée en 2003, de son œuvre principale, les *Travaux divers*.<sup>555</sup> Cependant, sa biographie reste lacunaire et s'appuie surtout sur ses propres écrits. On ignore tout des parents et de la patrie de Chômatènos. Il a eu un frère Stéphanos et un neveu Constantin. Les hypothèses de son éducation rhétorique et juridique avec les célèbres maîtres de son époque, Basile Padiaditès, Théodore Balsamôn et Jean Kastamonitès, sont tellement conjecturales, qu'elles relèvent plus du désir biographique moderne saturé des tendances téléologiques que de quelque certitude historique. La seule information claire sur sa jeunesse est révélée dans une lettre d'Apokaukos : Dèmétrios a été *apokrisiarios*, c'est-à-dire le représentant de l'archevêché autocéphale de Bulgarie (Ohrid) auprès de l'administration patriarcale à Constantinople, vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Il apparaît en tant que *chartophylax* de l'archevêché d'Ohrid en 1215, sous l'archevêque Jean Kamatèros. Il est impossible de savoir s'il a suivi ce prélat lors de son séjour à Nicée après 1204, pendant que l'Empire bulgare tenait la ville d'Ohrid.<sup>556</sup>

Après la mort de Kamatèros en 1216, Théodore Comnène Doukas a nommé Chômatènos archevêque de Bulgarie sur recommandation de Jean Apokaukos et la décision du synode, en assumant ainsi les prérogatives impériales. À partir de ce moment, Chômatènos agissait

---

<sup>553</sup> Angold 2017, 15 : « There is no denying that a modern sensibility finds the freshness of Nicholas Mesarites's writings very appealing. His contemporaries may not have been so kind. They are likely to have found them unsophisticated. His reliance on narrative (*diegisis*) would, in more elevated circles, have attracted derision, as it was regarded as the most elementary form of literature. » Il faut noter que les critères de littérature d'Angold sont parfois énigmatique. Cf. Angold 1993.

<sup>554</sup> Radošević 1991 ; Dželebdžić 2008. La connaissance de ces deux articles m'aurait sauvé de certaines erreurs et faiblesses dans Vukašinović (2015).

<sup>555</sup> Chomatènos, *Ponemata diphora*.

<sup>556</sup> Ibid, 3\* – 13\*, Angold 1995, 240–2, Prinzing 2004, 170–3; 2013, 140–2,

comme soutien des projets politiques des Comnènes Doukas d'Épire et comme la plus haute autorité ecclésiastique dans leur domaine. Cela a entamé un long conflit épistolaire avec les patriarches de Constantinople siégeant à Nicée, et inspiré les chercheurs modernes de reconnaître le statut 'quasi patriarcal' à Chômatènos. En tant que tel, il a couronné Théodore Comnène Doukas comme empereur romain à Thessalonique en 1227. Après la mort de Théodore dans la bataille de Klokotnitsa en 1230, il a continué à exercer sa fonction et à défendre sa position auprès du patriarche jusqu'à sa mort en 1236.<sup>557</sup>

Chômatènos est cité comme l'auteur d'à peu près 150 lettres, décisions et opinions juridiques, transmises sous le titre *Ponemata diaphora*.<sup>558</sup> On suppose l'existence du registre archiépiscopal à Ohrid, d'où les documents ont été tirés pour être rassemblés dans ladite collection. Il est certainement plus probable que l'éditeur ait coupé certaines parties et organisé les actes dans des groupes grossièrement thématiques, plutôt qu'il les ait trouvés ainsi. Ainsi, les documents concernant les degrés de parenté sont par exemple classés ensemble, tout comme ceux qui concernent le divorce, l'héritage ou la discipline ecclésiastique.<sup>559</sup> Mais cette organisation n'est jamais stricte ni absolue ; les exceptions sont nombreuses. L'éditeur présumé pourrait être Jean Pédiadisimos, le *chartophylax* de l'archevêché d'Ohrid vers la fin du siècle.<sup>560</sup>

Certains ouvrages plus courts de Chômatènos ont aussi été préservés : deux traités juridiques, deux *erotapokreiseis*, dont une adressée à l'évêque de Dyrrakhion, Constantine Kabasilas,<sup>561</sup> et l'autre au roi serbe Stefan Radoslav, que j'examinerai ci-dessous,<sup>562</sup> ainsi que deux catéchèses et des compositions liturgiques, dédiées à Saint Clément d'Ohrid.<sup>563</sup> Il n'y a aucune preuve concrète pour attribuer la paternité de la *Vie de Clément d'Ohrid* à Chômatènos.<sup>564</sup> Cependant, du point de vue narratif, cette attribution reste très attirante. Les traits du caractère et les actions de cet évêque de Bulgarie du X<sup>e</sup> siècle, construits au long de ce petit récit, pourraient facilement être assimilés aux personnages et pratiques d'un pasteur idéal que Chômatènos aurait voulu incarner. Même si le fait que Clément a réalisé des actions miraculeuses est évoqué à plusieurs reprises, aucun de ses miracles n'est véritablement décrit. La sainteté de Clément repose sur son activité missionnaire, pastorale et littéraire. Saint Clément a été oint par Dieu depuis le ventre de sa mère, à l'instar de Samuel,<sup>565</sup> pendant que Dieu parlait à travers les paroles de

---

<sup>557</sup> Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 14\*-41\*, Iliev 2004, Prinzing 2004, 173-80 ; 2013, 142-50.

<sup>558</sup> Sur les différents types de documents dans la collection Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 270\*-84\*.

<sup>559</sup> Ibid, 292\*-9\*.

<sup>560</sup> Ibid, 306\*-7\*.

<sup>561</sup> Pour une analyse récente de certaines questions v. Naxidou 2018.

<sup>562</sup> Chômatènos, *Réponses* pour l'édition ; Miljković (2015) pour les références bibliographiques plus anciennes.

<sup>563</sup> Ibid, 47\*-51\*.

<sup>564</sup> Ibid, 53\*-4\*.

<sup>565</sup> Chômatènos, *Vie de Clément*, 174.12-23 (II).

Chômatènos et connaissait les pensées de l'archevêque.<sup>566</sup> Alors que Clément, apôtre des Bulgares, a simplifié l'alphabet créé par son maître Cyrille pour mieux évangéliser ce peuple fruste et barbare et en faire un peuple saint,<sup>567</sup> Chômatènos a fait un effort pour baisser le niveau du grec et métaphoriser les enseignements des Pères de l'Église afin d'approcher au roi serbe, probablement Stefan Radoslav (1228–34), les concepts christologiques que la langue 'bulgare' privée de l'art logique ne pouvait pas accueillir.<sup>568</sup> Les deux ecclésiastiques étaient les interpellateurs principaux de leurs dirigeants et leur adressaient les conseils parénétiqes tout au long de leurs vies.<sup>569</sup> Finalement, l'auteur de la *Vie de Clément* essaie d'ancrer les actions de son héros dans le moment présent, soit le moment de l'écriture. Il évoque les livres et les manuscrits de Clément qu'on pouvait toujours trouver à cette époque ainsi que l'inscription sur une pierre de l'église de Képhalénie (Glavnica), une des villes où il siégeait.<sup>570</sup> On connaît aujourd'hui une épigramme dédicatoire de Chômatènos préservée en forme d'inscription sur un cadre en argent fait pour l'icône du Christ.<sup>571</sup> D'ailleurs, les tentatives d'«autocanonisation» narrative n'étaient pas inconnues à l'époque de Chômatènos.<sup>572</sup> Cependant, je ne veux pas suggérer une attribution douteuse à la base de ces analogies. Je voudrais tout simplement signaler la possibilité de la construction narrative de soi de Chômatènos à la base du modèle d'un pasteur idéal de Bulgarie pour lequel il a certainement écrit des ouvrages liturgiques. Ce modèle narratif pourrait exister à son époque, même si ladite *Vie* est plus tardive.<sup>573</sup>

Finalement, certains écrits du plus jeune des trois évêques épirotes, Georges Bardanès, serviront aussi comme point de référence ici. Sa vie et son œuvre ont été étudiées dans le contexte de son époque et avec beaucoup de détails.<sup>574</sup> Selon ses propres écrits et la correspondance de ses contemporains, Bardanès a été Athénien, fils de Dèmétrios, l'évêque de Karystos, et protégé de l'évêque d'Athènes Michel Chôniatès. Il a été formé en rhétorique et philosophie par ce dernier et l'a suivi dans son exil à l'île de Kéos après la prise d'Athènes par les Croisés en 1204/5. Après avoir passé quelques années entre Kéos et Athènes, il est envoyé en tant que représentant de Chômatènos à la réunion des clergés orthodoxe et catholique à Constantinople en 1214. Après les efforts de Michel Chôniatès pour lui trouver une place soit à Nicée, soit en Épire, il a refusé la chaire épiscopale de Vonditza et peut-être même celle de Grevena, pour être nommé métropolitain de Kérkyra en 1219. C'était l'une des chirotonies contestées dans la dispute entre les évêques

<sup>566</sup> Chômatènos, *Réponses*, 154/8.

<sup>567</sup> Chômatènos, *Vie de Clément*, 180.13–21 (XIV).

<sup>568</sup> Chômatènos, *Réponses*, 156/10, 176/30.

<sup>569</sup> Chômatènos, *Vie de Clément*, 176.9–14 (IV), 178.19–180.12 (XI–XIII).

<sup>570</sup> Ibid, VIII–IX, II.

<sup>571</sup> Kissas 1987.

<sup>572</sup> Munitiz 2001.

<sup>573</sup> Pour la même stratégie conduite par Théophylaktos d'Ohrid, un des prédécesseurs de Chômatènos, dans sa longue *Vie de Clément* v. Obolensky 1988, 62–79 ; Angold 1995, 170–2.

<sup>574</sup> Galoni 2008. En occurrence, cet ouvrage rend les études précédentes caduque, puisque toutes les positions contradictoires ont y été citées et résolues.

‘occidentaux’ et le Patriarcat.<sup>575</sup> Collaborateur de plusieurs dirigeants de la dynastie des Comnènes Doukas qui connaissait peut-être le latin, il a été envoyé en Italie, probablement en 1235, afin de mener les pourparlers avec le Pape Grégoire II et l’empereur Frédéric II. Sa mission a été empêchée par un naufrage et sa maladie. Il est probablement mort en 1242.<sup>576</sup> Il a écrit un service dédié à Saint Arsénios, l’éponyme de sa cathédrale, des traités sur les pains azymes et le baptême, des épigrammes,<sup>577</sup> dont sa propre épitaphe,<sup>578</sup> un dialogue avec les Latins sur le purgatoire<sup>579</sup> et une trentaine de lettres préservées soit en grec original, soit en traduction latine du XVII<sup>e</sup> siècle.<sup>580</sup>

Le traité de Bardanès sur le *Feu purgatoire*, qui s’annonce comme un dialogue entre l’auteur et les moines franciscains probablement écrit vers 1235, révèle une gamme de similarités avec les dialogues de Nicolas Mézarites. Comme dans les compositions de ce dernier, il est presque sûr que si cet ouvrage était vraiment inspiré par une situation discursive ‘réelle’, il n’est certainement pas la transcription de ce débat. La notion des personnages individuels qui donnent la voix à la communauté y est présente aussi, même si elle est limitée par la paucité générale des phrases échangées entre les deux parties. Elles sont trois au total. Bardanès ouvre la conversation pour donner aux Frères mineurs l’occasion de lui poser la question à laquelle il veut répondre. Après l’exposé initial des positions orthodoxes, l’auteur prend une voix théorique et autoritaire pour poser une série de questions sans avoir de réponse, et pour terminer avec deux syllogismes sur la nature présumée du feu purgatoire.<sup>581</sup> En l’occurrence, il semble que Bardanès se sert, comme Mézarites, de la forme du dialogue qui a probablement été destiné à sa propre communauté pour lui transmettre son autorité rhétorique et la fortifier. L’interpellation qui vient de l’extérieur est reprise par le narrateur et le droit à la parole confirmé par le silence de ses homologues. L’arme finale du rhéteur n’est pas l’infailibilité du dogme orthodoxe, mais son art logique et rhétorique. Plus que transmettre une situation dialogique ‘réelle’, l’approche de Bardanès normalise alors sa position de conversant avec les Latins ainsi que cette conversation même, et offre dans le même temps un modèle sanctionné à suivre par les membres de sa communauté.<sup>582</sup>

---

<sup>575</sup> Ibid, 84–165.

<sup>576</sup> Ibid, 212–51, 262.

<sup>577</sup> Ibid, 336–46.

<sup>578</sup> Sternbach 1898/9.

<sup>579</sup> Bardanès, *Purgatoire*.

<sup>580</sup> Galoni 2008, 348–87, 395–446 ; Bardanès, *Lettres*.

<sup>581</sup> Bardanès, *Purgatoire*; Galoni 2008, 336–9.

<sup>582</sup> Il ne serait pas impertinent d’évoquer ici les conclusions de Herman (2013, 224) basées sur l’approche pluridisciplinaire aux scènes du dialogues dans les récits modernes et postulant le rôle essentiel des dialogues dans le processus de la construction du monde à la base du récit (« worlding the story »), et vice versa (« storying the world ») : « Such scenes can be viewed both as designs patterned after attested species of communicative interactions and as models of possible speech events, built for the purpose of understanding the motivations, structure, and effects of various kinds of exchanges. [...] They reflexively model the mechanisms of discourse understanding required for their own uptake, calling on interpreters to world the story in which characters (including characters who are also narrators [...]) engage in practices of storying the world. »



Si le cas des dialogues est un des rares exemples de l'analogie au niveau du genre dans la production discursive à Nicée et en Épire, les similitudes rhétoriques, dans les deux sens du terme utilisés dans ce chapitre, sont bien nombreuses. Examinons d'abord le premier sens, à savoir la rhétorique en tant que mode discursif. On pourrait dire que la ressemblance la plus saillante est justement l'élasticité générique, c'est-à-dire la volonté et l'aptitude des auteurs de transgresser les frontières des genres, qu'ils connaissaient évidemment fort bien. On a déjà vu comment, par exemple, Nicolas Mézaritès a pu intégrer des dialogues ou des épîtres dans un discours catéchétique ainsi qu'un éloge dans une pétition officielle, comment Théodore II a utilisé le cadre d'une épitaphe pour écrire un traité politique, ou bien comment Jacob de Bulgarie a décliné une épitaphe dans cinq formes différentes.

Même si l'on refuse le jugement peut-être extrême de Katsaros que les décisions juridiques d'Apokaukos étaient en fait des *contes (diegemata)*,<sup>583</sup> l'incorporation des éloges ou même des textes parénétiqes dans les lettres des trois évêques épirotes est bien attestée.<sup>584</sup> Une lettre d'Apokaukos à Théodore Comnène Doukas contient aussi une sorte d'épitaphe à Basile Pedieditès, son ami et évêque de Kérkyra, alors qu'une autre, adressée au métropolitain de Thessalonique, encadre une épitaphe presque comique à son serviteur Kotas.<sup>585</sup>

Dželebdžić extrait et traite les motifs typiques des panégyriques repérés dans les lettres d'Apokaukos adressées à Théodore Comnène Doukas, avant et après sa proclamation à Thessalonique en 1225. De suite, il compare brièvement ces « lieux communs » avec les motifs des discours nicéens, pour conclure que les lettres d'Apokaukos datées après la proclamation « s'approchent » au genre de panégyrique. Il s'agit des références au trône impérial à la fois mérité et accordé par Dieu, de la gloire des villes proéminentes et de la capitale perdue, des étymologies biaisées, des comparaisons au soleil et aux figures bibliques et classiques.<sup>586</sup> Ce sont bien sûr les mêmes éléments qui, pour Stavridou-Zafraka, marquent la continuité avec l'« idéologie impériale » d'avant 1204.<sup>587</sup>

Vu que les rhéteurs qui se sont trouvés des deux côtés de Bosphore après 1204 ont probablement reçu et continuaient de recevoir une formation très semblable,<sup>588</sup> il est peu surprenant que les motifs standards dans leurs ouvrages ainsi que leurs références classiques soient les mêmes. L'ineffabilité des qualités du personnage loué, transmise par l'image homérique des dix bouches et dix langues, y trouve sa place aussi. Apokaukos s'adresse à Théodore Comnène Doukas dans une

---

<sup>583</sup> Une pratique, pourtant, pas si inusitée que cela. Cf. Macrides 1985.

<sup>584</sup> Par exemple Chômatènès, *Ponemata diaphora*, 57–9 (XI), 363–4 (CX) ; Apokaukos, *Epirotica*, 243–8 (II–IV) ; Bardanès, *Lettres*, 203–4, 225–7 ; Galoni 2008, 443–5.

<sup>585</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 253–4 (VIII) ; Apokaukos, *Schriftstücke*, 124.107–125. 137 (LXVII).

<sup>586</sup> Dželebdžić 2008, 127–38. Pour les éléments parénétiqes, v. Vukašinović 2015, 317–20.

<sup>587</sup> Stavridou-Zafraka 1991, 119–145, 199–214.

<sup>588</sup> Sur l'éducation de Bardanès auprès de Michel Chôniatès, v. Galoni 2008, 99– 117.

lettre écrite en 1228 : « οὐκ οἶδα, εἴ τις ἔπαινον προσοίσει τούτῳ τὸν ἄξιον, κἄν εἰ καὶ δέκα στόματα κατὰ τὴν ῥαψωδίαν πλουτήσῃ, κἄν εἰ καὶ γλώσσας ἰσαρίθμους λάβῃ τοῖς στόμασιν, ὡς ἔγωγε, τοῦτο μόνον εἰσφέρω τῷ τοιούτῳ σώματι ἀρμόζον ἐγκώμιον, τὴν τῶν ἐπαίνων ἀδυναμίαν. »<sup>589</sup> Chômatênos compare sa voix à celle de Thersite, l'un des personnages très controversé de l'Illiade.<sup>590</sup> À part Homère, Platon et Aristote, qui leur sont communs avec les Nicéens, les 'Occidentaux' semblent beaucoup se référer à la tragédie et la comédie classiques d'Athènes, surtout aux ouvrages d'Euripide et d'Aristophane, et le signaler.<sup>591</sup> Le langage médical, soit sous forme de descriptions détaillées de leurs états, soit en tant que métaphores diverses, leur est également commun, ainsi que les verbalisations des villes et des fleuves qui les entourent.<sup>592</sup> Et si les questions terriennes et les métaphores agraires ou naturelles sont un élément emblématique de la rhétorique nicéenne, elles ne sont guère absentes de la production discursive en Épire,<sup>593</sup> ce qui rend l'explication de ces mêmes images chez les auteurs de Nicée par l'économie particulièrement agricole de cet État un peu tendue.<sup>594</sup>

La question se pose si l'institution de la rhétorique que j'ai essayé de définir dans les sections précédentes est également visible dans les écrits épirotes. Alors que j'ai commencé la section sur la Nicée par les discours de Nikêtas Chônîatès dans lesquels il loue les victoires de Théodore I<sup>er</sup> Laskaris, il ne serait pas incongru d'examiner les lettres adressées à Théodore Comnène Doukas après les prises des villes de Neopatras, Prosek et Platamon. Les fausses étymologies prophétiques de Prosek comme bouclier et Platamon comme signe d'agrandissement du domaine du loué, les prérogatives impériales de la chirotonie épiscopale ainsi que le regard stratégique jeté sur Thessalonique ont déjà été signalés.<sup>595</sup> Voyons cependant la position discursive d'Apokaukos et la construction du narrateur qu'il applique.

<p>« <i>La rhétorique que les autres ont faite autour de cette ville sera raffinée par ces jugements. Sans avoir vu la ville et ayant appris qu'elle est l'avant-poste et le mirador, comme on dirait, des villes que Dieu t'avait données, je l'appellerais leur bouclier [...]</i> Pour les habitants de Thessalonique [la prise de Prosek] est une grande blessure et une apparition</p>	<p><i>Comme s'il [Platamon] le disait ensemble avec David divin : « ils m'ont entouré en m'entourant »</i> même si les assiégeants ne sont pas morts. Et je peux considérer cette [ville de] Platamon comme l'agrandissement de ton domaine mis devant toi par Dieu. « <i>J'étendrai en étendant ton domaine et ton héritage</i> », Dieu te le dit. [...] Le martyr couronné, le grand Dèmétrios, t'a livré le voisin des Thessaliens et ils</p>
---	--

<sup>589</sup> Apokaukos, Schriftstücke, 136. 25–9 (LXXVII).

<sup>590</sup> Chômatênos, *Ponemata diaphora*, 356.31–5 (CVII). Cf. Rose 1988.

<sup>591</sup> Apokaukos, Schriftstücke, 31.1–6 (XXXIII); 120.11 (LXIV); Apokaukos, *Epirotica*, 270.3–4 (XVII); Galoni 2008, 438.11–9.12 (VIII).

<sup>592</sup> V. le chapitre suivant, pp. 290–1.

<sup>593</sup> Chômatênos, *Ponemata diaphora*, 362.132 – 3.143 (CIX); Apokaukos, Schriftstücke, 70 – 72 (XI–XII), 149–50 (XCIC), 157. 38–53 (CVII); Apokaukos, *Epirotica*, 242.17–21 (I) 254. 31 – 5 (III); Apokaukos, *Synodika grammata*, 18 (III).

<sup>594</sup> Angelov 2007, 138, 228.

<sup>595</sup> Dželebdžić 2008, 127–30. L'auteur en voit la source dans le fait qu'Apokaukos connaissait les objectifs stratégiques de Théodore.

abominable. [...] *Je viens déjà sur Prosek en esprit, et je sens l'odeur de la myrrhe de Dèmètrios, célèbre parmi les martyres, et j'attends en oindre la tête, les bras et les yeux abondamment ; j'entoure Prosek par cette pensée et je bois les poignées [de l'eau] d'Axeios qu'en coule en bas [...] je m'élève en esprit vers autant des anciens sur ses rives, comme les nymphes d'Hésiode [se jetaient] avec autant de douceur vers la profondeur de ce courent. [...] D'un côté, ce sont des choses nombreuses évoquées par la langue entière à ta gloire ; d'un autre côté, maintenant les cortèges nuptiaux, soit prévues, soit achevées, de tes filles à l'image de soleil, te tresseront des couronnes nombreuses, comme faites par nous, ton clergé [...] et que [Dieu] te donne les chaussures impériales et paternelles. Mais, que ce soit ainsi prié par moi. Détourne ton esprit discernant des exploits militaires quotidiens vers la sélection des évêques. »<sup>596</sup>*

prescrivent ton entrée dans la mégalopole voisine, *comme si tu disais, en sentant l'odeur de la myrrhe venant de là-bas : « Quand courrai-je vers l'odeur réelle, ô vénérable, de tes myrrhes, et quand entrerais-je dans l'autel et sortirai-je de là ? Quand circulerai-je autour de ton tombeau et saisirai-je les feux et chanterai-je les hymnes ? Quand m'oindrai-je par la myrrhe divine, pour oser anticiper l'autre onction de l'élévation, à partir de cette onction-ci ? »* Moi, dès que j'ai entendu de la prise de cette ville (Platamon), *mes pensées ont été menées vers une scène de pêche : comme si un pêcheur était assis sur les rochers. Et il jette l'hameçon attaché à un fil fin vers la profondeur et passant ce poison à la bouche grande ouverte de main en main, il le tire dehors et l'accueille. Que ces rochers de ma figure soient Platamon, [...] le pêcheur – mon Commène magnifique, assis sur cette pierre ; la mer est la ville de Thessalonique [...] l'hameçon est le désir [...] Je dirais que le poison est ses habitants [...] C'est cela que l'homme sage te tresse, le père de la parole se prosterne devant toi et embrasse tes bras victorieux. »<sup>597</sup>*

La première chose à noter est qu'Apokaukos est toujours présent dans son discours.

Il ne laisse jamais de doute sur le fait que c'est lui qui parle et qu'il le fait mieux que les autres,

<sup>596</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 244–5 (III) : « *Και ἄλλοι μὲν τῶν ρητορευόντων περὶ πολιέματος τούτου [Prosek] τα δοκοῦντα τούτοις κομψεύονται· ἐγὼ δὲ τὴν πόλιν μὲν οὐκ ἰδὼν, προφυλακὴν δὲ ταύτην εἶναι μανθάνων και σκέπην, ὡς εἶπη τις, τῶν εκ Θεοῦ πολιεμάτων σου, σάκος ἂν τούτων εἴποιμι ταύτην [...] Θεσσαλονικεῦσι δὲ μέγα τραῦμα και ἀπευκταῖον συνάντημα. [...] Ἐγὼ δὲ ἤδη τῇ διανοίᾳ και παρὰ τῷ Προσάκῳ εἰμί, και τῆς τοῦ μύρου ἀποφορᾶς τοῦ ἐν μάρτυσι περιβοήτου Δημητρίου αισθάνομαι και παραδοκῶ κεφαλήν και χεῖρας και ὄμματα ὅσον ὅσον ἀπὸ τούτου χρισθήσεσθαι, τὸν τε Πρόσακον αὐτῷ τῷ λογισμῷ περιερχόμενος και κοιλαίνω χεῖρας και πίνω τοῦ ὑπορρέοντος Ἄξειου [...] ποσὶ δὲ γηραιοῖς περὶ ὄχθας τούτου ὀρχοῦμαι τῷ λογισμῷ, ὡς παρὰ τῷ Ἡσιόδῳ νύμφαι ποτὲ ποσὶν ἀπαλοῖς περὶ κρήνην τινὰ βαθεῖαν [...] Τὰ μὲν δὴ ταῦτα τοιαῦτα και πᾶσαν γλῶσσαν εἰς εὐφημίαν σὴν προκαλοῦμενα· τὰ [δὲ] νῦν ἢ μελετώμενα ἢ τελούμενα νυμφοστολήματα τῶν ἡλιοειδῶν θυγατέρων σου πόσους σοι πλέξουσι τοὺς στεφάνους, ὡς ὑπὲρ ἡμῶν, τοῦ σου κλήρου [...] και τὸ βασιλικὸν και πάτριον ὑποδήσοι σε πέδιλον. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὕτω μοι ἠῤῥθω. Μετάγοντι δὲ τὸ τοῦ νοός ἐξεταστικὸν ἀπὸ τῶν καθ' ἡμέραν στρατιωτικῶν ἀριστουργημάτων σου πρὸς τὰς ἐπικρίσεις τῶν ἐπισκόπων »* C'est moi qui traduis et souligne, dans toute la section, sauf s'il est signalé autrement.

<sup>597</sup> Ibid, 247–8 (IV) : « *ὡς λέγειν και τοῦτο μετὰ τοῦ θεῖου Δαβὶδ· κυκλώσαντες ἐκύκλωσάν με, κἂν οὐκ ἡμύναντο τοὺς κυκλώσαντας· [...] Ἐμα δὲ και εἰς πλατυσμὸν τῶν ἔμπροσθεν ἀπὸ Θεοῦ σχοινισμάτων σου τὸν Πλαταμόνα τούτον ἔχω ὑπολογίζεσθαι· πλατύνων γὰρ πλατυνῶ, και πρὸς σὲ φησὶν ὁ Θεός, τὰ σχοινίσματά σου και τὴν κληρονομίαν σου· [...] τὸ τῶν μαρτύρων στέφος, ὁ μέγας Δημήτριος, τὴν γείτονα τῆς Θεσσαλῶν παραδόντες σοι, και τὴν ἐντὸς τῆς γειτονουμένης μεγαλοπόλεως εἰσέλευσίν σου προγράφουσιν, ὡς ἔχειν σε λέγειν τῆς τοῦ ἐκεῖθεν μύρου ἀποφορᾶς και ἀπὸ ταύτης αισθόμενον· τότε και εἰς πραγματικὴν οσμὴν δραμοῦμαι, μάκαρ, τῶν μύρων σου και εἰσελεύσομαι πρὸς τὸ θυσιαστήριόν σου και ἐξελεύσομαι και περικυκλώσω τὸν τάφον σου και ἄψομαι φῶτα και ἄσομαι ἄσματα και τῷ θεῷ μύρῳ χρισθήσομαι, ὡς και χρίσμα ἕτερον παρυνώσεως θαρρούντως παραδοκεῖν ἐκ ταύτης τῆς χρίσεως. Ἐγὼ τέως ταύτης τῆς πόλεως ἀκούσας τὴν ἄλωσιν, εὐθὺς πρὸς τὴν ἀλιευτικὴν μετήνεγκά μου τὸ λογίζομενον· ὅπως ὁ ἀλιεὺς πέτρας μὲν ὑπερκάθηται, ἄγκυστρον δὲ χαλᾶ εἰς βυθὸν λεπτῆ μηρῖνθῳ παρηρητημένον και τὸν ἐγγάνανα τούτῳ ἰχθὺν ἀμείβων χεῖρα χειρὸς ἀνέλκει και ἐγκολπίζεται. Τροπολογεῖσθω μοι πρὸς πέτραν οὗτος ὁ Πλαταμῶν, [...] εἰς ἀλιέα δὲ ὁ μεγαλοεργὸς ἐμὸς Κομνηνὸς, τῆς πέτρας ταύτης ὑπερκαθήμενος· θάλασσα δὲ ἢ τε πόλις Θεσσαλονικὴ [...] ἄγκιστρον δὲ ὁ πόθος [...] Ἰχθὺς δὲ τίνας εἴποιμι ἂν ἢ αὐτοὺς τοὺς πολιτευομένους ἐν Θετταλῇ [...] Ταῦτά σοι πλέκει ἐκ τοῦ παρέργου· ὁ σοφιστής· προσκυνήσει δὲ σε και ὁ τοῦ λόγου πατήρ και σοὺς νικοποιοὺς βραχίονας κατασπάσεται. »*

même à distance. C'est lui qui donne les noms justes aux choses. Les scènes de son imagination sont minutieusement mêlées aux scènes 'réelles', ainsi que le présent à l'avenir. Les eaux de la rivière Vardar évoquent la myrrhe qui coule du tombeau de Saint Dèmétrios. Le narrateur voyage en esprit et ses pensées agissent. C'est aussi lui qui voit et sent les odeurs, notamment de la myrrhe. Il anticipe d'abord sa propre onction à la myrrhe miraculeuse, mais, en attendant, il boit de l'eau fluviale qui lui donne le pouvoir de tresser les couronnes, symbole de la victoire mais aussi de l'empire, pour Théodore.

D'autre part, le discours qu'il attribue à Théodore est doublement intéressant. D'abord, il vient comme réponse à une double interpellation. La ville de Platamon et Dieu s'adressent à Théodore, chacun à leur tour, pour établir son autorité, pour le constituer en tant que sujet. Sa réponse, son retournement vers les interpellateurs, vient sous forme de questions. Le personnage de Théodore affirme qu'il acceptera sa position une fois rentré à Thessalonique et oint de la myrrhe. Le discours 'fictif' qu'Apokaukos attribue à Théodore a été interprété comme l'aveu des projets militaire et politique de Théodore déjà présents en 1220, qu'Apokaukos était censé bien connaître. Après la conquête de Thessalonique, Théodore voulait d'abord être oint comme fidèle puis faire une deuxième onction, une onction impériale, qu'il « ose anticiper » selon les mots d'Apokaukos.<sup>598</sup> Cependant, la scène n'est pas 'logique', littérale et linéaire. En l'occurrence, les actions dont Théodore donne la liste (courir vers l'odeur de la myrrhe, rentrer et sortir de l'autel, circuler autour du tombeau, chanter, s'oindre pour la première fois, oser penser à la deuxième onction) ne peuvent pas être lues comme la suite des actions réelles et chronologiques. L'entrée à l'autel n'était notamment permise qu'au clergé et aux empereurs à certaines rares occasions. Si l'on voulait lire ce passage linéairement, cela signifierait que Théodore aurait assumé la position de l'empereur même avant sa première onction. Le narrateur crée en fait une scène impossible et paradoxale, où Théodore *est* ou *sera* l'empereur avant de l'être. Le deuxième point significatif est que le discours de Théodore est modelé sous forme de questions adressées au « vénérable », Saint Dèmétrios, alors que la seule chose qui peut ressembler à une réponse, c'est la vision de la pêche avec une voix forte d'Apokaukos (*j'ai entendu, je vois, j'interprète, mon Comnène*) venant directement après les questions. Le message devient complètement clair à la fin de la lettre, comme d'ailleurs dans la lettre précédente. C'est Apokaukos, *l'homme sage, le père de la parole, le membre du clergé*, qui tresse les couronnes pour Théodore, non pas pour le proclamer empereur, mais pour l'interpeller, pour confirmer par ses paroles qu'il est (toujours) déjà empereur. Plus qu'un récit des exploits de Théodore, il s'agit des actions auxquelles le loué doit se conformer pour compléter l'interpellation.

---

<sup>598</sup> Dželebdžić 2008, 130.

Dans ce sens, les lettres d'Apokaukos ne sont pas dissemblables aux lettres de Mésarités par lesquelles il avait incité Théodore I<sup>er</sup> Laskaris à instaurer le patriarche. Une des actions qui constituassent graduellement Théodore Comnène Doukas comme empereur est sa participation dans l'intronisation des évêques. Apokaukos écrit à Théodore pour souligner le soin qu'il prend de l'église après les consécutions de Dèmétrios Chômatènos et Georges Bardanès, en reprenant la métaphore des abeilles, déjà présente dans une lettre antérieure de Théodore<sup>599</sup> : « Ἡ τρόπον μελίσσης περίπτασαι μὲν λειμῶνας τοὺς ἱερατικοὺς, ἀνθολογεῖς δ' ἐκεῖθεν τὰ χρησιμώτατα καὶ, σίμβλοίς ὡσπερ, τοῖς θρόνοις τῶν ἀγίων ἐκκλησιῶν ἐναποτίθης εἰς μελιουργίαν πνευματικὴν οὗς καὶ βίος καὶ λόγος τὴν ἀρίστην ταύτην καὶ γλυκεῖαν γεωργικὴν ἐξεπαίδευσεν. »<sup>600</sup> On peut également trouver certains éléments discursifs présents dans la pétition de Mésarités dans divers écrits épirotes : le peuple qui tourne son regard vers l'empereur, puisque Dieu a détourné son regard de ce peuple ;<sup>601</sup> l'affirmation que l'empereur auquel ils s'adressent est *pour eux* le seul empereur,<sup>602</sup> sous-entendant qu'il y en a plusieurs ;<sup>603</sup> l'appel aux commandants militaires de prêter leur attention aux affaires ecclésiastiques. Mis à part tout cela, il faut noter une différence symbolique qui concerne la relation entre les narrateurs et les narrataires, qui est peut-être même signalée par Apokaukos. Alors que Mésarités construit l'empereur comme une figure paternelle dans sa relation envers l'église et la population, Apokaukos insiste sur sa position du fils de l'église et sur son amour fraternel vers ses autres enfants, surtout, il semble, les évêques. Vers 1218, il écrit à Théodore afin de suggérer un ami pour la chaire épiscopale de Neopatras :

« Tu es aussi le fils légitime de cette église, ô magnifique Comnène, étant né de nouveau par elle à travers le baptême divin et ayant grandi à la mesure de la perfection masculine par [le soin de] cette nourrice. Alors, donne à tes frères et aux enfants de cette église l'affection fraternelle et la protection. Même ceux en Asie craignent et admirent cette action, puisque son empereur [d'Asie] n'est pas le seul qui pense aux membres du clergé, mais également mon Comnène magnifique les respecte, les nourrit et leur accorde les positions sacrées. Moi, je sais qu'en écrivant cela j'obtiendrai l'éloge de deux côtés : parce que j'intercède pour la part de ce frère et parce que je veux et je fabrique ta grandeur. »<sup>604</sup>

<sup>599</sup> Ibid, 252.22–5 (VII) : « Τὸν γοῦν ἱερὸν ὑμᾶς μελισσῶνα ἕκαστον παρὰ τῆ ἑαυτοῦ καταδύσει τὸ μέλι σιβλουργοῦντα τῆς ἀρετῆς ὑπαναστήναι διερεθίζομεν καὶ τὴν πνευματικὴν ταύτην κεναγγίαν δι' ἱερᾶς ψήφου ἀναπληρώσειν ὑμᾶς προκαλοῦμεθα. »

<sup>600</sup> Ibid, 245.31–5 (III).

<sup>601</sup> Mésarités, *Voyage*, 26.26–7 ; Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 57.10–2 (XI).

<sup>602</sup> Mésarités, *Voyage*, 28.24–5 ; Apokaukos, *Epirotica*, 286.8–10 (XXIV).

<sup>603</sup> Ibid, 291.30 (XXVI).

<sup>604</sup> Ibid, 243.26–244.3 (II) : « Ταύτης τῆς ἐκκλησίας καὶ σὺ, μεγαλοεργὲ Κομνηνὲ, παῖς γνήσιος, ἀναγεννηθεὶς ὑπ' ἐκείνης διὰ τοῦ θεοῦ βαπτίσματος καὶ φθάσας εἰς μέτρον ὑπὸ ταύτῃ τροφῇ τῆς ἀνδρικήης τελειότητος. Καὶ δίδου τοῖς ἀδελφοῖς καὶ τέκνοις ταύτης τῆς ἐκκλησίας τὴν ἀδελφικὴν φιλοστοργίαν καὶ περιποίησιν. Τὸ δὲ ἔργον τοῦτο καὶ οἱ τῆς Ἀσίας ὑποθαυμάζονται, ὡς μὴ μόνον τοῦ βασιλέως ἐκείνης τῶν ἱερωμένων προνοουμένου, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐμοῦ μεγαλοεργοῦ Κομνηνοῦ τοὺς αὐτοὺς καὶ τιμῶντος καὶ τρέφοντος καὶ διοικήσεις ἱερᾶς ἀπονέμοντος. Ἐγὼ δὲ ὁ ταῦτα γράφων διχόθεν, οἶδα, τὸν ἔπαινον λήψομαι· ὅτι τε ὑπὲρ ἀδελφοῦ πρεσβεύω τοιοῦτου καὶ ὅτι τὰ μεγαλύνοντά σε καὶ θέλω καὶ παραματεύομαι. »

Dans une lettre de protestation contre les impositions très lourdes et contre les actions injustes de Constantin, le frère de Théodore, Apokaukos affirme encore plus clairement : « δέομαί σου, ὦ αὐθέντα ἡμέτερε, ὃ ἐν κυρίῳ υἱέ (ἄμφω γὰρ εἶς, τὸ μὲν διὰ τὴν ἀπὸ θεῶ ἐξουσίαν, τὸ δὲ ὡς ἐπισκόπων ὄντων ἡμῶν), ἄφες τὴν πρᾶξιν ταύτην, δὸς θεῶ χάριν, ἵνα λάβῃς ἀντίχαριν ζωὴν μακράν, κατ' ἐχθρῶν νίκην. »<sup>605</sup>

Le récit de la chirotonie de Bardanès comme métropolitain de Kerrkyra en 1219 montre la similarité avec l'exemple nicéen dans le jeu de voix entre Apokaukos et le synode d'Arta. Deux lettres, l'une de Théodore Comnène Doukas, l'autre de Michel Chôniate, l'évêque d'Athènes, sont transmises dans le texte de l'acte synodal. Les deux ont été initialement adressées à Apokaukos, et ses réponses sont préservées.<sup>606</sup> Mais dans le récit final de la prise de décision, le sujet est strictement collectif,<sup>607</sup> même si les phrases emblématiques d'Apokaukos sont reconnaissables. Cet acte se distingue cependant de la situation à Nicée dans la façon de raconter la motivation et l'instigation des acteurs. Ce sont les lettres de Comnène et de Michel Chôniate qui ouvrent l'accès au discours du personnage collectif du synode, dans l'acte synodal. Or, en les intégrant dans l'acte, le synode raconte son action comme une réponse à l'interpellation. Comnène définit le rôle d'un bon évêque et Michel Chôniate se porte garant des compétences de Bardanès. Pour les membres du synode, ne rien faire aurait voulu dire démentir leurs positions épiscopales. Pourtant, l'empereur et le synode sont conscients de l'irrégularité de la situation – le premier affirme que sa demande n'est pas tyrannique,<sup>608</sup> alors que le deuxième fait un effort pour prouver qu'il ne fait pas d'innovation.<sup>609</sup> Cela crée un récit paradoxal. Les évêques définissent leur subjectivité à travers l'interpellation directe faite par le Christ et les apôtres au début et à la fin de l'acte.<sup>610</sup> Mais par leur narration, ils passent toute l'initiative aux éléments extérieurs et se libèrent ainsi de la responsabilité, alors qu'ils accordent à Théodore la possibilité de les interpellier dans le même temps. Je crois que cela a été la cause des rappels ultérieurs et plus ou moins subtils du caractère remplaçable des empereurs de l'office impérial, ainsi que des rôles précis de l'empereur dans nombreux écrits épirotes.

Je souligne d'abord que bien que les épithètes et les titres accordés au dirigeant ou à l'empereur par ces auteurs dans leurs adresses puissent être utiles pour éclaircir certains événements ou les questions de chronologie, ils doivent être lus avec précaution. Par exemple, comme il l'a été remarqué, Apokaukos appelle Théodore Doukas *empereur* déjà en 1219, six ans avant sa

---

<sup>605</sup> Apokaukos, *Lettres*, 256.30–4 (III).

<sup>606</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 252–6 (VII–X).

<sup>607</sup> Ibid, 260–3 (XIII).

<sup>608</sup> Ibid, 252.29–30 (VII).

<sup>609</sup> Ibid, 262.11–4 (XIII).

<sup>610</sup> Ibid, 260.10–1, 262. 19–22, 32–4 (XIII).

proclamation et huit ans avant son couronnement.<sup>611</sup> Il est également improbable que chaque épithète solaire renvoie directement à Constantin le Grand et que chaque mention du nom de Dieu à côté du titre d'un dirigeant ou d'un empereur puisse être ramenée directement à la théorie de l'origine divine du pouvoir impérial d'Eusèbe de Césarée. L'usage de ces désignations ne peut être interprété que dans le contexte narratif de chaque texte précis, en fonction de la relation entre narrateur et narrataire non pas décrite, mais établie par ce texte.

Ainsi, dans les écrits d'Apokaukos, Théodore Comnène Doukas est le soleil et sa femme Maria est la lune qui rayonnent sur « nos frères »,<sup>612</sup> Michel Chôniatez, l'évêque d'Athènes, est cependant « le soleil de la parole » et son *chartophylax* Georges Bardanès son rayon.<sup>613</sup> Dans une lettre datée de 1227, après avoir raconté l'histoire des exploits de Théodore, Apokaukos écrit également : « ταῦτα καὶ σε ποιεῖν ἔδει τον χειροτονητὸν ἀπὸ θεοῦ ». <sup>614</sup> Dire que quelqu'un a été instauré comme empereur à cause de ses actions au lieu de dire qu'il a été oint depuis le ventre de sa mère peut sembler comme une nuance de langage, puisque cela revient à la même position. Cependant, le deuxième microrécit efface complètement le temps d'existence d'un individu non assujéti, transpose l'assujétissement au moment préexistantiel et rend clandestin le fait que c'est par la pratique qu'on acquiert une subjectivité spécifique. Le premier, en revanche, en définissant la pratique comme antérieure par rapport à l'interpellation et en situant l'interpellation divine plus tard dans la vie, laisse ouverte la possibilité d'existence antérieure du sujet interpellé, non pas en tant qu'individu, mais en tant qu'un sujet de type différent. Il accorde en même temps une sorte d'agentivité au sujet, celle à laquelle celui qui avait été assujéti depuis le ventre de sa mère n'avait pas droit. Par conséquent, la position de celui-ci n'est pas éternelle, étant dépendante de ses pratiques. Autrement dit, il y avait un temps où Théodore n'était pas empereur et il peut y avoir un autre où il ne le sera pas. Ses pratiques sont la preuve de sa position impériale, mais pas le garant de sa durabilité. Les actions affirmatives et le choix divin ne sont pas alors deux éléments idéologiques distincts et griffés l'un sur l'autre, mais bien interdépendants et relationnels. Le caractère paradoxal de ce qu'on pourrait appeler la prédestination est exposé par Apokaukos dans une autre lettre à Théodore. Dieu savait bien que les habitants de Sodome ont été voués à la damnation, mais il a répondu tout de même à leurs cris en descendant les voir de près, par ses agents.<sup>615</sup> De la même façon, Dieu sait ce qui deviendra de Théodore, mais les pratiques de celui-ci restent sous les yeux vigilants de ses *epi-skopoi*.

On peut noter **deux variations** dans l'encadrement de Théodore Comnène Doukas par les évêques. 1) **Celui de Dèmètrios Chômatènos** est centré autour de l'idée de la violence

---

<sup>611</sup> Apokaukos, *Lettres*, 271.17 (XII) ; Stavridou-Zafraka 1991, 147–8.

<sup>612</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 241.16 – 242.5 (I).

<sup>613</sup> Ibid, 258.21–23 (XII).

<sup>614</sup> Apokaukos, *Lettres* 127.26–7 (LXIX).

<sup>615</sup> Ibid, 255.4–15 (III).

légitime de l'empereur. Par cela, Chômatênos sous-entend la division *faire/parler*, semblable à celle attestée chez les rhéteurs nicéens. Sa première lettre, écrite en 1224, vient comme la réponse à Théodore qui l'avait sollicité sur les degrés de parenté de deux personnes voulant contracter le mariage. Avant de répondre à la question, l'auteur fait un éloge des exploits militaires de son destinataire. Il ouvre la lettre par : « Je te *vois* comme l'épée du Tout-Puissant ». Il affirme que Théodore a réveillé le Seigneur qui avait fermé ses yeux et tourné sa tête des Romains. Maintenant, il ceint l'empereur comme son épée, pour couper les têtes de ses ennemis, comme les vils archontes de Thessalonique. Dans le reste de la lettre, il donne son opinion sur l'interdiction du mariage et souligne son autorité sur ceux qui pourraient en dire autrement. Le 'je' initial et emphatique de celui qui voit et parle passe au pluriel après les victoires de Théodore ; la victoire devient alors « la nôtre ». L'opinion juridique est énoncée par l'habituel 'nous' épiscopal de Chômatênos.<sup>616</sup>

La deuxième lettre est plus complexe. Théodore a écrit à l'archevêque après avoir exécuté un brigand, Pétrilos, apparemment craignant les conséquences qu'il pourrait subir à cause du péché de meurtre. Après un autre éloge des exploits guerriers, l'auteur encourage l'empereur à se vanter de ses réussites et le voit comme une image de Moïse, *démagogue et stratège*.<sup>617</sup> La réponse à la question de Théodore, comme souvent chez Chômatênos, n'est pas une simple interprétation des lois et des canons.<sup>618</sup> Pour lui, il est clair que l'empereur n'est pas coupable et qu'il ne peut être réprimandé ; il l'affirme dès le début, sans laisser de suspens.<sup>619</sup> Néanmoins, pour expliquer son opinion, il introduit une argumentation basée sur trois sources différentes : la théorie générale de la société, les lois et les canons, et une parallèle biblique. Même si chacun de ses trois arguments pourrait déculpabiliser le sollicitateur indépendamment, il semble les introduire sans hiérarchie entre eux. Pourtant, il donne plus de place au premier.

Après avoir demandé à l'empereur le permis de « philosopher brièvement », il lui explique qu'à chaque être humain est accordée une vie spécifique dans un État.<sup>620</sup> Les apôtres, les

<sup>616</sup> Chômatênos, *Ponemata diaphora*, 57–9 (XII).

<sup>617</sup> Ibid, 363.3–364.38 (CX).

<sup>618</sup> Cf. Macrides 1992.

<sup>619</sup> Chômatênos, *Ponemata diaphora*, 364. 56–7.

<sup>620</sup> Chômatênos dévoile l'ambiguïté du terme πολιτεία. Il l'utilise en effet pour signifier la communauté politique ou la société, mais aussi pour des groupes spécifiques, car la vie de leurs membres est définie par leur conduite, c'est-à-dire leurs pratiques (πολιτεῖομαι). Ibid, 363.49, 365.67, 82, 366.109 (CX). La juxtaposition des termes *politeia* et *basileia* est claire et nette, ainsi que l'importance de la notion du bien commun. La meilleure traduction du terme *politeia* dans ce cas devrait probablement être périphrastique, à savoir 'la communauté politique' ou même 'la communauté des pratiques (sociales)'. Pour rester consistant avec la terminologie d'Althusser, comprenant toute action sociale comme action politique et évitant d'assimiler le terme *État* seulement avec les institutions gouvernementales, j'alterne entre les traductions du terme *politeia* par le terme d'*État* et par celui de la *communauté politique*. Cependant, cela reste une traduction pour des raisons de commodité. J'admets que, dans des autres contextes conceptuels, ce terme peut être traduit et interprété différemment et je ne veux pas introduire une occlusion discursive. Dans ce sens je concorde avec les efforts de Kaldellis (qui traduit *politeia* par *république* 2015, 9 – 43) d'en rouvrir la discussion, tant que ces efforts restent ouverts eux-mêmes. Je note que Kaldellis cite ce passage de Chômatênos, dans sa discussion sur la relation entre l'empereur et la loi, mais il se trompe sur l'empereur concerné. Ibid, 81.



philosophes (les moines),<sup>621</sup> les citoyens, les commandants militaires et les empereurs ont tous leurs rôles distinctifs et sont jugés en conséquence.

« Τὸν βασιλέα τοίνουν ὁ λόγος οὐκ ἀπαιτεῖ, οὔτε ἀποστολικὴν οὔτε φιλόσοφον, εἴτ' σὺν ἀσκητικὴν τελειότητα, ἀλλὰ τὴν βασιλευσιν ἀρμόζουσαν, ἔτι γε μὴν οὔτε πολιτικὴν, ἤγουν ἰδιωτεύσαν. [...] Ὁ βασιλεὺς δὲ καὶ ῥομφαίαν περιζώννυται καὶ μάχαιραν φορεῖ καὶ πλούτῳ κομᾷ καὶ τᾶλλα πάντα κέκτηται πρὸς τὴν τοῦ κοινοῦ λυσιτέλειαν. [...] καὶ οὓς ἂν φονεύειν τῷ κοινῷ τούτους φονεύει, ἵνα καὶ τὸ κακὸν ἀνακόψη καὶ εὐεργετήσῃ τοὺς ὑπηκόους. »<sup>622</sup>

Un élément supplémentaire est ajouté à la fin de cet argument – étant l’imitateur de Dieu, l’empereur punit pareillement à celui-ci. Après une brève évocation de la punition prescrite pour les bandits par la loi, Chômatènos passe au récit biblique du roi David. Celui-ci a tué Uriah pour pouvoir prendre sa femme, mais, ayant confessé son péché, il a obtenu l’absolution de Dieu par la bouche du prophète Nathan. Si Dieu a pardonné à David, qui avait agi pour son propre gain, il pardonnera encore plus facilement à Théodore, qui avait tué pour le bien commun.

Cette lettre est clairement différente de la lettre précédente puisqu’elle problématise la violence conduite en temps de paix et vers un membre de ‘notre’ État. Les divers rôles sociaux dans cette communauté politique sont décernés ou repartis (μεμέρισται).<sup>623</sup> Cependant, les rôles n’ont de sens qu’en relation avec d’autres membres de la communauté et ils sont surtout définis par les pratiques de chacun. Au premier regard, cette lettre met en scène le droit, ou même l’obligation, de l’empereur de porter et d’utiliser son épée au sein de sa propre communauté pour le bien commun.<sup>624</sup> Le personnage du narrataire est défini par cette action. Mais le récit encadrant suggère que cette pratique et, par conséquent, la constitution du personnage de l’empereur ne sont pas complètes sans l’action de confession et sans le personnage du philosophe/apôtre/prophète. Ceci est le narrateur. C’est lui qui ouvre le discours en philosophant, c’est lui qui prend les voix du *prophète* Nathan et du *philosophe* Élie pour s’adresser à l’empereur, et c’est lui qui le ferme avec l’autorité ressortissante de son rôle social d’une part, de la pratique de sollicitation faite par l’empereur d’autre part. Dans les termes d’Althusser, Théodore est clairement situé dans le cadre de l’Appareil répressif d’État, alors que Chômatènos assume la fonction de l’Appareil idéologique d’État.

Pour faire une petite digression, Chômatènos prend une position relativement similaire envers le roi serbe Stefan Radoslav, dans les *Réponses* aux questions théologiques et liturgiques que ce dernier lui avait adressées. Une question concerne l’incompréhensibilité du fait que Jésus a *entièrement* pris la nature humaine dans le ventre de sa mère. Vu que, selon Chômatènos, la langue ‘bulgare’ ne connaît pas les concepts d’hypostase ou des personnes divines,

<sup>621</sup> Pas toujours clairement séparés des apôtres.

<sup>622</sup> Ibid, 365.68–71, 79–80 (CX).

<sup>623</sup> Cf. la lettre d’Apokaukos au médecin impérial pour la répartition des rôles dans la société, notamment ceux qui coupent ou tranchent. Apokaukos, *Schriftstücke*, 156–8 (CVII).

<sup>624</sup> Cf. Méssarités, *Voyage*, 32.3–5 ; Méssarités, *Serment*, 46.15–8 (L).

il explique les différentes manières dont Dieu peut agir. En utilisant les histoires militaires de l’Ancien Testament, il montre comment Dieu agit *partiellement* à travers les anges et les hommes comme Moïse.<sup>625</sup> Mais, étant donné que la salvation de l’humanité était un geste de la plus grande importance, Dieu a agi en prenant *entièrement* la nature humaine. Il ajoute :

« Ὡσπερ ὅταν ἀκούμεν οἱ ἄνθρωποι περὶ τινος βασιλέως μεγαλοδυνάμου, εἰ μὲν ἀπέστειλε κεφαλὴν ἢ στρατηγὸν αὐτοῦ μετὰ φοσσάτου κατὰ τινος ἐχθροῦ αὐτοῦ, λέγομεν ὅτι δύναμιν ἀπέστειλε μεγάλην ὁ βασιλεὺς κατὰ τοῦ δεῖνος τοῦ ἐχθροῦ αὐτοῦ· ὅταν δὲ ἀκούσομεν, ὅτι αὐτὸς ὁ βασιλεὺς ὤρμησε κατ’ αὐτοῦ, τότε λέγομεν ὅτι ὁ βασιλεὺς ὅλως ὑπάγει κατ’ αὐτοῦ, ὅπερ λέγει ἡ κοινὴ γλῶσσα ὀλοστός· »<sup>626</sup>

Dans ce cas, l’auteur ne définit pas explicitement les rôles sociaux. Mais la position du narrateur en tant qu’homme sage et celle du narrataire en tant que guerrier déterminent le contenu même du récit. La seule agentivité que, selon l’auteur, le roi serbe peut comprendre est l’agentivité militaire, puisqu’elle correspond à ses pratiques.

2) L’**encadrement** narratif de Théodore Comnène Doukas par **Jean Apokaukos** est différente, mais complémentaire à celle de Chômaténos. Elle peut être résumée en deux éléments : le récit du bon et du mauvais empereur et le motif du vêtement impérial.

Dans le premier cas, je vois les deux types de microrécits, à savoir celui d’un mauvais mais également celui d’un bon empereur, comme une stratégie narrative de « counterfactuals »,<sup>627</sup> mise en œuvre par la diminution intentionnée de l’espace entre le narrataire et ces deux personnages ‘fictionnels’. L’empereur actuel n’est jamais complètement assimilé à ces personnages. Il en est toujours meilleur ou pire, et cela par ses pratiques du moment. Dans ce sens, il ne s’agit pas juste de comparaison du dirigeant actuel avec ceux du passé comme instrument de l’éloge, mais plutôt de l’assertion de la possibilité d’imperfection et, par conséquent, de l’option de son amélioration ou même de son caractère remplaçable.

Dans la lettre de reproche à Théodore Comnène Doukas, écrite vers 1219 et déjà mentionnée,<sup>628</sup> Apokaukos proteste contre la taxation lourde que lui et son frère, le *doux* local, ont imposée à la communauté de Naupaktos placée sous leurs soins. Si l’on veut, la manière dont il raconte la situation est doublement ‘contrefactuelle’. D’abord, il évoque un empereur et il voit Théodore assis sur le trône, bien avant son couronnement<sup>629</sup>. Puis, il raconte les actions ‘réelles’ de Théodore après avoir signalé au début qu’il sait bien que leur vraie source n’est pas Théodore lui-

---

<sup>625</sup> Chomaténos, Réponses, 176–8.

<sup>626</sup> Ibid, 180.

<sup>627</sup> Cf. Hühn et al. 2013, s. v. Counterfactual History.

<sup>628</sup> V. ci-dessus, p. 164.

<sup>629</sup> Apokaukos, *Lettres*, 254.19, 255.13 (III).

même, mais les malfaisants qu’il écoute.<sup>630</sup> Il introduit ‘le mauvais empereur’ à côté de Théodore sous forme de questions.

« ἄρα οὐκ ἦν ἀγαθὸς ὁ βασιλεὺς ἐκεῖνος, ὅς, ἠνίκα τις ἐνεκάλει μὴ πάροντος τοῦ ἀντιδίκου, τῇ μιᾷ τῶν χειρῶν θάτερον τῶν ὄτων ἐπεπωμάτιζεν; ἐρωτῶντων δέ τινων τὴν αἰτίαν, φυλάσσειν ἔλεγε τῷ διεγκαλουμένῳ εἰς τὴν κάκεινου ἀκρόασιν· σὺ δὲ καὶ ἄμφω τὰ ὄτα δοὺς τοῖς λέγουσι κατ’ ἐμοῦ τί ἐμοὶ ὑπέλιπες εἰς ἀκρόασιν; »<sup>631</sup>

Dans la suite de la lettre, il rappelle à Théodore que le pouvoir n’est pas censé changer la nature et que l’obligation de l’empereur est d’écouter les voix de la communauté que l’énêque fait passer par sa langue.<sup>632</sup>

Dans une lettre élogieuse écrite en 1227, l’auteur introduit deux groupes anonymes d’empereurs, les bons et les mauvaises. Leurs personnages sont définis par la réception de leurs actions, puisque l’accent est mis sur la juxtaposition de la *basileia* et *politeia* ainsi que sur l’histoire qu’on racontera de ces empereurs. Théodore est placé au-dessus de bons empereurs, mais la plupart des verbes que l’auteur emploie sont en futur.

« Μέγιστε βασιλεῦ καὶ βασιλέων ὑπέρτερε, τῶν μὲν ἐγγὺς καὶ ὡς εἰπεῖν συναπτῶν, ὅτι ἐκεῖνοι μὲν κατατρυφῶντες μόνον τῆς βασιλείας καὶ ῥαθυμοῦντες ἐν ταῖς ἀναγκίαις τῶν πράξεων καὶ ὅσα πολιτείαν καὶ βασιλείαν συνίστησιν ὀπίσω βασιλικῆς φροντίδος ποιούμενοι καὶ βασιλείαν ὁμοῦ καὶ πολιτείαν ἀπώλεσαν, τῶν δὲ κατωρθωκότων μεγάλα καὶ προσκληρωσαμένων πόλεις τῇ βασιλείᾳ καὶ χειρωσαμένων ἐχθροὺς καὶ νικησάντων τοὺς ἀντιμάχους καὶ παρασχομένων ὕλην γράφουσι τὰ σφῶν ἀριστεύματα, ὅτι πρὸς ἐκείνους παραμιλλῶμενος νίκας νίκαις προστίθεις, τροπαιοὺς ἐπιστοιβάζεις μείζω τὰ τρόπαια, ἐξ ὧν ἢ δι’ ὧν ὑπολήψεις δίδως, ὡς κάκεινους ὑπερβαλεῖς καὶ τὰ ἐκείνων ἀποκρύψεις ἀνδραγαθήματα καὶ δώσεις ὕλην τοῖς χρονογράφοις καὶ μόνος ἔση τοῖς λογογράφοις ὑποθεσις. »<sup>633</sup>

La réflexion métanarrative sur le rôle du récit dans la construction de la qualité d’un empereur,<sup>634</sup> rejoint la suite de cette lettre, mais aussi la lettre précédente. Il en est clair que les éléments de l’éloge que l’auteur fait de Théodore et sa constitution en tant que bon empereur ne seront complétés, ni confirmés que s’il se tourne et obéit à la voix qui l’interpelle : « ἐπαναντείνοντι δε μοι παράκλησιν κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ εἰσάκουσον τῶν ῥημάτων μου· » Apokaukos réclame l’attention

<sup>630</sup> Ibid, 254.12–6 (III).

<sup>631</sup> Ibid, 254.19–23 (III).

<sup>632</sup> Ibid, 257.15 – 258.8 (III). Pour les détails du conflit entre Apokaukos et Constantin Doukas, v. Angold 1995, 219–20.

<sup>633</sup> Apokaukos, *Schriftstücke*, 127.1–12 (LXIX).

<sup>634</sup> Alors que le terme ‘chronographe’ est plutôt non-ambiguë, le ‘logographe’ pourrait signifier soit un rhéteur, soit un historien. Cependant, je crois qu’Apokaukos laisse entendre dans ce passage que ce qu’il y fait est différent de ce que sera fait par les autres à l’avenir. Comme j’ai exclu l’historiographie de mon corpus actuel, une des directions de recherche les plus intéressants pour la suite serait de poser la question des relations entre l’historiographie et les historiens byzantins avec l’institution de la rhétorique comme je la définis ici. Pour les interprétations les plus récentes et très polyphones de l’écriture de l’histoire à Byzance, v. Macrides 2016, Neville 2016, Treadgold 2016, Kaldellis 2016.

de l'empereur avant d'intercéder au nom d'un habitant d'Arta et de demander de l'argent pour le renouvellement de l'église de Vonditsa.<sup>635</sup>

Une lettre adressée à Théodore juste avant son couronnement en 1225 a été définie comme « un petit essai sur la colère impériale ». <sup>636</sup> Apokaukos fait l'éloge de la manière dont Théodore a contrôlé sa rage contre l'évêque de Thessalonique qui a refusé de le proclamer empereur. Il entrelace le récit du mauvais empereur avec le motif du vêtement impérial. Les éléments restent les mêmes : un empereur hypothétique et le temps d'action qui oscille entre le présent et le futur :

« Καὶ ἄλλος μὲν τυχὸν βασιλεὺς καὶ τὴν ὄφρὸν ἴσως ἄρη καὶ διὰ  
λειμμάτων τὰς ὀμιλίας ποιήσεται καὶ ἀγνοήσει τὴν φύσιν, ὡς βασιλέως καὶ ἰδιώτου  
μία καὶ ἡ αὐτή, [...] ἢ καὶ ποτε καὶ βύσει πρὸς τὰς ἀναφορὰς ἀκοῆν, ὡς μὴ φωνῆς  
ἀκοῦσαι τῶν δεομένων [...] καὶ τὴν βασιλείαν ἠγήσεται οὐκ ἀρχὴν ὑπερέχουσαν,  
ὅπερ ἐστὶν, ἀλλὰ διαστολὴν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους καὶ ἀποχώρησιν καὶ τῆς φυσικῆς  
ταυτότητος ἀποξένωσιν. Ἄλλ' οὐ βασιλικῶς ποιήσει οὗτος ὁ βασιλεὺς [...] Τὸ γὰρ  
ἀλλογενὲς, ὡς ἔοικε, καὶ τὸ κόκκινον ἢ τε καταμάργαρος ἐσθῆς καὶ στέφανος τοῦ  
τοιούτου βασιλέως ὑπεκκρούοντα ἄλλον εἶναι τοῦτον παρὰ τοὺς ἄλλους ὑπόθωνται  
καὶ φύσιν ἐξηλλαγμένην τε καὶ ἀλλόκοτον. [...] Ἄλλ' οὐ σὺ τοιοῦτος [...] Εὖ γὰρ  
εἰδῶς, ὡς πηλὸς οὐ διαφέρει πηλοῦ, κὰν ἔξωθεν χρυσοῦ περιχρῶζεται, τὴν μὲν  
βασιλείον ἀπεχόνην φορεῖς, τὴν δ' ἔνδον φύσιν οὐκ ἀγνοεῖς [...] Εἰ δὲ βούλει, καὶ  
ὥσπερ χρυσοῦ σφραγίδες καὶ ἀργυρᾶ σιδηρέα τε καὶ χαλκῆ ἐκτυποῦσαι κηρὸν τὴν  
μὲν ὕλην διάφορον ἔχουσι, τὸ δ' ἐκτύπωμα οὐ διάφορον· οὕτω βασιλεὺς καὶ ὁ  
δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα καὶ ὁ καθ' ἕκαστα· ἔξωθεν μὲν ἀλουργίς πορφύρα καὶ μάργαροι,  
ἔσωθεν δὲ διάπλασις ἢ αὐτὴ καὶ τὸ φυσικὸν ἐκσφράγισμα ἀπαράλλατον. »<sup>637</sup>

La seconde moitié raconte le développement de la colère de Théodore contre l'évêque de Thessalonique qui s'est opposé à sa volonté d'être couronné, ainsi que l'amortissement de sa fureur, un exemple de son humilité chrétienne. Ceci n'est pas une théorie politique. Il y a trop d'éléments qui 'manquent'. Il n'est pas clair, par exemple, ce qui distingue l'empereur du citoyen (*idiôtès*), s'ils ont la même nature. On ignore aussi la motivation exacte d'Apokaukos pour écrire une lettre et raconter l'affrontement avec l'évêque de Thessalonique, auquel l'auteur et son destinataire étaient présents, et de le faire juste après cet événement. Contrairement à Chômatênos, les lettres d'Apokaukos ne viennent pas comme des réponses. Il prend la parole seul. Ceci pourrait alors être une sorte de confirmation écrite du 'renouveau du contrat' entre l'évêque et le futur empereur, fait avec l'outil d'encadrement des personnages principaux. Le personnage 'contrefactuel' du mauvais empereur est juxtaposé au personnage réel du mauvais évêque, celui de Thessalonique. Mais la possibilité qu'un empereur soit mauvais, sa faillibilité, rend l'opposition d'un évêque

<sup>635</sup> Ibid, 128–9 (LXIX).

<sup>636</sup> Dželebdžić 2008, 134.

<sup>637</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 286.17–30, 287.2–3, 6–14 (XXV).

imaginable et justifiable. Apokaukos introduit la réciprocité dans la relation entre l'empereur et l'évêque. Leur nature est la même, leurs sceaux laissent les mêmes empreintes sur la cire, c'est juste leur vêtement qui les distingue.

On peut alors en noter l'importance, si l'on se souvient du fait que c'était le clergé qui tressait les couronnes pour l'empereur dans les premiers récits des conquêtes des villes précédemment présentés. Une autre lettre a été envoyée par Apokaukos en 1219, probablement avant les grandes conquêtes de Théodore et juste après la régularisation des relations entre lui et l'auteur, chamboulées par le conflit autour d'impositions à Naupaktos. L'évêque envoie cette nouvelle lettre afin de rappeler à *son empereur*, appelé ainsi pour la première fois, qu'il lui avait offert deux robes de soie, une rouge et une jaune, lors de sa visite pascale à Naupaktos.

« ἐπέστη δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ ἔπρεπεν ἐν τῇ ἑορτῇ δεξιωθῆναι ὑπ' ἐμοῦ τὴν σὴν κραταιότητα, συναγαγὼν ἅμφω, τὴν ἐπίσκεψιν καὶ τὴν ἑορτὴν καὶ τὴν ἐνδεχομένην φιλοσοσύνην διπλάσας δύο σοὶ διπλάρια ἐξάμιτα πέπομοφα, τὸ μὲν κόκκινον προσνείμας τῇ πανηγύρει (βασιλὶς γὰρ αὕτη τῶν ἑορτῶν καὶ σὺ βασιλεὺς ἡμέτερος, βασιλικὸν δὲ ἅμφιον καὶ τὸ κόκκινον), τὸ δὲ γε κίρρον τῇ νόσῳ καὶ τῇ νηστείᾳ (ὠχροὶ γὰρ γινόμεθα καὶ ἐγκρατεούμενοι καὶ νοσοῦντες) καὶ δέξαι τὴν δεξιῶσιν εὐγνωμόνως καὶ ἀντιχαρίζου μοι καὶ περιποίησιν καὶ εὐμένειαν. »<sup>638</sup>

Si Apokaukos a vraiment donné les robes à Théodore, pourquoi se sent-il obligé d'en écrire ? Et s'il le fait juste pour calmer la colère hypothétique de Théodore à cause de l'absence de l'évêque du mariage de la fille de Théodore, pourquoi attribue-t-il cette interprétation précise des couleurs, en l'occurrence le rouge comme pascal et impérial et le jaune comme symbolisant le carême et la maladie ? À ce moment-là, le motif de vêtement impérial est employé en fonction de la stratégie narrative de la construction des personnages par le récit. Si la nature humaine reste la même pour tous les membres de la société, c'est l'évêque qui donne à l'empereur la seule chose qui le distingue comme tel. Mais il lui donne aussi la robe jaune, la couleur de la maladie et du jeûne, les deux traits essentiels du personnage d'Apokaukos à travers toute sa correspondance, pour lui rappeler le caractère inséparable de leurs deux positions sociales.

Finalement, ce qui attire l'attention dans la correspondance d'Apokaukos, c'est aussi l'usage qu'il fait du discours genré dans le processus de construction de lui-même comme narrateur (et interpellateur), mais aussi dans son échange de lettres avec Maria Doukaina, la femme de Théodore. Ce thème mériterait une étude séparée, mais j'essaierai d'en traiter ici certains éléments. La question des femmes (ou de la femme) en Épire à la base des écrits étudiés dans cette thèse, inhabituellement riches en 'information', a été déjà traitée et les travaux d'Angeliki Laiou sur le

---

<sup>638</sup> Apokaukos, *Lettres*, 271.13–20 (XII bis).

sujet restent inestimables.<sup>639</sup> Cependant, certains ‘problèmes’ liés au caractère des textes médiévaux font du sort que les chercheurs arrivent souvent aux mêmes préconceptions desquelles ils ont démarré. Ce sont la paucité d’‘informations’, l’absence de voix féminines et les contradictions propres à ces textes. La construction d’un nouveau paradigme, plus approprié tant à la société byzantine qu’à la nôtre, apparaît donc nécessaire.<sup>640</sup>

Avant que l’on construise ce paradigme englobant, afin d’éviter d’amasser des mentions non interprétables des femmes, je tenterai simplement de donner une lecture de la féminité en tant qu’élément constitutif de la position narrative d’Apokaukos. Il faut noter son plaidoyer ouvert, certainement pas habituel pour la culture byzantine, de l’égalité absolue des sexes, exposé dans l’acte synodal par lequel le monastère masculin de Blachérnitissa à Arta est transformé en couvent féminin, par incitation du couple impérial.<sup>641</sup> Vu qu’Apokaukos, écrivant au nom du synode, devait justifier l’action, il offre des arguments scripturaux – les paroles de Moïse et de Saint Paul – ainsi que des exemples précédents, notamment constantinopolitains, de cette pratique. Certes, un « discours unitaire » qui affirme l’égalité ou même l’inexistence des sexes au niveau spirituel existe et circule à Byzance depuis le temps des Pères de l’Église.<sup>642</sup> Ce qui peut surprendre chez Apokaukos, c’est qu’il semble laisser entendre, en citant Saint Paul, l’égalité au niveau de la chair, c’est-à-dire physique.<sup>643</sup> L’auteur insiste sur le fait que la nature est la même chez les hommes et chez les femmes, comme il l’a fait d’ailleurs en parlant de la nature impériale et citoyenne.<sup>644</sup> L’accent est aussi mis sur la beauté des voix psalmodiques des nonnes et leur capacité d’enchanter les auditeurs à l’instar des sirènes.<sup>645</sup>

Les cinq lettres préservées qu’Apokaukos avait adressées à Maria Doukaina sont plutôt brèves et parfois fragmentaires.<sup>646</sup> Elles témoignent pourtant d’une relation d’affection et de complicité. Toutes ces lettres sont composées en réponse aux lettres de Maria, dont aucune n’existe aujourd’hui. Les paroles de Maria n’y sont cependant jamais citées. Ces trois points distinguent les lettres destinées à Maria de celles envoyées à Théodore. Et si l’on ne peut pas trouver des traces directes du ‘recrutement’ de l’impératrice pour la cause de l’évêque, comme dans le cas de

---

<sup>639</sup> V. surtout Laiou 1981, 1982, 1984, 1985. Aussi Prinzing (1983b) et Angold (1995, 426–40).

<sup>640</sup> Pour un exercice d’approche originale et équilibrée, du point de vue anthropologique et littéraire, v. Messis 2006, 270–334.

<sup>641</sup> Apokaukos, *Synodika grammata*, 14–20 (III). Pour la traduction anglaise et un bref commentaire v. Talbot 1996.

<sup>642</sup> Messis 2006, 270–92.

<sup>643</sup> Apokaukos, *Synodika grammata*, 15 (III).

<sup>644</sup> Cela n’empêche qu’il déploie la rhétorique standard et négative de féminisation quand il parle de son adversaire Constantine Doukas. Apokaukos, *Schriftstücke*, 137.52–9 (LXXVII).

<sup>645</sup> Apokaukos, *Synodika grammata*, 16–7. Cf. aussi Chômatènos qui, pour affirmer qu’il ne faut pas toujours suivre les lois à la lettre quand elles ne sont pas justes envers les femmes et puisqu’elles étaient écrites par les hommes, cite Grégoire de Nazianze. Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 105.158–9 (XXVI) : « Οὐ δέχομαι ταύτην <τὴν> νομοθεσίαν, οὐκ ἐπαιῶ τὴν συνήθειαν. Ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθέται, διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἡ νομοθεσία. »

<sup>646</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 241–2 (I), 282 (XXI) ; Apokaukos, *Lettres*, 275–6 (XIV), 288 (XXVI) ; Apokaukos, *Schriftstücke*, 129–30 (LXX).

Mésarités,<sup>647</sup> il est clair que Maria représente un canal privilégié de la communication d'Apokaukos avec l'empereur<sup>648</sup> et qu'il espérait qu'elle soit un intermédiaire pour lui.<sup>649</sup> Le récit de la première lettre à Maria suggère la possibilité de la proximité entre les correspondants par l'expérience partagée de ceux, ou plutôt celles, qui gardent la maison pendant que l'empereur et les hommes partent en guerre.<sup>650</sup> Selon S. A. Takács, dans la 'rhétorique de l'Empire' romain et byzantin, il existait le rôle de « placeholder », la *Mère* qui prenait la place en temps de l'absence ou de la débilité du *Pater patriae*, pour garder la continuité de l'autorité impériale. Le rôle appartenait d'abord à l'impératrice ou à la (grand-)mère de l'empereur, puis à l'Église ou la Mère de Dieu.<sup>651</sup> Bien qu'attirant, ce concept est trop vaguement défini, à mon avis, pour pouvoir correspondre à cette situation.

Pourtant, Apokaukos ajoute des éléments féminins à sa voix et à son personnage du narrateur quand il s'adresse à l'empereur. J'ai déjà cité l'exemple des *nymphes* ou des *filles de soleil*, qui servent de modèle à l'auteur pour tresser les couronnes impériales.<sup>652</sup> Il ouvre une autre lettre par une métaphore – sa parole est la *jeune mariée* de la Cantique des cantiques qui cherche l'empereur : « Ἀναζητεῖ σε ὁ λόγος μου, τὸν βασιλέα μου, τὸν δεσπότην μου, ἡ δέ γε ψυχὴ, τὴν νύμφην μιμουμένη τοῦ Ἰσραήλ, ἐρωτᾷ σε, ποῦ μένεις, ὁ νυμφίος; ποῦ κοιτάζεις ἐν μεσημβρία τοῦτοις δὴ τοῖς θερινοῖς καταστήμασιν [...] ; »<sup>653</sup>

Pourquoi féminise-t-on la voix en s'adressant à l'empereur ? Et quelle est la fonction de l'impératrice dans une société où ce sont surtout les hommes qui manient à la fois l'épée et la plume ? Fait-elle partie de l'État ou d'une institution gouvernante ?<sup>654</sup> Est-il possible de la placer dans le cadre d'Institution idéologique d'État, en face de l'empereur qui se trouve surtout dans celui de l'Appareil répressif d'État ? Cela pourrait éventuellement servir comme un cadre théorique pour traiter les cas des femmes qui parlent avec autorité et interpellent les empereurs, comme au X<sup>e</sup> siècle, même si c'est toujours présenté dans des récits écrits par des hommes<sup>655</sup>. Ces questions restent ouvertes jusqu'à ce qu'on trouve une nouvelle approche compréhensive et englobante des problèmes du genre à Byzance.

Les trois évêques épirotes ont été, selon leurs écrits, les acteurs principaux de la longue dispute avec deux patriarches de Constantinople siégeant en Nicée, Manuel I<sup>er</sup> Saranténos

<sup>647</sup> V. ci-dessus, pp. 119–20.

<sup>648</sup> Apokaukos, *Schriftstücke*, 110.47–9 (LIII). Apokaukos, *Epirotica*, 241.4–6 (I).

<sup>649</sup> Ibid, 282.25–9 (XXI).

<sup>650</sup> Ibid, 242.17–30 (I).

<sup>651</sup> Takács 2009, 85–7, 109–10, 119–129, 152.

<sup>652</sup> V. ci-dessus, pp. ??

<sup>653</sup> Apokaukos, *Schriftstücke*, 136.1–3 (77). V. les exemples d'Akropolitès et Jacob de Bulgarie ci-dessus, pp. 129–30, 135. Cf. la voix féminine de Psellos, un modèle possible pour Apokaukos. Papaioannou 2013, 209–15, 230–1.

<sup>654</sup> Liz James a suggéré qu'il faudrait définir le pouvoir de l'impératrice plutôt en le comparant avec celui des autres dignitaires impériaux, qu'avec celui de l'empereur. James 2001, 84–88, 164–168.

<sup>655</sup> V. Vukakšinović 2017. Cf. aussi les vues formatrices des Pères sur la gestion du discours dans la société entre les égaux et inégaux, et la binarité *aidôs/parrhêsie*. Messis 2006, 272–5.

(1217–22) et Gérmanos II (1223–40). Cette dispute est menée par la correspondance écrite et les envois des représentants, et centrée autour de la légitimité de l'intronisation des prélats en Épire, ainsi que du couronnement de Théodore Comnène Doukas.<sup>656</sup> Alors que ce conflit, caractérisé aussi comme un schisme, a été examiné et raconté minutieusement plusieurs fois, surtout du point de vue de la chronologie, des canons et des pratiques 'idéologiques' ainsi que des projets politiques, je ne revisiterai pas ici les événements et les arguments des participants en détail.<sup>657</sup>

Je note simplement que les 'Occidentaux' se servaient avec beaucoup de consistance de l'élimination de l'agentivité individuelle. D'un côté, ils attribuaient l'agentivité aux circonstances extérieures, comme les temps agités, la présence des Latins ou les conditions géographiques.<sup>658</sup> Le seul personnage qui peut agir individuellement est Théodore Comnène Doukas, mais même ses actions ne sont en fait que des réactions à ces conditions externes. D'un autre côté, ils évoquaient avec persévérance le fait que leurs décisions étaient prises *collectivement*, soit par le synode, soit par toute la communauté – le clergé, le sénat, les soldats et les chrétiens.<sup>659</sup> Au niveau discursif, l'agentivité collective ou institutionnelle coexistait cependant toujours avec l'agentivité individuelle de nos auteurs. Ainsi, les noms des auteurs des actes synodaux ou des lettres collectives sont cités, même s'ils n'apparaissent pas comme acteurs dans les textes de ces documents.<sup>660</sup> En revanche, les patriarches Manuel et Gérmanos insistaient sur la communication directe avec les destinataires singuliers, même lorsqu'ils étaient deux,<sup>661</sup> et soulignaient l'agentivité individuelle des évêques.

Quatre phases du conflit sont habituellement citées : 1) 'L'affaire Sampson', la délégation du nouvel exarque des monastères patriarcaux de l'ouest par le patriarche Théodore II Eirènikos (1214–16), alors que l'ancien exarque, Jean Apokaukos, était toujours en vie ;<sup>662</sup> 2) la correspondance entre le patriarche Manuel I<sup>er</sup> et Jean Apokaukos ; 3) le schisme, la correspondance de tous les trois évêques avec le patriarche Gérmanos II ; 4) l'union, la correspondance entre Gérmanos II, despote Manuel Komnènos Doukas et le clergé épirote. J'examine comment les

---

<sup>656</sup> La liste détaillée et commentée de tous les documents concernés, préservés ou mentionnés, dans Prinzing (1984, 47–53). V. aussi Karpozilos 1973, 105–6.

<sup>657</sup> Nicol 1957, 76–102 ; Karpozilos 1973 ; Prinzing 1984, 2004 ; Stavridou-Zafra 1991 ; Macrides 1992 ; Bredenkamp 1996, 103–52.

<sup>658</sup> Par exemple, Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 372.37–8, 373.84–9 (CIX) ; Apokaukos, *Epirotica*, 266.24–30 (XV), 276.18–25 (XVII).

<sup>659</sup> Ibid, 286, 5–8 : « τὴν τῆς βασιλείας ἀντιμισθίαν ἀντέλαβεν ἐπισκοπικαῆς ὁμολογίας καὶ λοιπῶν ἱερέων καὶ μοναχῶν καὶ στρατιωτῶν ἐπικρίσει καὶ πάντων τῶν ἐνταῦθα χριστιανῶν, καὶ εἰς τὸ τῆς βασιλείας οὕτως ἀναβεβῆκει ἀξίωμα. » Chômatènos, *Ponemata diaphora*, « σκέψις γέγονε κοινὴ τῶν ἐν τῇ δύσει περιλειφθέντων ἀπὸ τε τῆς συγκαλήτου βουλῆς καὶ τῆς ἱεραρχικῆς τάξεως, ναὶ δὲ καὶ σύμπαντος τοῦ στρατιωτικοῦ μυριοπληθοῦς ὄντος, τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ προβληθῆναι εἰς βασιλέα τὸν ἀναγεγραμμένον Δοῦκαν κῆρ Θεόδωρον [...] »

<sup>660</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 288–93 (XXVI) ; Galoni 2008, 411–35 (VI) = Loenertz 1964. Cf. Apokaukos, *Epirotica*, 285.14 – 19 (XXIV) : « καὶ ἡμεῖς οἱ κατὰ μοῖραν ταύτην τὴν δυτικὴν ἐπίσκοποι πάντες, ὅσοι θρόνων ὑψηλότερων καὶ ταπεινότερων ὑπάρχοντες πρόεοροι [...] τοῦτο καὶ στόματι ὁμολογοῦμεν καὶ χειρὶ γράφομεν. »

<sup>661</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 268 – 9 (XVI).

<sup>662</sup> Bredenkamp 1984.



évêques construisent leurs positions narratives dans certaines de ces lettres et comment les histoires qu'ils racontent constituent leurs destinataires/narrataires et les personnages tiers pendant les trois premières phases du conflit.

Dès la première lettre d'Apokaukos, adressée au patriarche Manuel, paisible au premier regard, on peut noter une contestation de sa position du Sujet, de celui qui interpelle. Si cette contestation n'est pas trop perceptible dans les propos d'Apokaukos, elle l'est sûrement dans la manière dont son récit construit les personnages. Dans sa première lettre, qui a précédé celle-ci, patriarche Manuel avait reproché à Apokaukos l'absence de communication de sa part et la manque de réponses à son invitation aux pourparlers avec les représentants du pape et des autres patriarches. Apokaukos reçoit sa lettre avec humilité (*aidôs*) et l'assure de son affection.

« καὶ οὕτως ἔχομεν ἐπὶ σοὶ, ὡς καὶ δοκεῖν ἐντὸς τῶν τῆς καρδίας  
πυλῶν περιφέρειν σε καὶ συνεῖναι σοὶ καθ' ἡμέραν καὶ συνομιλεῖν τὰ ἀδελφικά,  
μεμνημένοι μὲν καὶ πολλῶν ἐτέρων συνουσιῶν μετὰ τῆς σῆς ἀγιότητος, ἀλλὰ δὴ  
καὶ τῆς κοινωνίας τῶν αὐτῶν παιδευμάτων, ὅτε τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἦγγει ὁ  
λύχνος, καὶ σὺ καὶ ἡμεῖς τῷ φιλοσόφῳ ἐκείνῳ ἐμαθητεύομεν τῷ Ψελλῷ. »<sup>663</sup>

Il se sert d'un souvenir amical, d'un côté pour rappeler au patriarche qu'ils sont censés faire partie de la même institution, de l'autre afin de ramener son correspondant au même niveau discursif que lui, de pouvoir lui parler *fraternellement*, d'égal à égal. Si son ancien ami avait voulu changer sa position, il aurait dû prendre l'initiative et lui écrire de son élèvement.<sup>664</sup> Comme la figure paternelle, il devrait interpeller ses inférieurs. Ses pratiques ne correspondent pas, alors, à la position à laquelle il prétend et Apokaukos peut toujours le traiter comme son égal. Dans le même temps, Manuel l'invite à parler avec les Latins, les pires ennemis du moment, alors que « notre dirigeant magnifique Comnène » risque sa vie pour en libérer les 'Occidentaux'. La figure de Théodore est tacitement opposée à celle de Manuel, et il est institué par ses pratiques comme un Sujet 'légitime' du point de vue d'Apokaukos.<sup>665</sup>

Apokaukos a su faire appel à la notion de l'institution, en y incluant ou en excluant ces correspondants, même avant, et notamment lors du conflit avec Sampson. 'L'affaire Sampson' a été initiée quand le patriarche Théodore II Eirènikos avait instauré le diacre Sampson Basilakios comme exarque des monastères patriarcaux dans l'ouest, la position tenue par Apokaukos. On connaît les détails de cette affaire seulement par les lettres de l'évêque de Naupaktos. Il a adressé une missive au patriarche et deux aux deux membres de l'administration ecclésiastique de Nicée, en mettant en œuvre les réminiscences et les formulations presque identiques aux celles de la lettre

<sup>663</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 265.7–12 (XV). C'est moi qui souligne.

<sup>664</sup> Ibid, 265.18–31 (XV). Apokaukos utilise la métaphore d'une lance et des lois physiques nécessaires pour le mettre en mouvement.

<sup>665</sup> Ibid, 267.17–8 (XV) : « πῶς οὐ πρὸς τὸν ὕψιστον νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐπάρωμεν χεῖρας ὑπὲρ τοῦ παρ' ἡμῖν κρατοῦντος μεγαλοουργοῦ Κομνηνοῦ [...] ; »

adressée au patriarche Manuel. Il évoquait la communauté fraternelle basée sur l'éducation ou l'expérience professionnelle communes et centrées autour de la possibilité d'interpellation.<sup>666</sup> En écrivant au *logariastès* de Théodore Comnène Doukas, Georges Disupatos, il a mis ces événements en récit comique avec de nombreuses références classiques. Sampson s'est fait une idée qu'il pouvait toucher le ciel juste à cause d'un petit papier qu'il a ramené de Nicée, imitant ainsi Socrate de la comédie d'Aristophane (*Les Nuées*). De ce fait, il a agité la population d'Arta, à laquelle Apokaukos donne les voix pour augmenter l'effet comique. Un autre *logariastès* de Théodore, Jean Kostomirès, avait trompé Apokaukos et s'était fait élire l'évêque de Neopatras au lieu d'un candidat de ce dernier. L'évêque de Naupaktos s'en servit comme références comiques pour dénoncer son imposture. Comme le personnage d'Hermès dans la comédie *Ploutos* d'Aristophane, Kostomirès a trahi l'institution (des évêques ou des rhéteurs) à laquelle il voulait appartenir, en se vendant pour peu d'argent. Comme cela ne suffisait pas, il a utilisé sa langue pour calomnier Apokaukos auprès de Théodore.<sup>667</sup>

Dèmétrios Chômatènos se sert du récit vétérotestamentaire d'Isaac, Ésaü et Jacob pour dénoncer, à son tour, la 'trahison' de Gérmanos II et l'usage impropre de la voix interpellatrice de ce dernier.

« Καὶ προηγουμένως μὲν λέγομεν, ὡς οὐ προσῆκεν εἶναι τὸ γράμμα πατριαρχικῆς διακρίσεως καὶ γνώμης καὶ συνθήκης ἐκφόριον, εἰ μὴ ποτε (ὑπολαμβάνειν γὰρ ἡμᾶς οὕτω πᾶσα ἀνάγκη) τὸ πάλαι περὶ τοῦ πατριάρχου Ἰακώβ ἱερογραφικῶς ἰστορούμενον ἐναλλάξ ἐπληρώσατο, ὡς εἶναι δηλαδὴ τὴν μὲν φωνὴν φωνὴν τῆς ἐνισταμένης ἐξουσίας, τὴν δὲ γράψασαν χεῖρα χεῖρα τοῦ ὑπογραμματέως τῆς σῆς ἀγιότητος· ἔπειτα δὲ φαμέν, ὡς οὐ τοσοῦτον ἡμεῖς ἀναιδεῖς καὶ ἀπαίδευτοι, ὡς ἀπροόπτως κατατολμᾶν τῶν μὴ προσηκόντων ἡμῖν [...] »<sup>668</sup>

Dans la réponse collective du synode au même patriarche, la voix masquée d'Apokaukos rappelle pratiquement à Gérmanos que sa position du Sujet dépend des pratiques de ses sujets, et qu'ils peuvent, faute de son comportement correct, accepter l'interpellation du pape.<sup>669</sup> Apokaukos se moque du titre honorifique de 'l'œil de l'œkoumène' sur lequel Gérmanos insiste, puisqu'il n'arrive pas à voir ces vrais sujets – ce qui le disqualifie en tant que patriarche.<sup>670</sup>

L'histoire de la relation entre Dieu et Moïse se montre comme le récit-modèle de l'interpellation et de l'assujettissement des sujets et du Sujet à la fois. C'est justement ce récit qu'Apokaukos et Bardanès utilisent pour dénoncer le patriarche Gérmanos et pour constituer sa subjectivité comme celle d'un mauvais Père. Il s'agit de l'incipit de la lettre chez les deux auteurs.

<sup>666</sup> Apokaukos, *Schriftstücke*, 107–9, 112–4 (LI, LII, LVII).

<sup>667</sup> Ibid, 119–20 (LXIV) : « δοκεῖς, ὡς οὐ δώσεις λόγους ἱερωμένου ὄν καὶ τῶν ἐκλεκτῶν καὶ γνώσεως μέτοχος, καὶ διὰ τοῦτο πλέον παρ' ὅσον πλέον γινώσκεις. ἐγὼ τέως ὑπεραλώ σου, ὅτι διὰ μικρὸν ἀργύριον, ὡς ὁ τῆς κωμωδίας Ἑρμῆς, καὶ θυμάτων κοιλίας πλύνειν ἀνέχη. » Cf. Aristophane, *Ploutos*, 1100–70.

<sup>668</sup> Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 371.28–35 (CXIV).

<sup>669</sup> Apokaukos, *Epirotica*, 291.15–27 (XXVI).

<sup>670</sup> Ibid, 291.2–15 (XXVI), Cf. l'absence du regard du 'mauvais empereur' chez le même auteur, Ibid, 286.19–20.

<p>« Μωσῆς ἐλάλει, φησὶν ἡ γραφή, ὁ δὲ Θεὸς ἀπεκρίνατο αὐτῷ φωνῆ· ἡμεῖς δὲ καθάπαξ πρὸς τὸ σὸν λαλήσαντες μεγαλεῖον, οὐδεμιᾶς τῆς ἀντιλαλιᾶς ἠξιώθημεν, καίτοι τὸ γράμμα ἐκεῖνο θεόν σε κατὰ μέθεξιν ὡμολόγησε διὰ τὴν ἐξ ἀρετῆς τελειότητα. Μὴ ποτε δὲ, ὅτι κατὰ Μωσέα ἡμεῖς, ἀλλ' οὐδέ ἴχνος τῆς ἀρετῆς ἐκεῖνου παρ' ἑαυτοῖς ἐτυπώσαμεν, παρὰ τοῦτο ἱερὸν ἡμῖν οὐκ ἐξήχηται ἀντιφώνημα; Εἰ μὲν οὖν τοῦτο, καλὴ ἡ κρίσις, ἐπαινετὴ ἡ σιγή, ἀλλὰ μή τι, κύριέ μου, ἐάν λαλήσω, ὅτι τὸν οἰκέτην καὶ τὸν ἀδελφὸν παρελύπησας· »<sup>671</sup></p>	<p>« Πρόσεχε οὐρανὲ καὶ λαλήσω καὶ ἀκουέτω γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου» ἐκ τῆς Μωσαϊκῆς ἰσχυροφωνίας σύμφθογγον ἔσται τοῦτο τοῖς ἡμετέροις ἄκουσμα. ἐκεῖνῳ τε γὰρ ὁ Θεοῦ καὶ θεῖος ὁμιλητῆς τὴν τῶν στοιχείων ταύτην ἀκρότητα προσκέκληται εἰς ἀκρόασιν—οὐδὲ γὰρ ἔχει ἴσως τῶν ἀκουτισθησομένων ἀκροατήριον ἀξιοπρεπέστερον—καὶ ἡμεῖς ὁ ὑπὸ σὲ Δυτικὸς ἱεραρχικὸς σύλλογος, ὃ πατριαρχῶν ἀκρότης, αἴρομεν καὶ νῦν τοὺς ὀφθαλμούς, ὑψοῦμεν τὴν φωνὴν ἐν ἰσχύϊ πρὸς τὴν ὄντως ὑπερνέφελόν σου περιοπῆν, εἰ[δὲ] καὶ θάμβος, ὃ φασι, γίνεται ἀπὸ ὕψους, εἰ καὶ ἀπρόσιτος ἢ ἐκεῖθεν ἀποπαλλομένη λαμπρότης τῶν λόγων ἐφάνη πρὸς τοὺς χθονίους ἡμᾶς, ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου ἕως τῶν καθ' ἡμᾶς Δυσμῶν οἷον ἀμερεῖ δραμοῦσα τῷ χρονικῷ διαστήματι. ἀλλὰ καὶ οὐρανὸν οἶδαμέν σε, θειότατε δέσποτα, δίκην ἀστέρων τὰ ποικίλα κάλλη τῶν ἀρετῶν προβαλλόμενον τῷ ὕψει τῆς ἀμφοτέρας σοφίας, μετὰ Παύλου τοῦ οἰκουμενικοῦ διδασκάλου ὑπεράνω τοῦ ὀρωμένου τούτου μεταρσιούμενον στερεώματος, καὶ γῆν δὲ παρατολμῶμεν καλεῖν σε διὰ γε τὸ βαθυνόμενον τοῦ ἐν σοὶ πράου καὶ μετρίου φρονήματος, ὃ παιδὸς ἐξ ἔτι καλῶς ῥυθμισθὲν καὶ τῇ ἐνθέῳ γνώσει ἄριστα συγκραθὲν οὐράνιον σε ἅμα καθίστησι καὶ ἐπίγειον καί, συγκεφαλαιῶσαι τὸν λόγον, ἀντίμιμον ἀτεχνῶς τοῦ τοὺς οὐρανοὺς κλίναντος καὶ ἐπὶ γῆς ὀφθέντος καὶ συναναστραφέντος τῷ ἀνθρωπίνῳ πληρώματι. τοιοῦτον δὲ τὸ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν πραγματευθείσης θεοπρεποῦς νῶ πληρώματι. τοιοῦτον δὲ τὸ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν πραγματευθείσης θεοπρεποῦς οἰκονομίας μυστήριον· τοιοῦτος δὲ καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ Ἰησοῦ τὰ σπλάγχνα ὑποδύομενος συγκαταβαίνεις ἀπὸ τῶν τῆς πρώτης ἀρχιεραρχίας σου ὑψωμάτων ἐπὶ τὰ χθαμαλὰ δῆθεν καὶ χαμαίθρονα τὰ ἡμέτερα.<sup>672</sup></p>
---	---

Après ce premier ouverture, Bardanès continue à déconstruire soigneusement la position paternelle de Gérmanos couche après couche, plus ou moins explicitement. Le sujet central pour Bardanès est la lettre pleine d'insultes et d'incompréhension envoyée par Gérmanos. Sa stratégie n'est pas très différente de celle employée par Apokaukos dans ses lettres à Théodore Comnène Doukas. Cependant, au lieu de dresser une image d'un bon et d'un mauvais patriarche, Bardanès fait une liste de personnages et actions soignants auxquels un patriarche devrait se conformer, avant de raconter les actions par lesquelles Gérmanos s'est montré incapable de le faire. Pour un enfant qui pleurait, Gérmanos n'a pas su être une mère.<sup>673</sup> Ils sont comme un bateau qui a souffert le naufrage alors que le port est en vue.<sup>674</sup> Au lieu de soigner le patient déjà gravement malade et blessé, il l'a coupé et brulé davantage.<sup>675</sup> Mauvais pêcheur, il a également laissé les poisons sortir de son filet.<sup>676</sup>

<sup>671</sup> Ibid, 293.6–13 (XXVII).

<sup>672</sup> Galoni 2008, 411.6 – 412.31 (VI) = Loenertz 484.1–485.23.

<sup>673</sup> Galoni 2008, 412.48 – 50 (VI).

<sup>674</sup> Ibid, 414.77–9 (VI).

<sup>675</sup> Ibid, 413.43–6, 414.79–95 (VI).

<sup>676</sup> Ibid, 416.110–417.121 (VI). Cf. le récit du Théodore Comnène Doukas comme bon pêcheur, ci-dessus pp. 160–2.

Alors que les Épirotes étaient une terre prête à recevoir les semences de sa parole, il a choisi de les semer ailleurs.<sup>677</sup> Ses brebis ont couru vers lui, mais il les a chassées par ses injures.

« εἰ γὰρ αὐτοὶ μὲν ὡς ἀτημέλητα πρόβατα χρόνον ἤδη μακρὸν πρὸς τὴν φωνὴν τοῦ ἰδίου ποιμένος δραμεῖν ἠθελήσαμεν, εἰ τοὺς συμποιμένας ἡμέρως καὶ τὸ ὄλον φάναι ἀδελφικῶς προσειπεῖν ἐποθήσαμεν, ὑμεῖς δέ, ὅθεν καὶ ὅπως οὐκ ἴσμεν παρωρμημένοι, τοσοῖσδε ψόγοις ἐβάλετε, τοιοῖσδε σκωμμάτων συμφορήμασι κατηντλήσατε, καὶ πλυνὸν κωμωδίας κατὰ τὴν κωμωδίαν εἰπεῖν ἀπεφήνατε, πῶς ποιμενικῆς καὶ ἀνακλητηρίου φωνῆς προσονειδίσειέ τις ἡμᾶς ἐπιγνώμονας μὴ βούλεσθαι γίνεσθαι; »<sup>678</sup>

Finalement, il a été le père qui mange ses enfants, qui les châtie sans aimer. Et ils endurent cela dignement, en espérant que l'amour paternel et fraternel se réveillera.<sup>679</sup> À cette apogée narrative, quand la position du Père a été complètement libérée, Bardanès introduit le personnage de leur empereur Théodore. En l'absence de la bonne voix du patriarche, ils ont décidé de se tourner vers la voix « d'amour et de salut » de l'empereur.<sup>680</sup> Il suit alors un éloge de tous les exploits de Théodore. Entre autres, Bardanès affirme la complétude de leur État, basé sur le fait qu'à la cour de Théodore<sup>a</sup> tous ceux qui portent les armes sont éduqués, et vice versa.<sup>681</sup> Derrière cette proclamation d'égalité, semblable à celles faites par Apokaukos se cachent un rejet de l'agentivité individuelle et une souscription à la collectivité. Si tout le monde sait désormais bien penser et parler à la cour de Thessalonique, c'est comme s'ils s'adressaient tous à Gérmanos, et non pas seulement à Bardanès et aux évêques.

Les écrits des trois évêques épirotes ont une place particulière dans la production écrite à Byzance parce qu'à part les acteurs qui n'appartiennent pas strictement à l'élite politique y figurent aussi. Contrairement à la majorité des textes byzantins qui ont survécus, ces écrits racontent aussi l'histoire de ce 'tout le monde', dont Bardanès parle, et pas seulement de ceux qui gravitent autour des centres de pouvoir. Les évêques écrivent aussi des personnes se trouvant dans les 'périphéries' diverses, géographiques ou sociales. Les décisions et opinions juridiques d'Apokaukos, Chômatènos et Bardanès offrent un regard rare au-dessus des cloisons du monde administratif et militaire, pénétrant les 'vies quotidiennes' de ceux qui sont d'ordinaire appelés 'les gens ordinaires'.<sup>682</sup> N'ayant pas la formation juridique nécessaire, je m'abstiendrai de proposer une

---

<sup>677</sup> Ibid, 418.122–419.154 (VI).

<sup>678</sup> Galoni 2008, 414.64–76 = Loenertz 1964, 486.55–62.

<sup>679</sup> Ibid, 419.155–420.187 (VI).

<sup>680</sup> Ibid, 421.202–3 (VI).

<sup>681</sup> Ibid, 422.226 – 32 (VI).

<sup>682</sup> V. ci-dessus, p. 153, n. 543 pour la bibliographie. Je trouve les deux concepts assez problématiques, puisqu'ils ouvrent la porte aux généralisations nocives avec des conséquences sur la conception de l'historiographie. Si l'on affirme que 'les gens ordinaires' ont 'des vies quotidiennes' qui se ressemblent suffisamment pour en faire le sujet de recherche et en dresser un catalogue, on admet que les gens 'hors du commun' ont des vies 'extraordinaires' et 'riches en événements'. Ce faisant, on barre l'entrée à la forme narrative des uns, alors qu'on accueille les autres.

analyse de ces documents d'un point de vue judiciaire. Néanmoins, je vais essayer de répondre à l'appel émis par Ruth Macrides, il y a plus qu'un quart du siècle.

« While deferring to their learned colleagues [les chercheurs en droit], historians have been slow to appreciate the message which has come from their studies and which has serious implications for the position of law in Byzantium: that is, since the law was not a professional or specialist activity in Byzantium after the sixth century, one cannot expect from its “practice” the characteristics normally associated with the profession. There was no consistency of approach, no recognizable procedure for dealing with contradictory laws. *Every and any argument was admissible; an appeal to the law was no more than one among many possible arguments that could also include personal experience, observations on physical and psychological traits, citation of ancient Greek literature, and the use of literary devices.* Arguments that cited law were neither more “correct” nor more “legal” than those that did not. »<sup>683</sup>

L'esprit moderne associe les systèmes judiciaires sans faille à la rigidité. Contrairement à cela, les écrits juridiques de Byzance font preuve d'une richesse des arguments, affirmée par Macrides, ainsi que de la flexibilité des pratiques. Compte tenu de ce contexte, j'examinerai comment certaines pratiques sont médiatisées par les petits récits trouvés dans les collections d'Apokaukos et Chômatênos et ce que ces pratiques devenues actions narratives font du point de vue de la constitution des personnages. Parmi mes conclusions, certaines sont de simples confirmations ou des élargissements des résultats des chercheurs précédents, comme sur la relation des pairs droit/rhétorique ou droit/coutumes. Je vais cependant aussi tenter de voir ce que le concept althussérien de l'idéologie peut faire au niveau de l'interprétation des relations sociales lorsqu'il est confronté à ces textes.

L'étude des textes légaux n'a pas été épargnée des conséquences du tournant narratif dans les sciences humaines. Depuis plusieurs décennies, les chercheurs plaident pour l'utilité heuristique des approches narratologiques (et narrativistes) aux textes législatifs et codes légaux, ainsi qu'aux textes produits par l'application de ces régulatrices dans la pratique juridique.<sup>684</sup> Les opinions et les décisions juridiques des évêques épirotes relèvent certainement de la narrativité. Il s'agit des petits récits centrés autour des actions des plaignants, de la défiance, de leurs proches, des juges et des magistrats locaux. En tant que tels et dans le cadre de la définition du concept du

---

<sup>683</sup> Macrides 1992, 187. C'est moi qui souligne. Pour une tentative d'introduction au droit byzantin qui est récent, compact et accessible, v. Pitsakis 2014.

<sup>684</sup> Pour les quatre catégories des points principaux de contact entre le droit et le récit, à savoir le rôle du récit dans la construction des procès juridiques, les rapports entre la littérature et le droit, le croisement de la théorie du récit et la jurisprudence et les questions de construction des identités (raciales et du genre) par les textes légaux, v. Hühn et al. 2013, s. v. Law and Narrative. Pour le rôle de récit dans le contexte de la salle d'audience (plutôt américaine et d'aujourd'hui) v. Brooks – Gewirtz 1996. Pour l'interprétation de code légal en tant que récit, basé sur l'exemple des lois bibliques et sur l'hypothèse que la modalité de l'intrigue (*if plots*) est centrale et subjacente pour tous les récits, v. Sternberg 2008. Ce dernier article est trop étendu et plein du jargon théorique, mais tout de même éclaircissant. Le même sujet est traité par une narratologue dans Fludernik 2014.

récit que j'utilise, il ne s'agit pas de *représentations* des petits morceaux des vies des participants aux litiges. Il s'agit plutôt, et ici la définition obtient aussi son sens littéral, des *résolutions* narratives des contradictions matérielles.

D'un autre côté, la théorie du droit, construite par Althusser et basée sur la société bourgeoise qu'il observait, est claire et nette. Pour lui, le Droit est un système formel qui n'a pas d'existence indépendante. Le type d'organisation de ce système est conditionné par les rapports de production, qui ne sont pas cités dans les codes. Ces rapports doivent rester externes, pour que les codes puissent demeurer formels. Pour pouvoir fonctionner, le Droit s'appuie d'un côté sur l'Appareil répressif d'État dans son application concrète. De l'autre sur 'l'idéologie juridique' aidée par 'l'idéologie morale', qui assurent que l'Appareil répressif ne réagit que dans une minorité des cas. Ayant pour objectif la conservation des relations de production actuelles, le droit est alors un système idéologique par excellence, placé sur le chevet entre l'Appareil répressif d'État et les Appareils idéologiques d'État.<sup>685</sup>

Il ne serait pas impossible d'étendre les observations d'Althusser à la situation du siècle, si l'on voulait prendre une position dogmatique et cynique. Le nombre de cas concernant les questions de propriété et d'héritage pourrait en servir de preuve. Pour aller encore plus loin, on pourrait par exemple voir la volonté de maintenir ou d'augmenter le nombre de contribuables comme la vraie motivation des actions, des décisions et des opinions juridiques de Chômatènos et Apokaukos. La lutte de Chômatènos contre l'higoumène de Chotéachobou et l'archonte du village Tzerméniko, qui ont essayé tous deux de revendiquer le statut *stauropégial* (subordonné directement au patriarche) pour leurs institutions religieuses locales, peut en servir d'exemple. Chômatènos a été sollicité par l'évêque de Bothrontos, qui a perdu, à cause des actions de l'higoumène et de l'archonte, un nombre considérable des fidèles avec leurs redevances.<sup>686</sup> Chômatènos a aussi émis une interdiction formelle aux autorités civiles de nuire à un certain Draganos de Prosek qui a tué son fils par accident. Après avoir déterminé les conditions de sa rédemption, Chômatènos incite l'évêque local à protéger cet homme des archontes et seigneurs.<sup>687</sup> Les morts et ceux qui ne peuvent pas travailler ne payent pas de taxes. Cependant, une telle application rigide et directe d'un concept moderne aux textes médiévaux n'aide pas forcément à l'interprétation des dynamiques de la société qui les a produits, surtout parce qu'elle réduit le sentiment (et la pratique) religieux ainsi que l'idéologie à la notion de la fausse conscience usée pour la manipulation des populations. Aussi, est-on vraiment en face d'un système formel du Droit à Byzance ? Qu'est-ce qu'on ferait, dans ce sens, avec le cas d'Alasiros le Turc, par exemple ? Cet

---

<sup>685</sup> Althusser 1995, 87–100, 197–204.

<sup>686</sup> Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 266–73 (LXXX). Ce cas a été étudié plusieurs fois du point de vue de la juridiction et de l'autorité. Angold 1995, 248 ; Prinzing 2009 ; Turnator 2010.

<sup>687</sup> Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 403–5 (CXXXI). Pour ce type des pratiques légales, chez Chômatènos et ailleurs, v. Simon 1987 ; Fögen 1984 ; Prinzing 2013, 148.

homme, ayant adopté le christianisme dans sa jeunesse, avait prospéré dans ses affaires pendant beaucoup de temps. Mais, lorsqu'il est tombé dans les difficultés économiques, il a commencé de blasphémer contre Dieu. Pour cela, il a demandé et obtenu le pardon de Chômaténos et de son synode.<sup>688</sup> Aucune loi n'est citée, aucun intérêt économique ne peut en être abstrait.

La source du droit était relativement au choix libre des juristes (ou juges) et ils pouvaient rendre des décisions ou donner des opinions sans se référer à un système formel.<sup>689</sup> Ce système n'était de toute évidence pas conçu comme parfait, non contradictoire et global.<sup>690</sup> Le système répressif sur lequel le droit devrait s'appuyer est presque invisible,<sup>691</sup> et la forme de l'opinion juridique n'a pas l'air de quelque chose d'absolu – les degrés dont elle engage le destinataire peuvent varier.<sup>692</sup> Cela ne signifie pas que la société observée se trouvait dans un état d'anomie, soit en théorie, soit en pratique. Au contraire, Apokaukos souligne la sagesse des législateurs<sup>693</sup> et affirme que la méconnaissance des lois n'excuse pas le malfaiteur.<sup>694</sup> Chômaténos cite les lois et les canons beaucoup plus souvent que son collègue de Naupaktos. Mais comme Macrides avait conclu à la base de sa réponse au patriarche Gérmanos II, ce qui compte beaucoup plus dans le contexte donné sont ses compétences oratoires (*forensic*). « Chomatenos' defense relies on much more than knowledge of the law. It is a display of forensic skills which aims at impressing,

---

<sup>688</sup> Chômaténos, *Ponemata diaphora*, 402–3 (CXXX).

<sup>689</sup> Même si, il est vrai, Chômaténos cite presque régulièrement les lois ou les canons dans ses écrits. Ces citations ne servent pas comme des arguments supérieurs aux autres, mais elles demeurent. C'est moins le cas d'Apokaukos. Est-ce qu'il est pour autant un juriste moins compétent ? Cette question a déjà été débattue d'un autre point de vue. V. Fögen 1985 ; Angold 1995, 230.

<sup>690</sup> Cf. Fögen 1989.

<sup>691</sup> Même s'il n'est pas un cas ordinaire et qu'il ne montre pas comment ils imposaient et appliquaient la justice en cas de refus, le cas du conflit entre Apokaukos et l'évêque d'Arta est intéressant car il éclaire le rapport de l'évêque avec l'appareil répressif et les stratégies discursives qu'il déployait pour les engager. La cause du conflit était la négligence du clergé local par l'évêque d'un côté et l'abus des monastères locaux par Apokaukos couplé avec la loyauté vacillante des prêtres d'Arta de l'autre. L'évêque a excommunié deux prêtres et amis d'Apokaukos, soit pour avoir soigné ce dernier quand il était bloqué à Arta par sa maladie, soit pour ne pas avoir payé les redevances à cause de la dévastation de leurs biens par une inondation. Apokaukos a excommunié l'évêque à son tour et écrit à toutes les instances pour assurer l'exécution de sa décision. (Apokaukos, *Synodika grammata*, 21–27 (V–IX) ; Angold 1995, 226–7) Ainsi, il écrit aux trois archontes locaux pour leur interdire de maintenir tout genre de rapport avec ledit évêque. Il évoque, chose rare, l'origine divine de son pouvoir, et ordonne la dissémination de sa parole. Apokaukos, *Synodika grammata*, 22 (VI) : « Καὶ ἐπεὶ αὐτὸς ἐμὲ οὐκ ἐντρέπεται, ἀλλὰ πολυτρόπως διαπράττεται τὰ εἰς ἀτιμίαν καὶ θλίψιν ἐμήν, ἐξέβαλον καὶ ἐγὼ αὐτὸν ἀπὸ πάσης ἐκκλησίας κατὰ τὴν δοθεῖσάν μοι ἐξουσίαν ἀπὸ Θεοῦ· καὶ γράφω ὑμῖν μετὰ ἀφορισμοῦ μὴτε συνέρχεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, μὴτε συνεκκλησιάζεσθαι τούτῳ, μὴτε συνομιλεῖν αὐτῷ. Ταῦτα δὲ παραγγεῖλατε ὡς ἀπὸ ἐμοῦ στόματος καὶ τοῖς ἑτέροις συνάρχουσιν ὑμῶν· φορτικὸν γὰρ ἡγησάμην πρὸς τὸ πλῆθος ἅπαν γράφειν τὰ περὶ τούτου ».

<sup>692</sup> Chômaténos, *Ponemata diaphora*, 33.238–45 (II) : « Τοιαύτην, πανσέβαστε, τὴν ἀπόκρισιν ὡσπέρ τι γέννημα ἢ ἐν ἡμῖν τοῦ λόγου γαστήρ σοι προσήνεγκεν. Εἰ μὲν οὖν ἔχει τί καὶ γενναῖον καὶ ἐπαίνου ἀμωσγέπως ἄξιον, χάρις τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ, τῷ ἐν κοιλίᾳ δύναμιν διδόντι τοῖς βρέφεσι καὶ τελεσφοροῦντι ταῦτα καὶ χάρισι κατακοσμοῦντι, ὡς βούλεται, εἰ δὲ ὡς ἀμβλωμά τι τοῖς ἀκριβέσι τῶν τοιούτων κριταῖς λογίζεται, οἷα δήπου τὰ ἡλιτόμηνα ἢ πρὸς τὸν πατέρα τούτου ἀναπεμφθῆτω ἢ ἐς Κυνόσαργες ὡς ἀτελεῆς καὶ ὀρθοῦ λόγου ἀλλότριον ἀποκύημα. » Ibid, 52.166–8, 190–3 (VIII).

<sup>693</sup> Apokaukos, *Schriftstücke*, 58.3–6 (III) : « Σοφῶς οἱ νομοθέται ὥρισαντο τὸν συναπτόμενον γυναικὶ καὶ προῖκα δεχόμενον μὴ δαπανητὴν, ἀλλὰ φύλακα εἶναι τῶν προικῶν τῆς γυναικός, πρόνοιαν πάντως τῶν τεχθησομένων παιδῶν ποιούμενοι, ὡς ἔχοιεν τὰ προικῶα εἰς κληρονομίαν, εἰς μερισμόν· »

<sup>694</sup> Ibid, 59–60 (IV).

checking, and confounding his opponent. Argument is advanced for the sake of argument. »<sup>695</sup> Ceci n'était pas limité aux cas 'idéologiques' qui concernaient le conflit avec le patriarcat. Par exemple, Apokaukos approuve le divorce entre Constantin et Irène, deux personnes de son diocèse qui se sont « légalement mariés, illégalement séparés ». À savoir, Irène a commencé à détester Constantin jusqu'à ne même pas parler avec lui. La cure prescrite par l'évêque – l'enferment du couple dans une petite cellule afin qu'ils performant leurs obligations maritales – n'a pas fonctionné. Irène a mordu les mains et les bras de son mari quand ce dernier a essayé de la toucher. Les lois sont louables, selon Apokaukos, mais la haine conjugale n'y est pas reconnue comme une raison légitime pour le divorce. Pour justifier sa décision de divorcer le couple, l'auteur cite une anecdote sur Solon, le législateur-modèle d'Athènes classique.

« ἡνίκα νόμους μὲν οὗτος ἐξετέθη τοῖς Ἀθηναίοις καὶ ὅπως δὴ τὰ πρακτέα ἔσται Ἀθήνησι λεπτολογήσας ἕκαστα καὶ καταγραψάμενος ἀνεχώρησεν, ὀλίγους δὲ σταδίου τῆς πόλεως ἀποβάς, καὶ τινες αὐτὸν ἐπεφθάκεισαν εὐζωνοὶ καὶ ὡς ἂν τι μέγα φρονήσαντες ἐπερώτησαν· «πολλὰς ἐπὶ πολλοῖς τοῖς πρακτέοις, ὃ πάτερ Σόλων, τὰς νομοθεσίας ἐκθέμενος, τοῦτο μόνον ἀφήκας ἀνομοθέτητον· εἰ πατέρα τύπει υἱός, τί τὸ ποιητέον ἔσται καὶ ἐπ' αὐτῷ;» καταγελάσας δὲ τῶν ἐρωτησάντων ἀπελογήσατο, «ἀλλ' οὐδ' ἀνέβη μου τοιοῦτος λογισμὸς εἰς καρδίαν, ὡς υἱὸς ποτὲ ἐπάρη χεῖρα κατὰ πατρός». τάχα δ' ἂν οἱ κοινοὶ νομοθέται τοιαύτην ἀπεκρούσαντο τὴν ἀπολογίαν, εἴ τις καὶ περὶ μίσους γυναικὸς πρὸς τὸν ἄνδρα τούτους ἠρώτησεν, ὅπου γε καὶ κεφαλὴ μὲν γυναικὸς ἀνὴρ καὶ πρὸς αὐτὸν ἡ ταύτης ἀποστροφή καὶ τὸ κυριεύεσθαι αὐτὴν ὑπ' ἀνδρὸς κατὰ τὴν πρώτην τῶν ἀνθρώπων πλάσιν νενομοθέτηται, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς ὑποταγῆς, μὴ καὶ ἀπειρόκαλον ἐς τὸ παρὸν καταγράφεσθαι. »<sup>696</sup>

Le dialogue entre les Athéniens et Solon légitimise le dialogue d'Apokaukos avec les législateurs, ce qui lui ouvre la possibilité de ne pas respecter leurs codes.

Selon un autre texte du même auteur, les juristes et les rhéteurs semblent être assimilables et leurs actions sont du caractère dialogique.

« Καὶ τοῦτο, φίλη μοι κεφαλὴ, ἔργον ῥητόρων ἔστι δικανικῶν, τὸ περικόπτειν δηλονότι τοὺς χρόνους τῶν ὑποθέσεων τοῖς ἐν τῷ μέσῳ λαλήμασι· τοῦτο δὴ πεποίηκας καὶ αὐτός, τὴν ἔννοιαν τῶν πρὸς σέ μου γραμμάτων περικόψας ὥσπερ τοῦ μετὰ τοῦ παρόντος λαλήματος. ἀλλ' εἰσὶ τινες ἐκεῖ δυσπειθεῖς καὶ ὡς οὕτω φάναι παράνομοι, καὶ τοῦ καιροῦ καὶ τῶν ἐπιφωνημάτων ἐχόμενοι κατολιγωροῦσι τῶν μεταξὺ λαλημάτων. τοῦτο δὴ ποιῶ καὶ αὐτός. »<sup>697</sup>

D'un côté se trouvent les législateurs et les juristes, de l'autre les personnes qui venaient chercher l'avis légal de leur bon gré. Apokaukos définit les personnages des législateurs et des juristes par la

<sup>695</sup> Macrides 1992, 192.

<sup>696</sup> Apokaukos, Schriftstücke, 64.15–65.28 (VII) Pour les autres cas de divorces à cause de la haine, v. Laiou 1984, 309–14.

<sup>697</sup> Ibid, 105.1–8 (XLVIII).



métaphore des marins, dont les actions captent parfaitement le sens de l'incertitude et de l'improvisation dans le domaine.

« Οἶμαι δέ, ὡς οἱ νομοθέται ἐκεῖνοι πρὸς τὸ πέλαγος ἀπιδόντες τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ ὡς ἄλλοτε ἄλλα τῷ πολυκύμονι τούτῳ βίῳ ταῦτα ἐγείρονται, καὶ πολύτροπά τινα τὰ βιωτικὰ νενοηκότες ἐπισυμβάματα, καὶ ἀποκναίσαντες ὥσανεὶ νόμοις καὶ ταῦτα πάντα περιλαβεῖν τε καὶ ἀσφαλίσασθαι, πολλὰ τῶν πραγμάτων ἀφῆκαν ταῖς τοπικαῖς συνηθείαις διακρατεῖσθαι καὶ ἔθεσι. Καὶ τὸ κατάλειμμα τοῦτο οὐκ ἀφώνως παρηῆλθον, οὐκ ἀλαλήτως παρέδραμον, ὡς μὴ τῷ ἀνομοθετήτῳ τάχα ἄλλοτε ἄλλως, παρ' οἷς τὸ βούλημα καὶ τὸ προαιρούμενον ἀστατεῖ, παίζηται τε καὶ μεταφέρηται, ἀλλὰ καὶ τῶν συνηθειῶν καὶ ἐθῶν ἐν μέρει ταῦτα τούτοις νενομοθέτηται. »<sup>698</sup>

Ce passage introduit aussi une question cruciale qui me permettra d'accéder aux personnages des plaignants et défenseurs ainsi qu'à leurs actions et motivations mises en récit par les évêques. C'est la question du rapport entre la loi et la coutume. Un texte de donation d'un champ, composé en 1246 de l'autre côté de Bosphore et transmis dans le *Cartulaire* du monastère de Lémbiotissa situé dans les environs de Smyrne,<sup>699</sup> donne un point de vue intéressant sur le sujet.

« Καὶ Σκύθαι μὲν καὶ Πέρσαι καὶ Ἄραβες καὶ πᾶν γένος βαρβαρικὸν τὸ πάτριον ἔθος ἀντὶ νόμου κρατεῖ· ἐν ἐκείνοις γὰρ καὶ καταπέλται καὶ ξίφη καὶ πόλεμοι διὰ παντὸς κρατοῦντες τὴν ἐφιζάνουσαν ἐν αὐτοῖς φυσικὴν ὠμότητα, ἡμεῖς δὲ οἱ χριστιανοὶ, ὡς ἐλπίζοντες παραστῆναι τὸ πάνδημον θέατρον καὶ τὸν ἀλάθητον ὀφθαλμὸν τοῦ δεσπότη Χριστοῦ, διὰ τοῦτο ὁμολογοῦμεν καὶ πράττομεν ἐν ὀνόματι κ. τ. ἐ. »<sup>700</sup>

Au premier regard, on pourrait être tenté de remarquer une opposition 'chauvine' entre les barbares (plutôt) de l'est qui règlent leurs affaires par les coutumes, et donc souvent par les épées, et les chrétiens paisibles qui, en s'attendant au salut, suivent les lois et élaborent des contrats. Mais dans le dernier passage cité, la position d'Apokaukos est claire. Dans la mer des affaires humaines, il reste des bribes des coutumes locales, malgré les efforts des législateurs. Il y a une juxtaposition des lois et des coutumes, mais ils ne s'excluent pas mutuellement. Les coutumes peuvent devenir lois. À cet égard, dans le document de Lémbiotissa, aucune loi n'est citée et l'opposition est établie entre le règlement des affaires par l'épée et par le consentement mutuel et verbal, sans référence à un système formel.

L'opposition entre les lois et les coutumes est peut-être la plus explicite dans les cas concernant les ordalies du fer brûlant. Les chercheurs se sont posés de nombreuses questions sur cette pratique à travers ces textes, surtout autour de la chronologie de son introduction à Byzance ainsi qu'autour de son air d'origine qui aurait pu influencer la culture byzantine. Paradoxalement, ce

<sup>698</sup> Apokaukos, *Kerkyraika*, 337.12–20 (II).

<sup>699</sup> Plus sur ce *Cartulaire* dans le chapitre suivant, ci-dessous, pp. 250–9.

<sup>700</sup> *Acta et diplomata* IV, 203.5–11 (CXVIII).

sont justement des questions auxquelles il est impossible de répondre. Le dernier mot sur le sujet a été celui de Ruth Macrides, qui avait réexaminé les conclusions précédentes et observé la pratique byzantine en parallèle des pratiques contemporaines de l'Europe occidentale, en contestant les conclusions antérieures et simplistes sur les influences et transferts des pratiques.<sup>701</sup> Les cas où l'examen de la véracité d'une accusation, souvent mais pas exclusivement de nature sexuelle, a été conduit à l'aide du fer brûlant ne sont pas nombreux à Byzance. En théorie, à une telle occasion, soit l'accusateur, soit l'accusé prenaient une pièce du fer brûlant et marchent trois pas en le tenant. Les textes dans lesquels les ordalies figurent (un commentaire, des opinions juridiques, une lettre, des ouvrages historiographiques) sont aussi hétérogènes que les types de mentions (les récits d'application, les refus du fer brûlant, ou juste des allusions). Ce qui est clair, c'est que les deux juristes que j'examine ici admettent que certaines personnes dans leur société considéraient ce type d'interrogatoire comme un argument valide, efficace et acceptable, parmi les autres types d'arguments cités plus haut. L'ordalie était vue comme une substitution de serment, ceci à tort selon Apokaukos et Chômatènos. Les deux s'entendent également sur le fait que la pratique n'existe pas dans les *lois*, qu'elle relève des *coutumes* et de la *barbarie*.

Regardons de près les trois cas notés en Épire pendant la première moitié du siècle. Le premier est raconté dans une réponse de Chômatènos à l'évêque d'Ioannina. Un diacre et notaire de sa région a porté plainte contre un laïc. L'archonte local a ordonné que l'accusé prenne le fer brûlant ; ce dernier a passé l'épreuve en étant indemne. Le diacre se trouvait coupable d'une fausse accusation et l'évêque voulait savoir s'il pouvait garder sa fonction. L'avis de Chômatènos est donné sans ambiguïté : « Nous ne pouvons pas appeler l'accusateur un faux accusateur ni considérer l'accusé comme innocent selon les lois des Romains, même si le miracle faisait qu'il soit innocent. »<sup>702</sup> Il cite l'article du code des *Basiliques* d'après lequel un procès juridique avec les deux participants qui ont prêté le serment et qui aboutit à la libération de l'accusé est nécessaire pour désigner une personne comme faux accusateur. Il fait deux juxtapositions dans sa réponse. D'abord, il situe la *politeia* romaine avec ses lois ecclésiastiques et civiles et les coutumes barbares. Puis, il juxtapose le domaine du procès juridique à celui des miracles et de la magie que certains participants peuvent utiliser pour tricher.<sup>703</sup> Les coutumes barbares ne sont géographiquement exclues de ses contrées ou attribuées à un peuple précis : c'est un archonte romain qui a ordonné la pratique. Elles se trouvent juste dans un registre autre que les lois. L'efficacité des miracles ou de la magie n'est pas contestée non plus ; ils n'appartiennent simplement pas au domaine du procès

---

<sup>701</sup> Macrides 2013, pour la bibliographie précédente aussi. L'article annoncé de Dimitar Angelov sur les idées que Théodore II Laskaris avait de l'ordalie (2016 ; en préparation), s'annonce d'une dextérité et variété d'arguments dignes de Chômatènos.

<sup>702</sup> Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 303.22–4 (LXXXVII) : « οὔτε τὸν κατηγορηθέντα ἄθῶον κατὰ τοὺς τῶν Ῥωμαίων νόμους ἠγήσασθαι, κἄν τὸ θαῦμα ἴσως τοῦτον ἄθῶον ποιῆ. » ; Macrides 2013, 37–8.

<sup>703</sup> Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 303.15–41 (LXXXVII).

juridique. Ils peuvent changer le statut ontologique de l'accusé (θαῦμα τοῦτον ἀθῶον ποιῆ), mais ils ne prouvent rien sur son statut au moment de l'accusation. L'ordalie ne prouve rien non plus de l'autre partie concernée.

Dans ce sens, il y a un parallèle entre cette lettre et la réponse de Chômatênos aux accusations du patriarche Gérmanos qui affirmait être le seul qui avoir pu fabriquer la myrrhe pour l'onction de l'empereur. Chômatênos cite en même temps les canons qui permettent à tous les prêtres de produire la myrrhe et évoque la myrrhe miraculeuse de saint Dèmètrios qu'il aurait pu utiliser pour l'onction de Théodore Comnène Doukas.<sup>704</sup> Les deux domaines, celui des miracles et celui des lois, sont acceptables pour l'archevêque de Bulgarie, surtout lorsqu'il s'agit de s'en servir pour défendre son argument. Ils demeurent également bien séparés.

Dans un autre cas présenté par l'évêque de Verroia et Manuel Doukas, le chef de l'administration civile, un Gounaropoulos avait accusé l'archonte local Pègonitès d'avoir commis l'adultère avec sa femme. Comme les déclarations des témoins de Gounaropoulos ont été basées sur le oui-dire, il a proposé de prendre le fer brûlant afin de prouver la véracité de son accusation. La demande a été refusée par le synode d'Apokaukos. Dans leur réponse, ils juxtaposent « σιδήρου μὲν ἐπαφὴν πεπυρακτωμένου ὡς βαρβάρους μᾶλλον προσήκουσαν » aux lois pieuses et les saints canons. Ils ne citent pas de lois, mais ils insistent sur la nécessité des témoignages verbaux dans le cadre d'un procès légal pour l'accord de divorce.<sup>705</sup>

Le troisième cas était présenté au synode d'Apokaukos. Monomachos, un soldat du village d'Isarè, avait été informé par l'un de ses serviteurs que sa femme avait fait l'adultère avec un autre serviteur. Il s'est séparé d'elle et voulait divorcer, sauf si elle acceptait de prendre le fer brûlant. Comme souvent, le récit d'Apokaukos est moins formel que celui de Chômatênos. Il y intègre des questions rhétoriques et son propre discours direct adressé à Monomachos : « Si tu estimes que ta femme doit prendre le fer brûlant, c'est plutôt toi qui devrais le faire, puisque tu te positionnes comme son accusateur. »<sup>706</sup> Ayant une âme de soldat qui ne connaît pas de lois et qui voit sa propre volonté comme loi, Monomachos n'était pas convaincu par les arguments de l'évêque. En plus, la femme du soldat voulait se soumettre à l'épreuve volontairement. Apokaukos a finalement décidé d'approuver la pratique sous la supervision d'un moine. Néanmoins, il juxtapose « νόμος βαρβαρικός » et « ἔθος ἔθνικὸν καὶ βάρβαρον » aux églises, aux lois et aux procédures légales de divorce.<sup>707</sup>

Les trois cas présentés montrent un certain degré de différences entre eux : le sujet des procès varie ; l'ordalie peut être juste proposée, approuvée ou déjà faite, ce qui change le

<sup>704</sup> Ibid, 375.156–376.191 (CXIV). Macrides 1992, 190–1.

<sup>705</sup> Chômatênos, *Ponemata diaphora*, 397–9 (CXXVII). Macrides 2013, 35–6

<sup>706</sup> Apokaukos, *Synodika grammata*, 28 : « Εἰ ἀξιοῖς τὴν σὴν γυναῖκα κρατῆσαι σίδηρον ἔμπυρον, σὺ μᾶλλον τοῦτο πρᾶξαι ὀφείλεις, ὡς εἰς συκοφάντου μέρος αὐτῇ καταστάς ». = Fögen 1983.

<sup>707</sup> Ibid.

moment de la narration ; l'accusateur ou l'archonte peuvent demander que l'ordalie soit faite, ce qui change l'agentivité ; l'accusé(e) ou l'accusateur peuvent être celle ou celui qui prend le fer ; les lois peuvent être citées ou juste évoquées.<sup>708</sup> Mais la juxtaposition, périphrastique ou propre, entre les lois et les coutumes, entre la communauté des lois et la barbarie, persiste. À mon avis, c'est le dernier récit 'laxiste' d'Apokaukos qui en dévoile le contenu sémantique. À savoir, avant d'approuver une pratique qui se trouve en dehors des lois, il flexibilise la signification du terme en admettant que les barbares puissent avoir des lois et qu'un soldat peut en avoir une perception différente qu'un évêque.

Se conformer aux textes des codes civils et des canons semble être moins important que le fait de créer une situation dans laquelle deux parties et leurs témoins se présentent et s'engagent verbalement à respecter le discernement d'un tiers (censé ou réputé connaître les lois) du pouvoir persuasif de leurs arguments. Le scénario est narratif, le résultat est rhétorique. La volonté de la femme de faire l'ordalie a été décisive dans le dernier cas d'Apokaukos. Pour lui, le consentement de la femme vaut le serment, et le litige entre elle et son mari est remis dans le cadre du scénario judiciaire initial et acceptable. Il a délégué son représentant comme arbitre et il n'en a pas noté l'aboutissement. L'incident est clos par son renfermement dans le cadre légal habituel.<sup>709</sup>

Je crois qu'un autre exemple de ce principe se trouve dans un des documents de Chômatènos, qui est d'ailleurs renommé pour avoir une attitude moins permissive que son collègue de Naupaktos. Il s'agit du cas d'un Georges, habitant de Bas Polog (Κάτω Πολόγος, Donji Polog) dans les environs de Prizren. Il était lié par les liens de mariage à Obrada, mais ils ont divorcé par consentement mutuel – une situation non reconnue par la loi. Georges et les parents d'Obrada ont signé un document devant les témoins du village, avec la présence et l'approbation de l'évêque de Prizren, devant lequel ils ont prêté le serment que Georges ne considèrera Obrada comme sa femme et que les parents d'Obrada ne le considèreront pas comme leur gendre. Georges s'est marié par la suite avec Tzernokosa, alors qu'Obrada a elle aussi pris un autre mari. Après la mort du second mari d'Obrada, Georges voulait revenir à sa première femme et il a demandé le divorce de Tzernokosa, en affirmant qu'elle l'a fait quitter Obrada en se servant de la magie. Alors que Georges n'avait pas de témoin pour prouver cette déclaration, la dissolution du mariage avec Tzernokosa ne pouvait être approuvée. D'ailleurs, le gendre de Tzernokosa, qui a porté plainte contre Georges, a présenté le document écrit de son premier divorce. Comme le retour de Georges

---

<sup>708</sup> Cf. Macrides 2013, 35 ; Fögen 1983.

<sup>709</sup> Cf. le cas jugé par Chômatènos concernant une Maria de Prilep qui demandait le divorce à la base de la sodomie dont elle a été victime par son mari. En l'absence de témoins, elle a proposé de prêter le serment, soit celui défini par les lois, soit celui « extérieur de cette cour et appelé barbare à cause de cela ». (Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 69–71 (XVII)) Laiou (1984, 306) y voit une allusion à l'ordalie. Finalement, pour régler cette situation qui ne se trouve pas dans les textes des lois, Chômatènos accepte le serment de Maria comme ayant la force d'un argument suffisant pour le divorce. Si la loi n'offre pas de solution, ce qui compte c'est de maintenir le scénario discursif de la situation juridique.

chez Obrada serait considéré comme un adultère, Chômatènos s'est trouvé dans une situation étrange de ne pas seulement devoir accepter le premier divorce, illégal et conduit selon les coutumes locales (ἔθος ἐγχώριον, ἔθεσιν ἐθνικοῖς), mais de devoir le défendre aussi. Cela était possible justement parce que les pratiques autour de ce divorce étaient suffisamment conformes au scénario discursif de la situation juridique. C'est encore plus saillant alors que le document du divorce 'ethnique', qui est absolument nul du point de vue légal, est accepté par le tribunal comme ayant force de preuve. Il avait en effet la forme des 'vrais' documents – il contenait le récit du règlement d'affaires entre deux parties consentantes, approuvé par la signature de l'évêque.

Clifford Ando a habilement examiné, en se servant de la théorie de l'*habitus* de J. Habermas, les façons dont la loyauté provinciale avait été instaurée par l'idéologie impériale dans l'(ancien) Empire romain. Il souligne les actions du système administratif et judiciaire qui avait comme impératifs la communication des lois et l'accessibilité à tous les sujets de l'empire de tous les documents issus de ce système. Cette pratique, entre autres, créait la notion d'égalité entre les sujets et leur donnait le pouvoir sur l'administration de l'empire, à travers les documents produits par cette administration même. L'instigateur de cette pratique a été le pouvoir central.<sup>710</sup> Une telle étude de la production écrite dans le contexte juridique de l'Empire byzantin serait très éclaircissante, mais elle devrait résoudre des difficultés nombreuses : la paucité relative des textes, les diversités des contextes spatio-temporels, les rapports entre la justice civile et ecclésiastique, et, finalement, ce que j'ai essayé de montrer en peu d'exemples ci-dessous, le fait que les décisions et les opinions juridiques, même si elles avaient une large circulation, disséminaient plus un modèle discursif de la résolution des contradictions que les énoncés d'un système légal formel. Mais, c'est justement par la pratique de se présenter devant une autorité capable de leur donner une résolution fondamentalement rhétorique de leurs contradictions réelles qui fait des 'gens communs' présents dans les écrits d'Apokaukos et Chômatènos des sujets. Le fait que la pratique a même subsisté en l'absence d'un 'pouvoir central' ou pendant la période des loyautés incertaines ou divisées démontre toutes sa force et son ampleur.

Cependant, l'interpellation est essentiellement bidirectionnelle et relationnelle. La même pratique qui faisait des sujets des sollicitateurs instaurait les évêques dans la position des Sujets. Elle leur donnait le pouvoir d'interpeller quelqu'un en tant qu'innocent ou coupable, héritier ou adultère. Mais les récits issus des Sujets et portant une subjectivité particulière de leurs destinataires donnaient aussi à ces derniers le pouvoir d'interpeller une autre instance dans un autre instant. Par exemple, le document signé par l'évêque de Prizren dans le dernier cas cité devait être pris en considération par Chômatènos.

---

<sup>710</sup> Ando 2000, 73–130.

Ces récits portaient aussi une subjectivité particulière des évêques en tant que Sujets, une façon spécifique de construire la voix de leurs auteurs. Chômatènos avait l'habitude de citer d'abord la source et la forme de l'histoire qu'il racontait, une lettre ou une délégation, c'est-à-dire par qui et comment il avait été positionné comme Sujet. Même quand il le fait par un seul mot, le narrateur se sépare du reste du monde narratif et affirme le fait qu'il a été sollicité. Puis il présente le cas, cite les lois et donne son opinion finale. Cette opinion pouvait aussi s'annoncer depuis le début du récit.<sup>711</sup> L'évêque qu'on voit note sa présence dès le début, avec ou sans son synode, et établit un point fixe auquel ceux qui en ont besoin peuvent s'adresser. Bien sûr, tout cela n'est pas une règle stricte. Le travail de l'éditeur des *Ponemata diaphora* a construit un équilibre entre l'autorité personnelle et l'autorité institutionnelle. Il avait mis ensemble sans ordre particulier : 1) les textes où la voix de Chômatènos est individuelle, 2) ceux où il parle en pluriel synodal et 3) ceux où une agentivité plurielle se trouve dans la position du narrateur, alors qu'on fait la référence à Chômatènos à la troisième personne. L'éditeur de la collection a assuré ainsi à la fois la perpétuité des positions discursives et la flexibilité des futures voix interpellatrices des évêques.

Apokaukos en revanche commence habituellement par un énoncé général, pour passer ensuite à l'histoire concernant le cas concret devant lui, sans citer la source par laquelle il l'avait connu.<sup>712</sup> Il peut ainsi se positionner comme complètement immergé dans le monde duquel viennent et dans lequel se déroulent ses histoires. Il préfère évoquer que citer les lois. À la fin, il passe son jugement ou donne son opinion, en le remettant parfois dans le registre général du début du texte. Pendant que Chômatènos cite la voix de quelqu'un d'autre uniquement quand il transcrit une partie d'un autre document, Apokaukos transmet également les déclarations orales.<sup>713</sup> Ainsi,

<sup>711</sup> Les deux cas cités ci-dessus, typiques au niveau des stratégies narratives, peuvent servir d'exemples, ainsi que pour Apokaukos. Aussi, Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 392.4–5 (CXXIV) : « ἀνήνεγκε τῇ ἡμῶν μετριότητι » ; 397.2–3 (CXXVII) : « Παρλεστη τὴν σήμερον τῷ παναγιωτατῷ ἡμῶν δεσπότηι » 219.3–4 (LXI) : « γράμμα δεητήριον [...] διέπεμψε πρὸς τὴν ἡμῶν μετριότητα ». La voix narrative change seulement quand l'auteur cite un autre document, comme dans ce dernier cas.

<sup>712</sup> V. par exemple le cas de la femme de Malaina qui a forcé un jeune diacre à épouser une vieille sans dents. Apokaukos, *Schriftstücke*, 79–81 (XIX).

<sup>713</sup> Ibid, 50–1 (V) : « Ἡ τοῦ σώματος ἡμῶν πληθώρα καὶ τὸ πολλαῖς παρενοχλεῖσθαι ταῖς νόσοις τὸ μοχθηρὸν σαρκίον τοῦτο καὶ δεσμοτήριον, ᾧ περικεῖμεθα, ὑφ' ὧν καὶ εἰς ἀνάγκην πολλακίς ἤλθομεν τοῦ θεοκλυτεῖν, ὡς ἐκ φυλακῆς τοῦ σώματος τούτου τὴν ἡμετέραν ψυχὴν ἐξαγαγεῖν τὸν θεόν, ἠνάγκασαν ἡμᾶς Βόνδιτζαν ἰδεῖν καὶ τῷ ταύτης ἐπισκόπῳ περιτυχεῖν, ἵν' ὡσπερ ἰατρὸς κατέστη ψυχῶν τῇ ἐπικλήσει τοῦ πνεύματος, οὕτω δὴ καὶ σωμάτων ἔσται θεραπευτής· ἢ γὰρ φιλόανθρωπος τέχνη τούτῳ τὸ ἐπιτήδευμα. καὶ δὴ πού τὴν χθὲς μετὰ τὴν θείαν δοξολογίαν περὶ τὸ ναοῦ προπύλαιον ἄμφω ποιησάμενοι βάδον καὶ τοῖς ἐκ μαρμάρων ἐκεῖσε βάθροις τὰ ἰσχύα κάμψαντες ἐκαθήμεθα καὶ περὶ νόσων καὶ τῶν ἐκτὸς ὀχληρῶν καὶ ὡς ἕκαστος ὁ βούλοιο πράττει κακὸν κατὰ τὸν ἐνεστώτα καιρὸν ἐκοινολογούμεθα. καὶ ὡς τὴν περὶ τούτων ὁμιλίαν εἶχεν ἡ γλῶσσα, ἀνὴρ τις, γηραιὸς ἦδη, ὄνομα Συμεὼν, ἐπωνυμίαν Σγουρόπουλος, καταδέσμφω μὲν περιειλημμένος τὴν κεφαλὴν, κρήδεμνον γυναικεῖον ἔχων περὶ τὸν τράχηλον, δι' οὗ τὴν εὐὸνυμον ἀνεκούφιζε χεῖρα, μωλωπισθεῖσαν ἐκ ῥάβδου, ὡς τὰ ἐξῆς δηλώσει τῆς διηγήσεως, δεινοπαθῶν ἡμῖν παρέστη ἐνώπιος, οὐ κατὰ πρόγνωσιν μὲν, ἐκ τύχης καὶ ὁμῶς τὴν τε παράστασιν ποιησάμενος καὶ τὴν περὶ τοῦ, ὡς ἕκαστον ἔχειν ἄδειαν τοῦ κακοπραγεῖν, ὁμιλίαν ἡμῖν οἷς ἐξηγήσατο πιστωσάμενος. ἔφησε γάρ, ὡς Ἀυριλιόνης τις, Ῥωμαίων ἄποικος, ὄνομα Κωνσταντῖνος, Βλάχους τοῦτο τὸ γένος ὁ καιρὸς ὠνόμασεν ἄνθρωπος, κατὰ χρόνον τὸν πέρις, Βλασίαν, τὴν αὐτοῦ θυγατέρα, παρθένον οὖσαν καὶ νέαν, ἀπερχομένην ὑδρεύσασθαι ἀπὸ τῆς ἔγγιστά που πηγῆς, κατασχὼν καὶ περὶ τινὰ ῥαγάδα γῆς ἀγαγὼν, ἐνθα βοήθειαν ἔσεσθαι ποθεν τῇ Βλασίᾳ ὁ Κωνσταντῖνος οὐκ ᾔετο, ἀλλ' οὐδὲ φωνούσης ἀκουσθῆναι ὑπὸ τινος, τὴν παρθενηκὴν ἐκεῖσε πυλῖδα τῆς Βλασίας ἀνέφξε· ἐξ ἐκείνου δὲ ὡς αὐτῇ περιέτυχεν, ἐπάγων βίαν ἐμίγνυτο, ἕως ποιήσας ἐγκύμονα καὶ παῖδα ταύτης ἀπέτεκε. »

Apokaukos en tant que narrateur crée l'impression qu'il est toujours près de ses fidèles, alors que Chômatènos occupe une position bien déterminée et stable dans l'espace, dans laquelle ils peuvent toujours venir le solliciter. Leurs approches sont différentes, mais les résultats sont très semblables.

Pour conclure, dans la première partie de cette section, j'ai essayé d'examiner comment ce que la façon dont les évêques épirotes se construisaient eux-mêmes et dont ils constituaient leur dirigeant dans le cadre des rapports narrateur-narrataire peut révéler sur la manière dont on 'devenait' empereur, ainsi que sur les relations de pouvoir, au moins discursives, entre les évêques et l'empereur. Il faut, pourtant clarifier que je ne nie pas un grain d'importance de l'onction ni du couronnement impérial en tant que cérémonies ou pratiques abstraites et générales, et en tant qu'événements singuliers conduits pour et par tel ou tel empereur à n'importe quelle époque. L'importance des règles canoniques de l'intronisation des évêques est de premier ordre aussi. Les nombreux textes, médiévaux et modernes, témoignent de la dimension de ces événements dans l'époque que j'observe ici.<sup>714</sup> Cependant, les récits qui racontent ces événements sont à la fois un produit et une sorte de la normalisation verbale des relations sociales.

Dans ce sens, la narrativisation spécifique de ces mêmes événements dans le 'temps de crise' de la première moitié du siècle ne peut pas être interprétée seulement comme le marqueur de l'irrégularité' de l'époque, même si les textes originaux insistent sur ce point. Cette narrativisation montre aussi les limites de la modification acceptable des pratiques. Ainsi, elle dévoile les 'vrais' fondements de la répartition du pouvoir dans la société, sur lesquels les deux variations des actions racontées (la 'standard' et l'irrégulière') sont vraiment basées.

La question fondamentale semble alors être celle de la définition de la subjectivité des acteurs et de la motivation ou justification de leurs actions. Ces phénomènes sont symptomatisés dans les récits, qui ne sont pas lus comme des simples représentations des événements, ni comme des constructions purement littéraires et imaginatives. La façon dont on racontait l'histoire était constitutive d'une subjectivité spécifique des narrateurs, narrataires et personnages, avec des conséquences sociales. Dans le cas concret d'Épire examiné ici, la disparition de l'ordre initial a paradoxalement et temporellement augmenté le pouvoir des évêques, incarné dans leur espace amplifié d'action. La constitution spécifique d'eux-mêmes en tant que narrateurs ainsi que la narrativisation particulière de leurs actions sont alors le symptôme de la contradiction de leur expérience et la tentative de raccommodage de ce paradoxe. En occurrence, ils appliquaient

---

τοῦτό μοι πρῶτον, ἔφησεν ὁ Σγουρόπουλος, πρὸς τοῦ Αὐριλιόνου ἀδίκημα, χθές που δὲ καὶ πρὸ τρίτης, ἐγκοτῶν μοι τῆς θυγατρὸς ὑπερμαχομένῃ ἢ ἀνθρωπὸν με ὑπολαβὼν ἀβοήθητον [...] καὶ ὁ μὲν Νικόλαος, φησί, κατὰ πληθος ὑπ' αὐτῶν γεγονώς, ἐπὶ κλίνης κεῖται καὶ δεμνίων καὶ ὡς ἀνεὶ θανατᾶ· ἐγὼ δὲ ὡς ὄρατε.» »

<sup>714</sup> Apokaukos, *Epirotica* 264–78 (XIV–XVIII), Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 368–78 (CII, CXIV). Karpozilos 1973, 1974 ; Nicol 1976 ; Stavridou-Zafraka 1988, 1991, 2005 ; Macrides 1992 ; Prinzing 2004.

leur pouvoir afin de rétablir cet ordre, en sachant que ce rétablissement diminuera leur possibilité d'action. Le résultat est la normalisation narrative de l'espace de négociations, soigneusement équilibré entre les acteurs sociaux. Le fait de théoriser cette négociation ne nie pas le côté répressif du pouvoir étatique ni la primordialité des iniquités matérielles ou des actions militaires. Au contraire, en observant l'idéologie par le prisme des pratiques discursives et narratives, on peut contester et surmonter le clivage entre la 'réalité' et les 'représentations', ainsi que restreindre les projections de préconceptions modernes, tous deux opérés par l'empirisme historiographique.

Dans la deuxième partie de cette section, j'ai tenté d'accéder aux rapports entre les évêques en tant que juristes et le reste de la population. Je propose que le droit ne fonctionnât pas comme un système formel conçu et exécuté d'en haut, mais plutôt comme une interaction entre les solliciteurs et les juristes-rhétieurs, ou comme une série d'interpellations entre les sujets et le Sujet. Les récits issus de ces rencontres narrativisent et assurent la perpétuité de ces deux positions discursives, c'est-à-dire de ces deux types de subjectivité. Par les stratégies narratives particulières, les auteurs introduisent aussi une distance bien mesurée du reste de la population et instaurent un équilibre entre les activités individuelles et institutionnelles.

Si je peux me permettre d'étendre ces conclusions, il semble que les phénomènes normalement cités – la notion des 'États héritiers' de Byzance et la persistance de l' 'idée impériale' mystérieusement communiquée aux sujets – sont beaucoup moins la cause de ce que l'on reconnaît comme les signes de la survie (ou d'établissement) d'un État romain en Épire de la première moitié du siècle. Après l'écroulement de l'Appareil répressif d'État, ce sont les Appareils idéologiques, rhétoriques et juridiques qui ont assuré la continuité et le rétablissement de l'organisation étatique. La versatilité rhétorique des évêques épirotes, pas complètement dissemblables de celle de leurs collègues de l'autre côté du Bosphore, leur a permis de se positionner comme interpellateurs des dirigeants et, dans le même temps, de la population. En réponse, qui intervenait paradoxalement avant que l'interpellation soit 'prononcée', les dirigeants et la population confirmaient la fonction de l'Appareil idéologique par leurs pratiques. Toutefois, j'admets que ces conclusions, basées presque exclusivement sur les textes écrits par les membres de cette institution, peuvent être trompeuses ou partielles. Une future étude des textes juridiques du côté civil, comme la *Peira*, et des registres patriarcaux en parallèle avec les compositions rhétoriques de ces époques pourrait en montrer les limites.

## 5. **Nom-du-père. L'extériorité et l'État de droit en Serbie**

Au début de la période traitée ici, la production littéraire, ou bien écrite plus généralement, dans ce qui est désigné par les chercheurs modernes comme la *rédaction serbe du vieux slavon*, et sur le



territoire reconnu comme appartenant aux différentes *entités politiques serbes*,<sup>715</sup> gravite presque exclusivement autour des dirigeants séculiers ou ecclésiastiques, ressortissants de la famille princière ou royale de Nemanjić. Toutes les interprétations modernes des textes, des actions et des événements de la première moitié du siècle se positionnent fermement dans le cadre argumentatif des concepts de « l'indépendance politique » et de la « littérature indépendante ou autochtone ». Ainsi, les deux concepts introduisent un argument téléologique où l'histoire est expliquée par la notion de genèse nationale, et donc d'une nation 'indépendante', qui devait en découler. Deux événements y deviennent ainsi des 'centres de gravitation historique' : l'acquisition, d'une part, de la couronne royale en 1217 et celle, d'autre part, du rang d'archevêché autocéphale en 1219. Le premier épisode de cette histoire est celui de Stefan Nemanja (grand župan 1168–1196, devenu ensuite moine et connu sous le nom de Simeon), fondateur de la dynastie, qui, ayant mené de multiples campagnes contre les membres de sa famille et contre l'armée byzantine, avait réussi à assurer sa souveraineté, à augmenter son domaine, à ériger de nombreuses fondations pieuses et à marier son fils cadet et futur héritier du trône, Stefan Nemanjić, avec une princesse byzantine, avant de lui céder la place et de prendre l'habit monastique. Après sa mort à Chilandar, sa fondation athonite, les reliques *myrrhoblytes* de Simeon sont transférées en Serbie pour réconcilier ses deux fils pris dans une guerre civile.<sup>716</sup>

Le fils cadet de Nemanja, Stefan Nemanjić (grand župan 1196–1217, roi 1217–1228, dit le Premier Couronné) et son benjamin Rastko (après environ 1191 cité comme moine Sava, archevêque de Serbie 1219–36) sont les auteurs des textes considérés comme les plus anciennes compositions originales de provenance serbe parvenues jusqu'aujourd'hui. **Sava** a probablement écrit la note (auto)biographique de son père dans la charte pour le monastère de Chilandar au Mont Athos (1198),<sup>717</sup> ainsi que les textes liturgiques pour le culte de son père, dont la **brève hagiographie** de saint Simeon incorporée dans le *typikon* du monastère de Studenica. Parmi ses textes 'légaux', on compte les *typika* de Chilandar et Studenica.<sup>718</sup> Il est aussi l'auteur, le

<sup>715</sup> Ce que je désigne comme la Serbie ou le domaine des Nemanjić, à cause de l'économie du langage, est le plus souvent désigné dans les textes du siècle comme *les pays serbes et maritimes*. Les autres dénominations, correspondantes aux territoires qui varient dans des époques différentes ou bien à la provenance du texte, sont utilisées aussi : Raška (Rascia, pour le territoire oriental sans littoral), Duklja ou Zeta (Dioclée, pour le littoral adriatique du sud), Dalmatie, Travunija, Hum (Zahumlje). Pour les références v. la note suivante et surtout Dinić (1966) et Kalić (1979).

<sup>716</sup> Une bibliographie sélective et relativement récente : Fine 1991 [1983], 243–47 ; Kalić 1981a, 208–211 ; Kalić 1981b, 251–62. Bogdanović 1980, 141–63 ; Ferjančić 1981, 1989 ; Obolensky 1988, 115–20 ; Bojović 1995, 33–76, 1997 ; Marjanović-Dušanić 1997, 100–17, 2007, 100 – 54 ; Ferjančić – Maksimović 1998 ; Blagojević 2011, 100–36 ; Maksimović 2005, 2011 ; Szepliński 2016. Pour la nécessité de la prise d'une position critique envers l'argumentation téléologique et 'indépendantiste', v. Ćirković 1992, 56 : « In quell'epoca, la corona non era, come si è erroneamente creduto, segno ed espressione di indipendenza, ma segno di sottomissione a colui che la donava. Poiché questi era il papa, il cui potere ha carattere universale, l'incoronazione con una corona ottenuta da lui poneva il sovrano serbo sullo stesso piano di coloro che sopra di sé avevano unicamente il papa. » Pour la nécessité de la révision du cadre 'indépendantiste', même si par une approche théorique différente de la mienne, à savoir celui des liens familiaux et de la géopolitique, v. Stanković 2016.

<sup>717</sup> *Zbornik*, 67–69.

<sup>718</sup> Sava, *Écrits*.

compilateur ou le traducteur, selon les différentes interprétations, d'une version slavonne du *Nomocanon*, basée sur les *nomocanons* grecs avec les commentaires d'Aristinos et Zonaras, mais aussi sur le *Procheiron*, la loi civile.<sup>719</sup> **Stefan le Premier Couronné** a écrit, à son tour, la première *vie de saint extensive* de son père, **saint Simeon**, probablement en 1216. La brève hagiographie de Simeon écrite par Sava<sup>720</sup> et la longue hagiographie composée par Stefan le Premier Couronné,<sup>721</sup> seront analysées ici ensemble avec la *Vie de saint Sava*, écrite sous la commande du roi Uroš I<sup>er</sup> (1243–76), par un des moines du Mont Athos, **Domentijan**, probablement en 1242/3 ou en 1253/4.<sup>722</sup>

Je crois que les qualifications traditionnelles de ces ouvrages comme 'hagiobiographies' ou 'historiographies dynastiques'<sup>723</sup> sont réductrices par rapport à la flexibilité du genre hagiographique. Elles reposent sur les notions modernes du factuel et du fictionnel,<sup>724</sup> difficilement transposables aux textes médiévaux et elles servent surtout à affirmer l'indépendance de la littérature serbe à travers sa spécificité. C'est pourquoi je les appelle 'hagiographies' ou 'vies des saints', à l'instar de leurs auteurs. La majorité de ces études, par ailleurs, souligne l'importance symbolique, idéologique et pratique du phénomène de la sainteté des dirigeants serbes de la famille de Nemanjić pour la constitution de leur État, à partir du siècle, ainsi que la synergie politique, cultuelle et culturelle des institutions de l'État et de l'Église.

Comme toutes ces questions ont été traitées en détail, ce que j'examinerai ici est la constitution des subjectivités spécifiques des narrateurs dans ces trois hagiographies à travers leurs relations avec les autres personnages, surtout leurs héros. Mon analyse soulèvera aussi les questions de l'introduction d'un système légal en Serbie et des interactions avec le monde 'extérieur', les deux étant non seulement des moteurs importants de ces récits, mais aussi des éléments indispensables pour la compréhension des différentes positions discursives qui y sont présentes.

---

<sup>719</sup> Les débats sur le rôle précis de Sava dans le projet de rédaction du *Nomocanon* serbe, ainsi que sur les méthodes et textes dont il se servait comme sources, durent depuis plus d'un siècle et sont toujours ouverts. Il est clair que la rédaction de ce texte a été entreprise pour les besoins de l'archevêché autocéphale. Cependant, les arguments de son 'ancienneté' et de son 'originalité' servent souvent de pierres angulaires à la construction de la notion de la 'nation indépendante' en Serbie médiévale. L'édition critique n'existe pas. L'édition facsimilé du plus ancien manuscrit (1262) est dans Sava, *Zakonopravilo – Ilovački prepis*; l'édition du texte slavon avec des parallèles grecques et la traduction en serbe moderne est en cours. Le premier des deux tomes est paru en 2005 - Sava, *Zakonopravilo I*. Pour la discussion, v. Solovjev 1932 ; Troicki 1952 ; Bogdanović 1979 ; Petrović 2002, ainsi que les introductions aux éditions.

<sup>720</sup> *Typikon de Studenica*, 152–92.

<sup>721</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 14–106. Pour la traduction allemande de ces deux *vies des saints*, v. *Altserbische Herrscherbiographien I*, 25–130. Pour la traduction anglaise de la *Vie de Simeon* de Stefan, v. Vukovojac 2017, 205–30.

<sup>722</sup> Domentijan, *Vie de Sava*. Pour les histoires des textes et des manuscrits de toutes les trois *vies* v. les introductions aux éditions. V. aussi Bojović 1995, 149–166, 330–42, 349–64, ainsi que Marjanović-Dušanić (2017), pour l'analyse thématique et topique la plus récente de l'hagiographie serbe avec les résumés des ouvrages et la bibliographie exhaustive.

<sup>723</sup> Protić 1897, 8, 13 ; Kämpfer 1969 ; Bojović 1995, 147–89 ; Bojović 2001, 66 ; Lunde 2011, 375.

<sup>724</sup> Juhas–Georgievska 1998.

La position discursive du héros de ces hagiographies est déjà digne d'intérêt. Par exemple, dans la *Vie de Simeon* de Stefan le Premier Couronné, trois personnes anonymes du peuple (un soldat, une femme et un gardien) s'adressent directement à lui de son vivant, et encore deux le font après sa mort.<sup>725</sup> Cependant, même si (Simeon) Nemanja parle directement à Dieu et à son patron, Saint George, ce saint s'adresse à Nemanja seulement à travers les visions des membres du clergé.<sup>726</sup> D'autre part, dans la *Vie de Sava*, par Domentijan, le héros est à la fois interpellé par les anonymes et par la voix du Saint-Esprit.<sup>727</sup> Mais la position de Nemanja dans les deux récits sur sa vie devient encore plus intéressante quand on la compare avec les positions des narrateurs, ses deux fils, Stefan et Sava.

Même si la *Vie de Simeon* écrite par Sava est très différente de celle composée par Stefan le Premier Couronné, au niveau de la longueur, du style, des événements racontés et probablement de l'intention de l'auteur, ils partagent tout de même un trait important qui concerne la position de l'émetteur du récit. En l'occurrence, les deux auteurs construisent leurs voix narratives en trois étapes. Stefan et Sava figurent dans leurs textes en tant que 1) narrateurs, présents au niveau de la *narration* et s'adressant à leur public immédiat, tout en restant des témoins qui n'agissent pas au niveau de *l'histoire* – exprimés à la première personne du singulier ;<sup>728</sup> 2) acteurs, les personnages vraisemblablement différents des narrateurs, qui peuvent se servir du discours direct, mais qui n'énoncent pas le récit encadrant – exprimés à la troisième personne du singulier ; 3) acteurs assimilés aux narrateurs, c'est-à-dire narrateurs qui à la fois agissent au niveau de l'histoire et énoncent le récit au niveau de la narration – exprimés à la première personne du singulier.

Si l'on voulait coder ces textes selon la classification des narrateurs de G. Genette, on pourrait y trouver successivement 1) le narrateur *intradiegétique-hétérodiégétique*, i. e. narrateur au second degré qui raconte l'histoire dont il est généralement absent ; 2) le narrateur *extradiégétique-hétérodiégétique*, i. e. narrateur au premier degré qui raconte une histoire dont il est absent ; et 3) le narrateur *intradiegétique-homodiégétique*, ou bien *autodiégétique*, i. e. narrateur au second degré qui raconte sa propre histoire.<sup>729</sup> Les changements entre les voix narratives sont connus au moins depuis Homer, et Genette cite ce dernier comme l'exemple du narrateur *extradiégétique-hétérodiégétique* (2) et son Ulysse dans les chants IX–XII de l'Odyssée comme

<sup>725</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 32–6, 47.

<sup>726</sup> Ibid, 28–30, 90–2.

<sup>727</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 10, 86, 120.

<sup>728</sup> Pour la distinction terminologique, v. Genette 1972, 72 : « Il nous faut donc dès maintenant, pour éviter toute confusion et tout embarras de langage, désigner par des termes univoques chacun de ces trois aspects de la réalité narrative. Je propose, sans insister sur les raisons d'ailleurs évidentes du choix des termes, de nommer *histoire* le signifié ou contenu narratif [...], *récit* proprement dit le signifiant, énoncé, discours ou texte narratif lui-même, et *narration* l'acte narratif producteur et, par extension, l'ensemble de la situation réelle ou fictive dans laquelle il prend place. » C'est l'auteur qui souligne.

<sup>729</sup> Ibid, 251–9.

celui du narrateur *intradiegétique-homodiegétique* (3). Cependant, Homer n'est pas assimilé à Ulysse. Les catégories de Genette ne peuvent pas encadrer les textes de Sava et Stefan, justement puisque leurs voix narratives ne sont pas statiques. Est-ce que les lecteurs, qui avaient déjà lu la partie du texte où Stefan est dans le récit mais raconte l'histoire de son père, peuvent ou doivent oublier cette position quand ils arrivent au point où Stefan est hors du récit et fait semblant de raconter l'histoire d'un autre, en parlant de lui-même à la troisième personne ? Est-ce que le narrateur est vraiment absent et est-ce qu'on devrait croire qu'il raconte l'histoire d'un autre ? Au contraire, cette transition des voix narratives montre que les narrateurs et les personnages sont une fonction du récit et que leur développement doit être lu ensemble avec l'histoire. Voyons d'abord le cas de Sava, qui prend tour à tour les trois positions discursives. Or, à moins qu'il ne s'agisse d'une erreur du scribe, ses positions différentes ne font pas de blocs fermes dans le texte et sa voix peut varier d'une phrase à l'autre :

1) intradiegétique-hétérodiégétique	2) extradiégétique-hétérodiégétique / mixte	3) intradiegétique-homodiegétique / autodiegétique :
<p>« Ce saint monastère-ci à nous, <i>comme vous le savez</i>, était un terrain de chasse désert pour des bêtes sauvages. Quand notre seigneur et <i>autokratôr</i> Stefan Nemanja vint chasser ici [...] il construisit ce monastère pour la paix et la multiplication de l'ordre monastique. Car, <i>que nous sachions tous</i>, et les autres aussi, que Dieu donna à ce seigneur vraiment bienheureux et notre père [...] le pouvoir impérial sur tout le domaine serbe [...] <i>Car comment appellerons-nous celui-ci ?</i> Dirigeant, à la fois, et enseignant ? [...] <i>Nous n'écrivîmes pas</i> sur son règne et sur son État dans l'ordre, ce que nous écoutions et voyions, pour que les mots ne se multipliasent pas. Car Dieu lui-même connaît l'importance de son exploit pour nous, et ce n'est pas caché des hommes non plus [...] Pour cela <i>je relaterai brièvement</i> de celui-ci, pour que l'écriture ne se multiplie pas. »<sup>730</sup></p>	<p>« Nôtre seigneur béni Simeon avait trois fils. <i>Le plus jeune - je ne peux pas l'appeler fils, mais plutôt esclave - il l'aimait au-dessus de tous</i>, et celui-ci travaillait pour lui infatigablement. Car celui-ci, étant plus jeune et le plus jeune [...] quittant son bon père et seigneur et sa mère, une dame bienheureuse, et ses, <i>je ne dirais pas frères</i>, mais plutôt seigneurs bénis, <i>il denuda tout par sa folie</i>. <i>Et je [Sava] partis loin</i>, au pays d'autrui, mangeant avec les porcs, <i>il [Sava] ne pouvait pas manger à sa faim</i> [...] Il [Simeon] s'installa d'abord au monastère de Vatopedi, car il trouva là-bas <i>son agneau prodigue [Sava]</i> [...] <i>Et il me prit</i>, moi un pécheur, de Vatopedi et nous nous installâmes à cet endroit [Chilandar]. »<sup>731</sup></p>	<p>« Quand notre père bienheureux est passé vers le repos éternel, il a solennellement laissé ce monastère à moi, le pécheur, dans un état modeste [...] Après un peu de temps <i>je rassemblai</i> quatre-vingts moines dans la fratrie et je fournis tout ce dont le monastère avait besoin. [...] Et moi, prenant ses reliques honorables, <i>je pris la route</i>. Et même s'il y avait un grand tumulte dans ces pays-là [...] <i>je passai</i>, comme on dit, par le feu et par l'eau, sain et sauf, sans que rien ne me blesse. [...] <i>Et je vins</i> avec les reliques honorables à Hvosno. [...] Comment sera-t-il, le terrible visage du Christ, plus brillant que le soleil ? [...] Il faut que ceci nous inquiète, <i>mes frères bien-aimés</i>, et que nous contemplions ceci [...] car <i>nous sommes hors du monde</i>, car nous avons la vie dans les cieux. »<sup>732</sup></p>

<sup>730</sup> *Typikon de Studenica*, 152–4, 158 : « Наш св(є)тъи монастырь сы. *яко вѣдѣти вамъ*. *яко поустоу мѣстоу семѣ бывшоу*. лъвица свѣрѣмь вѣхоу. приш[ь]дѣшоу же въ ловитвоу. г[оспо]д[и]ноу нашемѣ и самодръжцоу [...] *стѣфану немани*. [...] »

Le décalage entre la première et la deuxième position n'est pas insurmontable, puisque le narrateur ne s'identifie pas à Sava qu'il fait rentrer dans l'histoire en tant que personnage. La confusion s'insère dans la deuxième partie du texte où 'je' et 'il' coexistent. Cependant, tous les 'je' dans cette partie, sauf celui de « je partis loin » qui trouve son 'il' dans la même phrase, sont soit le 'je' du narrateur (« je ne l'appellerais pas »), soit les 'je' introduit comme compléments d'objet (« il me prit »). C'est dans cette deuxième partie que la transition entre le *'je' qui parle* et le *'je' qui fait* est mise en récit, et ceci lors de la mort de Simeon, père du narrateur.

Le caractère dramatique ou théâtral de cette scène a déjà été remarqué.<sup>733</sup> Sava est *convoqué* par son père, et ces deux personnages s'approchent graduellement l'un à l'autre – Simeon met les mains autour du cou de son fils, puis sur sa tête, avant de l'embrasser. Il demande la présence des moines des autres monastères. Les adieux finals de Simeon se passent en trois phases, marquées par les dialogues avec Sava. Dans la première, le père adresse à son fils une bénédiction avec des conseils, largement basée sur le livre de Solomon et Sava répond en résumant sa propre vie.<sup>734</sup> Il accepte ainsi l'interpellation faite par son père. Le deuxième dialogue est initié par Sava qui affirme que Simeon avait déjà béni ses héritiers, mais il demande que son père le fasse encore une fois. Après les mots de Simeon, Sava conclut cette dernière bénédiction : « À tout cela, je dis « Amen ! ». »<sup>735</sup> Dans la phase finale, Sava parle à son père, mais Simeon ne lui répond pas. En regardant le ciel, il s'adresse à toute l'humanité et les moines rassemblés répètent ses mots d'une voix collective, tel un chœur.<sup>736</sup>

изволи се емѸ [...] оустворити монастырь сы на покои и на оумнннженіе единокых[ь] чина. [...] да вѣдомо боудеть вѣсѣмъ нами же и инѣмъ. іако в(о)г[ь] [...] постави сего самодръжнаго г[оспо]д[и]на ц(а)р[ь]ствовати вѣсего срѣвскою землію. [...] *Уто бо сего нар(е)чѣмь*, вл[а]д[ы]кѸ ли пауче и оучителя. *В* вл[а]д[ы]чѣствѣ бо его и дрѣжавѣ *не исписахм* его по редоу. іаже слышашмъ и видѣхмъ. оумннженіа ради словесъ. единый бо в(о)г[ь] вѣсѣт. и чл(овѣ)комъ не оутаено. коликъ подвигъ его выс(т)ь в нас [...] тѣмже о семь *взкратцѣ исповѣмъ*, да не оумннжит се писаніе. » C'est moi qui souligne.

<sup>731</sup> Ibid, 170–2 : « Сы вл(а)жены г[оспо]д[и]нъ нашъ сіменовъ. имѣши ꙗ (сы)ны. *единый же мзвнши. не могѸ его нареци (сы)на. нз робь. егже люблаше пауче си[х]ь.* [...] сы бо іако и мзвни вѣ брати своен и мьнши ... вставивъ вл(а)гаго в(т)ьца и г[оспо]д[и]на. и вл(а)женоу м(а)т(е)р[ь] г[оспо]ждю свою, и в(о)городнныє *не рекоу братіе нз г(о)с(по)дѣ свои[х]ь.* и *вбнажи все безоуміемъ своимъ. и втидохъ вѣ страну тоуждѸ* далече. жиде се съ свиніами, и *тѣхъ пице не насыщаше се* [...] вѣ [в]атчпед[ь] же монастырь. вѣсели се прѣжде. тоу бо и обрѣте желаемаго. *завлоуждшсе свое овче. и поеть мене* грѣшнаго изъ ватопеда. вѣ мѣсто то, и вѣселивѣ се. »

<sup>732</sup> Ibid, 186–8, 192 : « Семоу же вл(а)женномуу в(т)ьцоу нашему. кѣ вѣчномуу покою прѣвшдшоу. завѣтомъ остѣвивъ монастырь мѣ грѣшномуу. вѣ малѣ нѣкоемъ вѣрѣзѣ [...] и *сзвькоутих[ь]* по малѣ вѣрѣмени братѣства .v. и вазы Ѹправоу сзвръзихъ. еже на потрѣбоу монастырю [...] и вѣзъмъ азъ чѣстныє мощи его. и *начех[ь]* вѣ поуть шѣствовати. и многоу метежоу соуцоу вѣ землях[ь] тѣх[ь] [...] *прондох[ь]* г[ла]голаемое скрозѣ вгнь и водоу цѣль и сзхраниенъ и невѣрѣжень ничимъ же. И *при[ь]дѣ съ ч(ь)устными мощми вѣ хвостно.* [...] каково х(ри)с(то)во страшное, и пауче сл(ь)нца зарное лице. [...] Сіа намъ п[о]добаетъ *любимма братіе* мѣ печаловати и помышлати. [...] іако взнѣ мира соуцимъ. іако житіе на н(е)в(е)сѣх(ь) имоущиміе »

<sup>733</sup> Marinković 1979, 208–10.

<sup>734</sup> *Typikon de Studenica*, 176–80.

<sup>735</sup> Ibid, 182.

<sup>736</sup> Ibid, 184.

C'est ainsi que le transfert graduel du pouvoir interpellateur de Simeon à Sava est mis en récit. Sava accepte d'abord la subjectivité que son père lui accorde, puis il demande et il confirme par son « amen » la subjectivité que Simeon décerne à ses autres hérités. Mais ce n'est qu'avec le départ de Simeon vers l'au-delà que Sava s'établit à la fois comme l'intermédiaire discursif entre Simeon et le reste du monde et comme acteur autonome qui peut parler de ses propres actions.

À la fin de son texte, Sava raconte la translation des reliques de Simeon en Serbie, à la demande de ses *deux frères*, Stefan et Vukan, pour calmer les conséquences que les tumultes généraux dans le monde, c'est-à-dire l'arrivée des croisés au Balkan ont laissé dans leur pays. Sava ne laisse pas savoir dans ce texte qu'il s'agissait d'une 'guerre civile' et que le conflit principal se jouait entre Stefan, le cadet placé au trône, et Vukan, l'aîné privé de cet honneur et subordonné à son frère par la volonté de leur père.<sup>737</sup> On apprend cela des autres textes de l'époque, mais on peut aussi percevoir la tension entre les frères à partir de ce texte-ci.

Outre la mort de Simeon, le seul autre événement traité en grand détail, avec des traits théâtraux, est son abdication.<sup>738</sup> À cette occasion (Simeon) Nemanja s'adresse à tout le peuple rassemblé, qui lui répond, ainsi qu'à ses deux fils, Stefan et Vukan, en déterminant les futures relations entre les frères. Dans ces discours directs, il insiste sur l'amour et la paix entre les frères, mais aussi, et surtout sur *la préservation de l'ordre légal* qu'il avait établi.<sup>739</sup>

Dans ce sens, on peut reconnaître le deuxième trait commun entre les hagiographies de Simeon, écrites par Stefan et par Sava. La fonction principale du personnage de (Simeon) Nemanja de son vivant est l'établissement de la légalité. Cependant, c'est justement le fait qu'il a quitté le territoire de son pays, pour être rapatrié ensuite après sa mort, qui semble assurer le maintien de cette légalité pendant les règnes de ses héritiers. En se détachant de l'Appareil répressif en quittant le trône il a pu interpellier son fils Sava, qui se constitue alors, avec la présence symbolique de son père par ses reliques, en tant que garant de cet ordre légal. C'est le récit de Sava comme auteur, dans sa *Vie de Simeon*, et surtout les actions de Sava comme personnage, qui mettent ensemble les discours de Simeon sur la légalité du moment de son abdication et la 'réalité' du rétablissement de la légalité après le conflit entre Stefan et Vukan. De plus, le monastère de Studenica, dont le typikon, un document légal à l'origine, contenait cette hagiographie et aux

---

<sup>737</sup> Stanojević 1933.

<sup>738</sup> Marinković 1979, 204–6.

<sup>739</sup> *Typikon de Studenica*, 156–66, 160 : « Pour cela vous aussi, mes enfants bien-aimés, n'oubliez pas vos enseignements et la loi orthodoxe que j'établis » (« ТѢМЪЖЕ И ВЫ ЧЕДА МОА ВЪЗЪЛЮБИЕНАА НЕ ЗАБЫВАЙТЕ ОУЧЕНІА СВОЕГО. И ПРАВОВѢРНАГО ЗАКОНА МНОЮ ОУСТАВЛЕНАГО. »), 162 : « Mes fils, n'oubliez pas mes lois, et que votre cœur préserve mes mots » (« СЫНА МОИХ[Ъ] ЗАКОНЪ НЕ ЗАБЫВАЙТЕ. ГЛАГОЛЫ ЖЕ МОЕ ДА БЛЮДЕТ ВАЮ СР[Ъ]Д[Ъ]ЦЕ. »). Pour l'interprétation normative du syntagme « les lois de saint Simeon et de saint Sava », ainsi que la reconstruction de ses lois, v. Blagojević 1979. Mon usage des termes 'loi' et 'droit' dans cette section est près de celui que j'en ai fait dans la section précédente, à savoir, comme une pratique formalisée et pas forcément liée à un code précis.

moines duquel son auteur s'adressait, était à la fois le monastère où Simeon s'était installé après son abdication, mais aussi l'endroit où son corps avait été déposé après sa mort.<sup>740</sup>

La transition entre les différents types de narrateurs est encore plus nette et évidente dans la *Vie de Simeon* de Stefan le Premier Couronné :

1) intradiégétique-hétérodiégétique	2) extradiégétique-hétérodiégétique	3) intradiégétique homodiégétique/autodiégétique
<p>« Venez, ô amants du Christ, et regardez comment la profondeur de la miséricorde divine se manifeste sur nous, les terrestres ! [...] Pour cela, ô les saints évêques divins, les hiérarques, les prêtres et les moines, mes amis et frères, moi, Stefan le pécheur indigne, qui étais triste face à son [de Simeon] départ ; moi qui étais né et élevé par lui ; je vais vous raconter la naissance, la vie et les œuvres bonnes de ce saint homme à moi. Même si je n'existais pas à ce moment-là et je n'ai pas de souvenirs de sa naissance, j'écoutais par mon ouïe quand même qu'il y aurait eu un grand tumulte dans cette partie du pays serbe, et de la Dioclée, de la Dalmatie et de la Travunie, et que les frères de son parent lui ont confisqué la terre [...] Et quand il regardait l'érection du temple de la Très Sainte [Mère de Dieu], ce saint seigneur, croyez-moi, messieurs et frères, j'avais vu son esprit s'élever en</p>	<p>« Et se levant de son trône [Nemanja] le passa à lui [Stefan] avec toutes les bénédictions. [...] Ce vieil homme saint et honorable [Simeon], avec celui appelé abba Sava, envoya [une lettre] à son fils [Stefan], qu'il a laissé dans sa patrie à régner sur le pays serbe entier, afin qu'il [Stefan] leur envoie ce qui est nécessaire pour construire et renouveler l'église de la Très-Sainte [Mère de Dieu] [...] Et son fils [Stefan], ayant reçu l'ambassade et la lettre de son saint seigneur Simeon avec tout son cœur et avec une grande joie, il se leva de son trône et se jeta par terre, disant à travers les larmes : « Merci à toi, Dieu, Seigneur ! » [...] Et saint Simeon le renvoya [le messenger] [...] à son fils [Stefan], en lui donnant la Croix Vraie et Sainte du Seigneur, sur lequel le Maître avait été crucifié pour nos péchés [...] Et ils terminèrent la liturgie de la Sainte et Vraie Croix, et ils fêtèrent toute la journée. En se trempant le corps par ses lèvres devant les évêques honorables, son [de Simeon] fils [Stefan] et le maître de sa patrie disait : « Seigneur, prête l'oreille, exauce-moi, car je suis malheureux et pauvre ! [...] Amen ! » »<sup>742</sup></p>	<p>« Après cela, ô frères, en éprouvant l'impuissance dans mon corps à cause des efforts et des blessures nombreuses [...] je fis signe par les mots suivants : « Mon seigneur, amant du Christ, ô le père honorable Sava [...] fais un effort et ramène, toi-même, les reliques de l'odeur agréable du saint [Simeon] » [...] Après cela, moi, son serviteur indigne [de Simeon], [...] je me débarrassai, avec de l'aide de l'Honorable, de tous les ennemis barbares qui s'attaquaient à sa [de Simeon] patrie. [...] Je le [comandant bulgare Strez] fortifiai dans la ville dite Prosek, où il vécut ses jours glorieux, parce que je soutenais son règne et je me vengeais de tous ceux qui l'attaquaient [...] Je vous raconterai un autre miracle splendide, ô frères, des œuvres magnifiques du mon seigneur, saint Simeon [...] Je revins à mon maître et enseignant Sava, l'hiéromoine, pour qu'il me bénisse par sa main avant que je parte contre l'ennemi s'approchant du pays de ma patrie, contre André le roi</p>

<sup>740</sup> V. Popović 1986. Le lien fait par Popović (2002) entre la translation des reliques des saints et l'*adventus* royal, basé sur les exemples des autres pays européens au Moyen Âge, repose sur une conceptualisation vague, alors que la sainteté et la royauté sont complètement assimilées et les critères de similarité des phénomènes ne sont pas du tout clairs. En revanche, l'idée de Todorov (2013) sur la politique funéraire en tant que porteur de l'intégration de l'espace mérite d'être approfondie.

haut, comme un aigle qui coupe  
le ciel. »<sup>741</sup>

hongrois. »<sup>743</sup>

Dans la première partie du texte, Stefan est un témoin. Il a vu, il a entendu, il a ressenti et il raconte. Il identifie sa voix, il se déclare comme le fils de son héros. Mais dans la deuxième partie, il introduit l'histoire du fils et de l'héritier de son héros, lui-même, comme si c'était un autre personnage. Son personnage agit et prononce de longs discours directs. Cependant, la fusion de celui qui parle au niveau de la narration et de celui qui parle et agit dans l'histoire se passe dans la troisième partie. Comme chez Sava, le passage de la deuxième à la troisième position discursive est graduel et ritualisé.

Il est évident que l'aliénation du personnage de Stefan par rapport au narrateur, qui se produit dans **la deuxième partie**, est conditionnée par le récit de l'avènement de Stefan au trône de son père. Mais le lien entre l'accès au discours et le pouvoir politique n'est pas simple et droit. La contradiction apparente entre le narrateur et le personnage n'est pas résolue par l'acte du couronnement. Pour pouvoir pleinement assumer l'histoire de son règne et pour pouvoir la raconter lui-même, Stefan fait passer son personnage par trois étapes. La première englobe le passage de trône à Stefan et le départ de Simeon vers le Mont Athos. Le personnage de Stefan est évoqué dans deux phrases courtes comme celui à qui le règne sur la Serbie est conféré.<sup>744</sup> La deuxième étape se

<sup>742</sup> Ibid, 50, 56, 60, 64 : « И вставъ съ прѣстола своего. и прѣдас(ть) и *нѣмоу* съ всакымъ бл(а)г(о)с(ло)в(е)ніемъ. [...] посла (св)еты сии прѣп[о]дов[ь]ни старць. съ нар(е)чєнымъ авѣва савою. *къ (с)ыноу своему* негоже встави въ вт(ь)чѣстви своемъ вл[а]д[ь]чѣствовати, в сею зем' лею сръпскою. послати има потрѣбнага довол'но. на въздвиженіе. и на вновлєніе храма прѣс(в)етіе. [...] *Сии же (с)ынь него* приемъ посланиє и писаниє г(о)сподина си (св)ет(а)го смєшна вєсьмь ср[ь]д[ь]цємь своимь и радостию велиюю. *и вставъ съ прѣстола своего. падъ ниць на землю* съ слъзми г(ла)голаше : бл(а)годарю те вл[а]д[ь]ко господи боже [...] Вьзврати же и пакы (св)еты смєшнь [...] *къ (с)ынови своему* оудавъ нѣмоу ч(ь)стєьныи и животворєции кр(ь)стѣ г(о)сподьнѣ. нѣ нѣм же распєт се вл[а]д[ь]ка грѣха ради наших(ь). [...] скончавше слоужбоу ч(ь)стєьнаго и животворєца кр(ь)ста. и пражднована и створи и всь д(ь)нь тѣ и пакы вмоучивъ все тѣло свое *слъзми прѣч(ь)стєьными (св)ет(и)тели. (с)ынь него и вл[а]д[ь]ка вт(ь)чѣствіа него г(ла)голаше*: Приклони г(о)сподни оухо твоє и оуслыши мє. тако ниць и оуб(о)гъ нєсмъ азъ. [...] дм(и)нь. »

<sup>741</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 14, 18, 44 : « Пр[и]дите в х(ри)с(то)любци и в[и]дите еже на нас(ь) землиныихъ б(о)жиа м(и)л(о)ср(ь)дїа глѣвннѣ втк[ь]крвєніе. [...] Тѣмже в г(о)сподѣ б(о)гѣ (св)етит(е)лїе иерарци. иерєи же и чрноризци. любимици же и брат[и]ѣ моѣ. *азъ скажю вамъ недос(то)ини грѣшныи*. и оунили бивъ прѣд[ь] вшствєнемъ него. рождєны имъ пачє же и вьспитаны *имъ стефан*. сєго (св)ет(а)го г(о)сподни своего. рождѣство и житїе и добродѣтели. *лицє и не соущюу ми тьгда ни помєщюу. бывшихъ еже в рождѣствѣ него. нѣ слышаниємъ ми слышещюу* еже бывшоу великоу метєжюу вь странѣ сєи сръпскєе землє. и дивклитїе. и дамацїе. и травоуниє. и вземльєствованоу соущюу родитєлю него вт[ь] брат[и]є своеє [...] нєгда бо зрѣашє въздвижанєа храма прѣс(в)етїе. сии мои г(о)сподинѣ (св)еты *вѣроу имѣте ми* в г(о)сподни и брат(и)є. *видѣти ми бѣ* него оумь вьперивша на вышнага. и тако нѣзкоємоу н(є)бопарноу врлоу. » C'est moi qui souligne.

<sup>743</sup> Ibid, 72–4, 80, 84, 88, 102 : « По сихъ же вєтх(ь) *брат(и)є вшоуцьшюумоу ми нємоць вь телєси моємь*. вт[ь] многих(ь) тродѣ и рань. [...] *взвѣстѣх(ь) г(ла)голює*. г(о)сподни мои х(ри)столубчє в(т)ьчє прѣп[о]дов[ь]нє саво. [...] потащавъ се и самъ принєси бл(а)гоуханыє моци (св)ет(а)го. [...] По сєм же *прѣбывающюу мнѣ недос(то)инноу рабоу* него. [...] помощюу прѣп[о]дов[ь]наго *вт[ь]тресьшюу* вт[ь] себе все противныиє варвары. бывшеє на вт[ь]чѣствїе него. [...] *и оутвєрдихъ и вь градѣ г(ла)голюємь просѣкъ*. иже прѣбывє(ть) славно вь д(ь)ни свое. подѣрьжещюумоу ми власть него. и вєв(є)щающюу вт[ь] вєтхъ вбидєцих(ь) него: [...] Ино дивноє чюд[о] *скажю вамъ брат[и]є* сєго дивнага дѣла г(о)сподни моего (св)ет(а)го смєшна. [...] *Вьзвратихъ же се къ оучитєлю и наставникоу моемоу савѣ* иеромонахоу. бл(а)г(о)с(ло)вити се вт[ь] роуки него. и ити противоу противнымъ. приближающимъ се къ землїи вт(ь)чѣствїа моего. андрѣю кралю оугѣрєскомоу. »

<sup>744</sup> Ibid, 50.



déroule à travers l'échange épistolaire entre Simeon, séjournant au Mont Athos, et Stefan en Serbie. Ayant fondé le monastère de Chilandar, le père demande des fonds supplémentaires à son héritier et le proclame cofondateur du nouveau monastère.<sup>745</sup> Ayant reçu la première lettre de son père, le personnage de Stefan montre une réaction fort émotive et s'adresse dans des longs discours directs, d'abord à Dieu directement et ensuite à Simeon, par une lettre.<sup>746</sup> L'étape finale comprend le récit de la translation de la parcelle de la Vraie Croix de Chilandar à la Serbie. L'ayant amenée avec lui au Mont Athos, Simeon l'envoie maintenant à son fils et héritier, en précisant le parallèle entre Stefan et les personnages-modèles de David et Constantin le Grand dans la lettre qui l'accompagnait.<sup>747</sup> Étant ainsi interpellé par son père, il rassemble le clergé et le peuple, comme David autrefois, et il prononce devant eux un discours entre louange et liturgie, dédiée à la Vraie Croix. Une fois terminé, il s'adresse directement à Dieu et il ne parle plus à son père.<sup>748</sup> Simeon meurt dans la section suivante du texte, puis Stefan reprend la voix du narrateur autodiégétique – il parle à la première personne des choses qu'il a faites lui-même.

Quant à Simeon, il sera rapatrié pour résoudre l'état d'*anomie* en Serbie, comme dans le texte de Sava. Stefan en fait rapport dans une lettre encadrée par laquelle il prie Sava de ramener les reliques de Simeon. Le terme d'*anomie* est évoqué plusieurs fois par Stefan pour désigner le conflit entre lui et son frère Vukan. La répétition du motif du conflit entre les frères dans plusieurs générations de la famille Nemanjić a déjà été remarquée.<sup>749</sup> Toutefois, la formulation de Stefan peut sembler surprenante. Il parle du conflit avec son frère et les étrangers comme s'il était déjà terminé et que le règne de Stefan a été rétabli grâce à l'aide de Simeon :

« Même s'il [Vukan] avait de nombreux régiments étrangers avec lui, il n'avait sûrement pas la force divine de son côté, selon l'ordre solennel et selon les prières du saint [Simeon] [...] Car nous ne nous fions pas à nos armes, mais à la [...] vraie bénédiction et la prière de mon saint seigneur Simeon. Pour cela nous n'avons pas tort dans nos espoirs. Car, en les vainquant par sa force, il [Simeon] me rétablit dans sa patrie. »<sup>750</sup>

Cependant, il réclame les reliques de Simeon, pour que la loi que son père avait imposée soit rétablie et pour qu'il sorte des *anomies* (беззаконии). D'une part, c'est l'intervention de Simeon, désormais bien extérieur par rapport à l'État serbe, qui apporte la résolution dans le conflit avec

<sup>745</sup> Pour l'analyse détaillée des lettres encadrées ainsi que de la fondation de Chilandar, v. le chapitre suivant.

<sup>746</sup> Ibid, 56–60.

<sup>747</sup> Ibid, 62. Pour l'analyse et la reconstruction de l'histoire de la croix pectorale de (Simeon) Nemanja, v. Marjanović-Dušanić 1991.

<sup>748</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 64–6.

<sup>749</sup> Ibid, L–LIII.

<sup>750</sup> Ibid, 72–3 : « нь аще и оумножьшим с ним иноплеменнымъ плъкомъ. силы б(о)жине никак же не быс(ть) с ними по здвѣтоу. и по м(о)литвѣ много с(в)ѣт(а)го [...] не над(ѣ)ясмо бо се на оружине наше. нь [...] на правоте бл(а)г(о)с(л)о(в)ѣниѣ и м(о)л(и)твѣ г(о)споди на ми с(в)ѣтаго смемна. тѣмже и надежде наше не погрѣшисмы. побѣдив бо ихъ силою своею. възврати ме пакы въ вт[ѣ]ствіе свое. »

Vukan. D'autre part, c'est la présence physique et symbolique du père dans le pays, mais en fait son absence réelle – puisqu'il est mort, qui introduit l'autorité de la loi.

Je vois, à la place de la fusion de l'autorité princière avec celle d'un saint dans les personnages des dirigeants serbes, généralement affirmée dans les études modernes, plutôt une transition graduelle des rôles dans les différents appareils d'État. En l'occurrence, on pourrait dire que la famille de Nemanjić maintenait une sorte d'appareil répressif, surtout à caractère militaire, sur le territoire de la Serbie, même avant Stefan Nemanja. Cependant, selon les récits de la famille, n'ayant pas de système de résolution des conflits 'internes', les dirigeants faisaient appel aux forces 'externes' afin de résoudre les conflits entre les membres de la famille. Ainsi, l'empereur byzantin apparaît comme interpellateur reconnu des dirigeants locaux, celui qui peut les instaurer ou remplacer. Pour que la position de Stefan le Premier Couronné soit stable, il ne suffisait pas que son père lui lègue le trône. Simeon (Nemanja) devait s'extraire du pays afin de constituer son fils en tant que dirigeant, en lui passant les attributs princiers (le rôle du fondateur et la Vraie Croix) de loin. La fondation athonite de Simeon devient alors une ressource de gestion des situations conflictuelles en Serbie, justement parce qu'elle se trouve hors des frontières de son domaine. Et pendant que Stefan obtient graduellement la subjectivité princière, Simeon renonce à elle et l'échange pour la position d'interpellateur, une position vouée à être reprise par son fils Sava à sa mort. Dans les récits de ses enfants, le fondateur de la dynastie passe de la position à la tête de l'Appareil répressif de l'État à celle de l'architecte des fondements de l'Appareil idéologique. Comme le côté répressif de Simeon a été réapproprié par Stefan, le père peut continuer de vaincre les ennemis externes de sa patrie après sa mort, sans recourir à la violence à l'intérieur du pays. D'autre part, le côté idéologique, localisé à Chilandar, a été repris par Sava, qui incarnera avec les reliques de son père, l'État de droit sur le territoire. Et la fonction des transitions dans les positions énonciatives au sein des textes de Stefan et de Sava est justement cette translation des différents traits de la subjectivité du père aux fils.

Une sorte de dualité est tissée dans le récit de Domentijan aussi, même si celui-ci est beaucoup trop complexe et dense pour être traité en détail ici. Je note d'abord que Domentijan se présente principalement comme un narrateur *extradiégétique-hétérodiégétique*, à l'exception de cinq instants éphémères où il s'introduit dans le texte. Il est présent à la première personne du singulier quand il invite ses lecteurs/auditeurs, ses « frères et pères » à croire à la véracité de son récit, en citant la source de ses informations,<sup>751</sup> ainsi qu'à la première personne du pluriel quand il fait entendre qu'il faisait partie des élèves de son héros Sava.<sup>752</sup> À deux autres occasions, il

---

<sup>751</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 124, 360.

<sup>752</sup> Ibid, 138.

mentionne le moine Domentijan, à la troisième personne du singulier, qui a été invité à raconter la vie de Sava pendant le règne de son neveu, le roi Stefan Uroš.<sup>753</sup>

Un autre trait emblématique de son ouvrage est que le narrateur n'hésite pas à montrer à n'importe quel moment du récit qu'il connaît le destin de ses héros, ainsi que la fin de leur histoire. En plus, dans une sorte de métalepse, les personnages ont aussi accès à ce savoir. Domentijan confère à certaines de ses irrptions la dimension de prophéties. Mais comme la manière dont son récit est conçu n'est pas strictement chronologique, ces cas ne peuvent pas être interprétés comme des irrégularités.<sup>754</sup> Cette caractéristique peut être comparée à celle de l'ouvrage de Stefan le Premier Couronné, quand il développe dans son texte les motifs qu'il avait déjà annoncés dans son introduction.<sup>755</sup>

Mais ce qui m'intéresse surtout est la constitution du personnage de Sava à travers la relation avec son frère Stefan et son père (Simeon) Nemanja, ainsi que la question de l'introduction de l'État de droit en Serbie. Linéairement, Domentijan élargit l'histoire de son héros qui a été déjà esquissée par Stefan le Premier Couronné. Dernier enfant, issu d'un miracle divin, à l'image des prophètes bibliques, et séduit par la vie monacale, le jeune homme fuit la cour, à l'image du prince Josaphat de la légende populaire,<sup>756</sup> pour rejoindre le Mont Athos, présenté à lui par un moine anonyme. Là, il passe des années d'ascèse avec son père, avant de s'engager pour obtenir le statut de l'archevêché autocéphale et la couronne royale pour les souverains de la Serbie, et de rechristianiser sa patrie. Après deux pèlerinages en Terre Sainte pendant lesquelles il côtoie les empereurs et les patriarches, il meurt à Trnovo, en Bulgarie. Ses reliques sont transférées en Serbie par son neveu, le roi Vladislav (1234–43).<sup>757</sup>

On trouve de longues oraisons encadrées dans le récit de Domentijan. Elles peuvent être élogieuses quand elles sont prononcées par la voix du narrateur à l'honneur de ses héros,<sup>758</sup> ou elles peuvent être exhortatives, quand c'est son héros, Sava, qui les prononce. Le personnage principal prononce sept longs discours d'enseignement adressés aux différents groupes de la population – moines, prêtres, évêques, laïcs, rois.<sup>759</sup> Ceci constitue l'axe du personnage de Sava en tant que nouvel apôtre. Et, comme les apôtres, sa parole tire sa force de l'interpellation directe ou indirecte faite par le Saint-Esprit. Même avant que Sava ne demande à l'empereur Théodore I<sup>er</sup> Laskaris le statut de l'archevêché pour l'Église serbe, l'empereur était prêt de le lui accorder parce que le Saint-Esprit le lui avait commandé. En plus, quand Sava essaye de refuser la position de

---

<sup>753</sup> Ibid, 104, 432.

<sup>754</sup> Cf. Ibid, XVII–XLII, pour la liste de toutes les apparitions de ce phénomène dans le texte. Aussi, v. ci-dessous, pp. 220–1.

<sup>755</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, XXX–L.

<sup>756</sup> Marjanović-Dušanić 2017, 15, 42–3, 90–3, avec la littérature.

<sup>757</sup> Pour les différents aspects de son personnage, v. Marjanović-Dušanić 2015.

<sup>758</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 250–2, 376–94.

<sup>759</sup> Ibid, 156–62, 218–24, 226–44, 258–66, 316–40.

l'archevêque par modestie, l'empereur insiste, puisque le Saint-Esprit ne veut personne d'autre à cette place.<sup>760</sup> Une fois proclamé archevêque serbe, le Saint-Esprit s'adresse directement à lui pour lui annoncer le succès de sa future mission parmi les Serbes.<sup>761</sup>

Cependant, l'autorité de Sava est construite comme relationnelle. D'une part, elle s'appuie sur les actions et les voix de son frère et de son père alors que leurs rôles semblent parfois être interchangeables. D'autre part, si sa voix relève d'une grande autorité, c'est aussi parce qu'elle reflète et correspond parfaitement à la voix du narrateur.

Après avoir obtenu le titre d'archevêque, Sava passe par le Mont Athos et Thessalonique où il prépare les livres légaux pour arriver en Serbie et nommer les nouveaux évêques. Devant la première assemblée du peuple « des frères, des amis, des pères et des enfants », il explique son nouveau rôle. Le Christ s'est sacrifié pour le genre humain et il a envoyé les apôtres pour qu'ils transmettent son témoignage aux quatre coins du monde. Mais, comme ils n'ont pas pu arriver jusqu'à eux : « Le bon Dieu [...] selon ce même premier commandement et de même manière comme pour les enseignements et les prêches des saints apôtres, m'éleva à cette sainteté [archiépiscopale], voulant à travers moi 'achever ce qui manque chez nos pères' [Col 1:24]. »<sup>762</sup> Ayant établi son autorité, il prêche une interprétation de la profession de la foi. Il souligne minutieusement les relations dans la Trinité pour parler encore plus en détail des natures du Christ. Dans la section suivante du texte, c'est le narrateur qui dresse un éloge commun de Simeon, Stefan et Sava, en se servant du numéro trois comme motif central. Il s'agit d'un reflet du sermon de Sava :

« Trois réalisateurs des saints commandements, les exécuteurs de ses [de Dieu] lois. Les trois, qui ont une seule pensée et une seule volonté dans trois corps, partageant la même âme, les mêmes réflexions, le même regard, ils trouvèrent tous une seule voie dans la vie. Les trois, imitant la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, jour et nuit. Et les trois produisirent la volonté divine sur terre, le père avec deux enfants bien-aimés, saint Simeon avec le seigneur théophore Sava, et avec eux l'adjuvant de Dieu Stefan, le roi le premier couronné [...] Mais un [d'entre eux, Sava], le plus jeune des deux par son corps, il fut né le premier par le Saint-Esprit [...] Il montra à son parent l'exemple du commandement divin, il enseigna à son frère tout l'amour divin [...] et il enseigna toute la bonne foi au troupeau raisonnable de sa patrie, et il les couronna tous au nom de Dieu. »<sup>763</sup>

---

<sup>760</sup> Ibid, 196.

<sup>761</sup> Ibid, 210.

<sup>762</sup> Ibid, 228.

<sup>763</sup> Ibid, 52 : « Триє изпълнителіє светыхъ заповѣдїи, и закона ѿго съвршителіє: Триє единомыслноу волю имоущіє въ трехъ[ь] телѣсахъ[ь]. вси единос(оу)ш(ь)ны. едино мыслеще и на едино възырающе. вси едины поуть живота обрѣтше: Триє тремь винѣ д(ь)нь и ноць подобеще се. о(т)цоу и с(ь)ноу и с(в)ет(о)мѣ д(оу)хоу: И триє трехъ волю сътворше на земло. wt(ь)ць съ двѣма ѹеды възлюбленыма: с(в)еты смемн. съ в(о)гносным(ь) квр(ь) савом: И съ нимь пособникъ в(о)жїи квр(ь) стефанъ пръвовѣнчаны краля. [...] Сы же едины wt[ь] двѣю. пльтїю младѣиши с(в)етымъ же д(оу)хымъ пръвѣе порождень выс(ть) [...] образъ в(о)жїа повелѣнїа показа родителю своемѣ. И брата своего наоучи всемѣ в(о)глоубїю. и весь

La voix de Sava est alors une accumulation complexe. Il est à la fois un apôtre et le Christ, engendré par Saint-Esprit, qui a donné la voix aux apôtres. Il a la même volonté et le même esprit que Simeon et Stefan, mais il est leur enseignant en même temps. Toutefois, dans la trinité des Nemanjić, il ne fait pas de doute que c'est lui le Logos. Sauf qu'il est aussi devenu le père de son père, comme l'affirme Domentijan, après l'arrivée de Simeon au Mont Athos. À cause de cela, Simeon est resté obéissant à Sava, même après sa mort. Après une interruption, la myrrhe a recommencé de couler des reliques de Simeon à Studenica, à la suite d'une lettre de Sava.<sup>764</sup>

Et, alors qu'il est clair que Stefan le Premier Couronné n'interpelle personne dans ce texte, les interpellations entre Simeon et Sava sont mises en abyme inextricablement. Après la fuite de Sava au Mont Athos, dans un échange de lettres avec ses parents, il révèle l'avenir, c'est-à-dire la vie monacale et la sainteté de son père. En se conformant par ses actions à l'histoire de son fils, (Simeon) Nemanja accepte son interpellation.<sup>765</sup> Mais après sa mort au Mont Athos, Simeon apparaît dans une vision à Sava. Il confirme d'abord le fait qu'il est devenu saint, et par cela la véracité de la prédiction de Sava, et il fait sa propre prophétie sur la vie et la sainteté de son fils. Il souligne ses voyages et son rôle apostolique. Bien sûr, dans les deux prophéties on peut observer les interférences entre les consciences et les discours du narrateur et des personnages. Mais ce qui est encore plus important, c'est que Domentijan réfère à ces deux prédictions plusieurs fois dans son texte et les met en lien direct, ce qui fait qu'à la fin l'ordre chronologique des prophéties perd toute son importance :

« Et la prophétie de Joël se réalisa désormais sur cet [homme] vénérable [Sava], qui dit par le Saint-Esprit : « Les années ultimes, ces jours-là, je répandrai mon esprit sur toute chair ; vos fils et vos filles prophétiseront. » Et la clairvoyance de cet [homme] vénérable se réalisa sur son parent [Simeon], [à savoir] la prédiction qu'il prophétisa par le Saint-Esprit, voyant en avant du Mont Athos : « Car, étant venu au Mont Athos », il dit, « tu échangeras l'Empire terrestre pour [l'Empire] céleste, et tu te manifesteras comme un grand thaumaturge. » Et, en vérité, la grande grâce du Saint-Esprit inonda son père par ses [de Sava] prières, la grâce de la miséricorde abondante et de la grande thaumaturgie.

Et de nouveau, par les prières de son parent révérent [Simeon] la grande grâce du Saint-Esprit inonda cet [homme] vénérable [Sava] et la clairvoyance de son parent se réalisa sur lui. Il [Simeon] lui avait dit, en apparaissant dans un rêve après sa mort : « Car tu recevras en Orient », il dit, « la

---

страх[ь] б(о)жїи пригвозды въ б(о)голюбивѣи ду(ш)и єго. и словесное стадо своего вт(ь)ч(ь)ства. всакому бл(а)говѣрїю наказѣ. и в(с)е вѣнѣа въ име г(о)с(подь)нїе. »

<sup>764</sup> Ibid, 188–94. La narrème de Sava devenant le père de Simeon apparaît curieusement pour la première fois dans le texte grec de la charte de Chilandar, issue par Alexios III. *Actes de Chilandar*, 107. V. ci-dessous, pp. 260–3.

<sup>765</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 42–64.

grâce annoncée par le Christ, et tu te manifesteras comme homologue des trônes des apôtres, et tu enseigneras toute la dévotion à ta patrie, et par toutes les bonnes lois tu prépareras un peuple parfait pour le Seigneur, et tu le [peuple] renouvelleras de tous les côtés par le Saint-Esprit. »<sup>766</sup>

Par ce mouvement, l'auteur établit une sorte d'égalité et de complicité entre les deux personnages. Toutefois, comme dans les exemples précédents, Simeon devait s'éloigner de sa patrie et de ce monde, pour atteindre cette égalité. Son autorité de saint est peut-être complémentaire, mais elle n'est pas compatible avec son autorité princière. Mais en même temps, le pouvoir de Sava d'interpeller les autres et d'en faire des sujets, tout en étant conféré à lui par le Saint-Esprit, a été rendu possible par les prières de son père. En plus, ce pouvoir ne peut pas être pleinement assumé avant que la prophétie de Sava concernant son père ne se réalise par les actions de ce dernier.

Toutefois, le personnage de Sava n'interpelle pas seulement les autres personnages de l'élite serbe. Au contraire, comme je l'ai souligné, ses sermons aux différents groupes de fidèles sont une partie importante de la *Vie*. Et les deux directions de ses interpellations ne sont pas séparées. Ainsi l'adresse de Sava aux protopopes nouvellement nommés de l'Église autocéphale serbe précède directement le couronnement royal de son frère Stefan qu'il avait organisé et réalisé, selon Domentijan. La tâche de Sava était de combler les manques dans les contrées que les apôtres n'avaient pas pu évangéliser et de continuer leur mission dans le temps après leur mort. De même, les protopopes étaient envoyés porter la Bonne Nouvelle, ou bien diffuser les lois, aux quatre coins de leur patrie afin d'achever cette mission et combler ces mêmes manques. Et le manque principal semblait être l'absence du mariage ecclésiastique parmi la population, c'est-à-dire une sorte de contrôle uniforme et centralisé des relations familiales et économiques :

« Car certains hommes, qui avaient pris les femmes selon la loi, mais n'étaient pas mariés [couronnés = *вѣнчани*], étaient désorientés, tels des moutons sans berger. Il commanda à ses envoyés de marier le genre humain ainsi : rassembler tout le monde dans une église, les vieillards, les personnes d'âge mûr et les jeunes, les hommes et les femmes et tous les enfants qu'ils ont porté au monde sans bénédiction légale. En les rassemblant sous l'égide de leurs parents, ainsi ils

---

<sup>766</sup> Ibid, 244–6 : « О сѣмъ же прѣвосвѣщенномъ. Ивиліе пророцѣство съгы събысть се еж[е] р(е)чѣ д(оу)хѣмъ (свѣ)тымъ. Іако въ послѣднѣ лѣта въ они д(ь)ни. излыю ут[ъ] д(оу)ха моего на всакоу плзть. и прорекѣть с(ь)новѣ ваши и дщере ваше. И сего же прѣвосвѣщеннаго пророцѣство събысть се на родители его. иж[е] прор(е)чѣ тѣмъже д(оу)хѣмъ (свѣ)тымъ. прозрѣ ут[ъ] (свѣ)тїе горы. ты во р(е)чѣ приш[ъ]дѣ въ (свѣ)тую гороу. прѣмѣниши ц(а)р(ь)ство земльное на н(е)б(с)нѣмъ. и великы чюд[о]творцѣ явиши се. и по истинѣ м(о)л(и)твами его (свѣ)тымъ. велика бл[а]г[о]д[ѣ]ть д(оу)ха прѣсвѣт(а)го. излѣ се на родители его. прѣизъвыныне щедроти. и велика чюдотворенїа. И пакы м(о)л(и)твами пр[ѣ]п[о]добнаго родителя его. на сего прѣвосвѣщеннаго прѣволаша бл[а]г[о]д[ѣ]ть (свѣ)т(а)го д(оу)ха излѣ се. И пророцѣство родителя его събыс(ть) се на нѣмъ. еже р(е)чѣ емоу по съмрѣти явив се емоу сънымъ прихожденїемъ. Ты во р(е)чѣ на вѣстоцѣ х(ри)ст(о)мъ явленѣ бл[а]г[о]д[ѣ]ть въспрїимѣши. и ап(о)ст(о)льскаго съданїа съобщ(ь)никъ явиши се. и свое ут(ь)чѣство всакомоу бл(а)гоу(ь)стїю наоучиши. и велкымъ бл(а)гозаконїемъ оуготовити г(о)с(по)деви людіи съврзшены и всако обновишї ꙗ д(оу)хѣмъ (свѣ)тымъ. » Les prophéties citées ici sont des paraphrases de celles qui se trouvent à Ibid, (48 – 56), pour celle prononcée par Sava et Ibid, (112–6) pour celle de Simeon.

mariaient chacun d'eux individuellement, pour qu'ils soient tous bénis au nom du Seigneur. »<sup>767</sup>

Le récit du couronnement royal de Stefan suit directement celui du mariage collectif des Serbes. Il faut souligner que les textes médiévaux qui relatent cet événement offrent des histoires contradictoires avec des éléments qui varient : la couronne demandée par Sava ou par Stefan, le couronnement performé par le légat du pape ou par Sava, le monastère de Žiča ou l'église des Saints Pierre et Paul à Ras comme lieux du couronnement, la période entre 1217 et 1222 pour la date de la cérémonie. Les historiens modernes sont arrivés au compromis, après de longs débats, que la couronne avait été demandée au pape par Stefan et qu'il est couronné par un légat pontifical d'Honorius III (1216–27) en 1217 à la cathédrale de Ras, la capitale de son domaine.<sup>768</sup> Dans le récit de Domentijan, l'obtention de la couronne royale devient un objectif de la mission apostolique de Sava et fait suite à sa nomination archiépiscopale. Ses principaux homologues à Rome sont saints Pierre et Paul, alors que le pape n'est qu'un intermédiaire. Sava envoie un encensoir aux apôtres et il obtient la couronne en retour pour en combler le manque et perfectionner sa patrie. Ainsi, la lumière de l'encensoir de Sava, qui brûle « encore aujourd'hui », comme l'affirme Domentijan, est arrivée jusqu'au tombeau des apôtres, alors que leur rayonnement apostolique a atteint la Serbie, faute de leur présence physique.<sup>769</sup> Comme il le fait souvent, Domentijan donne une version légèrement différente, juste après la version initiale, aussi :

« Ayant écrit une épître au grand [homme qui] partage le trône des saints apôtres glorieux, au pape, et lui ayant confié la grâce manifeste par laquelle lui-même [Sava] avait été couronné de la part de Dieu, il le pria de lui envoyer la bénédiction des saints apôtres, ainsi qu'il lui envoie lui-même [le pape] la couronne bénie, afin qu'il couronne son frère pour le royaume [...] Et Dieu [...] ordonna par le Saint-Esprit à ce saint [homme qui] partage le trône des saints apôtres de lui [à Sava] envoyer la couronne bénie par Dieu [...] Il convoqua son frère fidèle, le très grand *župan* Stefan, au grand archevêché dit Žiča [...] Il couronna son frère fidèle et l'oignit par le Saint-Esprit pour le royaume, afin qu'il soit appelé le Seigneur *autocrator*, *kyr* Stefan, le roi de tous les pays serbes et maritimes et pour que tous les trois adjuvants du Christ fussent couronnés par Dieu [...] »<sup>770</sup>

<sup>767</sup> Ibid, 244 : « елици во вѣхѣ се женили чл(овѣ)ци прочїи. по законуу. нз невѣнчани вѣхоу. јако вцце не имоуше пастыра вѣхѣ смѣтени. повелѣ же посланым[ь]. сице вѣнчати рѣда чл(овѣ)чѣьскыи. събырѣти въ цр(ь)ковь все. старце же и срѣдовѣчныи. и младые муже и жены. и все дѣти елици вѣхоу рождени wt[ь] ных[ь] вез[ь] бл(аго)с(ло)венїа законнаго. скоупивше их[ь] под окриль родителю своєю. и тако вѣнчавашѣ ихъ по единомуу кождо их[ь]. јако да в[оу]доуць вси бл(аго)с(ло)вени въ име г(осподь)ниѣ: »

<sup>768</sup> Pour le résumé de toutes les conclusions et propositions précédentes sur ce sujet, ainsi que les acteurs principaux et la suite des événements v. Komatina 2016, 15–6, n. 1.

<sup>769</sup> Ibid, 248.

<sup>770</sup> Ibid, 248–250 : « И написать посланїе. къ великомѣ съпрѣстоликоу с(в)етая и славный ап(о)с(то)лоу. паапѣ исповѣдавъ емоу неутанѣю бл[а]г[о]д[ѣ]ть. еюже сам в(о)г(о)мь вѣнчань быс(ть): И прот јако да послѣть емоу бл(аго)с(ло)венїе wt[ь] с(в)етая ап(о)с(то)лоу. и wt[ь] того сам(о)го бл(аго)с(ло)венїи вѣнць. јако да вѣнчает(ь) брата своего на кралнество. [...] И в(о)лѣ [...] томоу с(в)етомоу съпрѣстоликоу с(в)етых[ь] ап(о)с(то)лѣ. д(о)ухомь с(в)етым(ь) повелѣ послати емоу

Plusieurs choses sont à remarquer ici. D’abord, l’agentivité du pape et de Stefan, le futur roi, est très réduite ou complètement inexistante. La scène se joue entre Sava, les apôtres et le Saint-Esprit. Deuxièmement, la parenté des termes utilisés pour le fait de marier ou couronner quelqu’un, littéralement signifiant ‘mettre la couronne ou guirlande’ (ВЪНУАТИ), ainsi que l’ordre des événements que l’auteur emploie, créent une impression que la mise du peuple sous contrôle légal, leur assujettissement, était une condition constitutive au couronnement de Stefan en tant que roi.<sup>771</sup> Sava est constitué, alors, comme une instance interpellative qui confère l’identité à tous les membres de la société. Vue de l’extérieur, l’histoire racontée par Domentijan ne parle pas d’une indépendance planifiée et obtenue, mais bien de l’éclaircissement des derniers coins de la terre où la lumière apostolique n’a pas pu arriver.<sup>772</sup> Vu de l’intérieur, Sava fait la même chose en établissant l’État de droit. Les deux courants se croisent dans son personnage, mais ils sont aussi conférés à l’institution de l’archevêché qu’il a construit – territorialement, aux nouveaux évêques, protopopes et popes qu’il avait nommés ; temporellement, aux futurs archevêques.

Domentijan raconte que Sava avait distribué « les livres des lois » à tous les nouveaux archevêques à la suite de leur chirotonie et avant de les envoyer dans leurs évêchés, ce qui est d’habitude compris comme la traduction slavonne du *Nomocanon*.<sup>773</sup> Dans la note du traducteur, ou le premier colophon de l’auteur du *Nomocanon slavon*, Sava fait un lien extraordinaire entre l’application des lois et la constitution des subjectivités des personnes incluses dans ce processus. Après avoir affirmé que son travail de la traduction introduit la lumière dans les livres qui avait été obscurcis par « les nuées de la sagesse du langage hellénique », <sup>774</sup> il précise :

« Et chaque enseignant, c’est-à-dire évêque ou prêtre ou une autre personne de l’ordre des enseignants, s’il n’apprend pas bien ces livres, ne saura pas ce qu’il est lui-même non plus. Mais s’il pénètre dans la profondeur de ces livres

---

Б(о)г(о)мъ б(ла)го(с)ловены вѣнцы. [...] И призвавъ бл(а)говѣрнаго брата своего, прѣвеликаго жупана кр(ъ) стефѣнѣ, въ великъю архіеп(и)ск(о)п(и)о рекомю житчу. [...] и вѣнча бл(а)говѣрнаго брата своего, и помаза его д(о)ухимъ(ъ) с(в)етымъ на кралев(ъ)ство. ꙗко звати се емоу самодръжавномѣ г(о)с(поди)ноу кр(ъ) стефану кралоу. ꙗко да б[о]удуть вѣнчаны б(о)гомъ вси тріе пособителне х(ри)стоуви. »

<sup>771</sup> Sur les questions du mariage en Serbie à cette époque v. Šarkić 2008 ; Bojanin 2012. Pour une approche anthropologique des relations entre les rites de mariage et celles du couronnement, v. Biliarsky 2014, 11–24. Cf. aussi les lettres de Jean Apokaukos à Théodore Komnenos Doukas, ci-dessus, p. 160–1, ainsi que le cas du divorce selon les coutumes locales chez Chomatènos, 186–7.

<sup>772</sup> Sur ce point, la contestation des actions de Sava par Dèmètrios Chômâtènos, écrite quelques décennies avant le texte de Domentijan, est très significative. Le juriste et l’archevêque de Bulgarie insistent qu’il ne reste plus d’endroit sur terre où le nom de Dieu ne soit arrivé et que les actions ‘missionnaires’ de Sava n’ont pas de justification. Chômâtènos, *Ponemata diaphora*, 296–302 (LXXXVI) ; Ostrogorski 1938 ; Petrović 1986, 44–79 ; Ferjančić 1989, 105–19 ; Popović 2000.

<sup>773</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 224, aussi 472, XVII n.2 ; Sava, *Zakonopravilo I*, XII.

<sup>774</sup> Cf. la confrontation directe avec les affirmations de Chômâtènos dans ces réponses à Radoslav, ci-dessus, 278.



inspirés, il se verra lui-même comme dans un miroir, comment il est et comment il doit être ; il reconnaîtra et apprendra des autres aussi. »<sup>775</sup>

Quant aux interactions et relations de Sava avec les étrangers racontées par Domentijan, qui sont constitutives de sa subjectivité spécifique, elles indiquent, certes, une prise de position forte et une autonomie d'action, mais pas de séparation ni d'indépendance. Au contraire, après être devenu archevêque et avoir obtenu la couronne royale pour son frère, Sava se confronte, en tant qu'un ambassadeur de Stefan, à André II (1205–35) le roi d'Hongrie et de Croatie, qui avait levé son armée contre la Serbie. Il performe un miracle : il cause la sécheresse par sa prière, puis il demande au roi des glaçons pour son vin. Comme le roi ne pouvait satisfaire sa demande, il provoque une tempête de grêle et il envoie de la glace à la cour royale. Étonné par ce miracle, André vient se jeter aux pieds de Sava. Il lui confesse ses péchés et supplie l'archevêque de lui parler de son salut. L'archevêque serbe se trouve alors en position d'évangéliser le roi hongrois, de la même façon qu'il l'a fait avec le peuple serbe.<sup>776</sup> Plutôt que d'indépendance, je préférerais de parler d'internationalisation ici. L'autre exemple d'interpellation faite à un dirigeant étranger est la rencontre de Sava avec l'empereur bulgare Jean II Asen (1218–41), juste avant sa mort à Trnovo en 1236. Après avoir célébré la liturgie à la veille de la fête de l'Épiphanie : « il illumina l'empereur par l'illumination sainte du baptême divin et il sanctifia l'assemblée entière de son peuple ». <sup>777</sup> Il est très peu probable que Sava ait performé aussi bien le baptême de Jean Asen, que la mission auprès des Bulgares. Il est difficile d'affirmer également que Domentijan voulait le faire croire à ses lecteurs. Ce qui n'empêche sa liberté de se servir de l'interaction du personnage de Sava avec ceux des Bulgares afin de constituer le caractère apostolique et missionnaire de son héros, sans se heurter aux prérogatives politiques ou religieuses des voisins de ce dernier.

C'est également intéressant que la constitution de subjectivité de Sava soit aussi cumulative et éclectique que, par exemple, celle de son contemporain et adversaire Dèmétrios Chômatènos. Cela commence par l'histoire d'ordination de Sava d'abord en tant que diacre et pope par Nicolas, l'évêque d'Iérissos, et ensuite en tant qu'archimandrite dans l'église de Sainte Sophie à Thessalonique, où Domentijan cite les noms des trois évêques (d'Iérissos, de Kasandra et d'Ardaméri) et leur métropolitaine, Constantin Mésopotamitès.<sup>778</sup>

---

<sup>775</sup> Sava, *Zakonopravilo – Ilovački prepis*, fol. 398v. Traduction en serbe moderne dans Sava, *Zakonopravilo I*, XXI.

<sup>776</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 254–8 pour le miracle ; 258–68 pour le sermon.

<sup>777</sup> Ibid, 402 : « И ц(а)рд просвѣтъць ѿ(в)ѣтъымь прос(в)ѣщеніемь кр(ь)щеніа г(о)сподьня. и всь съборь людеи его ѿ(в)ѣтъивъ. » Il y a une parenté phonétique ou une ambiguïté de sens, les deux intraduisibles, entre les deux verbes, qui oscillent entre le sens de 'lumière' et 'sacralité'.

<sup>778</sup> Ibid, 142.

À l'occasion de son intronisation en tant qu'archevêque de Serbie à la cour de Nicée, par la volonté du Saint-Esprit et par l'ordre de Théodore I<sup>er</sup> Laskaris, le patriarche œcuménique Gérmanos, selon Domentijan,<sup>779</sup> a issu un document :

« « Le vénérable Gérmanos, le patriarche de tout l'écoumène, je nommai ce *kyr* Sava comme l'archevêque de tous les pays serbes et maritimes, et je l'envoie, comme mon fils bien-aimé, à tout l'écoumène, qui est sous le pouvoir [...] de ma sainteté [épiscopale] et de la foi chrétienne et orthodoxe. Qu'il ait le pouvoir de ma façon sur toutes les villes et tous les pays, sur les métropolitains, les évêques, les papes, les diacres, selon les règles divines, qu'il les instruisse tous selon leur dignité au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Et obéissez lui comme vous le faites avec moi, vous qui êtes les chrétiens orthodoxes dans le Christ. » »<sup>780</sup>

L'idée que Domentijan a en fait lu le document patriarcal et qu'il en donne une sorte de résumé ici<sup>781</sup> me semble aussi probable que la possibilité que le patriarche confère à l'archevêque serbe un pouvoir égal au sien et l'autorité sur tous les autres hiérarques, c'est-à-dire nullement. En plus, même si la création des archevêchés autocéphales n'était pas une affaire de tous les jours et que les pratiques pouvaient varier, les deux autres exemples de l'histoire byzantine offrent une forme 'documentaire' très différente. L'autocéphalie de l'église de Chypre est basée sur les coutumes ratifiées par les Conseils œcuméniques,<sup>782</sup> alors que celle de Bulgarie (Ohrid)<sup>783</sup> est fondée sur trois décrets impériaux qui, contrairement à la petite composition de Domentijan, précisent les frontières et les juridictions exactes de l'archevêché.<sup>784</sup> Plutôt que de documenter un événement, Domentijan utilise l'interaction entre le patriarche et son héros pour les constituer comme des homologues égaux. Par conséquent, Sava peut être 'admis' à une institution universelle qui lui donnera le pouvoir symbolique d'interpeller les dirigeants séculiers et ecclésiastiques à son bon vouloir. La correspondance avec le pape, évoquée ci-dessus, ainsi que le contact avec les trois autres patriarches pendant son grand voyage en Orient, ont renforcé cette égalité des pouvoirs apostoliques entre lui et les plus hauts dignitaires chrétiens.<sup>784</sup> L'autocéphalie, de nouveau, ne se présente pas chez Domentijan comme une séparation du reste du monde, mais au contraire comme une intégration graduelle dans un système plus large, une inclusion narrative, ritualisée et pseudo-documentée.

<sup>779</sup> Même si la date acceptée aujourd'hui pour cet événement, 1219, le placerait dans le patriarcat de Manuel I.

<sup>780</sup> Ibid, 200 : « « Првосв(е)щенны патриархъ все възселеные германь. поставихъ сего кыр(ь) савоу др(ь)х(и)еп(и)ск(о)па. всемь срзв(ь)скимь землямь и поморским[ь]. и тако сына своего възлюбленаго. послаю его въз всю възселеную. что ес(ть) область моего св(е)т(и)тел(ь)ства. правов(ь)рные в(ь)ры хр(и)ст(и)анские. да иматъ область по моему образу. над[ь] всеми грады же и землями. над[ь] м(и)троп(о)лит(и) же и еп(и)ск(о)пы. и попы и д(и)аконы. по правиломь б(о)ж(ь)ств(ь)нымь. кождо по д(о)стоинию. и все оучити въз име о(т)ца и с(ы)на и св(е)т(а)го д(о)уха. и тако и мене того вси да послушаете. иже есте во хр(и)ст(ь) пр(ь)вов(ь)рны хр(и)ст(и)ань: » »

<sup>781</sup> Ibid, 468, XV n.4.

<sup>782</sup> Hacket 1901, 16–21 ; Englezakis 1995 ; Ioannou – Ioannou 1995.

<sup>783</sup> Gelzer 1893, 42–6 ; Prinzing 2011.

<sup>784</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 286, 354–6, 364, 394–6.

Ce qui émerge alors des trois *vies des saints* analysées ici est d'abord une stratégie narrative de séparation de l'Appareil répressif d'État des Appareils idéologiques. La constitution de ces derniers suivait et suscitait la construction d'un État en Serbie pendant la première moitié du siècle. Le fondateur de la dynastie, Simeon Nemanja, a aussi dû quitter sa position active et exécutive, pour se transformer en une autorité réconciliatrice. Ainsi, le nouvel Appareil idéologique nécessitait une ex-territorialisation de l'autorité et la fondation d'un centre interpellatif au Mont Athos. Il s'en est suivi l'intégration de Sava en tant qu'acteur principal de la deuxième génération dans une sorte de réseau supra-étatique et transtemporel, qui lui a permis la reconnaissance de ses pairs, les apôtres et les patriarches. D'autre part, le retour symbolique du père, saint Simeon, à travers ses reliques, avec la nouvelle position internationale de Sava, était censé garantir l'État de droit, en créant ainsi un système d'interpellation perpétuelle des sujets.

Le couronnement royal de Stefan en 1217 est d'habitude interprété comme un tournant dans la lutte pour l'indépendance serbe. Mais on peut se demander justement, avec les Latins à Constantinople et Thessalonique, Théodore I<sup>er</sup> Laskaris dans une partie de l'Asie Mineure et Théodore Comnène Doukas dans un domaine restreint en Épire et Thessalie, et avec la couronne qui arrive de Rome, de qui de qui l'État serbe et son roi seraient séparés et indépendants. Partant de la mise en récit présent dans les textes serbes de l'époque, on pourrait plutôt supposer que la contradiction matérielle qui a produit ces récits particuliers avait été l'impossibilité de résoudre les conflits et les contestations internes autour du contrôle des ressources. L'histoire de l'externalisation de l'instance interpellative et de l'introduction de la figure du père législateur auraient pu venir comme réponses à cette contradiction.

J'ai commencé ce chapitre en dressant mon cadre théorique. Les récits, à mon avis, peuvent être interprétés comme des représentations des événements, mais je vois leur principale fonction sociale dans la possibilité de résoudre les conflits matériels au niveau mental. Je vois aussi la constitution de la voix narrative, c'est-à-dire de l'entité qui énonce le récit, par les événements et les actions racontés, comme le socle de tout récit. À travers cette position discursive, le récit résout la première contradiction – qu'un être humain se trouve matériellement fixé et nommé avant de développer une conscience de soi-même ou des autres, c'est-à-dire qu'ils ou elles sont *toujours déjà* assujettis par des rapports de production.

Selon Louis Althusser, cet assujettissement est opéré au sein d'une société par des groupes qu'il appelle les Appareils idéologiques d'État. Ne se servant pas de la violence, contrairement aux Appareils répressifs d'État, ces groupes sont des acteurs principaux de la reproduction des rapports de production, c'est-à-dire de la pérennité du système existant des rapports de forces dans une société. La source d'un ordre social se trouve, selon cette théorie, plutôt

dans les *pratiques*, instaurées et encouragées par les Appareils idéologiques, que dans les *idées*. Les récits dans lesquels le lecteur peut repérer leur fonctionnement ne sont pas des représentations des événements, puisqu'ils racontent la genèse d'un sujet en créant ce sujet en même temps.

Ce que j'ai voulu examiner dans ce chapitre, c'est la possibilité de générer de nouvelles interprétations des textes et sociétés médiévaux à l'aune des concepts d'interpellation et des Appareils idéologiques d'Etat.

Dans les récits de la première moitié du siècle, j'ai identifié les situations de l'interpellation opérée par des membres des trois groupes, jamais complètement fusionnés ni complètement séparés, à savoir les rhéteurs, les juristes et le haut clergé. J'ai suggéré que la rhétorique byzantine, en tant que mode discursif, ne peut pas être interprétée seulement comme un ornement pétrifié et hérité de l'antiquité. J'y vois plutôt un ingrédient actif de la vie politique et sociale qui assure la reproduction du système à travers l'assujettissement des différents membres de la société, et notamment des élites.

Dans ce sens, les concepts d'Althusser, construits surtout pour théoriser l'assujettissement des classes exploitées, ont été modifiés au fil de la discussion, pour accueillir aussi l'assujettissement de la classe dirigeante. D'une part, étant donné que ce processus est ancré dans la matérialité, une telle interprétation ne prétend pas à des jugements moraux au premier degré. D'autre part, elle aide à théoriser le champ d'action des personnalités autres que les empereurs et commandants militaires. Elle souligne la place et les fonctions des rhéteurs, juristes et ecclésiastiques au sein de l'État. Mais elle permet aussi l'ouverture du regard vers le reste de la société. Ses membres ne sont pas observés alors comme simplement apaisés par un système de croyances, émis du palais impérial ou royal et implanté dans leurs esprits, mais comme assujettis par leurs pratiques dans le cadre d'un système légal auquel ils avaient recours au quotidien.

Que ce soient les rhéteurs constantinopolitains qui se sont réfugiés en Asie Mineur, les évêques et juristes épirotes, ou bien les membres de la famille princière serbe et leur élite monastique, les mêmes personnes sont mises en récit comme ayant le pouvoir de conférer la subjectivité et de fixer la place des autres membres de la société par des stratégies et des pratiques diverses. Leur rôle dans les (re)constructions des différentes entités politiques pendant la première moitié du siècle, au moins à la base de ses manifestations narratives de l'époque, me semble avoir été fondamental.

## CHAPITRE 3

### III — PRODUIRE ET RACONTER L'ESPACE

---

*J'aime les cartes, car elles mentent.  
Car elles restent imperméables à la vérité agressive.  
Car elles déploient généreusement,  
avec un humour candide, sur la table devant moi,  
un monde qui n'est pas de ce monde.*  
(Wisława Szymborska, *La carte 2012*)<sup>785</sup>

*Era uma vez um homem que vivia fora dos muros da cidade.  
E a cidade era ele próprio.  
Cidade de José se lhe quisermos dar um nome.*  
(José Saramago, *A cidade 1968*)

*Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años  
puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas...  
Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara.*  
(Jorge Luis Borges, *El hacedor 1960*)

*But they have scarcely seen their garden before they see the flaming sword.  
Then, perhaps, life only offers the choice of remembering the garden or forgetting it.  
Either, or: it takes strength to remember, it takes another kind of strength to forget,  
it takes a hero to do both.*  
(James Baldwin, *Giovanni's Room 1956*)

La troisième partie de cette étude est consacrée à l'analyse de l'espace dans les récits byzantins et serbes de la première moitié du siècle. Ce choix du sujet se justifie d'abord par la présence silencieuse des éléments spatiaux dans la préfiguration du champ historique<sup>786</sup> et dans la causalité des récits produits par les historiens modernes. Or, l'espace est rarement le sujet focal d'études, puisque sa subordination aux problèmes de temporalité est profondément enracinée dans la forme du récit historique. De ce fait, l'espace est objectifié, dans les deux sens du terme, permettant aux

---

<sup>785</sup> C'est moi qui traduis, avec l'aide généreuse de J. Sypiański.

<sup>786</sup> Le terme théorisé par White (1973, X, 30–31), emprunté de Ricœur (1983, 87–100) et son idée de *mimesis I*.

idées du ‘sens commun’ des chercheurs d’envahir toute considération spatiale. Plus simplement, étant donné que l’espace est considéré comme objectif, du point de vue des historiographes, il est d’un côté fixe et ne suscite pas d’analyse plus profonde ; de l’autre côté, il est traité comme si le seul élément spatial ayant changé entre l’époque racontée (dans ce cas, Moyen Âge) et l’époque présente sont les frontières. Même si ce type de traitement de l’espace ne caractérise pas uniquement la période observée ici, il semble être plus visible que dans l’historiographie des autres époques de l’histoire byzantine, justement à cause d’un nombre considérable de changements de frontières entre les entités politiques.<sup>787</sup>

Beaucoup d’études sur la première moitié du siècle sont conçues comme les récits de la perte et de la reconquête d’un espace urbain plein de signification, à savoir la ville de Constantinople, par l’objet principal du champ historique et souvent, le héros, figuré et personnalisé de l’histoire, qui est l’Empire byzantin.<sup>788</sup> Même quand le thème de recherche n’a pas directement beaucoup à voir avec une telle conception d’espace, elle s’impose et y figure.<sup>789</sup> Cette approche, ayant certainement sa racine dans les biais des ‘sources’, pourrait surtout s’inscrire dans la pratique courante aujourd’hui de réification de la métonymie qui remplace tout un espace social et politique par le nom simple de la capitale de l’État nation construit sur cet espace.

L’autre idée dominante dans les récits modernes est la ‘fragmentation’ de l’espace byzantin après la Quatrième croisade. Du point de vue des byzantinologues, l’existence de l’Empire est posée comme la norme et l’unité de son espace est postulée comme donnée, comme l’état naturel des choses. Ainsi, la période entre 1204 et 1261 devient presque une aberration. La motivation principale de tous les acteurs politiques et sociaux se réduit à l’effort de réunir les morceaux dispersés de l’espace fragmenté et le succès des entités politiques se mesure en leur capacité de (re)conquérir Constantinople.<sup>790</sup>

---

<sup>787</sup> Pour le traitement des « géographies impériales » en tant que « corpus socialement construit de savoir », v. Angelov 2013b ; Magdalino 2013.

<sup>788</sup> Par exemple Ostrogorsky 1969, 473–475, Angold 1975, 9. Bien conscient de la différence entre les notions de *l’espace* (space) et du *lieu* (place) en tant que « construction particulière de l’espace « pratiqué » » (Cassidy – Welch 2010, 2), je préfère désigner Constantinople comme un *espace* ici, afin de souligner son caractère transformable.

<sup>789</sup> Ainsi, pour les éditeurs de l’un des volumes sur la période, centré sur l’identité, le projet le plus complexe était « the provision of a prosopographical analysis of the period 1204 to 1261, when there was no Greek state based on Constantinople. Thus, by many definitions, there was no Byzantine Empire. », Herrin – Saint-Guillain 2011, 3. Les éditeurs se demandent aussi: « What is far less clear is what had happened to Byzantium in the interim; where was Byzantium between 1204 and 1261? ».

<sup>790</sup> L’ensemble de l’histoire est souvent défini depuis l’introduction. Ainsi, dans Mēliarakēs (1898, 1) : « Πᾶσα ἡ εὐρυτάτη ἐνιαία ἐπικράτεια τῆς Βυζαντινῆς αυτοκρατορίας κατεκερματίσθη εἰς κράτη, καὶ ἡγεμονίας, καὶ δεσποτᾶτα ὑπὸ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας καὶ δεσπότης ἀλλαγῶν μὲν Φράγγους, ἀλλαγῶν δ’ Ἑλλήνων. » Nicol (1957, ix) évoque le « démembrement », et Stavridou-Zafra (1991, 52) « dissolution et fragmentation ». Morrisson (2011, 4–9) utilise le terme « fragmentation » dans le titre du chapitre de la synthèse de l’histoire Byzantine couvrant la période de 1204 à 1230, alors que Reinhert (2002, 248–283) fait pareil pour la période de 1204 à 1453. Angelov 2007, 1–3 : « How did the Byzantines accommodate themselves mentally to the political reality of Byzantium as a small and fragmented state, a second-rate power in the politics of the Eastern Mediterranean?... Of the three splinter states, the empire of Nicaea (1204–61) was by far the most successful one.... Nonetheless, the Nicaean state and the restored empire of the Palaiologoi never managed to reunite fully the disparate pieces of the fragmented Byzantine world. » Laiou 2005, 11:

Les historiens peuvent exposer les causes de cette ‘fragmentation’ qui sont bien antérieures à l’an 1204 et la chute de la ville,<sup>791</sup> mais dans leurs récits, l’intégration de l’espace dissolu existe comme une finalité en soi et toute la période est interprétée à travers l’événement de la ‘reconquête’ de Constantinople en 1261. Dans un mouvement narratif et circulaire, un événement chronologiquement postérieur devient la cause et l’explication des événements qui l’auront précédé. L’histoire de la première moitié du siècle est mise en intrigue dans le mode *romanesque* avec les éléments de l’ordre perturbé et rétabli par les actions du héros,<sup>792</sup> alors que l’unité de l’espace byzantin se présente comme un argument téléologique.

Si l’espace byzantin de la première moitié du siècle devient un argument en soi dans l’histoire de la perturbation de l’ordre établi ou même dans la longue histoire du déclin, l’espace serbe de cette période est mis en récit comme portant une indépendance mature, mais aussi les semences de l’élargissement territorial des siècles postérieurs.<sup>793</sup>

Cet espace montre, d’ailleurs, les signes d’une unité hyper-accentuée dans l’historiographie moderne. La plus grande synthèse coopérative récente, publiée en 1981 sous le titre « L’histoire du peuple serbe » se présente, en fait, comme l’histoire de l’espace de la ‘Serbie

---

« A great and, until the 1180s, powerful political unit... crumbled. The political space of the empire was fragmented into small states, Greek, Frankish, or Slavic, and was never again fully reunited under Christian rule... Its territories crowded together, competing or forming alliances. The political unity of the Byzantine geographic space was restored only with the Ottoman conquest... ». Évelyne Patlageant affirme également la fragmentation, mais elle donne aussi un rare exemple d’une approche plus nuancée et équilibrée, en parlant d’un Empire pluriel, basé justement sur la notion de territorialité. Patlageant 2007, 288–90 : « Touchant les suites politiques, qui seules nous intéressent ici, les participants ont exposé comment chacune des souverainetés issues de la fragmentation («splinter States») a revendiqué, avec un succès inégal, une légitimité impériale restauratrice [...] Or la vraie question à ce moment-là est de discerner si les rivalités issues de l’événement de 1204, et fondées toutes trois sur le même modèle impérial, en revendiquaient chacune l’exclusivité restauratrice ; on se propose de montrer que la séquence peut et doit être retournée : comme en Occident, mais des siècles plus tard, la fin irréversible de l’Empire unitaire a inauguré le développement dans l’aire impériale d’un ensemble d’États. [...] Il faut résolument mettre de côté la lecture restée plus ou moins traditionnelle depuis l’Histoire de l’État byzantin écrite par Ostrogorsky, aux termes de laquelle la restauration de 1261 n’a été qu’une pause dans la course à l’abîme, qu’elle n’a pu arrêter. Une telle lecture repose en effet non seulement sur une adhésion au discours impérial de l’historiographie byzantine elle-même, mais encore sur la distinction d’une précision anachronique entre l’État centralisé et d’autres formes de pouvoir territorial, subordonnées ou indépendantes. » Bokody (2013) a aussi essayé d’examiner l’espace du « domaine des Laskaride » d’un point de vue alternatif, à savoir celui de pluricentrisme et du pouvoir itinérant.

<sup>791</sup> Oikonomidès 1976, 14–22, Angold 1975, 9–10. Ce phénomène a dernièrement été nommé ‘le (meta-)récit nikaïen’ (‘Nikaian (Meta)Narrative’) par Kinloch (2018, 53–68).

<sup>792</sup> White 1974, 8–9, 149–162.

<sup>793</sup> Kalić 1981b, 251 : « Les dernières deux décennies du XII<sup>e</sup> siècle marquent un tournant important dans l’histoire du peuple serbe. C’est à ce moment-là que la Serbie a obtenu l’indépendance, la reconnaissance internationale et de nouvelles frontières espacées. Partant de l’ancien noyau, l’État s’est élargi d’une manière importante vers les espaces nouveaux. » Maksimović 2005, 269–270 : « ...vers la fin des années 1120, ayant déjà largement étendu son territoire, la Serbie apparaît comme un pays pleinement conscient de sa force en raison de son indépendance et de la place acquise dans le concert international... la Serbie n’était plus un simple pion dans la lutte opposant ses deux puissants voisins. On note même quelques éléments annonciateurs, dénotant une certaine initiative du côté serbe. » À la place de la métonymie de Constantinople, on trouve une vraie métaphore de l’espace d’un monastère serbe dans Kalić (1981b, 251) : « Dans un espace conçu à la mesure du byzantin et à la conception romaine de la forme et de la sculpture, Studenica sublime de manière artistique les problèmes historiques de l’époque de Nemanja, au temps où la Serbie avait déjà gagné sa bataille pour l’indépendance. » Repris et traduit par Maksimović (1988, 36).

actuelle'. Même si le titre de cet ouvrage pourrait justifier l'élargissement et la contraction de l'intérêt géographique de ses auteurs qui suivaient les déplacements du 'peuple serbe', la réflexion sur la « préhistoire de la Serbie »,<sup>794</sup> développée dans cinq premiers chapitres du premier volume, fait preuve d'une contradiction dans l'interprétation de l'espace et de la fusion des catégories géographiques, ethniques, politiques et historiques. Ayant comme noyau ce qui était le territoire de la République Socialiste de Serbie, une des entités fédérales de la République Socialiste et Fédérale de Yougoslavie au moment de l'écriture de cet ouvrage, l'espace observé par les chercheurs est composé des régions peuplées par les Serbe au Moyen Age, mais aussi, par exemple, de ce qui est aujourd'hui la région de Voïvodine, qui a été rajoutée au Royaume Serbe en 1918.<sup>795</sup> Comme l'État nation demeure le héros des récits romanesques de l'histoire nationale, le moment de l'apogée d'un État est considéré comme normatif. Pour les historiens de l'histoire nationale, cette notion justifie l'étude des espaces considérés sous l'appellation 'serbe', bien avant la présence attestée du peuple serbe sur lesdits territoires. D'ailleurs, une fois que le 'peuple serbe' est présent sur un territoire donné, l'État serbe est vu comme ayant un droit historique sur cet espace, au moins comme objet d'études, sinon dans un sens politique, dans n'importe quel moment historique. Ainsi, on peut observer la création narrative d'un espace anachronique, ou même anhistorique, qui dirige les actions des acteurs politiques en tout moment de l'histoire. Ces tendances sont bien visibles même dans les études des historiens et les géographes historiques les plus distingués.<sup>796</sup>

Pour clarifier, mon intention n'est pas de surévaluer ou sous-estimer l'importance d'un événement historique ou d'un espace géographique. C'est justement la notion de l'évaluation que je trouve épistologiquement problématique. On fait face aux problèmes de périodisation, évoqué par Althusser et Jameson : 1) l'un est synchronique dans le sens que dans une certaine période tout semble si profondément mis en relation, que le sujet de recherche devient un système complètement fermé et cimenté, étant prédéfini et ultérieurement confirmé par les 'sources' ; 2) l'autre est diachronique et se présente comme la projection narrative et linéaire des périodes successives, qui donne le *telos* et le sens suprême aux périodes qu'elle englobe.<sup>797</sup> Dans les ouvrages cités ci-dessus, l'unité territoriale de l'Empire byzantin avec la ville de Constantinople en tant que le centre fort et unifiant, d'un côté et la présence de l'ethnie serbe sur le vaste espace balkanique, conçu comme plus au moins indépendant, de l'autre côté, représentent les axes narratifs des récits historiographiques. Les deux notions sont importées par les chercheurs dans les 'réalité historiques'.

Cependant, le concept d'espace mérite véritablement beaucoup plus d'attention que ce qui lui a été accordé dans la narratologie et dans les sciences humaines en général. Même s'il

---

<sup>794</sup> Srejović 1981, 3.

<sup>795</sup> V. Mirković 1981, 90-91.

<sup>796</sup> Cf. Blagojević, 2011. On peut trouver un des rares exemples du traitement plus nuancé et pensé de l'espace dans les études diachroniques de l'histoire environnementale. V. Mrgić 2013.

<sup>797</sup> Jameson 1981, 28.



reste souvent sans une définition manifeste dans les sociétés et les textes que l'on étudie, il est tout-présent et tout-entourant. Il est la condition d'existence, la ressource et le produit de toutes les sociétés humaines. À cause de cela, les possibilités d'incorporation et d'exploitation de l'espace dans et par l'idéologie, sous forme de la pensée politique, ainsi que de la discipline académique, sont nombreuses.

Après la brève présentation de la pénétration de la notion d'espace dans les sciences humaines, connu sous le terme du « *spatial turn* », et l'exposition du cadre méthodologique appliqué dans ce chapitre, je vais traiter l'espace dans les récits byzantins et serbes de la première moitié du siècle comme d'une clé pour comprendre les codes de l'espace sociale dans lequel les textes ont vu le jour. Mon objet d'analyse et d'interprétation restent, comme dans les chapitres précédents, les récits. Je les confronte, de nouveau, au concept de l'idéologie, cette fois-ci définie plus particulièrement comme *la stratégie de résolution de la tension entre les actions spatiales (sociales et politiques) et les actions narratives, la tension parvenue dans le processus de la narrativisation d'espace*. En examinant comment l'espace rentre dans les récits divers, je cherche à déterminer comment les auteurs des textes, nos témoins privilégiés, produisaient le sens et donnaient la signification à l'espaces qu'ils habitaient. Finalement, pour *géohistoriciser* mes résultats et les introduire dans le système de signification moderne, je les confronte aussi à la théorie de la production d'espace formulée par Henri Lefebvre. Ainsi, j'essaie de délimiter l'espace social, essentiellement uni, de cette période.

## 1. « **Spatial turn** »

Je crois que le problème d'espace dans les sciences humaines est, entre autres, un problème narratif. Il ne serait pas déraisonnable de chercher la cause de l'absence d'espace comme catégorie importante des sciences humaine, jusqu'aux années soixante du XX<sup>e</sup> siècle, justement dans la forme préférée et dominante de l'exposition du savoir – ce qui est le récit. De façon illusoire, il existe une binarité innée du temps et de l'espace dans tous les récits et c'est l'aspect temporel, selon les biais disciplinaires, qui compte beaucoup plus pour la catégorisation d'un discours ou d'un texte comme étant narratifs.<sup>798</sup>

Le problème de la pensée critique et de l'analyse culturelle est d'avoir émergé au XIX<sup>e</sup> siècle, avec le développement simultané d'une conception particulière du temps au sein du

---

<sup>798</sup> V. par exemple Prince (1982, 32) : « It is practically impossible to narrate a series of events without establishing a set of temporal or temporally bound relationships between narration and the narrated [...] On the other hand, it is quite possible to narrate without specifying any relationship between the space of the narration and the space of the narrated [...] In deed the place of narration plays no role whatsoever in many famous narratives and is frequently not even mentioned. » ou Ricœur (1983, 85) : « Ou , pour le dire autrement : *que le temps deviant temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle.* » C'est l'auteur qui souligne.

capitalisme industriel en Occident et de l’historisation de la conscience critique, menant à la domination de l’historicisme sur l’imagination spatiale.<sup>799</sup> Un rôle actif et causal, plein d’agentivité (*agency*) est accordé au temps, alors que l’espace reste aux coulisses, et joue un rôle presque décoratif.<sup>800</sup> Même s’il est difficile de vérifier l’assertion d’Edward Soja que des figures telles qu’Hérodote ou Eratosthène se seraient appelées, elles-mêmes, autant historiens que géographes ;<sup>801</sup> il est clair que la plupart de nos outils analytiques sont modelés selon les normes d’historicisme et par la temporalité exagérée dans ces récits. C’est à cause de cela que les chercheurs sont prêts à réduire leur lecture de la dimension spatiale d’un récit aux *ekphraseis* ou descriptions occasionnelles, alors que la temporalité porte une élasticité beaucoup plus ample.

Le tournant spatial a commencé à Paris, dans les années soixante et soixante-dix, surtout avec les ouvrages de Michel Foucault<sup>802</sup> et Henri Lefebvre,<sup>803</sup> et leurs plaidoyers pour ce que sera ultérieurement défini comme *trialectique* de l’être sociale où, simplement dit, la temporalité, la spatialité et la socialité ont une importance argumentative équilibrée.<sup>804</sup> La notion a été reprise, interprétée et appliquée dans des domaines différents des sciences humaines. Les théoriciens d’espace essaient toujours à montrer que l’espace est important, « ne pas pour la raison triviale et évident que tout se produit dans l’espace, mais parce que l’espace où les événements se déroulent est constitutif de *comment* ils prennent la forme. »<sup>805</sup>

## 2. Mise en récit et production d’espace

Pour surmonter le problème de la sous-représentation de l’espace, je vais confronter les textes byzantins et serbes avec deux théories provenant de la narratologie postclassique et des œuvres des théoriciens de l’espace.

Le concept du *monde narratif* (*storyworld*) a été théorisé par David Herman pour remplacer le terme ancien de *l’histoire*, dans la dichotomie classique entre *l’histoire*, le signifié, ce qui est raconté, ou le *quoi* d’un récit, et le *discours*, le signifiant, la manière dont *l’histoire* est transmise, ou le *comment* d’un récit.<sup>806</sup> *L’histoire* prend en compte principalement le développement

---

<sup>799</sup> Foucault 1994, 752 ; Harvey 1990, 424–5, 432 ; Soja 1996, 167.

<sup>800</sup> Ibid, 169: « History was socially produced. Geography was naively given. »

<sup>801</sup> Ibid, 167.

<sup>802</sup> Foucault 1994.

<sup>803</sup> Lefebvre 1974, v. la section suivante.

<sup>804</sup> Soja 1996, 71.

<sup>805</sup> Warf – Arias 2009, 10: « All of these essays demonstrate, in some way, shape or form, that “space matters,” not for the trivial and self-evident reason that everything occurs in space, but because *where* events unfold is integral to *how* they take shape. » Ce sont les auteurs qui soulignent.

<sup>806</sup> Cette terminologie a été postulée par Tz. Todorov, mais elle trouve son précédent dans les travaux des formalistes russes, sous les termes de « *fabula* » et « *sjuzhet* ». Genette (1972, 72) a introduit des catégories supplémentaires, mais il a gardé la différence initiale : « Je propose [...] de nommer *histoire* le signifié ou contenu narratif [...], *récit* proprement dit le signifiant, énoncé, discours ou texte narratif lui-même, et *narration* l’acte narratif producteur et, par extension, l’ensemble de la situation réelle ou fictive dans laquelle il prend place. » La division *histoire/intrigue*

chronologique des actions et le catalogue des personnages, tandis que le *monde narratif* comporte un modèle mental plus vaste. C'est ce modèle qui peut répondre aux questions de *qui a fait quoi* à ou avec *qui, quand, où, pourquoi* et de *quelle manière*, dans le monde dans lequel le lecteur ou l'interpréteur du récit se transfère en essayant de comprendre ce même récit. D'un côté, ce concept offre la possibilité d'accéder à l'écologie du récit, qui n'est pas limitée au déroulement des actions.<sup>807</sup> D'autre côté, il permet aux chercheurs de sortir de l'interprétation des textes comme objets isolés de la société dans laquelle ils ont été écrits par le biais des outils de la narratologie cognitive.

Le modèle mental du monde narratif peut être vu comme étant construit des *schémas* (unités statiques) et *scripts* (unités dynamiques) *cognitifs*. Les deux sont utilisés pour décrire les « représentations du savoir qui conservent les expériences passées ». Ils reposent sur les conventions sociales de ce que veut dire de faire quelque chose dans le contexte social présumé.<sup>808</sup> C'est ainsi que l'auteur et les lecteurs s'engagent dans la construction commune des modèles mentaux structurés non pas seulement dans le sens temporel, mais aussi dans le sens spatial.<sup>809</sup> En localisant les scripts spatiaux dans les textes que l'on étudie, on peut comprendre comment la signification a été accordée à l'espace dans la communication entre l'auteur et ses lecteurs.

Cependant, la compréhension des modèles mentaux ne parvient pas toujours à répondre aux problèmes de la matérialité indéniable de la civilisation médiévale. Les textes étudiés sont les produits d'une société ancrée dans l'espace physique et les traces de sa matérialité sont visibles dans les changements que ses membres ont fait au relief naturel, en utilisant les ressources, aussi que dans les vestiges archéologiques. On a, donc, besoin d'un outil méthodologique qui nous permettra de prendre en compte cette matérialité d'espace, sans se renfermer, ni dans l'illusion d'objectivité comme produit du discours scientifique, ni dans la piège de la discursivité pure et complètement détachée du monde matériel.

Je crois que cet outil se trouve dans l'ouvrage d'Henri Lefebvre et chez les théoriciens qui ont clarifié et interprété davantage ses théories d'espace. Lefebvre a postulé une

---

(*story/plot*) est aussi courante.» Résumé de l'histoire des termes et des concepts dans Herman – Jahn – Ryan (2005, s. v. Story-Discourse Distinction).

<sup>807</sup> Herman 2002, 9–14.

<sup>808</sup> L'exemple le plus banal et le plus cité est celui du repas au restaurant. Cet événement est compris comme une série d'actions, ouverte par la commande du repas et fermée par le règlement de l'addition. Mais, si l'auteur et le lecteur ont de cette expérience, ce script cognitif, il n'est pas nécessaire d'en énumérer toutes les actions. Il suffit d'évoquer le script partagé. Mais, Herman souligne que la narrativité ultime d'un récit se trouve dans l'équilibre entre la canonicité et l'infraction. Herman 2002, 90: « It is not that the stories are recognizable only if and insofar as they tell me what I already know; rather, stories stand in a certain relation to what I know, focusing attention on the unusual and the remarkable against a backdrop made up of highly structured patterns of belief and expectation. »

<sup>809</sup> Ibid, 297.

*trialectique* d'espace, peu intuitive au premier regard. L'espace social consiste en : 1) la *pratique spatiale* : les actions des membres d'une société, qui n'*habitent* pas un espace trouvé, mais le *produisent* quotidiennement ; l'espace n'est pas un produit des pratiques autres, mais le processus de la production sociale même ; cet espace est l'*espace perçu* ; 2) les *représentations d'espace* englobent l'ensemble des théories scientifiques ou savantes de l'espace, les nombre et les mesures, les formules par lesquelles certains membres de la société comprennent et dominent l'espace ; cet espace est l'*espace conçu* ; 3) les *espaces de représentation* contiennent les images et les systèmes symboliques complexes, utilisés par les membres d'une société pour comprendre et communiquer leur expérience de l'espace ; l'espace du subconscient, des rêves et de l'art ; cet espace est l'*espace vécu*.<sup>810</sup>

Ces trois *moments* de l'espace social restent bien définis, même si la dynamique de leurs relations varie infiniment en fonction de la culture et de l'époque. Il faut noter que la distinction très importante de Lefebvre est que l'on applique la triple méthode dialectique lorsque l'on analyse l'espace, mais l'espace analysé reste unique est unifié. On ne peut pas observer, par exemple, la *pratique spatiale* de la liturgie orthodoxe ou des processions religieuses dans la ville (l'espace perçu), sans prendre en compte le complexe du symbolisme chrétien et l'expérience personnelle des fidèles lors de la célébration des mystères (l'espace vécu) ou sans connaître les raisons des choix urbanistiques pour le placement de la cathédrale dans le réseau de la ville (l'espace conçu).

En parlant de Byzance, on peut dire que l'espace perçu est le plus discernable dans les vestiges archéologiques et l'espace conçu dans les traités scientifiques et militaires, tandis que l'espace vécu évanescence demande l'intersection des tous les objets matériels, visuels et discursifs pour être éclairci.<sup>811</sup> Cependant, comme l'espace se présente en forme indivisible, je crois qu'il l'est dans tous les produits de la société dont on observe la production d'espace, y compris les produits discursifs. Même si l'analyse de l'espace ne peut pas être complète sans la considération des évidences matérielles, je trouve que le premier pas nécessaire vers l'analyse pertinente de l'espace social byzantin est la distinction des trois catégories d'espace dans les textes de l'époque et leur séparation de nos propres catégories dans nos discours historiographiques.

### 3. Sur la route

Dans l'analyse de l'espace géopolitique médiéval, les chercheurs modernes introduisent souvent les données des textes byzantins ou serbo-médiévaux sur les cartes des modèles géographiques modernes et contemporains. Ils essayent de placer les localités mentionnées dans les textes et de

---

<sup>810</sup> Lefebvre 1974, 42–43, 49–57.

<sup>811</sup> Pour la clarification d'applicabilité de la théorie de Lefebvre dans les études byzantine v. Veikou (2016, 144–153).

dessiner les frontières entre les entités politiques de l'époque. Certes, cette pratique peut être utile pour discerner l'espace perçu d'autrefois et certaines limitations physiques des populations historiques. Mais, cela peut nous éloigner aussi de la compréhension de l'espace vécu de l'époque. La pensée cartographique formulée ainsi est un élément d'espace conçu propre à l'esprit contemporain. En le transplantant à l'époque byzantine, on le confond avec l'espace perçu et l'espace vécu des Byzantins. Il n'est pas question de renoncer à la représentation cartographique du monde byzantin, mais d'essayer d'interroger les textes en cherchant l'espace social propre à la société byzantine.<sup>812</sup>

Dans cette section, j'analyse deux récits de voyage, incorporés dans le *Récit partiel* de Nikèphoros Blemmydès et dans *La vie de saint Sava* de Domentijan. Je prends également comme point de référence la lettre de Nicolas Mézarités aux moines du monastère d'Evergetis sur son voyage de Constantinople à Nicée. À travers la manière d'incorporer l'espace dans ces récits, je veux montrer que l'espace social, et surtout l'espace vécu, de ces individus ne correspondait pas aux images habituelles de l'historiographie moderne. Je voudrais y rajouter une interprétation supplémentaire, sinon remplacer cette image de l'espace byzantin atomisé et de l'espace serbe dissocié et indépendant, par l'histoire d'un espace fluide et transmutable, offrant une facilité relative de voyage, comme l'attestent les textes médiévaux.<sup>813</sup>

Présenté dans l'article de C. Galatariotou, le récit de voyage de Nicolas Mézarités se pose juste comme un autre signe de *translatio imperii* parfaite de Constantinople à Nicée.<sup>814</sup> Selon l'auteure, on ne peut pas trouver beaucoup de différences au niveau de contenu et du style entre les précédents récits de voyages, écrits surtout au XII<sup>e</sup> siècle, comme ceux de Nicolas Mouzalôn,

---

<sup>812</sup> Certains byzantinologues ont plaidé récemment pour la considération des objets différents des cartes *strictu sensu* – textes, inscriptions, illuminations des manuscrits et images monumentales – comme les objets incarnant l'imagination cartographique des Byzantins. Papadopoulos 2011 ; della Dora 2013 ; Gerstel 2013. Pour le 'deep mapping' dans le cartulaire de Smyrna v. Veikou – Beihamer (2017).

<sup>813</sup> Pour la bibliographie précédente sur les récits de voyage, y compris les pèlerinages, v. surtout Dierkens – Sanstere 1999 ; Malamut 1993 ; Karpozilos 1993 ; Macrides 2002.

<sup>814</sup> Galatariotou 1993. Cet article présente un effort qui a fait figure de précurseur par l'invitation de l'auteure à rompre avec la pratique de fouillage des textes byzantins uniquement pour des 'faits historiques'. Cette instigation est arrivée assez tardivement par rapport aux études des autres sociétés historiques. De plus, le cadre théorique proposé n'a pas eu beaucoup d'écho. L'article est cité, mais les méthodes sont rarement appliquées. Galatariotou propose une division tripartite et stratifiée de la réalité en 'réalité factuelle', 'culturelle' et 'personnelle'. Selon elle, on peut et doit chercher toutes les trois réalités dans les textes littéraires (222–223). Par contre, la question de comment faire la distinction entre les trois strates des réalités reste sans réponse. On ne voit pas comment l'énoncé de Mouzalôn, classée dans la 'réalité factuelle' par la chercheuse (224), que cela lui a pris dix jours pour arriver de Constantinople à Chypre, pourrait différer de l'énoncée biblique que les Hébreux voyageaient pendant 40 ans dans le désert. Alors, la 'réalité factuelle' n'est pas si « facilement identifiable », comme elle l'assure, mais il y a aussi le problème d'indétermination de conditions de consensus qui construit la 'réalité culturelle'. Cependant, dans le climat général de conservatisme de la byzantinologie (v. Stanković 2016/17, 401), les efforts de l'auteure sont louables. La « psychanalyse des mort » a lui été rapproché par M. Mullett (2002, 283), qui utilise les mêmes textes, mais préfère voir que la 'réalité textuelle'. Effectivement, la considération des règles de genres littéraires et des 'horizons d'attentes' peuvent compléter l'interprétation des textes byzantine. Or, elle a ses limitations aussi. Par exemple, comme on verra plus bas, l'affirmation que « the goal of hagiographies is not tidy resolution and a return to the home city – it is a journeying on, calling no place home, until the saint reaches at the end of his voyage the true bourne of Paradise » (Ibid.) ne s'applique pas ni aux hagiographies serbes, ni au récit pseudo-hagiographique de Blemmydès.

Constantin Manassès ou Grégoire Antiochos par rapport à celui de Mésarités, composé en 1208. Tous les quatre récits décrivent le voyage comme une « expérience d'enfer ».<sup>815</sup> La patrie, qui est ironiquement, le point central de ces récits de dépaysement, s'appelle Constantinople pour les voyageurs du XII<sup>e</sup> siècle et Nicée pour Mésarités. Tous les quatre présentent le voyage comme une obligation plutôt désagréable.<sup>816</sup> Mais ce qui est le plus important pour ma présente analyse, c'est que dans les représentations d'espace, la prise de Constantinople par les croisés ne semble pas avoir influencé les troubles de voyage habituels. Dans le récit de Mésarités il y a des ennemis potentiels, d'autres tribus et langues,<sup>817</sup> mais les dangers principaux demeurent traditionnellement les pirates et les maladies, alors que la cause de mécontentement principal reste la barbarie de provinces. Si l'on voulait essayer d'extraire les *pratiques spatiales* de ce récit, la plus importante serait l'existence des guides et transporteurs, des muletiers qui traversaient l'espace sauvage en dehors des murs des cités et des ports, qui créaient les liens entre les espaces civilisés et fortifiés et les unifiaient avec l'espace non-civilisé d'alentour, au-delà des prépotences politiques ou militaires d'un côté ou d'un autre. Dans le cas de Mésarités, dans son récit, ce sont les agents de ces pratiques qui frustrent l'auteur le plus, mais qui donnent suite à une réconciliation comique et deviennent ses instructeurs sur le comportement et sur la survie dans l'espace du dehors.<sup>818</sup> Les guides ont un rôle cohésif tant à l'échelle de l'espace perçu, qu'à l'échelle de l'espace vécu.

Dans le récit sur la vie de saint Sava, le premier archevêque serbe, on trouve que le désir de voyager est une des plus puissantes forces agissantes de l'intrigue. Cependant, ce n'est pas un simple mouvement anachorétique de retrait, ou de passage de l'espace profane à l'espace sacré. Le héros part aussi vers les espaces urbains ou impériaux. La stratégie narrative de Domentijan, le moine athonite qui a écrit la vie, défie un des attributs classiquement définis comme fondateurs de tout récit, à savoir l'ordre habituel de la causalité narrative (l'état initial → le changement → l'état changé) et son intersection avec l'ordre temporel (le faux raisonnement de ce qui précède dans le récit cause ce qui suit, « *post hoc, ergo propter hoc* » de Roland Barthes).<sup>819</sup> Même si l'ordre temporel est généralement respecté, et on peut supposer que les événements qui sont racontés premièrement sont aussi compris comme s'être produits avant les événements qui les suivent dans le récit, les exceptions sont très courantes. Cette stratégie narrative a des conséquences tant spatiales que temporelles.

---

<sup>815</sup> Galatariotou 1993, 229.

<sup>816</sup> Ibid, 225–226. Avec de l'exception d'un récit de voyage assez particulier de Jean Doukas (Messis 2011). L'identité entre les autres textes cités ici se dissipe, en revanche, quand on les soumet à une analyse plus profonde, par exemple au niveau de la poétique pour l'ouvrage de Manasses.

<sup>817</sup> Mésarités, *Voyage*, 43.32.

<sup>818</sup> Ibid, 45.30–46.4.

<sup>819</sup> Herman – Jahn – Ryan 2005, s. v. Causality; Barthes 1966, 10.

Certains détails, comme la vie monacale et la sainteté de Nemanja/Simeon, qui sont annoncés d’abord dans une lettre de son fils Sava avant qu’ils ne parviennent dans la « réalité », sont interprétés par les historiens et les philologues comme une prophétie au niveau de l’*histoire* et comme une anticipation au niveau du *discours*.<sup>820</sup> Mais, cette interprétation ne tient pas toujours. Par exemple, Domentijan raconte la construction de l’église du Saint-Sauveur du monastère de Žiča comme le « grand archevêché »<sup>821</sup>, avant qu’il relate la visite de Sava à Théodore Laskaris, lors de laquelle il avait obtenu le rang d’archevêché pour l’église serbe.<sup>822</sup> Dans son récit, Sava accomplit dans cette même église le miracle de la guérison, bien avant la fin de sa construction et sa consécration.<sup>823</sup> Pareillement, dans le récit du premier voyage de Sava à Jérusalem, le héros trouve le confort dans la compagnie du patriarche. La formulation de Domentijan laisse entendre que ce personnage avait déjà été mentionné dans le récit, alors que le texte nous apprenne de quel patriarche il s’agissait bien après cette première mention.<sup>824</sup>

La même stratégie narrative est appliquée pour l’introduction de l’espace dans le récit, au moins quand l’auteur pouvait considérer que les lieux qu’il mentionnait avaient été universellement connus par l’Écriture. Ainsi, au début de la *Vie*, après que Sava se soit installé au Mont Athos, il évoque son futur aller-retour à Jérusalem pour la première fois dans une prière adressée à Christ. Dans le passage suivant l’auteur confirme que Sava avait « établi un chemin grand et vaste vers la Montagne Sainte [...] Il a [établi] aussi le chemin vers Jérusalem et le Sinaï », <sup>825</sup> même si les pèlerinages de Sava à la Terre Sainte viennent beaucoup plus tard, chronologiquement, mais aussi dans la construction du *monde narratif* de Domentijan.

Dans l’optique du récit de Domentijan, Sava ne s’aventurait pas dans un monde inconnu et plein d’obstacles en quittant sa maison. Au contraire, par ses pratiques spatiales de voyage, il a nié les frontières et il a ouvert le passage entre la Terre Sainte, le Mont Athos et sa patrie.

Quand il arrive à la narration même du récit des pèlerinages de Sava, Domentijan applique le double mouvement narratif. Il transfère le récit de la Bible, l’histoire qu’il et ses lecteur lisaient/écoutaient et connaissaient probablement par cœur, dans le monde qu’il présente comme actuel (*worlding the story*), en même temps qu’il narrative l’itinéraire de son héros pour les

<sup>820</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, XVII–XLII, 44–46.

<sup>821</sup> Ibid, 168.

<sup>822</sup> Ibid, 194–200.

<sup>823</sup> Ibid, 182. Un miracle semblable, mais différent, apparaît aussi parmi les prodiges de Simeon, avec l’aide de la prière de Sava et également inspiré par les guérisons de Christ, mais cette fois-ci dans le monastère de Studenica, dans Stefan, *Vie de Simeon*, 78–80.

<sup>824</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 284 : « О вѣщствѣн въ вѣдлѣемъ прѣвосвѣщеннаго. И съ ѡ(б)ст(ь)нымъ(ь) патрїархумъ(ь) свѣтло порадовав се.. » Ibid, 286.

<sup>825</sup> Ibid, 26.

besoins de son propre récit (*storying the world*).<sup>826</sup> Sava visite les lieux de culte liés aux textes des deux Testaments lors de ces deux voyages et la tradition judéo-chrétienne reste indivisible. Néanmoins, le centre d'intérêt narratif du premier voyage en 1229 est évidemment le Nouveau Testament. L'auteur assure que Sava a pris les « mêmes chemins » que la Mère de Dieu et le Christ, à la fois.<sup>827</sup> Cependant, lors du deuxième voyage, en 1236, le récit est tissé autour des localités portant les symboles de l'Ancien Testament.<sup>828</sup>

Jérusalem, avec le Tombeau du Christ et le Golgotha, sont le centre absolu du premier voyage. La ville sert de base pour qu'il effectue tous les déplacements, qui comprennent, groupés dans les épisodes narratifs : 1) Bethléem<sup>829</sup> ; 2) Sion, le monastère de la Croix et Hébron ;<sup>830</sup> 3) Gethsémani ;<sup>831</sup> 4) Galilée, Béthanie, le Jourdain ;<sup>832</sup> 5) Mar Saba, Mer de Sodome, Sion ;<sup>833</sup> 6) Nazareth, le Mont Tabor.<sup>834</sup> Le monde narratif, composé des personnages, de l'action, du temps, mais de l'espace aussi, est développé dans le mouvement répétitif, ayant Jérusalem comme noyau. Sava en part et il y revient à chaque fois. Comme par la loi de la pesanteur, l'espace de voyage est tiré et concentré dans ce point de gravité.

Dans le récit du deuxième voyage, il n'y a pas de point comme celui-ci, et l'histoire semble être plus linéaire. Sava revient à Jérusalem au début, au milieu et vers la fin de son voyage, mais il répète une action semblable avec le Mont Sinaï, qui est placé à une position plus centrale dans le récit. Partant de la côte Adriatique de Dioclée, Sava passe à Brindisi et puis traverse la « Mer syrienne » jusqu'à Acre. De là, il continue en bateau vers Césarée, d'où il arrive ; d'abord à Jaffa<sup>835</sup> puis à Jérusalem.<sup>836</sup> Les lieux bibliques et patristiques suivent : Alexandrie, Mariout, la Lybie, l'Égypte ;<sup>837</sup> Jérusalem ; le Sinaï, Kerak de Moab, Grand Babylone, Grand Égypte, le

---

<sup>826</sup> Les termes utilisés par Herman (2013) pour théoriser le caractère référentiel des récits, d'un côté, et l'action cognitive de la compréhension du monde à travers les récits. Domentijan, *Vie de Sava*, 280 : « Et étant bien préservé par Christ, son guide, entrant dans la ville sainte de Jérusalem, il a été digne de voir la joie divine et lumineuse et l'endroit, où notre Sauveur, Jésus Christ avait subi la passion de salut, et il a mené la salvation de tout l'univers, et ayant passé trois jours dans le tombeau qui donne la vie, et il a été ressuscité et il a orné notre nature [...] Et entrant dans la sainte et divine église, il a plié les genoux de son cœur et de son âme et de son corps, dans sa diligence énorme [...] ». Le sujet de la même phrase change plusieurs fois, contribuant à l'émulsion des personnages, aussi que du temps et de l'espace biblique et ceux de la *Vie*.

<sup>827</sup> Ibid, 288, 302.

<sup>828</sup> Ibid, 342. Le voyage commence par la référence aérienne à Élie, et termine par une longue comparaison du héros avec Moïse, à laquelle je reviendrai.

<sup>829</sup> Ibid, 284.

<sup>830</sup> Ibid, 284–290.

<sup>831</sup> Ibid, 290–292.

<sup>832</sup> Ibid, 294–296.

<sup>833</sup> Ibid, 296–300.

<sup>834</sup> Ibid, 300–306.

<sup>835</sup> Ibid, 342–354.

<sup>836</sup> Ibid, 354–362.

<sup>837</sup> Ibid, 364–366.



Sinaï ;<sup>838</sup> Jérusalem de nouveau ; Antioche. Il arrive en Bulgarie à la fin, en passant par la Petite Arménie, le « côté turc » et l'Anatolie.<sup>839</sup>

Quand Domentijan évoque les voyages de Sava bien avant qu'ils ne se déroulent, je ne le vois pas seulement comme une prophétie ou « anticipation » mais plutôt comme une stratégie narrative de comprimer le temps et l'espace dans une seule entité familière. Ainsi, la Terre Sainte est comprise comme la patrie du héros et vice versa. Sava ne souffre pas pour sa patrie et n'a pas hâte de la revoir tout au long du voyage comme les voyageurs byzantins du XII<sup>e</sup> siècle, puisqu'il y est (toujours) déjà.<sup>840</sup>

Cela est également corroboré par une autre stratégie narrative de Domentijan. Quand il raconte le premier voyage de Sava, il modèle le récit dans de courts épisodes séparés, chacun d'eux dédié à un lieu saint spécifique. Cependant, quand il lève l'ancre d'Acre en route vers l'Ouest, la narration ne change pas. Ses séjours en Anatolie, dans les monastères du Mont Athos, à Thessalonique et aux monastères de Studenica et Žiča en Serbie sont narrativisés de la même façon que ses passages à Jérusalem, Bethlehém ou Galilée. En Europe, comme en Terre Sainte, il entre dans les églises et y conduit une ou plusieurs actions à la fois pratiques, rituelles et symboliques. Il embrasse les reliques, célèbre la liturgie, accorde beaucoup d'or et inscrit son nom et les noms de ses parents et de son frère défunt parmi les fondateurs. Au niveau de la pratique spatiale, on peut observer des actions similaires conduites par Sava et son père Simeon juste après l'arrivée de Simeon au Mont Athos, plus tôt dans le texte.<sup>841</sup> Mais, lors du premier voyage de Sava en Terre Sainte, l'effet de transformation de l'espace de la patrie en espace de pèlerinage à travers la pratique spatiale de Sava et de son entourage est rendue encore plus évidente, d'abord par la proximité des séquences et puis par l'uniformité des épisodes.

<p><i>Du départ de l'Hiérarque vers les Monts [de Judée].</i> Ainsi, il alla aux Monts [de Judée], à la maison du prophète vénérable Zacarias, au lieu de naissance du prophète vénérable et Précurseur, Jean le Baptiste, de l'autre côté de la ville de Judée. Ayant vénéré l'endroit où la Très Sainte</p>	<p><i>De l'arrivée de l'Hiérarque à Karyés.</i> Et il vint au <i>prôtaton</i>, vers la mère de toutes les églises athonites. Ayant vénéré la Très Sainte Mère de Dieu, appelée <i>Karyotisa</i>, qui lui avait gardé depuis</p>	<p><i>De l'arrivée de l'Hiérarque à la Laure de Sainte Mère de Dieu de Studenica.</i> Et étant venu à la Laure de Sainte Mère</p>
---	---	---

<sup>838</sup> Ibid, 366–374.

<sup>839</sup> Ibid, 394–400.

<sup>840</sup> Cela ne devrait pas être confondu avec les idées de Dimitri Likhachov (1987, 635), théorisées à la base de la vieille littérature russe et acceptées par Polovina (2011, 113) pour l'ouvrage de Domentijan. Je trouve l'idée que dans la 'conscience' de l'homme médiéval l'espace se sentait comme si léger et unifié qu'il ne devrait même pas raconter les trajets entre un endroit et l'autre, trop mystifiant et généralisant. D'abord, ce genre d'approche étiquette l'objet de recherche, l'homme médiéval, comme l'Autre, c'est-à-dire essentiellement différent (et par conséquent inférieur ou, dans les rares cas de la critique mélancolique, supérieur) de l'analyste ou le chercheur. Puis, même si cela était théoriquement acceptable, il ne correspondrait pas aux hagiographies serbes, à cause du manque d'explications des cas ou le voyage même est présenté en détail.

<sup>841</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 72–80. Cf. l'interprétation de ce pèlerinage au Mont Athos dans Polovina (2011, 139–159).

<p>Mère de Dieu avait embrassé Élisabeth, il alla à la maison de Zacarias faisant le même chemin qu'avait fait la Très Propre Vierge Marie, toujours portant Christ, le bien aimé [de Sava] dans son ventre. Ainsi, il est entré dans la maison de la naissance de Jean, ayant vénéré dignement, ici, l'endroit de la naissance du Seigneur. Et près de là, aussi, il vénéra l'endroit où Élisabeth se réfugia des soldats de Hérode. Et après avoir célébré la sainte liturgie ici, dans l'église de saint Zacarias, et avoir donné la bénédiction et de l'or aux prêtres vivant ici, étant béni par eux, il revint de nouveau à Jérusalem, la cité du Seigneur.<sup>842</sup></p>	<p>le début, et ayant échangé les bénédictions avec le vénérable père <i>prôtos</i> et avec toute la sainte fratrie, avec l'assemblée de la Sainte Mère de Dieu, et ayant réjoui spirituellement et corporellement, et ayant donné la bénédiction d'or au <i>prôtos</i> et à l'ensemble de l'assemblée de la Sainte Mère de Dieu, et ayant béni et étant béni par le <i>prôtos</i> et la fratrie, il monta vers sa cellule bien-aimée, vers Saint-Sava.<sup>843</sup></p>	<p>de Dieu de Studenica, et ayant vénéré la Très Sainte Mère de Dieu et les reliques de vénérable père Simeon, et ayant embrassé tous les enfants de la naissance spirituelle, et ayant béni tout le monde, il reçut la joie spirituelle et corporelle avec eux.<sup>844</sup></p>
---	---	--

La peur de la route, emblématique des récits de voyage byzantins du XII<sup>e</sup> siècle, est, comme on l'a vu, absente de récit de Domentija. Elle est également inexistante dans le *Récit partiel* de Blemmydès. Même si la route pouvait avoir l'air angoissant, elle ne l'était pas pour lui. L'ensemble de son ouvrage est coloré par ses tentatives de séparation et d'isolation des structures de pouvoir officielles, tant séculières qu'ecclésiastiques, de l'entité politique des Laskarides. Dans toutes les villes sous le contrôle de l'Empereur résidant à Nicée, aussi bien que dans la plupart des monastères sur ce territoire, il était constamment exposé aux complots et attentats visant sa vie.<sup>845</sup> Ce n'était pas le cas quand il était sur la route.

Par ailleurs, il ne laisse pas passer une seule occasion sans souligner que la terre qu'il traversait n'était pas sous l'autorité de l'Empereur. La région de Skamandre, où il avait étudié dans sa jeunesse avec Prodromos, « n'était pas sous le sceptre des Hellènes à cette époque -là. » Il y avait une frontière surveillée à traverser et des sentiers raides à emprunter, mais il avait réussi à le faire sans beaucoup de complications.<sup>846</sup> Cella rappelle aussi le grand tumulte (« *ΜΗΝΩΟΥ ΜΕΤΕΞΟΥ ΚΟΥΨΟΥ ΒΣ ΖΕΜΛΙΑΧ[Υ] ΤΕΧ[Υ]* ») que Sava confesse devoir traverser en portant les reliques de son père du Mont Athos jusqu'au monastère de Studenica en Serbie, dans la brève *Vie de saint Simeon* jointe au *typikon* de Studenica. Sava passe, « comme on dit, par le feu et l'eau », sans qu'aucun mal ne lui

<sup>842</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 290.

<sup>843</sup> Ibid, 308–310.

<sup>844</sup> Ibid, 314.

<sup>845</sup> Par exemple Blemmydès, *Récit*, I.19–22 (Smyrne) ; I.13–20, 28–30 (Nicée) ; I.40–46 (Paxamadion).

<sup>846</sup> Blemmydès, *Récit*, I.6.7–13: « μηδὲν τῶν ἐκ τοῦ κρατοῦντος τοῖς αὐτὸν διαδιδράσκουσιν ὑπολογισάμενοι, πρὸς ὃν ἐζητοῦμεν ὀξέως φερόμεθα, μήτε τῆς ὁδοῦ μακρᾶς οὐσίας καὶ κινδυνώδους μήτε τῆς τῶν ἄρχων ἐκείνου λαχόντων ἀξυμφιλίας (οὐ γὰρ ὑπὸ τὰ τῶν Ἑλλήνων τῷ τότε σκῆπτρα ἢ Σκάμανδρος) δεδυνημένων τὴν ὁρμὴν ἐπισχεῖν. » C'est moi qui souligne. Munitiz place ce voyage en 1222. Cf. Blemmydes, *A Partial Account*, 15.

arrive.<sup>847</sup> Les deux hommes se présentent comme protégés par des forces divines. Cependant, pendant que Sava a juste traversé les régions turbulentes en sécurité, Blemmydès a aussi connu la gentillesse des personnes qui gouvernaient cette région qui était censée être hostile.<sup>848</sup> L’auteur affirme aussi que l’autorité du César Gavalas en Rhodes, où il a accosté en route vers la Terre Sainte, avait été héritée des ancêtres du César et ne découlait pas du pouvoir impérial.<sup>849</sup>

Finalement, quand Blemmydès a décidé de voyager vers les « régions les plus à l’ouest », les hommes de l’Empereur l’ont suivi seulement « presque jusqu’au Mont Athos ».<sup>850</sup> Cependant, il a profité de l’hospitalité somptueuse des autorités locales sur la route de Thessalonique, à Larissa et au-delà. Le pouvoir de ses hôtes ne provenait pas de l’Empereur. Étant autonomes et indépendants, ils n’étaient pas soumis aux décrets impériaux. Dès lors, ils n’étaient pas obligés de l’accueillir, mais ils en étaient inspirés par Dieu.<sup>851</sup>

Contrairement aux voyageurs du XII<sup>e</sup> siècle, Blemmydès atteste qu’il se sentait beaucoup plus à l’aise quand il était loin de chez lui. Mais, même quand il se trouvait sur le territoire politique des Laskarides, il s’efforçait d’établir un espace autonome, analogue à ceux qu’il visitait lors de ses voyages. L’un de ses nombreux ennemis, l’évêque d’Éphèse, Constantin Klaudiopolitès, dit ouvertement à Blemmydès qu’ils ne peuvent pas résider dans les mêmes frontières.<sup>852</sup> Il n’est pas clair, toutefois, si des frontières proprement dit sont insinuées, et si c’est le cas, si les frontières mentionnées sont celles de la ville, de la région administrative, de l’État ou de l’évêché, puisque Blemmydès trouve refuge sur l’île de Samos. Pourtant, j’ai l’impression qu’il

---

<sup>847</sup> *Typikon de Studenica*, 188.

<sup>848</sup> Blemmydès, *Récit*, I.7.1–3 : « Oh, comme l’architecte de l’Univers [a fait] par sa volonté que le peuple gouvernant [cette région] soit doux vers nous et comme il les a disposés à la gentillesse, sans faire du tout l’exception de leurs habitudes ! » « Ὡ πῶς ἡμῖν καταπραῦνειν τὸ ἄρχον ἔθνος ὁ πάντα μετασκευάζων βουλήματι καὶ τῶν συνήθων μηδὲν λειπόμενον εἰς ἡμερότητα διατίθησι. » Il est fort difficile d’interpréter, non pas seulement le sens et le style de Blemmydès, mais aussi sa logique tordue et, je trouve, délibérément paradoxale. Dans la traduction anglaise de Munitiz (Blemmydes, *A Partial Account*, 46), l’accent est mis plutôt sur la nature miraculeuse des faits racontés. Laissant à côté l’« historicité » de ses énoncés, on se trouve en face de l’*infraction* du script cognitif. C’est vrai que, dans le récit, le traitement que Blemmydès a reçu dans la région du Scamandre fonctionne comme un miracle et, par extension, comme une confirmation de la bienveillance divine particulière dont Blemmydès jouissait. Cependant, l’hostilité de l’ennemi et le caractère inamical d’un espace est mise en question par l’énoncé (plutôt performatif que référentiel) qui affirme que l’ennemi *peut* être gentil. Cela fait qu’au niveau cognitif l’ennemi peut subséquentement être caractérisé comme gentil. Les récits sont utilisés pour comprendre le monde et pour en faire d’autres mondes. Je trouve que la complexité et le paradoxe ancrés dans la phrase (changement sans changement) servent à signaler au lecteur cette modification du script.

<sup>849</sup> Blemmydès, *Récit*, II.23.1–7 : « Ἐπεὶ δὲ τῷ Καίσαρι τὸ ἄρχειν οὐκ ἐκ τοῦ κράτους ἦν, ἀλλὰ πατρικὸν κληροδότημα, κατὰ διαδοχὰς ἐκ προγόνων ἐς αὐτὸν διαβεβηκός, οὐδὲ τῷ καθυπείκειν τῷ κράτει προσῆν, τὰ κατ’ αὐτὸν διεξάγειν, τὰς τε νήσους (πολλῶν γὰρ ἦρχε) καὶ τοὺς ὀπίτας (πολλῶν γὰρ ἠγεῖτο) καὶ τὰ περιπίπτοντα πάντα, καθὼς ἂν βούλοιο, καὶ συμμαχεῖν μὲν εἶπερ αἰροῖτο, κατ’ ἐπιταγὴν δὲ πράτειν οὐθέν. » Ce voyage est daté en septembre du 1232. Cf. Blemmydes, *A Partial Account*, 18–20.

<sup>850</sup> Blemmydès, *Récit*, I.63. Ce voyage s’est déroulé peut-être en 1239–1240. Cf. Blemmydes, *A Partial Account*, 21–23.

<sup>851</sup> Blemmydès, *Récit*, I.63.10–16 : « συνήργουν δ’ ἡμῖν, ἐφ’ οἷσπερ ἐνδεδημήκαμεν, οἷς τὸ ἄρχειν, καὶ τὰ δέοντα παρεῖχον ἄφθονα καὶ φιλότιμα, τοῦ θεοῦ πάντως κινουῦντος καὶ πειθοντος. οὐδὲ γὰρ ἦν αὐτοῖς ἀνάγκη τοῖς βασιλέως ὑπείκειν θεσμοῖς, ὅτι μηδ’ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν εἶχον ἢ νεύουσαν πρὸς αὐτὸν ἀλλ’ ἦσαν αὐτὴν αὐθέκαστοι καὶ αὐθαίρετοι. »

<sup>852</sup> *Ibid.*, I.57.3–4 : « μὴ τοῖς αὐτοῖς ἐμπεριέχεσθαι καὶ ἀμφοτέρους ὀρίοις, ὡς ἔφησεν, ὀρισάμενος. »

prend plaisir à faire des jeux de mots à partir de cette phrase qu'il attribue à Klaudiopolitès et la polysémie de *horos* entre la « frontière » et le « décret ». Quand l'Empereur avait appris de l'injustice commise, il a supplié Blemmydès de revenir au monastère de Georges Thaumaturgos et a prononcé une injonction pour empêcher l'évêque de franchir les confins du monastère.<sup>853</sup> Selon Blemmydès, l'Empereur lui a même interdit d'utiliser le chemin qui passe par le monastère. Ainsi, commente l'auteur, « l'irraisonnable commande/frontière hiérarchique a été abolie complètement, renversée et dissipée par la raisonnable commande/frontière impériale. »<sup>854</sup>

Les obstacles que les voyageurs rencontrent d'habitude dans les récits de voyage byzantins deviennent les contraintes qui retiennent Blemmydès à la maison quand il veut partir ou qui l'obligent à revenir après qu'il eu réussi à s'en fuir. À plusieurs reprises, l'empereur,<sup>855</sup> le patriarche,<sup>856</sup> l'évêque<sup>857</sup> ou les autorités locales<sup>858</sup> limitent sa liberté de mouvement et frustrent ses projets de voyage, soit par désir de rester près de lui, soit par des intentions malveillantes. Il est même obligé de cacher son identité pour ne pas être reconnu et retenu.<sup>859</sup> Cette entrave est même transférée symboliquement sur l'espace du corps de l'auteur. Ses projets de voyage en Terre Sainte ont été presque sabotés par une raideur paralysante des muscles qui l'avait rendu complètement dépendant des autres pour le moindre mouvement. Ayant fortifié sa foi et rassemblé sa volonté, il s'est embarqué sur un navire à destination de la Palestine. Après s'être lavé sept fois dans le fleuve Jourdain, et avoir goûté de ses eaux, « le coincement a été défait » et il a été « complètement délié » quand il s'est embarqué sur le bateau.<sup>860</sup> Alors, Blemmydès met en récit sa pratique spatiale de pèlerinage non seulement à travers un miracle, mais comme un vrai détachement et libération physique de la maladie qui l'avait lié à sa maison.

Le sujet de pirates ou corsaires est présent dans différents récits byzantins de voyage maritime.<sup>861</sup> Mais, un autre aspect commun des deux récits observés ici est la transformation de la fonction narrative des brigands de mer. Normalement, leur apparition marque un dangereux *espace autre* et accentue la qualité *hétérotopique* de la mer et des ports. Selon Michel Foucault, dans toutes les sociétés existent les espaces *du dehors* qu'il appelle *hétérotopies*. C'est une sorte des utopies en envers, les espaces chargés des significations liées par les membres d'une société à l'état de crise ou

---

<sup>853</sup> Une interdiction similaire a frappé Romanos, un des étudiants confiés par l'Empereur Jean Batatzès à Blemmydès. Après avoir calomnié son pédagogue auprès de l'Empereur et l'avoir accusé de l'hérésie, on lui a interdit de s'approcher aux endroits où résidait l'Empereur et de côtoyer les fidèles. Sa punition est présentée par Blemmydès comme une sorte d'exile, avec l'emploi des termes spatiales. Ibid, I.54.

<sup>854</sup> Ibid, I.57.14–16 : « καὶ τὸν ἱεραρχικὸν παράλογον ὄρον ὄρος ἔλλογος καθαιρεῖ καὶ βάρων ἀναμοχλεύει καὶ ἀφανίζει βασιλικός. »

<sup>855</sup> Ibid.

<sup>856</sup> Ibid, I.35.

<sup>857</sup> Ibid, I.38.

<sup>858</sup> Ibid, I.59.

<sup>859</sup> Ibid, II.20.

<sup>860</sup> Ibid, I.48.6, 10 : « ἀπεδίδρασκε τὸ δεσμοῦν. [...] παντελείως ἀπολελύμεθα. »

<sup>861</sup> Malamut 1993, 239, 275–7 ; Dennis 2001, 86–87 ; Odorico 2004 ; Mullett 2002, 269–72, 276–80.

de déviation, les espaces où le temps et l'espace ne fonctionnent pas de manière habituelle. Il cite le navire comme une hétérotopie par excellence.<sup>862</sup> Cette idée a été appliquée par Veikou et Nilsson à l'expérience et l'imaginaire des ports dans les divers récits byzantins.<sup>863</sup>

Chez Blemmydès et Domentijan on peut observer l'infraction de ce canon. L'usage habituel est évoqué pour être modifié. Blemmydès, comme beaucoup d'auteurs byzantins, utilise des métaphores maritimes pour décrire les périodes turbulentes de sa vie.<sup>864</sup> Il avoue aussi qu'il a une peur innée de la mer. La seule fois qu'il accepte le conseil d'un autre de plein gré est liée au voyage maritime. César Gavalas ne le laisse pas prendre la mer avant l'arrivée du printemps à cause de tous les dangers qui peuvent se produire.<sup>865</sup> Néanmoins, pendant son voyage vers la Terre Sainte, la mer a été très houleuse et difficile à naviguer et tous les autres étaient en état de panique. Même si normalement il aurait été terrifié par la moindre agitation de la mer, à ce point il est resté calme, comme rien d'extraordinaire se passait.<sup>866</sup>

Par ailleurs, malgré ses nombreux voyages maritimes, il n'a jamais été intercepté par des pirates. Il utilise les termes dérivés du mot « pirates » ou les descriptions des assauts qui leur ressemblent pour désigner les officiels de l'entité politique des Laskarides. Pendant son séjour à Rhodes, l'Empereur a envoyé une expédition pour soumettre César Gavalas à son autorité. Les soldats ont débarqué et conduit le pillage de l'île. Ironiquement, ils avertissent Blemmydès que la mer est dangereuse à cause de la présence des pirates et ils le forcent de revenir à Ephèse sur leur bateau.<sup>867</sup> Également, juste avant de partir en sa mission à l'ouest, Blemmydès est tombé dans une embuscade organisée par le gouverneur local Kantakouzenos et son agent Archaios. En le tenant comme prisonnier, ils ont fouillé tout son domaine afin de trouver le trésor d'or caché. L'auteur a trouvé cette action digne que des pirates païens. De nouveau, à la suite de cet événement l'empereur confirme l'intangibilité du monastère de Blemmydès, même en son absence.<sup>868</sup>

Dans l'ouvrage de Domentijan, son héros Sava rencontre les pirates assez souvent.<sup>869</sup> Ils ont presque une place légitime dans le système économique du Mont Athos. Ils volent, enlèvent et vendent des hommes et des biens. Ils font du commerce avec les monastères ou individuellement, avec des moines. Par exemple, Domentijan raconte le destin du monastère des Saints Apôtres à Karakal, mis à sac par les pirates. Les bandits de mer ont pillé tous les biens du monastère et réduit tous les moines en esclaves. Puis, ils les ont tous vendus, les biens et les hommes, au monastère de la Laure de Saint Athanase. Selon le récit, la motivation des Lavriotes n'a pas été du tout altruiste

---

<sup>862</sup> Foucault 1994, 762.

<sup>863</sup> Veikou – Nilsson 2018.

<sup>864</sup> Par exemple, Blemmydès, *Récit*, I.1, I.23.1 : « ἔτι χειμών, ἔτι ζάλη καὶ μανικῶν κυμάτων συμφόρησις ».

<sup>865</sup> Ibid, II.20.

<sup>866</sup> Ibid, I.48.

<sup>867</sup> Ibid, II.23–24.

<sup>868</sup> Ibid, I.60 : « τῆς ἐκ τόπου καὶ μηδενὶ τῶν ἐθνῶν ἐπεγνωσμένης πλεονεξίας μηδ' εἴ τις ἄθεος ἢ μόνοις λησταῖς; »

<sup>869</sup> Pour la liste des mentions des pirates dans les hagiographies serbes v. Radić (2004).

ou chrétienne. Il affirme que, comme les moines de Karakal n'avaient plus d'argent pour racheter leur liberté, les autorités de la Laure ont même profité de leur détresse pour transformer leur monastère ancien en *metochion* de la Laure. Bien sûr, cette histoire sert comme fond pour que Domentijan puisse raconter les exploits de Sava, qui rachète les moines et leur rend leur monastère.<sup>870</sup> On voit que la division simple « espace sacré/espace profane » ne peut pas être retenue. Même l'espace *autre*, l'utopie religieuse de la Montagne Sacrée, reste brodé par des couches différentes des *pratiques spatiales* de pillage, d'esclavage et de commerce. Dans le texte, ces pratiques sont entrelacées avec l'*espace vécu*, c'est-à-dire avec les symboles de la religiosité, de la sécurité et de la valeur des biens matériels. Toutes ces pratiques et symboles spatiaux peuvent être associés aux hors-de-loi et aux hommes de Dieu parfois sans distinction.

Aussi, dans une section peu claire, Domentijan semble établir un lien étroit entre les moines de la Laure et les pirates. À l'époque quand Sava était moine dans le monastère de Vatopedi, il est parti en barque avec d'autres frères vers la Laure. Ils ont été interceptés par les pirates. Un moine ayant réussi à s'échapper, a informé les moines de la Laure des événements. L'higoumène a envoyé un moine lavriote pour les sauver. Il n'est pas clair si ce moine s'adresse aux pirates ou bien aux moines capturés, mais il leur dit : « Bienvenu ! Entrez dans le monastère [...] rien de ce que vous avez besoin ne vous est interdit. »<sup>871</sup>

Pourtant, quand Sava rencontre les pirates, il ne se fait pas voler, mais c'est eux qui finissent par être convertis en bonne foi et bonne conduite par les paroles de Sava. En échange, les brigands deviennent témoins de la sainteté de Sava. Ceci est toujours présenté comme un moment transformatif, comme le changement du script du monde narratif. C'est à la Laure aussi que Sava a rencontré, quand il était de retour de sa visite à Théodore Laskaris pour obtenir l'autocéphalie de l'église serbe, le chef des pirates du Mont Athos. « À cette époque, il y avait beaucoup des pirates au Mont Athos. Ils ne laissaient personne passer nulle part sur la mer. » Ce méchant avait salué Sava, et le saint en a profité pour prier pour lui et le convertir. Mais il ne s'est pas arrêté là. Il en a fait son fils. De plus, en échange de la promesse d'arrêter les pillages, Sava lui a donné autant des biens qu'il voulait et l'a vêtu de robes chères et ornées d'images de lions, afin que tout le monde sache qu'il était son fils.<sup>872</sup>

Cette pratique transformatrice de Sava n'est pas limitée aux domaines du Mont Athos.<sup>873</sup> Au début de son deuxième voyage en Palestine, Sava est parti en bateau de Dioclée vers le

---

<sup>870</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 126–7. La question d'esclavage dans l'hagiographie serbe se présente comme très intéressante et sa fonction narrative mérite d'être étudiée. Dans un épisode, quand Sava reste sans argent pour faire l'aumône, il demande à ses disciples de l'amener au marché et le vendre pour de l'or. « Il a été vendu maintes fois. » Ibid, 312.

<sup>871</sup> Ibid, 36–38.

<sup>872</sup> Ibid, 206–8. Ce passage m'est mystérieux, parce que je ne connais pas d'autres exemples où le lion est présenté comme le symbole de la dynastie serbe.

<sup>873</sup> Même s'il reste le lieu privilégié de ses miracles, depuis le début. Cf. Ibid, 34.

port de Brindisi. Les pirates de là-bas ont entendu parler de son arrivée et ont lui préparé une embuscade. Mais Dieu les a rendus aveugles pour laisser Sava passer en sécurité. Après des heures d'attente sur la mer, les pirates l'ont trouvé dans le palais de la ville pour rendre hommage, à lui et à son Dieu. Ils ont demandé qu'il les bénisse comme récompense pour leurs efforts.<sup>874</sup> Ainsi, Domentijan combine les scripts cognitifs bien répandus de piraterie et d'actions miraculeuses pour apprivoiser l'espace dangereux des voyages maritimes. En présentant l'intrusion dans l'espace des pirates, il change leur fonction ainsi que le caractère de leur hétérotopie. La pratique spatiale de piraterie est neutralisée par l'accueil des brigands dans l'espace symboliquement sécurisant – le monastère, le palais et la famille.

Finalement, je voudrais considérer l'applicabilité de la notion de *topia*, théorisée par Veronica della Dora<sup>875</sup> sur la base des textes et des images de l'Antiquité tardive et de l'époque byzantine, aux textes observés ici. Juxtaposant les représentations visuelles non-euclidiennes des époques hellénistique, romaine et byzantine aux saisissements du paysage dans la perspective linéaire développés à l'Ouest au cours de la Renaissance, della Dora parle en faveur des *topia* comme la manière spécifique et alternative, mais non pas inférieure ou primitive, de comprendre et représenter l'espace. Les représentations visuelles de paysage des modernes sont caractérisées par la perspective linéaire et par le désir d'exposer les objets en taille, proportions et distances « réelles », à l'œil d'un spectateur idéal. Contrairement à cela, les décorations picturales des villas romaines, ainsi que les icônes et les fresques des églises byzantines, sont plutôt concernés par l'organisation de l'ordre et de la taille des objets conformément à leur importance. Ainsi, les entités les plus importantes peuvent être perçues et mémorisées de la manière péripatétique par le spectateur de n'importe quel angle ou point de vu.

Pareillement, à encontre des cartes géographiques modernes, les cartes romaines et médiévales ne transfèrent pas les proportions du « monde réel » sur la pierre, le parchemin ou le papier, mais conçoivent et construisent l'espace plutôt comme des « systèmes non-linéaires des singularités destinées à être imprimées dans le mémoire grâce à leur *energheia* visuelle. »<sup>876</sup> Dans la forme textuelle, et surtout dans les récits de voyage et de pèlerinages médiévaux, à partir du récit d'Égérie écrit au IV<sup>e</sup> siècle, la notion de *topia* se reflète symboliquement à l'idée qu'on doit monter sur un endroit élevé, le plus souvent une montagne, afin d'acquérir le vrai savoir de l'espace ou afin que l'on puisse dominer l'espace composé des *loci* chargés de sens.<sup>877</sup> Je comprends la notion de *topia*, donc, non pas seulement comme recueil des symboles appartenant aux *espaces de représentation*, à l'espace vécu et dominé, mais aussi comme faisant partie de l'ensemble des

---

<sup>874</sup> Ibid, 346–7.

<sup>875</sup> Della Dora 2013. Repris et approfondi dans della Dora (2016, 1–26).

<sup>876</sup> Della Dora (2013, 700); « In other words, places were not mapped according to a universal system of reference but were instead depicted in terms of contiguity. » Della Dora (2016, 13).

<sup>877</sup> Della Dora 2013, 701–702; della Dora 2016, 36–37.

théories sur l'espace, des *représentations d'espace* (ou l'*espace conçu*), c'est-à-dire l'espace de ceux qui dominant et déterminent l'espace des autres.

Si on revient au récit de Domentijan, on peut observer que, même si la destination principale du premier pèlerinage de Sava en Terre Sainte est la ville de Jérusalem, son noyau narratif est le Mont Tabor, l'endroit de la transfiguration et l'apparition de Christ à trois de ses disciples et le dernier endroit visité par Sava.

« Marchant vite à l'esprit de la sagesse divine, il revint en force divine ; redressant les chemins de Dieu, il arriva au Mont Tabor où dorénavant le Seigneur jeta la lumière sur la beauté de sa divinité et la voix du Père d'en haut témoigna qu'il était son fils aimé. Et à ce lieu saint, étant éclairé par l'esprit de la lumière divine, il vit la tout-sainte Transfiguration du Christ, son adorateur avec Moïse, le spectateur de Dieu et avec Élie, l'armé de feu et avec ses trois disciples aimés. »<sup>878</sup>

Par la même technique narrative évoquée auparavant, la phrase de Domentijan rend difficile à discerner si Dieu s'adresse à Jésus ou à Sava, lorsqu'il parle à son fils, et si les prophètes et les apôtres côtoient Sava ou Christ. Ce qui est clair est que Sava a *vu* la Transfiguration à ce sommet. Il a atteint la lumière divine. Il semble symboliquement transformé lui-même en apôtre. Cela a été la conclusion logique de son premier voyage, dédiée à la reprise des chemins du Nouveau Testament.

Lors de son deuxième pèlerinage, l'ascension de Sava au Mont Sinaï, le point clé, donne l'occasion à Domentijan d'élaborer un long éloge du saint dans laquelle il fabrique l'identification absolue de Sava à Moïse. Cette fois-ci, c'est Dieu qui redresse les chemins de Sava. Il y a un double mouvement vertical – Sava à l'endroit où Dieu descend. Il devient « celui qui porte le Dieu », en correspondance parfaite avec Moïse, « celui qui voit le Dieu » dans l'Ancien Testament. Cependant, comme sur le Mont Tabor, le sens de la vue est prédominant. On monte pour voir, ce qui ouvre une courte interprétation théologique et historique de la visibilité de Dieu.<sup>879</sup> Le prophète et le saint sont montés les deux sur la montagne pour obtenir le savoir et les lois, et les deux les ont descendus à leurs communautés respectives. L'auteur les énumère parallèlement, comme s'il ne pouvait les voir que d'en haut.

« Ce grand voyant de Dieu reçut là les tables des lois, les lettres écrites par Dieu sur les plaques de pierre, alors que ce Saint-ci ne reçut rien d'écrit sur les plaques de pierre, ni en encre, mais par la nouvelle douceur des apôtres, il reçut les plaques des instructions spirituelles signées par le Saint Esprit, qu'il versa dans les lois et il éclaira sa patrie. Ce grand voyant de Dieu là *parlait face à face* au Seigneur, alors que ce Saint-ci, ayant reçu la chanson incessante des chérubins, ne

---

<sup>878</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 304.

<sup>879</sup> V. Day (2016) sur le rôle du sens de vue dans les premiers récits de pèlerinages et surtout sur la provenance de ce qui est vu.



cessa point de piotter dans les oreilles du Seigneur Sabaoth même pendant toutes les heures des jours et des nuits jusqu'à la fin [...] Ce grand voyant de Dieu là fuit de sa famille, du pays d'Égypte, et vint dans le pays madianite, alors que ce Saint-ci devint migrant de son pays et de sa famille, comme Abraham, et il devint l'héritier du pays promis à Moïse le grand, du pays de la quelle ressortent le lait et le miel. »<sup>880</sup>

C'est surprenant que l'endroit qui semble prendre la place de montagne dans le récit de Blemmydès, dans ce sens-là, est la ville de Thessalonique, la destination de sa chasse aux livres. Il répète deux fois qu'il est *monté* à Thessalonique, partant de Larissa. « Et quittant les régions d'en bas, nous sommes avenacés vers celles d'en haut, - que ce soit ainsi en ce qui concerne la manière et la conduite ! – et entrant à Thessalonique, nous avons séjourné dans les mêmes [endroits] pendant la montée que pendant la descente. »<sup>881</sup>

Cet énoncé ne se laisse pas aller à une interprétation claire. Les relations spatiales *bas/haut* ne peuvent pas être traduites simplement comme *nord/sud*. On fait souvent cette équivalence dans le langage courant par référence aux cartes géographiques qui placent le nord en haut et le sud en bas. Ces objets ne faisaient pas partie du quotidien byzantin, alors que ce type de locutions n'est point universel.<sup>882</sup> Même si *LSJ* cite les significations de « southward » pour « κάτω » et « on the north » pour « ἄνω », les références citées sont peu claires.<sup>883</sup> Même la formulation du passage ne laisse pas savoir si les mêmes endroits visités pendant la montée et la descente étaient entre Larissa et Thessalonique ou entre Thessalonique et sa patrie.

De toute façon, je crois qu'on doit laisser les interprétations des intentions de l'auteur au niveau des *attributions défaisables*,<sup>884</sup> afin d'éviter de les réifier, c'est-à-dire d'en faire des 'faits' qui pouvait exister indépendamment des récits par lesquels ils étaient transmis. L'idée de la connexion de la montée spatiale et de la montée morale est insinuée par l'auteur lui-même. Il n'est pas sans signification qu'il *monte* aussi vers la ville beaucoup plus riche en livres et supérieure en savoir que sa patrie. Peut-être, Blemmydès voulait-il montrer sa *descente* de Thessalonique à Éphèse comme encore plus dramatique, en ajoutant l'épisode dans laquelle le diable l'avait poussé du balcon de sa maison, échouant de peu à le tuer, juste après son retour à l'Est, sans transition claire entre les deux passages dans le texte.<sup>885</sup> Alors, je voudrais proposer l'hypothèse à examiner

---

<sup>880</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 380, 384.

<sup>881</sup> Blemmydès, *Récit*, I.64.13–16 : « ... και τὰ κατωτέρω λιπόντες, ἀνωτέρω προβαίνομεν, εἶθε καὶ τῷ τρόπῳ καὶ πολιτεύματι, καὶ τὴν Θεσσαλονικέων εἰσδόντες, κἀν τῇ ἀνόδῳ τοῖς ἐν οἷς κἀν τῇ καθόδῳ πρόβην ἐγκαταγόμεθα. »

<sup>882</sup> V. Cinque – Rizzi (2010, 10) pour la comparaison de la langue italienne (haut = nord ; bas = sud) et nêlêmwa (haut = sud et est ; bas = nord et ouest).

<sup>883</sup> Liddell – Scott – Jones 1968, s.v. ἄνω; κάτω. La connexion la plus claire reste indirecte. Herodotus, *History*, I.142 : « οὔτε γὰρ τὰ ἄνω αὐτῆς χωρία τὸν ποιεῖ τῇ Ἰωνίῃ οὔτε τὰ κάτω οὔτε τὰ πρὸς τὴν ἡῶ οὔτε τὰ πρὸς τὴν ἐσπέριν ». La signification « au bord de la mer » pour « κάτω » et « dans les terres » pour « ἄνω » ne convient pas non plus dans le cas de Larissa et Thessalonique.

<sup>884</sup> Herman 2013, 57–62 ; 67.

<sup>885</sup> Blemmydès, *Récit*, I.65-66.

dans d'autres textes byzantins, que quand la notion de monter et de descendre apparaît dans un texte, c'est plus probable qu'elle porte la signification d'accès à un espace élevé avec une symbolique épistémologique, que la référence à un des points cardinaux.

Pour résumer, ces deux récits de voyage montrent que l'image de l'espace byzantin du siècle comme balkanisé et dévasté par la guerre contribue très peu à la compréhension de la société que l'on observe. L'espace vécu par nos témoins privilégiés se présente comme fluide et ouvert. Il est créé par la pratique sociale du voyage et du pèlerinage. La mise en récit de ces pratiques porte les signes de changements dynamiques des représentations d'espace. De plus, l'espace joue un rôle actif dans ces récits. Il ne s'agit pas juste de la scène sur laquelle se déroulent les actions, mais d'une entité qui peut nous aider à comprendre pourquoi et comment agissaient les acteurs principaux. Finalement, leur conception théorique de l'espace est celle d'un paysage non-linéaire, gravé avec les lieux mémorables et saisissable dans son intégralité d'une position élevée. Dans la section suivante, je vais présenter les techniques narratives que les hagiographes serbes utilisaient pour combler la distance entre ces endroits dispersés afin d'introduire des lieux inconnus dans leurs récits.

#### 4. L'espace et les nœuds épistolaires<sup>886</sup>

Il y a des points communs concernant l'espace dans trois ouvrages hagiographiques serbes : *La vie de Simeon* écrit par Stefan Nemanjić et *La vie de Sava* et *La vie de Simeon* écrites par Domentijan. Selon les termes habituellement utilisés pour l'analyse de l'espace dans la narratologie, le 'monde actuel' (ou *setting*) de ces récits est forgé en tant qu'une image du monde dans lequel agissaient les auteurs et leurs héros.<sup>887</sup> Il est construit comme une catégorie stable qui englobe les 'cadres spatiaux', c'est-à-dire les espaces dans lesquels se situe l'action lors des scènes différentes d'un récit. Mais, la narration passe aux mondes biblique et aussi chrétien, qui peuvent éventuellement être interprétés comme des 'mondes possibles', mais dont la position ontologique est impossible à déterminer, sans trop se perdre dans la discussion sur la factualité/fonctionnalité. À travers ces mondes, le 'monde d'histoire' (*storyspace*), l'espace qui contient tous les endroits qui apparaissent dans les pensées, rêves et imaginations des héros, est très élargit. De plus, à côté des lieux de contact entre le 'monde actuel' et les mondes chrétiens dans le récit, un monde du miracle, qui n'est complètement ni l'un, ni l'autre, prend place. Les systèmes cognitifs des lecteurs créent un seul *monde narratif*, dans le sens définit ci-dessus. L'espace hagiographique est une construction

---

<sup>886</sup> La première version de cette section, plus courte et différemment contextualisée, a été publiée dans les actes de l'atelier « Telling stories in Byzantium », qui a eu lieu à l'Université d'Uppsala en novembre 2015. V. Vukašinović 2018.

<sup>887</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 30 : « Ils engagèrent les soldats grecs, les Francs et les Turcs et d'autres peuples, se fonçant sur le Saint [Simeon] et ils entrèrent sa patrie au lieu dit Pantino. » (« и наемше гръцьцьє воє фруги же и тоурки. и инне язъки. и придоше на (св)ет(а)го и оульзоше оу вт(ь)ръствие њго. на мѣсто рекомое пантино »)

complexe, déterminé non pas seulement par le contenu des énoncés dans les récits, mais aussi par leurs forme et structure.

La considérable échange épistolaire entre les personnages est une des traits emblématiques de ces ouvrages. Dans cette section j'examine la place et le contenu des lettres enchâssées dans les œuvres hagiographiques serbes, parallèlement à l'analyse narrative de la construction d'espace dans ces mêmes textes. Je définis les *nœuds épistolaires* comme les endroits dans les récits où l'idée de l'action d'envoyer ou de recevoir une lettre a une fonction narrative. J'essaie de déterminer les qualités de cette fonction et les modèles possibles pour cette stratégie narrative. Comme le modèle textuel semble impossible à établir, je cherche ses racines dans le contexte social à travers la théorie des scripts cognitifs. Observés ensemble, le phénomène épistolaire et la construction narrative de l'espace qui témoignent de la fonction narrative d'encadrement d'un côté et permettent d'affirmer que l'écriture des lettres se présentait comme une pratique spatiale ou une manière de la production d'espace, en contribuant en même temps aux représentations de l'espace qu'elle créait.

Les lettres apparaissent dans ces textes sous des formes diverses, des compositions littéraires travaillées de plusieurs pages, jusqu'aux quelques phrases de salutations ou commandes courtes et messages transmis par des messagers. Elles voyagent à l'intérieur d'une ville ou d'un camp militaire, d'un pays à un autre, ou même de ce monde au monde d'au-delà.<sup>888</sup> Elles sont accompagnées de cadeaux ou d'instructions concernant leur livraison. Elles participent activement au développement de l'action en provoquant des réactions émotionnelles, cinétiques ou miraculeuses.

Dans les tableaux au dessous de cette section, je liste toutes les lettres incluses ou mentionnées dans les trois *vies*.<sup>889</sup> Dans la première partie des tableaux, je liste juste les lettres formellement distinctes, dans lesquelles la voix change ou la narration passe au discours direct. Certains extraits qui auraient pu être des messages oraux envoyés au travers de messagers sont inclus aussi pour plusieurs raisons. D'abord, il est impossible à établir une taxinomie claire et consistante des documents à l'intérieur des textes. Les termes *lettre*, *épître*, *rapport* ou *livre* sont

---

<sup>888</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 254–256, 142, 186–190.

<sup>889</sup> Pour des raisons d'économie de texte et de la simplicité de référence, j'utilise le système des références établi dans les tableaux. Dans l'unique étude que j'ai été capable de trouver sur ce sujet (Juhas-Georgievska, 1998), seulement six 'épîtres' ont été repérées dans la *Vie de Sava* de Domentijan. Je propose une approche plus inclusive à la notion de la correspondance épistolaire. D'ailleurs, la chercheuse emploie les concepts modernes de factuel et fictif, qu'elle projette aux textes médiévaux, en assurant que l'auteur a utilisé les documents factuels pour obtenir de la crédibilité auprès de son public. Il me semble que cette approche ouvre la porte aux simplifications et qu'elle ne contribue pas beaucoup à une meilleure compréhension du texte ou de son contexte social. Cependant, dans cette étude, aussi que dans l'introduction à la dernière édition du texte, Juhas-Georgievska donne une analyse stylistique détaillée et utile de la plus longue épître dans le texte de Domentijan. Cf. Domentijan, *La vie de Sava*, XXII–XXIV.

utilisés sans aucune régularité évidente.<sup>890</sup> Les auteurs introduisent une lettre le plus souvent par la phrase « Je (nous/il/ils) dis/écrivis/envoyai », sans aucune régularité non plus. Par conséquent, quand une lettre est introduite par la phrase « il dit », cela ne veut pas dire qu'« il » n'a pas écrit.<sup>891</sup>

Par exemple, la lettre S3 dans laquelle Simeon demande à son fils Stefan de l'aider à reconstruire le monastère de Chilandar, est introduite ainsi :

« [...] ce vieil homme saint et honorable [Simeon], ensemble avec celui appelé abba Sava, envoya à son fils [Stefan], qu'il a laissé dans sa patrie à régner sur le pays serbe entier, afin que [Stefan] leur envoie ce qui est nécessaire pour construire et renouveler l'église de la Très-Sainte [Mère de Dieu], en lui *disant* ainsi : « Oh, mon cher enfant et serviteur de Christ, que ceci soit connu à toi ! Si la Très-Sainte te laissa régner à cet endroit, selon la volonté du Seigneur Dieu et de la Très-Sainte et avec ma bénédiction, je t'*écris* que je trouvai un lieu désert de la Présentation de la Très sainte mère de Dieu, dit Chilandar, au milieu de la Montagne Sainte [...] »<sup>892</sup>

Néanmoins, après que la lettre a été citée, la narration continue : « Quand son fils reçut l'ambassade et l'*épitre* de Simeon, ce seigneur saint, par tout son cœur et en grande joie, il se leva de son trône et tomba au sol, en larmes [...] »<sup>893</sup> Or, dans la lettre S7, Sava « envoie *la lettre* en mots suivants », alors que Stefan, le destinataire, « *entend* les mots de cet homme vénérable ». <sup>894</sup> Il n'y a pas de différence de style, complexité ou longueur entre les lettres qui sont désignée comme lettres et celles qui sont introduites par « Je dis / Il dit ». La S4, une lettre longue et ornée, pleine de parallèles et de citations bibliques, a une double introduction intéressante.

« Il ne donna pas juste de dons, mais il prit aussi [des parties] de sa terre et [et les donna], pour que cela suffît à ce saint seigneur et aux moines de cet endroit ; il parlait ainsi à l'higoumène Metodije : « Salue mon seigneur et *dis-lui* : « Ainsi *parle* ton serviteur. Toutes tes commandes sont réalisées et les désirs de ton cœur sont achevés. Car quelle manière ou quel esprit m'empêcheraient, moi misérable, de réaliser tes commandes ? Comment pourrais-je oublier ta douce éducation ? » »<sup>895</sup>

<sup>890</sup> Cette confusion terminologique semble être transférée à la littérature secondaire aussi. Ainsi, dans Trifunović (1990) *sub voce* 'Lettre' on trouve juste « v. Épitre », et *sub voce* 'Épitre' les lettres « réelles » et « littéraires » sont traitées ensemble, alors que l'exposition passe librement des influences aux exemples, des épitres traduites aux documents originaux, du style à la structure et fonctionne.

<sup>891</sup> Cf. aussi Agapitos 1996, 36–8.

<sup>892</sup> Stefan, *La vie de Simeon*, 56: « [...] *посла* с(в)ѣты сии прѣп[о]доб[ъ]ни старць. съ нар(е)чєнымы авѣва савою. къ с(ы)ноу своєюмоу неже остави въ вт(ъ)чѣстви своемъ вл[а]д[ы]чѣствовати, всюю землєю сръпскою. послати има потрѣбнага доволно. на въздвижение. и на вновление храма прѣс(в)ѣтне. *глаголюща* немоу сице ꙗко о любимое чєдо и рабе х(ри)с(то)въ вѣды боудн сие. неже аще и г(оспод)ь б(ог)ь и прѣс(в)ѣтага изволннемъ нею. и съ вл(аго)с(ло)в(е)ниемъ моимъ. оставила несвѣ вл[а]д[ы]чѣствовати въ мѣстѣ томъ. *въсписую* ти неже вврѣтохъ поучєто мѣсто. въ сръдоу гори с(в)ѣтыне. прѣс(в)ѣтне в(огороди)це въ[е]дениа хиландарь рекомюе [...] » C'est moi qui souligne ici et dans les extraits suivants.

<sup>893</sup> Ibid: « Сии же с(ы)нь неже приемъ послание и *писание* г(осподи)на си с(в)ѣт(а)го смєшна всѣмъ ср[ъ]д[ъ]цємъ своимъ и радостно велию. и вставъ съ прѣстола своего. падъ ницъ на землю съ слъзми [...]. »

<sup>894</sup> Ibid, 74: « *пославшюу писание* [...] рекын сице » ; 76: « *слышав* словеса сии прѣп[о]доб[ъ]наго. »

<sup>895</sup> Ibid, 58–60 : « не тѣчию же дары. нь и вт[ъ] землєи своєи оуложивъ дасть. на доволноє испльнение г(осподи)ноу с(в)ѣтомоу. и чрцємъ соущимъ в мѣстѣ томъ. сице г(а)голе. негумєноу междоно. поклонаниа творє. рьци г(о)с(под)єви

Comme les lettres et un grand nombre des œuvres littéraires de cette époque étaient conçues pour être lues à haute voix, il n'y a ni de raison d'essayer de distinguer entre les messages qui sont transmis en écrit et en oral, dans ces récits, ni d'outils pour le faire. Même si certaines de ces missives incorporées dans les vies des saints avaient circulé comme des textes indépendants avec une fonction « réelle », la forme dans laquelle elles sont encadrées dans les hagiographies est purement littéraire. Du point de vue narratologique, les messages oraux et les messages écrits ont la même fonction dans les récits.

J'ai inclus aussi, dans la deuxième partie des tableaux, toutes les mentions des lettres ou messages pour lesquels le contenu n'est pas cité. Ceci se justifie par les évidences intertextuelles. Comme on se trouve en face de récits qui présentent les mêmes événements et empruntent parfois les formulations exactes des textes précédents, on peut facilement remarquer les endroits où une lettre spécifique est mentionnée ou citée dans tous les trois textes. Les lettres peuvent être raccourcies ou élaborées, les textes cités peuvent être réduits à des commentaires, les commentaires peuvent être développés en épîtres entières et le nombre de lettres qui sont échangées peut se multiplier.

Ainsi, un nœud se crée autour de l'invitation de Sava à son père de le rejoindre au Mont Athos (S2, D2, Dn2). La lettre S1, dans laquelle Simeon informe brièvement son fils Sava qu'il est entré dans la vie monastique, est suivie par celle de S2, dans laquelle Sava introduit la phrase répétitive « Viens ! ». La S1 devient une pièce littéraire élaborée dans la D1, mais son contenu change. Cette fois-ci, ce sont son père Nemanja (pas encore moine) et sa mère qui appellent Sava (« Viens ! ») à revenir de Mont Athos. La réponse de Sava devient encore plus élaborée dans la D2 et occupe une dizaine de pages dans l'édition moderne, alors que la formule répétitive se multiplie encore. « Viens, mon seigneur et père [...] Viens, le bon pasteur du troupeau donné par Dieu [...] Viens, le porteur divin de la lumière [...] Viens, le rayonnement de l'orient sensible [...] Viens, toi qui aimes ton enfant [...] ». <sup>896</sup> Finalement, dans la Dn1, les formulations de la S1 sont répétées et développées, mais la lettre commence par une référence que Simeon fait à un autre écrit de Sava : « Dieu a accompli ce que tu avais écrit ». Cela ne peut être qu'une allusion à la vie monacale et la sainteté de Simeon, que Sava a prophétisé dans la D2. Or, dans *La vie de Simeon* de Domentijan, ces informations ne viennent qu'à la Dn2, c'est-à-dire, après la référence qui les définit comme déjà prononcées.

---

МОЈЕМОУ ТАКО Г(ЛАГО)ЛЕТЬ РАБЪ ТВОИ. ПОВЕЛѢННАЯ ТВОЯ ВСА СЪВЕРШИШЕ СЕ. И ЖЕЛАНИЯ СР[Ъ]Д[Ъ]ЦА ТВОЕГО ИСПЛНИШЕ СЕ. КЪМЪ БО ВЪБРАЗОМЪ ИЛИ ОУМОМЪ СЪГРѢЗИВЪ СЕ АЗЪ ИКАННЫИ. НЕ ИСПЛНИЛЪ ВИХЪ ПОВЕЛѢНИИ ТВОИХЪ. КАКО ЛИ ЗАБЛОУДОУ ДОБРАТА И БЛА(А)ГАТА. ОУСПИТАНИА ТВОЯ. »

<sup>896</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 42–64: (Прїиди, господи и отъче [...] Прїиди, пастыроу добрыи богомъ дарованнаго ти стада [...] Прїиди, свѣтилице б(о)жїе [...] Прїиди заре разумнаго вьстока [...] Прїиди любитею чеда твоего.)

Dans la lettre D3 les mêmes phrases sont utilisées comme dans la lettre S6, mais la partie moyenne est enlevée. La D4 prend la courte notice de S7 et l'élargie considérablement.

<p><b>S1</b> : « Que cela soit connu à toi [i.e. Sava], mon favori en Christ, que ce que je priais et désirais et demandais par toute la force de mon âme, mon Créateur eut pitié pour moi, pas selon mes offenses, mais selon sa clémence abondante et non-exprimée, et selon sa philanthropie, il me donna ce que je voulais, son honorable schéma angélique. Sois heureux pour moi, toi aussi, et prie pour moi à ton Gouverneur, qui permit, même à la douzième heure, à moi, l'indigne, de venir avec toi et d'entrer au vignoble de Christ comme ouvrier et de recevoir ma récompense. »<sup>897</sup></p>	<p><b>D1</b> : « Si le Seigneur le veut pour toi [i.e. Sava], notre enfant aimé, viens à nous [Nemanja et Ana] alors, afin que nous puissions voir ton visage illuminé par Dieu et se nourrir à satiété de ta beauté agréable. Et tu chasseras beaucoup de chagrins de nos cœurs, et préserveras nos yeux de nombreuses sources de larmes. Viens, la lumière envoyée de Dieu et le rayonnement céleste, annonce le vrais Soleil [...] Viens, la consolation envoyée de Dieu [...] Viens, notre joie spirituelle et cordiale, qui nous réjouit lors de ta naissance, par le Esprit Saint, par la joie ineffable ; réjouis-nous maintenant par l'apparence de ta beauté sainte, pour que nous puissions voir le schéma angélique que tu portes et participer au royaume de Dieu grâce à tes prières, le royaume que tu voulais chercher, en quittant ce royaume terrestre. Viens, le serviteur du Père et du Fils et de l'Esprit Saint, choisi par Dieu, l'égal des apôtres [...] alors que tu puisses utiliser la consolation et la force de l'Esprit le plus saint, qui donne la vie, pour nous vêtir en peur de Dieu et son héritage, qui se trouve dans ta patrie, et pour que nous nous installions tous avec notre Seigneur, que nous servions le Père, le Fils et l'Esprit Saint aux siècles éternels, amen. »<sup>898</sup></p>
<p><b>S7</b> : « Je [i.e. Sava] reçus ton [i.e. Stefan] épître avec amour et ne négligeant pas tes supplications, j'apporte les reliques de ton Saint [i.e. Simeon], celles que tu désire ; et je voyage avec elles moi-même, ensemble avec les moines vénérables de cet endroit saint, que notre seigneur [i.e. Simeon] a choisi</p>	<p><b>D4</b> : « Je [i.e. Sava] reçus ton [i.e. Stefan] épître avec amour et ne négligeant pas tes supplications, j'apporte les reliques de ton Saint [i.e. Simeon], celles que tu désire ; et je voyage avec elles moi-même, ensemble avec les moines vénérables de la Montagne Sainte, dans laquelle notre saint seigneur [i.e. Simeon] choisit d'habiter et servir son Dieu et sa Toute-Sainte Mère, [d'où] il trouva le bon ordre pour lui-même auprès de la famille céleste, et enrichis sont troupeau donné par Dieu avec les cadeaux divins du Père céleste le plus riche, voulant préserver ce troupeau après sa mort. À cause de ta bonne fois et ton amour chaleureux envers</p>

<sup>897</sup> « Вѣды боуди в ѡубимѣе в х(ри)стѣ, ꙗкоже просихъ и ꙗкоже жєлахъ и ꙗкоже възискахъ. изъ всеѣ крѣпости моеѣ, изъ всеѣ мое д(о)уше м(и)л(о)ср(ѣ)довавъ в мнѣ творць мой. не по моимъ беззаконїемъ. нь по прѣмнозѣти неѡ и неизр(е)ченѣи м(и)л(о)сти и ѡ(л)вѣ(ь)колюбїа. сп[о]доби ме ꙗкоже жєлахъ вбразѡ ꙗко ч(ь)стѣнаѡ ан(ь)г(е)льскаѡ. да и ты сьрадоуи се в мнѣ. и м(о)ли се в мнѣ вл[а]д[ь]цѣ своѣмоу, ꙗкоже аще и в втори на десѣте ч(ь)ст[о]доби ме вынїти недос(т)оѡнаѡ. да с тобою ꙗвлю се дѣлатель виногр[а]да х(ри)ст(о)ва. принїети мьздоу свою. »

<sup>898</sup> « аще тако изъ воли се г(о)сп(о)дѣви о тебѣ. ѹдѡ наю ѡубимое: прїиди и тако къ нама. да видевѣ твое б(о)г(о)прос(вѣ)щеное лице. и насытивѣ се твоее красныє доброты. и жалости многыи растрѣгнешїи вт[ь] ср[ь]д[ь]ца наю. и много слзныиє источ[ь] нїкы оуставїши вт[ь] оуїю наю. прїиди б(о)г(о)мпосланы наю свѣте и н(е)б(е)сна заре. проїавы на истовое сл(ь)н(ь)це [...] Прїиди б(о)гомъ посланое нама оутѣшениїе. [...] Прїиди радости наю д(о)ушевна и ср[ь]д[ь]ч[ь]на. въ рождѣствѣ своѣмъ възвеселивы нас(ь) д(о)ухомъ с(вѣ)тымъ. радости неизр(е)ченною. и сыгы възв(е)сели наю видѣнїемъ. Твоее с(вѣ)тыє доброты. ꙗко да назривѣ се аг(ь)г(е)лскаѡ образа носимаѡ тобою и твоими с(вѣ)тыми м(о)л(и)твами. некли сьвѣщника ти боудевѣ въ ц(а)р(ь)ствїи н(е)б(е)снѣмъ. ꙗкоже ты изволихъ еси искати сїе земное ц(а)р(ь)ство оставивъ: Прїиди сьретнїчѣ аг(ь)г(е)лнѣмъ. б(о)гомъ избранна слоуго. в(т)ьца и с(ь)на и с(вѣ)т(а)го д(о)уха. [...] и оутѣшешїем и силою. прѣс(вѣ)таѡ и животворещаѡ д(о)уха. облѣчешїи наю въ страх[ь] б(о)жїи. и соущее наслѣдїе б(о)жїе еже въ твоемъ вт(ь)ч(ь)ствѣ. ꙗко да и вси оудворим се. съ г(о)сп(о)дѣмъ б(о)гомъ нашим. слоужеште о(т)ьцоу и с(ь)ноу и с(вѣ)т(о)моу д(о)ухоу. в бесконзъныє вѣкы аминь: »

d'habiter. Donc, mon cher, prépare-toi à sa rencontre. » <sup>899</sup>	lui, voici qu'il arrive vers toi et qu'il apporte les victoires des forces divines, la force de Dieu et les armes bénies ; il veut battre tous tes ennemies et adversaires à la guerre par sa douceur délivrée par Dieu. Donc, mon cher, prépare-toi à sa rencontre. » <sup>900</sup>
---	---

Pareillement, dans la *Vie de Sava* de Domentijan, Stefan informe son frère Sava que la myrrhe a arrêté de s'écouler de la tombe de leur père (D5). Immédiatement, Sava envoie le messager Ilarije à son père, « vivant après la mort », ensemble avec les instructions sur la façon de lire la lettre, mais le contenu de la lettre n'est pas cité (DII4). Dans la phase suivante, la lettre de Stefan dans la *Vie de Simeon* de Domentijan (Dn10) diffère d'une seule phrase de la D5, mais la lettre de Sava à son père mort apparaît comme une lettre entière (Dn11). Finalement, dans la *Vie de Sava* de Teodosije, un autre moine athonite qui écrivait probablement vers la fin du siècle,<sup>901</sup> les lettres se multiplient. La première lettre de Stefan devient deux lettres citées, dont l'auteur commente que la première a été envoyée plusieurs fois. La deuxième a pour base les lettres que l'on trouve dans les vies écrites par Domentijan, mais les formulations sont légèrement modifiées. Par contre, la lettre que Sava adresse à son père mort est très différente de la Dn11.

<b>Dn11</b> : « [...] en écrivant l'épître pour le grand faiseur des miracles, qui était vivant après la mort, à son père Simeon qui portait Dieu [...] en écrivant ainsi : « Cet écrit n'a pas échappé à ta sainteté et les larmes suppliantes de ton enfant aimé sont toujours devant toi, et le sermon qui m'a été donné au nom de Christ le vrai Seigneur et sa Mère très pure, et ta sainte prière, oh vénérable ! Même si je ne suis pas avec toi en corps [...] je supplie ta dignité sainte, si quelqu'un là-bas [i.e. en Serbie], n'a pas respecté ta volonté et ma volonté, selon la parole de Dieu : « Moi et le Père, nous sommes Un », que [ce soit] comme j'avais dit à ta sainteté – comme il ne m'a pas obéi, celui qui fait ses prières à toi, toi aussi, ne l'obéis pas – mais pour l'instant, que la punition [qu'ils ont reçue] soit suffisante. Mais encore et encore, d'avantage et d'avantage, je supplie ta	Teodosije, <i>Vie de Sava</i> , 120 : « Il écrit de sa main une épître suppliante à son père, comme s'il était vivant, non-mort après la mort, en disant : « Comme Dieu t'avait commandé, mon père vénéré, nous te prions de négliger les péchés contre Dieu et nos désobéissances à toi par tes enfants, et tu feras que ton fossé saint dans l'ombre du Saint Esprit verse la myrrhe maintenant, comme avant. Tu vas en oindre tes enfants et réjouir ainsi tes enfants et ton peuple, pour qu'ils ne languissent pas sous les inquiétudes. Comme tu m'avais promis, lors de ta vie corporelle, que tu allais m'obéir en
---	--

<sup>899</sup> « послание твоє приємь съ любовию. и м(о)лбыи<sup>1</sup> бы твоє и прѣзрѣвь мощи твоего с(ве)т(а)го. желаемыи тобою не соу. и самъ шествоую с ними. и съ ч(ь)ст(ь)ными чрнци. с(ве)т(а)го мѣста сего. въ немже изволи жити г(осподи)нь ти с(ве)ты : Тѣмже ѡ любимиче готови се въ срѣтении его. »

<sup>900</sup> « послание твоє приехъ съ любовию, и сазниє молбы твоє не прѣзрѣхъ. и мощи г(осподи)на твоего с(ве)т(а)го желаемие тобою не соу, и самъ шествоую с ними, съ ч(ь)ст(ь)ными чрнци. с(ве)т(а)не горы, въ неи же изволи жити с(ве)ти г(ос)п(оди)нь ти: И съ люоубовію добрѣ послуоживъ, г(о)с(п)од(ь)ви своемѣ, и пр(ѣ)ч(и)стѣи его м(а)т(е)ри, и рѣдъ себѣ доврїи ѡврѣтъ, горѣ въ прѣн(е)б(е)с(ь)нии ѡбитѣлїи, и ѡбогатѣ в(о)ж(ь)стѣнными дарми, ѡт[ъ] прѣвогатаго ѡ(т)ца н(е)б(е)с(ь)наго, и г(оспод)ѣмь прѣданное ємоу стадо, и по сьмр(ь)ти хотѣ съблюдати, и за бл(а)г(и)е ти вѣрїи, и за топлоую ти люоубовь, юже имєши к нему: Се идеть к тѣбѣ, съ побѣдамїи н(е)б(е)с(ь)нихъ силъ, силою в(о)ж(и)єю, и оружиємь кр(ь)ст(ь)нимъ победити хотє все враги твоє, и соупостати. ѡт[ъ] в(о)г(а) данною ємоу благ(о)д(ѣ)тию, тѣмже ѡ любимиче готови се въ срѣтении его: »

<sup>901</sup> Špadijer 2010.

<p>sainteté, [pour] ta clémence retenue et ta compassion riche, fournies par le Christ, ton bien-aimé, comme ton serviteur et ton enfant aimé te prie, [moi] qui ai travaillé le plus sur ta sainteté. [Entends] ma parole et laisse couler ta myrrhe riche aux odeurs douces sur tes enfants, pour qu'ils puissent connaître leur impuissance et la bénédiction de notre Seigneur par l'onction simple de ta grâce. Ne m'abandonne pas, saint père, lorsque je suis ici et là-bas, pendant les siècles éternels. Amen. »<sup>902</sup></p>	<p>Dieu, comme je t'obéissais, et comme tu m'avais dit que tu n'allais pas me laisser aux prières, laisse-moi reconnaître ton amour paternel en ce moment, mon seigneur, que tu m'obéisses encore plus en esprit que tu faisais auparavant en corps [...] Prie pour nous à Dieu, mon père, dans tes prières saintes ! »<sup>903</sup></p>
---	---

Le messenger dans l'ouvrage de Teodosije est instruit de ne laisser personne ouvrir ou lire la lettre, à part lui-même, après la liturgie célébrée sur le tombeau de Simeon. Dans le récit, après avoir donné ces instructions, Sava écrit une lettre séparée et consolatrice à son frère Stefan. Une fois le miracle accompli, Stefan renvoie le messenger à Sava avec beaucoup d'or et une bouteille de la nouvelle myrrhe.<sup>904</sup> Alors, ce qui était le cas d'une seule lettre citée et d'une mention de lettre dans la *Vie de Sava* de Domentijan, deviennent deux lettres entières dans sa *Vie de Simeon*, puis deux lettres et trois références épistolaires dans la *Vie de Sava* écrit par Teodosije.

On peut donc observer dans ces textes l'apparition de ce que j'appelle les *nœuds épistolaires*. Ce sont les endroits où l'idée ou le *schemas/script* cognitif de l'action d'envoyer ou de recevoir une lettre a une fonction narrative qui transcende le contenu de la missive. Les preuves intertextuelles montrent que les lettres changent, apparaissent et disparaissent, mais dans la grande majorité de cas, les *nœuds épistolaires* restent dans les mêmes endroits dans les récits parallèles. Quelle pourrait-il être leur fonction narrative ?

La portée spatiale de ces œuvres est presque inévitablement et directement collée aux actions de leurs héros. On ne peut pas parler de focalisation au sens strict du terme, parce que les lecteurs ne sont pas immergés dans le monde narratif à travers les sens des héros, mais à travers le

<sup>902</sup> « Написаъвъ посъланиѣ къ великомуу чюдотворцоу, живомуу и по смърти, богоносномуу Симеоноу отцоу своемуу [...] написаъв ѿмоу сице : писаниѣ сиѣ не оутанило се ѿ твоѣи светыни, и слызныѣ мольбы твоего любимааго чѣда прѣдъ тобою соуть выноу, и еже къ миѣ заклетнѣ Христомъ истинныинымъ господемъ нашимъ прѣчистоу его материю, и твоею светою молитвою, о прѣподобнѣ; да аште и не соуштоу ми пльтно съ тобою [...] молю твое светоѣ прѣподобнѣ, аште къ то тамо не сътворишь ѿ твоѣи воли и моеѣ, по глаголоу господню : азъ и отьць ѿдню ѿсѣвъ, да ѿко ѿсѣмъ рекъ светыни твоѣи, ѿкоже онъ не послуша мене, и ты такожде не послушай мошста се тебѣ, нь до селѣ до сыти наказаниа буди. нь съгы пакы и пакы, и ѿште и ѿште, и выше и пакы молю твою светыню, оудръжаное милосрѣдие свое и богатоу милость свою даною ти отъ Христа любителя твоего, по молѣнию раба твоего и любимааго чѣда твоего лише въсѣхъ трюждышааго се о твоѣи светыни по глаголоу моемоу мироу благоуханьное богатьно на чѣда твоя, и да оумастивнѣ се обычно твоею милостию, и познають свою немощь и благодѣть дарованоую намъ отъ господа. и не отьлоучи се мене, отьче светыи, до нѣлиже ѿсѣмъ, здѣ и тамо въ бесконьчнѣи вѣкы, аминь. »

<sup>903</sup> « Записаетъ же своєю роукою ѿко къ живоу иже по смърти не оумръшомоу къ светомоу си втьцоу мольбное послание глаголе: ѿко богомъ повелѣнь, и нами прѣподобнѣ втьче оумоленѣнь, прѣзри аште и коѣ къ богоу съгрѣшенѣ и к тебѣ вслушаниѣ чѣдъ своихъ, и доухомъ светымъ твою светоую ракоу освѣсѣи ѿсѣмоу му(в)роу тоуештоу ѿко и прѣжде нына сътвориши, и снмъ оумастивъ възвеселиши чѣда и люди свое, да не скръбниоу оунываютьъ, и аште истинно, ѿкоже егда въ пльти соуштоу о возѣ послушати мене [...] моли се ѿ насъ къ господоу въ светыхъ си втьче молитвахъ. »

<sup>904</sup> Teodosije, *Vie de Sava*, 117–124.



narrateur.<sup>905</sup> Néanmoins, l'action ne change pas de place, presque jamais – de la cour au camp de bataille ou du monastère à la caverne – si aucun des personnages principaux n'est présent. Il existe une sorte d'unité d'espace et d'action dans le récit, au niveau de l'espace narratif, dans le sens où le cadre spatial du récit ne peut pas changer sans que l'acteur rentre dans le nouveau cadre.<sup>906</sup>

Cependant, quand Sava part pour la première fois au Mont Athos, dans tous les trois récits, il devient possible pour le narrateur de changer de cadre spatial en introduisant les nœuds épistolaires. La lettre permettait au narrateur de remplacer le cadre de la cour serbe par le monastère de Vatopedi et de raconter les actions et les états d'esprit de Sava. Quand Sava écrit en réponse à son père, les lecteurs se trouvent en Raška de nouveau et peuvent suivre les événements à la cour. La situation est similaire avec la communication entre les moines Sava et Simeon, quand ils se trouvent tous les deux au Mont Athos, et Stefan, qui était sur le trône serbe à ce moment.

Dans ce sens-là, la proximité des lettres et des prières, un autre type de textes enchâssés, est assez intéressante. Formellement, les deux sont les récits en première personne, prononcés en discours direct. Quant à leur fonction, comme les lettres lient les cadres de ce qui est imaginé comme le monde actuel, ainsi les prières créent un lien entre le monde actuel et le monde possible des miracles. L'exemple à noter est le meurtre de Michel I<sup>er</sup> Comnène Doukas d'Épire.

Stefan Nemanjić résume en tant que narrateur les conquêtes de Skodra et cite la lettre menaçante qu'il avait envoyée à Michel. Par la suite, il adresse une prière à son père mort, saint Simeon, qui demande à son tour l'aide de saint Georges, un des protecteurs de la famille. Saint Georges envoie alors une vision à l'higoumène de son monastère en Serbie :

« Lève-toi et prêche ma grandeur ! Parce que j'ai été envoyé par mon Seigneur pour tuer Michel le Grec, qui habite dans la région de Dyrrachium. »  
Et tout de suite, un des ses [Michel] esclaves, se levant, le perça par l'épée sur son

---

<sup>905</sup> J'utilise ce terme dans le sens théorisé par Mieke Bal (1981, 44–45; 1997, 142–160). Les textes observés ici soulignent le fait que la focalisation à travers le narrateur est inévitable. Ceci est visible dans le manque de différences au niveau du style, de la forme ou du contenu entre les parties des récits qui porte le signe de la focalisation externe de l'auteur omniscient et les parties des récits encadrés, de la focalisation *homodiégétique* et *narratoriale* et la focalisation *homodiégétique* et *figurale*, à la fois (Goran, 2002, 691). Bal (1997, 132–142) insiste aussi sur la connexion très intime entre la focalisation et la représentation d'espace.

<sup>906</sup> Pour la définition et le résumé des usages précédents de ces termes, surtout des 'cadre spatial', 'espace narratif' et 'monde narratif' dans la narratologie, v. Ryan (2014 [2012], 6–9), Alber (2014 [2013], 11–20). Le point intéressant de ces vies des saints est que le narrateur bouge librement entre les cadres temporels. Comme on a déjà vu dans la section précédente, certains personnages peuvent « ouvrir les routes » vers les endroits religieux important. Cependant, le cadre spatial ne change pas sans aide d'un personnage ou d'une lettre. La seule exception dans la *Vie de Simeon* de Stefan Nemanjić, transmises dans les autres vies aussi, est le passage court sur l'Empereur Andronikos I<sup>er</sup> Comnène, qui sert comme l'introduction aux conquêtes de Nemanja. Stefan, *Vie de Simeon* 36: Après cela, un autre Empereur s'est levé dans la ville de Constantin, furieux et sanguinaire, et il rompit la paix avec le Vénérable et le Saint [i.e. Nemanja]. Sa bouche bée, il voulait avaler les domaines des autrui, ce qu'il ne fit pas, le sans cervelle, il n'accomplit pas son but. Voulant nuire au Saint, il s'anéantit et infligea l'honte à son Empire. » (« По сих же вѣрхъ вѣста въ константини градѣ. инъ ц(а)рь люты и кровопроникатель. и раздрууши миръ съ прѣп[о]доб[ь]нымъ и с(в)етымъ. ѡкоже'. раздвигъ оуста своа мышляше погальтити и иныхъ вл[а]д[ь]чства. еже не вмѣсти безоумни ни постиже такового исправлѣннѣа. нь хоте възлобити незлобиваго и с(в)ѣт(а)го. нанесе на се изгивѣльсе свою. и хоулоу на ц(а)р(ь)ство своѣ. »)

lit. Il rendit son âme à cette mort maline, à la honte des spectateurs, et la joie de tous qui croient au Seigneur et ses saints serviteurs. »<sup>907</sup>

Il semble que l'auteur avait besoin d'une lettre et/ou d'une prière pour transformer la ville de Skodra d'un endroit vague, mentionné dans l'espace narratif, en un cadre spatial actuel.

Au niveau narratif, les nœuds épistolaires fonctionnaient comme des portails entre des espaces différents et éloignés, quand les héros ne voyageaient pas. Ils lient les endroits dispersés dans un espace continu. Mais quelle pourrait être leur fonction dans le processus de la construction du *monde narratif*, compris comme l'effort commun de l'auteur et de son public ?<sup>908</sup> Quels scripts cognitifs auraient pu être activés dans l'esprit des lecteurs originaux, quand une lettre apparaît dans le récit ? Ce script, aurait-il pu avoir une connotation principalement spatiale ? Les réponses à ces questions sont furtives et elles doivent être examinées avec beaucoup d'attention et de précaution, parce que les mêmes textes nous servent à la fois comme objets d'études et comme sources d'informations pour la reconstruction du contexte qu'on confronte avec la notion théorique moderne des scripts cognitifs.

On peut remarquer comment l'introduction d'un nouveau lieu au monde narratif a été liée à l'échange des lettres et également signalée aux lecteurs. La comparaison des introductions variées dans les récits du Mont Athos, un lieu d'importance suprême dans l'imaginaire serbe au Moyen Âge, un paysage de pouvoir imposant, peut être très instructive. Stefan décrit la fuite présumée de son frère cadet Rastko :

« Et il [i.e. Nemanja] envoya ses nobles et ses princes célèbres à tous ses pays pour chercher son garçon [i.e. Rastko/Sava]. Et après avoir fouillé des pays et des endroits, ils trouvèrent

---

<sup>907</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 88 – 92 : « вѣстани. проповѣждь величина моя. аз бо посланъ есмь вът[ъ] господ[а]. оубити ми ханла грѣина. иже въ драч' сѣби странѣ. и авиѣ едина вът[ъ] робъ него. вѣставъ съдроби и мѣемъ на вдрѣ него. и зълоу съмрътню прѣдасть д(о)ушоу свою. въ поношениѣ вѣвмъ зрещимъ. въ радость же вѣвмъ оупваюцимъ на господ[а] и на с(в)ѣтѣ оугод'ники его: »

<sup>908</sup> J'utilise le terme *public* ici dans le sens des consommateurs actuel, ou au moins le plus près que le chercheur peut s'approcher d'eux ou les (re)construire comme entités. Je rejette, avec Herman, les termes des *auteurs* et *lecteurs impliqués*, comme les catégories interprétatives qui présupposent l'existence d'une lecture *correcte* du texte. V. Herman (2013, 57–62). Cependant, il faut souligner l'importance du *public impliqué* dans le sens des personnages du récit, soit directement adressés, soit mentionnés comme des auditeurs ou spectateurs du texte entier ou de ses parties encadrées. Ces textes ont été écrits pour être lus à voix haute, au moins partiellement. Le texte de Stefan commence avec la formule : « Venez, les amants du Christ, et voyez comment les profondeurs de la grâce de Dieu se dévoile à nous, les créatures de la terre [...] C'est pourquoi, les évêques, les hiérarques, les prêtres, les moines, les amis et les frères en Seigneur, moi, sous le nom de Stefan, [...] je raconterai à vous la naissance, la vie et les vertus de ce saint homme à moi. » Stefan, *Vie de Simeon*, 14, 18 : « Пр[и]дите ѡ х(ри)с(то)любци и в[и]дите еже на нас(ъ) землныхъ б(о)жиа м(и)л(о)ср(ъ)днѣ глѣбинѣ вът[ъ]крвение [...] Тѣмже ѡ господ[ѣ] б(о)зѣ с(в)етит(е)лнѣ иерарси. иереи же и чръноризци. любинци же и брат[и]а моя. азъ скажоу вамъ [...] стефанъ. сего с(в)ет(а)го господ[и] своего. рождѣство и житиѣ и добродѣтели. » Aussi dans Ibid, 78 : « Écoutez un autre miracle merveilleux, les frères ! » (И ино див'но слышите чюд[о] брат[и]е.) Le public qui apparaît dans la narration même est indicatif aussi. Les protagonistes sont souvent entourés par un group de personnes. Au delà du rôle des témoins de miracles dans les récits sur les vies de saints, noté par exemple par Monika Fludernik (Ibid, 78. Fludernik 1996, 79–85.), je crois que la construction des mondes narratifs hagiographique présupposait la participation du public dans l'ouvrage, similaire à celle de la liturgie chrétienne. Les auteurs utilisent le discours direct à propos de la troisième personne du pluriel. La voix est donnée aux courtisans, moines, marins ou peuple en général. Stefan, *Vie de Simeon*, 54, 104. Domentijan, *Vie de Sava*, 34, 350.

qu'il avait aménagé à la Montagne Sainte, au monastère de Très-Sainte Mère de Dieu, dit Vatopedi, et qu'il avait reçu le schéma angélique. Quand ils revinrent, ils les informèrent tout de suite de tout ce qui s'était passé, comment ils l'avaient trouvé et ce qu'ils avaient vu. »<sup>909</sup>

Pas de lettres, pas de messages, seulement de messagers. Nemanja n'aura pas écrit à son fils avant de résoudre la situation dans le pays (S1). Domentijan raconte une histoire plus élaborée dans la *Vie de Sava*. Nemanja envoie ses soldats au Mont Athos, mais les autorités thessaloniennes font la même chose, suivant les ordres de l'Empereur Isaakios. Les autorités athonites sont prévenues de ne pas retenir le jeune Rastko. Quand Rastko réussit à être tonsuré pendant la nuit et par la ruse, il donne ses cheveux aux soldats, pour qu'ils les amènent à ses parents comme preuve.<sup>910</sup>

Dans le récit plus tardif de Teodosije, Nemanja envoie un de ses *ducs* avec la lettre au *consul* de Thessalonique en lui demandant de trouver et rendre son fils. « Si tu consolais mon cœur ainsi, mon cher, il dit, tu recevrais plein d'honneurs comme le don de notre affection. Si tu ignorais notre demande, sache qu'à la place d'amour, nous deviendrons tes ennemis. » Quand le consul lu cette lettre, il en envoya une autre, plus longue, au prôtos du Mont Athos. Finalement, une fois devenu moine, Sava envoya une longue épître exhortative à ses parents. Le contenu de ces deux dernières lettres est cité.<sup>911</sup>

Dans le texte de Stefan, on ne sait et on n'entend presque rien du Mont Athos lointain à ce stade. Ce n'est qu'après, avec l'échange épistolaire de lettres entre Sava et Nemanja que les lecteurs et les auditeurs ont l'occasion de pénétrer à la Montagne Sainte. Dans l'ouvrage de Domentijan, on est introduit à cet espace par une lettre officielle de haute autorité. Il n'est pas clair à la base du texte si c'était l'Empereur, le consul de Thessalonique ou le grand *župan* qui l'avait envoyée. À l'époque de la composition de ce texte, le Mont Athos et le monastère de Chilandar étaient déjà ancrés dans le discours officiel des princes serbes et, on peut supposer, dans l'imaginaire d'au moins certains de leurs sujets. Finalement, Teodosije, l'écrivain de l'époque des conquêtes du roi Milutin vers le sud, introduit les lecteurs dans le plus important centre urbain de la région, la ville de Thessalonique. La ville n'apparaît pas dans la première vie, on ne fait qu'évoquer les soldats thessalonniciens dans la deuxième, et on peut rentrer dans la ville même dans la dernière. Il existe un élargissement évident pour le déroulement du récit. En d'autres termes, le vide entre les cadres spatiaux de la cour serbe et le Mont Athos dans le *setting* des Balkans au siècle est comblé

---

<sup>909</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 48 : « и посла въ все страны свое. славныхъ своихъ вельможъ. и кнезе свое. на възискание вѣ[р]оуица сего. иже вѣш[ъ]дыше страны и мѣста. и вѣрѣтоу и въселша се въ с[в]ѣтоую гору. въ монастыри. прѣславниѣ и прѣс[в]ѣтѣне б[о]городице. рекомыѣ вадорѣдь. възмышаша ап[о]с[т]ольскаго и ан[г]л[е]льскаго вѣраза. и възвращашии се имъ въспеть. абиѣ възвѣстише има вса бывшаша, јакоже вѣрѣтоу и јаже видѣше. »

<sup>910</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 14–18.

<sup>911</sup> Teodosije, *Vie de Sava*, 11–19; 11–12 : « аште сими оутѣшиши, любими мои, срьдце мое, рекъ, многыѣ чѣсти вѣ насъ дарованіемъ и любовню прѣимеши ; аште ли нераде боудеши в нашемъ моленіи, вѣдѣи боуди, јако въ любве мѣсто съпротивни вѣрѣштем се. »

exclusivement soit par les personnages principaux, soit par les lettres. D'ailleurs, du regard diachronique, ce sont les nœuds épistolaires qui tiennent ensemble les bouts de l'espace narratif, dans le sens qu'ils transportent tel endroit comme la ville de Skodra, Thessalonique ou même Constantinople dans l'espace relevant à l'histoire (*l'espace narratif*) et puis les tournent en environnements immédiats des événements actuels (*les cadres spatiales*).

Je crois que les nœuds épistolaires dans ces ouvrages étaient censés annoncer la transition vers une sorte de conquête de l'inconnu, marquer ou déclencher un changement ou un élargissement du *monde narratif*, en jouant entre le connu et l'inhabituel au niveau de scripts spatiaux des lecteurs et auditeurs. Pour souligner, il ne s'agit pas strictement des connaissances 'réelles' de l'espace conçu comme 'objectif'. C'est pourquoi, on ne trouve pas des lettres quand le regard du narrateur passe aux actions du Christ à Nazareth ou de Daniel à Babylone. L'espace biblique est traité comme bien connu et sa mise en récit est gérée par une logique différente, dont certains éléments ont été traités dans la section précédente. Cependant, l'appréhension symbolique de l'espace moins connu est autorisée par l'échange épistolaire.<sup>912</sup>

Enfin, il faut aborder la question des compositions écrites qui pouvaient servir comme modèles éventuels pour l'inclusion des nœuds épistolaires dans ces textes.<sup>913</sup> Même si les vies des saints observées ici sont considérées comme les premières pièces de la littérature serbe, il est clair que leurs auteurs reproduisaient certains modèles de la littérature antérieure slavonne ou grecque.<sup>914</sup> Les figures religieuses importantes comme Sava Nemanjić et Domentijan, qui habitaient au Mont Athos et maintenaient les liens avec d'autres parts de l'*œcoumène* pouvaient certainement lire et ont traduit la littérature grecque. On peut supposer avec beaucoup de sûreté qu'un personnage important du monde politique comme Stefan Nemanjić connaissait également la langue grecque. Il est, cependant, impossible d'établir un lien textuel direct ou la transmission des stratégies narratives

---

<sup>912</sup> Dans ce sens il n'est pas surprenant qu'une des premières lettres probablement 'réelle', datant de la première moitié du siècle et ayant survécu jusqu'aujourd'hui, avait été écrite par Sava pendant son pèlerinage à Jérusalem. *Poslanica* 230–231; Ivić 1979, 168–69.

<sup>913</sup> Je trouve qu'*écrit* est plus pertinent que *littéraire* ici, puisque ce qu'on considère comme les premières compositions littéraires serbes sont les textes inclus dans deux documents 'non-littéraires'. Dans deux chartres pour le monastère de Chilandar (*Zbornik*, 67–69, 79–83) et dans le typikon pour le monastère de Studenica (*Typikon de Studenica*, 152–192), on trouve les premiers segments littéraires et (auto)biographique sur la vie des fondateurs de ces monastères. C'est aussi difficile à maintenir la différence entre le littéraire et l'écrit quand on discute de la Serbie médiévale, sans la projection de nos propres catégories. Par ailleurs, comme le monde narratif est en relation dynamique et bidirectionnelle à la 'réalité' (Herman 2002, 90), on peut théoriser que les scripts cognitifs semblables s'appliquaient aux lettres littéraires et 'non-littéraires' ou 'documentaires'. Cependant, je crois que la logique derrière les lettres enchâssées dans la littérature serbe et les collections des lettres comme une forme littéraire très développée à Byzance (v. Mullett 1997 ; Papaioannou 2012 ; Riehle 2012) n'est pas été pareil. Même si certains auteurs dont le contact avec la population slave est sûr et certain ont laissé ses collections de lettres, 'l'influence' de ces œuvres sur les récits serbes est très difficilement vérifiable, selon moi.

<sup>914</sup> Par exemple, comme l'hagiographie sur Simeon et Sava, les vies des 'apôtres' slaves, Cyril et Méthode, sont hautement dialoguées, suite à leur caractère missionnaire et la nécessité de débater et convaincre. Lunde (2011, 370).

entre ces textes et les textes antérieurs, quand il s'agit du phénomène spécifique des nœuds épistolaires.<sup>915</sup>

La seule exception envisageable est l'un des ouvrages indubitablement connus au Mont Athos est la *Vie de Saint Athanasios*, le fondateur de la Grande Laure. Il existe une ressemblance considérable, entre une section de cette histoire et l'histoire de la fuite de Sava au Mont Athos. C'est dans la Montagne Sainte que cet homme vénérable cherche refuge loin du monde profane. Il s'enfuit vers l'Athos en secret et prend une autre identité, pour qu'il ne soit pas reconnu. Nikèphoros Phokas, le fils spirituel d'Athanasios, d'abord commandant des armées byzantines et puis empereur, se trouve désespéré après la disparition du saint. En se souvenant qu'ils avaient parlé du Mont Athos auparavant, il écrit une lettre suppliante au 'juge' de Thessalonique et lui demande de chercher Athanasios. Le juge, à son tour, va personnellement rencontrer le *prôtos* pour lui confier cette mission. Encore deux lettres impériales et deux lettres monacales figurent dans le texte en forme de références ou paraphrases.<sup>916</sup> Même si elles sont beaucoup moins nombreuses et leur fonction dans le récit n'est pas tout à fait similaire, le souci principal de ces lettres encadrées reste spatial, dans le sens que c'est à travers les lettres qu'un conflit entre l'Empereur et le moine à propos du contrôle de l'espace et des mouvements se joue. Cela peut montrer aussi la direction dans laquelle on peut chercher les modèles des interactions qui pouvaient produire les scripts activés par les lettres enchâssées dans les récits hagiographiques serbes.

Il a été montré que des lettres étaient échangées entre les autorités serbes et la cour constantino-politaine depuis le X<sup>e</sup> siècle. Les lettres étaient probablement écrites en grec et lues ou traduites à voix haute. Elles avaient été probablement les premières compositions écrites vues par les Serbes après ou même avant les textes liturgiques. Elles étaient les instruments pragmatiques et

---

<sup>915</sup> Les lettres apparaissent dans l'hagiographie byzantine, mais pas avec une régularité pareille et probablement avec une fonction différente. V. par exemple Høgel (2015, 307–315), qui soutient l'authenticité de la lettre de Théodore Graptos incluse dans sa vie de saint. L'originalité picaresque du genre, y compris l'enchâssement de la correspondance épistolaire, représente un des traits des romans produits à Constantinople pendant l'époque de la dynastie des Komnènes, avec laquelle les Nemanjides avaient les liens étroits. Le milieu athonite du XII<sup>e</sup> siècle a produit une sorte de *protoroman* épistolaire aussi. Mullett (2006, 3–8 ; 21 – 28.) Toutefois, je n'ai pas pu noter une ressemblance claire au niveau de la forme ou de la fonction entre ces récits. On ne peut pas affirmer que les auteurs de l'hagiographie serbe avaient l'occasion de lire ces récits non plus. Par ailleurs, comme il a été bien noté à la fois dans les manuels de la rhétorique antique et dans les recherches modernes, les lettres encadrées dans la littérature grecque servent comme un moyen de l'éthopée, c'est-à-dire, elles contribuent à l'expression stylisée de la personnalité du personnage auquel elles sont attribuées dans l'ouvrage. Ceci est le cas du *Roman d'Alexandre*. Juanno (2002, 19.) Or, même si ce roman a atteint une popularité considérable en Serbie du XIV<sup>e</sup> siècle, il n'y a pas de traces de sa présence avant cette date. Une version antérieure, dénommée *Alexandreid Chronographique*, qui pourrait être une traduction bulgare de Pseudo-Callisthène, faite au X<sup>e</sup> siècle, n'est probablement jamais arrivée en Serbie, et n'a laissé aucune trace textuelle dans la *Alexandreid serbe* plus tardive. (Marinković 1969, 17–63.) De plus, je crois que la conclusion sur l'analogie entre la fonction des lettres dans le *Roman d'Alexandre* et les hagiographies serbes serait un peu tirée par les cheveux, puisque la voix du narrateur et les voix des lettres des personnages différents dans les hagiographies serbes sont trop semblables pour que les lettres puissent avoir une fonction éthopéique. Une trace pour approfondir la recherche pourrait être l'étude d'Agapitos (1996, 31–3) qui donne une interprétation spatiale de l'échange des lettres entre les deux amoureux dans le roman *Livistros et Rodamnè*, dont l'écriture est datée par Agapitos vers le milieu du siècle (Ibid, 25).

<sup>916</sup> *Vie d'Athanasios*, 170, 186, 218, 222, 242.

symboliques du pouvoir des Byzantins sur les *archontes* locaux, qui, de leur point de vue, étaient des fonctionnaires. L’envoi des lettres était une manière de revendiquer le territoire.<sup>917</sup> Même si la conclusion peut sembler banale, je tiens à souligner que les scripts derrière l’insertion des lettres dans la littérature et leur échange dans la pratique politique sont les mêmes. Ce sont les scripts qui comprenaient la prise et le maintien de contrôle physique ou symbolique sur un espace.

Autres récits sur lesquels les lettres encadrées peuvent être modelées, avec lesquels elles partagent l’idée de la dissémination des normes chrétiennes et probablement aussi les scripts cognitifs, sont certainement les épîtres bibliques et surtout celles de saint Paul. Les épîtres de saint Paul sont souvent citées dans les *vies* et les héros sont aussi comparés à cet apôtre. La sorte de cadre narratif dans lequel les lettres étaient placées – les discours directs, en première personne – aurait pu permettre au lecteur public de reprendre la voix du personnage et faire sa présentation plus animée et directe. L’exemple important est donné dans le jeu des voix dans la lettre D2, dans laquelle le narrateur (Domentijan) cite la lettre de Sava, qui cite l’épître de saint Paul, qui cite la parole du Christ. Soit au niveau de communication entre les personnages, soit entre le narrateur et le narrataire, comme dans le récit biblique, « les lettres sont toujours envoyées comme substituts de la visite », pour marquer la présence de quelqu’un à un certain endroit.<sup>918</sup> Par ailleurs, la présence épistolaire de Paul signifie la conquête et la purification religieuses d’un endroit aussi que l’élargissement de l’espace chrétien.

Cependant, ce qui est le plus important d’un côté, c’est que les lettres encadrées dans les *vies* des saints montrent que la narrativisation de l’espace n’est pas forcément limitée aux descriptions ou *ekphrasis*, que le récit n’est pas un domaine exclusif de la temporalité et qu’un élément spatial qui apparaît en abondance ne doit pas réduire la narrativité, mais, au contraire, peut bien faire avancer le récit. D’autre part, la correspondance épistolaire se présente comme une pratique spatiale et une pratique narrative à la fois – elle construit l’espace social et transmet les représentations de l’espace en même temps.

**Tableau 2 : Les lettres encadrées dans la *Vie de Simeon de Stefan Nemanjić***

	<b>Destinateur</b>	<b>Destinataire</b>	<b>Contenu</b>	<b>Commentaire</b>	<b>Pages</b>
S1	Simeon (Raška)	Sava (Mt Athos)	Simeon informe Sava qu’il a devenu moine	Sava se réjouit quand il reçoit la lettre	52
S2	Sava (Mont Athos)	Simeon (Raška)	Sava répond à la lettre précédente et invite Simeon à le rejoindre au Mont	‘Viens’ formula ; Simeon prend la route quand il reçoit la lettre	52

<sup>917</sup> Živković 2012, 326–331.

<sup>918</sup> Cousar 1996, 30.

			Athos		
S3	Simeon & Sava (Mt Athos)	Stefan Nemanjić (Raška) / 3 <sup>ème</sup> personne	Simeon demande de l'argent pour construire Chilandar	Les messagers sont mentionnés, Stefan crie de joie quand il reçoit la lettre	54–56
S4	Stefan Nemanjić (Raška) 3 <sup>ème</sup> personne	Simeon (Mont Athos)	Stefan envoie les dons comme réponse	Le message oral transmit par higoumène Metodije, contenant une louange courte de Nemanja, le messenger porte des dons	58–60
S5	Simeon (Mont Athos)	Stefan Nemanjić (Raška) 3 <sup>ème</sup> personne	Simeon envoie un morceau de la Sainte croix	Metodije transmet le message introduit par “il dit”, il est introduit par une voix désincarnée et récompensé pour ses services	60–62
S6	Stefan Nemanjić (Raška) 1 <sup>er</sup> personne	Sava (Mont Athos)	Stefan décrit la guerre civile et demande à Sava d'emporter les reliques de Simeon afin de purifier le pays	Le narrateur reprend la 1 <sup>ère</sup> personne et décrit son état physique et émotionnel	72–74
S7	Sava (Mont Athos)	Stefan Nemanjić (Raška) 1 <sup>er</sup> personne	La brève confirmation	Stefan « entend les paroles » de la lettre	74–76
S8	Stefan Nemanjić (Raška) 1 <sup>er</sup> personne	Michel I <sup>er</sup> Comnène Doukas d'Epire	Stefan demande à Michel de rendre la ville de Skodra et lui fait des menaces	« en lui [l']envoyant, je dit », Stefan adresse Michel comme frère, Michel est mystérieusement tué	88–89

S9	André II d’Hongrie	Stefan Nemanjić (Raška) 1 <sup>er</sup> personne	André appelle Stefan de le rencontrer, après avoir renoncé d’attaquer Raška	« le messenger vint en disant », André adresse Stefan comme seigneur et frère	102–103
<b>Lettres et messages mentionnés sans citer le contenu</b>					
SII 1	Mont Athos	Raška		Messagers envoyés à trouver Rastko informent Nemanja qu’il a devenu moine au Mont Athos	48
SII 2	Stefan Nemanjić (Raška)	Strez (Prosek)		Stefan envoie Sava pour négocier avec Strez ; Strez meurt	84–86

**Tableau 3 : Les lettres encadrées dans la *Vie de Sava* de Stefan Domentijan**

	<b>Destinateur</b>	<b>Destinataire</b>	<b>Contenu</b>	<b>Commentaire</b>	<b>Page</b>
D1	Ana et Stefan Nemanja (Raška)	Sava (Mont Athos)	Les parents demandent Sava à renrer à la maison	‘Viens’ formula	28–30
D2	Sava (Mont Athos)	Stefan Nemanja (Raška)	Sava demande Nemanja de le rejoindre au Mont Athos	‘Chapitre’ entier, ‘viens’ formula, discours direct triple enchâssé	42–64
D3	Stefan Nemanjić (Raška)	Sava (Montt Athos)	Stefan décrit la guerre civile et demande à Sava d’amener les reliques et purifier le pays	Plus court et moins personnelle que la lettre dans <i>La Vie de Simeon</i>	142
D4	Sava (Mont Athos)	Stefan Nemanjić (Raška)	Sava confirme son départ	Réponse plus élaborée que dans <i>La Vie de Simeon</i>	144
D5	Stefan le Premier Couronné	Sava (Montt Athos)	Stefan informe Sava que la	Stefan n’est pas nommé comme	186–188



	(Raška)		myrrhe a arrêté de s'écouler du tombeau de Simeon et demande qu'il revienne	destinateur, mais le fait est déductible	
D6	Sava (Thessalonique)	Stefan Nemanjić (Raška)	Sava annonce son arrivée	Le but de la lettre annoncé dans l'introduction, Sava utilise 'nous' pour désigner à la fois lui-même, lui et son frère et toute l'humanité	212–214
D7	Sava (La cour hongroise)	André II de l'Hongrie (La cour hongroise)	Sava envoie le messenger pour demander de la glace	Message orale	254
D8	Sava (La cour hongroise)	André II de l'Hongrie (La cour hongroise)	Sava envoie le messenger avec la glace miraculeuse	Message orale	256
D9	?	Sava (Sur la route vers la Raška)	Messenger informe Sava de la mort de son frère	Message orale d'une phrase	270
<b>Lettres ou messagers mentionnés sans citer le contenu</b>					
DII1	?	Prôtos de Mont Athos		Les autorités athonite sont prévenues de ne pas détenir Rastko	14
DII2	Higoumène du Monastère de Vatopedi (Mont Athos)	Alexis III Ange (Constantinople)		Sava envoyé comme messenger de l'higoumène toutes les privilèges demandés dans 'l'épître de l'higoumène'	82

				approuvées	
DII3	Stefan le Premier Couronné (Raška)	Strez (Prosek)		Sava envoyé pour rappeler Strez de ses serments	172
DII4	Strez (Prosek)	Sava (Prosek)		Messenger envoyé pour chercher Sava, après que Strez se réveille poignardé	178
DII5	Sava (Mont Athos)	Simeon (Monastère de Studenica)		Sava envoie le messenger Ilarije à son frère, ‘vif après la mort’ avec les instructions sur comment lire la lettre	190
DII6	Sava (Raška)	Pape Honorius III (Rome)		Sava envoie un messenger pour demander la couronne royale	246–248
DII7	André II de l’Hongrie (La cour hongroise)	Sava (La cour hongroise)		Messenger envoyé pour informer Sava qu’il n’y a pas de glace	250
DII8	Stefan le Premier Couronné (Raška)	Sava (Mont Athos)		Stefan envoie un messenger pour dire à Sava qu’il est malade	270
DII9	Sava (‘Anatolie’)	John III Vatazès		Sava demande à l’Empereur des chevaux pour lui emmener à la cour	304
DII10	Sava (‘Kerak’)	Al-Malik Al-Kāmil (Le Caire)		Sava envoie les disciples pour annoncer sa visite	368

**Tableaux 4. Les lettres encadrées dans la *Vie de Simeon de Domentijan*.**

	<b>Destinateur</b>	<b>Destinataire</b>	<b>Contenu</b>	<b>Commentaire</b>	<b>Page</b>
Dn1	Simeon (Raška)	Sava (Mont Athos)	Simeon informe Sava qu'il a devenu moine	'Écoute !' ; Références à une lettre précédente de Sava, qui n'apparaît pas dans le texte et dont les prophéties se sont accomplies	45–47
Dn2	Sava (Mont Athos)	Simeon (Raška)	La réponse ; Sava demande Nemanja de le rejoindre au Mont Athos	Référence à la lettre précédente ; long, mais plus court que dans la <i>Vie de Sava</i> ; 'Va- t'en et viens ' formula	47–51
Dn3	Simeon (Mont Athos)	Stefan le Premier Couronné (Raška)	Simeon demande à Stefan d'envoyer l'argent pour la construction de Chilandar	Stefan tombe au sol et pleure en recevant la lettre, on apprend après la lettre que c'était Metodije qui l'amener	61–62
Dn4	Stefan le Premier Couronné (Raška)	Simeon (Mont Athos)	Réponse ; Stefan envoie les dons pour la construction de Chilandar	Le messenger donne la lettre et explique tout ce qui s'est passé	63–64
Dn5	Simeon (Mont Athos)	Stefan le Premier Couronné (Raška)	Simeon remercie à Stefan et envoie la Croix Sacrée	Terminologie et application militaires, la Croix comme l'arme	65–66
Dn6	Metodije (La frontière)	Stefan le Premier Couronné (Raška)	L'higoumène – messenger annonce l'arrivée de relique	Stefan sort à la rencontre et fait l'éloge de la Croix	66
Dn7	Sava (Mont Athos)	Stefan le Premier Couronné (Raška)	Sava l'informe des miracles de Simeon et	'Écoute !' ; Stefan lit la lettre au rassemblement du	91–93

			envoie une fiole de sa myrrhe	peuple	
Dn8	Stefan le Premier Couronné (Raška)	Sava (Mont Athos)	Stefan décrit la guerre civile et la dévastation du pays	Beaucoup plus longue et dramatique que dans des autres vies	93–99
Dn9	Sava (Mont Athos)	Stefan le Premier Couronné (Raška)	La réponse de Sava, il annonce son arrivée avec les reliques		99–100
Dn10	Stefan le Premier Couronné (Raška)	Sava (Mont Athos)	Stefan supplie Sava à revenir, parce que la myrrhe ne s'écoule plus des reliques de Simeon		111–113
Dn11	Sava (Mont Athos)	Simeon (Monastère de Studenica)	Sava prie à Simeon d'avoir pitié à son peuple	La myrrhe s'écoule de nouveau des reliques après la lecture solennelle de la lettre	113–114
<b>Lettres ou messagers mentionnés sans citer le contenu</b>					
DnII	Simeon (Mont Athos)	Alexis III Ange (Constantinople)		Il demande des privilèges pour Chilandar	70–71

## 5. Lecture de l'espace à l'échelle humaine

Ce qui peut être rapproché à mon analyse d'espace jusqu'ici, c'est le fait qu'elle était basée presque exclusivement sur les textes hagiographiques ou pseudo-hagiographiques et que les stratégies narratives présentées peuvent être vues comme faisant partie des conventions d'un seul genre. Cependant, l'empiètement des pratiques discursives de caractère narratif et des pratiques spatiales est largement réperable dans les collections des textes d'archives monastiques et surtout dans les collections connues comme des cartulaires. Dans cette section, j'examine la manière dont l'espace est narrativisé dans ce corpus de documents et je donne une lecture qui met en avance l'importance et l'inextricabilité de la spatialité et de la socialité dans ces récits.

Un nombre étendu de documents écrits pendant la première moitié du siècle et considérant surtout, mais pas exclusivement, les ventes et les donations des biens, l'organisation, la reconnaissance d'exonérations fiscales ou la fondation des monastères en Asie Mineur, en Égée ou au sud de la péninsule Balkanique, a été préservé dans les archives monastiques et incorporé dans les cartulaires au cours du ou des siècles postérieurs. Quant à la question des énonciateurs de ses documents, il y a un jeu complexe de voix des auteurs différents. Les donateurs/vendeurs ou les autorités locales, puis les notaires et les témoins et finalement les auteurs des collections finales apparaissent tous dans de différentes positions discursives, qui méritent une étude séparée.

Je tiens à souligner que je prends en considération les documents dont la création est située de façon consensuelle dans la première moitié du siècle, même s'ils ont été transmis dans les collections plus tardives. Il faut rappeler également que dans le cadre théorique de ma recherche, ces récits n'ont pas force de preuve plus sérieuse, plus réelle ou plus décisive que ceux présentés dans les sections précédentes.

On trouve des documents de la première moitié du siècle dans les cartulaires des monastères de *Makrinitissa / Nea Petra* en Thessalie,<sup>919</sup> de *Hiéra-Xérohoraphion* du Mont Mycale,<sup>920</sup> de *Saint-Paul de Latros*<sup>921</sup> et de *Theotokos de Lembos*.<sup>922</sup> Comme le concept des cartulaires en tant que collections reste faiblement étudié et sa contribution heuristique n'est pas bien établie,<sup>923</sup> c'est justifiable d'étudier un certain nombre des documents singuliers des archives du monastère de Saint-Jean de Patmos et des monastères athonites ensemble avec les documents des cartulaires.

Le cartulaire de *Lémbiotissa* a déjà servi comme la base d'une étude topographique très détaillée, qui prenait en compte l'organisation administrative, civile, militaire et ecclésiastique, de la région de Smyrne au siècle.<sup>924</sup> Même une lecture superficielle de ces documents montre que cela a été fait à très juste titre. Notamment, il ne s'agit pas seulement d'une des rares collections qui donne autant d'informations sur les noms et l'emplacement des lieux habités et des terres arables, mais aussi du fait que le lecteur se trouve face aux récits prenant l'espace comme l'axe narratif principal, tant au niveau des actes singuliers, qu'au niveau de l'ensemble des documents.

Même si la composition du cartulaire sort des limites chronologiques de mon étude, le petit détour vaut la peine justement à cause de la clarté de la logique narrative derrière la collection. Le placement des documents dans la collection ne suit pas presque aucune ligne

---

<sup>919</sup> *Acta et diplomata* IV, 330–430; Barišić 1975, 70, 91 ; Murata 2016, 38.

<sup>920</sup> Wilson – Darrouzès 1968.

<sup>921</sup> Cartulaire de Latros, 13–26.

<sup>922</sup> *Acta et diplomata* IV, 1–289; Murata 2016, 42–46. V. aussi Veikou – Beihamer (2017) pour une partie de résultats d'un grand projet de recherche sur ce cartulaire.

<sup>923</sup> Ibid, 39.

<sup>924</sup> Ahrweiler 1965, 29–74.

chronologique. Par exemple, la collection des 181 documents commence par le *chrysobulle* de Jean III Vatatzès, émis en 1228, alors qu'un document daté de 1207 se trouve sous le numéro 106 et l'acte le plus tardif, sous le numéro 164, est daté par Ahrweiler entre 1305 et 1307.<sup>925</sup> On ne peut pas céder à la tentation de reconnaître un ordre hiérarchique des documents, commençant par les *chrysobulles*, suivis d'autres actes impériaux et patriarcaux, d'actes de l'administration locale et de ventes et de donations privées, comme l'a fait Barišić pour le cartulaire de *Makrinitissa / Nea Petra*,<sup>926</sup> puisque après les *chrysobulles* initiaux, les actes impériaux sont éparpillés partout dans la collection.<sup>927</sup> Il a déjà été remarqué que quatre groupes de documents, marqués comme tels par un surtitre spécifique existent dans la collection. Malgré le manque de consistance, je trouve que l'idée tenant ensemble ces groupes repose sur des notions spatiales.<sup>928</sup> Murata, le dernier chercheur qui a posé les questions sur l'organisation de la collection, admet l'existence d'une vague idée géographique derrière elle, mais accuse l'incohérence de ce principe, comme les documents sur le village de Panaréto dispersés dans la collection, ou les documents concernant les propriétés dans l'enceinte de Smyrne, partiellement groupés et partiellement disséminés.<sup>929</sup> Il conclut que l'état présent du cartulaire est un produit fortuit de la façon d'organisation de l'archive monastique, fait pour servir comme catalogue interne et dépourvu de principe narratif d'organisation.

Cependant, cette interprétation me semble assez normative et basée sur l'attente qu'un système administratif soit parfaitement opérationnel. Je propose l'existence des deux principes flexibles et transversaux de la narrativisation de l'espace qui pouvaient servir de base pour l'organisation de ce type spécifique du discours. Le premier repose sur la *proximité* ou *vicinité* spatiale des espaces racontés et le deuxième sur sa *fonction économique*.<sup>930</sup>

Ainsi, juste après les *chrysobulles* impériaux, viennent deux groupes de documents, concernant les champs arables vendus ou donnés au monastère. Prenons comme exemple le deuxième groupe. Il est fait des documents qui concernent les alentours du monastère de Saint-Georges *Exokastritès*. Dans les documents n°8 à 12, on peut voir les propriétés de *Saint-Georges*,

<sup>925</sup> *Acta et diplomata* IV, 1, 185, 258. Ahrweiler 1965, 153.

<sup>926</sup> Barišić 1975, 89. Je vais adresser cette proposition dans le chapitre suivant.

<sup>927</sup> Par exemple, *Acta et diplomata* IV, 34, 238, 248.

<sup>928</sup> Murata (2016, 47–55) établit trois critères différents pour l'assemblage de ses groupassions. Selon lui : 1) Τὰ δικαιώματα τοῦ προαστείου τῶν Σφούρνων .....ν πρῶτον ἐκδοτήριον (7 documents en ordre chronologique, *Acta et diplomata* IV, 32 - 43) sont regroupés parce qu'ils concernent un seul domaine ; 2) Τὰ τοῦ μετοχίου τῶν Παλατίων χαρτῶα δικαιώματα, ἅτινα δ ἢ καὶ ἄρχονται ἀπὸ τῶν ὧδε (5 documents, pas en ordre chronologique, Ibid, 142–150) & 3) Τὰ χαρτῶα δικαιώματα τοῦ μετοχίου τῆς ὑπεράγνου ἡμῶν θεοτόκου τῆς Ἀμαναρωτίσσης ἀπὸ τῶν ὧδε λαμβάνουσι τὴν καταρχὴν (10 documents en ordre chronologique, Ibid, 262–273) sont regroupés parce qu'ils concernent deux *metochia* du monastère ; Murata les voit comme additions postérieures à l'archive de Lembiotissa de deux archives distincts ; 4) Τὰ προστάγματα, ἅπερ εἶχε τὸ μέρος τοῦ Βλαττεροῦ καὶ τοῦ Ῥαβδοκανάκη εἰς δικαιῶσιν αὐτῶν χάριν τῶν εἰς τὸν Δημοσιάτην ποταμὸν χωραφίων τῶν Γουναροπούλων (3 documents impériaux en ordre chronologique, Ibid, 217–220) sont regroupés parce qu'ils concernent l'histoire légale d'une propriété de famille rajoutée ultérieurement au monastère ; les documents concernant cette propriété apparaissent, cependant, aux autres endroits dans la collection.

<sup>929</sup> Murata 2016, 52.

<sup>930</sup> Pour les conclusions similaires, obtenues par une approche relativement différente, v. Veikou – Beihamer 2017.

devenu *metochion* de Lembiotissa par un décret impérial, se consolider comme tel. On suit le transfert des objets, les donations de terre et d'un solin, pour voir le domaine bien arrondi et délimité dans le dernier acte de la série.<sup>931</sup> C'est la place centrale de *Saint-Georges* qui, par proximité, crée l'unité de ces documents et permet même une lecture séquentielle.<sup>932</sup> Le même principe gère les documents concernant les alentours de *Koukoulion*<sup>933</sup> ou ceux de *Pothos*.<sup>934</sup>

Les documents concernant l'*énoria* de *Mantaia*<sup>935</sup> apparaissent dans plusieurs endroits dans la collection. Un groupe comprend les documents entre le n°17 et 25<sup>936</sup>, qui traitent des biens notés comme se trouvant soit à *Mantaia*, soit aux villages de *Panaréτου* et *Parakalamou*, faisant partie de cette *énoria*.<sup>937</sup> Mais parallèlement à cela, apparaît un autre principe d'organisation. Les documents entre le n°17 et 71<sup>938</sup> sont concernés presque exclusivement par la vente, la donation ou la confirmation des oliviers. De ces 54 actes, seulement une dizaine,<sup>939</sup> traite d'autre chose que des oliviers et seulement 4 n'ont aucune mention ni d'oliviers, ni de région de *Mantaia*. De plus, les transactions des oliviers ne sont mentionnées nulle part ailleurs dans la collection, sauf en *chrysobulle* et en délimitation initiales. Les autres groupes de documents selon une idée de la fonction économique du terrain comprennent ceux de viviers<sup>940</sup> ou solins.<sup>941</sup> Le reste des actes représente des groupes traitant surtout les questions de la terre arable. Les documents qui professent

---

<sup>931</sup> Acta et diplomata, 43 – 54. Une Anne Comnène vend un champ dit près du *Saint-Démétrios* à la Lembiotissa (51), mais ce n'est que dans le document de la donation qui suit, qu'on apprend que le champ d'Anne se trouvait à côté du *Saint-Georges* aussi, 53 : « Τὸ χωράφιον τὸ ὄν καὶ διακείμενον ἐν τῇ τοποθεσίᾳ τοῦ Ὀμματᾶ τὸ καὶ περιελθὸν τῇ καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτῃ μητροπόλει Σμύρνης ἀπὸ προσενέξεως τῆς εὐγενεστάτης Κομνηνῆς Ἄννης καὶ πλησίον καὶ συγκεκολλημένον τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Γεωργίου τοῦ Ἐξωκαστρίτου, τῆς ἀνατεθειμένης εἰς μετόχιον εἰς τὴν σεβασμίαν βασιλικὴν καὶ ἁγίαν μονὴν τῆς ὑπεράγνου ἡμῶν θεομήτορος τῶν Λέμβων καὶ πλησίον τῶν χωραφίων .... τὸ καὶ ἐν τῷ κατωτέρῳ μέρει τῆς δύσεως συγκεκολλημένον μετὰ τοῦ ἐτέρου χωραφίου τῆς ῥηθείσης μονῆς τοῦ ἁγίου Γεωργίου καὶ ἀπλῶς μέσον ὄν τὸ τοιοῦτον χωράφιον, ἦγουν τῶν δικαίων τῆς μονῆς τοῦ Ἐξωκαστρίτου καὶ τῶν, ὡς εἴρηται χωραφίων, οἷον καὶ ὅσον ἐστίν, ἐκδιδάμεν αὐτὸ τῇ διαληφθείσῃ σεβασμίᾳ ἁγία μονῇ τῶν Λέμβων. » C'est moi qui souligne.

<sup>932</sup> Les autres documents, mentionné par Murata (2016, 52), qui traitent les territoires voisines à Smyrne, n'ont par contre rien à voir avec *Saint-Georges*, et se trouvent alors éparpillés.

<sup>933</sup> Acta et diplomata, 142–150. Il faut souligner que le classement des documents n'est pas d'une consistance constante. Le document n°78 (145) ne fait aucune référence à Koukoulion, mais il se trouve parmi les documents qui le font. Le document n°76 (142–144) ne précise pas que les champs délimités se trouvent à Koukoulion, mais le notaire qui a composé l'acte, ainsi que le témoin recommandé par l'empereur proviennent de cette *énoria*. Ce que je propose n'est pas une règle incontestable de l'archivage, mais une stratégie relativement libre de l'organisation des récits enchaînés.

<sup>934</sup> Ibid, 206–213.

<sup>935</sup> Voir Ahweiler (1965, 59–60) pour la définition de cette unité territoriale et administrative, ainsi que pour les références dans les textes.

<sup>936</sup> Acta et diplomata, 62–79.

<sup>937</sup> Le moine Maximos Planitès ne mentionne aucun de ces toponymes dans son testament (n°23, Ibid, 74–75), mais alors que ce document traite majoritairement des objets valables comme vêtement, ceintures et anneaux, on apprend de ses documents de donation antérieurs des champs et arbres au monastère (comme n°20, Ibid, 66–67) ou de confirmation des droits du monastère issues par des membres de sa famille (comme n°32, Ibid, 86), qu'il était bien originaire de *Mantaia* et propriétaire à cet endroit.

<sup>938</sup> Ibid, 60–142.

<sup>939</sup> N°s 23, 29–32, 35–36, 39–42, 47–50.

<sup>940</sup> N°s 150 (a–d)–153.

<sup>941</sup> Trois documents classés par les éditeurs sous le n°179.

l'intangibilité du terrain ou la protection des impositions sont aussi groupés,<sup>942</sup> même si d'autres documents similaires peuvent paraître ailleurs dans la collection.<sup>943</sup>

Comment l'idée d'une organisation si vague peut-elle nous aider à mieux comprendre ou interpréter l'espace dans ces textes ? D'abord, elle peut souligner des notions qui pour les contemporains de ces textes étaient probablement évidentes. L'espace raconté est l'espace utilisé, l'espace soumis aux pratiques sociales, voire aux pratiques économiques. L'importance de cette utilité de l'espace pour l'organisation du récit ne peut être que signalée, comme dans le regroupement des documents concernant la production agricole habituelle, la production d'olives ou l'extraction du sel ou de poisson. Elle peut aussi être soulignée dans certaines situations, surtout dans le cas d'irrégularités où l'agentivité des acteurs sociaux devient particulièrement visible. Ainsi, dans son rapport sur le conflit entre les paysans de Prinobaris et le monastère de Lémbiotissa autour du champ de Spanou, le métropolite Georges de Smyrne raconte que les Prinobaritai avaient été expulsés du domaine, à la base du témoignage du moine Mélétiος Chamokritès. Mais, il continue : « les Prinobaritai sont rentrés par force et sans autorisation avec des arcs et des armes en grand nombre et ils ont ensemencé ce champ avec tous les jougs du village dans une journée. »<sup>944</sup> L'ensemencement de la terre contestée dans une seule journée est présenté comme un acte de la légitimation de leur présence sur le champ pour les Prinobaritai, alors que pour les moines de la Lémbiotissa il est jugé comme un acte d'usurpation presque absurde.

On n'est jamais capable de voir ou de lire la totalité de l'espace dans ces documents. On peut toutefois essayer de construire les cartes géographiques à partir de ces textes, mais ça ne devrait pas rester le seul et ultime but de la lecture, surtout parce que la pensée cartographique prétend au savoir absolu de l'espace, vu de-dessus, alors que l'espace n'est presque jamais absolu dans ces documents.

Il y a de cas nombreux avec des documents où juste le nom de la famille, du champ ou du village est mentionné. Mais, l'espace y est souvent narrativisé comme relatif, avec des références aux autres espaces qui l'entourent :

« Et mon champ, situé à l'ancien rempart de Smyrne, près de [l'église de] Saint-Démétrios le Grand Martyr, ayant de son côté occidental un autre champ à moi, que j'ai donné à ma très chère fille, de son côté oriental le jardin d'Angelina, donc ce qui est entre ceux-ci, tel qu'il est, je vends à toi, higoumène de la Très Sainte Mère de Dieu... »<sup>945</sup>

---

<sup>942</sup> N°s 126–130.

<sup>943</sup> N° 31.

<sup>944</sup> Ibid, 188 : « δυναστεία χρησάμενοι οἱ Πρινοβαρίται εισήλθοσαν ἀνάρχως μετὰ τοξαρίων καὶ ἀρμάτων ὅτι πολλῶν καὶ κατέσπειραν μετὰ τῶν ὄλων ζευγαρίων τοῦ χωρίου ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ τὸ δηλωθὲν χωράφιον »

<sup>945</sup> Ibid, 52 : « καὶ γὰρ τὸ χωράφιόν μου, ὅπερ κέκτημαι εἰς τὸ παλαιὸν κάστρον τῆς Σμύρνης πλησίον τοῦ ἀγίου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου, τὸ ἔχον μὲν ἀπὸ δυτικοῦ μέρους τὸ ἕτερόν μου χωράφιον, ὅπερ δέδωκα τῇ περιποθήτῳ



« Et les oliviers qui sont dans le village de Panaréto et dans le lieu-dit du nom de Foinikos, ayant à l'alentour du côté oriental les oliviers que j'avais donnés à ma fille en tant que dot, du côté occidental ceux des Kakabas, du côté septentrional ceux de Zonaras et du côté méridional de nouveau ceux des Kakabas, donc dix-huit oliviers avec tout ce qui leur appartient comme privilèges, nous avons annoncé vouloir les vendre... »<sup>946</sup>

« Et nos oliviers patrimoniaux et hérités, situés dans notre village et voisins des oliviers qui nous appartenaient auparavant, donc dix-neuf oliviers, et autres huit oliviers près de ceux d'avant, avec l'olivier brûlé et toute la terre qui leur appartient et ensemble avec de l'eau de l'irrigation... »<sup>947</sup>

« Je laisse à ma sœur aussi, kyra Kallènikè, deux pommiers, deux grenadiers, un poirier impérial et un autre poirier hivernal, dans le jardin du temple, comme elle a mis beaucoup d'efforts, elle aussi, pour ce monastère... »<sup>948</sup>

Ce phénomène n'est pas limité au cartulaire de Lémbo. Parmi les documents du monastère de Patmos, par exemple, on trouve un acte de vente des champs de la famille de Léon Mandalès au *prōtovéstiarios* Georges Eunuque, où la surface des champs différents est mesurée en *modioi*, mais les champs sont localisés par la proximité d'autres champs à l'alentour.<sup>949</sup>

Cependant, quand un espace plus vaste doit être défini ou délimité, c'est-à-dire transposé dans le récit, le système des repères reste relatif, alors que la narrativisation de l'espace devient dynamique. Il s'agit des documents connus comme *périorismoï*, souvent demandés par des particuliers ou les membres des communautés monastiques à une autorité administrative afin d'assurer la protection de leurs domaines ou les modalités de taxation. Ils peuvent faire partie des actes de fondation d'un établissement religieux ou des *praktika* fiscales.<sup>950</sup> Dans ces documents, on suit un focalisateur neutre : « ce *perioros* [domaine délimité] ... contient ainsi : il commence ... il a... il descend tout droit et il vire... tenant la crête ... il tourne à l'ouest ». <sup>951</sup> Mais la portée de ce

---

μου θυγατρί, ἀπὸ δὲ ἀνατολικοῦ μέρους τὸ περιβόλιον τῆς Ἀγγελίνης, ἦγουν τὸ μέσον τούτων, οἷον καὶ ὅσον ἐστὶ, πιπράσκω πρὸς σέ, τὸν καθηγούμενον τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου »

<sup>946</sup> Ibid, 60–61 : « καὶ γὰρ τὰ ἐλαϊκὰ δένδρα τὰ ὄντα ἐν τῷ χωρίῳ τοῦ Παναρέτου καὶ ἐν τῇ τοποθεσίᾳ τοῦ Φοίνικος ἐπιλεγόμενῃ, τὰ καὶ πλησιαστὰς ἔχοντα ἀπὸ μὲν ἀνατολῆς τὰ ἐλαϊκὰ δένδρα τὰ παρ' ἐμοῦ δωρηθέντα τῇ θυγατρί μου χάριν προικὸς αὐτῆς, ἀπὸ δὲ δύσεως τὰ τῶν Κακαβάδων, ἀπὸ ἄρκτου τὰ τοῦ Ζωναρᾶ καὶ ἀπὸ μεσημβρίας πάλιν τὰ τῶν Κακαβάδων, ἦγουν δένδρα ἐλαϊκὰ δεκαοκτὼ μετὰ πάντων τῶν δικαίων καὶ προνομίων αὐτῶν βουληθέντες ἐκποιήσασθαι τὴν πρᾶσιν τούτων διεφημίσαμεν »

<sup>947</sup> Ibid, 118–119 : « καὶ γὰρ τὰ ἐλαϊκὰ δένδρα τὰ γονικὰ καὶ κληρονομικὰ ἡμῶν τὰ ἐν τῷ χωρίῳ ἡμῶν διακείμενα τὰ πλησίον τῶν ἐλαϊκῶν δένδρων τῶν πρώην παρ' ἡμῶν κατεχομένων, ἦγουν ἐλαϊκῶν δένδρων δεκαεννέα, καὶ ἕτερα ἐλαϊκὰ δένδρα ὀκτὼ πλησίον τῶν αὐτῶν μετὰ τῆς κεκαυμένης ἐλαίας καὶ τῆς ἀνηκούσης αὐτῶν γῆς καὶ σὺν τῷ τῆς ἀρδεύσεως αὐτῶν ὕδατι »

<sup>948</sup> Ibid, 202 : « ἐπαφίμη δὲ καὶ τὴν συναδελφὴν μου, τὴν κυρὰν Καλληνίκην, ἐντὸς τοῦ νέου περιβολίου δένδρα μήλας δύο, ροδάκινα δύο, ἀπίδιον μίαν βασιλικὴν καὶ ἕτερα δροσαπίδιαν, ὡς πολλὰ κοπιάσασαν καὶ αὐτὴν εἰς τὴν τοιαύτην μονὴν... »

<sup>949</sup> Acta et diplomata, VI, 159.

<sup>950</sup> V. Kazdhan 1991, s.v. PRAKTIKON.

<sup>951</sup> Acta et diplomata IV, 6 : « ὁ περίορος... ἔχει οὕτως ἄρχεται... ἔχεται... κατέρχεται κατ' εὐθεΐαν καὶ ἀκουμβίζει ... κρατῶν τὴν ράχιν... κλίνει πρὸς δύσιν ».

focalisateur reste évidemment humaine et attachée à la terre, pendant qu'il bouge d'un point de référence dans l'espace à l'autre. Avec lui, on tourne les yeux et regarde ce qui se trouve à droite ou à gauche, à l'est ou à l'ouest. Les délimitations sont encadrées par l'histoire du fonctionnaire qui présente la chaîne du commandement par laquelle il a été porté à se présenter sur place pour faire la démarche.<sup>952</sup> Moins souvent, le trajet entier est raconté à la première personne. La voix du narrateur peut émerger ou rester plus au moins présent au long du récit.<sup>953</sup> Ce narrateur peut aussi intervenir dans le récit et devenir acteur ou personnage, en prenant les degrés divers de l'agentivité dans le re-façonnement de l'espace. Il peut aussi déléguer cette agentivité aux autres acteurs.<sup>954</sup>

Les points de référence dans le texte peuvent être soit naturels et faire partie du paysage, comme des fleuves, ruisseaux, arbres, collines, crêtes, soit naturels mais portant un toponyme ou nom d'une famille ou d'une personne, soit construit et utilisé par l'homme comme les églises, les cellules, les moulins, ou même de des stèles en couleurs différentes et des croix.<sup>955</sup> Ainsi, les documents qu'on est habitué à lire en creusent pour les informations sur l'organisation légale d'une région ou les lois économiques qui ont modelé une époque,<sup>956</sup> deviennent à la fois une sorte des cartes narratives très précises d'un terrain et les descriptions dynamique des paysages ruraux :<sup>957</sup>

« Et nous avons délimité ainsi : nous avons commencé du demeure d'Aristénos, c'est-à-dire du puits adjacent, uni à celui-ci, tenant la route qui amène à Sarrakènikon, laissant à droite les champs de Kratére, à gauche ce qui est démarqué, tournant légèrement à l'ouest et descendant à l'ancienne chapelle de Saint-Georges, où un pierre noir se lève, tenant un peu cette direction [ἀέρα] et virant là où nous avons placé une stèle, c'est-à-dire une pierre blanche, laissant à droite les champs de Kratére, à gauche ce qui est démarqué, ainsi encerclant cet espace [ἀέρα] vers le nord, et tourne là où nous avons placé la stèle noire, à gauche ce qui est démarqué, à droite ce qui appartient à Katére, il tourne vers l'ouest dans les champs de Maurorachos, où nous avons placé la stèle noire et carrée... de là

<sup>952</sup> Ibid, 147: « κατὰ γοῦν τὴν περίληψιν τοῦ τοιοῦτου θείου βασιλικοῦ προσκνητοῦ ὀρισμοῦ καὶ τὴν περὶ τῆς τοιαύτης παραδόσεως γραφὴν τοῦ περιποθήτου αὐταδέλφου τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως, τοῦ πανευγενεστάτου Κομνηνοῦ, διὰ τὸ ἀσχολούμενον εἶναι τὸν περιποθήτην σύγγαμβρον τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως, δούκα τοῦ θέματος τῶν Θρακησίων, κῦρ Ἰωάννην Δούκα τὸν Κουρτίκην, εἰς τοῦ θέματος τῶν Θρακησίων, κῦρ Ἰωάννην Δούκα τὸν Κουρτίκην, εἰς βασιλικὰς δουλείας, ἀπῆλθον εἰς τὸν κάμπον τοῦ Μεμανιωμένου μετακαλεσάμενος καὶ τοὺς κρείττονας οἰκοδεσπότης τοῦ Κουκούλου... καὶ ἀνεθεωρήσαμεν ἐνώπιον πάντων τὴν νεμομένην γῆν δικαίῳ τοῦ δημοσίου ».

<sup>953</sup> Ibid, 7 : « ὑρέθησαν ἐν τῷ τοιοῦτῳ προαστείῳ τὰ Σφούρν[ου] προσκαθήμενοι ἀμετόχως καὶ τρεῖς πάροικοι ἀπὸ τοῦ χωρίου τῶν Ποταμῶν ... οἵτινες καὶ ἐπεφωνήθησαν παρ' ἡμῶν ἐγερθῆναι ἀπὸ τῶν δικαίων τῆς μονῆς καὶ ἀπελθεῖν, ἔνθα καὶ πρότερον ἐκάθητο. »

<sup>954</sup> V. par exemple le document très abimé du cartulaire de Hiéra-Xérochoraphion, ou le fonctionnaire confirme les bornes de la propriété en consultant les documents, mais les passants et les voisins aussi, avant de changer les inscriptions sur les stèles (Wilson – Darrouzès 1968, 27–31), ou bien les poursuites agiles d'évêque Georges de Smyrne dans le procès entre la Lémbiotissa et les Prinobaritai (Acta et Diplomata IV, 187 - 189).

<sup>955</sup> Cf. Veikou – Beihamer 2017, 391–394.

<sup>956</sup> Fontrier 1892 ; Ahrweiler 1965 ; Zuckerman 1986 ; Gounaridès 1999 ; Smyrlis 2006 ; Puech, 2013.

<sup>957</sup> Cette tendance a déjà été remarqué dans le cas de Morée (Gerstel 2013), ou même d'autres types des textes byzantins (Papadopoulos 2011). Veikou – Beihamer 2017, 388: « A second framework suggests that space is continually generated and shaped by action, by movement, by use. So, space is dynamic and fluid, and not always demarcated by fixed material or imagined boundaries. »

ainsi tournant vers l'est et tenant la voie simple qui amène au demeure de Aristènos, d'où nous avons commencé. »<sup>958</sup>

Une fois les limites posées, le focalisateur peut rentrer dans l'espace défini et décrire ses particularités. C'est en cela que la structure de la collection de Lembos se reflète aussi dans le premier *périorismos*, un des documents les plus proéminent du cartulaire, mais aussi d'un nombre des autres *periorismoï*. Dans le premier parti, l'auteur passe d'un endroit à l'autre par le principe de la proximité. Puis, le récit devient une liste d'oliviers, d'autres arbres fructifères, de vignes et de champs, alors que le passage d'un objet à l'autre se fait soit par proximité, soit par utilité économique. Enfin, si l'espace défini contient des plus petites unités comme *metochia* ou *vivarìa*, la narration revient en mode de la liaison des points de références qui les séparent du reste de l'espace.

Ce qui ressort de la lecture narratologique de ce type de textes, au-delà des questions d'administration et de fiscalité, qui ont déjà été traitées, est le problème de la narrativisation de l'espace au cours des actions quotidiennes. Autrement dit, il faut voir quelle était la mise en récit particulière de l'espace qui donnait la force aux actes performatifs et qui rend l'espace du siècle toujours interprétable aujourd'hui. Le moment où les pratiques spatiales de changement ou de confirmation de la propriété, de passage du droit à habiter l'espace ou travailler la terre sont poussées à empiéter sur les pratiques narratives par les conventions sociales ou la tradition légale, la focalisation du récit reste liée à un point de vue humain. Le narrateur raconte l'espace par ce qui peut être perçu par un être humain : l'espace avoisinant ou la fonction économique de l'espace. L'échelle d'espace mis en récit prend une taille « moyenne ».

Selon les théoriciens du récit qui prennent en compte les résultats des sciences cognitives, les êtres humains sont bien capables de penser et transmettre les événements supra- ou infrahumain, comme la Genèse, le *Big Bang*, la germination des graines, la division cellulaire ou la relation entre les Personnes divines. Cependant, quand il s'agit du fait de donner le sens aux événements terrestres, « le récit constitue un instrument, testé à travers le temps, pour naviguer les environnements de l'échelle humaine de l'action et de l'interaction. »<sup>959</sup>

---

<sup>958</sup> Ibid, 143–144 : « καὶ περιορίσαμεν οὕτως ἠρξάμεθα ἀπὸ τοῦ καταλύματος τοῦ Ἀριστηνοῦ ἦγον ἀπὸ τοῦ πλησιάζοντος αὐτὸ λάκκου συνενωμένον, κρατοῦντος τὴν ὁδὸν τὴν ἀπάγουσαν ἐν τῷ Σαρρακηνικῷ, ἐῶντος δεξιὰ τὰ χωράφια τῆς Κρατερῆς, ἀριστερὰ τὸ περιοριζόμενον, κλίνοντος ὀλίγον πρὸς δυσμὰς καὶ καταντοῦντος εἰς τὸ παλαιοευκτήριον τοῦ ἁγίου Γεωργίου, εἰς ὃ ἴσται καὶ λίθος μαῦρος, κρατοῦντος τὸν αὐτὸν ἀέρα πρὸς ὀλίγον καὶ ἀκουμβίζοντος εἰς τὴν στήλην τὴν σταθεῖσαν παρ' ἡμῶν, ἦγον ἄσπρη πέτρα, ἐῶντος δεξιὰ τὰ χωράφια τῆς Κρατερῆς, ἀριστερὰ τὸ περιοριζόμενον, εἶθ' οὕτως ἀνακλίνοντος πρὸς ἄρκτον τὸν αὐτὸν ἀέρα, καὶ ἀκουμβίζει εἰς τὴν ἐτέραν στήλην τὴν σταθεῖσαν παρ' ἡμῶν τὴν μαύρην, ἀριστερὰ τὸ περιοριζόμενον, δεξιὰ τὰ δίκαια τῆς Κρατερῆς, κλίνει δὲ πρὸς δυσμὰς εἰς τὰ χωράφια τοῦ Μαυροράχου, εἰς ἃ ἐστήσαμεν καὶ μαύρην στήλην τετράγωνον... εἶθ' οὕτως ἀνακλίνοντος πρὸς ἀνατολὰς, κρατοῦντος τὸ μονοπάτιον τὸ ἀπαγόμενον εἰς τὸ κατάλυμα τοῦ Ἀριστηνοῦ, ἔνθα καὶ ἠρξάμεθα. » Notez le changement du sujet au long de la phrase. Pour un essai de reconstruction du *metochion* de Palatia, présenté ici, en texte et en image, v. Gounaridès 2001.

<sup>959</sup> Herman 2013, 83 : « The point I wish to emphasize here is that narrative affords indispensable explanatory resources when it comes to making sense of what Gibson terms “terrestrial events”. Arising from and geared toward person's encounters with medium-sized entities (including other persons), narrative constitutes a time-tested instrument for

Si l'on croise cette réflexion avec la trialectique spatiale de Lefebvre, on peut voir que, par exemple, le mesurage de la terre vendue ou donnée en *modioi*, qui ferait partie de *l'espace conçu*, dominé par les experts et les professionnels, apparaîtrait dans les documents du cartulaire, mais pas systématiquement. Ce sont les récits du passage entre les points connus dans l'espace qui le mettent à l'échelle humaine, le rendent plus accessible, compréhensible et communicable.<sup>960</sup> Certes, il ne faut pas hésiter à interroger les textes sur les sujets économiques, comme la taille moyenne d'une propriété, par exemple. Cependant, quand les textes ne donnent pas les réponses aux questions que l'on se pose, au lieu de déplorer leur insuffisance, il faut trouver un moyen d'interpréter ce qu'ils 'veulent dire' en passant par la manière dont ils le 'disent'. Sinon, on risque de tomber dans le piège décrit par Lucia Nixon dans sa recherche archéologique et anthropologique sur les paysages sacrés de Crète, où la population locale expliquait les *exokklisia* et *eikonostasia* dans les termes sociaux et non pas spatiaux, même s'ils étaient bien conscients de leur fonction et s'en servaient quotidiennement comme repères des routes, ressources et frontières.<sup>961</sup>

Cependant, je ne prétends pas établir une conception universelle de l'espace byzantin ou médiéval. Au contraire, la lecture de ces textes en tant que récits peut nous aider à équilibrer les thèses généralisantes et mystifiantes de Likhachov sur l'unité du monde propre à la mentalité médiévale provenant de sa religiosité, mais aussi de nuancer les propos de della Dora et ceux que je propose moi-même dans les sections précédentes, basés sur la lecture des textes hagiographiques. C'est-à-dire que l'espace d'un monastère est sans doute sacralisé par des pratiques religieuses dont on voit le reflet narratif, perçu comme sacré dans l'absolu et rapproché aux lieux saints des pèlerinages. Mais, en même temps, il peut aussi être narrativisé autrement, comme pénétré par le pouvoir politique à travers des lettres, ou comme particularisé et soumis aux pratiques économiques, ou bien les pratiques spatiales. Les espaces vraisemblablement différents coexistent. Et les récits qui nous transmettent cette différence, dévoilent aussi l'unité essentielle de l'espace. On peut se contenter d'examiner les figurations narratives variées selon les types de textes que l'on interprète. Mais, pour s'approcher de l'espace vécu d'une société autant que possible, il faut bien converger ou mettre en relation dialectique les socialités diverses de l'espace. Parce qu'elles l'ont été déjà, comme le rend évident, par exemple, l'accord entre le *prôtaton* d'Athos et Sava l'archevêque de Serbie sur un terrain qu'ils lui cèdent, pour qu'il puisse planter une vigne. Sava,

---

*navigating human-scale environments for acting and interacting*. Or, to put the same point another way, stories are instruments for sense making that are optimally calibrated for molar minds. » C'est moi qui souligne.

<sup>960</sup> V. aussi le cas des actes du cartulaire de Hiéra-Xérochoraphion, qui restent peu nombreux, mais dans lesquels l'espace est présenté de deux façons dans trois actes (Wilson – Darrouzès 1968, 27–31, 36–37, 38–39), alors qu'on peut supposer que le nombre de *modioi* a été perdu avec dans les parties abimées de deux autres documents (Ibid, 35–6, 37–8).

<sup>961</sup> Nixon 2006, surtout 3–6, 98–104.

dont j'avais déjà traité les voyages décrits par Domentijan, compose le document qui contient le *périorismos*, après s'être rendu sur place. Il délimite le terrain, boisé et voisin d'une de ses autres vignes, en suivant les ruisseaux et les pierres de démarcation, portant les signes de croix.<sup>962</sup>

Ainsi, l'acte narratif de Sava, (raconté comme) exécuté comme performance sur place, sublime le chevauchement des pratiques narratives et des pratiques spatiales, parce que c'est justement sa performativité, ornée par la représentation de complaisance divine, qui allait modifier les pratiques spatiales des acteurs autour de ce terrain. Cela nous invite à observer un autre moment de convergence de récit et de modification d'espace, ce qui est la fondation de monastères.

## 6. Quatre fondations narratives de Chilandar

Le monastère de Chilandar est souvent représenté comme le lieu de l'intersection de la politique, de la diplomatie, de la culture littéraire et visuelle, de la religion et la spiritualité de la Serbie médiévale, avec un vaste rayonnement et continuité impressionnante. Étant fondé et refondé par plusieurs membres de la dynastie des Nemanjić, il se trouve lui-même inextricablement lié dans le discours aux origines des différents aspects des nombreuses branches des pratiques culturelles et intellectuelles des Serbes du Moyen Âge, peu importe si l'on parle de la littérature, l'activité législative ou la médecine. Il n'est pas surprenant que la question de la fondation de ce monastère ait suscité l'intérêt d'un grand nombre de chercheurs.<sup>963</sup>

Toutefois, les textes des chartes grecques et slavonnes, du *typikon* et des vies des saints sont utilisés sans discrimination par les historiens dans leurs études critiques comme étant les représentations verbales de valeur historique variée de l'acte de (re)construction de Chilandar, c'est-à-dire de la transformation d'un espace abandonné en un lieu de culte et de pratique monastique.<sup>964</sup> Ainsi, les énoncés d'ordre assertif de l'hagiographie (les phrases qui disent les choses) sont

---

<sup>962</sup> *Actes de Chilandar*, 120 – 121 : « Ὁ (δὲ) περιορισμὸς τούτου ἔχει οὕτως· ἀρχ(ε)τ(αι) ἀπ(ὸ) τοῦ ἀνωτ(έ)ρ(ου) καὶ τελευταίου μέρ(ους) τοῦ μεγ(ά)λ(ου) ρύακο(ς) τοῦ κατ(ὰ) ἀνατ(ο)λ(ά)ς βλέποντ(ος) (καὶ) διασχίζοντ(ος) μετρί(ως) τὰ ἐκατέρωθ(εν) τούτου παρακείμ(εν)α δύο μέρη τοῦ ἐμοῦ ἀμπελ(ίου) τόπ(ου), ὃ δηλαδ(ή) τὸ ἐμ(ὸν) μέρος(ς) κατ(α)φουτεῦσ(αι) ἔφθα(σεν), ὃ /καὶ/ παρέλαβ(ον) πρότ(ε)ρ(ον) ἐκ τοῦ προὑπάρξαντο(ς) πρώτου ἱερο(μονά)χ[ου] κυρ(οῦ) Θεοκτίστου (καὶ) τ(ῶν) λοιπ(ῶν) τιμιωτ(ά)τ(ων) καθηγουμ(ένων), καὶ κρατεῖ τὸ τοιοῦτ(ον) ἀνατολικ(ὸν) μέρος(ς) (καὶ) ἀνέρχεται τὸ ὄφρυδ(ιον) ὄφρυδ(ιον) (ὡς) πρό(ς) μεσημβρί(αν)· ... καὶ ἀνέρχεται τὸ αὐτὸ δυτ(ικὸν) μέρος(ς) κρατ(ῶν) ἕως τοῦ τεθ(έν)το(ς) παρ' ἡμ(ῶν) λίθ(ου) εἰς τύπ(ον) ὄρου, ἐν ᾧ (καὶ) τύπ(ον) στ(αυ)ροῦ ἐνεκολλάψαμ(εν), δεξιὰ τὸ περιοριζόμενον) ... καταντᾶ πάλ(ιν) εἰς τὸ μέγ(α) ρυάκι(ον) τὸ διασχίζ(ον) ἐπ' ὀλίγ(ον) τὰ δύο μέρ(η) τοῦ ἀμπελίου τόπ(ου), ὡς εἴρητ(αι), ἔνθα καὶ ἔκτ(ον) ὄρ(ον) ἀπὸ λίθ(ου) θεείκαμ(εν), καὶ ἀποδίδει εἰς τ(ὸ) αὐτὸ μέγ(α) ρυάκι(ον) ἀφ' οὗ καὶ ἡρξά[μ(ε)θ(α)]. »

<sup>963</sup> Par exemple Anastasijević 1913, Ćorović 1985, Barišić 1971, Bodganović – Đurić – Medaković 1978. Pour la bibliographie abondante sur cette question, v. Živojinović (1998), *Actes du Chilandar* (24–32) et le volume collective éditée par Korać (2000). Pour la question du patrimoine culturel et littéraire v. Špadijer (2014).

<sup>964</sup> Ainsi dans Živojinović (1998, 54–72). Dans Bojović (1995, 48–53), cette approche crée une confusion, parce que l'auteur reprend le récit « non-linéaire » de Domentijan et le combine avec des informations des acte impériaux, ce qui fait que, dans son récit Sava obtient le *sigillion* et les *prostagmata* de l'empereur pour le monastère de Chilandar, avant que Simeon ne choisisse le monastère qu'il veut occuper, et avant la prophétie délivrée à Simeon (sic ! Sava dans le texte de Domentijan) sur la fondation du monastère.

considérés ensemble avec les énoncés d'ordre performatif des actes (les phrases qui font les choses) et traités comme simple descriptions de la 'réalité historique'.

Le propos de cette section, inspiré par les études de Claude Calame sur les créations narratives de la colonie de Cyrène dans les œuvres littéraires de l'Antiquité grecque,<sup>965</sup> est d'examiner quatre récits, ou groupes de récits, sur la fondation de Chilandar comme ce qu'ils étaient : des actes narratifs de la modification d'espace. Même si les murs de Chilandar se dressent toujours debout, ni leurs pierres, ni les événements historiques ne parlent pour eux-mêmes : ce sont les historiens qui en distillent l'histoire.<sup>966</sup> Un regard croisé sur les quatre fondations narratives de Chilandar, respectivement les manipulations temporelles dans le *chrysobulle* d'Alexis III, l'établissement d'une relation métaphorique entre Chilandar et la Serbie dans celle de Simeon, la transformation de la tradition et la conquête du paradis de Sava et Stefan Nemanjić et le récit complet de la création d'une colonie de Domentijan, peut nous aider à comprendre les stratégies diverses de médiation d'un espace par le récit au moment où sa fonction est altérée.

#### a ) **Première fondation**

Les deux premiers textes analysés ici présentent une problématique fort intéressante. Il s'agit des deux *chrysobulles* de l'empereur Alexis III Ange adressées à Simeon et Sava en 1198 et à Sava en 1199, dans lesquelles le monarque concède l'ancien monastère abandonné de Chilandar et d'autres biens dans alentours aux deux moines serbes. On apprend du récit transmis par ces chartes qu'elles étaient précédées par une autre charte d'Alexis III, rattachant le monastère de Chilandar à celui de Vatopedi, à la demande de Simeon et Sava qui y vivaient.. Peu après, le *protos* et les higoumènes des autres monastères, craignant que Chilandar soit négligé au profit de Vatopedi, déjà riche et puissant ont demandé à Simeon et Sava de reprendre le monastère et d'y établir une institution indépendante. Le père et le fils ont répondu qu'ils seront prêts à accepter la supplication des autres moines, suite à un avis favorable de l'empereur confirmé par un *chrysobulle*.<sup>967</sup> Deux documents qui suivent peuvent être vu comme actes (pré-)fondateurs, pas tout à fait habituels, du monastère de Chilandar.

La première chose remarquable est que l'agentivité, c'est-à-dire la capacité et la validité des actions de la fondation discernées par l'auteur du texte aux personnages qui y apparaissent, est déléguée aux plusieurs degrés. Sava et Simeon ne sont pas représenté comme

---

<sup>965</sup> Calame 1996.

<sup>966</sup> White 1980, 8.

<sup>967</sup> La *chrysobulle* d'Alexis III qui joignait Chilandar à Vatopedi n'existe plus aujourd'hui. La demande des moines suppliants est préservée (*Actes de Chilandar*, 100–103), et leur histoire est rapportée dans le *chrysobulle* d'Alexis III, issue en 1198 (Ibid, 104–110), avec les notes détaillées sur l'histoire des textes.

ayant l'autorité d'initier une fondation. Cependant, l'objectif et les intentions des fondateurs varient aussi par rapport aux autres textes.

Selon l'empereur, Simeon et Sava ont été chagrinés par l'état d'abandon et de destruction des monastères jadis riches et peuplés du Mont Athos. Ils lui ont seulement demandé de réunir le monastère de Chilandar à celui de Vatopedi, pour que Chilandar puisse être restauré par les soins de l'higoumène.<sup>968</sup> Par la suite, l'initiative de détacher Chilandar de Vatopédi est attribuée à la volonté du *protos* et des higoumènes, initiative quant à laquelle Simeon et Sava se montrent réticents. « « Saints pères, adressez-vous à notre puissant et saint empereur, et si sa majesté le veut, qu'il fasse un autre chrysobulle pour le déclarer à nous et à notre communauté. Voilà que nous l'acceptons aussi selon votre demande. » »<sup>969</sup> Les moines proposent aussi que l'empereur attribue au futur monastère de Chilandar le statut qu'avaient déjà les autres communautés monastiques d'une autre langue que le grec – les Ibères et les Amalfitains. Mais, c'est dans le *chrysobulle* d'Alexis III qu'on trouve pour la première fois l'idée qu'un nouveau monastère devrait être fondé avec l'intention d'accueillir les moines provenant du peuple serbe. L'empereur encadre cette idée par la demande du *protos* et des higoumènes qu'il cite, même si elle n'apparaît pas dans leur sollicitation écrite.<sup>970</sup> Ainsi, Simeon et Sava sont constitués comme personnages qui ne veulent pas perturber le bon ordre existant au Mont Athos et qui sont très opposés à l'idée de changer quoi que ce soit. Leur agentivité est réduite au minimum, alors que l'initiative de réorganisation et de réappropriation de l'espace est déclenchée par l'ensemble des supérieurs et approuvée par l'empereur.

Par ailleurs, le récit d'Alexis III est marqué par la tension produite par un rapport ambigu à la notion d'innovation. L'idée d'innovation en tant que concept fortement déprécié dans la culture byzantine, selon les représentations habituelles des byzantinologues, a récemment fait face à une contestation qui essaie d'équilibrer les tendances historiographiques modernes.<sup>971</sup> Alexis III présente la nouveauté ou le changement dans l'ordre de Mont Athos comme inévitable et même désirable, bien que la notion le mette mal à l'aise. Cela se reflète dans les termes qu'il utilise pour désigner les actions qui auraient été accomplies par Simeon et Sava, aussi que dans les manipulations de la temporalité dans son récit.

---

<sup>968</sup> Ibid, 108 : « καὶ μοναστηρι(ο)ῖς ἐν τῷ τοιοῦτῳ ὄρει τοῦ Ἄθω ἐνατενίσαντες, πάλαι μὲν πολυανθρώποις τὲ (καὶ) λαμπροῖς, νῦν δὲ εἰς ἐρημίαν παντελῆ κ[ατα]ντή[σασ]ι (καὶ) τοίχοις... Ὁθ(εν) (καὶ) τ(ῆς) β[ασι]λείας μου] ἐδεήθησαν, πρῶτα μὲν τῆ τοῦ Βατοπ(ε)δ(ίου) μο(ν)ῆ, ἐν ἣ οὔτοι τ(ῆν) μοναχικ(ῆν) μετιέναι διαγωγ(ῆν) ἡρετίσαντο, τὰ τοιαῦτα(α) ὑποθέσθαι [σεμνεῖα] (καὶ) [ὑπὸ] ἀρχ[ι]τε[κ]τον[ι] τῷ τ(ῆς) τοιαύτ(ης) καθη[γ]ουμένω μο(ν)ῆς ἐπιμεληθ(ῆ)ν(αι) τ(ῆς) τούτ(ων) ἀνεγέρσε(ως)· »

<sup>969</sup> Ibid, 102 : « « Π(ατέ)ρες ἄγ(ι)οι, ὑπομνήσατε τὸν κρατ(αιὸν) (καὶ) ἄγ(ιον) ἡμ(ῶν) βα(σι)λ(έα), (καὶ) εἰ ἔστι θέλημ(α) τ(ῆς) βα(σι)λ(είας) αὐτοῦ, γενέσθ(ω) ἔτ(ε)ρ(ος) χρυ(σό)β(ου)λλ(ος) λόγ(ος) δηλοῦν πρὸς ἡμ(ᾶς) (καὶ) τῷ μέρει ἡμ(ῶν)· ἰδοὺ (καὶ) ἡμ(εῖς) κ(α)τ(ὰ) τὴν αἴτη(σιν) ὑμῶν ἀναδεχόμεθ(α) ταῦτ(ας)· » »

<sup>970</sup> Ibid, 108.

<sup>971</sup> Spanos 2014.

Après avoir vu les monastères désertés et ruinés, Simeon et Sava se sont précipités de les *remettre debout* et les *restaurer* (*ἀποκαθίστημι*) conformément à leur état initial et même meilleur.<sup>972</sup> D’abord, la *ré-érection* (*ἀνεγέρσις*) a été confiée à l’higoumène de Vatopedi. Mais, après l’intervention du *protos* et des higoumènes, l’empereur leur a accordé la possibilité que les monastères soient « rénovés, ou pour mieux dire, construits à nouveau » par les moyens de Simeon et Sava.<sup>973</sup> Après la partie narrative, Alexis III passe à la partie performative. Il précise qu’il leur donne le droit d’organiser les monastères comme ils le souhaitent et de les *rétablir* (*ἀποκαθίστημι*) comme un seul établissement pour accueillir les moines serbes.<sup>974</sup> En déterminant les privilèges de l’établissement, il mentionne trois fois le monastère qui sera restauré (*ἀνεγερθησομένη μονή*).<sup>975</sup>

La nouvelle fondation est ainsi bien ancrée dans un espace préexistant, mais l’empereur opère en même temps deux renversements temporels qui la concernent. Il annule complètement son ordre précédent par lequel il avait accordé à Vatopaidi la juridiction sur Chilandar, à la demande de Simeon.<sup>976</sup> Il va même plus loin, en déclarant que par ce *chrysobulle*-ci tous les biens appartenant anciennement à Chilandar seront « considérés comme n’ayant jamais été soumis au pouvoir du *protos* de cette Montagne, mais comme étant fondés maintenant pour la première fois et héritant leur liberté de cette première fondation. »<sup>977</sup> La forme modale, incarnée dans le ‘comme si jamais’ (*ὡς μηδέποτε*) de l’empereur, lui permet de résoudre au niveau narratif la tension entre la perpétuité sous-entendue des ordres impériaux, bien soulignée aussi dans le deuxième *chrysobulle* issu pour Sava,<sup>978</sup> et l’innovation parvenue par des pratiques spatiales, inévitable même dans un environnement aussi conservateur que le Mont Athos. Même si l’on fonde un nouvel établissement, on traite cette action comme renouvellement. Et même si le monastère n’est que renouvelé, on le considère comme étant fondé pour la première fois.

D’ailleurs, l’empereur signale cette contradiction temporelle dès le début de son récit concernant Simeon et Sava. Il introduit un narrème qui sera reproduite à plusieurs reprises dans les récits hagiographiques serbes. L’*incipit* de sa charte est le suivant :

<sup>972</sup> *Actes de Chilandar*, 108 : « ἀνορθώσασθ(αι) (καὶ) εἰς τ(ήν) προτ(έ)ρ(αν) (καὶ) κρείττονα ταύτ(ης) αποκ(α)ταστήσαι κ(α)τάστα(σιν) ». C’est moi qui souligne. Les noms des monastères ne sont pas précisés jusqu’ici.

<sup>973</sup> *Ibid*, 108 : « ἀνακαινισθῆν(αι) ταῦτ(α), ἢ μᾶλλ(ον) εἰ[π](εῖν) ἐκ καιν(ῆς) ἀνοικοδομηθ(ῆ)ν(αι) ».

<sup>974</sup> *Ibid*, 108–109. Il faut remarquer la polysémie appliquée du verbe. V. Kriaras 1973, s. v. ἀποκαθιστῶ.

<sup>975</sup> *Ibid*, 109.

<sup>976</sup> *Ibid*, 108 : « δι’ οὗ ἀρ[γίαν μὲν παντελῆ] κ(α)ταψηφίζετ(αι) τοῦ ἐξ αἰτή(σεως) τοῦ α[ὐ]τοῦ (μονα)ρχ(οῦ) κυρ(οῦ) Συμεῶ[ν] προαπολυθ(έν)τ(ος) χρυσοβ(οῦ)λλ(ου) σιγίλλ(ου) τῆ[ς βασιλείας] μου (καὶ) τὴν [τε μονὴν τοῦ Χελανταρίου] (καὶ) τὰ κ(α)τὰ τ(ήν) τοποθεσί(αν) τῶν Μηλεῶν σεμνεῖα τ(ῆς) τοῦ πρώτ(ου) χειρὸς(ς) ὑπεξαίρουμ(έν)ου (καὶ) τῆ μο(ν)ῆ τοῦ [...]8...] / [Βατοπεδίου] / ὑποτιθεμ(έν)ου ».

<sup>977</sup> *Ibid*, 109 : « οὕτω λογιζομ(ένων) ὡς μηδέποτ(ε) ὑπὸ τ(ήν) τοῦ πρώτ(ου) τοιοῦτ(ου) Ὅρους ἐξουσί(αν) γεγενημ(έν)ων, ἀλλὰ νῦν πρώτ(ως) συνισταμ(ένων) (καὶ) ἐξ αὐτ(ῆς) πρώτ(ης) συστά(σεως) τ(ήν) ἐλευθ(ε)ρ(ίαν) κληρωσαμ(έν)ων. »

<sup>978</sup> Dans le *chrysobulle* de 1199 Alexis III établit le statut d’exonération perpétuelle de toute imposition pour le bateau appartenant à Chilandar. Ladite exonération concerne ainsi toutes les impositions qui auraient été introduites à l’avenir, aussi que tous les bateaux qui pourraient remplacer le bateau actuel, en cas de naufrage. *Ibid*, 115.



« Sur le chemin de cette vie charnelle, le plus noble grand *župan* de la Serbie et le bien-aimé père du beau-fils de ma majesté, monsieur Stefan Nemanja, appelé Simeon par son habit monacal, a précédé son fils Rastko, appelé Sava par son habit angélique ; celui-ci, donc Sava, a devancé son père sur le chemin de la vie monastique. Et le sénior pour les raisons de la vie charnelle est ainsi devenu le fils dans le comportement spirituel. »<sup>979</sup>

Par ce bouleversement générationnel, Alexis III a préparé le terrain pour le renversement temporel qui allait suivre, alors que le duo extraordinaire du père et du fils est construit comme digne d'accomplir des actions hors du commun. Qui est plus, le couple pouvait accéder à la vie ascétique et accomplir des exploits qui plaisent à Dieu, sans avoir oublié la majesté (*μεγαλοπρεπεία*) de leurs vies terrestres.<sup>980</sup>

Enfin, Alexis III avait aussi besoin d'ancrer l'histoire de la fondation de Chilandar dans la tradition vétérotestamentaire réaffirmant par ce procédé sa relation avec Sava après la mort de Simeon. L'*incipit* de la deuxième charte, autorisant Sava à adjoindre le monastère de Zigos, ainsi qu'un bateau à Chilandar, est le suivant :

« Abraham a été le favori de Dieu à cause de son hospitalité, alors que Jacob a été son bien-aimé parce qu'il habitait une maison, seul et en toute simplicité. Ce n'est pas une nouvelle que ma majesté attire vers elle-même l'amour de Dieu du type abrahamique, à cause de l'hospitalité que je montre vers Sava, le moine le plus distingué, le fils du feu grand *župan* de la Serbie, appelé Simeon par son habit monacal. »<sup>981</sup>

Au moment de l'élargissement de la propriété et des privilèges de Chilandar, l'empereur modèle le personnage de Sava sur celui de Jacob, en insistant sur la modestie ce dernier. La tension ou contradiction narrative se poursuit aussi dans le fait que l'empereur libère le monastère de toute sorte d'imposition, actuelle ou future, alors qu'il souligne sa propre hospitalité envers Sava et rappelle que « la maison » est lui appartient. Pousser plus avant la métaphore en évoquant la relation de Sava et son frère Stefan, le gendre d'Alexis, sous le modèle de Jacob et Ésaü sera aller trop loin.<sup>982</sup> Mais je vais revenir par la suite à la question de la figuration de la Serbie à travers les modèles de l'Ancien Testament.

<sup>979</sup> Ibid, 107 : « Προηγῆσατο μ(έν) [τῆς εἰς τὸν] κ(α)τὰ σάρκα τοῦτ(ον) βί(ον) παρόδου ὁ εὐγ[ε]νέστατ(ος) μέγ(ας) ζουπάνο(ς) τ(ῆς) Σ[ερβίας] καὶ ἡγαπημένος συμπενθερὸς τῆς βασιλείας μου] [κῦρ] Στέφα[νος] ὁ [Νεεμάν, διὰ] δὲ τοῦ μοναχικοῦ σχήματο(ς) Συ[μ]ε[ῶν] μετ]ονομασθ[εῖς], τῶ υἱῶ αὐτοῦ τῶ Προστικῶ [τῶ διὰ] [τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος] Σάβα [ἐπονομα]σθ(έ)ν(τ)ι· προέδραμε δὲ [οὗτος, ὁ Σάβα]ς δηλαδῆ, τοῦ π(α)τρὸς α[ὐ]τοῦ εἰς τ(ῆν) [κατὰ τὸν μονήρη] [βίον ὁδόν, καί] γέγ[ο]νε [τῶ τῆς] κ(α)τὰ [σάρκα] ζῶης αὐτοῦ αἰτίῳ προαγωγῶ(ς) εἰς τ(ῆν) κ(α)τὰ [πνεῦμα δια]γω[γῆν] ὁ υἱός· »

<sup>980</sup> Ibid, 108.

<sup>981</sup> Ibid, 114. Dans la continuation, Alexis III note aussi, de ce que je connais, la première version écrite en grec ou en slave du dépaysement de Sava et de l'abandon de la richesse et de son titre princier. Ce récit, modelé peut-être sur celui du Barlaam et Josaphat, est toujours très actuel dans la littérature et la culture serbes.

<sup>982</sup> De plus, l'image de Simeon (Nemanja) comme Isaac et cette fois son fils Stefan Nemanjić comme Jacob apparaît déjà dans la charte de Simeon à Chilandar pour encadrer l'héritage du trône par le fils qui n'a pas été l'ainé de la famille. *Zbornik*, 69.

## b) Deuxième fondation

Passons maintenant au texte de la charte fondatrice de Simeon, connue dans l'historiographie sous le titre de la *Première charte de Chilandar*. Édictée en 1198, elle a été souvent commentée, surtout pour ses formulations 'idéologiques' sur la hiérarchie des monarques, auxquelles je reviendrai dans le chapitre suivant.<sup>983</sup> Concernant la conception de l'espace dans ce texte, je voudrais faire juste une remarque que je n'ai rencontrée dans aucune étude jusqu'ici. L'observation est toute simple. Lorsqu'il développe la notion d'espace dans la charte, l'auteur établit parallèlement une relation basée sur la métaphore Chilandar et la Serbie et une autre basée sur la synecdoque entre la Serbie et le monde. L'historiographie moderne s'est montrée très perméable à ces deux figures du style, en les prenant comme des représentations factuelles de la réalité historique.

La charte commence avec la création du monde, décrit l'établissement de l'État serbe<sup>984</sup> et à la spiritualité de Simeon, pour terminer avec la fondation de Chilandar. Le narrateur, probablement la voix ventriloque de Sava, l'auteur supposé, donne un bref récit (auto)biographique de la vie de Simeon (Nemanja) à la première personne et l'achève avec le récit encore plus bref de la construction de Chilandar, suivi par la liste de ses biens et les formules prophylactiques. Il ne cite pas la motivation concrète de l'acte de fondation. Simeon est venu au Mont Athos parce que « un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie ». Là-bas, il a trouvé le monastère détruit de la Mère de Dieu, dont il est devenu le fondateur avec son fils Stefan, et il l'a renouvelé.

Pour mieux comprendre la stratégie narrative de l'auteur, j'aimerais faire appel à l'article de Lenos Mavromatis, intitulé « Le monastère reflet du royaume », paru à l'occasion de la célébration de huit cents ans de Chilandar. Même si Mavromatis lit les textes comme reflets de la réalité, il pose des questions assez pertinentes sur les relations entre l'État et l'Église. Il conclut que le monastère (comme terme collectif) reproduit fidèlement l'idéologie de l'État. « Le monastère est *présenté* comme le microcosme du monde médiéval. Dans ce contexte l'attribution de Chilandar à Stefan Nemanja par l'empereur byzantin *représente le reflet* de la reconnaissance de l'État serbe. »<sup>985</sup> Le monastère est alors la métaphore du monde, mais aussi de l'État, alors que la concession de Chilandar est la métaphore de la reconnaissance politique. Mais, en même temps, « L'Église s'identifia dès le début aux fins du roi et servit loyalement la couronne... Le noyau de

---

<sup>983</sup> La dernière édition du texte se trouve dans Ibid (67–69), avec les références à toutes les éditions et traductions précédentes, sauf la traduction anglaise dans Živković – Bojanin – Petrović (2000, 21–25). L'édition ligne par ligne, avec la transcription phonétique et la traduction en serbe moderne dans Trifunović – Bjelogrić – Brajović (1986 = Špadijer 2014, 193–210).

<sup>984</sup> J'utilise le terme 'État' sans implication politique (v. Haldon (2016) pour faciliter un commentaire sommaire et compréhensible de ce phénomène) faute du terme plus clair ou précis, pour traduire le mot '*zemlja*' qui peut signifier à la fois la terre, le pays ou la région.

<sup>985</sup> Mavromatis 2000, 5. C'est moi qui souligne. Comme l'article de Mavromatis a la forme d'un essai, on ne peut que supposer d'où il tire ses informations.

l'Église, ses monastères dirigés par des moines... »<sup>986</sup> On peut conclure des propos de Mavromatis que :1) l'Église, bien comme le monastère, veut dire la même chose que l'État et 2) les monastères sont le noyau d'Église, c'est-à-dire une partie de la totalité. La relation entre les éléments mentionnés est donc établie au moyen d'une synecdoque. Les trois entités partagent les mêmes qualités et elles sont intégrées l'une à l'autre par cette figure.

« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre et les hommes sur elle et il les bénit et leur donna le pouvoir sur toute sa création. »<sup>987</sup> Ceci est l'*incipit* évocateur de la charte de Nemanja. Au-delà de l'ordre chronologique (la création du monde – la (re)création de la Serbie, la (re)création de Chilandar), le mouvement spatial est celui du rapprochement et de la diminution de la distance de focalisation, soit l'effet du *zoom*. Dieu a bien séparé les peuples et il leur a donné les souverains. Ainsi, il a confié « cette terre serbe-ci »<sup>988</sup> aux bisaïeux et aïeux de Simeon, avant d'introniser Nemanja comme *grand župan*. Lui, à son tour, a récupéré, reconstruit et élargi son héritage. Il cite, région par région, les territoires qu'il lui a ajoutés, aussi que les peuples qui les possédaient auparavant. Après être devenu moine, Simeon a confié le pays à son fils Stefan. Il est « sorti » de la Serbie et trouvé l'ancien monastère ruiné au Mont Athos (« il ne resta pas pierre sur pierre »),<sup>989</sup> et Dieu lui a permis de devenir son fondateur, avec l'aide de son fils Stefan. Il cherchait les parties détruites du monastère et l'a renouvelé. Il cite les biens qu'il a adjoints au monastère, dont certains obtenus de l'empereur.

Il est clair que parmi les trois éléments susmentionnés il existe un lien non seulement chronologique, mais aussi spatial. La première chose à remarquer est que sur les trois niveaux, l'auteur utilise les verbes de la construction ou de l'édification. Au niveau de la terre, Dieu a *établi* ou bien *fortifié* (*оутврди*) les Grecs comme empereurs et les Hongrois comme rois. Il a aussi *constitué* (*оуставь*) les mœurs parmi les peuples.<sup>990</sup> Au niveau de la Serbie, Simeon dit : « Et je *renouvelai* [la terre] de mes aïeux et je la *fortifiai* par l'aide divine et ma sagesse, donnée par Dieu, et j'*érigeai* [la terre] *délabrée* de mes aïeux. »<sup>991</sup> Pareillement, au niveau de Chilandar, le monastère qui était *complètement délabré* (*разваленъ идиноуѡ*), a été *renové* (*вбновихъ*) par Simeon.<sup>992</sup> De plus, l'énumération des terres obtenues par Nemanja de ses ennemis rappelle les listes des biens joints à un monastère.

---

<sup>986</sup> Ibid, 8. Aussi, sur la page 5 : « ... dans les monastères en Serbie, comme à Byzance, le reflet de l'ordre des choses du royaume et de l'Église commençait à se former en modèle réduit. »

<sup>987</sup> *Zbornik*, 68 : « Искони сътвори в(о)гъ н(е)бо и земаю и ѡ(д)в(ѣ)жы на неи и бл(а)гослови е и да(с)тъ имъ власть на всѣи твари свои ».

<sup>988</sup> Ibid : « сиювъ земаовъ сръвскоовъ » ; Même si l'on peut supposer que le lieu d'énonciation est le Mont Athos, dans ce passage, le lieu dont Simeon parle et le lieu dans lequel il parle sont assimilés.

<sup>989</sup> Ibid, 69.

<sup>990</sup> Ibid, 68.

<sup>991</sup> Ibid : « И вбновихъ свою дѣдиноу и большє оутврдихъ, Божиювъ помокнию и своєю моудростию дановъ ми ѡт Бога, и вздвигохъ погившюю свою дѣдиноу. » C'est moi qui souligne.

<sup>992</sup> Ibid, 69.

Cependant, il n’y a pas d’identité complète entre les différents niveaux spatiaux. On peut remarquer la même réticence devant la mise en récit de la création nouvelle ou l’innovation comme dans les chartes d’Alexis III. Le seul personnage qui crée, c’est Dieu. Nemanja (Simeon) ne fait que renouveler sa patrie aussi que le monastère. Par ailleurs, même si les trois espaces sont placés dans une séquence narrative spatio-temporelle, les relations entre eux ne sont pas équivalentes. D’un côté, Simeon a établi la Serbie à l’image de la création divine de la terre, mais comme la Serbie en fait partie, la relation entre les deux est du type de synecdoque. D’un autre côté, comme Simeon a dû sortir de la Serbie pour arriver au Mont Athos, le monastère de Chilandar qu’il y a établi n’en fait pas partie. Ainsi, le texte intègre la création de la Serbie dans la création divine. En même temps, le renouvellement de Chilandar est en fait figuré par la métaphore comme le renouvellement de la terre des aïeux de Nemanja.<sup>993</sup> La réflexion de Mavromatis flotte, au reflet de celle de l’auteur de la charte, entre ces deux figures de style en essayant de mettre en récit une contradiction spatiale : que ce qui est considéré comme le noyau de la culture serbe ne se trouvait pas sur le territoire de ce pays.

### c ) Troisième fondation

Le troisième groupe de récits consiste en la Deuxième charte de Chilandar, émise par Stefan Nemanjić, le fondateur-héritier, et de la Vie de Saint Simeon, incorporé par son fils cadet Sava dans le typikon du monastère de Studenica. Les deux textes furent probablement écrits en 1207/8.<sup>994</sup> Ils introduisent l’imagerie du jardin paradisiaque localisé au Mont Athos, dans l’histoire de la fondation de Chilandar. Cette image littéraire a été étudiée plusieurs fois. Les chercheurs ont essayé d’éclaircir ses sources dans la culture visuelle<sup>995</sup> ou dans la tradition écrite, antique aussi que médiévale,<sup>996</sup> ou juste d’accentuer la topique du *locus amoenus*.<sup>997</sup> Alors que ces études ont plutôt mis en avant les similarités entre les deux récits des frères Nemanjić, mais aussi entre ces textes et les autres récits précédents, je voudrais me concentrer sur les *différences dans la stratégie narrative* de Stefan et Sava, parce que je crois que cela peut nous aider à dévoiler les pratiques spatiales, d’un

<sup>993</sup> Je rappelle les définitions de White (1973, 34) : « Irony, Metonymy, and Synecdoche are kinds of Metaphor, but they differ from one another in the kinds of *reductions* or *intergrations* they effect on the literal level of their meanings and by the kinds of illuminations they aim at on the figurative level. Metaphor is essentially *representational*, Metonymy is *reductionist*, Synecdoche is *integrative*, and Irony is *negational*. » C’est l’auteur qui souligne. On voit aussi que l’intérêt de la synecdoque de Kalić et Maksimović cité dans l’introduction de ce chapitre (v. p. 213, n. 793), ne veut pas finalement ni *représenter* Studenica, ni la prendre comme la représentation de la Serbie, mais *l’intégrer* à la fois à l’Ouest et à Byzance.

<sup>994</sup> La *Deuxième charte de Chilandar* a été pendant longtemps datée de 1200–1202, jusqu’à l’étude de Bubalo (2010), qui propose la datation présentée ici. Elle semble être largement acceptée. Une grande partie du texte (*Zbornik*, 80–83 ; traduction en serbe modern : Stefan, *Vie de Simeon*, 3 – 13 ; traduction anglaise : Živković – Bojanin – Petrović 2000, 31–36) correspond presque mot-à-mot à celui de la *Première charte* de Simeon Nemanja, sauf que la vie de Simeon est racontée à la troisième personne. La vie de Simeon écrite par Sava, publié avec la traduction en serbe modern dans le *Typikon de Studenica* (152–193).

<sup>995</sup> Radojčić (1966), particulièrement intéressant à la lumière de l’étude récente de Maguire (2012, 92–98), qui affirme une bifurcation, dans le monde byzantin post-iconoclaste, des images verbales et visuelle du paradis.

<sup>996</sup> Špadijer 2015. L’étude la plus récente et la plus détaillée qui traite ces passages comme allégories.

<sup>997</sup> Par exemple, Beyer (1981, 188–193) qui donne la traduction allemande des passages concernés.

côté, et la particularité des deux contextes énonciatifs différents. Je donne la traduction des deux passages en parallèle, avec la partie plus longue du texte qui précède l'exposition de Sava.

Stefan Nemanjić, *Deuxième charte de Chilandar*<sup>998</sup>

Sava, *Le typikon de Studenica*<sup>999</sup>

<sup>998</sup> *Zbornik*, 81–82 : « Си же мыслию бѣ възводимъ и желаніе, іако семоужь стоје на горьнѣ(мь) мѣстѣ въ пролѣтѣне врѣме въ веселоу дъниноу рекше въ слньноу, виде издаалеѹа равноу пажитъ красноу видѣниемъ, лѣпоу тварию срѣдже кестоуше дрѣво дивно, кроуговато вѣтвиюемъ ѹестолисиюемъ, прѣоукрашено цвѣты и пльно плодамъ бл(а)гоу воноу поушгале, срѣдже дрѣва оудворила се вѣше птица сладькогласнаѹа, кротька въ сѣдѣнии, тиха въ пѣсенехъ, весела въ цюуцании, ѣсна въ цыпѣтании іедина соущи ѡт моудрьхъ птицъ, люоубьвныи и сладькыи него дѣтиць, быви иногда мнѣ рождѣствнымъ съ оузомъ брат, гл(а)голѣемъ Сава монахъ, иже сѣдѣше въ дрѣвѣ, рекоу въ С(ве)тѡи Горѣ, немальчюмъ гл(а)сомъ, високомъ жѣдрѣломъ, іасномъ звекомъ измѣноуюци гл(а)си прѣлѣпы и прѣоуднии, и страньны пѣсен(нѣ) поюци въспѣвашем, іеже гл(а)сь вънсе въ оуши прѣоуднаго и дивнаго г(осподи)на ми с(ве)таго Симеѡна ѹъстнаго старьца; сеи же прочѣе птице, на долнихъ вѣтвехъ сѣдѣше къ слѣдыкому еіе гласоу своими гл(а)си весело помагаоу. Сего же смотре дивнии сы моужь любимаго си и сладькаго ѹеда, ѡшьдыша и ѡтлюѹивша се прѣди въ с(ве)тоую тоу пажитъ, и лѣпаго дрѣва и прѣоудныи птице, помышлѣ сы глас(ь) въ себѣ, да си идоу на красноую тоу пажитъ, дошьдѣ лѣптоу дрѣва съгледаю и близъ него ставъ, прѣоуднии ѡне пт(и)це краснаго гл(а)са вѣвъ насыцоу се. [...] изиде ѡт владиѹствѣ си и дѣтеи своихъ и подроужѣ си подтигоути пажитъ оноу прѣдписаноую и красное дрѣво и сладькоюу птицоу, и тоу сп(а)сение полоуѹити. [...] Нъ быстро иды съ горы ѡное сниде на равнь рекше въ С(ве)тоую Гороу, идѣже слыша мирноюу и неметежноую жизнь живоую се въ пажити тои, и право вѣроу доврѣ оукорѣншоу се и свѣтло сияоую, нѣко дрѣво дивно стонѣцоу, іеже вѣтвию соуѣт ѡсвещении бл(а)гоговѣзнови и х(ри)ст(т)олобиви ѹрноризьци и вѣсь ѡсв(е)щени цр(ь)ковны причѣтъ срѣжде ихъ вѣхъ іако сладькогласноу птицоу, Саѡу рекѣ мниха милоую оутѣхоу х(ри)ст(т)олобивоу старцоу, ѹесто іеже листвию и прѣкраснии цвѣти пр(о)роускии проповѣди рекоуже ѹъстныхъ ѡв(а)нг(е)ллии ѹѹенииа и ап(о)ст(т)ольска прѣданиѣ и ѡтѹск[инѣ] заповѣди, а іеже пльно плодовъ рекше оупваниѣ вѣрѣи корень, а блага оупваниѣ плодъ съ прѣдже рѣчеными сими тоу и бл(а)гаѹа вона въждела бо и по истинѣ почина дрѣвѣ в немъже поѣше птица измѣноуюци гл(а)си тоже измѣнование гласовъ ѡ в(о)голюбиви г(оспо)д(и)не мои пѣтъ ѹоувствии напишоу твоихъ прѣмоудрихъ видѣнии слышание ѡного дрѣва ѡбонан[н]іе, гл(а)голание ѡсезние птиць и ишьстие и проѹаѹа. Изиде бо изъ ѡтѹства него въ с(ве)тоую ѡноу пажитъ, рекше въ С(ве)тоую Гороу и ѡврѣте монастырь нѣколи бывши зовомы Милеѣ Въведение с(ве)тлыи и прѣславныи бл(а)д(и)ѹ(и)це Б(о)город(и)це идѣже не бѣ камень на камени ѡсталь, нъ развалень ѡтноудъ и потроуди старость своюи мене аще и недостоина нареци се (сы)на іего подвижаніе ме ѡновити мѣсто с(ве)тѡе. »

<sup>999</sup> *Typikon de Studenica*, 170–176. « Онъ же бл(а)женнии доиде въ С(ве)тоую Гороу м(ѣ)с(е)ца но(е)м(врѣ)а б(ь)нь. Б(о)гонѡни же и прѣподобнии ѡ(т)ци, іеже живехоу въ С(ве)тѡи Горѣ съ радостію и съ поѹастію великою пріѣше его. Въ Ватѡпедѣ же монастырь въсели се прѣжде, тоу бо и обрѣте желаемого, заблоуждшее свое овѣе [...] И прѣбьис(тъ) тоу мало врѣме въсхоте онъ бл(а)женнии, іако и зде оправда свое ц(а)р(ь)ство, тако и тамо въ жделѣ обѣсти мѣсто сп(а)сеніа въсѣмъ прихѣднѣщимъ ѡ въсоудоу. И испроси оу цара курь Алеѣе, свата своего, мѣсто поустѡ на оустроение монастырю въ С(ве)тѡи Горѣ. И поетъ мене грѣшнаго изъ Ватѡпеда въ место то и въселивѣ се. И прѣбьис(тъ) же съ мноу пр(ѣ)л(о)довны ѡ(т)ць нашъ въ Горѣ С(ве)тѡи годнице ѡ б(ь)с(е)ць. Кто можетъ исповѣдати сего бл(а)женаго подвигы и троуды. И достигнувъ пажити покоа въ красна дрѣва възрастомъ и плады и сладькыи птице поюще въ ниюмъ, идеже слышавъ и поживе мирнѣю и неметежнѣ и в(о)гооуднѣю жизнь и правовѣрнѣемъ доврѣ оукорѣнвшѣ се и свѣтло сіаоую, іако дрѣвоу дивноу стоѣцоу, пристаницоу довроу, рекоу С(ве)тоую Гороу, срѣдѣ же того іако слад(ь)когласноую птиць и поустынолюбныи грѣлице, желаемого вълоуѹи нѣкоего мниха, милоую оутѣхѣ х(ри)ст(т)олобивоу старцоу и иногда бывшее въспитѣное емоу овѣе, вѣтѣ ѡ пладѣ его и цвѣтѣ ѡкорѣне его. Тоу и бл(а)гаѹа вона въжделѣ бо по истинѣ и поѹи на пажити краснѣи, на неи же поіаше птица, измѣноуюци гласы бѣ ѹюствы насыщае се прѣмоудрихъ видѣнїа, слышанїе и обонанїе, глас(а)ныи и ѡсезанїе птице. Изиде бо изъ ѡ(т)ѹства его въ с(ве)тоую оноу пажитъ, рекше въ С(ве)тоую Гороу и обрете монастырь нѣколи бывше, рекше Милеѣ, въведение с(ве)тлыи и прѣславныи бл(а)д(и)ѹ(и)це в(о)город(и)це, развалень ѡтноудъ ѡ без(ь)бѡжнихъ(ь) ратникъ. И инъ лоуѹшїи подвигы пріѣмъ и потроуди старость свою и мене, аще недостоина, съ собою имоуѹа, работаюѹа емоу, іакоже зде обнови и оустрои въсѹѣскаѹа, тако и то мѣсто с(ве)тѡе възднѣже, іако да и тамо насъ обновиенїа и помени и приѣвѣжица не лишитъ. [...] прѣбьис(тъ) тоу ѡ м(ѣ)с(е)ць »

Celui-ci [Simeon] fut ascensionné par sa pensée et il désirait : comme s'il était debout sur un lieu élevé, dans un temps printanier, un jour joyeux, c'est-à-dire ensoleillé ; il vit de loin un pré plat, apparemment merveilleux et joliment fabriqué. Au milieu [du pré] un arbre magnifique, rond de ses branches, plaines de feuilles, orné d'abondance des fleurs et plain de fruits, dégageant une odeur douce.

Et au milieu de l'arbre, fit sa maison un oiseau d'une voix douce. Il était paisible dans sa posture, discret dans ses mélodies, joyeux dans ses gazouillements, clair dans son chuchotement, un des sages oiseaux d'amour, son [de Simeon] doux enfant, qui dorénavant m'était frère par le lien de naissance, appelé Sava le moine.

Il [Sava] était assis sur l'arbre, c'est-à-dire dans la Sainte Montagne, utilisant des très belles voix variées et chantant les chansons magnifiques et étranges de sa voix sans cesse, de sa gorge haute, de sa sonorité claire.

Et cette voix est entrée dans les oreilles de mon très étrange et magnifique seigneur, saint Simeon, le vieillard honorable. Les autres oiseaux aussi, assis sur les branches inférieures, aidaient jovialement sa voix par leurs voix. Et cet homme magnifique [Simeon], en regardant son bien-aimé et doux enfant, qui était parti et s'était séparé, il se transporta dans ce pré saint et le bel arbre et les oiseaux magnifiques, il pensa cette voix en lui-même : « Que je descende dans ce beau pré ! Étant venu, je verrai la beauté de l'arbre. Se mettant près de lui, je mangerai à ma faim de la belle voix de cet oiseau magnifique. »

[...] il sortit de sa patrie et [partit] de ses enfants, et de sa compagne, pour atteindre ce pré décrit avant et l'arbre magnifique et l'oiseau doux, [afin d']obtenir le salut.

[...] Marchant vite, il descendit de cette montagne dans la pleine, c'est-à-dire à la Montagne Sainte, où, il entendit qu'on vivait une vie paisible et sans bruit, dans ce pré. Et l'orthodoxie s'était bien enracinée et brillait, comme un arbre qui se tenait merveilleusement debout. Ces branches sont des moines sanctifiés, dévots, et amants du Christ, tout un chœur ecclésiastique et sanctifié. Au milieu d'eux tous, [était] Sava le moine, chère consolation au vieillard qui aimait le Christ. Les feuilles pures et les fleurs magnifiques [étaient] alors les sermons des prophètes, ou pour mieux dire, les enseignements des évangiles honorables, les traditions des apôtres et les commandements des saints pères. Et la multitude des fruits, c'est l'espoir, la racine de la foi, et le fruit de la bonne espérance. Avec tout ce qui était dit avant, [il y avait de] la douce odeur, aussi.

Il désirât et se déposa sur l'arbre, sur lequel l'oiseau chantait en changeant les voix. Ces variations des voix, ô mon pieux seigneur, j'écrirai la vision de tes cinq sens très sages : l'écoute de cet arbre, l'odorat, le chant, la caresse des oiseaux, l'envolement et le reste.

Car il sortit de sa patrie à ce pré saint, c'est-à-dire, la Sainte Montagne et il trouva un ancien monastère, appelé Méléai, de la Présentation de la très sainte et très célèbre Mère de Dieu, où il ne resta pas ni pierre sur pierre, mais complètement défoncé. Et il fit l'effort dans sa vieillesse et moi, même si je suis indigne de m'appeler son fils, il m'érigea pour que je renouvèle le lieu saint.

Et lui, le vénérable, vint à la Montagne Sainte au mois de novembre, le deuxième jour. Les pères théophores et bienheureux, qui vivaient dans la Montagne Sainte, le reçurent avec joie et grand honneur. D'abord il emménagea le monastère de Vatopedi, puisque là il trouva son agneau désiré et prodigue [...]

Et ayant resté là-bas un peu de temps, cet homme béni voulut trouver un lieu de salut là-bas pour tous qui viennent de partout, de la même manière qu'il justifia son empire ici [en Serbie]. Et il pria et obtint de l'empereur Alexis, le beau-père de son fils, un lieu désert pour l'organisation d'un monastère à la Sainte Montagne. Et il m'amena, moi le pêcheur, de Vatopedi à cet endroit, et nous emménageâmes.

Et ce père vénérable resta avec moi à la Sainte Montagne pendant un an et cinq mois. Qui peut exprimer les exploits et les efforts de cet homme vénérable ? [...]

Et il arriva sur le pré de la paix, parmi les arbres, beaux à l'égard de leur taille et les fruits, sur lesquels les doux oiseaux chantent, où il passa une vie calme, paisible et pieuse.

Il s'enracina bien dans l'orthodoxie et brilla lumineusement. Il se tenait debout comme un arbre magnifique dans le bon havre, c'est-à-dire dans la Saint Montagne. Et au milieu de celle-ci [Saint Montagne], il trouva un moine désiré comme un oiseau d'une voix douce et comme une tourterelle désertophile, une chère consolation au vieillard qui aimait le Christ et autrefois un agneau nourri par lui, une pousse de son fruit et une fleur de sa racine, et il y a de la bonne odeur aussi.

Car en vérité, il désirât et se déposa dans le pré magnifique, dans lequel l'oiseau chantait en changeant les voix. Il mangeait à sa faim avec les cinq sens : le regard, l'écoute, l'odorat, le son et le touché de l'oiseau.

Car il sortit de sa patrie sur ce pré saint, c'est-à-dire la Sainte Montagne, et il trouva l'ancien monastère, c'est-à-dire Méléai, La présentation de la sainte et très glorieuse maîtresse Mère de Dieu, complètement défoncé par des guerriers athées. Et il prit l'autre effort encore plus grand et il employa sa vieillesse et moi-même, même si je suis indigne, pour lui faire des travaux. Comme il renouvela et ordonna tout ici, ainsi il érigea ce lieu saint, pour qu'il nous ne prive pas ni là-bas du renouvellement, de la mention et du refuge.

[...] il resta là-bas pendant huit mois.

La première différence entre ces deux textes, mais aussi entre ceux-ci et les textes précédents, réside dans la manière dont la motivation pour la fondation de Chilandar et l'agentivité de ses fondateurs sont mises en récit. Dans la *Deuxième charte de Chilandar*, il n'y a aucune mention de la 'maison' conçue pour accueillir les moines serbes au Mont Athos, ni de la comparaison de son statut avec celui des monastères des Ibères et Amalfitains. Pour Stefan Nemanjić, le grand župan de la Serbie à cette époque, la fondation de Chilandar est premièrement un acte pieux de son père, qui a trouvé l'endroit pour le faire, avant de lui en confier presque toute l'agentivité. Deuxièmement, la possibilité de fonder un monastère au Mont Athos devient pour Stefan un honneur que les forces divines lui ont décerné. C'est lui qui est le seul personnage actif autour du renouvellement de Chilandar, et il le fait par la volonté de son père et à cause de trois commandements divins : l'amour pour Dieu, l'amour pour ses prochains et l'amour pour ses parents.<sup>1000</sup>

Dans le *typikon* de Studenica, en revanche, Sava ne fait aucune mention des actions de Stefan. C'est Simeon qui a trouvé, obtenu, renouvelé et ordonné le monastère, ayant son fils Sava comme ouvrier ou même esclave. La délégation d'agentivité du père au fils se fait ici avec la même formulation verbale comme dans la charte de Stefan, sauf qu'elle est déléguée à Sava cette fois-ci. Quant à la motivation pour la fondation dans le récit de Sava, il n'y a pas, non plus, de mention explicite de l'identité serbe de Chilandar ni de ses habitants. La construction narrative de Sava, à laquelle je reviendrai par la suite et qui peut être métaphorisée comme l'enroulement d'une pelote de laine où chaque mouvement ressemble au mouvement précédent, mais change le contenu énonciatif en même temps.<sup>1001</sup> Alors, dans son récit, son père Simeon obtient d'abord « un lieu désert » de l'empereur, donc pas un monastère délabré, pour y accueillir « tout le monde qui vient de partout ». Dans son deuxième passage sur le même sujet, Sava affirme que c'était bien le monastère de Méléai, détruit par les guerriers athées, qui est repris par Simeon, pour 'nous' donner, là-bas aussi, « le renouvellement, la mention et le refuge ». Le 'nous' de cette phrase désigne les moines du monastère de Studenica, la fondation précédente de Simeon, auxquels s'adresse le *typikon*. Sava tisse un lien clair entre les deux établissements, mais il utilise aussi, dans son discours, les actions sociales (et spatiales) qui sont bien connues des moines et probablement associées à l'activité du monastère pour diffuser les raisons de la construction de Chilandar. Il est intéressant d'observer que le *renouvellement* figure à la première place parmi ces actions.

---

<sup>1000</sup> Zbornik, 82.

<sup>1001</sup> Pour l'analyse stylistique du dédoublement et de la répétition dans les ouvrages de Sava au niveau lexical, et basées surtout sur la rhétorique biblique et chrétienne v. Trifunović 1979; pour l'analyse stylistique du dédoublement quant au personnage de Simeon – Nemanja comme prince et moine, v. Alpert 1976.

Dans cette structure narrative apparaît aussi l'image de *locus amœnus*. Mais elle est aussi présentée des manières bien différentes dans les récits de Stefan et Sava, malgré les coïncidences verbales. L'effet de *zoom* qui se laisse entendre par l'exposition narrative dans la *Première charte de Chilandar*, attribuée à Simeon, devient matérialisé et spatialisé dans le récit de la *Deuxième charte* de Stefan. On est emmené en fait à suivre deux lignes successives du récit. Dans la première, spirituelle ou mentale, Simeon est élevé par sa pensée, lors d'un jour de printemps, afin d'observer la beauté de la création du pré saint, ce qui est le Mont Athos. D'un côté, l'auteur établit un renversement spatial du relief – le Mont Athos, une Montagne Sainte est transformée en prairie, vue d'un lieu encore plus élevé. D'un autre côté, la position spatiale de Simeon est celle du Dieu vétérotestamentaire, Dieu de la Genèse, sans que la création qu'il observe soit la sienne.

L'aspect visuel lié à l'emplacement sur un lieu élevé semble être très important pour Stefan. Dans la *Vie de Simeon* qu'il a écrit quelques années plus tard, il raconte ainsi l'achèvement de travaux de Simeon sur le monastère de Studenica :

« Et quand il regardait l'érection du temple de la Très Sainte [Mère de Dieu], ce saint seigneur, croyez-moi, messieurs et frères, j'avais vu son esprit s'élever en haut, comme un aigle qui coupe le ciel et qui est retenu sur la terre par des cordes de fer, mais qui s'est échappé et s'est envolé en haut pour arriver à cette source immortelle et sainte ainsi que pour voir l'ombre de la cité divine, de Jérusalem céleste, dont en vérité il devint le citoyen. »<sup>1002</sup>

Même sans la lecture parallèle de ces deux textes, le lien symbolique entre le jardin paradisiaque du Mont Athos et Jérusalem semble assez évident. Cependant, un parallélisme avec les exploits de Moïse est également possible. On trouve dans l'histoire du monde raconté par Theognostos, dans son *Trésor*, composé vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : « Finalement Moïse, lui-même, obéissant au commandement de Dieu, monta à la montagne, vit de loin la terre promise, et puis reposa en paix, quittant cette terre pour aller vers Seigneur. »<sup>1003</sup> Alors, le Mont Athos devient une terre promise, une terre à peupler, voire à coloniser.

Mais, Simeon n'est pas mort juste après la vision. Sa vision continue et il s'approche par la vue. Suivant sa focalisation, on aperçoit d'abord l'arbre, puis ses branches, puis les feuilles, les fleurs et les fruits, puis l'oiseau qui est assis au milieu de l'arbre. Là, Simeon peut sentir l'odeur de l'arbre aussi et la voix de l'oiseau rentre dans ses oreilles. En regardant l'oiseau, il se transporte

<sup>1002</sup> Stefan, *La vie de Simeon*, 44–46 : « *иґгда во зрѣяше въздвизанѣа храма прѣс(вє)тыне. сии мои г(осподи)нь с(вє)ты вѣроу имѣте ми ѡ г(осподи)и и брат(и)е. видѣти ми бѣ него оумь въперивша на вышинаа. и тако нѣкояемоу н(є)вопарноу врлоу. држимоу на земли. ѡбытоу оузами желѣзными истр[ъ]гыше се. и въ испрь възлетѣвши. доити ѡного бесмртнаго и с(вє)т(а)го источника. и видѣти хлад[ъ] в(о)ж(ь)ствынаго. гр[а]да вышнаго иер(оу)с(а)л(и)ма. немоу по истинѣ истовы гражданинь быс(ть)» : « C'est moi qui souligne.*

<sup>1003</sup> *Theognostos*, 8.163–6 : « *Ὁ τοίνυν Μωϋσῆς διὰ προστάγματος Θεοῦ ἀνελθὼν εἰς τὸ ὄρος, καὶ τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας πόρρωθεν κατιδὼν, ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο, πρὸς Κύριον ἐκδημήσας. »*



en esprit près de l'arbre et on peut entendre ses pensées, dans lesquelles il s'encourage de descendre sur le pré.

Après avoir réglé les affaires en Serbie, il en sort, en pensant à la vision du pré saint et la deuxième ligne narrative, cette fois-ci 'réelle', commence. Lorsque Simeon est arrivé (« descendu ») au Mont Athos, l'enchaînement des éléments de la vision se répète, mais on apprend cette fois-ci leur vraie signification : l'arbre symbolise l'orthodoxie, les oiseaux sont les moines, les feuilles sont les serments. Simeon se place physiquement sur l'arbre, avant de commencer l'exploit de la fondation de Chilandar.

Le récit de Stefan est donc organisé très linéairement. Même quand il répète des éléments, il en évoque la mention précédente, ce qui suscite l'impression qu'il continue là où il s'était arrêté. Il est aussi très visuel. L'immersion dans son récit se conduit principalement par la vue, et par un mouvement descendant. Les autres sens interviennent, mais ils sont englobés par la vue ou la parole écrite : « j'écrirai la vision de tes cinq sens très sages ».

Dans ces deux points demeurent les différences principales avec le récit de Sava. Celui-ci n'a presque aucune linéarité, ni temporaire, ni spatiale. J'ai déjà évoqué ce qui ressemble à la répétitivité dans ce texte. Les séquences sont les suivantes : 1) Simeon arrive au Mont Athos à une date précise, il entre au monastère de Vatopedi ; 2) il obtient un lieu désert et il emménage avec Sava ; 3) il reste au Mont Athos pendant un an et cinq mois, il effectue des exploits mémorables ; 4) il arrive sur le pré (Sava donne juste une liste des éléments clés : arbre, feuilles, fleurs, oiseaux), il y passe une vie paisible ; 5) il s'enracine dans l'orthodoxie, il est un arbre, il est réuni à son fils, sa pousse et sa fleur, l'oiseau ; 6) il veut venir sur le pré et il s'y installe, il profite de tous ses sens ; 7) il sort de sa patrie, arrive au Mont Athos et trouve un monastère pour le renouveler, il le renouvelle ; 8) il passe huit mois dans le nouveau monastère.

Dans un enchaînement libre des résumés et narrations, la séquence temporelle est anéantie. Seule l'unité relative de l'espace tient l'histoire unifiée. Mais il ne s'agit pas ici d'une description qui veut *représenter* soit l'espace du Mont Athos, soit l'espace d'un jardin paradisiaque idéal ou topique. J'y vois plutôt un exemple de la *description dense*, c'est-à-dire de la description *non-représentationnelle*, introduite dans l'anthropologie et les sciences humaines par Clifford Geertz et déjà repérée dans les *ekphraseis* byzantines par Myrto Veikou.<sup>1004</sup> Ce concept entend que le récit, le cible d'analyse d'un chercheur ne décrit pas un objet pour le représenter. Le récit s'inscrit sur l'objet et l'interprète en même temps. Ce récit manque de cohérence, à l'image de l'objet de sa

---

<sup>1004</sup> Veikou 2018.

description qui n'en a pas non plus. La cohérence est établie par les chercheurs. Ce type de récits est aussi microscopiquement localisé.<sup>1005</sup>

Même si les deux récits présentés ici correspondent parfaitement à la définition de la description dense, du point de vue moderne, celui de Sava présente un manque plus accentué de cohérence. Pour comprendre cette disjonction, il faut se souvenir de l'intention originale de ces deux textes, aussi que du lieu de leur première énonciation. *La deuxième charte de Chilandar* était écrite pour rétablir une sorte de contrat des intérêts communs entre Chilandar et Stefan Nemanjić, un de ses co-fondateurs, qui par ailleurs n'a probablement jamais mis le pied dans le lieu que le texte décrit. Il *décrit* un espace, mais il y *interprète* aussi la présence de son père et par extension sa propre présence dans cet espace. Il inscrit les pratiques spatiales dans le métarécit chrétien partagé entre sa cour et les moines de Chilandar. C'est pour cela que son récit, linéaire et pointu, a la forme de la conquête de la terre promise, inspirée par Dieu.

Contrairement à cela, le récit de Sava a été écrit par quelqu'un qui a habité dans le lieu qu'il décrit, pour les hommes dont certains ne l'auraient vu jamais. Le texte a été aux moines de Studenica et rédigé justement pour réglementer leurs vies et encadrer leurs actions spatiales. On voit cela très clairement dans les articles du *typikon* qui suivent la *vie de Simeon* et qui séparent l'espace du monastère de l'espace extérieur tout en définissant les positions des corps des moines à tout moment et en tout espace : à l'église, pendant le service avec les nombres de métanies;<sup>1006</sup> au réfectoire, avec l'attribution des sièges et l'ordre d'accès à la table ;<sup>1007</sup> dans leurs cellules avec le corps du moine constamment surveillé par son compagnon de chambre ;<sup>1008</sup> au moment de l'élection des nouveaux fonctionnaires avec l'ordre des entrées et sorties dans l'église ;<sup>1009</sup> même après la mort, avec un cimetière séparé pour les extérieurs et le déroulement des prières pour les frères défunts.<sup>1010</sup>

Alors que la description dense de Stefan raconte un *locus amœnus* et interprète l'arrivée du souverain au Mont Athos, celle de Sava interprète cette répétitivité ou rythmicité des pratiques spatiales à laquelle les moines de Studenica sont quotidiennement soumis. Dans ce schéma monastique, même les actes narratifs de la *Vie de Nemanja* et du *typikon* subissent une spatialisation réglementée et autoréférentielle par les lectures répétitives prescrites par le *typikon* même.<sup>1011</sup> Ni les images du paradis, ni les récits de fondations de nos textes ne sont de simples

---

<sup>1005</sup> Le concept nous est utile ici pour faire comprendre un truisme proposé par Geertz, à savoir qu'une culture se trouve dans l'espace, alors que l'histoire de cette culture se trouve dans les livres.

<sup>1006</sup> *Typikon de Studenica*, 36.

<sup>1007</sup> Ibid, 54–62. Une relation métaphorique entre le corps humain et le monastère est établit par le *typikon* (Ibid, 54).

<sup>1008</sup> Ibid, 100.

<sup>1009</sup> Ibid, 72–74.

<sup>1010</sup> Ibid, 112–114.

<sup>1011</sup> Ibid, 129.

représentations différentes et subjectives d'un événement ou un espace, mais bien des actes narratifs qui empiètent sur les pratiques spatiales.

#### d) Quatrième fondation

Le même caractère narratif est partagé par la quatrième et dernière fondation de Chilandar dont je vais présenter la lecture ici, à savoir celle qui se trouve dans la *Vie de Sava* de Domentijan. Je crois que cet auteur de l'époque du roi serbe Stefan Uroš I<sup>er</sup> (1243–1276) présente un récit de la fondation du monastère pleinement articulé, présenté comme un récit de fondation d'une ville/colonie pour l'occasion particulière de l'énonciation de son œuvre.<sup>1012</sup> Suivant les pas de Calame, je confronte ce récit avec les concepts issus du *schéma narratif canonique*, c'est-à-dire de la théorie sémantique de Greimas. Si l'on veut banaliser cette théorie, toute action narrative englobe la manipulation, qui la précède, la compétence et la performance qui la constituent à proprement parler et la sanction qui la suit et la confirme. Elle est causée par un manque, à cause duquel le sujet essaye d'obtenir l'objet, en côtoyant l'opposant et l'adjuvant.<sup>1013</sup>

Encore une fois, comme dans la *Vie de Simeon* incorporée par Sava dans le *Typikon de Studenica*, la fondation de Chilandar est multipliée, ou pour mieux dire, exposée en plusieurs couches. Dans la première phase, Sava est parti vers Constantinople comme envoyé de Vatopedi pour régler les affaires de son higoumène. En passant il a demandé et obtenu Chilandar de l'empereur Alexis III, parce que Vatopedi était 'étroit'. Le *manque* dans cette phase préparatoire est donc celui d'espace. Mais cette histoire se termine vite, quand Sava joint le monastère obtenu à Vatopedi et rejoint son père dans les prières. Toutefois, pendant leurs prières, l'ambiance du texte change et le père et le fils font de la croix leur arme et marchent avec toute leur force pour combattre les ennemis.<sup>1014</sup>

---

<sup>1012</sup> Le mot slavons « ΓΡΑΔΖ » qu'on traduit le plus souvent comme « ville » est en fait doté d'une grande polysémie.

Miklosic (1862–1865, s. v. ΓΡΑΔΖ) donne des traductions en cette ordre : « τεῖχος, τοῖχος, κῆπος, παράδεισος, οἶκος, πολιτεία ». Il n'est pas surprenant alors que Domentijan écrive que Sava et Simeon ont « construit une grande ville autour de Chilandar et une grande tour dedans, adaptée aux demeures impériales, et des grands palais, aussi adaptée aux mêmes objectifs » (Domentijan, *Vie de Sava*, 90), ni que les deux autres 'grandes villes' qu'il décrit, à part Jérusalem, sont les monastères de Sainte-Catherine au Sinaï et du Mar Saba en Palestine (Ibid, 296–8, 372).

<sup>1013</sup> Ne pas confondre le 'schéma narratif canonique' avec les 'schémas/scripts cognitifs' évoqués ci-dessus. Il faut savoir aussi que je ne souscris pas entièrement à l'idée de l'universalité des concepts provenant de la théorie sémantique de Propp et généralisés par Greimas. De nouveau, à l'instar de Mieke Bal, je confronte un concept théorique qui semble être utile dans ce cas avec un objet précis d'analyse : le texte de Domentijan. Je permets cependant qu'à la fois l'interprétation du texte et les concepts théoriques soient modifiés en route, dans le processus d'analyse. Les rôles narratifs de destinataire, sujet, objet, opposant et adjuvant, aussi que l'organisation d'action selon les éléments de manque, manipulation, compétence, performance et sanction, ce qui est le schéma narratif canonique de Greimas, ne sont peut-être pas constitutifs de tout récit imaginable, mais ils le sont bien du récit de Domentijan. Pour la définition et la clarification des concepts de Greimas que j'utilise ici, je renvoie à Greimas – Courtés (1993 [1979], s. v. Narratif (schéma ~) ; Manipulation ; Sanction ; Performance ; Compétence ; Sujet ; Objet ; Opposant ; Adjuvant).

<sup>1014</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 84.

C'est à ce moment que le *manque* dans le grand récit de fondation apparaît, en guise de l'action de *manipulation*, c'est-à-dire d'incitation du sujet à accomplir l'action, conduite par le destinataire :

« Alors qu'ils demeuraient dans cet exploit, un homme pieux vint à Sava à l'esprit divin, et il annonça le conseil de la pensée divine, en disant : « Dieu ne t'envoya pas à la Sainte Montagne seulement afin que tu sauves toi-même et ton parent. Car on dit au prophète : « Ne te limite pas à me connaître toi-même uniquement, mais monte sur le Mont Sion, élève ta voix comme la trompette, oh ! Jérusalem, pour publier la bonne nouvelle, que tout le monde me connaisse [Es. 40:9]. » Ne tarde pas, toi non plus, mais construis un monastère à la Sainte Montagne, afin qu'il soit le vrai refuge de ta patrie ; pour que, même après vous, ceux qui sont dans le pays de ta patrie et qui aiment Dieu et sa Mère Immaculée, et qui désirent la vie véritable, le trouvent ici en venant ; et après avoir tenu jusqu'à la fin, qu'ils soient sauvés. »

« Et recevant le conseil avec joie, se levant comme après le sommeil, il raconta à son saint père Simeon tout dans l'ordre. »<sup>1015</sup>

On voit bien que même si Sava aura toute l'agentivité dans cette histoire de fondation, l'impulsion pour la fondation vient d'un vieil homme, on suppose, inspiré par Dieu. Or, le déplacement de ce que j'appelais jusque ici 'la motivation' et de ce qui est appelé 'le manque' dans le vocabulaire de la narratologie sémiologique est aussi visible. Si Alexis III approuve la construction d'un monastère pour les Serbes dans le premier récit, il le fait pour définir son statut d'une manière analogique par rapport aux autres monastères semblables. Dans les récits de Simeon – Nemanja et son fils Stefan, il n'est pas de question de créer un refuge pour les moines serbes, alors le récit de Sava établit un tel refuge mais que pour les moines de Studenica. C'est seulement dans le récit de Domentijan que ce 'manque de refuge' pour les moines serbes est déplacé vers le niveau d'un 'programme ethnique', voire 'national', le plus souvent cité dans l'historiographie moderne. Mais ce manque, cette motivation, n'est pas un fait historique oublié par les textes précédents et justement évoqué par Domentijan. C'est un élément narratif qui fonctionne seulement dans la construction d'un récit spécifique.

Le récit de Domentijan passe à l'élément de *compétence*, ce qui est le vouloir-faire de Sava. Il est allé voir l'higoumène de Vatopedi, pour demander « un tout petit lieu désert, pour

---

<sup>1015</sup> Ibid, 86 : « И въ том(ь) подвиже прѣбывающимъ има: Придѣ же къ б(о)гоумноу кур(ь) савѣ, некто б(о)гобогазныи мочѣ, и назнамена емоу б(о)гомьслѣи съвѣтъ, рек(ь) емѣ яко тебѣ посла б(о)гъ въ с(в)ѣтъно гороу, не тькмо т(е)бе сп(а)сти се и родителю твоемоу : Пр(о)рокоу бо р(е)ч(е)но быс(ть), не тькмо ты единь оувѣждѣ ме, нъ на сѣино гороу възьди, яко троубоу възнеси гл(а)съ свои, бл(а)говѣствоуе на іерус(а)ліма, як(о) вси да оувѣд[е]т[ь] ме: Такожде и ты не касны, нъ сътвори м(а)настырь въ с(в)ѣтъни горѣ, да б(о)удеть истовое приѣзжище твоемоу м(ь)ч(ь)ствоу, да и по васъ соущи въ земли м(ь)ч(ь)ства, ел(и)ци обрѣщут се любещи товаго живота, приш[ь]дыше тоу да обрѣщутъ и, и прѣтрьпѣше до конца сп(а)сеніи б[о]г[о]у: И съ радостію съвѣтъ приемь, яко м[ь] сна вьставь, повѣда прѣп[о]добному о(ть)цоу своємѣ смемнѣ вьсе по редоу. »

que je fabrique une toute petite cellule en mon nom, afin que ceux qui viennent du pays de ma patrie aient leur maison et qu'ils n'importunent pas ce monastère ». <sup>1016</sup> L'auteur réaffirme le manque, affirme la compétence, mais avant de passer à la performance, il introduit l'higoumène de Vatopedi dans le rôle d'*opposant*. « Cela ne fut pas agréable à l'higoumène et il ne fit pas ce qu'il [Sava] voulait. » <sup>1017</sup> Pour accéder à la performance, Sava doit alors trouver les *adjuvants*. Il les trouve dans les personnages du *protos* et des higoumènes d'autres monastères ; qu'il est allé rencontrer à la capital d'Athos. Jaloux et soucieux du pouvoir croissant de Vatopedi et conscients des contributions de Sava et Simeon à ce monastère, le *protos* et les frères ordonnent à Sava de choisir le monastère qu'il veut reprendre. <sup>1018</sup>

Sava prend alors son père, déjà incapable de monter à cheval, et ils font le tour du Mont Athos en secret. Cette quête s'achève à leur retour à Vatopedi, après que le seul monastère à leur avoir plu fût celui de Chilandar. La compétence des deux protagonistes est passée du vouloir-faire au pouvoir-faire. Mais, l'élément de performance, c'est-à-dire de l'accomplissement de l'action-même, est reportée au moment après la sanction. La sanction vient d'une source inattendue. Quand l'higoumène et les frères de Vatopedi commencent, malgré le voile du secret, à comprendre ce qui est en train de se passer, par peur que Sava, leur « gagne-pain ne les abandonne complètement », ils décident de lui concéder Chilandar et ils « écrivirent : « Vatopedi et Chilandar sont un seul monastère et saint Sava est le père des deux ». <sup>1019</sup> Ce n'est qu'après cette sanction que Sava entreprend la construction du monastère pour satisfaire le manque en raison duquel sa quête avait commencé. L'opposant est défait et le sujet a obtenu l'objet de son désir.

Ainsi, dans la *Vie de Sava*, Domentijan termine le récit de fondation. On peut remarquer alors que c'est à l'époque du roi Stefan Uroš Ier que la fondation de Chilandar a pris la forme narrative complète de la fondation d'une colonie, destinée à accueillir les Serbes pieux. Cependant, dans la *Vie de Simeon*, écrite un peu plus tard et largement modelée sur la *Vie de Sava*, mais aussi sur l'autre *Vie de Simeon* écrite par Stefan Nemanjić quelques décennies avant, il rajoute également Stefan Nemanjić parmi les fondateurs de Chilandar, à travers l'échange des lettres, des reliques et des biens entre le Mont Athos et la cour serbe, que j'ai déjà présentés ci-dessus. À part l'exclusion de l'un des fondateur de la *Vie de Sava* et le déplacement de l'agentivité vers le saint glorifié par celle-ci, j'aimerais bien attirer l'attention, avant de conclure cette section, vers la question de la valeur symbolique de l'or dans le processus de fondation du monastère en particulier

<sup>1016</sup> Ibid : « ЕДИНО МВѢТЦЕ ЗАПУСТѢВШЕ. ДА СЪТВОРОУ КЕЛИЦѢ ВЪ ИМЕ МОЕ. ДА БѢЛИЦИ ПРИХОДЕТЬ ВТ[Ъ] ЗЕМЛІЕ ВТ(Ъ)Ч(Ъ)СТВА МОЕГО. ДА ИМАЮТЬ СВОИ СИ ДОМ. ТАКО ДА НЕ СТОУЖАЮТ(Ъ) МАНАСТЫРѢ. »

<sup>1017</sup> Ibid, 88 : « ИГЪМѢНОУ ЖЕ НЕ ГОДѢ ВЫС(ТЬ) ТО. И НЕ СЪТВОРИ ВОЛЕ ЕГО. »

<sup>1018</sup> Ibid. Dans la *Vie de Simeon* écrit par Domentijan, largement compatible avec le récit analysé ici, l'agentivité est légèrement déplacé vers Simeon, parce que c'est ce dernier qui envoie Sava voir le *protos*.

<sup>1019</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 88 : « ОУБѢЯШЕ СЕ. ДА НЕ ВТИДѢТЬ ВТ[Ъ] НУХ[Ъ] СѢБѢХЪ ХРАНИТЕЛЬ ИХЪ. [...] НАПИСАШЕ ВАТОПЕДЬ И ХІЛАНДАРЬ ДА БУДА ЕДИНЬ МАНАСТЫРЬ. И С(ВЕ)ТЫ КУР(Ъ) САВА ЕДИНЬ ВТ(Ъ)ЦЬ ОБЪМА. »

et dans les pratiques spatiales en général, comme présentées dans ces ouvrages de l'hagiographie serbe.

Les quantités d'or qui coulent partout dans tous les textes hagiographiques serbes de la première moitié du siècle sont tout à fait remarquables, surtout si l'on prend en compte le fait qu'il s'agit de *vies* qui louent des anachorètes. J'ai déjà évoqué les donations abondantes de Sava aux églises de la Terre Sainte pendant ses pèlerinages. Ce qui peut être vu comme une pratique princière et habituelle des contributions financières est poussé à l'extrême dans le texte de Domentijan. Ainsi, pour ne citer que deux exemples, Sava donne « une très grande partie d'or »<sup>1020</sup> aux anachorètes du désert de la Libye, alors que, selon les histoires des moines de Mont Athos, tous les habitants de la montagne pouvaient s'attendre à recevoir des poignées d'or lors de chaque rencontre avec Sava.<sup>1021</sup> De plus, quand il se trouvait dans la capitale de la montagne et qu'il restait sans argent, il donnait l'ordre à ses compagnons de l'amener à la place et de le vendre pour de l'or. « Il fut vendu beaucoup de fois [...] Et ce qu'il a été acheté par sa vente, il le donnait à ceux qui n'avaient rien. »<sup>1022</sup> On apprend aussi qu'alors que Moïse a sorti les Israélites de l'Égypte avec de l'or et de l'argent de ce pays, « cet homme sanctifié [Sava], tout l'or et l'argent qu'il obtint dans le pays de sa patrie, il le transféra dans le pays d'autrui, il traversa les orientes et les occidents en parsemant sa richesse. »<sup>1023</sup>

Certes, il s'agit d'une hyperbole de la vertu chrétienne de la miséricorde. Mais, dans le cadre de la fondation d'une colonie ou de l'implantation sur un terrain, je crois qu'on peut interpréter l'or comme un symbole de fertilité. Cet élément joue un rôle crucial, comme l'a montré Calame à propos du cas de la motte de terre libyenne lors des fondations symboliques de Cyrène.<sup>1024</sup> On peut observer que Sava « semait » de grandes quantités d'or que ses parents lui avaient envoyées, dès qu'ils avaient accepté son destin monacal.<sup>1025</sup> Simeon donne deux « kabla »<sup>1026</sup> d'or à Vatopedi dès qu'il arrive au Mont Athos, puis « plein d'or » aux trois autres monastères qu'il visite. Sava à son tour reçoit « beaucoup d'or » d'Alexis III juste avant la fondation de Chilandar. En revanche, juste après la fondation de Chilandar et la mort de Simeon, Domentijan raconte le miracle fait par Sava. En rétrospective, il évoque les donations nombreuses de Simeon au monastère de Theotokos Euergetis à Constantinople, surtout les deux « kabla » d'or. Pendant un séjour de Sava dans ledit monastère, une femme pieuse lui a annoncé qu'il trouverait deux trésors d'or pur enterrés aux alentours de Chilandar, pour en faire ce qu'il voulait. Selon

---

<sup>1020</sup> Ibid, 366.

<sup>1021</sup> Ibid, 311.

<sup>1022</sup> Ibid, 312 : « И многашти проданъ бываше [...] и собою коупленое. пакы подаваше не имоуцим[ъ] ».

<sup>1023</sup> Ibid, 386–7 : « а сы прѣвос(в)ещениы злато и сребро елико притежа въ земли шт(ь)ч(ь)ства своего. все прѣнесе въ землю чюждоу. възстоки же и запады проиде расѣвае б(о)гат(ь)ство свое. »

<sup>1024</sup> Calame 1996.

<sup>1025</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 30.

<sup>1026</sup> Pour la mesure médiévale de « kabao », v. Ćirković (1977, 134–5).

Domentijan, ce n'est pas été la seule fois que Sava découvre un trésor enterré.<sup>1027</sup> Symboliquement, la fertilité du sol du Mont Athos est prouvée : l'or parsemé y devenait l'or récolté.

L'objectif principal de cette section était de démontrer comment les actes narratifs très variés, lus par les techniques aussi variées, avaient encadré et médiatisé un seul événement historique, une seule pratique spatiale, qui est la fondation du monastère de Chilandar. Se servir de ces récits comme de simples descriptions de l'acte de fondation, en les utilisant comme des 'sources' d'informations, serait à mon avis au moins réducteur, non seulement parce que certains de ces actes narratifs empiétaient sur les pratiques spatiales et en participaient, mais aussi parce que les chercheurs ne disposent pas de moyens épistologiquement défendables pour les 'dénarrativiser' et dévoiler ainsi le 'véritable' événement historique, comme l'affirme White.<sup>1028</sup> En revanche, c'est justement ce croisement des pratiques spatiales et narratives qui peut nous aider à mieux comprendre et interpréter le fonctionnement de l'espace dans la société que nous examinons, sans rester bloqués sur les idées d'espace seulement 'sacré' ou uniquement 'idéologique'. C'est aussi dans la stratégie dont les auteurs de nos récits se servent pour surmonter ce croisement que je place ma définition d'idéologie.

Cependant, l'analyse présentée ici n'en est qu'à de modestes débuts. Les premières fondations de Nemanja spatialement liées aux fleuves et narrativisées comme des actes de rébellion,<sup>1029</sup> le cas d'espace des bêtes sauvages transformées en lieux saints comme dans le cas de Studenica des Nemanjić, ainsi que du monastère de Blemmydes,<sup>1030</sup> le rôle de mise en récit monumentale de la fondation de Žiča,<sup>1031</sup> ou bien les cas de re-fondations dans la deuxième génération provoqué par le *manque* des récits originaux,<sup>1032</sup> pour ne citer que quelques exemples de notre période, ouvrent des chantiers de réflexion énormes où la convergence d'études sur l'espace et sur le récit peut apporter des résultats féconds.

## 7. Le peuple du désert ? l'espace pour expliquer, l'espace à expliquer

Les récits hagiographiques mettent en récit l'espace sous le contrôle des princes serbes comme étant très peu urbanisé. Ils soulignent même, on peut dire, son caractère anti-urbain. Les grandes villes-monastères de Domentijan se trouvent dans des pays lointains, ainsi que les grandes villes chrétiennes dont les églises sont évoquées par Stefan Nemanjić comme étant les bénéficiaires des

---

<sup>1027</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 118–22, 202.

<sup>1028</sup> White 1973, 26 : « For, since these conceptions have their origins in ethical considerations, the assumption of a given epistemological position by which to judge their cognitive adequacy would itself represent only another ethical choice. »

<sup>1029</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 22.

<sup>1030</sup> *Typikon de Studenica*, 153 ; Blemmydes, *Récit*, 65 – 7 (2/XLV–XLVIII).

<sup>1031</sup> *Zbornik*, 89–96.

<sup>1032</sup> *Ibid*, 165–8; 225–32.

donations pieuses de son père.<sup>1033</sup> J'oserais dire que, selon Stefan, les villes étaient destinées soit à délimiter le territoire du pays de son père, soit à être détruites dans le cadre de la démonstration du pouvoir militaire :

« Il récupéra Dioclée et la Dalmatie, sa patrie et [son lieu de] naissance, le véritable pays de ses aïeux, qui était soumis au peuple grec par force, aussi que les villes construites par leurs mains. Ceci est ainsi parvenu à être connu comme la région grecque. Et les noms des villes sont les suivantes : la ville de Danj, la ville de Sardoniki, Drivost, la ville de Rosaf, dite Skadar aussi, la ville de Svač, la ville de Ulcinj, la glorieuse ville de Bar. Kotor, il la laissa, il la fortifia et y transporta sa cour, qui existe toujours. Il renversa et détruisit les autres villes, il remplaça leur gloire par l'image de ravage, il extermina le nom grec. »<sup>1034</sup>

En tout cas, les villes qu'il présente comme 'siennes' ou qui bénéficient d'une image positive étaient très peu nombreuses.<sup>1035</sup> En joignant ce fil de pensée avec l'idée d'élévation de Simeon, à l'image de Moïse, pour qu'il puisse voir et contempler la terre promise du Mont Athos, j'aimerais revenir au texte des *erotapokriseis* de Dèmètrios Chômatènos.

J'ai déjà essayé de montrer dans le chapitre précédant comment l'archevêque de toute la Bulgarie avait utilisé le genre ancien des questions et réponses pour communiquer au roi serbe, probablement Stefan Radoslav, ses avis sur l'accès au discours et l'agentivité. Je rappelle aussi que Chômatènos insiste sur la simplicité de la langue qu'il utilise dans ses réponses pour que Radoslav puisse les comprendre, aussi que sur l'impossibilité de la langue 'bulgare' d'accueillir les concepts complexes de la christologie, même s'il n'y a pas d'indices que les questions avaient été adressées en 'bulgare', ni que Chômatènos pouvait manier ce langage.

Mais l'archevêque, « dont Dieu connaît les pensées et à qui il donne les paroles », ne se contente pas de désigner juste le peuple de Radoslav, le pieu roi de la Serbie et de la Dioclée qui parle l'irrationnelle langue bulgare, comme barbare à cause de la différence linguistique.<sup>1036</sup> Je crois que Chômatènos propose une égalisation du peuple du roi serbe avec celui de Moïse, c'est-à-dire avec le peuple hébreu. Ainsi, ledit peuple prend la place de celui qui avait entendu la voix de Dieu,

---

<sup>1033</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 296–8, 372. Jérusalem, Rome, Bari, Constantinople, Skopje et Niš sont évoqués, dans cet ordre, comme les sites des églises dotées par Nemanja dans Stefan, *Vie de Simeon* (42). Pour les informations sommaires sur les espaces urbains serbes au Moyen Âge v. Mišić (2010), qui contient également un rapport sur l'état actuel de recherche, aussi qu'une bibliographie riche (Mrgić 2010).

<sup>1034</sup> Ibid, 38–40 : « Дивклинтию же и даалмацию. ут[ъ]ръство и пождение свое. истовоу дѣдиноу свою. насилепоу бывшоу ут[ъ] рода гръцьскаго. и създани гради оу неи ут[ъ] роукъ ихъ(ъ). њако да прог(лаго)лет' се гръцьскаѡ владасть. имже имена сии соуть. дань град[ъ], сардоникини градъ. дривость. росафъ градъ. рекомын скаръ. градъ свачъ. град[ъ] льцинь. град[ъ] славны баръ. которъ же встави. оутвърдибы и и възнесъ дворъ свои въ нѣмь. иже и е до селъ. прочеи же граде испробъже. и раздроуши. и измѣни слѣвоу ихъ въ вбразъ впоустъвнина. гръцьскою име истръбвиъ. » Les villes de sud-est ont été traitées pareillement par Nemanja, dans la campagne jointe avec le roi d'Hongrie. Ibid, 40.

<sup>1035</sup> La ville de Zvečan est évoquée pour localiser l'église de Saint-Georges, dans ses alentours. Ibid, 30. Niš et Ravno sont les villes de la frontière où Stefan rencontre ses voisins. Ibid, 104–106. Skadar et Prosek servent comme des scènes du conflit et de la mort des ennemis de Stefan, Strez et Michel Doukas Ange d'Épire. Ibid, 84, 88.

<sup>1036</sup> Chomatènos, *Réponses*, 154.



mais n'était pas encore entièrement christianisé. Et je situe l'interprétation de ce texte ici parce que Chômatènos le fait en utilisant surtout les éléments spatiaux.

Chômatènos cite les questions présumées de Radoslav, avant de répondre : « La question. Le prêtre qui suit le roi, quel évêque doit-il mentionner, celui qui l'avait ordonné, ou celui de la contrée que le roi vient à traverser à diverses reprises ? »<sup>1037</sup> Cette question sert de base pour accentuer la mobilité fréquente du souverain serbe, qui sera renforcée plus bas dans le texte, par la question sur la liturgie dans les 'églises' improvisés en route :

« Si quelqu'un se trouve sur la route et qu'il ne trouve pas d'église pour célébrer la liturgie, est-il admissible que la liturgie soit conduite dans une tente, qui à cette fin servirait comme église, ou pas ? Si l'on n'a pas de tente, est-il admissible qu'on fasse des branches ramassées tout autour une sorte de cabane et effectuer la liturgie dedans, ou n'est-ce pas admissible ? »<sup>1038</sup>

Chômatènos répond qu'en cas de nécessité, une tente en tissu de lin, coton ou laine pourrait servir comme une église improvisée, si l'autel reste propre et proprement couvert :

« Et on trouve dans l'Ancien Testament que Moïse avait construit l'église dite le Tente du témoignage, faite en tissu, pour que le peuple hébreu y soit sanctifié. Il fabriqua ainsi l'église que par un certain mécanisme voyageait ensemble avec le peuple [...] Cette église était ensemble avec le peuple à travers tout le désert, jusqu'à ce qu'ils entrassent à Jérusalem. »<sup>1039</sup>

Il ajoute qu'il faut juste faire attention à ce qu'une telle église ne soit pas désacralisée par une pratique profane et quotidienne. Pour cette raison les églises construites de branches ne peuvent pas être acceptées, car ce matériel peut être facilement dispersé par le vent et utilisé à de viles fins. En mettant les pratiques spatiales des Hébreux avant d'entrer à Jérusalem en parallèle avec les pratiques du peuple du roi Radoslav, Chômatènos attribue un caractère nomade et presque non-civilisé, ou pas encore civilisé, au peuple de son suppliant. La différence entre les deux interlocuteurs réside, comme dans la question précédente, précisément dans les pratiques itinérantes des Serbes. De plus, cette question est placée entre deux réponses de Chômatènos qui soulignent l'importance de la lecture des Évangiles au peuple.<sup>1040</sup> Bien-sûr, le fait qu'on découvre toutes ces pratiques spatiales (l'espace perçu de Lefebvre) à travers un récit écrit signifie qu'elles se trouvent à jamais embrouillées dans une relation dialectique avec les espaces de représentations (l'espace

<sup>1037</sup> Ibid, 162 : « Ερώτησις. Τὸν ἀκολουθοῦντα τῷ ῥήγι ἱερέα ποῖον ἐνδέχεται ἀναφέρειν ἀρχιερέα, τὸν χειροτονήσαντα αὐτὸν ἢ τὸν ἐγχώριον, οὗ τὴν ἐνορίαν πολλὰκις συμβαίνει τὸν ῥήγα διέρχεσθαι ; »

<sup>1038</sup> Ibid, 182-4: « Ἐάν τις περιπατῶν εἰς ταξίσην καὶ οὐχ εὐρίσκειται ἐκκλησία, ἵνα ποιῆσῃ λειτουργίαν, ἐνδέχεται γίνεσθαι λειτουργίαν εἰς τένταν, ἣν ἐπ' αὐτῷ τούτῳ ὥστε εἶναι ὡς ἐκκλησίαν, ἢ οὐ; ἐάν δὲ οὐκ ἔχη τοιαύτην τένταν ἐνδέχεται ἀπὸ τῶν προστυχόντων κλαδίων γενέσθαι ὡς καλύβην καὶ ἐκτελεσθῆναι ἐν τούτῳ λειτουργίαν ἢ οὐκ ἐνδέχεται; »

<sup>1039</sup> Ibid : « Εὐρίσκομεν δὲ εἰς τὴν παλαιὰν γραφὴν, ὅτι ἐκ προσάξεως τοῦ Θεοῦ ἐποίησεν ὁ Μωϋσῆς ἐκκλησίαν τὴν λεγομένην σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου ἀπὸ πανίων, ἵνα ἀγιαζῆται ἐν αὐτῇ ὁ λαὸς τῶν Ἑβραίων· οὕτως δὲ ἐσκεύασε τὴν τοιαύτην ἐκκλησίαν, ὥστε διὰ τινος μηχανῆς συμπεριπατεῖν καὶ αὐτὴν μετὰ τοῦ λαοῦ [...] συνῆν δὲ ἡ τοιαύτη ἐκκλησία τῷ λαῷ δι' ὅλης τῆς ἐρήμου, ἕως οὗ εἰσηλθον εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα. »

<sup>1040</sup> Ibid, 182-185.

vécu). Et c'est justement ce fait-ci qui permet à Chômatènos de narrativiser et communiquer l'espace serbe comme l'espace vétérotestamentaire.

Une des réponses antérieures met en avant le souci de l'organisation de la liturgie dans des lieux peu peuplés ou éloignés, sans définir ou préciser d'où ils étaient éloignés et sans que la question de Radoslav évoque ce problème.<sup>1041</sup> L'image du pays de Radoslav que Chômatènos est alors en train de créer par ses réponses est celle d'un espace désert, sauvage et sans véritable centre, composé de périphéries.

Les trois réponses les plus longues et détaillées dans la collection sont aussi concernées par cette juxtaposition entre le peuple hébreu et le peuple serbe. Radoslav interroge sur la prière à Théotokos après le repas et le type du pain à utiliser lors de cette prière ; sur l'origine des pains azymes ; et sur la purification rituelle. Dans toutes les trois réponses les histoires du Nouveau et de l'Ancien Testament sont développées les unes à côté des autres :

« Le pain azyme est recommandé aux hommes surtout à cause de la brièveté [du temps], pour soulager la faim rapidement et pour dépêcher l'homme laborieux au travail qui l'attend, de peur que le retard n'endommage à son travail et qu'il perde son gain. C'est pour cette raison que dans l'époque ancienne le peuple israélite, sortant d'Égypte avec précipitation, a jeté la levure qu'il avait ramené de là-bas, puisqu'elle était devenue vieille et inutile. Il a préparé une nourriture avec du pain azyme [...] Ainsi nous, les hommes, mangeons le pain azyme aussi, mais il nous n'est pas permis de l'utiliser pour l'eucharistie de Dieu, pour éviter d'être vus comme complices des Juifs, des Latins et des Arméniens [...] »<sup>1042</sup>

Dans la réponse suivante, Chômatènos reprend le thème de l'exode et le développe davantage. Les deux réponses forment alors une unité avec une structure particulière. Les récits des Évangiles se trouvent l'une au début de la première réponse et l'autre à la fin de la deuxième, formant ainsi une sorte de parenthèse à l'histoire de l'exode. Lu ensemble avec les autres réponses, cela donne l'impression que Chômatènos utilise le motif de l'exode des Hébreux comme un point non pas seulement commun, mais aussi bien connu à et même vécu par Radoslav. La complicité des deux peuples et la proximité de leurs pratiques spatiales, comme elles sont mises en récit par Chômatènos, font des histoires vétérotestamentaires un outil rhétorique par lequel l'archevêque peut expliquer à Radoslav les concepts plus complexes de la christologie ou des pratiques eucharistiques.

<sup>1041</sup> Ibid, 164 : « εἰς ἐσχατίας τινὰς καὶ τόπους ἤρημικοὺς ».

<sup>1042</sup> Ibid, 166 – 167 : « Ὁ ἄζυμος δὲ ἄρτος διὰ τὴν συντομίαν τὰ πλεῖστα τοῖς ἀνθρώποις ἐπενεήθη, ἵνα καὶ πείναν θεραπεύσῃ αὐτίκα καὶ τὸ ἐργατικὸν ἄνθρωπον εἰς τὸ προκείμενον αὐτῷ ἔργον ἐκπέμψῃ, μήποτε βραδύνων καὶ ὑπὸ τῆς πείνης βλαβῆ καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἔργου ὄφελος ἀπολέσῃ· διὰ τοῦτο καὶ ὁ μὲν ἰσραηλιτικὸς λαὸς ἐκ τῆς Αἰγύπτου πάσαι μετὰ σπουδῆς ἐξερχόμενος τὴν μὲν ζύμην, ἣν ἐκεῖθεν ἐπεφέρετο, παλαιὰν καὶ ἄχρηστον γενομένην ἀπέρριψεν, ἐξ ἄζυμων δὲ εἶναι τὴν τροφήν ἐσχεδίασεν· [...] Ἄλλ' οὕτω μὲν οἱ ἄνθρωποι τὸν ἄζυμον ἄρτον ἐσθίωμεν προσφέρειν δὲ αὐτὸν εἰς εὐχαριστίαν τῷ Θεῷ κωλυόμεθα μή ποτε κοινωνοῦντες κατὰ τοῦτο εὐρεθῶμεν Ἰουδαίοις καὶ Λατίνοις καὶ Ἀρμενίοις [...] ».

Il crée le même effet aussi avec la réponse sur la purification rituelle, où il consacre beaucoup plus d'espace aux pratiques juives, qu'à celles des chrétiens.<sup>1043</sup>

Les historiens ont déjà posé des questions sur l'«authenticité» de cet échange entre le roi serbe et l'archevêque d'Ohrid, ainsi qu'essayé d'en éclaircir les conflits dans la famille royale serbe.<sup>1044</sup> Certains sont restés perplexes devant l'intérêt inhabituel du roi serbe pour les anciennes pratiques liturgiques.<sup>1045</sup> Mais ce texte peut contribuer à nous aider à comprendre le croisement des anciens *espaces de représentations*, l'espace symbolique et revêtu par la lecture de la Bible, avec des *pratiques spatiales* contemporaines dans les formulations narratives d'espace de Chômatènos. On peut aussi y reconnaître des stratégies narratives qui permettaient aux auteurs de résoudre, comprendre et communiquer les mouvements sociaux et politiques de leur époque.

## 8. Des hommes et des villes

J'ai ouvert, dans la section précédente, la question de la mise en récit des villes dans les textes serbes. Maintenant je voudrais faire un certain nombre d'observations sur le traitement narratif de l'espace urbain dans deux textes nicéens et un texte épirote. Le sujet des villes et des communautés urbaines à Byzance a été souvent traité.<sup>1046</sup> Dernièrement, les chercheurs ont fait des efforts pour s'extraire des schémas habituels et épouser les diverses approches théoriques à l'interprétation des matériaux textuels et archéologiques.<sup>1047</sup> Je veux inscrire mon analyse dans un de ces courants de l'examen critique de la spatialité byzantine, qui essaie de regarder par-dessus les murs et de ne pas lire les *ekphraseis* de villes byzantines en cherchant principalement les descriptions des murailles et bâtiments « réels ». Ma lecture porte sur trois textes : *L'éloge de la très grande ville de Nicée*<sup>1048</sup> et

---

<sup>1043</sup> Ibid, 172–176.

<sup>1044</sup> Le contact que Radoslav avait pris avec Chomatènos a été proposé comme raison pour la colère de son oncle Sava, l'archevêque de la Serbie, puisque cela aurait pu mettre en danger l'indépendance de l'Église serbe. Cette colère aurait poussé Sava à partir en Palestine. Jireček 1978, 172 ; Ćorović 1933, 112 ; Stanojević 1934, 242 – 251 ; Ferjačić 1981, 308–309.

<sup>1045</sup> Miljković 2015, 261–5, 267.

<sup>1046</sup> Syuzumov 1957 ; Kazdan 1960 ; Maksimović 1981 ; Whittow 1990 ; Dunn 1994 ; Kazdan 1998 ; Brandes – Haldon 2000 ; Korać 2002 ; Dagron 2002 ; Matschke 2002 ; Bouras 2002 ; Kaplan 2009 ; Akışık 2011 ; Malamut – Ouerfelli, 2014. Yannopoulos (2004) donne un aperçu critique de la littérature précédente, alors que Saradi (2012) commente leurs différentes approches méthodologiques. Cette liste reste fragmentaire, puisque les ouvrages cités sont surtout ceux qui examinent les questions générales et non les sujets des villes spécifiques. J'espère que ce problème rendra la nécessité des études transdisciplinaires encore plus manifeste.

<sup>1047</sup> Kioussopoulou 1993 ; Saradi 1995 ; Veikou 2012 ; Odorico – Messis 2012 ; Kioussopoulou 2013 ; Kontogiannopoulou 2015 ; Veikou 2018.

<sup>1048</sup> Prononcée probablement avant 1254 (Foss 1996, 129), alors que Delaubette (1997, I 36–41) propose le début de 1252 comme le *terminus post quem*, à la base des indices internes et avec la réserve que ces indices pourraient faire partie de la licence rhétorique. Le texte a été édité plusieurs fois. Je cite que les plus récentes : Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 67–84 ; Foss 1996, 132–153 ; Delaubette 1997, II 1–25. Ci-dessous je réfère à l'édition de Tartaglia et je me sers de la traduction française de Delaubette, avec certaines modifications. Pour les questions du style et de la convergence de l'œuvre de Laskaris aux règles de la rhétorique de l'Antiquité tardive, je renvoie aux études qui ont déjà été faites à ces sujets. Ibid, I 85–117 ; Foss 1996, 123–131 ; Saradi 1995 ; Saradi 2012, 23.

la *Lettre ouverte à ceux qui sont à l'Est*<sup>1049</sup> de Théodore Lascaris et la lettre de Jean Apokaukos au métropolitain de Thessalonique.<sup>1050</sup>

Je crois qu'il serait impertinent de lire l'Éloge de Nicée de Théodore Lascaris comme une simple description de la ville, codifiée selon les règles rhétoriques. Elle contient, sans doute, l'*ekphrasis* aussi bien que l'*enkomion* de la ville natale de Lascaris. Mais la première chose remarquable dans son récit est la vivacité que l'auteur confère à l'objet principal. Pour Lascaris, Nicée « porte ses tours comme si elles étaient animées et ses murailles comme si elles étaient en vie. »<sup>1051</sup> Dans son récit, la ville n'est pas un objet à décrire, c'est-à-dire un espace, des emplacements et des mesures, un espace conçu. Elle n'est pas non plus seulement un lieu habité. L'auteur lui accorde une ample agentivité, une possibilité et une justification de l'initiative et de l'action. Elle a la capacité d'être pieuse, de voir, de surveiller le gouvernement, d'armer, d'encourager et de vaincre les ennemis. Cette agentivité ne reste pas potentielle. Elle s'est actualisée au moment clé de la conquête latine de Constantinople :

« Quand, en effet, la ville de Constantin fut jadis perdue et qu'elle passa sous la domination des ennemis, qu'elle eut fui devant l'armée italienne, qu'elle fut réduite en esclavage, qu'elle ne sut pas garder les autres villes, selon le précepte de l'Évangile, mais qu'elle détourna son regard, telle une [païenne] initiée, effrayée par le son de la voix vantarde des Italiens et quand les lionceaux pénétrèrent dans le domaine et prirent les villes, soumirent l'armée, émoussèrent les armes et emportèrent une grande victoire, quand la ville prit la fuite tel un mercenaire, toi seule, tu as bondi au milieu de la bataille, comme si tu sautais dans un combat corps à corps [...] »<sup>1052</sup>

La ville de Nicée est établie comme acteur autonome et en même temps louée pour avoir pris le rôle actif, alors que l'ancienne capitale est récusée pour sa passivité.<sup>1053</sup> Et même si une anthropomorphisation complète à travers les métaphores du corps malade et rétabli est destinée uniquement à l'Empire,<sup>1054</sup> la ville prend la forme humaine aussi, soit par comparaison, soit par

<sup>1049</sup> Lascaris, *Epistulae*, 279–282.

<sup>1050</sup> Apokaukos, *Schriftstücke*, 122–5 (LXVII) ; Magdalino 1987 ; Lampropoulos 1988, 149–150 ; Radošević 1991, 164.

<sup>1051</sup> Lascaris, *Opuscula rhetorica*, 70.61–62 : « καὶ ὡς περ ἔμψυχα φέρουσα τὰ πυργώματα καὶ ἐν ζωῇ τὰ περιτειχίσματα. »

<sup>1052</sup> Ibid, 80.282–92 : « τῆς γὰρ Κωνσταντίνου τὸ πρὶν ἀλωθείσης καὶ ὑποκλεισθείσης τοῖς ἐναντίοις, καὶ νῶτα δούσης τῇ Ἰταλικῇ στρατιᾷ καὶ δουλωθείσης καὶ τὰς ἐτέρας πόλεις οὐκ εὐαγγελικῶς φυλαξάσης, ἀλλ' ὡς περ τινὸς μύστιδος αὐτὰς παραβλεψαμένης, ἐκθροηθείσης τῆς Ἰταλικῆς ἀλαζόνοιο φωνῆς ὑπὸ τῆς ἠχοῦς, καὶ τῶν σκύμων μέσον τῆς ἀρχῆς εἰσδόντων καὶ ἀλωσάντων τὰς πόλεις καὶ δουλωσάντων τὸ στράτευμα καὶ ἀμβλυνάντων τὰ ὄπλα καὶ νικησάντων κατὰ πολὺ, ὡς περ μισθοτοῦ τῆς πόλεως φευγούσης, σὺ μόνη μέσον ὡς περ ὄπλον ἀγγέμαχον εἰσεπήδησας » Foss (1996, 149) traduit la phrase soulignée comme : « when the braggat Italian voice resounded from its [Constantinople's] echo ». Même si cette interprétation serait intéressante pour l'étude de l'accès au discours, c'est beaucoup plus probable que le participe ἐκθροηθείσης fait partie de la suite des génitifs absolus, ayant Constantinople comme sujet.

<sup>1053</sup> Cf. le fonctionnement de la binarité passivité/activité accordées aux entités politique dans l'historiographie moderne, ci-dessus, pp. 56–8.

<sup>1054</sup> Lascaris, *Opuscula rhetorica*, 81–82.

métaphore, et surtout celle du genre féminin. Elle fait preuve de la dignité maternelle,<sup>1055</sup> l'Empire-même la présente à l'Empereur comme une jeune mariée,<sup>1056</sup> elle élève ses citoyens comme une mère et prend soin d'eux comme une nourrice.<sup>1057</sup> Par ailleurs, Laskaris donne le statut d'entité autonome à la ville en s'adressant directement à elle tout au long de la dernière partie de son discours.

La cité de Nicée est alors vivante, contrairement aux villes qui possèdent du charme, mais auxquelles manquent la raison, l'éducation et la philosophie. Ces villes, telle que Babylone, présentée comme contemporaine du moment de la l'énonciation du discours, sont mortes.<sup>1058</sup> Même si aucune de ces stratégies narratives et rhétoriques n'est nouvelle, c'est important de les souligner ici pour deux raisons.

Premièrement, on peut supposer que Laskaris savait sciemment à qui il s'adressait 'réellement'. Il glorifie d'abord les Nicéens, parce que c'est d'eux que la ville tire son existence.<sup>1059</sup> La ville n'est pas faite uniquement des murailles, palais et églises, elle est faite surtout des pratiques spécifiques de ses habitants. Dans cet éloge, l'éducation et la philosophie, externe et interne, deviennent des pratiques fortement spatialisées. La ville est la source dont l'eau de l'éducation arrose les alentours. Ainsi, même les agriculteurs sont bien éduqués et le clivage entre eux et les bourgeois, incarné par les murailles, n'existe pas.<sup>1060</sup> Mais, en fabriquant la ville en tant que personnage, une entité particulière, qui entre en interaction avec d'autres personnages de son discours,<sup>1061</sup> l'auteur établit une relation parallèle et équilibrée entre la socialité et la spatialité. De ses propres mots, il « inscrit les citoyens sur le monument ».<sup>1062</sup>

Deuxièmement, pour autant que ses outils rhétoriques sont conventionnels, il faut se demander comment et pourquoi Laskaris les utilise d'une manière spécifique. Je crois qu'il s'en sert, tout au long de son récit, pour établir une relation particulière entre les trois entités principales (la ville, les citoyens et lui-même) et deux entités secondaires (l'Empire et l'Empereur) ; ou pour mieux dire, entre trois personnages qu'il met au premier plan, et deux personnages qu'il met à l'arrière-plan. La relation est surtout spatiale, parce que le récit se déroule selon l'axe dedans/dehors. Les personnages sont placés, déplacés et interposés.

Le plateau du jeu est mis en place dans la première phrase du discours :

« Les hommes de Nicée, la ville très célèbre qui est la vôtre, *d'un seul et unique regard introduit* un grand plaisir dans l'esprit rationnel, grâce au beau rempart qui

---

<sup>1055</sup> Ibid, 70.63.

<sup>1056</sup> Ibid, 82.344.

<sup>1057</sup> Ibid, 83.368–9.

<sup>1058</sup> Ibid, 69.40–1.

<sup>1059</sup> Ibid, 70.60–1 : « οὐς ἐξ ὧν λαμβάνει τὴν ὕπαρξιν ».

<sup>1060</sup> Ibid, 72.132–6 ; 78.243–7.

<sup>1061</sup> Ibid, 70.52–3 : « ὑψουμένη γὰρ αὐτὴ μεγαλύνει ὑμᾶς ἀληθῶς, ἐξιστορουμένη σεμνοπρεπεστέρους ὑμᾶς ἀπεργάζεται ».

<sup>1062</sup> Ibid, 74.156–7.

*encercler l'espace intérieur*, grâce à la remarquable grandeur et à l'équilibre de ce rempart, grâce à sa position, grâce à ses murailles, à ses tours, à la hauteur des unes et des autres [...] grâce à ce qui est à l'intérieur et à ce qui est à l'extérieur, ce qui est son propre, ce qui est essentiel et ce qui est complémentaire, grâce aux biens provenant de l'excellence du lieu qui conflue quotidiennement et grâce à vous, les hommes augustes [...] »<sup>1063</sup>

L'entité de la ville entoure ses citoyens, les Nicéens, qui se trouvent bien à l'intérieur de leurs murailles hautes, alors que le personnage du narrateur se focalise sur eux depuis l'extérieur. Ces positionnements sont affirmés tout au long du récit. Le rempart est ferme et admirable, mais il est aussi poreux et perméable aux arrivées ou aux départs, comme dans l'exemple précédent, des notions abstraites et fluides, comme des pensées ou des plaisirs. Cependant, Laskaris en tant que narrateur, ne va pas pouvoir vraiment rentrer dans la ville, avant la fin de son discours.

D'abord, Laskaris ne proclame jamais sa propre possession de la ville, jusqu'au dernier paragraphe. Même s'il peut s'appeler 'φιλοπόλις', il l'est 'τῆς ὑμῶν πόλεως'.<sup>1064</sup> La ville appartient aux Nicéens, auxquels il s'adresse comme un acteur extérieur. Il fait les louanges des citoyens parce que « la gloire, plutôt qu'à l'extérieur, s'attache toujours de préférence à ce qui est à l'intérieur ». <sup>1065</sup> Dans une métaphore physiologique et philosophique, la ville devient l'esprit divin, et les citoyens les nobles pensées qui circulent à l'intérieur, en débattent et mélangent la théorie et la pratique et qui « construisent les murailles autour de leur ville, comme si c'était l'esprit ». Comme le corps qui se réjouit de l'éloquence de ses membres peut bouger gracieusement, ainsi la ville qui possède « en son intérieur les perles de la raison » peut régner sur d'autres villes. À son tour, la ville qui entoure les Nicéens et qui les nourrit dans ses murailles—obtient à travers d'eux sa voix célèbre.<sup>1066</sup> Quand l'auteur s'adresse aux citoyens de Nicée, il fait comme s'adresser à elle-même. Le lien qu'il établit entre la ville et ses habitants est organique, mais aussi essentiellement figuré comme synecdoque. C'est-à-dire que les citoyens n'habitent seulement pas la ville, mais qu'ils lui sont intégrés.<sup>1067</sup>

Bien sûr, Laskaris rend le lien symbolique entre la dialectique de l'intérieur et de l'extérieur de la ville d'un côté, et de la philosophie intérieure et chrétienne et la philosophie extérieure et païenne, encore plus explicite quand il suit la métaphore exposée auparavant concernant l'histoire de la gloire et des défauts d'Athènes. Comme les habitants de l'ancienne cité

<sup>1063</sup> Ibid, 68.4–15 : « Ἄνδρες ὦ Νικαεῖς, ἡ περιφανεστάτη πόλις ὑμῶν ἐξ αὐτῆς καὶ μόνης τῆς ὀψεως ἐμποιεῖ πολὺ τῆ λογικῆ ψυχῆ τὸ τερψίθυμον· ἕκ τε τῆς περικύκλωσε τοῦ ἔνδον χώρου καλοτειχίας, ἕκ τε τοῦ ἀξιολόγου μεγέθους ταύτης καὶ ἰσορροποῦ, ἕκ τε τῆς θέσεως, ἕκ τε τῶν θριγγωμάτων, τῶν πυργωμάτων, τοῦ τῶν ἀμφοτέρων ὑψώματος [...] ἕκ τε τῶν ἔνδοθεν, ἕκ τε τῶν ἔξωθεν, τῶν ἰδίων, τῶν οὐσιωδῶν, τῶν ἐπουσιωδῶν, τῶν ἐκ τῆς τοῦ τόπου καλοκάγαθίας συρρεόντων καθεκάστην πάντων τῶν ἀγαθῶν, καὶ ἐξ ὑμῶν, ὧ σερμοὶ ἄνδρες [...] » C'est moi qui souligne.

<sup>1064</sup> Ibid, 70.50–1.

<sup>1065</sup> Ibid, 70.53–4.

<sup>1066</sup> Ibid, 70–71.

<sup>1067</sup> De la synecdoque comme figure intégrative v. White 1973, 34.

des philosophes, les Nicéens connaissent bien Aristote, Platon, Socrate, Démosthène et Hermogène, mais contrairement aux Athéniens, ils « ramènent toutes les pensées, comme captifs, au Christ ». <sup>1068</sup>

Toutefois, le narrateur semble ne pas oser entrer dans la ville elle-même. Il choisit deux stratégies pour décrire son intérieur, en restant dehors. D'abord, il se transforme en colombe et, battant ses ailes, son esprit fait le tour des autres endroits sur terre. Après avoir parcouru le monde entier, il sait qu'il reviendra à Nicée. Ensuite, il passe à une narration impersonnelle et hypothétique, en essayant encore de s'approcher de la ville :

« Si quelqu'un l'aperçoit de loin, il dira que c'est un bois orné de tout côté d'arbres au beau feuillage plutôt qu'il ne pensera à une ville ; s'il en approche, les senteurs excellentes qui évoquent l'encens et qui en émanent lui feront croire qu'il s'agit d'un paradis. Ensuite, s'étant encore approché, l'atteignant, ce sont tous ses sens qui seront réjouis. Une fois entré, ayant examiné la diversité de ses parties intérieures, la forme des spectacles qu'elle offre, la splendeur de ses maisons, il dira qu'elle ne peut être rien d'autre sinon la ville des Grâces, érigée bien au-dessus de la terre des Bienheureux. Il verra ensuite des temples très beaux et des magnifiques sanctuaires, à l'infini, qui conduiront son esprit à des réflexions plus élevées et lui feront dire que c'est ici la cité de Dieu, puisqu'il y voit, depuis le plus haut sommet, des anges monter et descendre et les pieux empereurs y accomplir tous ses commandements. » <sup>1069</sup>

Ce passage est doublement significatif. Il rappelle les approches que Sava et Stefan Nemanjić avaient accordé à leur père, dans sa 'conquête' symbolique de Chilandar. <sup>1070</sup> La ville ou le monastère figurant comme des espaces paradisiaques, l'esprit du spectateur qui s'élève, tel un oiseau, la perspective à la fois aérienne ou divine et horizontale ou conquérante, la pénétration en plusieurs étapes, l'exaltation de tous les sens, dominée pourtant par la perception visuelle, sont autant d'éléments communs entre les deux récits. C'est aussi la première fois que Laskaris évoque le personnage de l'Empereur, même si en termes généraux et sans le nommer. Cela lui servira comme introduction pour l'assertion que c'est par les efforts communs de Dieu et de l'Empereur

---

<sup>1068</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 71.90–73.133. Akışık (2011, 7–8) interprète la séparation de l'espace à l'intérieur et à l'extérieur des murailles comme le signe du développement d'une particulière identité urbaine dans cette époque. Or, la porosité des murs et l'éducation qui sort de la ville pour inonder les champs autour semblent contredire cette position.

<sup>1069</sup> Ibid, 76.192–207 : « ἦν εἰ ἴδη τις ἐκ μακρόθεν, ἄλσος εἶπη ταύτην τῶν δένδρων πανταχόσε κοσμούμενον τῆ εὐφυλλία, ἢ πόλιν ὑποτοπάσειε· προσεγγίζων δέ, διανοήσεται εἶναι παράδεισον ἐκ τῆς ἐξερχομένης ὁσμῆς, καλλίστης γε οὔσης καὶ εὐφραντῆς. ἐκεῖθεν δ' αὖ αὐτῇ πλησιέστερον βαδίσας καὶ ξυντυχῶν, ἰλαρυνθῆ πάντα τὰ αἰσθητήρια· ἔνδοθεν δὲ χωρήσας καὶ τὰς ποικιλίας τοῦ ἔνδον χώρου καὶ τὰς θεάτρων ιδέας καὶ τὰς τῶν οἴκων εὐπρεπείας περισκοπήσας, οὐκ ἄλλο τι λέξει εἶναι αὐτήν, ἢ πόλιν Χαρίτων καὶ γῆς μακάρων ὑπερκειμένην κατὰ πολὺ· ναοὺς τε περικαλεῖς σεμνεῖά τε ἀγλαὰ κἀντεῦθεν θεάσεται ἄπειρα, ἐξ ὧν εἰς πλείονα τὸν αὐτοῦ νοῦν θεωρίαν ἀναγαγόν, πόλιν εἶπη ταύτην θεοῦ, ἀγγέλους ἐκ τῆς πρώτης ὑπεροχῆς βλέπων ἀνερχομένους τε καὶ κατερχομένους ἐν ταύτῃ καὶ ἐκπληροῦντας τὰ προσταττόμενα τοὺς εὐσεβεῖς βασιλέας αὐτῆς. »

<sup>1070</sup> Cf. ci-dessus pp. 267–72.

que la ville de Nicée a été protégée par une fortification double et que cela confirme la ressemblance entre « la ville de la Victoire » et la « Maison de la Sagesse » de Solomon.<sup>1071</sup>

C'est aussi à ce moment du texte que Laskaris accède à la personnification de la ville par l'adresse directe, déjà évoquée ci-dessus. Quand son statut de personnage fut confirmé, la ville pouvait rentrer en interaction avec l'Empire également personnalisé, en le sauvant de l'invasion barbare, ainsi qu'avec l'Empereur. Cette fois-ci, l'auteur approche la ville par la mention de sa lignée impériale : son grand-père Théodore, rapide comme un aigle, et son père Doukas aux mains fortes, le premier fondateur de l'Empire et le second celui qui l'avait agrandie.<sup>1072</sup> Au cours de cette partie de l'éloge il célèbre l'invincibilité et l'impugnabilité de la ville. Cela ramène les lecteurs ou les auditeurs au point culminant et à l'éclairage du jeu des rôles de Laskaris. Comme la ville ne peut pas être conquise, c'est l'Empire qui l'escorte et l'offre en mariage à l'Empereur.

« et voici qu'il [l'Empire] te conduit comme une mariée à l'Empereur, qui te présente cette race de vipère – les puissances occidentales –, qui ont fui devant la colère qui les menaçait [...] Reçois donc cet honneur, ô Cité au nom illustre et soit glorifiée en lui à plus d'un titre : en l'enlaçant comme un vainqueur, en lui obéissant comme un maître, en lui offrant les meilleurs nids comme à un aigle planant haut dans le ciel, pour qu'il abrite de ses ailes tes premiers-nés et tes nouveau-nés [...] »<sup>1073</sup>

Après cette union symbolique entre l'Empereur et sa capitale, en présence de l'Empire, Laskaris se permet finalement d'abord de passer de la position du narrateur à celle de personnage actif, et enfin d'entrer lui-même dans la ville. Il utilise cinq verbes issus du champ lexical du mouvement, dont le dernier évoque son incursion dans la ville :

« Si donc nous aussi nous mettons tout notre cœur à suivre l'inclinaison de l'Empereur, si nous courons d'un pied joyeux et marchons avec l'âme libre qui n'est pas exempte de tristesse, mais qui restera loin du chagrin, sans subir les passions ou une grave blessure, ne marcherons-nous pas librement, comme j'ai dit ? Ornés de la philosophie et glorifiés bellement de sa noblesse, c'est ainsi, tout joyeux que nous courons, pour entrer en toi, notre bonne nourrice, puisque dès le premier instant tu nous as recueillis, lorsque notre mère nous a laissé chuter sur la terre, tu nous as nourris maternellement, tu as pris soin de nous comme une nourrice et tu nous as embellis glorieusement. »<sup>1074</sup>

<sup>1071</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 76.207–77.221.

<sup>1072</sup> Ibid, 80.302–81.308.

<sup>1073</sup> Ibid, 82,344 : « νυμφαγωγεῖ σὲ ἄρτι τῷ βασιλεῖ, 'γεννήματα ἐχιδνῶν' τῶν δυτικῶν ἀρχῶν σοὶ προσφέροντι [...] δέδεξο γοῦν τοῦτον ἢ μεγαλόνυμος καὶ ἐνσεμνύνητι ἐν αὐτῷ πολλαχῶς, ὡς νικητῆ μὲν περιπλεκομένη, ὡς δεσπότη δὲ πειθαρχοῦσα καὶ ὡς ἀετῷ ὑψιβάμονι καλιὰς ἀρίστας προσφέρουσα, ἴν' ἐν ταῖς πτέρυξι ταῖς ἑαυτοῦ σκεπάσῃ τὰ σὰ ἀρχίτοκά τε καὶ νεογνὰ [...] »

<sup>1074</sup> Ibid, 83.359–70 : « Πότερον οὖν καὶ ἡμεῖς τῆ βασιλικῆ ροπῆ ἐπομένως ἀκολουθοῦντες καρδιακῶς καὶ τρέχοντες ἀσμένῳ ποδὶ καὶ βαδίζοντες ἐλευθέρῳ ψυχῇ, οὐκ ἀθλιγίας μὲν ὑπαρχούσης αὐτῆ, πόρρω δὲ γε λύπης οὔσης καὶ μὴ πασχούσης παθήματι καὶ μὴ τιτρωσκομένη κατὰ πολὺ, ἐλευθέρως, ὡς ἔφημεν, βαδιούμεθα· ἀλλὰ φιλοσοφία κοσμούμενοι καὶ τῆ ταύτης ἐλευθεριότητι εὐπρεπῶς σεμνυνόμενοι, οὕτω χαίροντες τρέχομεν, οὕτως εἰσδύομεν εἰς σὲ



Je me retiens d'effectuer une interprétation psychanalytique du mariage de Nicée avec Jean Vatatzès, le père de l'auteur, suivi par l'entrée du fils à la ville, qui est nommée explicitement sa mère. En revanche, je crois qu'on peut lire cet éloge comme une intégration symbolique de Théodore Laskaris dans la communauté des citoyens de Nicée. Il a d'abord présenté le lien organique entre la ville et ses citoyens, en tant que spectateur extérieur. L'espace de la ville rentre dans son discours surtout comme un lieu de l'éducation et de la philosophie, alors que dans ses autres ouvrages il construit son personnage de philosophe. Après avoir fixé la ville de la vue de dessus, l'avoir approchée et l'avoir unie en mariage symbolique à son père, il se permet lui-même de s'incorporer à la communauté des citoyens. Ainsi, son discours devient un récit de l'intégration, alors que l'espace de la ville défie le classement simpliste comme étant soit le personnage, soit la scène sur laquelle l'action se déroule. Il est, en fait, le produit de l'interaction entre les agents sociétaux, mais il participe aussi activement de cette interaction.

L'enjeu d'une telle place de l'espace urbain dans le discours devient encore plus flagrant quand on la compare à celle accordée par le même auteur à la ville de Tzepaina. Il s'agit ici d'une 'lettre ouverte' envoyée probablement en 1256, quand la forteresse avait été cédée par Michel II Asen à l'Empereur Théodore II Laskaris, après que le prince russe Rostislav Mihailovič a négocié la paix entre les Byzantins et les Bulgares.<sup>1075</sup> Le titre de la lettre, publié par N. Festa en appendice à la collection de lettres de Laskaris, « La dépêche de celui-ci [Laskaris] qui devrait être lue à ceux qui sont à l'Est, lorsque le chef des Russes vint à cet Empereur en suppliant de résoudre le conflit avec les Bulgares et lui offrant la forteresse de Tzepaina en retour »,<sup>1076</sup> pourrait provenir de l'éditeur de la collection et pas de l'auteur. Contrairement au titre, Laskaris ne nomme jamais Tzepaina *κάστρον*. Il utilise le terme *ἄστυ*. Dans le rapport à ses sujets de l'Est, l'Empereur donne une petite *ekphrasis* de la ville. Entre ce texte-ci et celui de l'éloge de Nicée, il y a beaucoup de différences, mais aussi quelques points communs.

D'abord, dans les deux textes, les ennemis de l'Empire, les barbares, sont autorisés à agir, mais ils sont représentés comme étant la progéniture des animaux. La force qui les anime, c'est la gloutonnerie. Si dans l'éloge de Nicée les lionceaux rentrent dans l'Empire et prennent les villes,

---

τὴν καλὴν ἡμῶν κουροτρόφον, ἐπειδὴ ἀρχῆθεν ἡμᾶς ἐς γῆν ἐκ μητρὸς πεσόντας παρέλαβες καὶ ἔθρεψας μητρικῶς καὶ περιποιήσω ὡς τιθηνὸς καὶ περιφανῶς κατεκάλλυνας. »

<sup>1075</sup> Pour le rapport d'Akropolitès de cet événement, avec les commentaires exhaustifs de Macrides, v. Akropolites, *History*, 303–305. Pour le site et l'histoire de Tzepaina v. Cončev (1959) et Soustal (1991, 488–9). Balasčev (1911) a été le premier à donner la traduction du texte de la lettre en bulgare, avec une 'explication historique' composée surtout des extraits de l'Histoire d'Akropolitès.

<sup>1076</sup> Laskaris, *Epistulae*, 279 : « Τοῦ αὐτοῦ ἐπαναγνωστικὸν ἀποσταλὲν πρὸς τοὺς ἐν τῇ Ἑφ, ὅτε ὁ τῶν Ῥώσων ἄρχων ἦλθεν εἰς τὸν τοιοῦτον βασιλέα ἰκετεύων λῦσαι τὴν κατὰ τῶν Βουλγάρων μάχην, ἀντιδοῦναι δὲ αὐτῷ τὸ κάστρον τὴν Τζέπαιναν ». La traduction d'une partie de la lettre par Cončev (1959, 289) est incomplète et sporadiquement inexacte.

dans la lettre le récit est beaucoup plus détaillé. Vers la fin de la lettre, quand toutes les informations sont déjà connues, l'auteur donne un résumé fabuleux et métaphorique. Le lionceau, le chien et l'ourse ont lancé ensemble une attaque dévoreuse contre 'nous', mais Dieu les a tous vaincus. Le chien s'est fait couper la tête, le lionceau s'est enfui et paradoxalement, l'ours est devenu le médiateur qui les a fait vomir tout le butin de guerre qu'ils avaient avalé.<sup>1077</sup>

Qu'est-ce que l'auteur dit cependant de l'espace de Tzepaina ?

« La glorieuse ville de Tzepaina, déjà mentionnée, qui est étalée sur les sommets des Rhodopes et aux alentours de fameuse montagne de Knisava, fut remise à ma royauté. C'est une ville renommée aux murs forts, entourée par une chaîne des endroits très fortifiés, tout près des régions bulgares, ayant vers le côté intérieur les points de communication et les directions vers les régions qu'elle contrôle. Elle est très fortifiée, inaccessible, dirais-je dans la langue commune, parfaitement invincible. Seule la force romaine peut la prendre, la vaincre, la tenir, ne pas la rendre, se battant seulement [contre la force romaine] elle peut être humiliée. C'est la ville dans laquelle nombre de grandes querelles se sont déroulées. Qui ne mesura pas ses forces en bataille pour la gagner ? Qui ne revêtit pas l'armure pour avoir pouvoir sur elle ? Celui qui la tient, perd son pouvoir sur elle ; celui qui la perd, l'appelle la plus forte. Pourquoi dire plus ? Vers cette ville Arès le belliciste fit tourner les armées romaines et bulgares ; les conflits dans la ville et à cause d'elle étaient nombreux, ainsi que les troubles autour d'elle. Et les Bulgares qui sont morts auparavant pour cette ville, maintenant encore ont espéré y vivre leur vie, alors que notre parfaite armée célébra les triomphes de l'avoir conquise. Une grande offrande de Dieu à nous qui sommes les siens, elle nous a été délivrée comme un cadeau divin, qui était couché auparavant invisible et qui protège les frontières et scelle toute destinée. Elle sépare Serdica de là et la ville de Philippes, [qui se trouve] vers nos Macédoniens ; elle délimite Vélévousdion ; elle ramène à la situation d'antan le thème glorieux de Skopje et le thème fameux de Vrania ; elle clôture Alvanon et jette les regards jusqu'aux frontières serbes. »<sup>1078</sup>

Tout comme Nicée, Tzepaina est louée et elle représente un objet de désir selon l'auteur. Toutefois, elle garde le statut de l'objet. Elle n'est presque jamais personnalisée ou dotée

<sup>1077</sup> Laskaris, *Epistulae*, 282.

<sup>1078</sup> Ibid, 281.51–73 : « ἀπελύθη γὰρ πρὸς τὴν Βασιλείαν μου τὸ εἰρημένον λαμπρότατον ἄστῳ ἡ Τζέπεινα, ὃ δὴ πρὸς τὰς ὑπερβολὰς τῆς Ῥοδόπης ὑπέρκειται περὶ τὸ τῆς Κνισάβας ὄρος περιφανές, ἄστῳ ἐρυμνόν τε καὶ περιβόητον καὶ περικύκλω ὀχυρωτάτοις τόποις περικλειόμενον, ἔγγιστα τῶν Βουλγαρικῶν μερῶν ἐνδοτέρω τὰς συναφὰς καὶ τὰς κλίσεις ἔχον τῶν ὑπ' αὐτό, πάνυ ὀχυρώτατον, δυσκολώτατον κοινῶς εἶπω, τέλειον ἀπολέμητον, μόνῃ Ῥωμαϊκῇ καὶ βαλλόμενον καὶ νικώμενον καὶ κρατούμενον καὶ ἀπαράδοτον, ἐκμαχόμενον δὲ ταύτῃ μόνῃ ἠττώμενον· ἄστῳ ἐν ᾧ πολλαὶ καὶ μεγάλαι γεγόνασιν ἐριδες. τίς γὰρ δι' αὐτὸ οὐχὶ συνεμάχησε; τίς δὲ πρὸς τὰς ἀρχὰς οὐκ ἐθωρακίσθη; ὃ ἔχων ἠττᾶται τῇ λήψει τούτου καὶ ὁ στερισκόμενος ἀνακαλεῖ τούτο κράτιστον. τί χρὴ τὰ πολλὰ λέγειν; ἐν τούτῳ ὁ πολεμὸκλονος Ἄρης καὶ Βουλγαρικὰ καὶ Ῥωμαϊκὰ στρατεύματα ἔστρεψε, καὶ ἡ ἄμιλλα ἐν τ' αὐτῷ καὶ δι' αὐτὸ τὰ πολλὰ, καὶ ἡ ταραχὴ δι' αὐτό· καὶ οἱ πρὶν νεκροὶ Βούλγαροι δι' αὐτοῦ καὶ νῦν ζῶν ἠλπίκασι, καὶ τὸ ἡμῶν δὴ ἄριστον στράτευμα τῇ λήψει τούτου ἦρε τὰ νικητήρια. μέγα τὸ δῶρον, ὅτι Θεοῦ καὶ πρὸς ἡμᾶς τοὺς Θεοῦ, ὡς Θεοῦ δῶρον ἀφανὲς πρὶν κείμενον παραδίδεται καὶ φράττει τοὺς ὄρους καὶ τὸ λάχος ἅπαν σφραγίζει. Διαφράττει γὰρ τὴν Σαρδικὴν μὲν ἔνθεν καὶ τὴν Φιλίππου πόλιν πρὸς τοὺς Μακεδόνας ἡμᾶς καὶ ὀρίζει τὸ Βελεβούσδιον καὶ πρὸς τὴν πρὶν εἰσάγει κατάστασιν καὶ τὸ τῶν Σκοπίων θέμα περιφανές καὶ τὸ τῆς Βρανίας ἐξάκουστον, περικλείει τὸ Ἀλβανὸν καὶ μέχρι τῶν Σερβικῶν ὄρων καταντᾶ τὰ ὄριατα.»

de l'agentivité. Par ailleurs, les armées diverses se battent pour la possession de la ville, mais ceux qui ont l'agentivité totale sont seulement les dieux – le Dieu chrétien et Arès. La force romaine a théoriquement la prérogative sur la ville, mais elle l'obtient comme un cadeau de Dieu. L'espace de la ville n'est pas vivifié par les pratiques de sa population. Au contraire, leur seule pratique semble être l'art de la guerre et les seuls habitants dont on entend parler sont morts. Même si la ville en soi est l'objet du désir, l'auteur n'amène pas ses auditeurs au-delà de ses murailles magnifiques. La forteresse est prise par les Romains, mais elle n'est pas pénétrée. Les qualités intérieures d'une ville, reconnues comme supérieures dans le texte précédent, sont complètement omises dans celui-ci.

En revanche, ses qualités extérieures sont accentuées. Il ne manque pas de beauté ni de l'art de la construction, éléments si importants dans d'autres *ekphraseis*. De plus, Laskaris explique que la diffusion publique de ces qualités est la raison principale de sa lettre. Cependant, juste avant cette phrase, il évoque en fait sa position géographique et la fonction dont elle dispose. Tzepaina sépare les Romains de leurs ennemis, restitue leur ancienne gloire aux régions frontalières, limite et entoure les pays hostiles. Mais elle garde un caractère ambigu. L'auteur célèbre la prise de la ville, mais il ne l'intègre pas vraiment dans l'ensemble de l'Empire par des techniques rhétoriques ou narratives. Par une série de paradoxes et une incertitude générale qui entoure la forteresse dans son récit, Laskaris crée un espace flou, qui n'appartient plus aux adversaires, mais qui n'a pas le statut d'une ville romaine non plus. Tzepaina ne dispose pas de sa propre voix. Elle diffuse la 'bonne nouvelle' aux peuples de l'Est, elle transmet « la voix impériale et paisible à la terre sainte, ma mère Anatolie, comme un cadeau divin ».<sup>1079</sup>

Dans ce contexte narratif, le fait que Laskaris ait choisi de louer cette ville-ci et non pas une des autres villes conquises lors de sa campagne à l'Ouest devient particulièrement intéressant. Sa lettre transmet l'idée que l'espace qui pourrait devenir romain est épuisé. En construisant le caractère paradoxal de Tzepaina, il justifie la fin de sa campagne militaire et met une borne à l'expansion de son Empire. Car, de ses propres mots, « quelle autre tribu barbare se confronterait-elle à celui-ci ? »<sup>1080</sup>

Je termine cette section et ce chapitre avec un autre espace urbain qui a été représenté et narrativisé de manière paradoxale. Dans une lettre probablement adressée à Constantin Mésopotamites,<sup>1081</sup> métropolitain de Thessalonique, son homologue de la ville de Naupaktos, sur la côte étolienne, Jean Apokaukos, encadre une *ekphrasis* merveilleuse de son siège épiscopal. Le début de la lettre n'a pas été préservé, mais à partir de la partie qui nous est parvenue, il semble que

---

<sup>1079</sup> Ibid, 281.73–75 : « εἰρηνικὸν καὶ βασιλικὸν λόγον πρὸς τὴν ἁγίαν γῆν τὴν ἐμὴν μητέρα Ἀνατολὴν ὡς δῶρον φέρει θειότατον. »

<sup>1080</sup> Ibid, 282.93–94 : « οἷον ἂν βάρβαρον φύλον ἕτερον πρὸς ταύτην ἀντιμαχέσῃται; »

<sup>1081</sup> Pour les doutes sur cette identification, v. Apokaukos, *Schriftstücke*, 211–2.

le lecteur est invité à assister à la poursuite d'un débat entre deux vieux amis, avec toute l'ambiguïté de la correspondance byzantine, à la fois privée et transmise dans les collections de lettres. Apokaukos prend la posture de défense de la grandeur et de la qualité de sa ville et sa demeure, en le comparant à celles de Mesopotamitès. Cette lettre a été datée en 1225<sup>1082</sup> et reprise dans l'historiographie moderne comme une illustration de la vie quotidienne dans la ville byzantine.<sup>1083</sup>

L'*ekphrasis* d'Apokaukos se résume en cinq points principaux. 1) La taille du palais épiscopal : l'énorme demeure de Mesopotamitès peut être mesurée en parasanges, alors que celui de Apokaukos est un « palais comprimé ». Cela fait qu'Apokaukos peut arriver tout frais à son église à l'heure de la liturgie, alors que son ami y arrive essoufflé de son long trajet. Apokaukos peut entendre l'appelle à la prière et les psaumes sans problème, pendant que chez Mesopotamitès l'appel semble arriver de l'enfer.<sup>1084</sup> 2) Les citrons et les poissons de Naupaktos sont d'une qualité suprême.<sup>1085</sup> 3) Les bains de la ville sont divins et les murailles inexpugnables.<sup>1086</sup> 4) Il n'y a point de boue à Naupaktos et les citoyens n'ont pas besoin des souliers lourds qui font du bruit à l'église.<sup>1087</sup> 5) Les sources d'eau sont fort abondantes dans la ville.<sup>1088</sup>

En fondant mon interprétation sur les éléments spatiaux et rhétoriques de la lettre, je propose que le métropolitain se soit servi d'un modèle inversé de la norme pour produire l'effet comique auprès de son interlocuteur. Toutefois, j'admets que cette interprétation n'est pas la seule possible, même si elle me semble probable, surtout parce que Jean Apokaukos a la notoriété de ces attitudes non-conformes aux notions prédominantes à son époque et dans son milieu culturel.<sup>1089</sup> Les conclusions plus adaptées ne peuvent être établies qu'avec une étude parallèle des données archéologiques.

Il est aussi évident que certaines images hyperboliques et typiques sont partagées entre, par exemple, l'*ekphrasis* de Nicée par Laskaris et celle de Naupaktos par Apokaukos. Entre autres, la question de la provision abondante en eau accessible à tout le monde est une bonne illustration :

« Jamais l'un des indigènes n'irait ailleurs chercher de l'eau : chacun en effet a une source chez soi. Et	« De celles-ci [sources] nous buvons de l'eau sans jalousie, la boisson pure [...] mais non pas des eaux des puits ; nous ne creusons pas les puits non plus, comme les taupes. Nous ne tirons pas de l'eau des réservoirs artificiels et enterrés. Nous ne mettons pas nos pieds dans l'eau prévue pour nos bouches, nous ne blessons pas nos doigts par la rugosité de la corde. Ce sont les malheurs et non pas les bonheurs d'une ville, quand un
--	---

<sup>1082</sup> Lampropoulos 1988, 149.

<sup>1083</sup> Magdalino 1987. Pour l'instrumentalisation des autres villes, Prosek et Platamonas, par Apokaukos, v. ci-dessus, pp. 160–1.

<sup>1084</sup> Apokaukos, *Schriftstücke*, 122.6–16 (LXVII).

<sup>1085</sup> Ibid, 123.39–43 (LXVII).

<sup>1086</sup> Ibid, 123.43–8 (LXVII).

<sup>1087</sup> Ibid, 123.51–60 (LXVII).

<sup>1088</sup> Ibid, 123.62–124.84 (LXVII).

<sup>1089</sup> V. par exemple le texte étudié par Talbot (1996) sur les questions du genre féminin. Cette étude est aussi intéressante du point de vue des relations entre le monastère et la ville.

l'étranger ne le jalouera pas puisque l'eau jaillit en abondance. »<sup>1090</sup>

vieil homme peut mourir de soif, n'ayant pas de force dans ses mains pour tirer de l'eau et ne trouvant pas un autre pour le faire. Chez nous les vieillards et les vieillards, comme les jouvenceaux, tirent de l'eau facilement et boivent autant qu'ils veulent tout le temps. »<sup>1091</sup>

Cependant, les différences sont significatives. Que l'auteur commence son éloge de Naupaktos par la présentation du palais épiscopal qui se trouve au cœur de la ville et par le récit de sa routine quotidienne, alors que l'approche habituelle se fait par l'image des fortifications, peut être le premier signe du renversement de la norme. Je concède que dans le texte analysé ci-dessus, Théodore Laskaris raconte la bravoure des habitants de Nicée en premier lieu, mais il ouvre son discours par « le premier regard sur les murailles ». Apokaukos va arriver aux murs de la ville en passant par l'église, les produits alimentaires et les bains, au milieu de son discours. Par ailleurs, il ne fait qu'évoquer le panorama maritime visible depuis les murs.<sup>1092</sup> Il n'accordera pas à son lecteur l'aperçu qu'il en aurait eu en approchant la forteresse de l'extérieur.

Bien que l'hyperbole représente une des figures habituelles de la rhétorique byzantine, et qu'elle peut être utilisée pour augmenter ou diminuer l'importance de l'objet, il ne m'est pas connu que la petite taille d'une cité soit utilisée par l'orateur pour susciter l'admiration. « Pourquoi mettra-t-on une graine de moutarde et une graine de millet dans des vastes entrepôts, quand on peut les enfermer les deux dans une glume de pois-chiche ? »<sup>1093</sup>

Ces deux renversements, de la focalisation et de la taille, sont suivis, je crois, de trois instants dans lesquels l'auteur donne des indices au lecteur que l'effet voulu de son discours est comique. D'abord, il pose une série de questions rhétoriques sur la ville à la forme négative : entre autres, il demande si les poissons de la ville ne sont pas admirables et s'ils n'ont pas une odeur agréable.<sup>1094</sup> Puis, en parlant des fortifications de Naupaktos, Apokaukos se demande :

« Notre forteresse, n'est-elle pas difficilement destructible, ou presque inexpugnable ? N'est-elle pas construite sur un météore aérien ? Ne surpasse-t-elle pas la Coucouville-les-Nuées du Comédien ? Cette ville ne touchant pas la terre, selon lui, avait les murs construits dans l'air épars, presque impossible à

<sup>1090</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 77. 238–241 : « οὐ πώποτε αὐτόχθων ἀνὴρ ἄλλου ὕδασι ἐντρύφειεν· ἕκαστος γὰρ οἴκοθεν ἔχει πηγὴν. οὐ ζηλοτυπήσει ξένος τοὺς ἰθαγενεῖς· περιττεύει γὰρ ἢ τοῦ ὕδατος ἐκβλυσίς. »

<sup>1091</sup> Ibid, 123.62–71 (LXVII) : « ἐξ ὧν ἡμεῖς πίνομεν ἄφθονον ὕδωρ, τὸ ποτὸν καθαρὸν [...] ἀλλ' οὐκ ἐκ φρεατίων ὑδάτων οὐδὲ φρεωρυχοῦμεν, ὡς οἱ ἀσπάλακες, καὶ χειρόκητον ὕδωρ καὶ κατορωρυγμένον ἀφύσσομεν, οὐδὲ ποσὶ περὶ τὸ στόμα τοῦ φρέατος ἀντιβαίνομεν καὶ δακτυλοκοπούμεθα σχοίνῳ διὰ τὴν ἐκ ταύτης τραχύτητα. δυστυχήματα ταῦτα, οὐκ εὐτυχήματα πόλεως, παρ' ἧ καὶ γέρον ἴσως ἀπολείται τῇ δίψῃ, αὐτὸς μὲν παρειμένως ἔχων τὰς χεῖρας καὶ μὴ δυναμένης ἀντλεῖν, ἐτέρου δὲ μὴ εὐτυχῶν τοῦ ἀντλήσοντος· αἱ δὲ παρ' ἡμῖν καὶ γραῖαι καὶ γέροντες, ὡς οἱ νέοι, πρόχειρον ἀντλοῦσιν ὕδωρ, πίνουσιν ὡς θέλουσιν εἰς ὅλον χρόνον. »

<sup>1092</sup> Ibid, 122.32–3 (LXVII) : « διὰ τὴν ὑψηλότοπον ἴδρυσιν τὴν ὄψιν τῶν ὀρώντων πρὸς τὴν ὑποκειμένην θάλασσαν. »

<sup>1093</sup> Ibid, 122.2–3 (LXVII) : « καὶ τί δεῖ τὸν ἕνα τοῦ σιλήπεως κόκκον καὶ τὴν τῆς κέγγρου σμικρότητα πλατείας ἐντιθέσθαι ταῖς ἀποθήκαις, ἐνὸν ὄν καὶ ἐρεβίνθου λεπύρω τὰ δύο ταῦτα ἐγκλείσασθαι; »

<sup>1094</sup> Ibid, 123.51–60 (LXVII).

inspirer, alors que ses alentours étaient aériens. Notre ville, n'est-elle pas entièrement sans boue ? »<sup>1095</sup>

L'interrogation négative crée une dissociation double entre l'auteur et le contenu de son énoncé. De plus, sa ville est encore plus élevée que Coucouville-les-Nuées, la cité imaginaire et utopique de la comédie 'Les Oiseaux' d'Aristophane, qui était utilisée à maintes reprises depuis sa création par le Comédien, pour désigner les projets trop osés, irréels et ridicules. Je vois ce choix littéraire d'Apokaukos comme un indice sûr qu'il faudrait prendre son discours au second degré.

Pour ajouter à cet effet, il se plaint à son ami que la Mère de Dieu figurée sur le nouveau sceau, qui venait d'être fabriqué pour lui, a l'air de détourner la tête de ses écrits et de les mépriser.<sup>1096</sup> Peut-être nous invite-t-il à ne pas lire son discours comme un récit sérieux, non plus ? De toute façon, l'épithète de son serviteur Kotas, un bossu aux mains et à la langue tordues, qui lui donnait des baisers baveux et qui se servait de lui comme d'un cheval,<sup>1097</sup> a sans doute un ton parodique. Peut-on imaginer que la lettre entière a été un exercice de renversement de deux compositions classiques de la rhétorique byzantine, l'*ekphrasis* et l'*epitaphios*, qu'Apokaukos avait élaboré pour amuser son ami, l'évêque de Thessalonique ?

Cette *ekphrasis* est aussi intrigante parce qu'elle peut être vue, ensemble avec les deux cas précédents, comme la troisième déclinaison des relations entre la ville et ses alentours. Contrairement aux fleuves de l'éducation qui sortaient de la citadelle de Nicée et inondaient les champs autour et son rôle de protectrice des autres villes romaines, ou bien la forteresse de Tzepaina, dont les murs restaient impénétrables même aux yeux des lecteurs et auditeurs, et qui se définissait par sa capacité à surveiller et garder les frontières, Naupaktos peut se vanter d'être une cité parfaitement ordonnée à l'intérieur, mais complètement coupée du reste du monde. Le seul lien de la ville avec le monde qui l'entoure, présent dans le discours d'Apokaukos, est un bref regard sur la mer. L'isolation sublime de la ville s'incarne dans l'image de la cité aérienne, qui flotte entre la terre et les cieux.

La position physiquement isolée par le manque de référence à l'environnement se joint avec une autre originalité dans cette lettre d'Apokaukos. Le sentiment qui oscillait entre la tristesse et le mépris envers l'habitus actuel a été bien attesté dans les discours des évêques des provinces qui avaient été instruits et commencé leurs carrières à Constantinople.<sup>1098</sup> La défense et

---

<sup>1095</sup> Ibid, 123.47–51 (LXVII) : « τὸ φρούριον δὲ ἡμῶν οὐ δυσανάλωτον ἢ μικροῦ καὶ ἀνάλωτον; οὐκ ἐπὶ μετεώρου τοῦ ἀέρος ἐπωκοδόμηται; οὐ τῆ τοῦ κωμικοῦ Νεφελοκοκκυγία παραμιλλᾶται; πόλις αὕτη παρ' ἐκείνῳ μὴ ψαύουσα γῆς, ἐν δὲ τῷ μανῶ ἀέρι καὶ τῷ μικροῦ μὴ ἀναπνευστῶ διηρμένα ἔχουσα τείχη καὶ τὸν περίβολον ἐναέριον. ἢ δὲ πᾶσα πόλις ἡμῶν οὐχὶ ἄπηλος; »

<sup>1096</sup> Ibid, 124.87–90 (LXVII).

<sup>1097</sup> Ibid, 124.108–125.139 (LXVII).

<sup>1098</sup> V. par exemple Mullett (1997, 261–277), Mullett (1995) et Anđelković (2016).

l'éloge de Naupaktos deviennent encore plus mystérieuses si mises à côté du discours grincheux et dénigrant d'un exilé qui figure dans d'autres lettres d'Apokaukos.<sup>1099</sup>

Une narrativisation élogieuse de la ville aux facettes ironiques que je propose ne veut pas dire que les propos d'Apokaukos sont 'faux' ou 'fictionnels' dans le sens habituellement accordé à ce terme. Elle ne contredit pas non plus les conclusions des recherches et découvertes archéologiques sur Naupaktos médiévale.<sup>1100</sup> Au contraire, mes arguments ne mettent pas en doute l'emplacement 'aérien' et favorable de la ville et ses murailles fortes encore visibles aujourd'hui, ou bien l'abondance de l'eau dans la cité, évoquée autant par les Romains, que par les Ottomans et les Grecs, mais ils essaient de contribuer à l'idée que l'espace urbain n'est pas fixe, ni passif, qu'il se crée et interagit avec d'autres acteurs sociaux. Quand on lit la mise en récit d'une ville comme étant juste la représentation 'réelle' de son état physique, on cède à la fixation et l'objectivisation de cet espace, qui devient ainsi passif.

La figuration comique de la ville rentre dans le cadre de l'espace vécu. Cette variation de l'effort d'appréhender et communiquer l'espace peut sembler inconciliable avec l'espace de la 'crise' et 'fragmentation' que les byzantinologues accordent habituellement à ces régions pendant la première moitié du siècle. Pourtant, Théodore Laskaris en donne un autre exemple encore plus manifeste. Dans sa *Comédie de pédagogue*,<sup>1101</sup> en prenant le renversement de la structure encomiastique, ou bien des *topoi* hagiographiques comme base, il se moque de la patrie de son héros.

« Il était, il était vraiment un mauvais homme, du début jusqu'à la fin, depuis sa patrie, ses parents et son éducation, dont il imitait les pratiques [...] Ainsi, alors, la patrie de celui-là était anonyme, ou pour mieux dire, ni existante ni connue, et cela était affaire de la providence divine pour montrer ce mal invincible et les choses que celui-là a provoquées. Elle [sa patrie] ne sera pas racontée par l'historien, ni éclaircie par le géographe, ne sera même jamais mesurée par la géodésie, étant donc plus indivisible que les atomes immatériels. Que dis-je ? Sa patrie était Nulle-terre. »<sup>1102</sup>

L'image de la vacuité de l'espace est poussée à l'extrême et introduite dans l'espace du corps humain dans la suite du récit. Comme la terre du pédagogue était non-existante, ainsi il n'était pas non plus le fils de sa mère. Après avoir mangé des légumes, sa mère avait souffert d'une

<sup>1099</sup> Pour les références et la mise en contexte, v. Mullett (1995, 41–43, 45).

<sup>1100</sup> Par exemple Veikou (2012, 324–329).

<sup>1101</sup> Les questions d'une éventuelle figure historique derrière le personnage de pédagogue, aussi que de la datation de la *Comédie* restent sans réponse. V. Laskari, *Satira*, 12.

<sup>1102</sup> Laskaris, *Opuscula rhetorica*, 155.28–30 ; 156.57–64 : « ἦν γὰρ ἦν ὁ ἀνὴρ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους κακὸς ἔκ τε πατρίδος καὶ γονέων τε καὶ ἀνατροφῆς, οἷς καὶ τὰς πράξεις ὁμοίως εἰργάσατο [...] Οὕτως τοίνυν πατρὶς ἐκείνου ἀνόνημος ἦν, ἢ μᾶλλον μὴ οὐσα μηδὲ γινωσκομένη, καὶ τοῦτο προνοίας ὑπῆρχεν ἔργον θεοῦ δεικνυούσης τὸ κακὸν ἀνυπόστατον καὶ τοὺς ἐξ ἐκείνου συμβεβηκότας· ἦν οὐδὲ ὁ ἱστοριῶν ἱστορήσει, οὐδὲ γεωγράφος διασαφήσει, οὔτε μὴν γεωδεσία καταμετρήσει ποτὲ ἀτμήτου οὔσης καὶ ὑπὲρ τὰς ἀτόμους ἀύλοτέρας. τί γοῦν εἶπω; ἦν ἢ τούτου πατρὶς οὔτις. »

crise de flatulences, imaginant qu'elle était enceinte. L'existence même du pédagogue devient alors un symbole de l'espace vide dans le corps humain, qui est le gaz intestinal.

Ce passage de Laskaris atteste, d'abord, la pratique du renversement du modèle rhétorique afin de créer des conséquences comiques au cours de la période observée ici. Mais, ce qui est encore plus important pour mon sujet, c'est que l'effet comique visé dans ce discours se construit autour de l'idée de l'espace vide, sans nom, indivisible et donc sans possibilité de le travailler ou de rentrer en interaction avec lui. Symptomatiquement, le non-espace de Laskaris consiste à la négation de tous les trois *moments* d'espace de Lefebvre. Finalement, pour lui, l'absence d'espace est un concept drôle.

Pour conclure, j'ai été mené à donner une lecture d'espace dans les récits byzantins et serbes de la première moitié du siècle d'un côté à travers cause de l'usage prépondérant des concepts modernes liés à la spatialité dans la byzantinologie, et d'autre côté en examinant la cause du potentiel heuristique de la spatialité. Les récits ont fait l'objet de mon analyse. J'ai défini le concept de l'idéologie, avant de le faire voyager entre moi-même et l'objet de mon étude, comme la stratégie de la narrativisation du monde, de sa transformation en *monde narratif*, avec l'effort de le comprendre et communiquer comme le but principal. Dans ce cas particulier, je me suis concentré sur la narrativisation de l'espace. Je n'ai pas cherché un espace 'réel' ou 'objectif' dans les profondeurs des récits. En revanche, je ne nie pas l'existence de l'espace matériel. J'ai adopté l'idée d'un espace social trialectique, unifié et actif et j'ai observé les chevauchements des pratiques spatiales et des pratiques narratives. Mon analyse essaie de préserver la tension dialectique entre les espaces perçu, conçu et vécu ; entre l'espace-acteur ou initiateur des actions et l'espace dominé ; entre le penchant pour les voyages et les obstacles sur la route ; entre la nécessité de la production alimentaire et les contraintes de la délimitation ; entre les récits bibliques et les prétentions ecclésiastiques ; entre le désir de gouverner et celui d'appartenir à une communauté.

Que la spatialité soit un élément très important pour l'organisation et la production des récits est donc moins une conclusion et plus une confirmation de mon postulat initial. Cependant, comme dans le cas des nœuds épistolaires dans l'hagiographie serbe, l'espace dans les récits ne se limite pas aux descriptions plus ou moins statiques qui freinent l'histoire, mais prennent une place importante dans son développement. De même, les pratiques spatiales ne sont pas seulement représentées par les énonciations narratives. Elles empiètent les unes sur les autres, que ce soit dans les assertions performatives des récits de voyage, dans les cartulaires monastiques qui concernaient les agriculteurs, ou dans les documents produits lors et autour de la fondation d'un monastère. Alors que chaque communauté présentée ici, urbaine ou rurale, monastique ou politique, produisait son espace de façon variée, leur production narrative, destinée à comprendre et communiquer cet espace, construit un paysage, si je peux me permettre la métaphore, qui



transcende le modèle de la fragmentation et de l'indépendance, qui y est d'habitude vu, lu, inséré et dessiné.

## CHAPITRE 4

### IV — LA HIERARCHIE ET LA FAMILLE : DEUX METAPHORES DESUETES ?

---

*Given a description such as this one tends to look next for the King,  
mounted on a splendid stallion and surrounded by his noble knights...  
But there was no king... They were not barbarians... not dulcet shepherds,  
noble savages, bland utopians. They were not less complex than us.*  
(Ursula Le Guin *The ones who walk away from Omelas* 1973)

*There is nothing intrinsically hierarchical about an oak tree or a symphony,  
yet each has undeniable structure and constitutes an orderly representation  
of the relations among elements.*  
(Carole L. Crumley *Heterarchy and the Analysis  
of Complex Societies* 1995)

Cette dernière partie de ma thèse se situe quelque part entre un essai sur la méthodologie et un chapitre synthétique, résumant certaines questions évoquées dans les chapitres précédents. Son objectif n'est pas de donner de réponses finales sous forme de conclusions, mais plutôt d'ouvrir le cadre des interprétations pour les recherches qui pourraient suivre les propositions présentées jusqu'ici. J'y prends pour l'objet de l'analyse les textes médiévaux en parallèle avec les études modernes offrant des interprétations de ces textes. La thématique que je traite n'est pas prise au hasard. Les concepts de la *hiérarchie* et de la *famille*, formulés et entretenus depuis presque un siècle, restent toujours des microthéories privilégiées pour l'explication des relations de pouvoir dans les sociétés byzantine et serbe du Moyen Âge. Aussi, ici, je définis le 'pouvoir' comme extension narrative de l'agentivité, c'est-à-dire comme l'attribution de la position d'acteur dans un récit, médiéval ou moderne, et ensuite, comme la mise en œuvre de cette attribution dans les interactions avec d'autres personnages. Je précise que je prends ces éléments narratifs comme des symptômes des rapports matériels, et non pas comme des représentations des pratiques, des événements, des relations ou des idées 'réelles'.

Je trouve que ce chapitre, bien que sommaire, était nécessaire pour trois raisons.

- D'abord, en conduisant cette recherche et en rédigeant ce texte, j'ai essayé de répondre à l'appel de Hayden White concernant l'écriture de l'histoire en *voix moyenne*, dans son extension du sens grammatical de ce terme. À la suite de Roland Barthes, White se sert du concept grammatical de l'action détournée vers le sujet ou exécutée pour l'intérêt du sujet (non existante en français, en serbe,<sup>1103</sup> ou en anglais, mais bien connu en grec ancien) pour théoriser l'action de l'écriture, par laquelle l'auteur agit à la fois sur le langage et sur lui-même en tant que sujet de cette action. María Inés La Greca reprend les idées de Barthes et de White pour combler l'impossibilité de l'absence de l'historien en tant que sujet de l'écriture de l'histoire (l'illusion de l'objectivité) et théorise la notion de l'écriture historiographique en voix moyenne comme un processus réflexif par lequel les historiens construisent simultanément leur objet d'étude et leurs-mêmes, par des moyens narratifs.<sup>1104</sup> Elle affirme :

« The distinction between subject/historian and object/past dissolves when we understand that historical writing as middle voice writing is not just about figuratively constituting the past as the subject of our writing, but it is also about constituting ourselves as historical subjects in writing. The double meaning of subject is enlightening: to write history is to write ourselves because the subject-writer of writing is at the same time its subject-theme: us, historical and linguistic beings. »<sup>1105</sup>

En parallèle avec l'analyse des positions énonciatives des chercheurs modernes, ainsi que celles des auteurs byzantins et serbes du Moyen Âge, ma propre position devenait de plus en plus visible. En lisant les textes présentés ici et en écrivant à leur sujet, j'ai découvert que mon cadre interprétatif était saturé par les deux concepts qui se trouvent dans le titre de ce chapitre. Les concepts de l'organisation hiérarchique et familiale s'y sont probablement instaurés pendant ma formation d'historien. Cependant, les personnages et les événements que j'ai rencontrés dans les récits de la

---

<sup>1103</sup> Si l'on exclut le dédoublement du pronom réflexif dans les dialectes du sud-est de la Serbie, ignoré par la langue standardisée (šetam si se= je me promène pour moi-même), ou bien des expressions pétrifiées dans la langue standardisée (mislim se = je pense pour moi-même, je me dis).

<sup>1104</sup> Barthes 1984, 21–31 ; White 2010, 255–61 ; La Greca 2014. L'écriture réflexive et autoconstructive de l'histoire peut se faire même hors ces postulats théoriques exacts. Pour exemple dans l'historiographie byzantine, v. Nilsson 2006 : « The aims of the Byzantine historian – to summarise and reinterpret the works of former historians, to breathe life into the dead, to narrate the events of the past – are indeed our aims too. We rewrite history, rewrite the past, invent it over and over again, employing different narrative modes and strategies, simply because some of them appeal to us more than others at any given moment in history. We hope, just like Norwich, that our narrative was 'a tale worth telling', but we rarely realise how important our own role has been. By acknowledging both the past and the present, the role of the historian as well as that of his audience, to say nothing of our own, the tale becomes, in fact, even better. The study of history becomes a study of ourselves. »

<sup>1105</sup> La Greca 2014, 204.

première moitié du siècle ne pouvaient pas se conformer au cadre conceptuel avec lequel je venais vers eux. À cause de cela, j'ai décidé d'aborder ce cadre par une analyse critique, au lieu d'ignorer les textes qui ne sont pas conformes à mon schéma ou d'essayer de les faire rentrer dans le cadre préexistant.

- J'ai déjà traité certains de ces textes dans les chapitres précédents. J'ai évoqué le cas de Nicolas Mésaritès qui avec le clergé constantinopolitain a décidé de s'adresser non seulement à l'empereur, mais aussi à l'impératrice et à son fils mineur.<sup>1106</sup> J'ai aussi mentionné le conflit de Jean Apokaukos avec l'évêque d'Arta, dans lequel le métropolitain de Naupaktos, un juriste renommé, a d'abord fait une infraction à la hiérarchie ecclésiastique et ensuite fait appel aux nombreuses autres personnes dans ce combat, dont les prêtres et les archontes locaux, l'empereur et l'impératrice.<sup>1107</sup> Je n'ai pas traité le cas d'un plaignant de l'évêché d'Arta, qui a exposé son cas devant l'impératrice Maria Doukaina, qui s'est portée intermédiaire auprès de Dèmétrios Chomatènos, l'archevêque de Bulgarie, qui a, à son tour, commandé à l'évêque d'Arta d'entendre le cas du plaignant.<sup>1108</sup> Plusieurs histoires relatent les décisions des hégoumènes qui ont décidé soit de se mettre sous l'ordre de commande autre que leur hiérarchie territoriale, soit de ne se mettre pratiquement sous aucun ordre de commande.<sup>1109</sup>

L'exemple de Niképhoros Blemmydès est particulièrement clair et éloquent. Selon le rapport qu'il a laissé, il n'avait aucun compte à rendre à personne ; il a cassé tous les liens familiaux et il a obtenu un contrôle absolu sur une partie du territoire. En résumant le dénouement du conflit avec son supérieur hiérarchique, il oppose clairement la hiérarchie à la gouvernance impériale. En plus, il l'associe la hiérarchie à l'irrationalité.<sup>1110</sup> Il n'hésite pas à reconnaître l'existence d'un système des pouvoirs non subordonnés au niveau international.<sup>1111</sup>

Le cartulaire de Lémpos montre la région de Smyrne en tant que territoire avec des agentivités multiples. Même si le monastère de la Mère de Dieu se trouvait dans les frontières de l'État de Nicée, qui est souvent complètement fusionné avec la personnalité de l'empereur dans les récits modernes, les récits transmis par son

---

<sup>1106</sup> Mésaritès, *Voyage*, 25–35.

<sup>1107</sup> Apokaukos, *Synodika grammata*, 21–7 (V–IX) ; Apokaukos, *Schriftstücke*, 127–29 (LXIX) ; Apokaukos, *Epirotica*, 282 (XXI).

<sup>1108</sup> Chômatènos, *Ponemata diaphora*, 242–4 (LXX).

<sup>1109</sup> Ibid, 259–62 (LXXVII), 266–73 (LXXX).

<sup>1110</sup> Blemmydès, *Récit*, I.57.14–16.

<sup>1111</sup> Blemmydès, *Récit*, I.6.7–13 ; II.23.1–7.

cartulaire racontent les histoires des gouverneurs désobéissants et des paysans qui utilisaient la force et la ruse juridique contre le système existant pour assurer leur subsistance.<sup>1112</sup> Tout cela ne peut pas être simplement attribué aux changements et à l'irrégularité causés par la chute de Constantinople, surtout puisque la production textuelle en générale, et littéraire en particulier, du siècle manifeste de nombreux traits remarquables dans la production du XII<sup>e</sup> siècle : il est impossible de tracer la frontière entre les 'époques'.

On trouve des éléments de non-conformité à la 'norme' dans les textes qui transmettent ce qui est d'habitude appelé 'idéologie' ou idée impériale. Prise souvent par les chercheurs comme la source normative, mais aussi comme la manifestation de cette hiérarchie sociale qu'elle génère, elle contient un certain nombre des attributs et des figures figées qui contribuent à l'apparence de l'immuabilité. Parmi ces images fixes du pouvoir impérial, de la figure paternelle et de la tête de la hiérarchie, on trouve souvent des métaphores solaires et des comparaisons avec les rois antiques et bibliques, notamment David. Cependant, dans mon corpus de textes, ces images peuvent être aussi associées à d'autres personnes. Ainsi, un ami et collègue peut briller comme soleil et atteindre le narrateur par ses rayons.<sup>1113</sup> Un fonctionnaire d'État peut avoir une allure et un comportement davidiques, ainsi qu'un empereur 'non-romain', en occurrence, l'empereur germanique Frédéric II, appelé dans cet instant « l'empereur des empereurs » par un envoyé byzantin.<sup>1114</sup>

Je vais aborder plus en détails deux cas emblématiques provenant de la Serbie de la première moitié du siècle pour examiner leur conformité aux notions de la hiérarchie et de la famille. Il s'agit de la fameuse adoption du 'système hiérarchique' byzantin par Stefan Nemanja dans sa charte de Chilandar, ainsi que de l'internalisation de la notion de la 'famille des rois'. L'existence de tous les cas qui ne rentrent pas dans le cadre interprétatif actuel et dont la liste n'est pas exhaustive, oblige à contester la pertinence de ce cadre.

- Même si les exemples cités semblent périphériques, les questions centrales de l'autorité des différents États romains après 1204, ainsi que de l'indépendance de la Serbie, se révèlent difficile à traiter parce qu'elles sortent du cadre interprétatif *hiérarchie/famille*. Enfin, dans les chapitres précédents, je me suis concentré sur les récits qui racontent le fonctionnement interne des entités politiques. Dans certains cas j'ai observé des phénomènes du point de vue comparatiste, mais j'ai rarement traité les

---

<sup>1112</sup> *Acta et diplomata IV*, 187–9 (CVII), 249 (CLVI).

<sup>1113</sup> *Apokaukos, Epirotica*, 258 (XII).

<sup>1114</sup> *Chônatiès, Orationes*, 157 (XV) ; Galoni 2008, 443–5 (IX).

interactions entre les trois États qui figurent dans le titre de cette thèse. J'ai choisi cette approche parce que je me trouvais devant le choix de : soit appliquer au contexte médiéval une matrice moderne centrée autour de l'État-nation qui interagit avec ses homologues, en m'exposant aux risques d'anachronismes non-réfléchis ; soit adopter le concept de 'famille hiérarchique des dirigeants', construit par les byzantinologues au XX<sup>e</sup> siècle et qui projettent une Altérité écrasante sur les objets d'étude ; soit proposer une nouvelle voie d'approche. Comme cette dernière option aurait demandé plus de temps, d'effort et de compétences que ce que j'avais à ma disposition, je me contenterai d'une tentative de démontrer ici la non-pertinence du modèle actuel et de proposer le cadre général d'une approche alternative pour les recherches à suivre. Une des directions les plus intéressantes d'approfondissement des résultats présentés ici sera justement d'examiner l'utilité heuristique de ce nouveau modèle pour les textes et les sociétés médiévaux.

Pourquoi avoir choisi ces deux concepts précis ? Je le trouvais nécessaire parce que les notions de hiérarchie et de famille, en tant que métaphores interprétatives et explicatives, ont été tellement normalisées dans les études byzantines qu'elles sont traitées comme intrinsèques aux êtres humains médiévaux, à leur existence sociétale et à tous leurs artefacts culturels. La hiérarchie ou la famille symbolique n'existent pas avant d'être nommées. Et même si l'on en trouve des traces dans les textes originaux, rien ne permet qu'on les généralise à l'extrême, autant à l'horizontal qu'à la 'verticale'. En oubliant qu'il s'agit des concepts sortis de leurs propres boîtes à outils, les historien(ne)s les ont réifiés. Ils leur ont conféré une existence plus que matérielle.

L'idée de la hiérarchisation ultime de la société byzantine repose sur deux types de 'sources' textuelles, parfois étayées par des artefacts de la culture visuelle. D'un côté, c'est l'ouvrage de Pseudo-Denys Aréopagite sur la *Hiérarchie céleste*.<sup>1115</sup> Ce traité de la théologie chrétienne à l'inspiration néoplatonicienne, établit les différentes strates des habitants du ciel. Si un parallèle est établi postérieurement entre la cour divine et la cour impériale ou bien la hiérarchie ecclésiastique, le fait qu'un tel ouvrage, assez particulier en soi, pouvait instaurer ou maintenir l'organisation hiérarchique dans toute la société byzantine, n'est cependant pas si clair. Cela vaut aussi pour l'autre 'source' de la hiérarchie à Byzance, à savoir les listes de préséance à la cour impériale couplées avec certains *taktika* écrits autour du palais.<sup>1116</sup> Sans doute, les fonctions à la cour ont été conçues et organisées selon un schéma hiérarchique, même si ces textes flottent entre le normatif et le descriptif, entre l'universel et le concret. Mais peu d'éléments orientent vers la

---

<sup>1115</sup> Pour l'analyse approfondie v. Roques 1954.

<sup>1116</sup> V. *Listes de préséance*.

déduction infinie qui confirmerait que l'organisation hiérarchique a débordé des murs du palais pour inonder toute la société.

L'autre aspect problématique de ces concepts est qu'ils sont traités comme faisant partie à la fois d'« idéologie » et de « réalité ». Cela veut dire, comme j'ai essayé de montrer dans le premier chapitre, qu'ils ne sont jamais vraiment définis et que leur statut ontologique peut changer d'un auteur moderne à l'autre, mais aussi dans les textes d'un seul auteur, selon la nécessité d'un argument. Certains auteurs soulignent leur fictionnalité, mais aussi les effets qu'ils peuvent avoir sur la « réalité ». La « réalité » devient flexible et divorcée de la matérialité. Pour cela je dois préciser qu'en critiquant le concept de hiérarchie, je ne nie pas l'existence des inégalités matérielles dans la société byzantine. Au contraire, je cherche justement une façon plus pertinente de les appréhender.

Voyons quelques exemples de l'usage et de l'application universelle de ces deux concepts. Dans un manuel récent, *The Oxford Handbook of Byzantine studies*, la troisième partie, qui traite de l'histoire institutionnelle et sociale de l'Empire, commence par un chapitre simplement nommé « Hiérarchies ». Les contributeurs y examinent l'organisation de la cour, de la bureaucratie et des aristocraties, ainsi que les rapports dans l'Église et avec les laïcs :<sup>1117</sup>

« The Constantinopolitan civil aristocracy and its provincial military counterpart were united in a common hierarchy organized round the emperor and which manifested itself at banquets given on great religious feasts or celebrations of great events. There the order of precedence was so complicated that the *atriklines* (banquet master) had to compose *taktika* (handbooks) and revise them at regular intervals, for the terrestrial hierarchy, a reflection of the celestial one, ought in no wise to be subject to confusion. »<sup>1118</sup>

À part ceci et à part l'usage du terme « hiérarchie » dans le sens technique des ordres et degrés ecclésiastiques, le concept de la hiérarchie est employé dans les passages qui traitent de l'organisation spatiale des églises, de la peinture, des textiles et des vêtements, de la céramique, de la structure administrative de l'État, du rôle de l'impératrice, des fêtes religieuses, des enseignants, de l'alphabétisation, de l'armée, de la psalmodie, et en quelque sorte, des relations internationales.<sup>1119</sup> Bref, il s'agit d'un trait durable de la société byzantine, comme c'est explicitement noté : « *Byzantine society* developed out of Late Antique Roman society, and inherited the features of that society. Some of these were retained *permanently*: for example, the *hierarchical structure* focused on the emperor [...] »<sup>1120</sup> Bien sûr, il ne s'agit pas ici de nier l'existence des strates dans la société byzantine ou dans ses manifestations matérielles ou

---

<sup>1117</sup> Featherstone 2008, Cheynet 2008, Cunningham 2008.

<sup>1118</sup> Cheynet 2008, 521. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>1119</sup> Corrigan 2008, 60–1 ; Parani 2008, 407, 412 ; Jacoby 2008, 422, 424 ; Armstrong 2008, 430 ; Haldon 2008, 539, 543 ; James 2008, 648 ; Ševčenko 2008, 736 ; Markopoulos 2008, 787 ; Jeffreys 2008, 800 ; McGeer 2008, 909 ; Lingas 2008, 917 ; Howard-Johnston 2008, 953.

<sup>1120</sup> Prinzing 2008, 661. C'est moi qui souligne.

culturelles. Je voudrais juste mettre en avant l'assimilation de la notion originale, provenant de la terminologie ecclésiastique, avec les significations 'réelles' et politiques du terme, ainsi que son usage métaphorique, sans aucune distinction entre les trois cas. C'est justement cette assimilation qui permet la surutilisation de ces concepts pour expliquer tout dans de nombreuses recherches. Ainsi, par exemple, F. Barišić peut expliquer l'ordre 'hiérarchique' des documents dans le *Cartulaire* du monastère de Makrinitissa, que j'ai évoqué dans le chapitre précédent, par le fait que son auteur/rédacteur anonyme était : « comme un vrai Byzantin, un partisan de l'ordre hiérarchique. [...] le rédacteur du codex met toujours au premier plan le principe de la hiérarchie. Apparemment, il considère que ce principe a une valeur universelle ».<sup>1121</sup> Je trouve que ce principe, introduit par Barišić, obscurcit la complexité du travail éditorial, la flexibilité d'approche et les différents critères de l'organisation du métier (la politique actuelle, les envies des commanditaires, l'esthétique particulière) que le chercheur présente aussi.<sup>1122</sup> En introduisant la hiérarchie comme principe d'organisation, l'historien normalise un texte bien original.

Le fait que l'*hommo hierarchicus* des byzantinistes n'est pas seulement un homme (et une femme) des textes byzantins, tenant une position dans l'administration de l'État ou l'Église, mais plus généralement chaque homme dans la société byzantine, se manifeste dans une note de l'introduction des *Byzantins*, dirigés par G. Cavallo : « As citizens of an earthly world that was the faded and inadequate projection of Heaven, and subjects of "God's lieutenant," the Byzantines lived as individuals within a hierarchy. This hierarchy was characterized by a respect for orthodoxy and the value of tradition. »<sup>1123</sup> Ainsi, Cavallo détermine une métaphore structurelle pour l'ensemble des contributions.

Il est d'autant plus intéressant qu'un des contributeurs à ce dernier volume, Aleksandar Kazhdan, refuse dans une autre étude la notion de la hiérarchie pour la société byzantine dans son ensemble. Il y voit la différence principale entre l'Orient et l'Occident au Moyen Âge. La *hiérarchie* qu'il nie n'est pas seulement relative à l'ordre 'réel', mais aussi métaphorique, car il s'inspire de concepts théologiques et les applique à la figure abstraite qu'est celle de *l'homme byzantin*. Même quand elle est refusée, la hiérarchie oscille entre 'idéologie' et 'réalité'. Kazhdan oppose au concept de hiérarchie celui de *l'individualisme sans liberté*. Il permet la hiérarchie pour « certains groupes ethniques », mais pas pour tous les sujets de l'empereur. En revanche, il explique l'organisation de la société byzantine par la métaphore de *la famille*. Il s'agit bien d'une métaphore, puisqu'à part le fait d'être la seule unité sociale qui fonctionne à Byzance, la famille définit symboliquement les rapports entre les Byzantins et leur empereur. Vu que les positions de Kazhdan

---

<sup>1121</sup> Barišić 1975, 89–90.

<sup>1122</sup> Cf. le résumé français, Ibid, 93–103.

<sup>1123</sup> Cavallo 1997, 12. C'est moi qui souligne.



sur cette question, comme sur certains autres problèmes de l'histoire byzantine, ont été étrangement louées et ignorées en même temps, une longue citation semble justifiée :

« [...] in 1147, Kinnamos, the Byzantine historian of the twelfth century, noted with apparent surprise the *hierarchy* among the leading group of the crusaders [...] The *hierarchical ladder* of the crusading army was alien to Kinnamos, since he had not previously encountered this form of social structure. Thus we touch on a radical difference between two societies: the *hierarchical structure* of the western world on the one hand and the *lack of hierarchy* in the twelfth century Byzantine society on the other. [...] Byzantine society in the twelfth century was not uniform; it had its own gradations. But there is every reason to believe that *it did not have the hierarchical links of the western kind*. [...] In comparison with the municipal society of Antiquity and the *hierarchical society of the West*, Byzantium appears to have had *weak social ties*. [...] An absence or looseness of social relationships—in other words, individualism—was the most prominent feature determining the position of *homo byzantinus* [A. K. souligne] in society. [...] Byzantine individualism [...] will be called here, in order to distinguish it from its more recent analogies, individualism without freedom. The average Byzantine, deprived of any substantial form of social relationship, consciously kept within the *narrow circle of the nuclear family* and, lacking the means of collective defense and help, felt alone and solitary in a dangerous world, naked before an incomprehensible, metaphysical authority. The earthly embodiment of this authority was the emperor. [...] He] was characterized by two important definitions drawn from the social sphere: the Lord and *Father*. The application of the *father epithet* is significant for a *society that strictly emphasized family connections*. As the lord of his slaves, the emperor was the only authority, *placed beyond any hierarchy*, high above his subjects. [...] It may be, indeed, that the *Pseudo-Dionysian concept of hierarchy* and arrangement of earthly and celestial powers in subordinate ranks remained alien to the Byzantines. [...] In other words, Nicetas [of Maroneia] had in mind not the political organization of the Byzantines, according to which *the emperor was equally the father and lord of all his subjects, but the western hierarchical structure*. Orthodox or Byzantine theology, on the contrary, by rejecting the term *Filioque* [A. K. souligne], refused to accept any possibility of a *hierarchical notion of the Trinity* [...] »<sup>1124</sup>

Il sera peut-être facile de reconnaître les réflexes de la vie sous le régime staliniste dans les écrits de Kazhdan. Cependant, je n'ai pas d'intention de juger ou de décider laquelle de ces deux approches est la plus appropriée pour la 'représentation' de la 'réalité' byzantine et laquelle projetée sans justification, mais de souligner que les deux sont de l'ordre métaphorique et qu'elles satisfont surtout la nécessité des historiens d'organiser leurs récits et « boucher les trous » dans les 'sources'.

---

<sup>1124</sup> Kazhdan – Constable 1982, 24–5, 29–31, 34–5, 90–1, 94. C'est moi qui souligne, sauf mention contraire.

Cette volonté ne se limite pas à l'étude des relations intérieures à la société byzantine, mais s'étend sur les rapports internationaux et se transplante dans les pays sous 'influence' byzantine. Si cette tendance a été perfectionnée et exprimée avec des termes cosmiques dans le *Commonwealth byzantin* de D. Obolensky pour le monde slave,<sup>1125</sup> ses fondements avaient été établis par G. Ostrogorski et F. Dölger déjà pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Cette tendance se manifeste d'abord dans l'article d'Ostrogorski publié en 1935 sous le titre *Avtokrator i samodržac*,<sup>1126</sup> pour être approfondie l'année suivante dans son étude sur *La hiérarchie byzantine des États*.<sup>1127</sup> Il y pose déjà les fondements de son concept de hiérarchie, en touchant aussi la terminologie familiale dans la correspondance entre les dirigeants des États divers avec l'empereur byzantin. Après l'article très influent de Dölger sur *La « famille des rois » au Moyen Âge* », d'abord publié en 1940 et ensuite réimprimé avec d'autres articles du même auteur en 1953,<sup>1128</sup> Ostrogorski intègre le concept de Dölger de la « famille des rois » à son propre concept de hiérarchie des États, dans son article sur *L'empereur byzantin et l'ordre hiérarchique du monde* en 1956.<sup>1129</sup>

Pour résumer les idées des deux chercheurs, pendant toute la durée de l'Empire byzantin, il existait un système international, désigné à la fois comme « juridique », « légal », « constitutionnel », « idéologique » et « idéal », qui comprenait l'organisation hiérarchique des dirigeants, des États, des territoires et des peuples (dans un mouvement de métonymie qui s'étend

---

<sup>1125</sup> Il est peu clair dans le récit d'Obolensky, qui introduit le personnage d'un 'Byzantin éduqué', si ce personnage hypothétique projetait ses idées sur le monde, ou s'il était capable de discerner les structures 'réelles' de ce monde. Obolensky 1971, 272–3 : « If an educated citizen of Byzantium had been asked to define the foundations of his empire's hegemony over the peoples of Eastern Europe, he would have pointed without hesitation to two : the Orthodox Church and the emperor's universal sovereignty. If, furthermore, he were concerned with foreign policy or international relations, and thus familiar with the political philosophy contained in *The Book of Ceremonies*, he might have elaborated these points by referring to the existence of a hierarchy of subordinate states revolving in obedient concord round the throne of the supreme autocrat in Constantinople, whose authority, in its rhythm and order, reproduces the harmonious movement given to the universe by its Creator. [...] The modern historian can detect in these ideas, which provided the ideological basis and moral justification for Byzantium's foreign policy, the threefold influence of Rome, Hellenism and Christianity. The egocentric fantasy entertained by so many Byzantines that their empire was, in principle, coextensive with the civilized universe, was borrowed from the Romans [...] So firmly was rooted this concept of the universal empire, centered in Constantinople, that Byzantium's bitterest enemies in Eastern Europe implicitly accepted it [...] » Pour analyse critique du concept d'Obolensky, dans laquelle l'auteur remarque l'incohérence de ses arguments, influencés par la géopolitique de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, v. Rafensperger 2004, 159 – 61, : « Obolensky's explanation is too oversimplified and allows the Slavic nations no agency, and thus no need to have their own histories written in-depth. Their history has been left to primarily nationalist historians, who are often seen by the majority of scholars as inherently biased. [...] The argument for his Commonwealth largely proceeds along the lines that the Orthodox world acknowledges the primacy of the patriarch and the emperor in the religious sphere and that this granted a tacit measure of control in the political sphere. This constitutes a trope that is quite common in writing of medieval history—whomever Christianizes a territory, controls that territory. However, I think that trope may have been overstated. »

<sup>1126</sup> Ostrogorski 1935. « Samodržac » est la traduction littérale en slavon du terme grec *autokratōr*. Ostrogorski examine les convergences et les divergences de l'emploi du terme dans les textes byzantins et slavons (bulgares, serbes et russes) dans certains cas jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. Je standardise le nom de famille du chercheur sur la transcription serbe, ici et dans la bibliographie, pour éviter la confusion. Dans certains ouvrages publiés dans d'autres langues, on lit aussi Ostrogorsky ou Ostrorskij.

<sup>1127</sup> Ostrogorski 1936.

<sup>1128</sup> Dölger 1953, 34–69. Suite à l'auteur, j'écris le nom de ce concept toujours entre les guillemets.

<sup>1129</sup> Ostrogorski 1956.

sans fin), et qui se manifestait dans la terminologie familiale employée dans la correspondance entre les dirigeants (père, frère, fils, oncle, neveu, ami [sic !] ; très rarement et tardivement mère et sœur). L'empereur byzantin avait toujours la place du père, de même que les deux homologues les plus puissants étaient ses frères, alors que le reste des dirigeants devaient se contenter de grades plus bas de l'échelle et essayaient toujours de monter plus haut, tels Charlemagne en IX<sup>e</sup> siècle, Simeon en X<sup>e</sup>, ou Stefan Dušan en XIV<sup>e</sup>. Ce système aurait été conçu à Constantinople, puis accepté et intégré par la totalité des dirigeants des peuples de l'Europe, du Proche- et Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord. Les rapports 'réels' des forces n'ont eu presque aucune influence sur ce système hiérarchique. Quand un dirigeant devenait plus puissant, il n'essayait pas de démonter le système, mais d'y prendre la place de la figure la plus puissante – l'empereur byzantin. Et quand Byzance a perdu la plupart de ses territoires, il a cependant gardé sa position dans la hiérarchie. Le système de la hiérarchie d'États permet à Ostrogorski de forger la notion des États « indépendants, mais pas égaux », telle la Russie envers Byzance. En même temps, selon Dölger, employé pour la première fois dans les relations avec les Perses, le système de la « famille des rois » a été nuancé et perfectionné dans les rapports avec les princes et les pays slaves et latins. Les deux chercheurs utilisent les textes 'documentaires' et 'narratifs' sans beaucoup de distinction et ils ne prêtent pas beaucoup d'attention à la séparation de la terminologie spirituelle et séculière.<sup>1130</sup> Quant à leur approche générale au savoir et à l'écriture historiographique, les deux historiens sont bien ancrés dans l'empirisme. Alors que Dölger prend un espace considérable pour prouver que son concept de « famille des rois » n'est pas une métaphore, mais bien une réalité pure et dure,<sup>1131</sup> Ostrogorski se montre suspicieux envers les « théories hâtives et les arbitraires constructions juridiques ». Ce dernier affirme que : « Die Dinge liegen klar und einfach vor uns und man braucht sie nicht durch übergelehrte Theorien zu verdunkeln. »<sup>1132</sup> Dölger et Ostrogorski considèrent alors que leurs 'familles' et 'hiérarchies' font partie des 'réalités' byzantines.

Cependant, malgré leur statut intouchable dans le canon de l'historiographie byzantine, les constructions de ces deux historiens ont été ouvertement rejetées, comme celles d'Obolensky d'ailleurs, surtout de la part des chercheurs en droit, avec plus ou moins d'écho dans notre domaine. Par exemple, déjà en 1976, en examinant les implications de leur concepts, E. Chrysos pose la question : « One should ask whether the Romans and the Byzantines, together with their neighbors, were really so schizophrenic as scholars usually make them out to be! »<sup>1133</sup> Ensuite, après un examen des textes médiobyzantins utilisés par les deux historiens, ce dernier a conclu que :

---

<sup>1130</sup> Pour les références, v. les notes pour le paragraphe précédent.

<sup>1131</sup> Dölger 1953, 36, 52.

<sup>1132</sup> Ostrogorski 1941, 215, 217.

<sup>1133</sup> Chrysos 1976, 2.

« there was no such political institution as the byzantinische Statenhierarchie, just as there was no such concept as ‘a Byzantine family of princes and peoples’.<sup>1134</sup>

Plus récemment, W. Brandes a fait une analyse critique et minutieuse des écrits de Dölger. Il y examine toutes les traces de correspondance byzantine avec les autres États jusqu’au X<sup>e</sup> siècle, y compris dans des textes que Dölger ignore, car ils n’utilisent pas la terminologie familiale. Ses résultats ne montrent aucun signe d’une institution légale ou constitutionnelle qui pourrait être à la base de la théorie de Dölger. Non seulement son concept universel est absent de toute la législation byzantine, mais de plus les lettres qui portent la terminologie familiale représentent une minorité par rapport à toute la correspondance préservée. Pour Brandes, quand on évoque la terminologie familiale, il ne s’agit que de traces du langage diplomatique et flexible, utilisé autour de la Méditerranée depuis l’Antiquité, d’une part, et de cas individuels de l’*adoptio per arma*, d’autre part.<sup>1135</sup> Il étudie aussi le rôle de Dölger dans les institutions du Troisième Reich pendant la Deuxième Guerre mondiale et de sa position qui venait avec l’accès privilégié au patrimoine manuscrit et culturel des pays occupés. Écrit en même temps que ses écrits sur les questions raciales et l’importance historique du Parti national-socialiste, son article sur la « famille des rois » témoigne du travail des scientifiques de l’époque, qui comprenaient aussi l’élaboration d’une nouvelle conception de gouvernance du nouveau monde. Cela amène Brandes à la conclusion que la « famille des rois » de Dölger reflète en fait l’idée du nouvel ordre idéal d’Hitler pour l’Europe du Sud-Est, avec lui-même en tant que père dans la hiérarchie des dirigeants de différents degrés de dépendance de lui, en tant que ses frères, fils et amis.<sup>1136</sup>

Il est possible que l’opposition à un monde créé après la Première Guerre mondiale, avec la disparition des empires et le passage d’une Europe dont les monarques étaient vraiment liés par des liens familiaux à une autre Europe où ces liens devaient se faire à travers la métaphore de consanguinité ait pu orienter certaines idées d’Ostrogorski et de Dölger. Or l’explication par l’‘idéologie’ moderne n’aide pas à comprendre pourquoi ces idées, même si prouvées fausses, persistent dans le XXI<sup>e</sup> siècle. Ceci vaut pour un grand centre de la production scientifique comme l’Allemagne,<sup>1137</sup> autant que pour un territoire périphérique comme la Serbie.

Grâce à ses études copieuses et pionnières dans un vaste champ de sujets, les ouvrages d’Ostrogorski ont atteint au long du XX<sup>e</sup> siècle le statut du canon pour les byzantinistes et les médiévistes yougoslaves et serbes, alors que lui-même est traité d’autorité sans pareil.<sup>1138</sup>

---

<sup>1134</sup> Chrysos 1992, 244.

<sup>1135</sup> Brandes 2013, 262–73.

<sup>1136</sup> Ibid, 278–9 : « Bis dahin sehe ich die »Familie der Könige« als ein Produkt der NS-Ideologie z.Z. des beginnenden Zweiten Weltkriegs. Mit den Realitäten in der Spätantike und im frühen Mittelalter hat sie in meiner Sicht jedenfalls kaum etwas zu tun. »

<sup>1137</sup> Ibid, 274–5.

<sup>1138</sup> Cf. Maksimović 2013.

D'autant plus, l'emploi des métaphores de la hiérarchie et de la famille dans ses études, ainsi que dans les études de ceux qui marchaient dans ses pas, méritent de l'attention. Un examen attentif des trois articles d'Ostrogorski cités ci-dessus révèle le même embrouillement conceptuel observé dans les ouvrages de Dölger.

En l'occurrence, les termes 'droit', 'légal', 'idéologique' et 'idéel' sont fusionnés et opposés aux termes 'réel' et 'politique'. Ainsi, la position 'réelle' et 'politique' d'un État, surtout sur les lignes de son (in)dépendance envers l'Empire byzantin, était divorcée de son rang 'idéel' ou 'légal' dans la 'hiérarchie des États'.<sup>1139</sup> Les autres États pouvaient être 'politiquement' indépendants, mais ils n'étaient jamais 'légalement' égaux à Byzance.<sup>1140</sup> L'Empire byzantin occupait toujours la place la plus haute dans la hiérarchie idéale. Cet empire avait le 'droit' à l'universalité. Et décerner des titres aux dirigeants étrangers, pour les faire avancer ainsi dans l'ordre 'légal' et hiérarchique des États, était un 'droit' de l'empereur byzantin.<sup>1141</sup> Pour cela, le couronnement de Charlemagne est une attaque à l'ordre 'légal', manifesté dans la hiérarchie des États.<sup>1142</sup>

Cette utilisation vague des termes légaux implique l'existence d'un système de droit international qui aurait engagé toutes les parties concernées, ce qui est difficilement imaginable pour le contexte médiéval, comme le remarque Brandes dans sa critique de Dölger, et pour qui, de toute façon, il n'y a aucune trace textuelle.<sup>1143</sup> D'ailleurs, Ostrogorski en contradiction avec lui-même. Étant un empiriste confirmé, il affirme que l'importance étatique et politique de la titulature était « grande et réelle »,<sup>1144</sup> tout en précisant que « les vrais rapports de pouvoir ne pouvaient nullement changer la véracité de l'idée ni la validité du droit ». <sup>1145</sup> Également, selon l'auteur, du point de vue de l'histoire légale, seul l'empereur byzantin pouvait proclamer des lois universelles, alors que les autres dirigeants ne pouvaient se permettre que des ordonnances de force locale.<sup>1146</sup> On pourrait justement se demander en quoi consistait alors la 'souveraineté' et l' 'indépendance factuelle' de ces États,<sup>1147</sup> sur lesquelles Ostrogorski insiste, et si leurs dirigeants se soumettaient volontairement, tant au niveau national, qu'au niveau international, à un système 'légal' prescrit par l'empereur byzantin. Est-ce que le droit a un statut fictif dans sa pensée ? Malheureusement,

---

<sup>1139</sup> Ostrogorski 1936, 41, 48.

<sup>1140</sup> Ibid, 44.

<sup>1141</sup> Ibid, 43, 46, 59.

<sup>1142</sup> Ibid, 44.

<sup>1143</sup> Brandes 2013, 263.

<sup>1144</sup> Ostrogorski 1935, 97.

<sup>1145</sup> Ostrogorski 1936, 47.

<sup>1146</sup> Ibid, 44.

<sup>1147</sup> Ostrogorski 1935, 97, 164.

l'auteur ne précise pas ce que signifie sa définition de la Russie, par exemple, en tant qu'un « État sans autorité absolue », parce que sous influence spirituelle de Byzance.<sup>1148</sup>

Dans ses deux premiers articles (1935, 1936) Ostrogorski utilise plutôt l'adjectif 'idéel' et il ne fusionne pas complètement son système de la hiérarchie des États avec celui des liens familiaux entre les rois. En revanche, dans l'étude (1956) parue après celle de Dölger (1941), il remplace 'idéel' par 'idéologique' et il présente le système hiérarchique et le système de la famille comme deux courants parallèles réalisant la même fonction.<sup>1149</sup> Si le statut ontologique de ce système 'légal' reste toujours aussi peu clair dans ce dernier article, au moins sa source, vaguement indiquée dans les écrits précédents, se cristallise dans celui-ci :

« Although all the subjects are considered slaves of the emperor, this does not mean that they are equals among themselves. According to their respective official positions, some of them have a higher station than the others, or, which is the same and constitutes the most important point, they stand nearer to the sacred person of emperor. This gave rise to the formation of a hierarchical order ranks which is specifically characteristic of the Byzantine state. »<sup>1150</sup>

C'est alors le cérémonial de la cour byzantine qui instaure une subordination graduelle et perpétuelle, non seulement parmi les habitants de l'Empire byzantin, mais aussi chez les étrangers. C'est un cérémonial, je le rappelle, à propos duquel les chercheurs tirent des conclusions à partir d'ouvrages normatifs et non descriptifs, conçus pour un usage interne et transmis dans très peu de manuscrits. Et l' 'idéologie', nommée ainsi pour la première fois, mais bien présente dans les articles précédents d'Ostrogorski comme concept, fait fonctionner ce système. Ce sont les idées immortelles, localisées dans un passé idéalisé de l'époque hellénistique et romaine, qui ont généré le besoin des Byzantins et des étrangers de se soumettre à la volonté des empereurs et de s'organiser dans un système hiérarchique.

Pour certains personnages, comme Simeon de Bulgarie et Stefan Dušan, l'adoption des idées byzantines se serait passée pendant leurs séjours à Constantinople. Ainsi, « le grand dirigeant des Serbes vivait entièrement dans le monde des idées byzantines ».<sup>1151</sup> Encore plus simplement dit : « They liked to have the Byzantine court titles which they obtained from Constantinople. They were thus incorporated in the Byzantine hierarchy, in which some of them held higher and others a lower rank. »<sup>1152</sup> Mais, l'auteur va encore plus loin, en parlant de l'attachement affectif des Croisés, donc pas seulement des princes étrangers formés à

---

<sup>1148</sup> Ibid, 61.

<sup>1149</sup> Ostrogorski 1953, 5, 11 : « Thus a system of spiritual parentage was built up beside the hierarchy of rulers. This was done with the same end in view, namely to extol the emperor and to emphasise his supremacy over all other rulers. »

<sup>1150</sup> Ibid, 3.

<sup>1151</sup> Ostrogorski 1936, 46.

<sup>1152</sup> Ostrogorski 1953, 6.

Constantinople, à une ‘institution’ ancienne, c’est-à-dire à la hiérarchie, à la base du récit d’une princesse byzantine, Anne Comnène :

« The reverence for the ancient status of an institution was so deeply rooted in the hearts of men in the Middle Ages that even foreign princes themselves could not refuse to recognise the Byzantian [sic !] emperor's claim to supremacy. Without this recognition Byzantine doctrine of the hierarchy of rulers would have remained a fine theoretical thesis and would never have become what it developed into, viz. a spiritual power which had the authority to impose its laws on the world. »<sup>1153</sup>

C’est par cette fusion finale du ‘droit’, de l’‘idéologie’ et de la ‘réalité’, opérée par l’introduction des métaphores de la ‘hiérarchie’ et de la ‘famille’, ainsi que de la métonymie qui établit l’égalité absolue entre un prince, un État et un peuple,<sup>1154</sup> que la « fine theoretical thesis » d’Ostrogorski a obtenu le statut pétrifié d’autorité pour les décennies à venir.

La force de cette occlusion sémantique d’une pléthore de textes médiévaux est telle, qu’il suffit que M. Blagojević, sans doute un chercheur qui a énormément de mérite pour la connaissance de la géographie historique et de l’histoire de droit et d’économie de la Serbie médiévale, malgré ses inclinaisons nationalistes, cite les articles d’Ostrogorski sans revenir aux textes originaux, pour que les métaphores de la ‘hiérarchie’ et de la ‘famille’ débordent et inondent toute la production textuelle en Serbie du Moyen Âge.<sup>1155</sup> Pour Blagojević, qui écrit sur la *hiérarchie byzantine des dirigeants dans les sources serbes* et sur *la terminologie de parenté et la hiérarchie sociale en Serbie médiévale*,<sup>1156</sup> les deux concepts semblent être inséparables. À part la fusion qu’il fait des termes ‘idéal’ et ‘légal’, à la suite d’Ostrogorski, il est difficile de tracer la frontière dans ses textes entre la parenté biologique, la parenté par alliance, la parenté spirituelle et la parenté ‘idéelle’ entre les dirigeants.<sup>1157</sup> Il n’offre pas d’explication pour la place dans la hiérarchie des termes ‘ami’ ou ‘bien-aimé’ ni pour le terme générique ‘parent’. La seule chose qui est claire, c’est que toutes ces relations sont bien hiérarchiques pour cet auteur et que chaque mention d’un lien familial implique le positionnement dans une hiérarchie sociale ou politique.

Cependant, il déclare ouvertement ce qu’Ostrogorski fait entendre : l’ordre hiérarchique des États est tout à fait *fictif*.<sup>1158</sup> Il existe en parallèle avec le monde ‘réel’. Mais les rapports de cette fiction avec le monde ‘réel’ sont complètement arbitraires. Parfois la ‘réalité’ génère des changements dans l’ordre imaginaire,<sup>1159</sup> et parfois pas.<sup>1160</sup> La même liberté

---

<sup>1153</sup> Ibid, 13.

<sup>1154</sup> Ibid, 11 ; Ostrogorski 1935, 97.

<sup>1155</sup> Blagojević 2004, 247.

<sup>1156</sup> Blagojević 2001.

<sup>1157</sup> Ibid, 123 ; Blagojević 2004, 248, 251, 260, 267.

<sup>1158</sup> Ibid, 248.

<sup>1159</sup> Ibid, 261, 273.

<sup>1160</sup> Ibid, 262, 273. L’ordre fictif continue d’exister même avec la disparition d’un État, selon l’auteur.

d'interprétation existe chez Ostrogorski aussi, puisque, par exemple, c'est lui qui juge à quel moment l'auteur d'un texte utilise un titre de façon réelle, à quelles occasions il emploie une métaphore, sans des critères clairs de type formel ou fonctionnel.<sup>1161</sup>

Ceci est un problème plus général, me semble-t-il, des études médiévales en Serbie. Les chercheurs insistent souvent sur la factualité des événements racontés dans les textes originaux qui rentrent bien dans leur schéma explicatif, alors que ceux qui pourraient mettre ce schéma en question ou ne se prêtent pas à une explication simple et non ambiguë, finissent par être ignorés ou mentionnés en passant. Par exemple, l'histoire racontée par Stefan le Premier Couronné sur le synode lors duquel Stefan Nemanja avait condamné et puni les hérétiques par le feu et par les mutilations, avant de les chasser de la Serbie, est souvent présentée comme absolument factuelle.<sup>1162</sup> D'autre part, je n'ai pas trouvé d'études qui mentionnent l'information que ce même dirigeant avait libéré tous ses serfs ou esclaves (работные), au moment d'avoir laissé le trône à son fils.<sup>1163</sup> Une hiérarchie dans la sélection des informations, ainsi que dans les jugements sur leur factualité, véracité, ou pour mieux dire vraisemblance, semble être bien réelle. Comme il n'y a pas d'espace ici pour revenir sur tous les textes à la base desquels Ostrogorski, Dölger ou Blagojević construisent leurs systèmes hiérarchiques de parenté, je vais aborder seulement certains passages parmi les plus anciens et les plus importants des chartes et des hagiographies serbes.

Le texte fondateur qui introduit la notion de 'hiérarchie' en Serbie est certainement celui de la charte de Simeon pour le monastère de Chilandar issue en 1198. Le passage qui m'intéresse ici est également repris dans la deuxième charte de Chilandar, issue par Stefan le Premier Couronné en 1207/8 :<sup>1164</sup>

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, puis les hommes sur elle. Il les bénit en leur donnant pouvoir sur toute cette création. Il établit *les uns en tant qu'empereurs [царе]*, d'autres en tant que princes [кнеже] et d'autres comme dirigeants [владикъ], donnant à chacun de faire paître son troupeau en le protégeant de tout mal qu'il pourrait rencontrer. Pour cette raison, mes frères, le Dieu très miséricordieux institua les Grecs en tant qu'empereurs [царьми], les Hongrois en tant que rois [кральми], et chaque peuple eut sa part. Il donna la loi et établit les mœurs, plaçant à leur tête les dirigeants [владикъ] selon la coutume et la loi, les départageant par sa grande sagesse. C'est pour cela qu'il accorda, dans sa grande et incommensurable miséricorde et son amour des hommes, à nos ancêtres et à nos aïeux le pouvoir sur ces pays serbes, et, de toute manière Dieu, guidant les

---

<sup>1161</sup> Ostrogorski 1935, 141.

<sup>1162</sup> Pour un résumé récent des études précédentes sur cette question, v. Komantina 2016b, 163–78.

<sup>1163</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 66.

<sup>1164</sup> V. ci-dessus, 264–6.



hommes à leur avantage, ne désirant pas leur dépérissement, *me fit grand župan* [ВЕЛИЕГА ЖОУПАНА], appelé au baptême Stefan Nemanja. »<sup>1165</sup>

Les chercheurs sont presque unanimes dans leurs interprétations de ce passage. Ostrogorski affirme que : « aucun autre document fait hors de Byzance n’aurait reflété aussi clairement le principe de différenciation et de gradation des États »,<sup>1166</sup> alors que Blagojević confirme que : « Étant un bon connaisseur des conceptions byzantines et de l’environnement réel de la politique extérieure, Stefan Nemanja pouvait [...] représenter clairement et brièvement l’ordre hiérarchique ». <sup>1167</sup> Ce dernier met aussi l’accent sur l’origine divine de la souveraineté serbe.

B. Bojović, dans ses tentatives de montrer le caractère aussi occidental qu’oriental de la Serbie médiévale, ainsi que le jumelage des pouvoirs dynastique et ecclésiastique, introduit le terme de ‘polyhiérarchie’.<sup>1168</sup> S. Marjanović-Dušanić, suivant la même ligne que Bojović, mais lui rajoutant aussi la note ‘autochtone’, écrit que les princes serbes acceptaient la hiérarchie dans leurs rapports avec Byzance, alors qu’ils introduisaient la notion du ‘polycentrisme politique’ quand ils communiquaient avec leurs propres sujets, comme dans le cas de cette charte.<sup>1169</sup> Ces deux dernières propositions sont bien intéressantes, mais aussi problématiques. Ni l’une ni l’autre ne conteste la ‘réalité’ de la hiérarchie au niveau intérieur des États byzantin ou serbe. Marjanović-Dušanić emprunte, d’ailleurs, le terme de la ‘famille des dirigeants’ de Dölger pour un de ses chapitres.<sup>1170</sup> Leurs efforts donnent l’impression qu’ils sont conçus pour souligner la position de l’indépendance et le caractère bien spécial de la Serbie, ce que je critique ci-dessus.<sup>1171</sup>

Concernant ce passage de Simeon (Nemanja), mise à part sa portée limitée en tant que charte d’un seul monastère, même si très important, je voudrais remarquer d’abord qu’il ne raconte nullement un système aussi clair et consistant que les chercheurs modernes le voudraient. Le trio *empereurs – princes – dirigeants* (pluriel !) de la première partie, ne correspond pas au quartet *empereurs – rois – dirigeants – grand župan* de la deuxième partie. Ce n’est même pas si clair si le quartet est en fait un quartet, s’il s’agit d’une liste ou pas. Si l’on suppose un net ordre hiérarchique, est-ce qu’il faut assimiler les deux listes et croire que les princes sont du même rang

---

<sup>1165</sup> *Zbornik*, 68 : « Искони сотвори Б(о)гъ Н(е)во и Зем(ь)лю, и чл(о)в(ѣ)кы на неи и бл(а)гослови је и да(ст)ь имя власть на всѣи твари свои, и постави ѿви царе, другие кнезе, ини владикы, и ко моужде дасть пасти стадо свое и съблюдати е ѿт всакого зъла находящаго на не. Темъже братие Б(о)гъ прѣмилостивы оутвърди Грьке царьми а оутре кральми, и когожде езика раздѣливъ и законъ давь и нравы оуставы и владикы надъ ними по правоу и по законуу, раставль своєю прѣмоудростию. Темъже по мнозѣи его и неизъмѣрнѣи милости и чловѣколювию дарова нашимъ правдѣдомъ и нашимъ дѣдомъ владати синовъ Земловъ Срьбьсковь, и въсакоѣко Б(о)гъ строе на оуныша чловѣкомъ не хоте чловѣчи гиебѣли, и постави ме велиега жоупана, нареченаго въ свѣтѣмъ крщени стѣфана Неманю. » Je prends et modifie la traduction de Bojović (1995, 326). Je préfère le terme dirigeant à celui de suzerain, qu’il utilise, pour éviter la connotation féodale. C’est moi qui souligne. Pour le même passage dans la charte ultérieure de Stefan le Premier Couronné, v. *Zbornik*, 80.

<sup>1166</sup> Ostrogorski 1975, 131.

<sup>1167</sup> Blagojević 2004, 249–50.

<sup>1168</sup> Bojović 1995, 458.

<sup>1169</sup> Marjanović-Dušanić 1997, 79, 307.

<sup>1170</sup> Ibid, 70–80.

<sup>1171</sup> Cf. pp. 190–1.

que les rois ? Et est-ce qu'un *grand župan* serait parmi les dirigeants, à la troisième place dans la 'hiérarchie', ou un grade au-dessus ou en-dessous ? D'ailleurs, les membres de la 'hiérarchie' ne sont pas particulièrement numérotés ou gradés. On sait que les uns sont les empereurs, mais les autres sont simplement – les autres (*Другиѣ, ини*), pas les deuxièmes ou les troisièmes. Il n'y a pas d'ordre chronologique non plus entre les instants où les différentes figures ou titres ont été créés par Dieu. Ce que les historiens prennent comme une preuve incontestable de l'ordonnance hiérarchique dans toute la société est en fait un agencement de l'ordre textuel. Et je ne suis pas le premier à démontrer que l'ordre textuel dans les récits serbes du Moyen Âge n'implique pas forcément l'ordre chronologique ou celui de l'importance.<sup>1172</sup>

D'ailleurs, la stratégie narrative d'amasser les noms des différents groupes dans la société, par deux, trois, quatre ou plus, n'est ni nouvelle ni étrange à cette période en Serbie. Dans l'introduction à sa *Vie de Simeon*, par exemple, Stefan le Premier Couronné raconte la miséricorde divine envers le genre humain, en précisant que Dieu :

« choisit *les uns* [*wby*], après la prédication, en tant que *saints hommes*, donnant aux autres [*Другиѣ*] les couronnes, selon leurs labeurs, [désignant] *les autres* [*ини*], depuis la naissance de leurs mères, en tant que *dirigeants terrestres* et ses favoris [...] Entre eux était aussi ce saint seigneur, mon nourrisseur ».<sup>1173</sup>

Cela aurait été éventuellement possible de lire cette liste d'*apôtres – martyres (couronnés) – dirigeants* comme hiérarchiques, si seulement l'auteur ne proclamait pas son père et héros, Simeon, *l'apôtre et le martyr* dans la partie encomiastique, à la fin de son ouvrage.<sup>1174</sup> Elle aurait pu être chronologique aussi, si Sava, le frère d'auteur, n'était pas classé parmi les apôtres. Tout ce que la dernière place de Simeon sur la liste peut éventuellement signifier ici, c'est qu'il est, en tant que son héros, le point de mire du narrateur, le sujet de son récit actuel. Il y a aussi une liste alternative des hommes saints dans la première charte de Žiča, issue par Stefan.<sup>1175</sup> Mais, il y a également une liste bien hiérarchique cette fois-ci, quand le même auteur définit la vraie *hiérarchie ecclésiastique* dans sa deuxième charte pour ce même monastère. Sauf qu'il met le titre des rois devant ceux des archevêques, évêques et higoumènes.<sup>1176</sup>

Mais ladite stratégie peut aussi ne pas concerner les personnages principaux d'un récit. En racontant la punition des hérétiques, que je viens d'évoquer ci-dessus, Stefan affirme : « Il brula *les uns*, il punit *les autres* par des punitions diverses, il dépouilla *les autres* de leur terre. »<sup>1177</sup>

<sup>1172</sup> Cf. ci-dessus, pp. 201, 220–1.

<sup>1173</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 17–8 : « wby по възвѣщенію (свѣтѣиѣ мѡужѣ избравѣ. Другиѣм же противѡу трудоу ихъ вѣнцѣ подаѣ. ини же wt[ь] рождѣства м(а)тернихъ земльнымъ вл(а)д(ы)ка(мъ) быти тако оугодникомъ нг(о). [...] Въ нихъ же и сии мои г(осподи)нь (свѣ)тѣи крѣмитель ».

<sup>1174</sup> Ibid., 92–4.

<sup>1175</sup> *Zbornik*, 91.5.

<sup>1176</sup> Ibid., 94.2.

<sup>1177</sup> Stefan, *Vie de Simeon*, 36 : « и wbyиныхъ иждеже и другыхъ казними разлѣчнѣи показѣ иныхъ wземльствни. »

C'est imaginable que les 'pires' hérétiques aient été brûlés. Mais est-ce que le lecteur peut être sûr qu'une punition pire que le bûcher ou moins sévère que la confiscation de la terre ne se trouvait pas parmi les *punitions diverses* ?

Ceci n'est seulement une caractéristique du style de Stefan le Premier Couronné. Domentijan introduit également des listes avec encore moins de traces de stratification. Parmi le peuple parfait que Sava a préparé pour le Seigneur, parmi ses élèves, on reconnaît les évêques et les prêtres, ceux qui ont appris à aimer Dieu et ceux qui ont appris à être orthodoxes, et qui sont tous introduits par les antécédents déterminatifs 'les uns' (*WBBL*).<sup>1178</sup> Quand Domentijan parle de l'organisation de l'Église en Serbie, vers la fin de son ouvrage, il les classe dans cet ordre : les évêques, les prêtres, les moines, les orthodoxes. Cependant, même si l'on peut reconnaître une *hiérarchie ecclésiastique* ici, l'auteur met 'les uns' devant toutes les désignations, alors que dans la traduction la plus récente en serbe moderne on trouve 'les premiers, les deuxièmes, les troisièmes, les quatrièmes' pour les deux cas cités ici.<sup>1179</sup>

La soi-disant hiérarchie interne ou externe est alors une métaphore introduite par les historiens afin de donner une interprétation unique et universelle, c'est-à-dire une occlusion sémantique, aux artefacts culturels du Moyen Âge. La même observation peut être faite pour la question de la terminologie de parenté. Il suffit de lire attentivement les textes serbes pour voir qu'aucune désignation parentale n'est véritablement stable ni absolument attachée à une seule personne, à une fonction ou à un groupe social. La preuve la plus évidente du caractère non hiérarchique et souple de la terminologie parentale est le jeu de changement de rôles entre Simeon (Nemanja) et son fils naturel et père spirituel Sava.<sup>1180</sup> Si l'on prend en compte aussi les nombreux discours des personnages dans les hagiographies serbes, la flexibilité de cette terminologie devient encore plus apparente. Les narrateurs peuvent commencer les discours en s'adressant aux *amis* et *frères*, pour enlever ou ajouter des destinataires ensuite, sans donner aucun signe que leur public a en fait changé.<sup>1181</sup> Il reste peu clair également, si les personnes qui étaient désignées comme frères à l'intérieur et à l'extérieur d'un État avaient en fait le même statut. Dans le cas de Stefan le Premier Couronné, ce seraient, par exemple, une partie des 'nobles' de sa cour, d'un côté et le roi de Hongrie et Michel Komnènos Doukas, le dirigeant d'Épire, de l'autre côté.<sup>1182</sup>

S'il y avait réellement une hiérarchie fixe des parents à n'importe quel niveau, on pourrait s'attendre à ce que les personnages s'adressent à eux dans cet ordre. C'est au moins la logique selon laquelle l'ordre textuel dans la charte de Simeon pourrait être une métaphore pour un

---

<sup>1178</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 27–8.

<sup>1179</sup> Ibid, 323–4.

<sup>1180</sup> V. ci-dessus, pp. 202–4, 262–3.

<sup>1181</sup> Par exemple, Stefan, *Vie de Simeon*, 18, 72 ; 34, 51.

<sup>1182</sup> Blagojvić 2001, 118–9, 122–3.

ordre ‘réel’. Cependant, la formule d’adresse employée le plus souvent dans les discours de Sava, dans son hagiographie écrite par Domentijan, est celle de : « Ô frères, pères et enfants ! »<sup>1183</sup> Mais elle apparaît aussi dans la forme : « Ô frères et amis, pères et enfants ! »<sup>1184</sup> Même quand Sava affirme dans deux de ses discours que c’est lui qui a engendré (spirituellement) ses auditeurs, il s’adresse à eux comme aux *enfants* et *amis* dans un cas, et comme aux *frères* et *enfants* dans l’autre.<sup>1185</sup>

Il semble que c’est justement ce type d’incongruité qui ont mené les partisans de la stratification hiérarchique et parentale vers la fusion des catégories variées et mal définies, telles celles des idées, idéologies, lois, spiritualités, du pouvoir, de la politique et de la réalité. À mon avis, reprendre et reproduire les schémas interprétatifs après qu’ils ont perdu leur pouvoir heuristique peut être nuisible à plusieurs points de vue. Si les historiens insistent sur le concept de hiérarchie, tout d’abord ils ou elles ouvrent les portes aux projections héritées du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle et ensuite ils ou elles risquent de négliger un vaste champ de textes, de territoires, de populations et d’agentivités. Si l’on assimile l’existence même de l’Empire byzantin avec le concept de hiérarchie, des périodes entières où l’absence de la hiérarchie est évidente, comme celle de la première moitié du siècle, finissent par être étiquetées comme anormales. Le caractère narratif de ces périodes est fixé avant même qu’on ne consulte les textes originaux. Elles sont interprétées avant d’être étudiées. De même façon, la surutilisation de la métaphore de la famille empêche une étude productive des phénomènes divers comme la construction sociale des familles biologiques, leurs aspects économiques et leur participation à la gouvernance des entités politiques, la parenté spirituelle comme une alternative culturelle à la parenté biologique et finalement les possibles significations symboliques des liens familiaux projetés sur les différentes échelles de la production sociale et culturelle.

Peut-on imaginer un concept alternatif à celui de hiérarchie ? Un modèle issu des neurosciences et employé avec succès dans les domaines divers des sciences sociales comme l’archéologie ou l’anthropologie existe déjà. Il s’agit du concept de *l’hétéarchie*. Il a été introduit comme modèle de l’interprétation des systèmes et des sociétés complexes par l’archéologue Carole L. Crumley.<sup>1186</sup> Pour mieux expliquer la nécessité de l’introduction d’un tel concept, la chercheuse précise d’abord qu’il n’y a rien de ‘naturel’ ni d’universel dans le concept de hiérarchie. La hiérarchie est une « métaphore structurelle du caractère envahissant », employée pour expliquer les relations entre les éléments dans un système complexe. D’abord, deux types de hiérarchie sont souvent confondus : dans une hiérarchie d’échelle (*scale*), comme le climat local, régional et global,

---

<sup>1183</sup> Domentijan, *Vie de Sava*, 158, 218.

<sup>1184</sup> Ibid, 226.

<sup>1185</sup> Ibid, 316, 320 ; 326–7.

<sup>1186</sup> Crumley 1987 ; 1995. Je suis très reconnaissant à Mme Jelena Mrgić, maitresse de conférence à l’Université de Belgrade, pour l’introduction à ce concept et les discussions fructueuses à son sujet.

des éléments de tous niveaux peuvent influencer ceux des autres niveaux, alors que dans une hiérarchie de contrôle, comme le système légal d'un État contemporain, seules les instances supérieures peuvent influencer les instances inférieures.<sup>1187</sup> La hiérarchie est d'ailleurs souvent assimilée au concept de l'ordre en général et opposé à celui de chaos ou d'anarchie. Crumley précise : « This conflation of hierarchy with order makes it difficult to imagine, much less recognize and study, patterns of relations that are complex but not hierarchical. »<sup>1188</sup>

Dans ce point, Crumley rejoint Marshal Sahlins et ses conclusions faites sur l'observation anthropologique de la pensée occidentale à partir de Platon, Thucydide et Aristote, en passant par Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin, jusqu'aux Lumières, Thomas Hobbs et Adam Smith. Pour résumer son argument, la binarité nature/culture est enracinée dans la pensée occidentale et fonctionne sur deux modalités. La nature humaine est conçue soit en tant que mauvaise et animale, soit en tant que noble et pervertie par la société. Dans les deux cas, la solution pour le désordre et l'anarchie mythiques et initiaux peut se construire en tant que hiérarchie *qua* monarchie ou en tant qu'égalité *qua* république.<sup>1189</sup> Cela rappelle d'ailleurs la discussion actuelle dans les études byzantines sur la *vraie* organisation du pouvoir dans l'Empire byzantin.<sup>1190</sup> Cependant, un grand nombre de sociétés non occidentales, selon Sahlins, ne connaissent ni la binarité nature/culture, ni les résolutions mentionnées de la tension entre les deux.<sup>1191</sup> Cela m'amène à proposer le concept d'hétérarchie comme un concept alternatif d'interprétation des sociétés et de la production culturelle byzantine et serbe de la première moitié du siècle.

Crumley définit le concept de l'hétérarchie comme :

« the relation of elements to one another when they are unranked or when they possess the potential for being ranked in a number of different ways. For example, power can be counterpoised rather than ranked. Thus, three cities might be the same size but draw their importance from different realms: one hosts a military base, one is a manufacturing center, and the third is home to a great university. Similarly, a spiritual leader might have an international reputation but be without influence in the local business community. »<sup>1192</sup>

Un grand avantage de ce concept est justement sa souplesse et sa possibilité d'englober des contextes différents sans se dissoudre. Il n'est pas conçu pour remplacer le concept hégémonique de hiérarchie, mais pour lui être complémentaire :

« While hierarchy undoubtedly characterizes power relations in some societies, it is equally true that coalitions, federations, and other examples of shared or counterpoised power abound. The addition of the term heterarchy to the vocabulary

---

<sup>1187</sup> Crumley 1995, 2.

<sup>1188</sup> Ibid, 3.

<sup>1189</sup> Sahlins 2008, 1–51.

<sup>1190</sup> Kaldellis 2015 ; Haldon 2016.

<sup>1191</sup> Sahlins 2008, 88–97.

<sup>1192</sup> Crumley 1995, 3.

of power relations reminds us that forms of order exist that are not exclusively hierarchical and that interactive elements in complex systems need not be permanently ranked relative to one another. [...] Hierarchical relationships among elements at one spatial scale or in one dimension (members of the same club) may be hierarchical at another (the privilege of seniority in decision making). Heterarchy is both a structure and a condition. »<sup>1193</sup>

Deux questions peuvent alors être posées :

- Si le concept de l'hétérarchie est conçu pour interpréter les réalités archéologiques, historiques, sociologiques ou anthropologiques, quel rapport peut-il avoir avec une étude narratologique ou narrativiste comme celle que j'ai présentée ici ?
- Pourquoi introduire un nouveau concept *post festum*, à la fin d'une étude, après qu'une analyse soit déjà faite ? Je peux essayer de donner une réponse unitaire à ces deux questions justes.

Ce que j'ai essayé de montrer dans ce chapitre, c'est comment des concepts construits pour donner du sens aux 'réalités' influencent la lecture des textes à la base desquels les historiens construisent leurs récits de ces 'réalités'. L'emploi du concept de l'hétérarchie dans les études narratives ou littéraires, que je comprends comme des éléments indispensables des études byzantines, pourrait offrir alors une nouvelle façon de prendre en compte la multiplicité des significations d'un texte ou d'un artefact culturel, au lieu de les enfermer dans le cadre d'une seule interprétation possible. Par exemple, un texte rhétorique, comme ceux que j'ai analysés dans le deuxième chapitre, peut avoir à la fois un rôle dans le cérémonial de la cour, démontrer les compétences littéraires, créatives et mimétiques, de son auteur et exposer les symptômes de la constitution des différentes subjectivités des personnages concernés. D'autre part, vu que toute interprétation historiographique relève des éléments narratifs, cette façon de lire et d'interpréter les textes permet aussi de ne pas imposer un seul principe structurel aux matérialités complexes d'une société historique. Ainsi, les différentes pratiques spatiales autour de la fondation et des refondations d'un monastère peuvent être prises en compte sans être sublimées par un seul concept explicatif.

J'ai exposé tous mes arguments dans les chapitres précédents en concordance avec le concept de l'hétérarchie. D'ailleurs, je ne suis pas le premier à le faire. Par exemple, l'étude de Ruth Macrides sur l'argumentation de Dèmètrios Chômatènos et une partie de l'étude d'Eleonora Naxidou sur le même auteur correspondent parfaitement à l'approche que je décris ici.<sup>1194</sup> Les historiens peuvent faire sans ce concept. Toutefois, il n'est pas superflu. Si j'y fais appel à la fin, c'est essentiellement pour deux raisons. D'abord, alors que les problèmes que j'ai choisi de traiter

---

<sup>1193</sup> Ibid, 3–4.

<sup>1194</sup> Macrides 1992 ; Naxidou 2018.

jusque-là peuvent sembler aléatoires et déconnectés, le concept de l'hétérarchie m'aidera à les rassembler et leur donner un cadre commun dans les conclusions provisoires qui suivent. Ensuite, il offre un cadre conceptuel et terminologique reconnu dans d'autres disciplines, ce qui permettra la communication de mes résultats, ainsi que la possibilité de continuer, étendre et élargir la recherche commencée ici.

## V — CONCLUSIONS PROVISOIRES

---

La première moitié du siècle, qui est une période bien particulière de l'histoire byzantine et serbe, se trouve au cœur des recherches de nombreux chercheurs depuis longtemps. Cependant, la plupart de ces études se sont limitées au cadre du récit des tumultes et des fragmentations, d'une part, et de la séparation et de l'indépendance, de l'autre part. Du côté de l'Empire byzantin, tous les événements et les phénomènes de cette période sont vus comme plus au moins déclenchés par l'événement cataclysmique de la chute de Constantinople aux mains des Croisés en 1204. Quant à la Serbie, les événements centraux, vers lesquels toutes les actions précédentes menaient et dont tous les faits suivants ressortiraient sont les 'indépendances' de l'État en 1217 et de l'Église en 1219. Les continuités et les changements par rapport aux époques précédentes, sujets de prédilection des historiens, pouvaient s'expliquer alors tout simplement en référence à ces événements. Pour les Byzantins, surtout ceux regroupés dans les États nicéen et épirote, selon les byzantinistes, tout changement était la conséquence des contacts avec les Latins, alors que toute continuité était inspirée par la résistance à une nouvelle situation. Dans cette constellation narrative, l'idéologie jouait le rôle d'une force conservatrice qui permettait de relier les bouts d'une histoire décousue, alors que les relations de pouvoir, vraisemblablement nouvelles, étaient traitées comme une irrégularité provisoire.

En me servant de la méthode narrativiste de la lecture des ouvrages historiographique, développée par Hayden White, j'ai d'abord essayé de délimiter le sens du concept de l'idéologie dans les études les plus importantes traitant cette période. Ne croyant pas que le 'contenu objectif et factuel' des textes historiographique peut être séparé de leur forme narrative, j'ai souligné les différents tropes, les mises en intrigue et les arguments formels par lesquels ces récits ont été constitués et par lesquels les 'faits' historiques ont été expliqués. Partant du récit tragique et organiciste d'Hélène Ahrweiler, en passant par le récit romanesque et formiste de Alkmini Stavridou-Zafraka et le récit comique et contextualiste de Dimiter Angelov, jusqu'au récit



romanesque et mécaniciste de Boško Bojović, j'ai pu surtout conclure que la notion d'idéologie, largement exploitée par ces chercheurs, ne couvrait pas du tout le même champ sémantique et fonctionnel dans leurs ouvrages. Sans vouloir contester les efforts scientifiques de ces historien(ne)s, j'ai remarqué que leurs ouvrages témoignent d'un embrouillement conceptuel, mais aussi d'une hétérarchie textuelle. Alors qu'ils écrivaient sur les mêmes événements et phénomènes, leurs concepts d'idéologie pouvaient se résumer en tant que justifications inconséquentes pour Stavirdou-Zafraka, idées fausses et passives pour Angelov, fonctions des causes méconnaissables pour Ahrweiler et structures omnipuissantes pour Bojović.

Sans négliger les significations précédentes du concept de l'idéologie et sans vouloir lui assigner un seul sens immuable, mais en respectant sa flexibilité, j'ai décidé de le définir en correspondance avec les objets principaux de mon analyse, pour pouvoir lui donner de la force heuristique. La majorité des recherches sur le Moyen Âge byzantin et serbe est obligée de se baser sur les artefacts textuels. Prenant ce fait en compte, j'ai défini les récits, c'est-à-dire *les produits d'une organisation particulière du discours verbal, centrée autour d'une autorité énonciative et visant à découvrir, communiquer et changer un monde*, comme les objets de mon analyse. Définis ainsi, les récits se trouvent dans une grande partie de la production textuelle de la première moitié du siècle : des lettres aux discours rhétoriques, des opinions juridiques aux hagiographies, des dialogues aux autobiographies. Cependant, je n'ai pas lu ces textes en tant que représentations plus ou moins dénaturées de la réalité historique, mais comme des artefacts complexes ayant la fonction sous-jacente de résoudre des contradictions matérielles. Autrement dit, j'ai essayé de comprendre ce que la façon dont les récits médiévaux ont été construits peut dévoiler sur les sociétés dans lesquels ils ont été produits.

Après avoir déterminé l'objet de mon analyse, j'ai conçu l'idéologie non comme un objet à identifier dans les textes, mais comme un concept qui permettra de les interpréter. Je l'ai défini, dans les deux chapitres centraux, sur les deux axes principaux de la définition du récit : l'autorité énonciative et le monde. *L'idéologie est alors la somme des stratégies narratives employées pour constituer des personnages différents, surtout les narrateurs et les narrataires, ainsi que leurs interactions avec l'espace qu'ils habitent.*

Concernant la première partie de cette définition, je me suis inspiré des théories de Louis Althusser, Judith Butler et Fredric Jameson afin de construire les outils par lesquels j'ai interrogé mes objets d'analyse. Prenant en considération l'importance prépondérante de la voix ou de la personne qui prononce le récit, je me suis concentré sur le processus de la constitution des *subjectivités* dans ces récits. Ce terme couvre le sens de la qualité d'un *sujet*, défini à la fois comme le siège de la conscience, l'être qui est dans la dépendance d'une autorité et/ou soumis à une loi, et le terme considéré comme le point de départ de l'énoncé. Selon Althusser, tout être humain est

toujours déjà sujet, ayant été interpellé par un des Appareils idéologiques d'État (la famille, l'Église, l'école) avant même que sa conscience soit formée. Cette interpellation peut être présentée *allégoriquement* comme la voix de Dieu ou d'un policier qui appelle un nom dans le vide. C'est le sujet qui répond à cet appel en se retournant, car il est déjà assujéti avant de l'entendre. Ce sont ses pratiques, qui précèdent les appellations, qui en font un sujet. Contrairement à ce penseur, les byzantinistes et les médiévistes n'ont pas l'accès à une théorisation à la base d'observation immédiate d'une société, mais ils ou elles doivent passer dans la plupart des cas par les textes produits dans cette société. À cause de cela, les récits, considérés comme 'doublement fictifs' parce qu'ils produisent le sujet dont ils racontent l'histoire, donnent un aperçu privilégié de cette problématique.

Pour résumer, j'ai examiné les subjectivités propres aux positions des narrateurs, des narrataires et des personnages tiers dans les textes rhétoriques produits à Nicée, dans les textes juridiques et épistolaires produits en Épire et dans les textes hagiographiques et législatifs produits en Serbie. À mon avis, ces textes contiennent les récits de *l'interpellation*, c'est-à-dire de la constitution des sujets par l'histoire racontée. Mais il ne s'agit pas de 'rapports du terrain' ou de représentations verbales des événements 'réels', au cours desquels les auteurs auraient donné des noms ou déterminé la position sociale de leurs destinataires. L'interpellation est un acte 'imaginaire', mais aussi verbal et performatif, *id est* visant à changer le monde dans lequel il est énoncé. Les récits d'interpellation racontent les pratiques prescrites par leurs auteurs, auxquelles les autres personnages devraient s'ajuster pour assumer une subjectivité particulière. Mais cette approche aide aussi à surmonter la division entre les idées et les pratiques, introduite par une conceptualisation vague de l'idéologie et à ancrer ce concept dans la matérialité.

Les récits nicéens de Nikètas Chôniatès et de Nicolas Mésaritès, mais aussi les récits produits par Dèmètrios Chômatènos en Épire, introduisent une autre division à propos la constitution des sujets : la division entre les sujets qui *parlent* et les sujets qui *font*, entre les *rhéteurs* et les *guerriers*. Leurs discours rhétoriques, comme leurs lettres également, deviennent ainsi beaucoup plus que de belles compositions mimétiques du passé antique, à savoir les éléments actifs de la vie politique. Les figures bibliques et mythologiques auxquelles ils comparaient les objets de leurs louanges n'étaient pas seulement des ornements atrophiés, mais aussi des outils d'assujettissement de leurs narrataires. Dans ce sens, il n'est pas forcément nécessaire de distinguer le mode discursif de la *Kaiseridee* de celui de la *Kaiserkritik*, puisque les deux faisaient partie de la position discursive du (grand) Sujet, qui interpellait son (petit) sujet, l'empereur, et tout cela comme résolution narrative de l'existence matérielle contradictoire d'un homme qui détenait un pouvoir immense. L'empereur, était bien à la tête de l'Appareil répressif d'État, comme le définit bien sa

position de celui qui *fait*, de l'acteur, et comme le précise explicitement Chômaténos dans sa lettre à Théodore Komnénos Doukas.

Pour faire un contrepoids à ce pouvoir, pour l'instaurer en tant qu'une subjectivité spécifique, ainsi que pour lui imposer des limites, pour l'infantiliser ou pour lui rappeler sa ressemblance aux autres membres de la *politeia* ou le comparer aux personnages contrefactuels, afin de lui souligner son caractère remplaçable, comme l'ont fait les rhéteurs nicéens et les évêques épirotes, *les membres de l'Appareil idéologique d'État se constituaient comme une institution*, aussi indispensable pour le fonctionnement de l'État que l'Appareil répressif, et également ancrée dans l'héritage biblique et mythologique et dans leurs pratiques de *gestion de la parole*. L'équilibre fin et sensible entre leurs subjectivités personnelle et collective se manifestait le plus clairement dans la forme des dialogues, pratiquée par Mésaritès, Blemmydès et Bardanès. Les contours de cette institution sont également visibles au moment où les rhéteurs 'recrutent les nouveaux membres', comme l'a fait Mésaritès avec l'impératrice Anna Ange et son fils, ou bien quand ils réprimandent les membres qui ont trahi l'institution, comme dans le cas de disputes entre les patriarches œcuméniques siégeant à Nicée et le clergé épirote.

Cependant, ces conclusions sont basées sur un corpus assez limité et elles ne prétendent pas à l'universalité ou à l'établissement d'un modèle hégémonique de l'interprétation. Au contraire, je veux plutôt souligner leur flexibilité. Ainsi, vers le milieu du siècle, Georges Akropolitès et Jacob de Bulgarie opèrent les interpellations de Théodore II Laskaris et de Michel VIII Paléologue respectivement à travers les épitaphes de leurs pères. Un autre trait commun de ces deux discours est le fait que les auteurs font tomber la séparation entre les rhéteurs qui *parlent* et les dirigeants qui *font*. Toutefois, ils le font de différentes façons.

Jacob de Bulgarie donne la voix au jeune Michel et la ville de Thessalonique, pour que ces deux personnages interpellent le général défunt. J'ai suggéré que ceci est plutôt une question de la création d'un pouvoir différent et complémentaire à celui de l'empereur que des préludes usurpatoires. Il s'agit d'un pouvoir hétérarchique. Alors que la première ville de l'Empire n'était pas dans les mains des Byzantins, le deuxième homme de l'Empire est assimilé à la deuxième ville, son corps étant ses murailles. Mais la ville obtient une voix et une subjectivité aussi ; elle est vivante.

Comme j'ai essayé de montrer dans le troisième chapitre, l'espace est un élément essentiel de ces récits. Il est aussi extrêmement élastique et actif. La ville de Thessalonique qui montre son allégeance à Andronikos Paléologue trouve des parallèles dans la ville de Constantinople qui s'adresse à Théodore I<sup>er</sup> Laskaris chez Chôniatès, mais encore plus dans la communauté urbaine de Nicée que Théodore II Laskaris fait un effort de pénétrer dans son *ekphrasis*. Une ville drôle d'Apokaukos ou une ville frontière de Théodore II, *les villes byzantines*

doivent se décliner au pluriel, puisqu'elles sont toutes définies par leurs sociabilités différentes et mises en récit selon la position discursive de leurs narrateurs.

Contrairement à Jacob de Bulgarie, Akropolitès embrouille les rôles du rhéteur et de l'empereur pour introduire son élève Théodore II à l'Appareil idéologique, mais aussi pour revendiquer une partie du pouvoir actif pour lui-même. Quant à Théodore II, il redéfinit radicalement l'état établi sous les générations précédentes. S'il efface la frontière entre les rhéteurs et les guerriers, c'est pour qu'il puisse constituer tout seul sa propre subjectivité. Sa position discursive se situe dans le centre d'un cercle, dont tous ses sujets (dans au moins deux sens du mot) se trouvent à la même distance. Dans son œuvre rhétorique et philosophique extraordinairement riche, il introduit des personnages vifs, mais anonymes et complètement dépendants de lui en ce qui concerne leur subjectivité.

En réponse, c'est justement le caractère d'une voix anonyme que Nikèphoros Blemmydès attribue à sa propre position de Sujet pour interpeller l'empereur Théodore II en sujet dans sa *Statue impériale*. Et de la même façon que Théodore II, Blemmydès se construit lui-même comme seul interpellateur légitime dans son *Récit partiel*. Ni l'une ni l'autre position discursive n'ont de qualité fixe ou intrinsèque. Ce sont des récits particuliers et des relations matérielles les ayant produits qui donnent le cadre de chaque interpellation. Pour cela il n'est pas possible non plus de déterminer une seule source de l'autorité des membres de l'Appareil idéologique. Leur éducation leur donne un cadre commun, mais leurs positions sociales, de ce qu'on peut supposer à la base de leurs textes, peuvent être très variées : un diacre appauvri, un ancien fonctionnaire, un fonctionnaire actuel, un empereur, des moines, des évêques et des juges, un archevêque. Leur autorité est entrelacée avec celle de l'Église ou de l'administration civile, mais elles ne peuvent pas y être assimilées.

Pour mettre en avant sa subjectivité particulière, ainsi que sa possibilité de la définir seul, Blemmydès construit le territoire sous les Laskarides comme un espace des contraintes et des complots, qui se projette en outre sur son existence physique. Un de ses grands exploits a été la séparation et l'indépendance du monastère qu'il avait fondé de tout pouvoir civil ou ecclésiastique, à part de sa propre autorité. Il raconte ses séjours hors de son territoire comme beaucoup plus sûrs et agréables que son temps à Nicée. De plus, il contredit directement toute notion de hiérarchie ou de famille pour les dirigeants ou les États. Il souligne que son empereur n'était pas la source de l'autorité des dirigeants de Rhodes et de l'Épire. De même que les lettres de Mésaritès, ou les décisions synodales d'Arta qui confirment à leurs empereurs respectifs qu'ils sont *les seuls empereurs pour les signataires*, le récit de Blemmydès fait entendre que lui, entres autres, pouvait en quelque sorte faire les empereurs, même s'il n'avait aucune fonction officielle. Paradoxalement ou pas, cette hétéarchie des autorités a produit un espace fluide pour Blemmydès.

D'autre côté de Bosphore, le cas d'Épire peut servir pour démontrer l'importance des Appareils idéologiques, cette fois-ci symptomatisés dans les écrits de deux évêques, Apokaukos et Bardanès, et de l'archevêque de Bulgarie, Dèmétrios Chômatènos. Aussi impliqués dans la constitution de la subjectivité de l'empereur, ils ne le laissaient pas douter que d'autres qu'eux-mêmes pourraient lui remettre la couronne, et ils insistaient en même temps, plus que leurs collègues nicéens, sur le caractère collectif de leur effort. Cependant, leur autorité ne venait pas seulement de la position faible de Théodore Komnènos Doukas, mais surtout de leur travail juridique. Ils maintenaient le cadre légal comme un point de contact avec la population proche et lointaine, même si leurs écrits sont souvent des opinions qui n'engagent personne à rien ou des décisions dont ils ne pouvaient certainement pas suivre l'exécution. Mais c'est justement ce point de contact, lors de la confrontation des deux parties qui s'étaient engagées verbalement à respecter la décision faite à la base de loi, dont des personnes comme Chômatènos et Apokaukos étaient les interprètes privilégiés et créatifs, qui leur permettait d'assujettir les participants et d'assurer ainsi la reproduction des moyens de production et de certains rapports sociaux.

Si j'ai critiqué la métaphore de la famille en tant que concept explicatif dans le chapitre dernier, c'est aussi pour essayer d'éclaircir la position du père biologique et du père spirituel dans les récits d'interpellation. Le haut clergé épirote conteste ouvertement, dans son échange avec le patriarcat, la paternité spirituelle du patriarche. Par ces pratiques abusives, le patriarche avait négligé l'obligation paternelle de prendre le soin de ses enfants. Il a été suppléé dans cette position, selon la lettre de Georges Bardanès, par Théodore Komnènos Doukas, l'empereur occidental. Ce ne sont pas seulement deux 'hiérarchies' qui sont ici mélangées, mais les 'strates inférieures' qui décident de remplacer leur 'strate supérieure'.

Quant aux récits serbes de l'époque, ils semblent suggérer que le fondateur de la dynastie des Nemanjić, Stefan Nemanja, était à la fois à la source de l'Appareil répressif d'État et des Appareils idéologiques d'État. Les deux frères Nemanjić, Sava et Stefan, ont constitué leurs propres positions au sein de ces Appareils à travers les changements des types des voix des narrateurs dans les hagiographies consacrées à leur père. Semblablement aux épitaphes d'Akopolitès et de Jacob de Bulgarie, la subjectivité des fils a été déterminée à travers l'histoire du père, et ceci d'une manière assez particulière. En l'occurrence, le départ de Simeon (Nemanja) du pays et sa fondation de Chilandar ont créé une instance externe de résolutions des conflits en Serbie, surtout entre les membres de la famille. En revanche, le retour des reliques du père au pays a établi l'autorité des lois sur le territoire et parmi ses sujets.

Inspiré par la fixation des chercheurs modernes qui ont traité la période observée ici sur certaines entités géographiques, j'ai aussi essayé de déchiffrer l'espace social des trois entités politiques observées ici pendant la première moitié du siècle, à la base des récits et à travers l'outil

de la trialectique spatiale d'Henri Lefebvre et des théories narratives de l'espace. Brièvement résumés, l'espace perçu (les pratiques spatiales), l'espace conçu (les représentations d'espace) et l'espace vécu (l'espace des représentations) sont seulement trois moments différents, trois points de vue sur un *espace social unitaire*, qui se produit continuellement, plutôt que d'être donné. J'ai essayé de proposer une nouvelle interprétation de la relation entre l'espace et le récit.

Vu que l'espace des Balkans et de l'Asie Mineure dans cette période est d'habitude représenté comme fragmenté et divisé dans les études modernes, j'ai commencé par des observations sur les traces de la fluidité de cet espace dans les récits. Pas complètement dissemblable dans les conséquences à *l'extériorisation* du père de la famille, les voyages de Sava en Terre Sainte avaient comme objectif la sacralisation de sa patrie, non par ses idées, mais par ses pratiques de pèlerin. Le héros s'engage aussi pour dompter les espaces *autres* des brigands et de la mer. De plus, comme dans le *Récit partiel* de Blemmydès, une facilité de mouvement grâce aux structures locales est mise en avant. Également, dans toutes les hagiographies serbes de cette période les compositions épistolaires enchâssées ont une place prééminente et remplissent une fonction importante, celle du changement du cadre spatial. Ainsi, une pratique discursive permettait, non de décrire, mais de découvrir et de produire l'espace. Je propose ainsi que contrairement aux théories actuelles du récit, un élément spatial puisse faire évoluer l'histoire au lieu de l'arrêter ou de la ralentir. Ces récits dévoilent aussi un espace profondément hétéroclite. La notion de l'uniformité territoriale d'un État doit céder la place à un espace hétéroclite, avec des éléments plus ou moins denses, plus ou moins importants. C'est un espace qui se produit par les pratiques des acteurs humains, mais qui détient également une sorte d'agentivité.

Ce dernier point est particulièrement visible dans les pratiques spatiales qui se déroulent à l'ombre des villes et des monastères, à savoir dans l'espace surtout agricole, mise en texte dans les cartulaires monastiques. Dans ce contexte, l'espace est perçu en fonction de la proximité des objets ou de marqueurs de l'origine naturelle ou humaine, ainsi qu'en fonction de son utilité économique. Les agentivités diverses se confrontent dans cet espace et le modèlent, alors que les pratiques narratives employées pour la composition des documents empiètent sur les pratiques spatiales, de type agricole, financier, familial ou religieux.

Un des arguments principaux du troisième chapitre de ma thèse est que, même si l'on pouvait imaginer l'existence d'un espace 'objectif', il ne serait pas transparent et il ne se prêterait pas à une lecture rectiligne et monosémique. Dans les limites de mon étude, l'espace est notamment médiatisé par des structures narratives. L'exemple des quatre fondations narratives du monastère de Chilandar au Mont Athos par les membres de la famille princière serbe témoigne d'une part du chevauchement des pratiques spatiales et narratives, et de l'autre d'une multiplicité de sens attribués à ces pratiques. Que ce soit le renversement temporel qui accompagnait un

déséquilibre entre l'ordre et l'innovation dans les deux chartes d'Alexis III Angélos, ou la figuration du monde, de la Serbie et du monastère à travers une métaphore et une synecdoque dans la charte de Simeon (Nemanja), ou de la conquête du paradis dans une optique politique dans la charte de Stefan le Premier Couronné, ou dans une optique monacale dans le *typikon* de Sava, ou bien d'un récit pleinement développé de la fondation d'une colonie dans l'ouvrage de Domentijan, l'espace de Chilandar a résisté à l'immuabilité. C'est aussi cette flexibilité d'espace, ainsi que le fait qu'il ait été extérieur au territoire contrôlé par les élites politiques serbes, qui a permis, à mon avis, que ce monastère devienne un point de référence pour le règlement des conflits internes de Serbie et un garant de la stabilité de ses pouvoirs politiques. Mais c'est aussi à travers un espace symbolique, celui du désert vétérotestamentaire, que Dèmétrios Chômatènos a contesté la maturité et, à la base, la subjectivité autonome d'un roi serbe et de son peuple.

La contribution principale de cette thèse serait alors la mise en question d'une approche pétrifiée, dictée par les canons narratifs modernes, d'abord à la lecture des récits byzantins et serbes de la première moitié du siècle, mais aussi aux concepts de l'idéologie, des rapports sociaux et de l'espace immuable, ces concepts étant employés pour encadrer et fixer la signification de ces récits. Je propose une interprétation qui peut éventuellement élucider les phénomènes politiques et sociaux dont la manifestation a chronologiquement suivi et dont le déroulement a été stimulé par les grands mouvements de populations autour de la Quatrième croisade, mais qui n'étaient pas forcément et uniquement causés par cette accumulation des événements. Ainsi, j'espère avoir réussi à rouvrir à l'interprétation l'organisation des sociétés et surtout des élites politiques dans les entités politiques de la Nicée, de l'Épire et de la Serbie entre les terminus trop accentués de 1204 et de 1261. Je vois la puissance heuristique du concept d'idéologie en tant que mise en récits des voix et de l'espace, ainsi qu'en tant qu'un cadre flexible et hétéroarchique pour les pratiques multiples, ancrées dans la matérialité des sociétés médiévales. Sans avoir accès à la 'réalité' de l'époque, je crois que c'est la réflexion continue sur l'écriture historiographique, sur les pratiques d'une historienne ou d'un historien, qui peut sensibiliser les chercheurs aux pratiques discursives des écrivains médiévaux, conçus plutôt comme des homologues que comme des sources d'information, sans réduire la rigueur intellectuelle et l'importance sociétale du travail académique.

Je ne peux être que satisfait si mon étude a ouvert beaucoup de questions auxquelles elle n'a pas pu donner de réponses directes, immédiates ou non ambiguës. J'espère que les futures recherches dans les domaines des études byzantines et du Moyen Âge serbe pourront prendre en considération certaines de ces questions : les positions discursives dans les ouvrages rhétoriques des siècles précédents et postérieurs ; les liens pluridirectionnels entre les pratiques juridiques et la présence d'un État sur un territoire dans différents contextes chronologiques ; les diverses façons de produire l'espace et de construire des interactions entre les spatialités, les socialités et les

subjectivités ; des modèles différents d'agentivités féminines ou genrées ; la polysémie et les fonctions multiples de la famille et de la parenté. Que ce soit à moi ou aux autres de le faire, que mes réponses actuelles se montrent utiles ou incorrectes, je reste profondément convaincu de la nécessité de poser ces questions, tant pour les sociétés historiques, que pour celles d'aujourd'hui.



## VI — BIBLIOGRAPHIE

---

### 1. Textes médiévaux et classiques

Actes de Chilandar, Eds. M. Živojinović, V. Kravari, C. Giros, Actes de Chilandar I. Dès origines à 1319. Édition diplomatique. Paris 1998.

Acta et diplomata, Eds. F. Miklosich – I. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi, sacra et profana, I – VI. Vienne 1860–1890.

Akropolites, History, Trad. R. Macrides, George Akropolites, The History. Oxford 2007.

Akropolites, Scripta minora, Ed. A. Heisenberg – P. Wirth, Georgii Acropolitae Opera. Volumen II continens scripta minora praecedit dissertatio de vita scriptoris. Stuttgart 1978.

Altserbische Herrscherbiographien I, Trad. S. Hafner, Serbisches Mittelalter. Altserbische Herrscherbiographien. Band 1. Stefan Nemanja nach den Viten des hl. Sava und Stefans der Erstgekrönten. Graz – Vienne – Cologne 1962.

Apokaukos – Choniatès, Ed. A. Papadopoulos-Kerameus, « Ἰωάννης Ἀπόκαυκος καὶ Νικήτας Χωνιάτης » in Τεσσαρακονταετηρὶς τῆς καθηγεσίας Κ.Σ. Κοντοῦ. Φιλολογικαὶ διατριβαὶ ὑπὸ τῶν μαθητῶν καὶ θαυμαστῶν αὐτοῦ προσφερόμεναι. Athènes 1909, 373–382.

Apokaukos, Épigrammes, « Ἐπιγράμματα Ἰωάννου τοῦ Ἀπόκαυκου » ΑΘΗΝΑ 15 (1903), 463–78.

Apokaukos, Epirotica, Ed. V. Vasilevskii, « Epirotica saeculi XIII. Iz perepiski Ioanna Navpaktskago » Vizantiskii vremeni 3 (1896), 233-299.

Apokaukos, Kerkyraika, Ed. A. Papadopoulos-Kerameus, « Κερκυραϊκά. Ἰωάννης Ἀπόκαυκος καὶ Γεώργιος Βαρδάνης », Vizantiskii vremeni 13 (1906), 334–351.

- Apokaukos, Lettres, Ed. A. I. Papadopoulos-Kerameus, « Ἰωάννου Απόκαυχου μητροπολίτου Ναύπακτου Επίστολαι, πράξεις συνοδικαί και ἔμμετρα » in *Noctes Petropolitane. Sbornik vizantiiskih tekstov XII–XIII vekov*. Saint Pétersbourg 1913 [= Leipzig 1976], 249–84.
- Apokaukos, Lettres II, Ed. S. Pétridès, « Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits » *Izvestiya Russkogo arheologičeskogo instituta v Konstantinopole* 14 (1909), 69–100.
- Apokaukos, Schriftstücke, Ed. N.A. Bees, « Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropolitens von Naupaktos (in Aetolien) » *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 21 (1971-1974), 57–160.
- Apokaukos, Symbolè, Ed. A. Papadopoulos-Kerameus, « Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος » in *Sbornik statei posvyaštennih počitateljami V.I. Lamanskomu I*, Saint Pétersburg 1907, 227–50.
- Apokaukos, Synodika grammata, Ed. A. Papadopoulos-Kerameus, « Συνοδικὰ γράμματα Ἰωάννου τοῦ Ἀποκαύκου μητροπολίτου Ναυπάκτου », *Byzantis* 1 (1909), 3–30.
- Aristophane, Ploutos, Ed. B. B. Rogers, *Aristophanes III. The Lysistrata, The Thesmophoriazousae, The Ecclesiazusae, The Plutus*. Londres – Cambridge, MA 1924.
- Babouskomitès, Lettres, Ed. V. Laurent, « La correspondance inédite de Georges Babouscomitès » in *Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου*, Athènes 1935, 83-100.
- Bardanès, Lettres, Ed. Hoeck, J. M. – Loenertz, R. J. Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der Ost-Westlichen Beziehungen unter Innozenz III und Friedrich II. Ettal 1965.
- Bardanès, Purgatoire, Ed. Roncaglia, M. *Les Frères Mineurs et l'Eglise Orthodoxe au 13e siècle (1231-1274)*. Le Caire 1954.
- Blemmydes, A Partial Account, Trad. J. A. Munitiz, *Nikephoros Blemmydes, A Partial Account*. Louvain 1988.
- Blemmydès, Curriculum vitae, Ed. A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydae Curriculum vitae et carmina*. Leipzig 1896.
- Blemmydès, Épitomè, Ed. D. Voulismas, *Νικηφόρου μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμίδου Ἐπιτομὴ λογικῆς [...]*. Leipzig 1784.

- Blemmydès, La statue impérial, Ed. H. Hunger – I. Ševčenko, Des Nikephoros Blemmydes „Basilikos Andrias“ und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes : Ein weiterer Beitrag zum Verständnis der byzantinischen Schrift-Koine. Wien 1986.
- Blemmydès, Œuvres théologiques I, Ed. M. Stavrou, Nicéphore Blemmydès, Œuvres théologiques. Tome I. Paris 2007.
- Blemmydès, Œuvres théologique II, Ed. M. Stavrou, Nicéphore Blemmydès, Œuvres théologiques. Tome II. Paris 2013.
- Blemmydès, Récit, Ed. J. A. Munitiz, Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior. Turnhout – Louvain 1984.
- Cartulaire de Hiéra, Eds. N. Wilson, J. Darrouzès, « Restes du cartulaire de Hiéra-Xérochoraphion » Revue des études byzantines 26 (1968), 5–47.
- Cartulaire de Latros, Eds. C. Gastgeber, O. Kresten, Das Chartular des Paulos-Klosters am Berge Latros. Kritische Edition, Übersetzung, Kommentar und Indices. Vienne 2015.
- Chômatènos, Ponemata diaphora, Ed. G. Prinzing, Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora. Berlin – New York, NY 2002.
- Chômatènos, Réponses, Ed. F. Granić, « Odgovori ohridskog arhiepiskopa Dimitrija Homatijana na pitanja kralja Stefana Radoslava » Svetosavski zbornik 2 (1938), 147–89.
- Chômatènos, Vie de Clément, Ed. A. Milev, Grckite žitija na Kliment Ochridski. Sofia 1966, 174–182.
- Chôniatès, Orationes, Ed. J.-L. van Dieten, Nicetae Choniatae Orationes et epistulae. Berlin 1972.
- Domentijan, Vie de Sava, Eds. LJ. Juhas-Georgievska, T. Jovanović, Žitije svetoga Save. Belgrade 2001.
- Domentijan, Vie de Simeon, Ed. Đ. Daničić, Domentijan, Život svetoga Simeuna i svetoga Save. Belgrade 1865, ([http://digitalna.nb.rs/wb/NBS/Stara\\_i\\_retka\\_knjiga/Zbirka\\_knjiga\\_Djure\\_Danicica/S-II-0226#page/0/mode/1up](http://digitalna.nb.rs/wb/NBS/Stara_i_retka_knjiga/Zbirka_knjiga_Djure_Danicica/S-II-0226#page/0/mode/1up) [visité: 25.04.2016]).

- Foucher de Chartres, *Historia Iherosolymitana*, Recueil des historiens des croisades publié par les soins de l'Académie impériale des inscriptions et belles-lettres. Historiens occidentaux III. Paris 1886.
- Gérmanos II, *Discours*, Ed. S. Lagopates, Γερμανός ὁ Β΄ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως – Νικαίας (1222–40). Λόγοι, ὁμιλίας καὶ ἐπιστολαί. Tripolis 1913.
- Jacob de Bulgarie, *Opuscula*, Ed. S. Mercati, « Iacobi Bulgariae archiepiscopi opuscula » in *Collectanea byzantina I*. Rome 1970, 66–98.
- Laskari, *Satira*, Ed. A. Tartaglia, *Satira del pedagogo*. Naples 1992.
- Laskaris, *Epistulae*, Ed. N. Festa, *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*. Florence 1898.
- Laskaris, *Kosmikè dêlosis I*, Ed. N. Festa, « ΚΟΣΜΙΚΗ ΔΗΛΩΣΙΣ » *Giornale della Società asiatica italiana* 11 (1897/8), 97–114.
- Laskaris, *Kosmikè dêlosis II*, Ed. N. Festa, « ΚΟΣΜΙΚΗ ΔΗΛΩΣΙΣ » *Giornale della Società asiatica italiana* 12 (1899), 1–52.
- Laskaris, *Les discours théologiques*, Ed. Ch. Krikonis, Θεοδώρου Β' Λασκαρέως Περί χριστιανικῆς θεολογίας λόγοι. Thessalonique 1988.
- Laskaris, *Opuscula rhetorica*, Ed. A. Tartaglia, *Theodrus II Ducas Lascaris, Opuscula rhetorica*. Munich – Leipzig 2000.
- Léon VI, *Oraison funèbre*, Eds. A. Vogt, I. Hausherr, *Oraison funèbre de Basil I par son fils Léon VI le Sage*. Rome 1932.
- Listes de préséance, Ed. N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*. Paris 1972.
- Livistros et Rodamnè, Ed. P. A. Agapitos, Αφήγησις Λιβίστρου καὶ Ροδάμνης. Κριτική ἔκδοσις τῆς διασκευῆς “ἄλφα”. Athènes 2006.
- Mésarités, *Épitaphe*, Ed. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. I. Der Epitaphios des Nikolaos Mesarite auf Seinen Bruder Johanes*. Londres 1973 [= Munich 1923].

- Mésarités, Éthopée, Ed. B. Flusin, « Nicolas Mésarités. Éthopée d'un astrologue qui ne put devenir patriarche » in *Travaux et mémoires* 14 (2002), 221–42.
- Mésarités, Voyage, Ed. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. II. Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208.* Londres 1973 [Munich 1923].
- Mésarités, Serment, Ed. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. III. Der Bericht des Nikolaos Mesarites über die politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214,* Londres 1973 [= Munich 1923].
- Mésarités, Révolution, Ed. A. Heisenberg, *Nikolaos Mesarites, Die Palastrevolution des Johannes Komnenos, Programm des K. Alten Gymnasiums zu Würzburg für das Studienjahr 1906-1907.* Würzburg 1907.
- Platon, *La République*, Ed. E. Chambry, *Platon. Œuvres complètes Tome VI. La République.* Paris 1932.
- Poslanica, Ed. Gj. Daničić, 1872. « Poslanica sv. Save arhiepiskopa srpskoga iz Jerusalima u Studenicu igumanu Spiridonu » *Starine* 4, 230–31.
- Sava, *Écrits*, Ed. V. Ćorović, *Dela starih srpskih pisaca I. Spisi Sv. Save.* Belgrade – Sremski Karlovci 1928.
- Sava, *Zakonopravilo I*, Ed. M. M. Petrović, Lj. Štavljanin-Đorđević, *Zakonopravilo Svetoga Save 1.* Belgrade 2005.
- Sava, *Zakonopravilo – Ilovački prepis*, Ed. M. M. Petrović, *Zakonopravilo ili Nomokanon svetoga Save. Ilovički prepis 1262. godina.* Gornji Milanovac 1991.
- Serge le Diacre, Didascalie, Ed. M. Loukaki, « Première didascalie de Serge le Diacre : Éloge du patriarche Michel Autôreianos » *Revue des études byzantines* 52 (1994), 151–73.
- Stefan, *Vie de Simeon*, Eds. LJ. Juhas-Georgievska, T. Jovanović, *Stefan Prvovenčani, Sabrana dela.* Belgrade 1999.
- Teodosije, *Vie de Sava*, Ed. Đ. Daničić, *Domentijan (sic !), Život svetoga Save.* Belgrade 1860 ([http://digitalna.nb.rs/wb/NBS/Stara\\_i\\_retka\\_knjiga/Zbirka\\_knjiga\\_Djure\\_Danicica/S-II-1272](http://digitalna.nb.rs/wb/NBS/Stara_i_retka_knjiga/Zbirka_knjiga_Djure_Danicica/S-II-1272) [visité : 26 octobre 2018]).

- Theognostos, Ed. J. A. Munitiz, *Theognosti Thesaurus*. Leuven 1979.
- Typikon de Studenica, Ed. T. Jovanović, *Studenički tipik*. Carostavnik manastira Studenice. Belgrade 1994.
- Tzétzès, *Livre d'histoires*, Ed. P.L.M. Leone, *Ioannis Tzetzae historiae*. Naples 1968.
- Vie d'Athanasios, Eds. R. P. H. Greenfield, A.-M. Talbot, *Holy Men of Mount Athos*. Cambridge, MA – Londres 2016.
- Vie de Basile, Ed. I. Ševčenko, *Chronographie quae Theophanis Continuati nominae fertur liber quo Vita Basilii imperatoris ampectitur*. Berlin – Boston 2011.
- Vie de Georges d'Amastris, Ed. V. Vasilevskii, *Russko-vizantiiskiia izsledovaniya*. S. Pétersbourg 1893.
- Vie de Théophanô, Ed. E. Kurtz, « Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI », *Zapiski imperatorskoi Akademii nauk* 8, III–2, 1898.
- Zbornik, Eds. V. Mošin, S. Ćirković, D. Sindik, *Zbornik srednjovekovnih ćirilskih povelja i pisama Srbije, Bosne i Dubrovnika, knjiga I, 1186–1321*. Belgrade 2011.

## 2. Textes modernes et contemporains

- Agapitos, P. 1996. « Η ἀφηγηματικὴ σημασία τῆς ἀνταλλαγῆς ἐπιστολῶν καὶ τραγουδιῶν στὸ μυθιστόρημα Λίβιστρος καὶ Ροδάμνη » *Θησαυρίσματα*. Περιοδικόν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν τῆς Βενετίας 26, 25–42.
- à paraître. « Literature and Education in Nicaea: An Interpretive Introduction » in Simpson – Papadopoulou en preparation.
- Ahrweiler, H. 1958. « La politique agraire des empereurs de Nicee » *Byzantion* 28, 51–66.
- 1965 « L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317), particulièrement au XIIIe siècle » *Travaux et Mémoires* 1, 1–204.
- 1973. « L'Empire byzantin. Formation, évolution, décadence » *Les grands empires*. Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions 31, 181–198.

- 1975. *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*. Paris.
- 1975a. « L'Expérience nicéenne » *Dumbarton Oaks Papers* 29, 21–40.
- Akışık, A. 2011. « Praising a City. Nicaea, Trebizond and Thessaloniki » *Journal of Turkish Studies* 36, 1–25.
- Alber, J. 2014 [2013]. « Unnatural Narrative » in Hühn et al. 2013.
- Alber, J. – Skov Nielsen, H. – Richardson, B. (eds.) 2013. *A Poetics of Unnatural Narrative*. Columbus, OH.
- Alpert, L. A. 1976. « The Life of Stefan Nemanja by St. Sava: A Literary Analysis » *Wiener slavistisches Jahrbuch* 22, 7–14.
- Althusser, L. 1995. *Sur la reproduction*. Paris.
- Anagnostakis, I. 2015. « 'From Tempe to Sparta': Power and Contestation prior to the Latin Conquest of 1204 » in Simpson 2015, 135–57.
- Anastasijević, D. 1913. « Još o godini smrti Nemanjine » *Glas Srpske kraljevske akademije* 92, 63–109.
- Anastos, M. 2001. *Aspects of the mind of Byzantium: political theory, theology, and ecclesiastical relations with the See of Rome*. Aldershot.
- Ando, C. 2000. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkley, CA.
- Anđelković, J. 2016. « Geografija patnje – diskurs prostora u kolekciji pisama Jovana Mavropoda » *Godišnjak za društvenu istoriju* 23/2, 31–54.
- Andreeva, M. 1927. *Očerki po kul'turě vizantijskago dvora v XIII viêkiê*. Prague.
- 1928. « Názory Theodora II. Laskarise na ideálniho panovníka » in *Z dějin východní Evropy a slovanstva. Sbornik věnovaný Jaroslavu Bidlovi professoru Karlovy University k šedesátým narozeninám*. Prague, 71–76.
- 1929. « Polemika Theodora II. Laskaria s Nikiforom Vlemmidom » in *Mémoires de la Société royale des sciences de Bohême, Classe des lettres*. Prague, 1–36.

- 1938. « À propos de l'éloge de l'empereur Jean Vatatzès par son fils Théodore II Lascaris » *Seminarium Kondakovianum* 10, 133–144.
- Angelov, D. 2003. « Byzantine imperial panegyric as advice literature (1204–c.1350) » in Jeffreys 2003, 55–72.
- 2007. *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*. Cambridge.
- 2013. « Theodore II Laskaris, Elena Asenina and Bulgaria » in Nikolov – Nikolov 2013, 273–297.
- 2013b. « "Asia and Europe Commonly Called East and West": Constantinople and Geographical Imagination in Byzantium » in Bazzaz – Batsaki – Angelov 2013, 43–68.
- 2016. « Barbarian or Hellenic? Ordeal by Fire Viewed from Nicaea » in Krsmanović – Milanović, 1320–4.
- en préparation. « Theodore Laskaris, Hellenic Philosophy, and Ordeal by Fire » in Simpson – Papadopoulou en préparation.
- Angelov, D. G. (ed.) 2009. *Church and Society in Late Byzantium*, Kalamazoo.
- Angelov, D. – Saxby, M. (eds.) 2013. *Power and Subversion in Byzantium*, Farnham – Burlington, VT.
- Angold, M. 1975. *A Byzantine Government in Exile. Government and Society Under the Laskarids of Nicaea (1204–1261)*. Oxford.
- 1993. « Were Byzantine monastic typika literature? » in Beaton – Roueché 1993, 46–70.
- 1995. *Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081-1261*. Cambridge.
- 1998. « The Autobiographical Impulse in Byzantium » *Dumbarton Oaks Papers* 52, 225–57.
- 1999. « Autobiography and Identity: The Case of the Later Byzantine Empire » *Byzantinoslavica* 60, 36–59.
- 2005. « Byzantine Politics vis-à-vis the Fourth Crusade » in Laiou 2005, 55–70.
- 2013. « Memoirs, Confessions and Apologies: The Last Chapter of Byzantine Autobiography » *Byzantine and Modern Greek Studies* 37, 208–25.



- 2016. « Mesarites as a source: then and now » *Byzantine and Modern Greek Studies* 40/1, 55–68.
- 2017. *Nicholas Mesarites. His life and works (in translation)*. Liverpool.
- Ankersmit, F. – Domanska, E. – Kellner, H. (ed.) 2009. *Re-figuring Hayden White*. Stanford, CA.
- Armstrong, P. 2008. « Ceramics » in *Jeffreys – Haldon – Cormac* 2008, 429–44.
- Armstrong, P. (ed.) 2013. *Authority in Byzantium*. Farnham – Burlington, VT.
- Bal, M. 1981. « Notes on Narrative Embedding » *Poetics Today* 2/2, 41–59.
- 1984. « The Rhetoric of Subjectivity » *Poetics Today* 5/2, 337–376.
- 1997 [1985]. *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*. Second Edition. Toronto – Buffalo – Londres.
- 2002. *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*. Toronto – Buffalo – Londres.
- Balard et al. (eds.) 1998. *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*. Paris.
- Balasčev, G. 1911. « Pismo ot imperatora Teodora II Laskar po sklyčivaniето mira s car Mihaila Asena (1256 g.) » *Minalo. Blgaro-Makedonsko naučno spisanie* II/5-6, 60–72.
- Barišić, F. 1971. « Hronološki problemi oko godine Nemanjine smrti » *Hilandarski zbornik* 2, 31–58.
- 1975. « Diplomatar tesalijskih manastira Makrinitisa i Nea Petra » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 16, 69–104.
- Barthes, R. 1966. « Introduction à l'analyse structurale des récits » *Communications* 8/1, 1–27.
- 1984. *Le bruissement de la langue. Essais critiques* 4. Paris.
- Baroni, R. 2012. « L'intrigue minimale » in *Revaz – Bedrane – Viegnes* 2012, 81–92.
- 2015. « Plots in Life and Fiction: A Cognitive Reconceptualization » *Književna istorija* 47/155, 41–56.
- 2017. « Pour une narratologie transmédiiale » *Poétique* 182, 155-175.
- Bazzaz, S. – Batsaki, Y. – Angelov, D. (eds.) 2013, *Imperial geographies in Byzantine and Ottoman space*. Washington, D.C.

- Beaton, R. – Roueché, C. (eds.) 1993. *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol on his 70th Birthday.* Aldershot.
- Betancourt, R. – Taroutina, M. (eds.) 2015. *Byzantium/Modernism. The Byzantine as Method in Modernity.* Boston, MA.
- Beyer, H.-V. 1981. « Der « Heilige Berg » in der byzantinischen Literatur I. Mit einem Beitrag von Katja Sturm-Schnabl zum locus amoenus einer serbischen Herrscherkukunde » *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 30, 171–205.
- Biliarsky, I. 2014. « Legitimizing Figure. Women, Mariage and Power », *Center for Advanced Studies Sofia Working Papers* 6, 1–23.
- Binggeli, A. – Boud’Hors, A. – Cassin, M. (eds.) 2016. *Manuscripta Graeca et Orientalia. Mélanges monastiques et patristiques en l'honneur de Paul Géhin.* Leuven – Paris.
- Bjeladinović-Jerčić, J. (ed.) 2001. *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–2001.* Belgrade.
- Blagojević, M. 1979. « „Zakon svetoga Simeona i svetoga Save“ » in Đurić 1979, 129–66.
- 2001. « Srodstvena terminologija i društvena hijerarhija u srednjovekovnoj Srbiji. Brat i braća » in Bjeladinović-Jerčić 2001, 115–29.
- 2004. *Nemanjići i Lazarevići i srpska srednjovekovna državnost.* Belgrade.
- 2011. *Srpska državnost u srednjem veku.* Belgrade.
- Blagojević, M. – Medaković, M. 2000. *Istorija srpske državnosti I. Od nastanka prvih država do početka srpske nacionalne revolucije.* Novi Sad.
- Blum, W. 1981. *Byzantinische Fürstenspiegel, Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister.* Stuttgart.
- Bogdanović, D. 1979 « Krmčija Svetoga Save » in Đurić 1979, 91–8.
- 1980, *Istorija stare srpske književnosti.* Belgrade.
- Bogdanović, D. – Đurić, V. – Medaković, D. 1978. *Chilandar on the Holy Mountain.* Belgrade.
- Bojanin, S. 2012. « Bračne odredbe Žičke povelje između crkvenog i narodnog koncepta braka » in Krsmanović – Maksimović – Radić 2012, 425–42.

- Bojović, B. 1995. *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe*. Rome.
- 1997. « La littérature autochtone (hagiographique et historiographique) des pays yougoslaves au Moyen Âge » *Études Balkaniques : Cahiers Pierre Belon* 4, 45–82.
- 2001. « Une monarchie hagiographique. La théologie du pouvoir dans la Serbie médiévale (XIIe-XVe siècles) » in *Guran – Flusin 2001*, 61–73.
- Bokody, J. 2013. *Itinerant Rulership in Byzantium: a topographical analysis of the Laskarid realm (1204-1261)*. A doctoral thesis at the Central European University, Budapest.
- Bouras, Ch. 2002. « Aspects of the Byzantine city, Eighth-Fifteenth Centuries » in *Laiou 2002*, 497–528.
- Božić, I. – Đurić, V. J. (eds.) 1975. *O knezu Lazaru*. Naučni skup u Kruševcu 1971. Belgrade.
- Brandes, W. 2013. « Die »Familie der Könige« im Mittelalter. Ein Diskussionsbeitrag zur Kritik eines vermeintlichen Erkenntnismodells » *Rechtsgeschichte* 21, 262–84.
- Brandes, W. – Haldon, J. 2000. « Towns, Tax and Transformation: State, Cities and Their Hinterlands in the East Roman World, c. 500–800 » in *Brogiolo – Gauthier – Christie 2000*, 141–172.
- Brogiolo, G. P. – Gauthier, N. – Christie, N. (eds.) 2000. *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden – Boston – Köln.
- Bubalo, Đ. 2010. « Kada je veliki župan Stefan Nemanjić izdao povelju manastiru Hilandar? » *Stari srpski arhiv* 9, 233–241.
- Bucossi, A. 2011. « Dialogue and anthologies of the Sacred arsenal by Andronikos Kamateros – sources, arrangements, purposes » in *van Deun – Macé 2011*, 269–84.
- Burgmann, L. – Fögen, M. T. – Schmick, A. (eds.) 1985. *Cupido Legum*. Francfort-sur-le-Main.
- Burke, J. et all. (eds.) 2006. *Byzantine Narrative: Papers in Honour of Roger Scott*. Melbourne.
- Butler, J. 1997. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford, CA.
- 2002. *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*. Paris.

- Bredenkamp, F. 1984. « The “Sampson Incident” (ca. 1215) and the Deterioration of Epirote-Nicaean Orthodox Ecclesiastical Relations » *Byzantiaka* 4, 9–31.
- 1996. *The Byzantine Empire of Thessaloniki (1224–1242)*, Thessalonique.
- Breiner, P. 2013. « Karl Mannheim and Political Ideology » in *Freeden – Sargent – Stears* 2013, 165–230.
- Brooks, P. – Gewirtz, P. (eds.) 1996. *Law’s stories: narrative and rhetoric in the law*. Chelsea, MI.
- Cairns, D. – Scodel, R. (eds.) 2014. *Defining Greek Narrative*. Edinburgh.
- Calame, C. 1996. *Mythe et histoire dans l’Antiquité grecque. La création symbolique d’une colonie*. Lausanne.
- Cameron, A. 2012. *Arguing it out*. Budapest – New York, NY.
- Cameron, A. – Gaul, N. (eds.) 2017. *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*. Londres – New York, NY.
- Carrard, Ph. 1998. *Poétique de la Nouvelle Histoire. Le discours historique français de Braudel à Chartier*. Lausanne.
- 2013. *Le passé mis en texte. Poétique de l’historiographie française contemporaine*. Paris.
- Cassidy-Welch, M. 2010. « Space and Place in Medieval Contexts » *Parergon* 27/2, 1–12.
- Cataldi Palau, A. 1993. « L’Arsenale Sacro di Andronico Camatero. Il proemio ed il dialogo dell’imperatore con i cardinali latini : originale, imitazioni, arrangiamenti » *Revue des études byzantines* 51, 5–62.
- 2016. « Nicolas Mézaritès : Deux lettres inédites (Milan, Ambrosianus f 96 sup., ff 15<sup>v</sup>–16<sup>v</sup>) » in *Binggeli – Boud’Hors – Cassin* 2016, 187–212.
- Cavallo, G. 1997. « Introduction » in *Cavallo* 1997, 3–13.
- Cavallo, G. (ed.) 1997. *The Byzantines*. Chicago–Londres [= Cavallo, G. (ed.) 1992. *L’uomo bizantino*. Bari].
- Certeau, M. de 1975. *L’écriture de l’histoire*. Paris.

- Cheyne, J-C. 2008. « Bureaucracy and aristocracies » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 518–27.
- Chrissis, N. 2012. *Crusading in Frankish Greece. A study of Byzantine-Western Relations and Attitudes, 1204-1282*. Turnhout.
- Chrysos, E. 1976. « Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations » *Κληρονομία* 8, 1–48.
- 1992, « Was Old Russia a Vassal State of Byzantium? », in: Tachiaios 1992, 233–245.
- Ćirković, S. 1977. « Mere u srednjovekovnom rudarstvu Srbije i Bosne » *Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti* 8, 133–141.
- 1981. « Unutrašnje i spoljašnje krize za vreme Nemanjinih naslednika » in Ćirković 1981, 263–72.
- 1992. *I Serbi nel medioevo*. Milan.
- 1998. « Sveti Sava između Istoka i Zapada » in Ćirković 1998, 27–37.
- 2000. « Preci Nemanjini i njihova postojbina » in Kalić 2000, 21–30.
- Ćirković, S. (ed.) 1981, *Istorija srpskog naroda. Prva knjiga. Od najstarijih vremena do Maričke bitke (1371)*. Belgrade.
- (ed.) 1998. *Sveti Sava u srpskoj istoriji i tradiciji*. Belgrade.
- Cončev, D. 1959. « La forteresse ΤΖΕΠΙΛΙΝΑ – Cepina » *Byzantinoslavica* 20, 285–304.
- Constantinides, C. N. 1982. *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–ca. 1310)*. Nicosie.
- Constantinides, C. (ed.) 2001. *Μεσαιωνική Ήπειρος*. Ioannina.
- Constantinides, C. – Jeffreys, E. – Panagiotakes, N. – Angelou, A. D. (eds.) 1996. *ΦΙΛΕΛΛΗΝ: Studies in Honour of Robert Browning*. Venise.
- Ćorović, V. 1933. *Istorija Jugoslavije*, Belgrade.
- 1985. *Sveta Gora i Hilandar*. Belgrade.

- Corrigan, K. 2008. « Iconography » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 67–77.
- Cousar, C. B. 1996. *The Letters of Paul*, Nashville, TN.
- Crumley, C. L. 1987. « A dialectical critique of hierarchy » in Patterson – Gailey 1987, 155–9.
- 1995. « Heterarchy and the Analysis of Complex Societies » *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 6/1, 1–5.
- Cunningham, M. B. 2003. « Dramatic device or didactic tool? The function of dialogue in Byzantine preaching » in Jeffreys 2003, 101–113.
- 2008. « Clergy, monks, and laity » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 527–39.
- Dagron, G. 1996. *L'empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*. Paris.
- 2002. « The Urban Economy, Seventh-Twelfth Centuries » in Laiou 2002, 393–462.
- Day, J. 2016. « Seeing Christ at the Holy Places », in Day – Hakola – Kahlos – Tervahauta 2016, 69–88.
- Day, J. – Hakola, R. – Kahlos, M. – Tervahauta, U. 2016. *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archeological Perspectives*. Abington – New York, NY.
- Delacroix, C. – Dosse, F. – Garcia, P. – Offenstadt, N. (eds.) 2010. *Historiographies, Concepts et débats I–II*. Paris.
- Delaubette, L. 1997. *Théodore II Lascaris : Éloge de Nicée, Éloge de Jean Vatatzes*. Edition, traduction et commentaire I–II. Thèse de Doctorat à l'Université de Paris-Sorbonne, Paris IV.
- della Dora, V. 2013, « Topia: Landscape before Linear Perspective » *Annals of the Association of American Geographers* 103/3, 688–709.
- 2016. *Landscape, Nature, and the Sacred in Byzantium*. Cambridge.
- Dendrinios, Ch. et al. (eds.) 2003. *Porphyrogenita. Essays on the history and literature of Byzantium and the Latin East in honour of Julian Chrysostomides*. Aldershot – Burlington, VT.
- Dennis, G. T. 2001. « The perils of the deep » in Sode – Takács 2001, 81–88.
- Destut de Tracy, A. L. C. 2012. *Oeuvres complètes éditées par Claude Jolly III. Éléments d'idéologie. Première partie. Idéologie proprement dite*. Paris.

- 2013. Oeuvres complètes éditées par Claude Jolly IV. Éléments d'idéologie. Deuxième partie. Grammaire. Paris
- 2014. Oeuvres complètes éditées par Claude Jolly V. Éléments d'idéologie. Troisième partie. Logique. Paris.
- Dimitrakopoulos, F. 1998/9 « Τα ποιήματα του Ιωάννου Απόκαυκου » ΝΑΥΠΙΑΚΤΙΑΚΑ 10/2, 553–83.
- Dinić, M. 1966. « O nazivima srednjovekovne srpske države » Prilozi za književnost, jezik i folklor 32/1-2, 26–34.
- Dölger, F. 1940. « Die »Familie der Könige« im Mittelalter » Historisches Jahrbuch 60, 397–420.
- 1953. Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal.
- Dujčev, I. 1972. Blgarsko srednovekovie : proučavanija vrhu političeskata i kulturnata istorija na srednevekovna Blgarija. Sofia.
- Dunn, A. 1994. « The transition from polis to kastron in the Balkans (III-VII cc.): general and regional perspectives » Byzantine and Modern Greek Studies 18, 60–80.
- Đurić, V. (ed.) 1979. Međunarodni naučni skup Sava Nemanjić – Sveti Sava. Istorija i predanje. Decembar 1976. Belgrade.
- Dželebdžić, D. 2008. « Pisma Jovana Apokavka Teodoru Duki » Zbornik radova Vizantološkog instituta 45, 125–38.
- 2012. Društvo u Epirskoj državi prve polovine XIII veka. Doktorska disertacija na Univerzitetu u Beogradu.
- Dželebdžić, D. – Bojanin, S. (eds.) 2016, Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies. Belgrade, 22 – 27 August 2016. Thematic Sessions of Free Communications. Belgrade.
- Eagleton, T. 1991. Ideology. An Introduction. Londres – New York.
- Eccleshall, R. et all. (eds.) 2003 [1984]. Political Ideologies. An introduction. Londres – New York.
- Efthymiadis, S. (ed.) 2011. The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography Volume I: Periods and Places. Surrey – Burlington, VT.

- Eliade, M. 1969. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition.* Paris.
- Englezakis, B. « The Church of Cyprus in the Byzantine empire (AD 330–1191) » in Ioannou – Ioannou 1995, 41–62.
- Eshel, S. 2018. *The concept of the elect nation in Byzantium.* Leiden – Boston, MA.
- Featherstone, J. 2008. « Emperor and court » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 505–18.
- Ferjančić, B. 1960. *Despoti u Vizantiji i južnoslovenskim zemljama.* Belgrade.
- 1964. « Počeci Solunske kraljevine (1204–1209) » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 8/2, 101–16.
- 1967. « Rapports entre Grecs et Latins après 1204 » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 10, 171–6.
- 1974. *Tesalija u XIII i XIV veku.* Belgrade.
- 1975. « Vladarska ideologija u srpskoj diplomaciji posle propasti carstva (1371) » in Božić – Đurić 1975, 139–150.
- 1981. « Odbrana Nemanjinog nasleđa – Srbija postaje kraljevina » in Ćirković 1981, 297–314.
- 1989. « Srbija i vizantijski svet u prvoj polovini XIII veka (1204–1261) » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 27/8, 103–48.
- 2000. « Stefan Nemanja u vizantijskoj politici druge polovine XII veka » in Kalić 2000, 31–46.
- Ferjančić, B. – Maksimović, LJ. 1998. « Sveti Sava i Srbija između Epira i Nikeje » in Ćirković 1998, 13–26 [= 2014. « Sava Nemanjić and Serbia between Epiros and Nicaea » *Balkanica* 45, 37–54].
- Fine, J. V. A. Jr. 1991 [1983]. *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century.* Ann Arbor, MI.
- 1996 [1987]. *The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest.* Ann Arbor, MI.
- Fludernik, M. 1996. *Towards a 'Natural' Narratology.* Londres – New York.



- 2005. « Histories of Narrative Theory (II): From Structuralism to the Present » in Phelan – Rabinowitz 2005, 36–59.
- 2014. « A Narratology of the Law? Narratives in Legal Discourse » *Critical Analysis of Law* 1/1, 87–109.
- Fögen, M.-T. 1983. « Ein heißes Eisen » *Rechtshistorisches Journal* 2, 85– 96.
- 1984. « Ein ganz gewöhnlicher Mord » *Rechtshistorisches Journal* 3, 71–81.
- 1985. « 'Horror iuris. Byzantinische Rechtsgelehrte disziplinieren ihren Metropoliten » in Burgmann – Fögen – Schminck 1985, 47–71.
- 1989. « Legislation and Kodifikation des Kaisers Leons VI » *Subseciva Groningana* 3, 23–35.
- Fontrier, A. 1892. « Le monastère de Lembos près de Smyrne et ses possessions au XIII<sup>e</sup> siècle » *Bulletin de Correspondance Hellénique* 16, 379–410.
- Foss, C. 1996. *Nicaea. A Byzantine Capital and Its Praises*. Brookline, MA.
- Foucault, M. 1994 [1984], « Des espaces autres » in *Dits et écrits : 1954-1988*. IV (1980-1988). Paris, 752–62.
- Freeden, M. – Seargent, L. T. – Stears, M. (eds.) 2013. *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford.
- Gallina, M. 2016. *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*. Rome.
- Galoni, E. 2008. *Γεώργιος Βαρδάνης: Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του*. Thessalonique.
- Gardner, A. 1912. *The Lascarids of Nicaea. The story of an Empire in exile*, Londres.
- Gaul, N. 2017. « Embedded dialogues and dialogical voices in Palaiologan prose and verse » in Cameron – Gaul 2017, 184–202.
- Genette, G. 1969. *Figures II*. Paris.
- 1972. *Figures III*. Paris.
- 1983. *Nouveau discours du récit*. Paris.

- Georgiopolou, S. 1990. Theodore II Dukas Laskaris (1222-1258) as an author and an intellectual of the XIII<sup>th</sup> century. [Greek text]. A doctoral thesis at the Harvard University.
- Gerstel, S. 2013. « Mapping the Boundaries of Church and Village: Ecclesiastical and Rural Landscapes in the Late Byzantine Peloponnes » in Gerstel 2013a, 335–70.
- Gerstel, S. (ed.) 2013a. Viewing the Morea. Land and People in the Late Medieval Peloponnes. Washington, D.C.
- Gerring, J. 1997. « Ideology: A Definitional Analysis » *Political Research Quarterly* 50/4, 957–94.
- Gelzer, H. 1893. « Ungedruckte and wenig bekannte Bistümerverszeichnisse der orientalischen Kirche » *Byzantinische Zeitschrift* 2, 22–72.
- Giarenis, I. 2001. « Πτυχές της ιδεολογικής αντιπαράθεσης Νίκαιας και Ηπείρου. Ο ρόλος του χρίσματος » in *Constantinides* 2001, 99–122.
- 2008. Η συγκρότηση και η εδραίωση της αυτοκρατορίας της Νίκαιας. Ο αυτοκράτορας Θεόδωρος Α΄ Κομνηνός Λάσκαρις. Athènes.
- Gill, J. 1979. *Byzantium and the Papacy, 1198–1400*. New Brunswick, NJ.
- Gounaridès, P. 1999. « Για μια αγοραπωλησία στη Σμύρνη » *ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ* 13, 167–76.
- 2001. « Τὰ τοῦ μετοχίου τῶν Παλατίων χαρτῶμα δικαιώματα. Σύσταση, τοπογραφικά δεδομένα και εντοπισμός ενός μετοχίου της Λεμβιώτισσας (Σμύρνη) » *ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ* 14, 95–141.
- Greimas, A. J. – Courtès, J. 1993 [1979]. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris.
- Greimas, A. J. – Courtès, J. – Rengstorf, M. 1976. « The Cognitive Dimension of Narrative Discourse » *New Literary History* 7/3, 433–47.
- Gunnell, J. G. 2013. « Social Science and Ideology: The Case of Behaviouralism in American Political Science » in *Freedon – Sargent – Stears* 2013, 295–359.
- Guran, P. – B. Flusin (eds.) 2001. *L’empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine. Actes des colloques internationaux « L’empereur hagiographe » (13–14 mars 2000) et « Reliques et miracles » (1–2 novembre 2000) tenus au New Europe College*. Bucarest.

- Habermas, J. 1984. *The theory of communicative action*. Vol. 1, Reason and the rationalization of society. Boston.
- 1987. *The theory of communicative action*. Vol. 2, Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Boston.
- Hackel, S. (ed.) 2001, *The Byzantine Saint*. New York, NY.
- Hackett, J. 1901. *A history of the Orthodox Church of Cyprus from the coming of the Apostles Paul and Barnabas to the commencement of the British occupation (A.D. 45-A.D. 1878)*. Londres.
- Haldon, J. 2008. « Structures and administration » in *Jeffreys – Haldon – Cormac 2008*, 539–54.
- 2016. « Res publica Byzantina? State formation and issues of identity in medieval east Rome » *Byzantine and Modern Greek Studies* 40, 4–16.
- Harvey, D. 1990. « Between Space and Time. Reflections of the Geographical Imagination » *Annals of the Association of American Geographers* 80/3, 418–434.
- Harris, J. 2003. *Byzantium and the Crusades*. Londres – New York, NY.
- Herman, D. 2002. *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*, Lincoln, NE.
- 2005. « Histories of Narrative Theory (I): A Genealogy of Early Developments » in *Phelan – Rabinowitz 2005*, 19–35.
- 2013. *Storytelling and the Science of the Mind*. Cambridge, MA – Londres.
- Herman, D. – Jahn, M. – Ryan, M.-L. (eds.) 2005. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Abington – New York, NY.
- Herrin, J. – Saint-Guillain, G. (eds.) 2011. *Identities and allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*. Farnham – Burlington, VT.
- Hinterberger, M. 1999. *Autobiographische traditionen in Byzanz*. Vienna.
- 2000. « Autobiography and Hagiography in Byzantium » *Symbolae Osloenses* 75, 139-64.
- Høgel, C. 2015, « The Actual Words of Theodore Graptos. A Byzantine Saint's Letter as Inserted Document » in *Høgel & Bartoli 2015*, 307–15.
- Høgel, C. & Bartoli, E. (eds.) 2015, *Medieval Letters. Between Fiction and Document*. Turnhout.

- Howard-Johnston, J. 2008. « Byzantium and its neighbors » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 939–57.
- Hühn, P. et al. (eds.) 2013 [2009]. *the living handbook of narratology*. Hamburg. (<http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/space> [visité : 26 octobre 2018])
- Hunger, H. 1978. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I*, Munich.
- Hussey, J. M. (ed.) 1966, *The Cambridge Medieval History IV. The Byzantine Empire I. Byzantium and its neighbors*. Cambridge.
- Hyvärinen, M. 2013. « Travelling metaphors, transforming concepts » in Hyvärinen – Hatavara – Hydén 2013, 13–41.
- Hyvärinen, M. – Hatavara, M. – Hydén, L.-C. (eds.) 2013. *The Travelling Concepts of Narrative*. Amsterdam – Philadelphia, PA.
- Iliev, I. D. 2004. « Po Božiya milost arhiepiskop na Prva Yustiniana i na cyala Blgariya », *Istoričeski pregled* 60/1–2, 3–39.
- Iliev, I. (ed.) 2011. *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*. Sofia, 22-27 August, 2011. I Plenary Papers. Sofia.
- Ioannou, S. – Ioannou, M. 1995. « The Position of Cyprus in the Episcopal Lists of the Seventh Ecumenical Council » in Ioannou – Ioannou 1995, 83–92.
- Ioannou, S. – Ioannou, M. (eds.) 1995. *Studies on the history of the Church of Cyprus, 4th-20th centuries*. Aldershot.
- Iversen, S. 2013. « Unnatural minds » in Alber – Skov Nielsen – Richardson 2013, 94–112.
- Ivić, P. 1979. « O jeziku u spisima svetoga Save » in Đurić 1979, 167–75.
- Jacobi, D. 2008. « Silk production » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 421–9.
- James, L. 2008. « The role of women » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 643–52.
- Jameson, F. 1981. *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY.
- Janjić, D. 2017. « Rimska crkva i dobijanje kraljevske krune 1217. godine (kanonski aspekti rimskih sabora) » in Mišić 2017, 127–146.

- Jeffreys, E. 2008. « Rhetoric » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 827–37.
- Jeffreys, E. (ed.) 2003. *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001.* Aldershot – Burlington, VT.
- 2006. *Proceedings of the 21<sup>st</sup> International Congress of Byzantine Studies. Londres, 21–26 August, 2006. Volume II Abstracts of Panel Papers.* Aldershot – Burlington, VT.
- Jeffreys, E. – Haldon, J. – Cormac, R. 2008. « Byzantine Studies as an academic discipline » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 3–20.
- Jeffreys, E. – Haldon, J. – Cormac, R. (eds.) 2008. *The Oxford Handbook of Byzantine Studies,* Oxford.
- Jeffreys, M. 2008. « Literacy » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 796–803.
- Jireček, C. 1911. *Geschichte der Serben. Erster Band (Bis 1371).* Gotha.
- 1978. *Istorija Srba.* Belgrade.
- Jouanno, C. 2002. *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec.* Paris.
- Juhas-Georgievska, Lj. 1998 « Dokumentarno i fikcijsko u Domentijanovom delu Život Svetog Save » in Ćirković 1998, 141–58.
- Kaldellis, A. 2007. *Hellenism in Byzantium. The Transformation of Greek Identity and the Reception of Classical Tradition.* Cambridge.
- 2013. « How to usurp the throne in Byzantium: the role of public opinion in sedition and rebellion » in Angelov – Saxby 2013, 43–56.
- 2015. *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome.* Cambridge, MA – Londres.
- 2016. « The Manufacture of History in the Later Tenth and Eleventh Centuries: Rhetorical Templates and Narrative Ontologies » in Marjanović-Dušanić 2016, 293–306.
- 2017a. « The Social Scope of Roman Identity in Byzantium: An Evidence-Based Approach » *Byzantina Symmeikta* 27, 173–210.
- Kalić, J. 1979. « Naziv 'Raška' u starijoj srpskoj istoriji » *Zbornik Filozofskog fakulteta* 14, 79–92.

- 1981a. « Srpski veliki župani u borbi sa Vizantijom » in Ćirković 1981, 197–211.
- 1981b. « Borbe i tekovine velikog župana Stefana Nemanje » in Ćirković 1981, 251–62.
- 2000. « Stefan Nemanja u modernoj istoriografiji » in Kalić 2000, 5–20.
- 2009. « Država i crkva u Srbiji XIII veka » Zbornik radova Vizantološkog instituta 46, 129–37.
- 2017. « The First Coronation Churches of Medieval Serbia » *Balcanica* 48, 7–18.
- Kalić, J. (ed.) 2000. Međunarodni naučni skup Stefan Nemanja – Sveti Simeon Mirotočivi. Istorija i predanje. Septembar 1996. Belgrade.
- Kalliga, H. – Malliarès, A. (eds) 2004. Πειρατές και κουρσάροι. Μονεμβασιωτικός όμιλος. I' συμπόσιο ιστορίας και τέχνης: 20 - 22 Ιουλίου 1997. Athènes.
- Kämpfer, F. 1969. « O nekim problemima starosrpske hagiobiografije. Osvrt na prva žitija Simeona Nemanje » *Istorijski glasnik* 2, 29–51.
- Kaplan, M. 2009. « Villes et campagnes à Byzance du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle : aspects économiques et sociaux » *Settimane di studio della fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Città e campagna nei secoli altomedievali. Spoleto, 27 marzo – 1 aprile 2008* I 56, 495–537.
- Karagiannopoulos, I. 1988. Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών. Thessalonique.
- Karpozilos, A. 1973. The Ecclesiastical Controversy between Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros, 1217–1233. Thessaloniki.
- 1974. « The Date of Coronation of Theodoros Doukas Angelos » *Byzantina* 6, 251–62.
- 1993. « Ταξιδιωτικές περιγραφές και εντυπώσεις σε επιστολογραφικά κείμενα, ed. N. G. Moschonas, Η επικοινωνία στο Βυζάντιο » in Moshonas 1993, 511–41.
- Katsaros, V. 1998/9 « Ιωάννης Απόκαυκος. Ο «σύγχρονος» βυζαντινός λογοτέχνης » *ΝΑΥΠΙΑΚΤΙΑΚΑ* 10/2, 515–52.
- Kazhdan, A. P. 1960. *Derevnya i gorod v Vizantii IX-X vv.* Moscou.
- 1998. « Polis and Kastron in Theophanes and in Some Other Historical Texts » in Balard et al. 1998, 345–360.

- Kazhdan, A. P. – Constable, G. 1982. *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*. Washington, D.C.
- Kazhdan, A. P. (ed.) 1991. *The Oxford Dictionary of Byzantium II*. New York, NY – Oxford.
- Kinloch, M. 2018. *Rethinking Thirteenth-Century Byzantine Historiography: A Postmodern, Narrativist, and Narratological Approach*. A doctoral thesis at the University of Oxford.
- Kiussopoulou, A. 1990. *Θεσμός της οικογένειας στην Ήπειρο κατά τον 13ο αιώνα*, Athènes.
- 1993. « *Lieux de communication et villes byzantines tardives. Un essai de typologie* » *Byzantinoslavica* 45, 279–87.
- 2013. *Οι «αόρατες» βυζαντινές πόλεις στον ελλαδικό χώρο (13ος-15ος αιώνας)*. Athènes.
- Kiussopoulou, T. (ed.) 2012, *Οι βυζαντινές πόλεις (8ος-15ος αιώνας). Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις*. Réthymnon.
- Kisas, S. [Kissas, S. K.]. « *O vremenu sklapanja braka Stefana Radoslava sa Anom Komninom* » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 18, 131–9.
- 1987. « *Natpis Dimitrija Homatijana na okovu ikone Hrista Velikog Arhijereja iz Ohrida* » *Zbornik za likovne umetnosti* 25, 165–73.
- Klostermann, V. (ed.) 1984. *Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel*. Francfort-sur-le-Main.
- Knight, K. 2006. « *Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century* » *The American Political Science Review* 100/4, 619–26.
- Kolia-Dermizaki, A. 1991. *‘Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος». Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στό Βυζάντιο*. Athènes.
- Koder, J. – Stouraitis, I. (eds.) 2012. *Byzantine War Ideology Between Roman Imperial Concept and Christian Religion. Akten des Internationalen Symposiums (Wien, 19.–21. Mai 2011)*. Vienne.
- Kolias, T. G. 2005. « *Military Aspects of the Conquest of Constantinople by the Crusades* » in *Laiou* 2005, 123–40.
- Komatina, I. 2016. « *Veliko kraljevstvo od prva: Krunisanje Stefana Nemanjića i „tradicija Dukljanskog kraljevstva“* » *Istorijski časopis* 65, 15–34.

- 2016b. Crkva i država u srpskim zemljama od XI do XIII veka. Belgrade.
- Kontogiannopoulou, A. 2015. Τοπικά συμβούλια στις βυζαντινές πόλεις. Παράδοση και εξέλιξη (13ος – 15ος αι.). Athènes.
- Koprivica, M. 2017. « „Kraljevski manastiri“ u srednjovekovnoj Srbiji » in Mišić 2017, 147–62.
- Korać, V. 1987. « Posveta Nemanjinih zadužbina i vladarska ideologija » Bogoslovlje 31/1, 13–25.
- 2002. « Od kastrona ka polisu » in Maksimović – Radošević – Radulović 2002, 24–28.
- Korać, V. (ed.) 1988. Studenica i vizantijska umetnost oko 1200. godine. Međunarodni naučni skup povodom 800 godina manastira Studenice i stogodišnjice SANU. Septembar 1986. Belgrade.
- 2000. Međunarodni naučni skup Osam vekova Hilandara. Istorija, duhovni život, kniževnost, umetnost i arhitektura. Oktobar 1998. Belgrade.
- Korobeinikov, D. 2014. Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century. Oxford.
- Kostić, D. 2017. « Otac i ravnoapostolni vladar: Sveto pismo i vladarska ideologija u Aleksijadi Ane Komnine i Životu Svetog Simeona od Stefana Prvovenčanog » in Mišić 2017, 215–30.
- Koumanoudi, M. 2005. « The Latins in the Aegean After 1204: Interdependence and Interwoven Interests » in Laiou 2005, 247–68.
- Koutouvalas, P. 2014. Οι επιστολές του Θεόδωρου Β΄ Δούκα Λάσκαρη. Προσέγγιση της λογοτεχνικής φυσιογνωμίας του αυτοκράτορα. Διδακτορική διατριβή – Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Kriaras, E. 1973. Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδους Γραμματείας (1100-1669), Τόμος Γ΄. Thessalonique.
- Krsmanović, B. – Maksimović, Lj. – Radić, R. (eds.) 2012, Vizantijski svet na Balkanu II. Belgrade.
- Krsmanović, B. – Milanović, Lj. (eds.) 2016. Proceeding of the 23rd International Congress of Byzantine Studies Belgrade, 22 – 27 August 2016. Round Tables. Belgrade.
- Külzer, A. – Popović, M. St. (eds.) 2017, Space, Landscapes and Settlements in Byzantium. Studies in Historical Geography of the Eastern Mediterranean, Vienne – Novi Sad.



- Kuttner–Homs, S. L'héritage de la littérature antique autoréférentielle dans l'œuvre de Nicéas Chôniatès I-II. Thèse de doctorat à l'Université de Caen Normandie.
- 2017. « L'historien comme témoin : le “je” historiographique est-il le garant de la vraisemblance dans l'Histoire de Nicéas Chôniatès ? » *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies* 3, 37–60.
- Kyritses, D. 2015. « Political and Constitutional Crisis at the End of the Twelfth Century » in Simpson 2015, 97–111.
- Laiou, A. 1981. « The Role of Women in Byzantine society » *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31/1, 233–60
- 1982. « Addendum to the Report on the Role of Women in Byzantine society » *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31/1, 198–204.
- 1984. « Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIII<sup>e</sup> siècle » in Simon 1984, 275–323.
- 1985. « Observations on the Life and Ideology of Byzantine women » *Byzantinische Forschungen* 9, 59–102.
- 1992. *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles*. Paris.
- 1993. « Sex, Consent and Coercion in Byzantium » in Laiou 1993, 109–221.
- 1997. *Peasant Society in the Late Byzantine Empire. A Social and Demographic Study*. Princeton, NJ.
- 1998. « Préface », in Balard et al. 1998, IX–X.
- 2005. « Byzantium and the Crusades in the Twelfth Century: Why Was the Fourth Crusade Late in Coming? » in Laiou 2005, 17–40.
- 2009. « Priests and bishops in the countryside. Thirteenth to Fourteenth Centuries » in Angelov 2009, 43–57.
- Laiou, A. (ed.) 1993. *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*. Washington, D.C. 1993.

- 2002. *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century.* Washington, D.C.
- 2005. *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its Consequences – La IV<sup>e</sup> Croisade et ses conséquences.* Paris.
- Laiou, A. – Morrisson, C. (eds.) 2011. *Le Monde byzantin. Tome 3. Byzance et ses voisins 1204 – 1453.* Paris.
- Lampert, M. 2015. « Resisting Ideology: On Butler’s Critique of Althusser » *diacritics* 43/2, 127–47.
- Lampropoulos, K. 1988. *Ιωάννης Απόκαυκος. Συμβολή στην έρευνα του βίου και του συγγραφικού έργου του.* Athènes.
- Lauxtermann, M. D. 2002. « Byzantine Poetry in Context » in *Odorico – Agapitos 2002*, 139–52.
- 2003. *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts. Volume One.* Vienne.
- Lavocat, F. 2016. *Fait et fiction. Pour une frontière.* Paris.
- Lemerle, P. 1971. *Le premier humanisme byzantin : notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle.* Paris.
- Leopold, D. 2013. « Marxism and Ideology: From Marx to Althusser » in *Freedden – Sargent – Stears 2013*, 100–64.
- Lichtheim, G. 1965. « The Concept of Ideology » *History and Theory* 4/2, 164–95.
- Likhachov, D.S. 1986. *Izbrannye trudy v treh tomah.* Moscou.
- Lingas, A. 2008. « Music » in *Jeffreys – Haldon – Cormac 2008*, 915–35.
- Littlewood, A. R. (ed.) 1995. *Originality in Byzantine Literature, Art and Music.* Oxford.
- Loenertz, R.-J. 1964. « Lettre de Georges Bardanes, métropolitaine de Corcyre, au patriarche œcuménique Germain II 1226-1227 c. [1228 c.] » *Επετέρις Εταιρείας βυζαντινών σπουδών* 33, 87-118.
- 1973. « Aux origines du despotat d’Épire et de la principauté d’Achaïe » *Byzantion* 43, 360–94.
- Lunde, I. 2011. « Slavic Hagiography » in *Efthymiadis 2011*, 369–383.

- McHale, B. 2005. « Ghosts and Monsters: On the (Im)Possibility of Narrating the History of Narrative Theory » in Phelan – Rabinowitz 2005, 60–72.
- MacKenzie, I. 2003. « The idea of ideology » in Eccleshall et al 2003, 1–16.
- Macrides, R. 1985. « Poetic Justice in the Patriarchate: Murder and Cannibalism in the Provinces » in Burgmann – Fögen – Schmick 1985, 137–68.
- 1988. « Killing, Asylum, and the Law in Byzantium » *Speculum* 63, 509–38.
- 1992. « Bad Historian or Good Lawyer? Demetrios Chomatenos and Novel 131 » *Dumbarton Oaks Papers* 46, 187–96.
- 1994. « From the Komnenoi to the Palaiologoi: imperial models in decline and exile » in Magdalino 1994, 269–82.
- 1996. « The Historian in the History », in Constantinides – Panagiotakes – Jeffreys – Angelou 1996, 205–24.
- 2003. « George Akropolites rhetoric » in Jeffreys 2003, 201–11.
- 2003b. « The thirteenth century in Byzantine historical writing » in Dendrinis et al. 2003, 63–76.
- 2013. « Trial by Ordeal in Byzantium: On Whose Authority? » in Armstrong 2013, 31–47.
- 2016. « How the Byzantines Wrote History » in Marjanović-Dušanić 2016, 257–63.
- Macrides, R. (ed.) 2002. *Travel in the Byzantine World*. Aldershot – Burlington, VT.
- Madden, T. F. (ed.) 2008. *The Fourth Crusade. Event, Aftermath, and Perceptions*. Papers from the Sixth Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Istanbul, Turkey, 25-29 August 2004. Aldershot – Burlington, VT.
- Magdalino, P. 1987. « The Literary Perception of Everyday Life in Byzantium. Some General Considerations and the Case of John Apokaukos » *Byzantinoslavica* 47, 28–38.
- 1991. « Hellenism and Nationalism in Byzantium » in *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*. Aldershot, XIV.
- 1993. *The Empire of Manuel I Komnenos 1143–1180*. Cambridge.

- 2013. « Constantine VII and the Historical Geography of Empire » in Bazzaz – Batsaki – Angelov 2013, 23–42.
- 2016. « Forty years on: the political ideology of the Byzantine empire » *Byzantine and Modern Greek Studies* 40/1, 17–26.
- Magdalino, P. (ed.) 1994. *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries.* Aldershot – Brookfield, VT.
- Maguire, H. 2012. *Nectar and Illusion. Nature in Byzantine Art and Literature.* Oxford.
- Maksimović, Lj. 1981. « Charakter der sozial-wirtschaftlichen Struktur der spätbyzantinischen Stadt (13. – 15. Jh.) » *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31, 149–188.
- 1988, « L'idéologie du souverain dans l'État serbe et la construction de Studenica », in Korac 1986, 35–50.
- 2005. « La Serbie et les contrées voisines avant et après la IV<sup>e</sup> Croisade » in Laiou 2005, 269–82.
- 2000. « Srbija i metodi upravljanja carstvom u XII veku » in Kalić 2000, 55–64.
- 2011. « Serbia's View of the Byzantine World (1204-1261) » in Herrin – Saint-Guillain 2011, 121–32.
- 2011b. « La Serbie : Pouvoir et organisation sociale » in Laiou – Morrisson 2011, 323–42.
- 2013. « George Ostrogorsky. St Petersburg, 19 January 1902–Belgrade, 24 October, 1976 » in Armstrong 2013, 327–35.
- Maksimović, LJ. – Radošević, N. – Radulović, E. (eds.) 2002. *Treća jugoslovenska konferencija vizantologa. Kruševac 10 – 13. Maj 2000. Belgrade – Kruševac.*
- Malamut, E. 1993. *Sur la route des saints byzantins.* Paris.
- Malamut, E. – Ouerfelli, M. (eds.) 2014. *Villes méditerranéennes au moyen âge.* Aix-en-Provence.
- Marinković, R. 1969. *Srpska Aleksandrida. Istorija osnovnog teksta.* Belgrade.
- 1979. « Istorija nastanka Života gospodina Simeona od svetog Save » in Đurić 1979, 201–13.
- 1991. « Zapadi i Istoci Rastka Nemanjića: po Domentijanu » *Naučni sastanak slavista u Vukove dane* 20, 5–13.

- Marjanović, D. 2018. « Emergence of the Serbian Church in Relation to Byzantium and Rome » Niš i Vizantija. Zbornik radova XVI, 41–50.
- Marjanović-Dušanić, S. 1991. « Nemanjin naprsni krst. Iz naše stare insignologije » Zbornik Filozofskog fakulteta 17, 203–15.
- 1997. Vladarska ideologija Nemanjića. Diplomatička studija. Belgrade.
- 2007. Sveti kralj. Kult Stefana Dečanskog. Belgrade.
- 2015. « Harizma i autoritet: skica za hagiografski portret svetog Save » Zbornik radova Vizantološkog instituta 52, 277–90.
- 2017. L'écriture et la sainteté dans la Serbie médiévale : études d'hagiographie. Turnhout.
- Marjanović-Dušanić, S. (ed.) 2016. Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade, 22-27 August 2016: Plenary Papers. Belgrade.
- Markopoulos, A. 2008. « Education » in Jeffrey – Haldon – Cormac 2008, 785–96.
- Marković, M. 2009. Prvo putovanje svetog Save u Palestinu i njegov značaj za srpsku srednjovekovnu umetnost. Beograd.
- Marx, K. – Engels, F. 2012 [1976]. L'idéologie allemande. Paris.
- Matschke, K.-P. 2002. « The late Byzantine urban economy, thirteenth-fifteenth centuries » in Laiou 2002, 463–96.
- Mavromatis, L. 2000. « Le monastère reflet du royaume », in Korać 2000, 5–8.
- McGeer, E. « Military texts » in Jeffrey – Haldon – Cormac 2008, 907–15.
- Méliarakès, A. 1898. Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἡπείρου (1204-1261). Athènes.
- Mercati, G. S. 1970. « Sulla vita e sulle opere di Giacomo di Bulgaria » in Collectanea byzantina I. Rome, 99–113.
- Meschini, M. 2008. « The “Four Crusades” of 1204 » in Madden 2008, 27–44.

- Messis, Ch. 2006. La construction sociale, les 'réalités' rhétoriques et les représentations de l'identité masculine à Byzance. Thèse de doctorat à l'École des hautes études en sciences sociales.
- 2011. « Littérature, voyage et politique au XII<sup>e</sup> siècle. L'Ekphrasis des lieux saints de Jean 'Phokas' » *Byzantinoslavica* 69-3 (suppl.), 146–66.
- Messis, Ch. – Mullett, M. – Nilsson, I. (eds.) 2018. *Storytelling in Byzantium: Narratological approaches to Byzantine texts and images*. Uppsala.
- Miklošič, F. 1862–1865. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, emendatum, auctum*. Vienne.
- Miljković, B. 2015. « Sava, Stefan Radoslav i Dimitrije Homatin » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 52, 259–75.
- Miljković, B. – Dželebdžić, D. (eds.) 2015. ΠΕΡΙΒΟΛΣ I. Zbornik u čast Mirjane Živojinović. Belgrade.
- Mirković, M. 1981. « Centralne balkanske oblasti u doba poznog carstva », in Ćirković 1981, 89–105.
- Mišić, S. 2017. « Titula srpskog kralja u državi Nemanjića » in Mišić 2017, 7–16.
- Mišić, S. – Radić, R. 2016. *Srbija 1217. Nastanak kraljevine*. Beograd.
- Mišić, S. (ed.) 2010. *Leksikon gradova i trgova srednjovekovnih srpskih zemalja – prema pisanim izvorima*. Belgrade.
- 2017. *Srpska kraljevstva u srednjem veku*. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa održanog od 15. do 17. septembra 2017. godine u Kraljevu, u čast obeležavanja 800 godina od krunisanja Stefana Nemanjića (Prvovenčanog). Kraljevo.
- Mitsiou, E. 2010. « Ideology and Economy in the Politics of John III Vatatzes (1221–1254) » in Ödekan – Akyürek – Necipoğlu 2010, 195–205.
- Morris, R. 1994. « Succession and usurpation: politics and rhetoric in the late tenth century » in Magdalino 1994, 199–214.
- Morrisson, C. 2005. « L'ouverture des marchés après 1204 : Un aspect positif de la IV<sup>e</sup> croisade ? » in Laiou 2005, 215–32.

- 2011. « La quatrième croisade et la nouvelle organisation politique (1204 – 1258) » in Laiou – Morrisson 2011, 3–12.
- Moshonas, N. G. (ed.) 1993. Η επικοινωνία στο Βυζάντιο. 4 – 6 Οκτωβρίου 1990. Athènes.
- Mrgić, J. « Survey of Historiography on the Medieval Towns, Fortresses and Market Places in the Serbian Lands » in Mišić 2010, 325–31.
- 2013. *Zemlja i ljudi. Iz istorije životne sredine Zapadnog Balkana*. Belgrade.
- Mullett, M. 1997. *Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop*. Brookfield, VT.
- 1995. « Originality in the Byzantine letter: the case of exile » in Littlewood 1995, 39–58.
- 2002. « In peril on the sea: travel genres and the unexpected » in Macrides 2002, 259–284.
- 2003. « Rhetoric, theory and the imperative of performance: Byzantium and now » in Jeffreys 2003, 151–70.
- 2006. « Novelisation in Byzantium: Narrative after the Revival of Fiction » in: Burke et al. 2006, 1–28.
- Munitiz, J. A. 1992. « Hagiographical Autobiography in the 13th Century » *Byzantinoslavica* 53, 243–9.
- 2001. « Self-Canonisation: the 'Partial Account' of Nikephoros Blemmydes » in Hackel 2001, 164–8.
- Murata, K. 2016. « Cartulary and Archive of the Lembiotissa Monastery near Smyrna » *Journal of Western Medieval History* 38, 37–67.
- Naxidou, E. 2018. « The latin west in the eyes of the orthodox east: the paradigm of the Archbishop of Ohrid Demetrios Chomatenos » *Crkvene studije* 15/2, 329–41.
- Neville, E. 2016, « Why did the Byzantines Write History? » in Marjanović-Dušanić 2016, 265–76.
- Nicol, D. M. 1966. « The Fourth Crusade and the Greek and Latin Empires » in Hussey 1966, 275–330.

- 1957. *The Despotate of Epiros*. Oxford.
- 1976. 'Kaisersalbung: The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual', *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, 37–52.
- 1984. *The Despotate of Epiros, 1267-1479*. Cambridge.
- Nikolić, T. 2016. Remarks by H.E. Mr. Tomislav Nikolić, President of Serbia at the Official Opening of 23<sup>RD</sup> INTERNATIONAL CONGRESS OF BYZANTINE STUDIES. University of Belgrade, Faculty of Philology, The Hall of Heroes. Monday, 22 August 2016, collection privée de M. Vukašinić.
- Nikolov, A. – Nikolov, G. (eds.) 2013. *Srednovekovniyat blgarin i „drugite“*. Sbornik v čest na 60-godišninata na prof. din Petr Angelov. Sofia.
- Nilsson, I. 2006. « To Narrate the Events of the Past: On Byzantine Historians, and Historians of Byzantium » in Burke et al. 2006, 47–58.
- 2019 (à paraître). « Byzantine narrative: theory and practice » in Papaioannou 2019 (à paraître).
- Nilsson, I. – Stephenson, P. (eds.) 2014. *Wanted Byzantium. The Desire for a Lost Empire*. Uppsala.
- Nixon, L. 2006. *Making a Landscape Sacred. Outlying Churches and Icon Stands in Sphakia, Southwestern Crete*. Oxford.
- Nünlist, R. 2014. « Some Ancient Views on Narrative, its Structure and Working » in Cairns – Scodel 2014, 156–74.
- Obolensky, D. 1971. *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*. Londres.
- 1988. *Six Byzantine portraits*. Oxford.
- Ödekan, A. – Akyürek, E – Necipoğlu, N. (eds.) 2010. *Change in The Byzantine World in the Twelfth and Thirteenth Centuries. Proceedings*. Istanbul.
- Odorico, P. 1990. « La cultura della sillogé. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole dei sapere di Giovanni Damasceno » *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1–23.
- 2004. « Η κατασκευή της μορφής των πειρατών στο βυζαντινό μυθιστόριμα του 12<sup>ου</sup> αι. » in Kalliga – Malliarès 2004, 253–264.



- 2009. « Les miroirs des princes à Byzance. Une lecture horizontales » in Odorico 2009, 223–246.
- Odorico, P. (ed.) 2009. « L'éducation au gouvernement et à la vie » : la tradition des « règles de vie » de l'Antiquité au Moyen âge. Colloque international, Pise, 18 et 19 mars 2005 organisé par l'Ecole Normale Supérieure de Pise et le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes de l'E.H.E.S.S. Paris.
- 2012. La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat. Paris.
- Odorico, P. – Agapitos, P. (eds.) 2002, Pour une « nouvelle » histoire de la littérature byzantine. Problèmes, méthodes, approches, propositions. Actes du Colloque international philologique Nicosie - Chypre 25-28 mai 2000. Paris.
- Odorico, P. – Mëssis, Ch. (eds.) 2012. Villes de toute beauté. L'ekphrasis des cités dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Paris.
- Oikonomides, N. 1976. « La décomposition de l'empire byzantin a veille de 1204 et les origines de l'empire de Nicée: à propos de la « Partitio Romaniae » » in XVe Congrès international d'études byzantines. Rapports et co-rapports. I, Histoire. 1, Forces centrifuges et centripètes dans le monde Byzantin entre 1071 et 1261. Athens, 1–28.
- Olster, D. M. 1993. The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium. Amsterdam.
- Osswald, B. 2011. L'Épire du treizième au quinzième siècle : autonomie et hétérogénéité d'une région balkanique. Thèse de doctorat à l'Université Toulouse II Le Mirail.
- 2015. « L'État byzantin d'Épire et ses capitales » Géocarrefour 90/2, 103–16.
- 2016. « The State of Epirus as Political “Laboratory” » in Dželebdžić – Bojanin 2016, 352–3.
- Ostrogorski, G. 1935. « Avtokrator i samodržac: Prilog za istorju vladalačke titulature u Vizantiji i u južnih Slovena » Glas Srpske kraljevske akademije 164. 95–187 [= Ostrogorski 1970, 281–364].
- 1936. « Die byzantinische Staatenhierarchie » Seminarium Kondakovianum 8, 41–61 [= Ostrogorski 1973, 119–41].

- 1938. « Pismo Dimitrija Homatijana Sv. Savi i odlomak Homatijanovog pisma patrijarhu Germanu o Savinom posvećenju » in Svetosavski zbornik, knjiga 2 (Izvori). Belgrade, 91–111.
- 1941. « O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Jena, W. Biedermann 1938. XIV, 246 S. » Byzantinische Zeitschrift 41, 211–23.
- 1956. « The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order » The Slavonic and East European Review 35, 1–14 [= Ostrogorski 1973, 263–77].
- 1969, Histoire de l'État byzantin, traduction française de J. Gouillard. Paris.
- 1970. Vizantija i Sloveni. Sabrana dela Georgija Ostrogorskog IV. Belgrade.
- 1973. O verovanjima i shvatanjima Vizantinaca. Sabrana dela Georgija Ostrogorskog V. Belgrade.
- 1975. « Srbija i vizantijska hijerarhija država » in Božić – Đurić 1975, 125–38.
- Page, G. 2008. Being Byzantine. Greek Identity before Ottomans. Cambridge.
- Papadogiannakis, N. 1984, Studien zu den Epitaphien des Manuel Philes. Diss. Phil. Freie Universität Berlin, 1983. Héraklion [thèse de doctorat publiée].
- Papadopoulos, A. G. 2011. « Exploring Byzantine Cartographies: Ancient Science, Christian Cosmology, and Geopolitics in Byzantine Imperial-Era Mapping » Essays in Medieval Studies 27, 117–31.
- Papadopoulos, J. 1908. Théodore II Lascaris, empereur de Nicée. Paris.
- Papadopoulou, Th. 2014. « The Terms Ῥωμαῖος, Ἕλληνας, Γραικός in the Byzantine Texts in the First Half of the 13th Century » Byzantina Symmeikta 24, 157–76.
- Papaioannou, S. 2012. « Fragile Literature: Byzantine Letter-Collections and the Case of Michael Psellos » in: Odorico 2012, 289–328.
- 2013. Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium. Cambridge – New York, NY.
- 2015. « Byzantium and the Modernist Subject: The Case of Autobiographical Literature » in Betancourt – Taroutina 2015, 195–211.

- Papaioannou, S. (ed.) 2019 (à paraître). *Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford.
- Parani, M. 2008. « Fabrics and Clothing » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 407–21.
- Patlageant, É. 2007. *Un Moyen Age grec. Byzance IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris.
- Patron, S. 2009. *Le Narrateur. Introduction à la théorie narrative*. Paris.
- Patterson, T.C. – Gailey, C.W. (eds.) 1987. *Power Relations and State Formation*. Washington, D.C.
- Pertusi, A. 1990. *Il pensiero politico bizantino*. Bologne.
- Petrović, M. M. 1986. *Studenički tipik i samostalnost Srpske crkve*. Gornji Milanovac.
- 2002. « Sveti Sava kao sastavljač i prevodilac Zakonopravila – srpskog Nomokanona » *Istorijski časopis* 49, 27–45.
- Phelan, J. – Rabinowitz, P. J. (eds.) 2005. *A Companion to Narrative Theory*. Malden, MA – Oxford – Carlton.
- Pier, J. – Landa, J. A. G. (eds.) 2008. *Theorizing Narrativity*. Berlin.
- Pirivatrić, S. 2011. « Manojlo I Komnin, „carski san“ i „samodršci oblasti srpskog prestola“ » *Zbornik radova Vizantološkog isntituta* 48, 89–118.
- 2018. « Postanak Srpskog kraljevstva i autokefalne crkve i vizantijska historiografija » *Niš i Vizantija. Zbornik radova XVI*, 21–30.
- Pitsakis, C. 2014. « Le droit byzantin : essai d'introduction » in *Sekel* 2014, 301–16.
- Polemis, D. 1968. *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography*. Londres.
- Polovina, N. 2011, *Topos putovanja u srpskim biografijama XIII veka. Domentijan i Teodosije*. Novi Sad.
- Popović, A. V. 2000. « Književna vrednost pisma Dimitrija Homatijana svetom Savi » in *Manastir Žiča, Zbornik radova. Kraljevo*. 296–302.
- Popović, D. 1986. « Grob svetog Simeona u Studenici » in *Stefan, eppiskop žički et alli* 1986, 155–66.

- 2002. « Srpska vladarska translatio kao trijumfalni adventus » in Maksimović – Radošević – Radulović 2002, 189–206.
- Praechter, K. 1905. « Antikes in der Grabrede des Georgios Akropolites auf Johannes Dukas » *Byzantinische Zeitschrift* 14, 479–91.
- Prince, G. 1982. *Narratology. The Form and Functioning of Narrative*. Berlin – New York, NY – Amsterdam.
- 2003 [1987]. *Dictionary of Narratology. Revised Edition*. Lincoln, NE – Londres.
- 2008. « Narrativehood, Narrativeness, Narrativity, Narratability » in Pier – Landa 2008, 19–28.
- Prinzing, G. 1982. « Studien zur Provinz- und Zentralverwaltung im Machtbereich der epirotischen Herrscher Michael I. und Theodoros Dukas I » *Ἡπειρωτικά Χρονικά* 24, 73–120.
- 1983a. « Studien zur Provinz- und Zentralverwaltung im Machtbereich der epirotischen Herrscher Michael I. und Theodoros Dukas II » *Ἡπειρωτικά Χρονικά* 25, 37–112.
- 1983b. « Sozialgeschichte der Frau im Spiegel der Chomatenos-Akten », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32/2, 453–62.
- 1984. « Die Antigraphe des Patriarchen Germanos II. An Erzbischof Demetrios Chomatenos von Ohrid und die Korrespondenz zum nikäisch-epirotischen Konflikt 1212–1233 » *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 3, 21–64.
- 1993. « Das Verwaltungssystem im epirotischen Staat der Jahre 1210–ca. 1246 », *Byzantinische Forschungen* 19, 113–26.
- 2004. « A Quasi Patriarch in the State of Epiros: the Autocephalous Archbishop of „Boulgaria“ (Ohrid) Demetrios Chomatenos », *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 41, 165–82.
- 2008. « Patronage and retinues » in Jeffreys – Haldon – Cormac 2008, 661–9.
- 2009. « Abbot or Bishop? The Conflict about the Spiritual Obedience of the Vlach Peasants in the Region of Bothrotos ca. 1220: Case No. 80 of the Legal Works of Demetrios Chomatenos Reconsidered », in Angelov 2009, 25–42.
- 2011. « Epiros 1204–1261: Historical Outline – Sources – Prosopography », in Herrin – Saint-Guillain 2011, 81–99.

- 2011b. « Die autokephale byzantinische Kirchenprovinz Bulgarien/Ohrid. Wie unabhängig waren ihre Erzbischöfe? » in Iliev 2011, 389–414.
- 2013. « The Authority of the Church in Uneasy Times: The Example of Demetrios Chomatenos, Archbishop of Ohrid, in the State of Epiros 1216–1236 », Armstrong 2013, 137–150.
- Protić, P. S. 1897. *Žitija srpskih svetaca kao izvor istorijski*. Belgrade.
- Puech, V. 2013. « Smyrne et ses campagnes au XIIIe siècle. Les relations d'une ville byzantine avec son arrière-pays » *Histoire & Sociétés Rurales* 40/2, 35–59.
- Radić, R. 2004. « Η πειρατεία στους σερβικούς μεσαιωνικούς βίους των αγίων » in Kalliga – Malliarès 2004, 45–55.
- 1998. « Sveti Sava i smrt oblasnog gospodara Streza » in Ćirković 1998, 51–62.
- 2016. « The Divided Empire: Byzantium on the Eve of 1204 » in Stanković 2016, 31–40.
- 2017. « Srpska kraljevska titula u delima vizantijskih pisaca » in Mišić 2017, 17–34.
- Radojčić, S. 1966. « Hilandaraska povelja Stefana Prvovenčanog i motiv raja u srpskom minijaturnom slikarstvu » *Hilandarski zbornik* 1, 41–50.
- Radošević, N. 1987. « Nikejski carevi u savremenoj im retorici » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 26, 69–85.
- 1991. « Epistolografija Jovana Apokavka » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 29–30, 155–67.
- Rafensperger, C. 2004. « Revisiting the idea of the Byzantine Commonwealth » *Byzantinische Forschungen* 28, 159–74.
- Rancière, J. 1973. « Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser » *L'Homme et la société* 27, 31–61.
- 2011. *La leçon d'Althusser*. Paris.
- Repajić, M. 2016. *Mihailo Psel i njegovi junaci. Studija ličnosti „Hronografije“ Mihaila Psela*. Doktorska disertacija na Univerzitetu u Beogradu.
- Revaz, F. – Bedrane, S. – Viegnes, M. (eds.) 2012. *Le récit minimal*. Paris

- Ricœur, P. 1983. *Temps et récit 1*, Paris.
- 1997. *L'Idéologie et l'utopie*. Paris. [= 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York, NY.]
- Riehle, A. 2012. « Epistolography as Autobiography: Remarks on the Letter-Collections of Nikephoros Choumnos » *Parekbolai* 2, 1–22.
- Rose, P. W. 1988. « Thersites and the Plural Voices of Homer » *Arethusa* 21/1, 5–25.
- Roques, R. 1954. *L'univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*. Paris.
- Runciman, S. 1955. *A history of the crusades. Volume III. The Kingdom of Acre and the later crusades*. Cambridge.
- Ryan, M.-L. 1991. *Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*. Bloomington, IN.
- 2014 [2012]. « Space » in: Hühn et al. 2013.
- Sahlins, M. 2008. *Western Illusion of Human Nature: With Reflections on the Long History of Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of the Human Condition*. Chicago, IL.
- Saradi, H. 1995 « The Kallos of the Byzantine City: The Development of a Rhetorical Topos and Historical Reality » *Gesta* 34/1, 37–56.
- 2012. « The Byzantine Cities (8th-15th Centuries): Old Approaches and New Directions » in Kiousopoulou 2012, 25–46.
- Šarkiđ, S. 2008. « Provisions of Roman Law on Dowry in Serbian Mediaeval Law » *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 125/1, 682–687.
- Savić, A. 2014. « Darovi sa Nila: Novi pogled na susret svetog Save sa egipatskim sultanom » *Zbornik Matice srpske za istoriju* 90, 7–35.
- 2015. « „Izmišljanje” Vavilona – geografija i hagiografija u bliskoistoćnom itineraru svetog Save Srpskog » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 52, 291–312.
- Scholes, R. – Phelan, J. – Kellogg, R. 2006 [1968]. *The Nature of Narrative. Fourtieth Anniversary Edition, Revised and Expanded*. Oxford.

- Sekel, D. (ed.) 2014. *Byzantine Culture. Papers from the Conference 'Byzantine Days of Istanbul' held on the occasion of Istanbul being European Cultural Capital 2010 Istanbul, May 21–23 2010*. Ankara.
- Ševčenko, N. 2008. « Art and liturgy » in *Jeffreys – Haldon – Cormac 2008*, 731–41.
- Simon, D. 1984. « Princeps legibus solutus: die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz » in *Klostermann 1984*, 449–92.
- 1986. « Byzantinische Provinzialjustiz » *Byzantinische Zeitschrift* 79, 310–43.
- 1987. « Die Bußbescheide des Erzbischofs Chomatian von Ochrid » *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 27, 235–75.
- Simon, D. (ed.) 1984. *Fontes minores VI*. Francfort-sur-le-Main.
- Simpson, A. 2013. *Niketas Choniates. A Historiographical Study*. Oxford.
- 2016. « Byzantium's Retreating Balkan Frontiers During the Reign of the Angeloi (1185-1203): A Reconsideration » in *Stanković 2016*, 3–22.
- 2015. « Perceptions and Interpretations of the Late Twelfth Century in Modern Historiography » in *Simpson 2015*, 13–34.
- Simpson, A. (ed.) 2015. *Byzantium, 1180-1204: 'The Sad Quarter of a Century'?*. Athènes.
- Simpson, A. – Ephtymiadis, S. (eds.) 2009. *Niketas Choniates. A Historian and a Writer*. Genève.
- Simpson, A. – Papadopoulou, P. (eds.) en préparation. *The Empire of Nicaea Revisited*. Turnhout.
- Skov Nielsen, H. – Phelan, J. – Walsh, R. 2015. « Ten Theses about Fictionality » *Narrative* 23/1, 61–73.
- 2015b. « Fictionality As Rhetoric: A Response to Paul Dawson » *Narrative* 23/1, 101–11.
- Smith, W. 1870. *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. Boston, MA.
- Smyrlis, K. 2006. *La fortune des grands monastères byzantins (fin du X<sup>e</sup>-milieu du XIV<sup>e</sup> siècle)*. Paris.

- Sode, C. – Takács, S.A. (eds.) 2001. *Novum Millennium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck*. Aldershot – Burlington, VT.
- Solovjev, A. 1932 « Svetosavski Nomokanon i njegovi novi prepisi » *Bratstvo* 26, 21–43.
- Soustal, P. 1991. *Thrakien. Tabula Imperii Byzantini* 6. Vienne.
- Špadijer, I. 2010, « Hronološki okviri književnog rada Teodosija Hilandarca » *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* 76, 3–15.
- 2014. *Svetogorska baština. Manastir Hilandar i stara srpska književnost*. Belgrade.
- 2015. « Alegorija raja kod Svetog Save i Stefana Prvovenčanog » in: Miljković – Dželebdžić 2015, 111–26.
- Spanos, A. 2014. « Was innovation unwanted in Byzantium? » in: Nilsson – Stephenson 2014, 43–56.
- Spiteris, G. 1997. « I dialoghi di Nicolas Mesarites coi Latini: opeta storica o finzione letteraria » *Orientalia Christiana analecta* 204, 181–6.
- Srejić, D. 1981. « Kulture starijeg i srednjeg kamenog doba » in Ćirković 1981.
- Stanković, V. 2006. *Komnini u Carigradu (1057-1185). Evolucija jedne vladarske porodice*. Belgrade.
- 2015. « Stronger than It Appears? Byzantium and its European Hinterland after the Death of Manuel I Komnenos » in Simpson 2015, 35–48.
- 2016. « Rethinking the position of Serbia within the Byzantine Oikoumene in the thirteenth century » in Stanković 2016, 91–102.
- 2016/17. « Putting Byzantium Back on the Map » *Modern Greek Studies Yearbook* 32–33, 399–405.
- Stanković, V. (ed.) 2016. *The Balkans and Byzantine world before and after the captures of Constantinople, 1204 and 1453*. Lanham – Boulder – New York, NY – Londres.
- Stanojević, S. 1933. « Hronologija borbe između Stevana i Vukana » *Glas Srpske kraljevske akademije* 153, 91–101.



- 1934. « Sveti Sava i nezavisnost srpske crkve » *Glas Srpske kraljevske akademije* 161, 242–251.
- Stavridou–Zafraka, A. 1988. « Συμβολή στο ζήτημα της αναγόρευσης του Θεοδώρου Δούκα » in *Αφιέρωμα στον Εμμανουήλ Κριαρά*. Thessalonique, 37–62.
- 1991, *Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αιώνα*. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία. Thessaloniki.
- 1992. « Η κοινωνία της Ηπείρου στο κράτος του Θεοδώρου Δούκα » in *Μουσικοφιλολογικός σύλλογος Άρτης “Σκουφάς”*, 313–33.
- 1999. « The Empire of Thessaloniki (1224–1242). Political Ideology and Reality » *Βυζαντικά* 19, 211–22.
- 2005. « The Political Ideology of the State of Epiros » in *Laiou* 2005, 311–24.
- 2006. « Rival Empires. Epiros and Nicaea » in *Jeffreys* 2006, 5–6.
- 2009. « The Relations between Secular and Religious Authorities in the State of Epiros after 1204 » in *Angelov* 2009, 11–24.
- 2014. « Πολιτική ιδεολογία του κράτους της Ηπείρου » *Βυζαντικά* 31, 155–58.
- 2016. « Nicaea: The New “Ark” of Basileia » *Βυζαντικά* 33, 249–64.
- 2016a. « Nicaea: The New “Ark” of Basileia » in *Krsmanović – Milanović* 2016, 1303–6.
- Stathakopoulos, D. – Saint-Guillain, G. (eds.) 2012. *Liquid & multiple. Individuals & identities in the thirteenth-century Aegean*. Paris.
- Stefan, eppiskop žički et alli (eds.) 1986. *Osam vekova Studenice. Zbornik radova*. Belgrade.
- Sternbach, L. 1898/9. « Observationes in Georgium Corcyraeum » *Eos. Czaspismo filologiczne* 5, 113–9.
- Sternberg, M. 2008. « If-Plots: Narrativity and the Law-Code » in *Pier – Landa* 2008, 29–108.
- Stiernon L. 1959. « Les origines du despotat d'Épire. À propos d'un livre récent » *Revue des études byzantines* 17, 90–126.
- Stouraitis, I. 2012. « ‘Just War’ and ‘Holy War’ in the Middle Ages. Rethinking Theory through the Byzantine Case-Study », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 62, 227–264.

- 2014. « Roman identity in Byzantium: a critical approach » *Byzantinische Zeitschrift* 107/1, 175–220.
- 2017. « Reinventing Roman Ethnicity in High and Late Medieval Byzantium » *Medieval worlds comparative & interdisciplinary studies* 5, 70–94.
- 2017b. « Identity as Ideology in the Empire that Would Not Die » *Journal of European economic history* 46/2, 129–38.
- Stråth, B. 2013. « Ideology and Conceptual History » in *Freeden – Sargent – Stears* 2013, 35–99.
- Svoronos, N. 1951. « Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle » *Revue des études byzantines* 9, 106–42.
- Syuzumov M. Ya. 1957 « Vizantijskij gorod (sredina VII – sredina IX v.) Византийский город » *Vizantiskii vremeni* 27, 38–70.
- Szefliński, B. 2016. *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia : postać historyczna, autokreacja, postać literacka*. Łódź.
- Tachiaios, A.-E. N. (ed.) 1992. *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*. Thessalonique.
- Takács, S. A. 2009. *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium. The Rhetoric of Empire*. Cambridge.
- Talbot, A-M. 1996. « Affirmative Action in the 13th Century: An Act of John Apokaukos Concerning the Blachernitissa Monastery in Arta » in *Constantinides – Jeffreys – Panagiotakes – Angelou* 1996, 399–409.
- Todorov, B. 2013. « Holy Rulers and the Integration of the Medieval Serbian Space » *Center for Advanced Studies Sofia Working Papers* 5, 1–21.
- Todorov, Tz. 1971. *Poétique de la prose*. Paris.
- 1978. *Poétique de la prose (choix) suivi de Nouvelles recherches sur le récit*. Paris.
- Treadgold, W. 2016. « The Unwritten Rules for Writing Byzantine History » in *Marjanović-Dušanić* 2016, 277–92.

- Trifunović, Đ. « Udvajanje i ponavljanje kao načelo književnog dela svetoga Save » in Đurić 1979, 189–99.
- 1990. Azbučnik srpskih srednjovekovnih književnih pojmova. Belgrade.
- Trifunović, Đ. – Bjelogrić, V. – Brajović, I. 1986, « Hilendarska osnivačka povelja svetoga Simeona i svetoga Save » in: Stefan et alli 1986, 49–60.
- Troicki, S. V. 1952. Kako treba izdati Svetosavsku krmčiju (Nomokanon sa tumačenjima). Belgrade.
- Turnator, E. 2010. « Between Archons and Bishops. Government in Epiros in the Thirteenth Century » in Ödekan – Akyürek – Necipoğlu 2010, 218–22.
- Vajt, H. 2011. Metaistorija. Istorijska imaginacija u Evropi devetnaestog vijeka ; preveo sa engleskog Ratko Radunović. Podgorica.
- Valdenberg, V. 1929/30 « Notes sur l'oraison funèbre de G. Acropolite » Byzantinische Zeitschrift 30, 91–5.
- Van Deun, P. – Macé, C. (eds.) 2011. Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009. Leuven – Paris – Walpole, MA.
- Van Dieten, J.-L. 1971. Niketas Choniates. Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie. Berlin – New York.
- Vann, R. T. 1998. « The Reception of Hayden White » History and Theory 37/2, 143–61.
- Veikou, M. 2012. Byzantine Epirus. A Topography of Transformation. Settlements of the Seventh-Twelfth Centuries in Southern Epirus and Aetoloacarnania, Greece. Leiden – Boston.
- 2016. « Space in Texts and Space as Text: A new approach to Byzantine spatial notions » Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies, 143–76.
- 2018, « 'Telling spaces' in Byzantium: ekphraseis, place-making and 'thick' description », in Mesis – Mullett – Nilsson 2018, 15–32.
- Veikou, M. – Beihamer, A. 2017. « 'Spatial' Identities: Literary Spaces and Human Agencies in Byzantine Smyrna through the Cartulary of Lembos Monastery (End of 12th–13th Centuries) » in Külzer – Popović 2017, 385–406.

- Veikou, M. – Nilsson, I. 2018. « Byzantine ports and harbours as heterotopic entities in Byzantine literary texts » *Interdisziplinäre Forschungen zu Häfen von der Römischen Kaiserzeit bis zum Mittelalter* 5, 265–80.
- Vei-Seferli, E. 1971–4. « Προστίκται και παρατηρήσεις » *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 21, 160–243.
- Vilimonović, L. – Repajić, M. 2013. « Komninska slika idealnog vladara i ideologija Stefana Nemanje » in Vlahović et al. 2013, 13–42.
- Vukašinović, M. 2015. « Naprslo ogledalo? – Formiranje idealnog vladara u Epiru i Nikeji u prvoj polovini 13. veka » *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 52, 313–29.
- 2017. « Great is the Imperial Dignity. Voices, Adventus, and Power of the First Macedonian Empresses » *Byzantinoslavica* 71/2, 99–115.
- 2018. « Letters and space: function and models of epistolary nodes in Serbian hagiography » in *Messis – Mullett – Nilsson* 2018, 53–70.
- Vukovojac, M. 2017. *Stefan Nemanja. A Case of a Sacral Kingship. A doctoral thesis at the King's College London.*
- Živković, T. 2012. « O takozvanoj „Hronici srpskih vladara“ iz spisa De administrando Imperio cara Konstantina VII Porfirogenita » in Krsmanović, Maksimović & Radić 2012, 313–32.
- Živković, T. – Bojanin, S – Petrović, V. (eds. trans.) 2000. *Selected Charters of Serbian Rulers (XII – XV Century) Relating to the Territory of Kosovo and Metohija. Part I. Belgrade – Athènes.*
- Zuckerman, C. 1986. « The Dishonest Soldier Constantine Planites and his Neighbours » *Byzantion* 56, 314–31.
- Warf, B. – Arias, S. (eds.) 2009. *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives. Londres – New York, NY.*
- Webb, R. 2003. « Praise and persuasion: argumentation and audience response in epideictic oratory » in *Jeffreys* 2003, 127–36.
- 2009. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice. Farnham – Burlington, VT.*

- White, H. 1972. « The Structure of Historical Narrative » *Clio* 1/3, 5–20 [= White 2010, 112–125].
- 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore, MD.
- 1978. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, MD.
- 1980. « The Value of Narrativity in the Representation of Reality » *Critical Inquiry* 7/1, 5–27 [= White 1987, 1–25].
- 1987. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, MD.
- 2009. « Poétiques de l’histoire (Traducteur : Laurent Ferri) » *Labyrinthe* 33/2, 21–65.
- 2010. *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory 1957 – 2007*. Baltimore, MD.
- 2017. *L’histoire s’écrit. Essais, recensions, interviews. Textes traduits et présentés par Philippe Carrard*. Paris.
- Whittow, M. 1990. « Ruling the Late Roman and Early Byzantine City: A Continuous History » *Past & Present* 129, 3–29.
- Yannopoulos, P. 2004. « La ville byzantine » *Byzantion* 74/1, 541–51.

## INDEX GÉNÉRAL

### A

Acarnanie · 153  
Achaïe · 19, 23, 353  
Achille · 131, 132, 145  
Adriatique · 25, 222  
Agamemnon · 140, 145  
Ahrweiler, Hélène · 24, 42, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 74, 77, 79, 82, 86, 91, 95, 96, 98, 151, 251, 252, 256, 318, 319, 333, 336  
Akropolitès, Georges · 20, 22, 37, 38, 40, 84, 112, 113, 128, 129, 133, 134, 135, 136, 139, 145, 147, 153, 173, 287, 321, 322  
Alasiros le Turc · 180  
Albanie · 82  
Alexandre le Grand · 113, 114, 130, 140, 141, 148, 243, 348  
Alexandrie · 222  
Alexios Slav · 20, 22  
Al-Malik Al-Kāmil · 248  
Althusser, Louis · 28, 32, 39, 102, 103, 104, 105, 106, 128, 142, 166, 167, 180, 209, 210, 214, 319, 334, 353, 364  
Anatolie · 223, 248, 289  
Ando, Clifford · 32, 187, 334  
Andreeva, Margarita · 80, 139, 148, 334  
Andrinople · 21, 22  
Ange, Alexios III · 134  
Ange, Anna · 118, 321  
Ange, Eudokia · 25, 26  
Ange, Issac III · 129  
Angéline de Smyrne · 254  
Angelov, Dimiter · 24, 39, 43, 66, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 92, 95, 97, 98, 109, 111, 112, 116, 128, 130, 138, 139, 141, 143, 147, 148, 151, 160, 184, 212, 318, 319, 335, 336, 348, 352, 355, 359, 363, 368  
Angold, Michael · 20, 23, 24, 112, 117, 118, 120, 127, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 169, 172, 180, 181, 212, 213, 335  
Anjou, Charles · 27  
Anjou, Jelena (Hélène) · 27  
Antioche · 223  
Antioche-sur-Méandre · 20, 96  
Antiochos, Grégoire · 220  
Apokaukos, Jean · 37, 40, 84, 152, 153, 154, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 206, 282, 289, 290, 291, 292, 293, 298, 299, 321, 322, 323, 328, 329, 354, 369

Ardaméri · 207  
Arès · 113, 114, 117, 129, 141, 288, 289  
Aristènos de Smyrne · 256  
Aristinos · 192  
Aristophane · 160, 176, 292, 329  
Aristote · 44, 141, 160, 285, 315  
Árpád, André II d'Hongrie · 207, 246, 247, 248  
Arsénios, patriarche · 84  
Arta · 20, 164, 170, 172, 176, 181, 298, 322, 369  
Asen, Boleslava · 26  
Asen, Hélène · 139  
Asen, Jean II de Bulgarie · 22, 26, 27, 207  
Asen, Michel II · 287  
Asidènos, Sabas · 20, 57  
Asie Mineure · 16, 20, 37, 61, 65, 116, 324  
Athanasios, patriarche · 84  
Athènes · 19, 157, 160, 164, 165, 182, 284, 328, 329, 331, 345, 349, 350, 351, 353, 356, 358, 366, 371  
Autôreianos, Michael IV · 20, 96, 97, 98, 107, 113, 119, 127, 128, 332

### B

Babouskomitès · 38, 329  
Babylone · 222, 242, 283  
Bał, Mieke · 17, 28, 29, 31, 34, 99, 102, 122, 239, 273, 336  
Balkans · 17, 20, 22, 27, 81, 147, 152, 241, 324, 342, 343, 367  
Balsamôn, Théodore · 155  
Bar · 278  
Bardanès, Georges · 37, 152, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 176, 177, 178, 321, 323, 329  
Bari · 277  
Barišić, Franjo · 251, 252, 259, 302, 336  
Barthes, Roland · 33, 220, 297, 336  
Bas Polog · 186  
Basilakios, Sampson · 174, 175, 176, 339  
Basile I<sup>er</sup> · 148  
Basile II · 61  
Baudouin de Flandre · 19  
Béthanie · 222  
Bethléem · 222  
Bithynie · 16, 20, 112  
Blachérnitissa · 172  
Blagojević, Miloš · 25, 26, 191, 196, 214, 309, 310, 311, 337  
Blemmydès, Nikèphoros · 37, 38, 84, 111, 112, 128, 130, 134, 138, 139, 147, 148, 149, 150, 151, 219, 220, 224, 225, 226, 227, 231, 298, 321, 322, 324, 329, 330

Bojović, Boško · **25, 26, 27, 43, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 191, 192, 259, 311, 318, 319, 338**  
Bonaparte, Napoléon · **28**  
Bosphore · **20, 57, 159, 183, 190, 322**  
Bothrontos · **180**  
Brandes, Wolfram · **281, 306, 307, 338**  
Braudel, Fernand · **88, 92, 339**  
Brindisi · **222, 229**  
Brutus, Marcus Junius · **140**  
Bulgarie · **20, 21, 26, 37, 84, 112, 128, 129, 130, 131, 132, 155, 156, 159, 173, 185, 201, 206, 208, 223, 278, 298, 308, 321, 322, 323, 331**  
Burckhardt · **47**  
Butler, Judith · **39, 102, 103, 104, 105, 106, 142, 319, 338, 353**

---

## C

Calame, Claude · **94, 260, 273, 276, 339**  
Cameron, Averil · **123, 124, 136, 137, 339, 344**  
Capuano, Pierre · **125**  
Carrard, Philippe · **43, 44, 46, 51, 52, 53, 55, 56, 66, 69, 70, 73, 84, 87, 88, 339, 372**  
Caton (?) · **140**  
Cavallo · **302, 339**  
Césarée (maritime) · **138, 165, 222**  
Chamokritès, Mélétiós · **254**  
Charlemagne · **305, 307**  
Chilandar, monastère · **25, 37, 40, 91, 191, 192, 194, 199, 200, 203, 234, 241, 242, 245, 249, 250, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 285, 299, 310, 323, 324, 325, 328, 337**  
Chômâténos, Dèmètrios · **21, 26, 37, 40, 68, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 163, 165, 166, 167, 168, 170, 172, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 206, 207, 278, 279, 280, 281, 298, 316, 320, 323, 325, 330**  
Chôniatès, Michel · **157, 159, 164, 165**  
Chôniatès, Nikètas · **36, 112, 114, 160, 320**  
Chotéachobou · **180**  
Comnène, Andronikos I<sup>er</sup> · **25, 239**  
Comnène, Anne · **55, 57, 309**  
Comnène, David · **20, 126**  
Comnène, Jean le Gros · **129**  
Comnène, Manuel I<sup>er</sup> · **25, 53, 127**  
Constantin de Naupaktos · **182**  
Constantin le Grand · **96, 140, 165, 199**  
Constantin VII Porphyrogénète · **52**  
Constantinople · **16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 42, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 76, 81, 99, 106, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 127, 132, 133, 146, 147, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 173, 209, 212, 213, 214, 219, 242, 243, 247, 250, 273, 276, 277, 282, 292, 299, 304, 305, 308, 318, 321, 335, 350, 367**  
Courtenay, Marie de · **20**  
Courtenay, Pierre II de · **21, 68**  
Crumley, Carole L. · **296, 314, 315, 341**  
Cyrus · **140**

---

## D

Dandolo, Anna · **25**

Dandolo, Enrico · **25**  
Daniel (Bible) · **242**  
Danj · **278**  
David (Bible) · **131, 140, 160, 167, 199, 299**  
de Mullett · **109**  
della Dora, Veronica · **219, 229, 258, 341**  
Dèmètrios de Karystos · **157**  
Dèmètrios Poliorkète · **140**  
Démosthène · **122, 129, 285**  
Destutt de Tracy, Antoine · **27, 28**  
Didymoteichon · **22**  
Dioclée (Duklja) · **25, 89, 191, 197, 222, 228, 278**  
Dölger, Franz · **304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 342**  
Domentijan · **27, 37, 91, 192, 193, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 240, 241, 242, 244, 246, 248, 258, 259, 260, 273, 274, 275, 276, 277, 310, 313, 314, 325, 330, 332, 362**  
Dominique de Sta Susanna · **123, 125**  
Douglas, Mary · **136, 137, 138**  
Doukaina Laskarina, Irène · **139**  
Doukaina, Maria · **171, 172, 298**  
Doukas (Comnène), Anne · **26**  
Doukas (Comnène), Jean · **20**  
Doukas (Comnène), Manuel · **22**  
Doukas (Comnène), Michel I<sup>er</sup> · **239**  
Doukas (Comnène), Michel II · **22, 23, 287**  
Doukas (Comnène), Théodore I<sup>er</sup> · **21, 22, 26, 155, 156, 159, 160, 163, 164, 165, 168, 174, 176, 177, 185, 209**  
Doukas, Constantin · **153, 169**  
Doukas, Jean, auteur · **220**  
Draganos de Prosek · **180**  
Dubrovnik · **27**  
Duby, Georges · **51, 92**  
Dyrrakhion · **156**  
Dželebdžić, Dejan · **153, 155, 159, 160, 162, 170, 342, 357, 360, 367**

---

## E

Eagleton, Terry · **28, 29, 42, 50, 65, 70, 77, 99, 342**  
Égérie · **229**  
Égypte · **26, 130, 135, 222, 231, 276, 280**  
Eirènikos, Théodore II · **174, 175**  
Élie (Bible) · **107, 167, 222, 230**  
Élisabeth (Bible) · **223**  
Engels, Friedrich · **28**  
Éphèse · **37, 115, 117, 120, 123, 127, 225, 231**  
Ephraïm d'Ainos · **37**  
Épire · **4, 16, 21, 22, 23, 25, 36, 66, 69, 70, 71, 73, 75, 108, 111, 128, 138, 152, 153, 156, 157, 159, 160, 171, 174, 184, 189, 190, 209, 239, 278, 313, 320, 322, 325, 352, 353, 360, 368**  
Ésaü (Bible) · **176, 263**  
Etolie · **153**  
Euripide · **160**

---

## F

Fludernik, Monika · **34, 35, 179, 240, 343**  
Foinikos · **254**  
Foucault, Michel · **216, 226, 227, 344**  
Francfort-sur-le-Main · **28**

Frye, Northrop · 16, 46

---

## G

Galilée · 222, 223  
Gavalas, César · 225, 227  
Geertz, Clifford · 271  
Genette, Gérard · 32, 33, 34, 43, 44, 56, 95, 193, 194, 216, 344  
Georges de Bas Polog · 186  
Georges de Smyrne, métropolitain · 254, 256  
Georges Eunuque · 255  
Gérmanos II, patriarche · 38, 174, 176, 181, 331  
Gerring · 222  
Gerring, John · 30, 31, 345  
Gethsémani · 222  
Gounaropoulos de Verroia · 185  
Gramsci, Antonio · 28  
Grande Laure de Saint Athanase, monastère · 227, 228  
Grégoire II, pape · 158  
Grégoras, Nikèphoros · 20, 37  
Greimas, Algirdas Julien · 33, 273, 345  
Grevená · 21

---

## H

Habermas, Jürgen · 32, 187, 346  
Hadrien · 140  
Hannibal · 140  
Hébron · 222  
Hélène de Troie · 135  
Héraclée du Pont · 127  
Hérakleios · 61  
Herman, David · 33, 34, 35, 36, 39, 112, 158, 216, 217, 220, 222, 231, 240, 242, 257, 346  
Hermès · 113, 114, 129, 141, 148, 149, 176  
Hermogène · 285  
Hérode (Bible) · 223  
Hiéra–Xérophorion, monastère · 251  
Hohenstaufen, Anna-Constance de · 82  
Hohenstaufen, Frédéric II · 143, 144, 158, 299  
Hohenstaufen, Manfred de · 23  
Homer · 145, 194, 365  
Hongrie · 92, 207, 278, 313  
Honorius III, pape · 25, 205, 248

---

## I

Iérissos · 207  
Ioannina · 21, 184  
Irène de Naupaktos · 182  
Isaac (Bible) · 176, 263  
Isarè · 185

---

## J

Jacob · 263  
Jacob de Bulgarie · 37, 112, 128, 131, 159, 321, 322, 323  
Jaffa · 222  
Jameson, Fredric · 19, 35, 39, 100, 102, 108, 214, 319, 347  
Jean le Baptiste · 223

Jérémie (Bible) · 129  
Jérusalem · 26, 221, 222, 223, 230, 270, 273, 274, 277, 279  
Jourdain · 107, 222, 226  
Judée · 223

---

## K

Kabasilas, Constantine · 156  
Kakabas de Fonikios · 254  
Kallènikè de Smyrne · 255  
Kaloyan de Bulgarie · 20  
Kamatèros, Andronikos · 120, 127, 128  
Kamatèros, Jean X · 20, 117  
Karakal, monastère · 227, 228  
Karyés · 223  
Karystos · 223  
Kasandra · 207  
Kastamonitès, Jean · 155  
Katsaros, Vasilis · 154, 155, 159, 349  
Kaykhusraw I<sup>er</sup> · 20  
Kazhdan, Aleksandar · 302  
Kellogg, Robert · 34  
Kéos · 157  
Kerak de Moab · 222  
Kérkyra · 157  
Kinnamos, Jean · 303  
Klaudiopolitès, Constantin · 226  
Knisava · 288  
Kontostéphanos, Nikèphoros · 20  
Kontothéodôros, Jean · 123  
Kostomirès, Jean · 176  
Kotas · 292  
Kotor · 278  
Koukoulion · 253  
Kratèrè de Smyrne · 256

---

## L

La Greca, María Inés · 297  
Lacan, Jacques · 35, 101  
Lamía · 21  
Lampert, Matthew · 105  
Larissa · 225, 231  
Laskaris, Jean IV · 23  
Laskaris, Nicolas · 118  
Laskaris, Théodore I<sup>er</sup> · 16, 20, 21, 26, 83, 96, 98, 107, 112, 114, 115, 117, 132, 134, 139, 160, 163, 201, 208, 209, 321  
Laskaris, Théodore II · 2, 22, 23, 24, 37, 38, 39, 84, 110, 112, 113, 122, 128, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 143, 147, 149, 151, 159, 174, 175, 184, 287, 321, 322, 335, 341, 361  
Latros · 251  
Lauxtermann, Marc · 131  
Lefebvre, Henri · 32, 39, 99, 215, 216, 218, 257, 279, 294, 323  
Lemerle, Paul · 51  
Lénine Ilyich Ulyanov, Vladimir · 28  
Léon III · 54, 57, 62  
Léon VI · 54, 57, 107, 331  
Lévi-Strauss, Claude · 35  
Likhachov, Dmitry Sergeyeitch · 258  
Liutprand de Crémone · 54, 57



Livistros · **38, 243**  
Lucien de Samosate · **145**  
Lukács, György · **28**  
Lybie · **222**

---

## M

Macédoine · **21, 22, 106, 152**  
Macrides, Ruth · **133, 179, 181, 184, 316**  
Magdalino, Paul · **51, 52, 111**  
Magistros, Thomas · **82, 85**  
Makrémبولitès, Alexios · **131**  
Makrinitissa, monastère · **251, 252, 302**  
Malaina · **188**  
Manassès, Constantin, auteur · **220**  
Manassès, Constantin, évêque · **153**  
Mandalès, Léon · **255**  
Mangkaphas, Théodore · **20**  
Mannheim, Karl · **28**  
Mantaia · **253**  
Mantzikert · **62**  
Mar Saba · **222**  
Marc Aurèle · **134**  
Mariout · **222**  
Marjanović-Dušanić, Smilja · **311**  
Marx, Karl · **28**  
Maurorachos de Smyrne · **256**  
Mavromatis, Lenos · **264, 265, 266**  
Mavrozômès, Manuel · **20**  
Méditerranée · **26, 87, 147, 306**  
Mélèai · **269**  
Melnik · **22**  
Mer de Sodome · **222**  
Mésaritès, Jean · **110, 117, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 132**  
Mésaritès, Nicolas · **37, 110, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 134, 155, 158, 159, 163, 173, 219, 220, 298, 320, 321, 322, 332, 339**  
Mésopotamitès, Constantin · **207, 289**  
Methodije, higoumène de Chilandar · **234, 245, 249**  
Michelet, Jules · **46**  
Mihailovič, Rostislav · **287**  
Mileševa · **26**  
Moïse (Bible) · **87, 122, 129, 130, 131, 166, 168, 172, 176, 222, 230, 231, 270, 276, 278, 279**  
Monomachos d'Isarè · **185**  
Mont Athos · **25, 26, 90, 128, 191, 198, 201, 202, 203, 209, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 261, 262, 264, 265, 266, 269, 270, 271, 272, 275, 276, 278, 324**  
Mont Mycale · **251**  
Mont Tabor · **222, 230**  
Montferrat, Boniface de · **20**  
Montferrat, Irène Yolande de · **82**  
Morava · **25**  
Moschopoulos · **82, 83, 85**  
Mouzalôn, Georges · **141, 143, 144, 219**  
Mouzalôn, Nicolas · **220**  
Mullett, Margaret · **101, 109**  
Murata, Koji · **252**

---

## N

Nathan (Bible) · **167**

Naupaktos · **21, 153, 154, 168, 171, 175, 181, 186, 289, 290, 291, 292, 293, 298, 329**  
Naxidou, Eleonora · **316**  
Naxos · **19**  
Nazareth · **222, 242**  
Nea Petra, monastère · **251, 252**  
Nemanja · **24, 25, 26, 90, 91, 191, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 209, 213, 221, 235, 236, 239, 240, 241, 245, 246, 249, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 272, 274, 277, 278, 299, 310, 311, 313, 323, 325, 328, 334, 343, 349, 371**  
Neopatras · **160, 163, 176**  
Newton, Isaac · **28**  
Nicée · **4, 16, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 36, 37, 61, 66, 69, 71, 73, 75, 96, 97, 112, 114, 116, 119, 126, 131, 133, 135, 137, 146, 147, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 164, 173, 175, 176, 208, 219, 224, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 298, 320, 321, 322, 325, 341, 360, 361**  
Nikètas de Maroneia · **303**  
Nikopolis · **20**  
Nilsson, Ingela · **227**  
Niš · **277, 278**  
Nixon · **258**  
Nymphaion · **20**

---

## O

Obolensky, Dimitri · **304, 305**  
Obrada de Bas Polog · **186, 187**  
Ohrid · **26, 37, 40, 128, 155, 156, 157, 208, 281, 358, 363, 364**  
Orphée · **129**  
Ostrogorski, Georgije · **304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311**

---

## P

Paléologue, Andronikos II · **82, 83**  
Paléologue, Constantin XI (Dragaš) · **99**  
Paléologue, Michel VIII · **17, 23, 27, 37, 55, 57, 128, 321**  
Palestine · **121, 226, 228, 273**  
Palestine (Terre Sainte) · **281**  
Panarétou · **252, 253, 254**  
Pandion · **129, 130**  
Papadogiannakis, Ioannis · **131**  
Paphlagonie · **59**  
Parakalamou · **253**  
Patmos · **251, 255**  
Pédiadisimos, Jean · **156**  
Pediaditès, Basile · **153, 155**  
Pègonitès de Verroia · **185**  
Péloponnèse · **20**  
Pepper, Stephen C. · **47**  
Persée · **149**  
Petite Arménie (Cilicie) · **223**  
Pétrilos · **166**  
Philippe II de Macédoine · **113**  
Philippes · **288**  
Philomèle · **130**  
Photios · **57, 148**  
Planitès, Maximos · **253**  
Platamon · **160, 162**

Platon · 160  
Plovdiv · 22  
Poimananon · 21  
Pompée le Grand · 140  
*Pothos* · 253  
Prince, Gerald · 34  
Prinobaris · 254  
Prizren · 186, 187  
Procné · 130  
Prodromos · 224  
Prosek · 160  
Psellos, Michel · 57, 153, 173, 361  
Pseudo-Denys Aréopagite · 300

---

## R

Rancière, Jacques · 32  
Ranke, Leopold von · 46, 48, 64  
Ras · 24, 25, 205  
Ravno · 278  
Rhodes · 225, 227, 322  
Rhodopes · 288  
Ricœur, Paul · 32, 211  
Rodamnè · 38, 243  
Rome · 32, 52, 56, 57, 59, 205, 209, 248, 277, 304, 331, 334, 338, 344, 346, 348, 356, 369  
Roum · 20  
Ryan, Marie-Laure · 34, 35

---

## S

Sahlins, Marshal · 315  
Saint Arsénios · 158  
Saint Athanasios · 243  
Saint Clément · 156  
saint Dèmètrios · 185  
Saint Dèmètrios · 162  
Saint Georges d'Amastris · 107  
Saint Grégoire Thaumaturgos, monastère · 147  
Saint Paul · 172, 205, 244  
Saint Paule · 244  
Saint Pierre · 205  
Saint-Démétrios (Smyrne), église · 254  
Saint-Démétrios (Thessalonique), église · 162  
Saint-Diomède, monastère · 106  
Saint-Georges Exokastritès, monastère · 252  
Saint-Jean, monastère · 251  
Saint-Mélétios, monastère · 128  
Saint-Paul, monastère · 251  
Saints Pierre et Paul, église · 205  
Saint-Sauveur, église · 221  
Samos · 225  
Samuel, tsar · 57, 156  
Sarrantenos, Manuel I<sup>er</sup> · 153, 173  
Sardoniki · 278  
Sarrakènikon · 256  
Saussure, Ferdinand de · 33  
Sava I<sup>er</sup> Nemanjić (Rastko) · 25, 26, 27, 37, 90, 91, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264,

266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 281, 285, 310, 312, 313, 314, 323, 324, 325, 328, 330, 332, 334, 340, 342, 343, 357, 362, 364, 368

Sava II Nemanjić (Predislav) · 27  
Scamandre · 225  
Scholes, Robert · 34  
Seigneur Christ Qui Est, monastère · 147  
Sélymbrie · 112  
Serbie (Raška) · 190  
Serdica · 288  
Serge le Diacre · 36, 107, 112, 113  
Sérvia · 21  
Sgouros, Léon · 20, 57  
Sinaï · 26, 221, 222, 230, 273  
Sion · 222  
Skadar (Rosaf) · 278  
Skopje · 277, 288  
Smyrne · 183, 251, 252, 254, 298  
Soja, Edward · 216  
Solomon (Bible) · 131, 140, 195, 286  
Solon · 182  
Sophocle · 52, 63  
Sopoćani, monastère · 27  
Spanou · 254  
Stavridou-Zafraka, Alkmini · 24, 40, 42, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 86, 95, 152, 153, 159, 165, 174, 189, 212, 318  
Stefan Dušan · 24, 90, 305, 308  
Stefan le Premier Couronné (Nemanjić) · 25, 26, 27, 37, 39, 40, 191, 192, 193, 197, 200, 201, 203, 246, 248, 249, 250, 310, 311, 312, 313, 325  
Stefan Nemanja (Simeon) · 25, 27, 37, 40, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 209, 221, 223, 224, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 305, 308, 310, 311, 312, 313, 323, 325, 330, 332, 349  
Stefan Radoslav · 26, 157, 278, 279, 280  
Stefan Uroš I<sup>er</sup> · 27  
Stefan Vladislav · 26, 201  
Stouraitis, Ioannis · 97, 98  
Strez · 25, 197, 246, 248, 278  
Studenica, monastère · 24, 37, 192, 195, 196, 197, 203, 213, 221, 223, 224, 225, 242, 248, 250, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 274, 277, 333, 351, 355  
Svač · 278

---

## T

Takács, Sarolta A. · 173  
Tartaglia, Luigi · 80, 110, 281  
Teodosije · 237, 238, 241  
Térée · 130  
Théophanô · 106  
Theotokos Euergetis · 276  
Thersite · 160  
Thessalie · 21, 22, 71, 128, 152, 209, 251  
Thessalonique · 19, 20, 21, 22, 26, 69, 128, 131, 132, 133, 156, 159, 160, 162, 166, 170, 178, 202, 207, 209, 223, 225, 231, 241, 243, 247, 282, 289, 292, 321, 331, 339, 344, 349, 351, 368, 369  
Thrace · 21, 112, 117, 130  
Titus · 130, 134

Todorov, Tzvetan · **33, 34, 216**  
Trajan · **140**  
Trébizonde · **115, 121**  
Trnovo · **22, 40, 201, 207**  
Tzepaina · **287, 288, 289, 292**  
Tzerméniko · **180**  
Tzernokosa de Bas Polog · **186**

---

## U

Ulcinj · **278**  
Ulysse · **34, 44, 149, 194**  
Urbain II, pape · **97**  
Urbice (?) · **140**

---

## V

Vardar · **162**  
Vatatzès, Jean III · **40, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 145, 287, 335**  
Vatopedi, monastère · **194, 228, 239, 241, 247, 260, 261, 262, 268, 271, 273, 274, 275, 276**  
Veikou, Myrto · **227, 271**  
Vélévousdion · **288**  
Verroia · **185**  
Villehardouin · **23**

Vonditza · **157**  
Vrania · **288**  
Vukan Nemanjić · **25, 196, 197, 199, 200**

---

## W

Webb, Ruth · **110**  
Weber, Max · **28**  
White, Hayden · **16, 32, 35, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 62, 63, 68, 75, 109, 110, 277, 297, 318**

---

## X

Xanthi · **22**  
Xerxès · **140**

---

## Z

Zacarias (Bible) · **223**  
Žiča, monastère · **26, 40, 205, 221, 223, 277, 312, 362**  
Zigos, monastère · **263**  
Zonaras de Fonikios · **255**  
Zonaras, Jean · **192**

Ментори:

Paolo Odorico, Directeur d'études, EHESS

Др Влада Станковић, редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

Ruth Macrides, Reader in Byzantine Studies, University of Birmingham, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies

Élisabeth Malamut, Professeure émérite, Université d'Aix-Marseille

Ingela Nilsson, Professor i grekiska, Uppsala universitet, Institutionen för lingvistik och filologi

Marie-Élisabeth Mitsou, directrice d'études, EHESS

Др Лариса Вилимоновић, доцент, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Датум одбране:  
06.03.2019.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Милан Вукашиновић

Број индекса 51 13-2

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Nicée, Épire, Serbie. Idéologie et relations de pouvoir dans les récits de la première  
moitié du XIIIe siècle

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 08.11.2018.



## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Милан Вукашиновић

Број индекса 5I 13-2

Студијски програм Историја

Наслов рада Nicée, Épire, Serbie. Idéologie et relations de pouvoir dans les récits de la première moitié du XIIIe siècle

Ментор Др Влада Станковић, Paolo Odorico

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, 08.11.2018.



## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Nicée, Épire, Serbie. Idéologie et relations de pouvoir dans les récits de la

---

première moitié du XIIIe siècle

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, 08.11.2018.



1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.



## Биографија аутора

Милан Вукашиновић рођен је 10. јула 1989. године у Лесковцу, где је похађао основну школу и Гимназију. Основне студије Историје на Филозофском факултету у Београду завршио је 2012. године, а мастер студије при Семинару за византологију овог факултета, 2013. године. Вишегодишњи је стипендиста Фонда за младе таленте Министарства омладине и спорта, а од 2015. године запослен је као истраживач приправник, потом и истраживач сарадник на пројекту број 177015, који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја. Од 2006. до 2011. године похађао је и организовао програме Семинара друштвене историје у Истраживачкој станици Петница, а од 2005. до 2017. године сарађивао је са *EUstory* мрежом и платформом *History Campus* из Хамбурга. Члан је *Association des étudiants du monde byzantin* из Париза, са чијим члановима је организовао годишње међународне научне сусрете постдипломаца од 2016. до 2018. године. У својству стипендисте, похађао је летњу школу савременог грчког језика на Атинском универзитету 2015. године, као и византијског грчког језика при Библиотеци *Gennadius* 2017. године. Током 2016. године, био је на научном боравку на Универзитету у Упсали. Објавио је шест научно-истраживачких радова у међународним часописима и зборницима радова. Говори енглески, француски и грчки језик, а служи се и шпанским и италијанским. Осим византијских и српских тринаестовековних наративних пракси, у жижи његових истраживања налази се и културна и друштвена историја Македонске династије, као и студије рода.