

GEN
DAG
Ceston

COLLÈGE DE FRANCE

CHAIRE D'HISTOIRE ET CIVILISATION
DU MONDE BYZANTIN



LEÇON INAUGURALE
faite le Vendredi 30 Janvier 1976

PAR

M. GILBERT DAGRON

Professeur

Monsieur l'Administrateur,
Mes chers Collègues,

Une tradition n'a pas à se justifier. Or votre choix me paraît, cette fois, avoir fait droit à une tradition en renouvelant au Collège de France un enseignement que Gabriel Millet le premier avait consacré à l'art byzantin, que M. André Grabar a ensuite assumé avec le talent et le succès que l'on sait, et auquel M. Paul Lemerle a donné le titre nouveau d'Histoire et Civilisation de Byzance. Le disciple que je suis voudrait d'abord dire combien cet enseignement de M. Lemerle, à l'École pratique des Hautes Études, à la Sorbonne, ici même, a excédé les limites de la transmission d'un savoir, a laissé de traces profondes dans nos esprits et d'institutions vivantes partout. Réussite admirable que justifieraient insuffisamment les intérêts d'une spécialité, si l'on n'y ajoutait une certaine idée de l'histoire, de la science et des rapports scientifiques.

Vous conviendrez que j'innove peu en préférant dans le titre de la chaire au nom éclatant de « Byzance » l'expression plus imprécise de « monde byzantin ». Cette différence, la modestie d'abord la recommande, afin de supprimer l'apparence d'une égalité entre l'enseignement qui vient de s'achever et celui que j'ai le très grand honneur d'inaugurer aujourd'hui. L'ambition paraît me l'inspirer aussi, puisqu'elle étend le domaine historique et géographique de Byzance au delà de l'Empire byzantin lui-même, au delà d'une documentation de langue grecque, sur toutes les routes des échanges et à toutes les sortes de continuités culturelles. En fait, cette différence m'est plutôt dictée par l'embarras

de cerner une définition de Byzance et par le refus de restituer à son histoire les contours trop nets d'une géographie politique : car c'est bien un monde que nous restitue la documentation byzantine, un monde dans lequel j'accepte de me perdre.

Quoi qu'il en soit, on aura compris que ce programme, embarrassé ou ambitieux, ne saurait être seulement le mien et qu'il devra réunir tous ceux qui veulent déjà, ou qui voudront bien, s'associer à une entreprise dont cours et séminaire ne seront qu'un aspect plus personnel.

* * *

Faute d'une stricte définition de Byzance qui démentirait mon propos, je voudrais, Mesdames, Messieurs, commencer par un rapide portrait du byzantiniste, du byzantiniste d'aujourd'hui dernier né d'une tradition historiographique presque continue du XVI^e au XX^e siècle, à la fois exaltante et contraignante, du byzantiniste aux prises avec la documentation multiforme par laquelle il atteint, mais sous laquelle se cache le postulat d'un monde byzantin.

Il est et il doit être un spécialiste à qui ses techniques, ses compétences linguistiques, tout un savoir acquis et transmis en milieu clos permettent de maîtriser les particularités de ses sources, dont il aura tendance à faire les particularismes d'une civilisation. Il s'effranchera quand on voudra banaliser son domaine, souffrira qu'on y importe des mots mal pesés, des concepts trop grossiers pour être opérants, des problématiques agressives, ou les périodisations simplificatrices qui ponctuent le discours historique ; il se plaindra qu'on viole ses textes, des textes dont il n'a pas même achevé le corpus. La spécificité de Byzance est sa fierté ;

son plaisir aussi. Mais ce spécialiste sera et devra être un historien scrutant les horizons d'un millénaire, tentant d'aller jusqu'au bout d'une explication non byzantine, isolant, délimitant et démontant les spécificités au lieu de les agrandir en royaume, en un mot usant de ce doute méthodique que le véritable historien doit appliquer à sa spécialité, et perdant, dans ce recul stratégique, quelques forteresses pour gagner les vraies voies d'une compréhension. Il s'agit seulement de ne pas trop perdre en voulant trop gagner, et de toucher assez continûment manuscrits, pierres, images, la terre qui nous rend nos forces.

Cette distorsion, dont le byzantiniste n'a pas à se plaindre, puisqu'elle donne un sens à son travail, on la retrouve sans peine dans l'historiographie dont il est l'héritier, non comme une contradiction, mais comme une loi qui veut que les sciences les plus exactes peuvent être aussi les moins désintéressées, et que l'histoire n'est qu'un rapport du passé au présent.

Il a fallu que Byzance disparaisse de la carte, que s'efface ce vieil Empire progressivement dépecé, mais toujours là, toujours contemporain d'un Occident qui s'était fait une loi du changement, rendez-vous familial de ses diplomates, de ses marchands, de ses aventuriers, pour qu'aux dimensions de ce vide se dégage la stature d'une grande histoire, d'une histoire plus indispensable peut-être que ne l'avait été l'Empire vivant, d'une histoire complémentaire qui prend forme au rythme des grandes pulsations de la civilisation européenne, et à laquelle on posera des questions pour en obtenir des réponses.

La familiarité que l'Italie du XV^e siècle garde ou retrouve avec certaines œuvres, l'accueil qu'elle réserve à Bessarion, Chrysoloras ou Argyropoulos, sont la pour-

suite d'un dialogue qui maintient vivant un legs, non le début d'une historiographie. Celle-ci ne naît vraiment que quand on commence à mesurer l'absence, quand Soliman le Magnifique campe sous Vienne et prend Bude, quand on s'inquiète de mobiliser contre lui les princes allemands et Charles-Quint, quand la surprise d'une confrontation force à penser à ces intermédiaires que furent pendant dix siècles les Byzantins, ces Orientaux de l'Europe et ces Occidentaux de l'Orient, qui cachèrent à l'Occident le poids de la Perse, des Arabes et des Turcs. C'est alors, comme l'a bien vu Agostino Pertusi, que l'on commence à éditer les historiens de Byzance sous le signe d'une *Exhortatio ab bellum Turcis inferendum*, et qu'ensuite Hieronymus Wolf conçoit le premier projet d'un grand corpus. C'est quand la Réforme puis la Contre-Réforme auront imposé l'idée d'une théologie historique qu'est ouverte la voie menant, au xvii^e siècle, aux grandes recherches des Jésuites du Collège de Clermont et des Bénédictins de Saint-Maur. Là encore, c'est la disparition du protagoniste habituel, l'empereur « schismatique », et l'apparition d'un nouveau venu, Luther, qui place Byzance en position d'histoire et d'arbitre. Il en restera un trésor de textes et de savoir dont la finalité n'est pas douteuse, même si elle ne porte pas ombre sur la science. Constant d'autres ruptures, la Renaissance rappelle que l'histoire des textes grecs transite par Byzance, et la science politique reconnaît que les monarchies modernes s'alimentent d'une légitimité que Byzance est seule à avoir conduite jusqu'à elles. Byzance est devenue une histoire, à laquelle les voyageurs du Levant donnent le correctif d'un décor oriental, avec ses ruines, une terre aussi, peuplée de Turcs.

J'arrête ici ce qui n'est pas même un survol, mais l'évocation d'un processus par lequel une Europe

occidentale, qui se sait pourvue mais souffre d'un passé fractionné, se donne avec l'histoire complémentaire de Byzance des droits sur une culture, sur une légitimité et sur une orthodoxie ; disons un peu du *mana* de l'hellénisme et de la romanité. Mais la moindre des contradictions n'est pas que cette culture on la dénie à Byzance, cette légitimité on la lui conteste, cette orthodoxie on l'accuse d'en avoir rompu l'unité, et qu'autour du droit fil d'une transmission on ne voit bientôt plus que l'épaisseur d'une décadence. La fonction de l'histoire byzantine apparaît tout entière dans cette opposition.

Il en est d'autres, et notamment dans ce xix^e siècle qui fait éclore sentiment national, nations, nationalismes : la Grèce révoltée puis libre, la Russie slavophile et ses mythes, l'émergence des cultures serbe, croate, bulgare et roumaine. Byzance morte est là le champ d'une dispersion. On demande à son histoire une filiation aussitôt reniée : cette Russie qui n'a longtemps su compter les années de sa propre histoire qu'à l'échelle du temps byzantin, qui a proclamé sa capitale troisième Rome et qui a plus d'une fois demandé au Mont-Athos le renouveau de son monachisme, se pose au xix^e siècle la question de savoir si Byzance est tare ou modèle, s'il faut choisir l'Occident ou se tourner vers Constantinople dans une dévotion filiale qui n'est pas sans appétits. Le conflit est encore vif lorsque les grands savants que sont Vasilevskij et Uspenskij donnent au byzantinisme russe ses outils et ses directions. Et le même débat divise la conscience grecque en une hésitation, dont parle si bien Dionysios Zakythinos, entre « Sainte-Sophie et le Parthénon », entre un Empire qui, pour être œcuménique et chrétien, avait cessé d'être grec, et une nation hellénique issue des discontinuités de l'histoire.

Byzance est un peu leur différence pour les nations en

mal d'identité culturelle, comme elle a été la différence pour une Europe occidentale face à l'altérité islamique. Et dans toutes les admirables éditions, dans tous les savants ouvrages que l'historiographie nous a légués, il y a trop de mots, de concepts, de découpages qui viennent de cette « utilité » de Byzance, pour qu'il ne soit pas important, je ne dis pas de les éliminer — car ce serait, d'une certaine façon, stériliser l'histoire — mais de les repérer et même de les étudier.

* * *

A ce premier inventaire il faudrait en joindre un second : celui de toutes les notions qui sont passées directement des sources dans l'historiographie et qui, à ce passage, ont changé de signification : l'image idéologique, par exemple, d'une Byzance uniformément romaine et orthodoxe, largement diffusée par les Byzantins eux-mêmes, mais qui perd toute validité lorsqu'elle est transcrite d'une littérature faite pour compenser la vie dans l'histoire écrite d'une société morte. Sous peine de confondre l'étude et son objet, et d'en rester myope, il ne faut pas étudier une civilisation à partir des valeurs qu'elle professe, mais à partir des langages dans lesquels elle les professe.

Qu'est-ce donc qu'être « romain » à Byzance ?

Une manière d'assumer et de rompre, comme le montrerait d'abord le langage du temps, dont l'analyse suffirait à ruiner l'idée globale de continuité qui semble si fortement opposer un millénaire d'histoire byzantine aux ruptures d'où sort, en Occident, le Moyen Age. Les pages de l'*Epanagôgè*, celles des lois, traités, ou Chroniques des IX^e-X^e siècles qui affirment le mieux la permanence d'une tradition impériale, d'un héritage à

sauvegarder ou à recouvrer, sont aussi celles qui placent le plus clairement le temps de la civilisation byzantine sous le signe de l'érosion et de la dilution, le font précéder d'un autre temps accumulé, thésaurisé, achevé, et indiquent donc infailliblement une frontière, variable selon les sujets, entre un passé et un vécu. Je crois que romanité et christianisme se recourent, du reste, et se complètent dans cette détermination d'un avant et d'un après, puisque entre Rome et Constantinople il y a le transfert d'une capitale, et entre l'Ancien et le Nouveau Testament le transfert d'une promesse et d'une élection qui ne devient tout à fait claire qu'au peuple de Constantin. Aussi les Byzantins me paraissent-ils moins sensibles à la vieillesse du monde qu'à cette double coupure qui plonge Byzance dans la temporalité, avec son double sens de déperdition et de salut. Rome se croyait éternelle, Constantinople a son éternité derrière elle, et elle évalue à chaque instant ses chances de survie ; c'est l'obsession de l'oubli qui met la plume en main, disent-ils, aux écrivains de la littérature savante, mais c'est pour découper l'héritage culturel en florilèges qui lui font perdre toute saveur ou valeur d'histoire et le rendent propre à la consommation.

Codifier le Droit romain au VI^e siècle, c'était aussi larguer les amarres, inaugurer l'époque des Nouvelles et autoriser une évolution. Les contemporains de Justinien, un Procope ou un Lydos, blâment volontiers les innovations d'un règne qui nous paraît et qui se veut si « romain ». Et il est bien vrai qu'alors, sous le couvert de la tradition, et sans que l'empereur y soit pour rien, s'élaborent de nouveaux équilibres : entre les cultures qui se partagent l'Orient et que vitalisent christianisme et hérésies, entre l'administration et l'armée, entre les grands centres régionaux et leurs bourgades satellites

(ces *kômai* que nous restituent archéologie et épigraphie), entre le reste de l'Empire et Constantinople, devenue avec son Palais et Sainte-Sophie Nouvelle Rome et Nouvelle Jérusalem.

Les deux histoires qu'elle revendique et qu'elle fait se recouper en sa capitale, ont servi à Byzance à définir le premier système international qui ait peut-être existé, et dont on mesurera l'efficacité au nombre des équilibres extérieurs détruits auxquels l'Empire a survécu. Constantin Porphyrogénète, dans le livre de politique étrangère qu'il dédie à son fils au milieu du x^e siècle, et où l'on ne voit d'abord qu'un curieux mélange de principes, de recettes et de récits, conçoit la diplomatie comme la perception et l'utilisation des différences. Il y a les ethnies, degré zéro de l'existence internationale, Petchénègues, Khazars, Russes, dont on retiendra surtout la proximité ou l'éloignement, et avec lesquels on instaurera un simple équilibre mécanique : les Petchénègues retiendront les tribus turques et les Bulgares. Simple jeu d'échec, jusqu'à ce que ces peuples à deux dimensions en acquièrent une troisième par leur conversion éventuelle au christianisme, qui sera précisément une référence à Constantinople. Il y a aussi les nations auxquelles est reconnue une histoire : histoire abrégée ou allongée de la dynastie du « Mégas Karoulos », histoire inférieure et compromettante qui rattache l'origine et jusqu'à la psychologie collective des Arabes au récit biblique de la fuite de la servante Agar humiliée. Rien de moins innocent que le découpage de cette géographie en lambeaux d'histoires dont Byzance seule fait l'unité. Ce monde n'est pas seulement décrit, il est dominé dans les termes mêmes de sa description ; et le mot d'idéologie serait trompeur s'il faisait croire que Byzance a vécu d'une certaine idée

d'elle-même, alors qu'elle a plutôt imposé cette idée aux autres.

Il suffit pour s'en convaincre de rappeler quelques principes qui traversent le Moyen Age : cette bipolarité ambiguë, Rome tête de l'Église, Constantinople tête de l'Empire, qui conduit aussi bien Justinien à malmenier le pape Vigile que Michel VIII Paléologue, après 1261, à rechercher l'Union des Églises comme seule issue politique, qui autorise l'équivoque des Croisades, et qui prolonge jusqu'à nous les coupures de l'Europe des missions. Ou bien encore la *translatio imperii*, cette idée d'une légitimité unique et transmissible qui tantôt favorise Constantinople, tantôt risque de la déposséder. Sans doute la diplomatie a-t-elle d'autres fondements : le nomisma rutilant qu'un marchand byzantin à Taprobane sort de sa poche, comme un Américain de caricature, pour prouver sans phrases la supériorité sur tous les autres du souverain dont il porte l'effigie ; mais il reste que Byzance, forte de sa position, a su admirablement imposer son jeu, même si elle n'a pas toujours pu le soutenir. Syméon de Bulgarie ne conçoit de vraie couronne que celle qu'il gagnera sur le Bosphore, et les enquêteurs du monde arabe, même le plus objectif d'entre eux, Ibn Hawqal, cherchent toujours en Byzance plus que Byzance — comme le montre le récent livre d'André Miquel —, quelques clés de leur propre destin.

Enfin, les grandes institutions héritées, celles de l'État, de son administration, de sa fiscalité, ne seraient à Byzance qu'une façade ou un alibi, s'il ne fallait donner au mot même d'institution un nouveau sens. Elles ne sont pas des structures permanentes et contraignantes, mais plutôt un arsenal de moyens possibles pour maintenir la cohésion sociale d'un Empire qui ne se définit

de façon continue que par un empereur, une orthodoxie, une monnaie et les principes du droit romain, ce qui est à la fois beaucoup et peu.

Beaucoup et peu pour marquer les contours et la forme d'une terre d'Empire où la géographie administrative éclate si spontanément en listes hiérarchiques, où la ville de Constantia, transférée près de Cyzique en 691, garde ses privilèges de métropole chypriote, et où l'on peut se dire « étranger » quand on est né à Attaleia. Ce qu'on appelle l'administration va de la plus savante bureaucratie à ce minimum qu'est la représentation impériale, sans départ bien net, pour des stratèges comme ceux de Kherson au IX^e siècle, entre un rôle d'ambassadeur et un rôle d'administrateur. Et les villes, tantôt paraissent prises dans le tissu administratif de l'Empire, tantôt n'y figurent que comme résidences, tantôt encore y échappent pour ne plus se déterminer que par rapport à l'empereur. L'impôt peut varier de la perception directe à sa dévolution à un particulier sous la forme d'une rente fiscale, mais avec cette ultime limite que sont le monopole monétaire de l'empereur et la forme d'un acte qui concède un privilège sans fonder un nouveau droit; avec cette ultime finalité aussi qu'est la détermination réciproque du statut des biens et du statut des gens, par quoi se complètent droit public, droit privé et réglementation fiscale. Une fonction peut se dégrader en dignité et les dignités se dévaluer, il en reste toujours une référence à l'empereur dans une unique hiérarchie qui ordonne, sans les confondre et sans les fixer, titres « par brevets » et titres « par parole », rang à la cour et rang dans l'État.

Ce qu'est une institution byzantine par rapport à une institution romaine, le sénat le montre bien : il n'est transplanté d'Occident dans ses structures propres que le temps de former dans l'Orient des IV^e et V^e siècles

une aristocratie fondée à la fois sur le service de l'État et sur la fortune foncière héréditaire, c'est-à-dire une aristocratie de type romain; après quoi il ne reste plus qu'un statut fiscal des biens sénatoriaux et des familles sénatoriales, un ordre constantinopolitain aux contours incertains mobilisé parfois pour légitimer un empereur, une catégorie de dignités dites sénatoriales, une opinion, et l'institution proprement dite ne semble réactivée que lorsqu'il s'agit, au XI^e siècle, de faire accéder une nouvelle classe sociale, issue du commerce et des bureaux, à la politique. Tous ces réseaux ont déterminé l'ascension des grandes familles byzantines des X^e et XI^e siècles, mais conditionné en même temps leur progression d'une puissance locale, très tôt perceptible, à un pouvoir politique plus difficile d'accès. Malgré une configuration géographique qui se prêtait à l'éclatement, on est frappé par le petit nombre des sécessions à base territoriale comparé aux multiples tentatives d'usurpation qui visèrent Constantinople. Comme si en se régionalisant le pouvoir se coupait de ses sources, sauf évidemment s'il s'établissait sur une base ethnique, comme c'est le cas pour les Arméniens de Cappadoce ou de la Cilicie du XI^e siècle, les seuls vrais féodaux sans doute de Byzance avant les Croisades.

L'héritière des institutions romaines est la société byzantine elle-même, dans l'imbrication de ses intérêts, et l'on comprend peut-être tout simplement par là pourquoi l'affaiblissement de l'État n'a pas eu à Byzance les mêmes conséquences qu'en Occident.

* * *

Du modèle romain, Byzance a donc tiré la dialectique de son histoire. Qu'a été pour elle le christianisme?

Cette question ouvre un champ d'enquête particulièrement fécond dans la mesure où cet Orient de l'Empire n'est pas mort romain pour renaître chrétien, et où cette apparente continuité des faits de civilisation force le christianisme à définir progressivement sa place dans une culture qui lui échappe d'abord totalement et qu'il finit par recouvrir, dans une organisation sociale et dans un système économique où il apparaît d'abord comme l'exception, mais qu'il submerge et dont il inverse les finalités, et dans des institutions préexistantes qu'il dédouble ou prolonge. Enquête féconde dans la mesure également où la documentation qui a trait aux problèmes de l'Église est la seule qui aille continûment des Actes conciliaires aux Vies de saints, des archives à l'archéologie, la seule donc où se lisent les passages qui caractérisent une civilisation. Mais, pour mener cette enquête à bien, il faut opter pour d'autres méthodes que celle d'une histoire des religions qui trouve sa cohérence dans une unité des croyances et des dogmes, ne pas chercher la définition du christianisme mais sa fonction, quitte à distendre le phénomène chrétien, tel qu'il se manifeste dans les conditions de la vie byzantine, jusqu'aux limites de son éclatement.

Le christianisme, c'est d'abord une christianisation qui ne se limite pas aux personnes, et qui a tout au long de l'histoire byzantine ses retards, causes d'incohérences, et de perturbations — l'enseignement traditionnel — et inversement ses temps forts et ses points forts — l'institution ecclésiastique au sortir de la division de l'Empire, l'image au sortir de la crise iconoclaste, l'économie familiale au XI^e siècle, la coutume au XIII^e siècle.

Ainsi pourrait-on dégager bien d'autres « résistances » que ce paganisme attardé, intellectuel ou paysan, des

VI^e et VII^e siècles : toute une face sombre de Byzance que nous livre la littérature anonyme des patriographes, qui secrète le merveilleux pour concurrencer le miraculeux, qui glisse une archéologie païenne de fantaisie sous l'architecture visible de la Constantinople chrétienne, un temple sous chaque église comme Julien l'Apostat derrière saint Constantin, qui fait bouger les statues, évoque les morts et compense ainsi par des légendes les progressions d'une histoire chrétienne trop brusque pour être parfaitement assumée. Il y a aussi ces fêtes urbaines ou ces gaîtés villageoises que le concile in Trullo dénonce en 692 et dont Balsamon, au XIII^e siècle, parle encore — pour certaines — d'expérience : Calendes, Brumalia, danses publiques et travestissement des deux sexes, mascarades, et le rire sacré des paysans lorsqu'ils pressent le raisin en criant le nom de Dionysos. Il y a des rituels concurrents, tels ceux de l'Hippodrome et de ses courses, qui rencontrent la liturgie chrétienne dans son message de salut, son iconographie triomphale, son symbolisme cosmique, et surtout sa mobilisation populaire. Il faut que le parallélisme ait été sensible pour qu'on ait inventé et diffusé ce singulier apophtegme qui montre un cocher, dont la mère a nom Marie, gagner la course malgré une chute au cri du peuple unanime : « Le fils de Marie est tombé, s'est relevé et a vaincu ! »

Il y a surtout les résistances, inégales mais comparables, de la tradition antique et de la tradition judéo-chrétienne, ces deux bords d'une culture byzantine dont la plus belle originalité est peut-être d'avoir été trop consciente de ses composantes pour avoir pu aller sans crises et sans blocages jusqu'au bout d'une véritable synthèse. Un livre de M. Lemerle vient de montrer la fidélité de Byzance aux formules de l'hellénisme, aux recettes et programmes de la pédagogie romaine du

Trivium et du *Quadrivium*, laissée au moins jusqu'au ^xe siècle aux mains des laïcs et sans contamination avec une éducation religieuse dont nous savons très peu de choses. Et du même coup sont posés quelques problèmes : celui du divorce, très tôt intervenu, entre cet enseignement inchangé, dont le but est de former les fonctionnaires de l'État et les dignitaires de l'Église, et la culture vivante qu'est devenu le christianisme, celui aussi de la transformation de la culture de l'Antiquité en un style.

Sur l'autre rive nous trouvons le problème de l'assimilation ou du rejet par le christianisme byzantin de ses origines judaïques, problème posé déjà depuis longtemps quand naît Byzance, mais non résolu, et que le rôle du judaïsme dans l'apparition de l'Islam et sans doute dans le maintien de phénomènes sectaires en Asie Mineure fait ressurgir. De même que la polémique antipaïenne au ^ve siècle ne s'explique pas seulement par l'existence de minorités non encore christianisées, la polémique antijudaïque n'est pas tant déterminée par l'action d'une minorité, peu nombreuse et enfermée dans un statut spécial, que par le formidable problème d'acculturation qu'a été, en un certain sens, la christianisation de l'Empire. M. Grabar a montré les subtiles manières dont se complètent, s'accordent et le plus souvent se disjoignent, dans les décors monumentaux ou les miniatures, les scènes vétéro- et néo-testamentaires : ainsi, dans l'Évangile de Sinope, ces figures de Moïse et de David qui donnent le sens du festin d'Hérode et de la décollation de saint Jean-Baptiste, mais en marge du récit évangélique et de son illustration propre. On pourrait, dans la même voie, étudier l'exégèse biblique telle que la pratiquent Théodoret de Cyr ou Cyrille d'Alexandrie comme un exercice de dépossession et d'appropriation culturelle : il s'agit de faire passer

toute positivité historique de l'Ancien au Nouveau Testament, de transformer l'histoire Juive de l'Ancien Testament en un texte que les Juifs n'auraient pas su lire, de telle sorte que le Temple impossible de Jérusalem devienne la Sainte-Sophie de Constantinople, et que les lieux historiques de l'Égypte et de la Palestine puissent être abandonnés sans scandale une fois que les reliques en auront été extraites, comme des citations.

J'ai parlé de résistances ou de conflits intérieurs, mais la christianisation a d'abord ses conquêtes triomphales. Conquête de l'espace : c'est toute cette géographie des Vies de saints que la grande œuvre des Bollandistes continue de nous restituer ; géographie des cultes grâce à laquelle se mesure, dans un rapport de l'un au multiple qui est aussi bien celui du Christ à ses saints que de l'empereur à ses fonctionnaires, les dimensions, les aspérités, les décentrement de régions où l'on voyage, où la panégyrie est foire, et où le christianisme rend un langage à des réalités ethnologiques vivantes. J'ai choisi avec l'étude de l'Isaurie et du culte de sainte Thècle de faire, si je puis dire, l'expérience de ce christianisme régional dans toutes ses implications. Conquête du temps aussi bien, lorsque, après avoir couvert l'espace christianisé de l'Empire, les saints peuplent le nouveau calendrier du temps chrétien, temps cyclique, temps de la terre et des saisons devenu celui de la commémoration, sacralisé en un calendrier qui ne laisse pas plus d'échappée temporelle qu'il n'y a bientôt de places vacantes dans les ménologes et sur les icônes des mois.

Sans doute le christianisme ne porte-t-il en lui aucun modèle de société, mais sa fonction n'est nulle part aussi évidente que dans l'évolution et l'adaptation des structures sociales.

Je retiendrai l'exemple des villes, où l'apparition et la multiplication des églises et des monastères indiquent le passage d'un urbanisme antique à un urbanisme médiéval. Le sanctuaire chrétien se substitue d'abord aux édifices publics précédents, mais en cessant bientôt lui-même d'en être un ; il occupe le centre des cités, mais il provoque son éclatement : car l'église est répétitive et non pas unique, elle appartient moins au monde institutionnel de la cité qu'au monde socio-économique de la ville, elle devient le noyau d'un tissu urbain proliférant dont la Constantinople des XI^e et XII^e siècles montrerait l'extrême complexité. Et dans la désagrégation des institutions poliades, les évêques jouent un peu le même rôle subversif que les églises dans l'évolution de l'urbanisme : ils sauvent les cités en se substituant progressivement aux magistrats municipaux défaillants, mais ce faisant ils établissent de nouveaux rapports, d'une part entre la classe des possédants, à laquelle ils appartiennent, et la communauté urbaine, d'autre part entre l'autorité impériale et des villes qui ne se situent plus que dans une hiérarchie ecclésiastique. Sous le couvert de l'institution épiscopale, on se dirige donc vers une abolition de fait des institutions urbaines, et vers un certain décollement entre des structures étatiques réduites à leurs aspects fiscaux et militaires, et une société plus libre de ses intérêts ou, en cas de crise, de ses choix politiques. On pense à Damas, Jérusalem, Alexandrie traitant, évêque ou patriarche en tête, avec les conquérants arabes.

Mais c'est le monachisme, avec la diversité et la spontanéité qu'il connaît à Byzance à toutes les époques, qui montrera le mieux comment le christianisme sert de révélateur et de caution à une réalité sociale à laquelle il garde mille adhérences. Moines que la ville attire comme un scandale et une aubaine, petits oratoires des

communes rurales auxquels Basile II dénie le nom de monastères s'ils ne comptent pas plus de huit moines, fondations privées de trois ou quatre moines nées au détour d'un testament comme un aboutissement ou un relai du patrimoine, grandes fondations impériales : on voit surgir l'institution monastique à tous les points stratégiques de la vie sociale et des circuits économiques, résistant à tout statut officiel et à toute juridiction, répugnant aux formes extrêmes du cénobitisme. Elle a pour effet, et en un sens pour fonction, un immense transfert, en principe sans retour, de la fortune laïque à la fortune ecclésiastique ou monastique, qui échappe en partie à l'emprise de l'État ; mais elle a tendance en même temps à se résorber dans le nouveau système économique ainsi créé, et à se fondre dans cette autre institution qui, sur tous les plans, va régir l'Empire à partir du XI^e siècle : la famille.

A l'échelle d'un millénaire d'histoire, le christianisme apparaît enfin comme une sorte de scansion profonde, marquant un moment où tout s'arrête et change de sens. C'est la démarche même de la théologie byzantine, qui progresse d'abord au rythme contrasté des grandes hérésies jusqu'à une définition de l'orthodoxie, puis clôt son histoire d'une majuscule et redescend au niveau des dénonciations sectaires. En réalité, la fonction même du christianisme me semble s'inverser. Après avoir été le ferment, la justification ou le masque de tout changement, après s'être identifié dans l'héritage romain à tout ce qui allait survivre en se transformant, il devient lui-même règle, tradition, coutume. Le patriarcat de Constantinople avait taillé dans l'Empire d'Orient, dès 451, ce qui allait rester byzantin après les invasions du VII^e siècle, il sert plutôt sous les Comnènes à dissimuler les pertes territoriales ; à l'expansion missionnaire et à

l'assimilation des allogènes succède, dès la fin du x^e siècle, le rejet des minorités arméniennes et syriennes par une sorte de régulation démographique qui prend la forme d'une lutte de la romanité contre l'hérésie multiforme ; après la recherche d'une accommodation entre le christianisme et l'hellénisme, vient l'échec — dont Psellos paraît conscient et Italos victime — d'une unité de culture, qui donnera à Byzance sa double postérité, l'homme de la Renaissance et le pèlerin russe. La grande confrontation des Croisades achève d'organiser le christianisme oriental en résistance, d'en faire le symbole d'une civilisation rivée à ses particularismes, à une profondeur où les décisions impériales ou conciliaires, celles prises à Lyon en 1274 ou à Florence en 1439, ne peuvent plus l'atteindre. Aujourd'hui encore, le voyageur de l'Athos le comprend bien.

* * *

Rivée à ses particularismes, et enfermée dans un système original de représentation que je voudrais maintenant exposer à grands traits.

Peu de civilisations sont en effet allées aussi loin dans l'élaboration d'un statut du mot et de l'image qui les rattache l'un et l'autre au niveau le plus élevé de la pensée religieuse et de la tradition littéraire, et qui résolve en l'un et en l'autre les contradictions d'une anthropologie. C'est à l'issue d'une évolution de cinq siècles que couronnent la crise iconoclaste et son dénouement, et après que d'autres voies eurent été explorées, que ce langage se trouve codifié, que les mots et les images sont rendus définitivement inaptés à la trahison que serait soit un vrai retour à l'humanisme antique, soit un faux pas hors de l'Orthodoxie, qui est devenue

elle-même un monde limité de formes. L'époque « macédonienne » sous ses aspects les plus renaissants (Bibliothèque de Photius, Discours de Léon VI, Rouleau de Josué) montre à la fois la toute-puissance de l'antique et la rupture de tout vrai lien avec l'antiquité ; elle place aussi, définitivement, littérature et arts figurés dans un étrange parallèle et une étrange communication, qui donnent au mot valeur iconographique et à l'image valeur syntaxique : je pense à tous les jeux d'une *ekphrasis* rénovée, à tous ces mots dans la peinture et à toute cette peinture dans les mots.

La première particularité à relever, parce qu'elle est à l'opposé de l'esprit antique, est la relation de contiguïté reconnue entre l'image et son modèle, qui fait de la première une sorte de relique, un reste du second. Par là se justifie son culte, mais par là s'effacent plus généralement les notions d'art et d'artiste. La Sainte Face d'Édesse, le Christ de Kamuliana sont des traces qu'un simple contact matériel démultipliera en images miraculeuses, et que le fil d'une tradition diffusera, sans que la mention d'un artiste vienne rompre cet enchaînement. La dignité de l'image est au prix de cet anonymat. C'est ce que veut prouver le miracle majeur des « achéiropoïètes », et ce que prouve aussi bien le miracle mineur, cent fois répété dans l'hagiographie, du peintre à qui une inspiration divine permet de reproduire, fidèlement mais inconsciemment, les traits d'un saint qu'il n'a lui-même jamais vu.

C'est l'icône. Mais le mot, dans la même crise qui transforme l'image, me paraît avoir subi une transformation comparable, qui n'a guère été étudiée. Il a ses modèles, ses reproductions mécaniques, comme le savent bien les éditeurs de textes, qui doivent repérer le jeu des citations et des emprunts de vocabulaire. Il acquiert

aussi un peu de cette fonction magique que la pensée dite « primitive » accorde à la nomination, un peu de cette identité que l'Ancien Testament reconnaît entre le nom et la personne nommée : le changement de nom du moine byzantin à sa prise d'habit est un exemple à ajouter à ceux du *Rameau d'or* et de *Totem et Tabou* de mort et renaissance simulées ; qu'y a-t-il d'autre dans la prière hésychaste qu'une simple nomination, physique et réelle, de Dieu ? Quoi d'autre enfin dans la coutume d'indiquer le titre de la scène ou l'identité des personnages sur les icônes, fresques ou mosaïques, qu'une double équivalence reconnue du nom à la représentation, et de l'un et l'autre au modèle ? La rhétorique byzantine, telle qu'elle se pratique à partir du ^xe siècle et telle que Jacques Lefort en a commencé l'analyse, est peut-être à comprendre comme une demi-magie dont les Byzantins auraient retrouvé la finalité : métonymies, métaphores, comparaisons, oppositions relèvent un peu de ces « formules de sympathie » dont Marcel Mauss a montré l'usage magique ; les prosopopées, comme les personnifications du Psautier de Paris, seraient une forme atténuée de la démonologie. La rhétorique impériale, la rhétorique sur la mort, ont bien pour but une transmutation, une désarticulation et une recomposition du réel, le passage d'un ordre de réalité à un ordre de vérité. La correspondance n'est pas fortuite entre les voies d'une Orthodoxie qui conduit l'image au plus près du prototype en soulignant pourtant la limite entre l'icône et l'idole, et les voies d'un néo-platonisme qui conduit Psellos aux portes de l'occultisme sans lui donner tout à fait le droit de les franchir. N'est pas fortuite non plus la définition que l'épistolographie des ^x^e-^{xii}^e siècles donne de la lettre comme d'une image de l'absence, formule antique certes, mais au confluent d'une réflexion contemporaine.

A Byzance, tout système de représentation, qu'il s'agisse de littérature, d'iconographie, d'architecture, de cérémonial ou de liturgie, se veut système de reproduction.

Mais l'espace abandonné entre les mots, les images et les choses, cet espace familier de la pensée antique et moderne, se reporte intégralement entre les mots, les images et leur sens. Mots et images ne sont pas individualisés par l'unité d'une élocution ou d'une exécution, mais par une certaine structure, un style qui s'accommode et même se nourrit de la pluralité des sens.

Les recherches iconographiques récentes le montrent bien. Le premier art chrétien se crée par emprunts à divers registres : au fonds antique, aux symboles du judaïsme, à l'iconographie impériale et funéraire, et ses images les plus durables sont celles qui cachent sous l'unité d'une forme une gamme complète de significations et de références : l'agneau, le Bon Pasteur, proches encore du cryptogramme et donc d'un symbolisme que l'orthodoxie récusera très tôt et définitivement, Jonas et les types de l'Ancien Testament, mais aussi le Pantocrator, dans son ambivalence, Christ et Dieu, les scènes mi-liturgiques, mi-historiques, comme le baptême dans le Jourdain, où chaque élément évoque un contraire, l'arbre une croix, l'eau vive une eau morte, et aussi bien les images tirées du fonds antique, tous ces emplois de l'iconographie qui véhiculent un discours. Ce personnage aux mains levées devant un tombeau ouvert, Rainer Stichel a bien montré que ce peut être l'apôtre Pierre étonné devant le tombeau vide du Christ, le moine priant devant la tombe qu'il s'est aménagée, ou la rencontre du mort et du vif, illustrant la vanité du monde et prenant la forme finale, qui ne se fonde plus sur un texte mais sur la confusion de plusieurs textes,

de saint Sisoès devant le tombeau d'Alexandre. Dans un genre différent, on pense à ces statues de Constantinople auxquelles l'oubli de leur signification donne des pouvoirs : ces mains de bronze du marché de l'Amastrianon, mains qui menacent d'amputation les marchands indécents, ou qui accordent le pardon impérial, ou encore qui suggèrent aux prisonniers arabes l'une de passer outre, l'autre de s'arrêter. Au total des mains. La capitale était remplie de ces formes aux sens multipliés : elles ne disaient rien, on les interrogeait.

Il en est, je crois, de même d'une certaine littérature qui se fait une règle des glissements du même au même, pour laquelle le mot propre est le mot pauvre, qui préfère le général ou le similaire, et où la citation, même dissimulée, est une manière d'ajouter un autre sens à celui que délivre le message. A l'extrême, nous trouvons la littérature hypersavante d'un Aréthas de Patras : un style qui rejoint la calligraphie, et un art qui consiste à écrire obscurément sans presque rien dire.

Dans cette culture où la représentation valide touche au modèle et où le style naît des distorsions du sens, le déploiement temporel de la vérité aura un autre cours et d'autres règles. Je m'en tiendrai à quelques traits caractéristiques.

Toute vérité est hors du temps, et seuls les mots et les images peuvent y faire référence. Les habitants de Constantinople, en 1204, voulurent lire sur les reliefs de la colonne de Théodose la mort violente de l'empereur Alexis Mursuphle dont ils venaient d'être témoins, comme si cette lecture importait à la véracité du fait. Il s'en suit une sorte de nécessité de couvrir autant que possible le monde réel d'un monde représenté, le temps de l'histoire d'une chronique continue, l'année d'une liturgie, toute nature d'une culture, et de saisir l'évolu-

tion des mœurs dans les mailles d'un langage normatif. C'est la justification du prodigieux travail législatif poursuivi par Byzance d'un bout à l'autre de son histoire, et qui est loin d'être formel. Dans les nombreuses Nouvelles où Léon VI, à la fin du ix^e siècle, constate soit un silence des Codes, soit un écart trop grand entre eux et l'usage, c'est à la loi qu'il demande le rattrapage, sans concéder à la coutume autre chose qu'une légitimité de transition. Le résultat est une singulière juxtaposition, non seulement de textes contradictoires, morts ou vivants, mais de langages législatifs qui se suppléent les uns les autres sans s'annuler, Codes, Nouvelles, canons, nomocanons, commentaires canoniques, et se tressent en réseaux. L'usage triomphe toujours, mais jamais sans que le champ législatif se soit étendu finalement jusqu'à lui.

Je parlais des lois, mais toute littérature, toute représentation est plus ou moins normative, puisqu'elle est à Byzance système de référence. On le voit bien dans le genre très prisé des *Erôtapocriseis*, cette littérature de Questions-Réponses à laquelle tous les siècles se sont exercés, et où les questions sur le monde physique, la sexualité, le rêve ou les contradictions des Écritures ouvriraient les perspectives d'une véritable littérature morale, si les réponses ne déniaient le droit de questionner en montrant qu'il a été répondu par avance. Tout récit tend également à devenir vérité suffisante : j'évoquerai ici les apophtegmes, les Vies de saints découpées en lectures monastiques et en arguments d'autorité comme la vie du Christ l'est en icônes de fêtes, les florilèges patristiques, les dépeçages de la littérature antique dont les *Excerpta* sont le fascinant modèle, bref, tout un mode de transmission et d'utilisation des textes qui est, à bien des égards, plus important à étudier que les textes eux-mêmes, et qui ferait douter que les

Byzantins aient jamais eu tout à fait le sentiment de ce qu'est une œuvre.

J'emprunterai un exemple au long débat qui opposa chrétiens d'Orient et chrétiens d'Occident à Ferrare en 1438 sur le sujet du purgatoire. Une réponse collective est préparée par les Grecs, prononcée le 14 juin par Bessarion, alors évêque de Nicée, où l'on trouve l'argument suivant : vous déduisez l'existence d'un purgatoire d'une phrase de la première Épître aux Corinthiens. Pourtant Jean Chrysostome, qui a commenté ce texte, ne parle pas à son propos d'un « feu purgatoire ». Or son exégèse des Épîtres a été inspirée directement par saint Paul. A preuve le passage de sa Vie (une Vie assez tardive et légendaire) qui montre Proclus, son disciple et futur successeur, cherchant trois jours durant à faire pénétrer un visiteur dans le bureau du patriarcat où Jean travaille à son exégèse, et y renonçant parce qu'il voit chaque fois un personnage debout qui lui parle à l'oreille. Quand enfin ce personnage a disparu, Proclus demande à Jean, surpris car il se croyait seul, avec qui il s'entretenait, et une icône de saint Paul accrochée là leur révèle à tous deux par sa ressemblance avec la description de Proclus l'identité du personnage et le sens de la vision. Jean Chrysostome écrivait sous la dictée de Paul. Je ne sais de quel cœur Bessarion énonça cet argument, ni de quelle oreille les Latins l'écoutèrent, mais il me paraît éclairer jusqu'à la caricature les liens que nouent les Byzantins du texte au commentaire, de l'icône au texte, du miracle à la causalité, de la référence à la preuve. Paul ouvre en quelque sorte son icône à Jean Chrysostome, les Épîtres de Paul s'agrandissent d'un commentaire sans faille, où tout est faux de ce qui est tu.

La vérité est une contagion du sacré : ainsi se caractérise peut-être une civilisation d'orthodoxie.

* * *

Byzance sait tenir d'autres langages, Dieu merci moins abstraits, moins rigoureux aussi, plus proches d'un système de vie. Et c'est pour les saisir dans leurs rapports que j'ai choisi un sujet de cours qui les traverse tous : la mort. De nombreuses et souvent belles études viennent d'ouvrir ce nouveau territoire à l'historien de l'Occident, et, même fortuite, la comparaison avec l'Orient byzantin sera intéressante ; mais je n'entrevois ni vrai parallélisme ni recoupements très nets. Permettez-moi de m'en expliquer, en manière de conclusion.

La documentation byzantine interdit pratiquement de placer l'enquête sous la bannière de l'histoire quantitative (nous n'avons pas la masse de testaments qui le permettrait, et l'archéologie funéraire n'est pas encore à l'heure des bilans), ni sous celle de l'histoire des mentalités (pour un moine du couvent de Xéropotamou dont les dernières volontés traduisent la terreur d'être enterré vivant, combien se contentent de formules de foi stéréotypées en tête de testaments qui ne sont que des actes de droit privé). Au lieu d'une littérature réflexive, nous trouvons, là encore, un discours stylisé et une réflexion sur des types : Adam ou l'immortalité perdue, Abel ou la mort prématurée du juste, Énoch ou celui dont la mort se détourne. Les questions percent à peine sous les réponses. Et, faute de cette interrogation des hommes, la mort n'est guère en elle-même un sujet, mais plutôt une faille dans le champ des cohérences humaines, et donc une coupe par laquelle on peut espérer saisir les liens qui unissent différents langages et ordonnent différents niveaux, une coupe qui donnerait à l'historien un peu les mêmes chances que l'étude stratigraphique donne à l'archéologie, lorsqu'il se détourne de la restitution monumentale.

Parmi les ruptures qui apparaissent, il y a celle qui oppose Orient et Occident, écart de deux histoires du christianisme, tardivement et fortuitement constaté en 1231, mesuré et entretenu dans le vocabulaire trop habile de la polémique sur le purgatoire, qui semble marquer deux conceptions de la mort : fin de la vie ou état durable jusqu'à la fin du temps. Mais le dilemme reste théorique, à peine formulé, et les contours, détours, prudences de la discussion théologique, dénotent plutôt une sorte de pudeur ou d'embarras à trancher sur un tel sujet à travers une telle épaisseur de textes, de croyances et de pratiques.

Or, ces textes, ces croyances, ces pratiques sont bien loin, en Orient, de former un panorama cohérent. A propos de la mort éclate d'abord une anthropologie antique qui, sans être jamais tout à fait abandonnée, ne soutiendra bientôt plus que la rhétorique funèbre, genre immuable qui s'accommode de concepts sans statut et de mots à la dérive. Ailleurs, dans le champ clos des hérésies, où la condamnation résurgente de l'origénisme montre jusqu'où l'hellénisme ne peut plus aller, mais aussi dans la littérature homilétique, hagiographique, et dans l'épigraphie au plus près de la coutume, l'espérance chrétienne d'une victoire sur la mort, s'alimentant à toutes les cultures orientales que Byzance rassemble, glisse entre le corps et l'âme la chair promise à ressusciter, disserte sur le sang des martyrs, sur les reliques des saints, fait concevoir et peindre la mort comme une lente et difficile opération chirurgicale que pratique un ange noir, s'interroge sur le lieu des âmes et sur la spiritualité des corps, bref, jette mille passerelles sur la vieille dualité.

L'accord ne se fait pas mieux sur une description sociale de la mort. La *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès et son iconographie nous montrent un

monde compact de morts indifférenciés, unis dans l'attente, et dont Justinien se disait l'empereur au même titre que des vivants. Tout au contraire, les Vies de saints et les images qu'on en tire font disparaître jusqu'à l'idée d'une condition commune pour décrire la mort du juste, la mort du pécheur, la mort de l'hypocrite, la mort de l'hérétique. On est tenté de chercher des clivages chronologiques, des correspondances entre l'évolution d'une société et celle de ses représentations. Il y en a. Mais il y a surtout les contrastes inhérents aux langages eux-mêmes, et les contradictions naturelles que la mort déploie.

J'insisterai avant tout sur les rapports qui existent à Byzance entre les morts et la société des vivants. On les voit au mieux dans les villes où la mort répétitive, la mort collective des épidémies, fait prendre conscience des réalités démographiques, et où l'évolution des pratiques funéraires fait apparaître sous une nouvelle forme le passage de la cité qui rejetait ses morts hors les murs, à la ville qui les absorbe en même temps qu'une nouvelle anthropologie chrétienne les banalise. Le processus est à suivre à travers les décrochements d'une législation qui passe de l'interdiction antique d'enterrer *intra muros* à une liberté reconnue ; il est à suivre à travers les récits qui montrent comment la ville, englobant les cimetières périphériques, n'est bientôt plus très sûre ni de son sous-sol, ni de ses limites ; il est à suivre surtout à travers une archéologie qui découvre des tombes presque n'importe où, et montre comment une église ou un monastère abandonnés deviennent cimetières spontanés, où les morts trouvent un reste de sainteté et une terre dont le statut interdit l'aliénation.

La mort devient une affaire de famille, même pour les empereurs, qui désertent au XI^e siècle les Saints-Apôtres. Et en ce point nous rejoignons le problème de la part

des morts dans la fortune des vivants, assez lourde pour intéresser le système économique tout entier, et le problème des moines, que l'on retrouve à tous les points où s'opèrent transferts et compensations, comme les seuls intermédiaires entre le monde des morts et celui des vivants, participant symboliquement de l'un et de l'autre.

La mort est enfin un envers, l'au-delà, au terme du voyage dangereux des âmes, avec les douanes célestes qui traduisent un code moral en termes de fiscalité, avec son architecture et sa société idéales. Elle propose une nouvelle ponctuation du temps qui donne à la durée valeur d'attente, et à l'instant du Jugement — comme disait Louis Massignon — valeur d'éternité, qui distend cet autre instant qu'est la mort physique aux dimensions d'une vie d'ascèse, et qui inverse le lent écoulement temporel des chroniques en un gigantesque compte à rebours dont le total est inconnu, et dont l'aboutissement sera la disparition ou la renaissance, cent fois décrites, de la Ville et du monde.

* * *

Apocalypses, utopies politiques ou millénaristes : à l'opposé de l'idéologie des origines nous nous retrouvons dans la zone dangereuse où Byzance prend corps, annulant son histoire, où l'on croit pouvoir parler d'elle comme d'une personne, où l'on espère trouver le mot qui la distinguera des autres, en oubliant toute la diversité de ce qu'elle fut, la multiplicité des langages qui lui donnent seuls réalité et placent la science historique au rang d'une science expérimentale, et l'épaisseur d'une autre histoire, celle de ses interprètes. De Byzance, Mesdames, Messieurs, nous voici revenus aux byzantinistes.