



Tatiana A. Sénina (moniale Kassia)
St. Pétersbourg

NOTICES SUR L'ATMOSPHÈRE INTELLECTUELLE À L'ÉPOQUE DU SECOND ICONOCLASME

I. Le fondement théologique du dialogue des frères Graptoi et Jean le Grammairien dans la *Vie* de Michel le Syncelle

Dans la *Vie* de Michel le Syncelle, § 13,¹ on trouve un épisode où il s'agit de la rencontre des frères Graptoi avec « un savant capable de parler et d'écouter »,² qui tentait de les convertir à l'iconoclasme. M. Cunningham estime,³ à la suite d'I. Ševčenko,⁴ que ce savant était le fameux ἀσεβάρχης, « chef de l'hérésie » Jean le Grammairien, patriarche iconoclaste en 837–843.⁵

Jean demande à Théodore et Théophane pourquoi ils ne se soumettent pas à la définition de « l'orthodoxe Concile qui a condamné l'idolâtrie et l'a chassée de l'Église de Dieu ». ⁶ Et ensuite il cite le Psaume 113 : 13–15⁷ où il s'agit des idoles : « Elles ont une bouche et ne parlent pas, elles ont des yeux et ne voient pas, elles ont des oreilles et n'entendent pas, elles ont un nez et ne sentent pas. Leurs mains, mais elles ne touchent point, leurs pieds, mais ils ne marchent point, de leur gosier, pas un murmure! » — et il ajoute : « Vos choses sacrées, ne sont-elles

(1) M. B. CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos* (Belfast, 1991) (Belfast Byzantine Texts and Translations 1) 68–71.

(2) διὰ τινος λογίου δυναμένου λέγειν τε καὶ ἀκούειν (Ibid., 68.22).

(3) Ibid., 150, n. 103.

(4) I. ŠEVČENKO, Hagiography of the Iconoclast Period, dans : A. BRYER, J. HERRIN (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham, March 1975* (Birmingham, 1977) 113–131, cf. 116, n. 19.

(5) L'hagiographe de St. Michel dit qu'il « passera sciemment sous silence » le nom de ce « savant » — οὐ τὸ ὄνομα ἐκὼν ὑπερβήσομαι. Ševčenko pense que la raison en est que Jean vivait encore au moment où la *Vie* a été écrite.

(6) CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos...*, 68.25–26. Il s'agit du Concile iconoclaste de Sainte Sophie de 815.

(7) FBJ Ps 115 : 5–7.

pas comme cela ? »⁸ En cas de soumission, Jean promet aux deux frères de les combler d'honneurs et même de les faire évêques, et dans le cas contraire, il les menace de mort ; naturellement, Théodore et Théophane refusent d'obéir.

Au premier regard cet épisode ne semble être qu'un *topos* hagiographique n'ayant même pas de rapport établi avec la réalité : on sait que les iconoclastes de la deuxième période avaient décidé de ne pas considérer les icônes comme idoles, et cela a été mentionné justement dans la définition du Concile dont parle Jean le Grammaire.⁹ De plus, on peut trouver étrange que Jean, pour montrer qu'il ne convenait pas de vénérer les icônes, ait choisi une citation des Saintes Écritures sur l'absence de la vie dans les idoles.¹⁰

Cependant, la citation du Ps. 113 pourrait indiquer une particularité de la théologie des iconoclastes et notamment de Jean le Grammaire. L'idée que les images du Christ et des saints sont sans âme (*ἄψυχοι*) et par conséquent privées de la divinité et indignes d'adoration, était un

(8) Οὐχι καὶ τὰ ὑμῶν σεβάσματα τοιαῦτα εἰσιν; (CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos...*, 70.3–4).

(9) Le Concile de 815 proclame son adhésion aux dogmes du Concile de 754 et déclare que la fabrication des icônes est « inutile », mais fait une réserve : il ne faut pas les appeler « idoles » parce qu'il existe « une distinction entre deux maux » — εἰδῶλα δὲ ταύτας εἰπεῖν φεισάμενοι· ἔστι γὰρ καὶ κακοῦ πρὸς κακὸν ἢ διάκρισις ; cf. P. J. ALEXANDER, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)*, *DOP* 7 (1953) 60 (§ 16).

(10) Notons que le même psaume, juste devant la citation faite par Jean, dit que les idoles des païens sont « or et argent, une œuvre de main d'homme » (113 : 12) — τὰ εἰδῶλα τῶν ἔθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων, ce qui invoque un des arguments préférés des iconoclastes qui refusaient d'« adorer les choses faites de la main d'homme », προσκυνεῖν χειροποίητα ; le terme jouait un rôle particulier dans la doctrine iconoclaste, surtout au VIII^e siècle ; cf. V. A. BARANOV, *The Theology of Byzantine Iconoclasm (726–843): A Study in Theological Method*. Doctoral Dissertation (Medieval Studies Department, Central-European University; Budapest, 2002) 241–243 (je remercie V. A. Baranov pour la possibilité qu'il m'a donnée, de prendre connaissance de sa dissertation sous forme électronique ; un aperçu de cette dissertation cf. V. BARANOV, *Byzantine Iconoclasm (726–843): A Study in Theological Method*, dans : K. SZENDE, J. A. RANSON (eds.), *Annual of Medieval Studies at CEU* 11 (Budapest, 2005) 275–277); В. А. БАРАНОВ, Иконоборческие споры и богословское значение Нерукотворного образа, dans : *Мир Православия* 7 (Волгоград, 2008), à paraître; В. М. ЛУРЬЕ, при участии В. А. БАРАНОВА, *История византийской философии. Формативный период* (Санкт-Петербург, 2006) 464–466.

des arguments préférés des iconoclastes depuis l'empereur Léon III.¹¹ Jean le Grammairien développe la même idée des « icônes sans âme » dans une autre direction : selon lui, une image faite en couleurs ne peut représenter un homme de façon exacte, il n'est possible de le faire qu'avec des mots : « Il n'y a pas moyen de décrire l'individu par un autre expédient que l'exposé discursif, lequel permet de saisir chaque être à la manière d'une définition » ;¹² l'homme « se définit : être raisonnable, mortel, capable d'intelligence et de savoir, comment serait-il possible de confier à des ouvrages inanimés et inertes de présenter le mouvement vital ... Les adorateurs du Verbe ne sauraient qualifier mortel ni capable d'intelligence quelconque ou de savoir ce monstre pictural ». ¹³ Une icône est donc incapable de représenter « le mouvement vital » et comme telle n'est qu'un « monstre pictural » et non pas une vraie image.¹⁴

(11) D'après les iconoclastes, la déification du corps du Christ se fait par l'intermédiaire de son âme, mais il est impossible de représenter l'âme sur l'icône, c'est pourquoi les icônes ne peuvent être vénérées car elles sont les images de la chair *morte* ; cette doctrine a été énoncée déjà dans l'inscription par laquelle (avec la Croix) on a remplacé l'icône du Christ au-dessus de la porte de Chalçè (PG 99, 435–478) ; cette inscription affirme que le Christ ne doit être représenté « muet et inanimé » (ἄφωνον εἶδος καὶ πνοῆς ἐξηρημένον). Pour les détails, cf. V. A. БАРАНОВ, Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки, dans : *История и теория культуры в высоком образовании*, вып. 2 (Новосибирск, 2004) 181–186. Baranov a démontré que cette inscription avait été faite par Léon III au début du premier iconoclasme. Cf. aussi V. A. BARANOV, The Role of Christ's Soul-Mediator in the Iconoclastic Christology, dans : G. HEIDL, R. SOMOS (eds.), *Origeniana Nonna* (Leuven, 2008), à paraître.

(12) Le fragment II de Jean publié par J. GOILLARD, Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammairien, *RÉB* 24 (1966) 171–181; voir 173–174 (texte grec) et 175 (traduction citée ici).

(13) Le fragment III, *ibid.*, 174 (texte) et 176 (traduction). Dans ce fragment, il s'agit de l'impossibilité de décrire « l'homme en général (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) » ; que l'humanité du Christ est incirscriptible comme une nature commune, c'était l'argument attribué à Jean le Grammairien lui-même ; cf. V. LOURIE, Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine, *SP* 34 (2001) 150–155 ; l'auteur montre qu'une source possible dont Jean aurait pu s'inspirer était la doctrine origéniste du patriarche Eutychius de Constantinople ; cf. ЛУРЬЕ, *История византийской философии...*, 471–475.

(14) V. A. Baranov montre bien que Jean le Grammairien utilisait les œuvres d'Aristote pour son argumentation : В. А. БАРАНОВ, Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне?, dans : С. Н. МАЛАХОВ (ред.), Н. Д. БАРАБАНОВ (сост.), *Византия: общество и Церковь* (Армавир, 2005) 134–

Ainsi, la citation du Ps. 113 sur les idoles sans mouvement attribuée dans la *Vie* de Michel le Syncelle au « savant » iconoclaste correspond à la doctrine iconoclaste sur les icônes comme images sans mouvement et sans âme,¹⁵ et par là même confirme l'hypothèse que l'interlocuteur des frères *Graptoi* mentionné dans la *Vie* de Michel le Syncelle n'était autre que Jean le Grammairien.

II. Jean le Grammairien et le monastère de Théotokos τῶν Ψυχᾶ

On sait que le dernier patriarche iconoclaste Jean VII, détrôné en 843, a achevé ses jours dans sa maison de campagne, τὸ προάστειον αὐτοῦ, qui se trouvait à l'endroit nommé τὰ Ψυχᾶ.¹ Il est possible que Jean s'y soit rendu après avoir passé quelque temps dans le monastère du Kleidion² où il avait été exilé en 843.³ P. Lemerle croyait, à mon sens

146. À propos de la doctrine des iconoclastes sur les icônes privées du « mouvement vital » cf. BARANOV, *The Theology of Byzantine Iconoclasm...*, 73–76 (Motionless Idols: Fifth Parallel). Comme Baranov fait remarquer, « le mouvement vital (ζωτικὸς κίνησις) » de Jean le Grammairien peut être identifié avec l'âme car il est fondé sur un raisonnement sur l'âme de *Phèdre* de Platon où elle est définie comme la vie et le mouvement » (БАРАНОВ, *Аристотель в иконоборческом споре...*, 139).

(15) Cette citation était évidemment parmi les arguments préférés des iconoclastes, car dans le Psautier *Pantokrator 61* il y a même une miniature qui présente David le Psalmiste disputant avec Jean le Grammairien sur la juste interprétation de ce psaume ; cf. L. BRUBAKER, J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): the Sources. An annotated survey* (Aldershot, 2001) (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7) 46–47.

(1) Theophanes Continuatus, *Chronographia*, dans : I. BEKKER (ed.), *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (Bonn, 1838) (CFHB) 151.16–17 ; Symeon Magister, *Chronographia*, dans : *ibid.*, 649.4–5.

(2) Ce monastère, μονή τοῦ Κλειδίου, se trouvait probablement sur la rive européenne du Bosphore : R. JANIN, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique* (Paris, 1964) (Archives de l'Orient Chrétien 4A) 472 ; *IDEM*, *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique. Les églises et les monastères* (Paris, 1969) (Géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin) 280–281.

(3) Tous les recits sur le sort de Jean après sa déposition mentionnés par les chroniqueurs sont examinés chez P. LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle* (Paris, 1972) (Bibliothèque Byzantine: Études 6) 144–145, n. 152.

justement, qu'« en fait, il y a toutes raisons de penser que Théodora ne persécuta point Jean, et que celui-ci acheva tranquillement ses jours dans sa propriété de Psicha ».⁴

Mais où se trouvait τὰ Ψιχά ? R. Janin place la propriété de Jean sur la côte européenne du Bosphore, en l'identifiant avec celle d'Arsabère, frère de Jean,⁵ où le Grammairien aurait pratiqué la divination.⁶ R.-J. Lilie est plus prudent : la dernière résidence du patriarche détrôné était « ein Landgut des Ioannes oder seiner Familie in Psicha ».⁷ Je pense qu'il ne faut pas confondre les propriétés de Jean et d'Arsabère. Le Continuateur de Théophane, en parlant de toutes les deux, se prononce assez nettement : la propriété magnifique où ὁ πατριάρχης [Jean] συχνὰς ποιῶν καταγωγὰς,⁸ appartenait à son frère Arsabère,⁹ et plus tard celui-ci l'a vendue au futur empereur Basile I qui l'a transformée en monastère de Saint-Phocas ;¹⁰ or la propriété à Psicha où Jean le Grammairien a fini ses jours était *la sienne*, τὸ προάστειον αὐτοῦ.¹¹

Evidemment, non loin de cette propriété de Jean se situait le couvent de Théotokos τῶν Ψιχᾶ¹² dont l'higoumène était saint Jean le Psichaïte, confesseur de l'époque du second iconoclasme, mort peu après 820.¹³ À en juger de sa *Vie*, son couvent, dévasté par les Bulgares en 813,¹⁴ se trouvait en dehors de Constantinople ; R. Janin le place dans la région de Saint-Phocas¹⁵ pour la raison que c'est là qu'il faut cher-

(4) LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin...*, 144–145, n. 152.

(5) JANIN, *Constantinople byzantin...*, 478 ; IDEM, *Le siège de Constantinople...*, 243.

(6) Theophanes Continuatus, *Chronographia...*, 156–157 (§ 8).

(7) R.-J. LILIE, Ioannes VII. (837–843), dans : IDEM (Hrsg.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. — Methodios I. (715–847)* (Frankfurt am Main—Berlin—Bern—New York—Paris—Wien, 1999) (Berliner byzantinistische Studien 5) 177.

(8) Theophanes Continuatus, *Chronographia...*, 156.21.

(9) Ibid., 156.16–20.

(10) Ibid., 157.9–12. Ce monastère se trouvait à l'Ortaköy d'aujourd'hui ; cf. JANIN, *Le siège de Constantinople...*, 498–499.

(11) Theophanes Continuatus, *Chronographia...*, 151.16.

(12) JANIN, *Le siège de Constantinople...*, 242–243.

(13) La Vie de ce saint cf. P. VAN DEN VEN, La vie grecque de saint Jean le Psichaïte, confesseur sous le règne de Léon l'Arménien (813–820), *Le Muséon* 21 (1902) 103–125.

(14) Ibid., 112–113 (§ 6).

(15) JANIN, *Le siège de Constantinople...*, 243.

cher le site de la propriété de Jean le Grammairien et donc de Psicha ; mais on a vu que cette identification est incertaine.

En revanche, à propos de la *Vie* de St. Jean le Psichaïte on peut faire une observation intéressante. Ce texte contient une invective contre les sciences profanes : l'hagiographe déclare que St. Jean se préoccupait des « sciences divines » jour et nuit et n'avait point besoin de la grammaire, ni des « niaiseries d'Homère » avec ses « mythes, fiction et culte des démons », ni du « mensonge de rhétorique » avec ses « sophismes », ni de l'astronomie, ni de la géométrie, ni de l'arithmétique ; il dédaignait tout cela *ὡς ἀνυπάρκτων ὄντων*. L'auteur de la *Vie* finit cette philippique à l'adresse des sciences profanes par une insulte à Platon.¹⁶ On se rappelle tout de suite que le fameux « voisin » du monastère de Psicha, Jean le Grammairien avait la réputation d'un homme très instruit et d'un redoutable disputeur, fort en rhétorique et connaissait bien les œuvres des auteurs antiques. Comme l'a dit P. Lemerle, « il n'y a pas de raison de refuser le témoignage d'un canon chanté en l'honneur du rétablissement des images, faussement attribué à Théodore Stoudite, et qui doit être du patriarche Méthode » ;¹⁷ l'auteur de ce canon¹⁸ dit que Jean « modifiait par écrit » les dogmes des Pères et des Apôtres (ode 6, tropaire 4), « s'est montré l'égal des Hellènes en s'enorgueillissant de la connaissance de leurs œuvres » (ode 7, tr. 4), et qu'il aurait dû s'appeler, non pas Jean, mais « Pythagore, Kronos ou Apollon » (ode 7, tr. 6).¹⁹

On peut donc supposer que les invectives de la *Vie* de Saint Jean le Psichaïte contre les sciences profanes soient en rapport avec la personne de Jean le Grammairien ; peut-être le célèbre *ἀσεβάρχης* et « sophiste » était encore en vie et habitait près du couvent de Psicha quand le biographe de son saint higoumène écrivait les dénigrement

(16) VAN DEN VEN, *La vie grecque de saint Jean le Psichaïte...*, 109–110.

(17) LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin...*, 142. Sur ce canon qui est en effet une œuvre de S. Méthode, cf. J. GOILLARD, Deux figures mal connues du seconde iconoclasme, *Byzantion* 31.2 (1961) 380–384.

(18) Cf. Τριώδιον κατασκευτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς (Ἐν Ρώμῃ, 1879) 233–240.

(19) À ce propos Lemerle, non sans moquerie, note : « On aimerait à croire que ce fut, à l'inverse, l'une des raisons pour lesquelles Michel II (820–829) en fit le précepteur de son fils, Théophile » (LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin...*, 143).

à l'adresse de la rhétorique, la grammaire et la sagesse « des Hellènes ». ²⁰

III. Saint Théodore le Stoudite, l'empereur Michel II et Thomas le Slave

Notes en marge d'un livre de D. Afinogenov

D. Afinogenov a déjà publié deux livres traitant diverses questions de la période du deuxième iconoclasme.¹ Je me propose de faire une analyse détaillée des idées et des interprétations de l'auteur dans un article à part, et ici je me bornerai à un sujet concernant les relations entre St Théodore le Stoudite et l'empereur Michel II pendant la révolte de Thomas le Slave.

Afinogenov pense que S. Théodore n'était pas loyal envers Michel le Bègue parce qu'il « ne s'est pas montré trop sévère » à l'égard de Thomas.² Les arguments de l'auteur sont les suivants : 1) Michel est entré en pourparlers avec Grégoire Ptérôtos à l'aide d'un moine studite ; 2) au début de la révolte de Thomas, Michel n'a fait venir à Constantinople que « Théodore et ses gens » et non pas le patriarche Nicéphore et « son entourage » parce que ceux-ci « étaient hostiles à Thomas sans compromis » ; 3) dans une de ses catéchèses Théodore montre une attitude « étonnement neutre » envers le rebelle.³

Tous ces arguments ne sont pas convaincants.

1) On croira difficilement que l'empereur a pu envoyer un homme qui ne lui était pas loyal avec une mission aussi importante que les pourparlers avec un révolté. Et de plus, d'après le Continuateur de

(20) Jean le Grammaire était encore en vie en 847 (cf. LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin...*, 144, n. 151) et même pouvait rester en vie jusqu'à 856 ou 863; cf. R.-J. LILIE, C. LUDWIG, Th. PRATSCH, I. ROCHOW (Hrsg.), *Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867)* (Berlin, 1998) 327–328, # 3199.

(1) Д. Е. АФИНОГЕНОВ, *Константинопольский Патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847)* (Москва, 1997), et IDEM, «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия (Москва, 2004) (Scrinium Philocalicum IV).

(2) АФИНОГЕНОВ, «Повесть о прощении императора Феофила»..., 41 ; l'auteur y développe les idées tracées dans son *Константинопольский Патриархат...*, 137.

(3) АФИНОГЕНОВ, «Повесть о прощении императора Феофила»..., 43–44.

Théophane, la femme et les enfants de Grégoire étaient emprisonnés, et Ptérôtos cherchait à obtenir la grâce pour lui-même et pour ses proches ;⁴ il aurait été étrange s'il avait pu, dans ces conditions, laisser sans réponse un envoyé de l'empereur en raison de sa loyauté « trop grande » envers Michel.

2) Ce point de l'argumentation d'Afinogenov repose sur le fait que S. Nicéphore est resté en dehors de la Ville pendant la révolte et a retenu chez lui S. Nicéas de Medikion, selon la *Vie* de Nicéas. À cette raison, Afinogenov déduit que « l'ordre impérial ne concernait pas tous les militants de la résistance orthodoxe ». Mais l'auteur de cette même *Vie* de Nicéas dit que « tous les pères théophores sont entrés à Byzantion » en fuyant Thomas, quant à Nicéphore il a appelé Nicéas etc.⁵ On ne sait pas pourquoi l'indication de la *Vie* de Théodore le Stoudite (*Vita B*) que « l'ordre impérial a réuni les partisans de Nicéphore, patriarche inspiré par Dieu, à Constantinople » semble à Afinogenov « une tentative de dissimuler quelque chose » (parce que le chef de ces partisans est resté en dehors de la capitale), alors que la phrase identique de la *Vie* de Nicéas (et même avec la précision « tous » !) n'éveille pas de pareils soupçons. Avec le même résultat peut-on supposer que « les partisans du patriarche » de la *Vie* de Théodore indiquent purement et simplement les orthodoxes, et que Michel II n'a pas fait venir le patriarche disgracié à Constantinople par crainte de sa propagande en faveur de Thomas parmi les habitants de la capitale. Pour ma part, je pense que Nicéphore a pu retenir Nicéas par crainte que l'hégoumène ne soit entraîné de nouveau par les iconoclastes.⁶ Il nous manque

(4) Theophanes Continuatus, dans : I. БЕККЕР, *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (Bonnae, 1838) (CSHB) 63.5–8.

(5) Ce passage n'est conservé que dans la *Vie* slavonne de Nicéas ; D. Afinogenov a traduit cette *Vie* en russe d'après les textes grec et slavon : Д. Е. АФИНОГЕНОВ, *Житие преподобного отца нашего Константина, что из иудеев. Житие св. исповедника Никиты, игумена Мидикийского* (Москва, 2001) (Свято-отеческая письменность) 97–146 ; le passage en question est situé à la page 137 (§ 48).

(6) On sait que Nicéas est tombé dans la communion avec les hérétiques (cf. Theostericti *Vita Nicetae Medicii*, § 40–41) et que même après sa repentance il n'était pas tout à fait ferme : par exemple, il trouvait admissible la conduite de certain Maximine que S. Théodore le Stoudite estimait comme absolument intolérable pour un orthodoxe (pour les détails cf. mon article dans le volume présent : La confession de Théophane et Théodore les Graptoi : remarques et précisions, p. 283, n. 125).

des données pour accepter les conclusions d'Afinogenov dont la base est de plus assez fragile comme on va voir.

3) En raison d'une phrase de S. Théodore : ὧδε ἡμεῖς ἄλλον βασιλέα κηρύσσομεν, οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν ἔξω ἕτερον « Nous proclamons ici un empereur, et nos frères en dehors un autre », ⁷ Afinogenov conclut qu'« une déclaration si étonnement neutre inspire des doutes sérieux sur la loyauté absolue de Théodore à Michel ». L'auteur répète cet argument d'un livre à l'autre ⁸ sans s'apercevoir que ces mots du Stoudite n'ont aucun rapport avec la révolte de Thomas. Les « Grandes Catéchèses » datent de la période avant le second iconoclasme, et la Catéchèse 3, aussi bien que les suivantes, parle d'une vie normale dans le monastère, et en outre Théodore y mentionne constamment « les prières de notre père », c'est à dire de Platon qui était alors encore en vie. ⁹ Mais pour la Cat. 3 nous pouvons établir une date précise : au début des Catéchèses 4, 5 et 6 Théodore fait mention de la même révolte et dans la Cat. 6 dit : κατὰ τὰς ἀμαρτίας μου, ἐν αἷς ἀφήρηται τὸ καλὸν τῆς εἰρήνης, εἰσαχθείσης διχονοίας ἐν τοῖς χριστιανοῖς, καὶ ἄρτι ἠσφάλισται ἡ πόλις καὶ φρουρεῖται ὑπὸ στρατιωτικῆς χειρὸς ἐπὶ πᾶν αὐτῆς μέρος, ἐπὶ τῷ Χρυσοπόλεως περάματι παρεμβολόντων τῶν ἀνταράντων ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ ὀπλιζομένων καταλήψεσθαι τὴν πόλιν ὡς νοσσιάν. ¹⁰ Cette Catéchèse est la dernière où S. Théodore mentionne cette révolte. Mais on sait que les troupes de Thomas ne se sont jamais installés sous Chrysopolis : le rebelle a installé son camp près du monastère des Saints Anargyres (le Cosmidion) qui était situé sur la Corne d'Or, en face des Blachernes. En revanche, on lit chez Théophane le Confesseur qu'en 803, τῆ δὲ 10 τοῦ Ἰουλίου μηνός ... Βαρδάνης, ὁ πατρικίος καὶ στρατηγός τῶν ἀνατολικῶν, ὁ ἐπὶ κλην Τουρκος, ἀνηγορεύθη εἰς βασιλέα ὑπὸ τῶν περατικῶν θεμάτων ... καὶ κατελθὼν ἕως Χρυσοπόλεως καὶ περιπολεύσας

(7) Νικοδήμου Σκρέττα, Ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου Στουδίτου, *Μεγάλη Κατηχήσις*, Βιβλίον δευτέρον (Θεσσαλονίκη, ²1987) 33–34 (Κατ. 3) (désormais : *Μεγάλη Κατηχήσις*).

(8) Д. Е. Афиногенов, Об идейно-политической ориентации «Хроники» Георгия Амартола, dans : *Византийские очерки. Труды российских ученых к XIX международному Конгрессу византинистов* (Москва, 1996) 94 ; ИДЕМ, *Константинопольский Патриархат...* 137 ; ИДЕМ, «Повесть о прощении императора Феофила»..., 43.

(9) Cela se voit de la Cat. 7 : εἰ μὴ φόβος πολὺς παρακοῆς με τοῦ κοινοῦ πατρὸς ἐπέεζε (*Μεγάλη Κατηχήσις*, 47).

(10) *Μεγάλη Κατηχήσις*, 42.

ἡμέρας η καὶ μὴ δεχθεὶς ὑπὸ τῆς πόλεως ὑπέστρεψεν ἕως τῶν Μαλαγίνων,¹¹ et après cela la révolte de Bardanès Tourkos était finie. Voici donc « ici un empereur, et en dehors un autre », Chrysopolis et quelques (pour le moins 8) jours pendant lesquels Théodore a prononcé ses Catéchèses 3–6 de la 2^{ème} partie de Μεγάλη Κατηχήσις. Nous sommes en juillet 803, 18 ans avant la révolte de Thomas. S’il est possible de parler de manque de loyauté envers un empereur chez S. Théodore, c’est envers Nicéphore I, ce qui est tout à fait compréhensible, surtout pour l’année 803 : l’homme qui venait de détrôner l’impératrice S. Irène, grande amie des Stoudites, ne pouvait pas avoir la sympathie de ceux-ci.

Nous découvrirons davantage en lisant les «Petites Catéchèses» que S. Théodore a prononcé en 821–826. Au commencement de la Cat. 124 l’hégoumène dit : « Frères et pères, assez de temps est passé depuis que nous avons suspendu les catéchèses habituelles et notre ordre commun, dispersés çà et là à cause de l’incursion des Hagrites ». ¹² Cela veut dire, en premier lieu, que pendant son séjour dans la capitale en 821–823 S. Théodore n’a point prononcé ses catéchèses parce que ses moines étaient assurément dispersés, et en second lieu, que pour les Stoudites les révoltés (leurs compatriotes tout de même !) étaient pareils *aux Arabes* : un vrai signe de manque de sévérité envers Thomas !¹³

(11) C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, vol. 1 (Leipzig, 1883) 479.15–20.

(12) Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἰκανὸν χρόνος παρελήλυθεν ἀφ’ οὔπερ διεκόπημεν τῆς συνήθους κατηχήσεως καὶ τῆς ἐν τοῖς ἀλλήλοις εὐταξίας, ἐκ τοῦ ὧδε ἀκεῖσε περιφέρεσθαι τῇ τῶν Ἀγαρηνῶν ἐπιδρομῇ (Νικοδήμου Σκρέττα, Τοῦ ὀσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου Στουδίτου, *Μικρὰ Κατηχήσις*, (Θεσσαλονίκη, 1984) 315) ; Skretta pense, sûrement à tort, qu’il s’agit des vrais Arabes (cf. p. 374, n. 1).

(13) Que le nom « Arabes » pour les révoltés était habituel chez Théodore, on le voit de sa lettre à Pierre, évêque de Nicée, où la rébellion de Thomas est nommée ἡ τῶν Ἀράβων ἔφοδος (G. FATOUROS (ed.), *Theodori Studitae Epistulae*, 2 vols. (Berlin—New York, 1992) (CFHB SB 31) vol. 2, 683 (Ep. 475.3)) ; cf. Th. PRATSCH, *Theodoros Studites (759–826) — zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch* (Frankfurt am Main—Berlin—Bern—New York—Paris—Wien, 1998) (Berliner byzantinistische Studien 4) 273. On peut ajouter que S. Théodore était en correspondance avec le patrice Olbianos, stratège du thème des Arméniaques sous Michel II, qui est resté fidèle à l’empereur ; cf. *Theodori Studitae Epistulae...*, vol. 2, 816–818 (Ep. 541), et les notes de Fatouros, vol. 1, 479*–480*, qui date cette lettre de 823.

Ainsi on peut conclure que S. Théodore pendant la révolte de Thomas le Slave était tout à fait loyal envers l'empereur Michel et ne montrait aucune sympathie pour les révoltés.

IV. Le Philosophe et le Théologien : à propos de l'homélie de Léon le Mathématicien sur l'Annonciation

L'homélie sur l'Annonciation, œuvre de Léon le Mathématicien et Philosophe, une grande figure du IX^e siècle,¹ éditée par V. Laurent,² a été fort sévèrement appréciée par son éditeur ainsi que par P. Lemerle : « elle est tout à fait singulière », « ne témoigne pas d'un grand souci d'édification », nous sommes en présence d'un discours « plus d'un érudit que d'un pasteur », « davantage l'œuvre d'un savant et curieux antiquaire que d'un pieux ecclésiastique » ;³ cette homélie « nous lais-

(1) Les données et la bibliographie sur Léon cf. R.-J. LILIE, C. LUDWIG, Th. PRATSCH, I. ROCHOW (Hrsg.), *Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867)* (Berlin, 1998) # 4440. Pour le moment, la meilleure étude sur Léon reste, à mon sens, le chapitre VI de l'excellent livre de P. LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle* (Paris, 1972) (Bibliothèque Byzantine: Études 6) 148–176 (Léon le Philosophe (ou le Mathématicien) et son temps); traduction anglaise: P. LEMERLE, *Byzantine Humanism. The First Phase. Notes and remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th century* (Canberra, 1986) (*Byzantina Australiensia* 3) 171–204. Malgré son passé iconoclaste et sa déposition en 843, Léon était fort estimé par ses contemporains, et sa mémoire est même avec les saints : d'après le *Synaxaire de Constantinople*, on la célèbre 30 octobre (cf. C. DE SMEDT, I. DE BACKER, F. VAN ORTROY, I. VAN DEN GHEYM, H. DELEHAYE, A. PONCELET (eds.), *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (Bruxellis, MDCCCCII; CD-éd.: Cambridge, 2002) 178.35–36).

(2) V. LAURENT, Une homélie inédite de l'archevêque de Thessalonique Léon le Philosophe sur l'Annonciation, 25 mars 842, dans : *Mélanges E. Tisserant*, II (Città del Vaticano, 1964) (*Studi e Testi* 232) 281–302 (texte cf. p. 297–302) ; cf. ma traduction russe de cette homélie : Монахиня Кассия (Т. А. СЕНИНА), Слово Льва Математика и Философа, сказанное на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, 25 марта 842 г. Перевод с древнегреческого и комментарий, dans : *Межвузовский периодический сборник научных трудов «История и теория культуры в вузовском образовании»*, вып. 4 (Новосибирск, 2008) 227–232.

(3) LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin...*, 157.

serait plutôt une assez piètre idée de l'orateur sacré » qui se présente comme un « élève de Pythagore ».⁴

Cependant cette appréciation me paraît tout à fait injuste. Du premier regard, on voit que l'archevêque de Thessalonique imite S. Grégoire le Théologien dont les discours servaient de modèle à tous les orateurs byzantins. Léon commence son homélie par l'aperçu de toutes les fêtes du Seigneur ; comment ne pas se rappeler les mots de S. Grégoire : « Que de solennité pour moi dans chacun des mystères du Christ ! »⁵ Le Théologien, on le sait, commençait souvent ses homélies « quelque peu de loin », tellement de loin que les auditeurs montraient de l'impatience, et l'orateur remarquait d'un ton railleur : « Ἀλλὰ τί τούτων ἡμῖν; » τάχα ἂν εἴποι τις τῶν λίαν φιλεόρτων καὶ θερμοτέρων, « Κέντει τὸν πῶλον περὶ τὴν νύσσαν. Τὰ τῆς ἑορτῆς ἡμῖν φιλοσόφει, καὶ οἷς προκαθεζόμεθα σήμερον ». Τοῦτο δὴ καὶ ποιήσω, καὶ εἰ μικρὸν ἄνωθεν ἠρξάμην, οὕτω τοῦ πόθου καὶ τοῦ λόγου βιασαμένων.⁶ C'est justement ce que fait le Philosophe devant les Thessaloniens 25 mars 842.

Mais l'imitation de Grégoire par Léon ne finit point là. Dans la partie de l'homélie qui semble particulièrement « singulière » aux savants français, le Philosophe suit le Théologien si strictement qu'il cite à plusieurs reprises ses homélies sur Pâques et surtout sur la Pentecôte. Ces citations sont restées inaperçues par V. Laurent et P. Lemerle. Ici je voudrais les montrer en présentant les passages parallèles des homélies de Léon et de Grégoire.⁷

L'homélie de S. Léon

§ 2, de Pâques

Πάσχα, ὃ μετὰ μικρὸν πανηγυρίζομεν, **τὸ μέγα τε καὶ σεβάσιμον Φασέκ⁸ τοῖς**

Les homélies de S. Grégoire

Orat. 45, *In Sanctum Pascha*

Τὸ Πάσχα τοῦτο, **τὸ μέγα τε καὶ σεβάσιμον, Φάσκα τοῖς**

(4) LAURENT, Un homélie inédite..., 286.

(5) Πόσαι μοι πανηγύρεις καθ' ἕκαστον τῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων! (Orat. 38, *In Theophania*, PG 36, 329.40–41.)

(6) Cf., par exemple : Ibid., 321, l. 27–33, ou Orat. 45, *In Sanctum Pascha*, Ibid., 636.18–23.

(7) Les parallèles littérales sont en caractères gras ; les parallèles non littérales sont en italique. Pour l'homélie de S. Léon j'indique les pages et les lignes de l'édition de V. Laurent ; pour les homélies de S. Grégoire, les colonnes et les lignes de PG 36.

(8) Léon emploie ici le mot désignant la Pâques israélite dans la traduction grecque de 2 *Chronicles* : 30 : 1–2,5,15,17–18, variante Φασέχ — 35 : 1,6–

Ἑβραίοις προσαγορευόμενον κατὰ τὴν ἐκείνων φωνήν· δηλοῖ δὲ ἡ φωνὴ τὴν διάβασιν, ἱστορικῶς μὲν διὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου πρὸς τὴν Χανααίαν φυγὴν καὶ μετανάστασιν, πνευματικῶς δὲ διὰ τὴν ἐκ τοῦ σκότους (τοῦτο γὰρ Αἴγυπτος ἐρμηνεύεται) εἰς τὸ φῶς τῆς εὐσεβείας μετάβασιν καὶ τὴν ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὰ ἄνω καὶ τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας πρόοδον καὶ ἀνάβασιν.⁹

§ 3, de la Pentecôte

Τὴν δὲ Πεντηκοστὴν ἡμέραν τιμῶσι μὲν Ἑβραῖοι, τιμῶμεν δὲ καὶ ἡμεῖς, ὥσπερ ἐστὶ τινὰ καὶ ἄλλα τῶν Ἑβραϊκῶν τυπικῶς μὲν παρ' ἐκείνοις τελούμενα, μυστικῶς δὲ ἡμῖν ἀποκαθιστάμενα· κατὰ γὰρ τὴν Πεντηκοστὴν Πνεύματος ἐπιδημίαν ἡμεῖς ἐορτάζομεν, Ἑβραίων δὲ παῖδες τὴν ἑβδομάδα τιμῶσιν ἐκ τῆς Μοϋσέως νομοθεσίας καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ δὲ τὴν τετρακτὺν ὑστερον καὶ τὴν ὀγδοάδα καὶ τὴν τριακάδα οἱ ἀπὸ Σίμωνος καὶ Μαρκίωνος, οἷς δὴ καὶ ἰσαριθμοὺς αἰῶνας ἐπονομάζουσι. Τιμῶσι δ' οὖν Ἑβραῖοι τὴν ἐβδόμη· ἡ τιμὴ δὲ αὐτοῖς οὐκ ἐν ἡμέραις μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς ἑβδομάδας ἐνιαυτῶν φθάνουσα. Ἐν ἡμέραις μὲν οὖν τιμάται τὸ σάββατον· ἑβδομῆ γὰρ ἀπὸ τῆς πρώτης ἐστίν, εἰς ἐνιαυτοὺς δὲ ὁ ἑβδοματικὸς ἐνιαυτὸς τῆς ἀφέσεως· αἱ δὲ τῶν ἡμερῶν ἑβδομάδες γεννῶ-

Ἑβραίοις προσαγορεύεται κατὰ τὴν ἐκείνων φωνήν· δηλοῖ δὲ ἡ φωνὴ τὴν διάβασιν· ἱστορικῶς μὲν διὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου πρὸς τὴν Χανααίαν φυγὴν καὶ μετανάστασιν· πνευματικῶς δὲ διὰ τὴν ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὰ ἄνω καὶ τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας πρόοδον καὶ ἀνάβασιν.¹⁰

Orat. 41, In Pentecosten

<...> τιμῶσι μὲν Ἑβραῖοι τὴν Πεντηκοστὴν ἡμέραν, τιμῶμεν δὲ καὶ ἡμεῖς· ὥσπερ ἐστὶ καὶ ἄλλα τινὰ τῶν Ἑβραϊκῶν, τυπικῶς μὲν παρ' ἐκείνοις τελούμενα, μυστικῶς δὲ ἡμῖν ἀποκαθιστάμενα.¹¹ <...> Πεντηκοστὴν ἐορτάζομεν, καὶ Πνεύματος ἐπιδημίαν¹² <...> Τὴν ἑβδομάδα τιμῶσιν Ἑβραίων παῖδες ἐκ τῆς Μοϋσέως νομοθεσίας, ὥσπερ οἱ Πυθαγορικοὶ τὴν τετρακτὺν ὑστερον, ἦν δὴ καὶ ὄρκον πεποιήνται· καὶ τὴν ὀγδοάδα καὶ τριακάδα οἱ ἀπὸ Σίμωνος καὶ Μαρκίωνος, οἷς δὴ καὶ ἰσαριθμοὺς τινὰς αἰῶνας ἐπονομάζουσι.¹³ <...> Ἡ τιμὴ δὲ αὐτοῖς οὐκ ἐν ἡμέραις

9,11,13,16–18; cf. aussi Jer 38 : 8. Dans d'autres passages des Saintes Écritures le mot hébreu פָּסַח se traduit par le mot grec Πάσχα.

(9) 297.5–10.

(10) 636.27–33.

(11) 436.7–11; le fin de § 4.

(12) 436.15–16; le début de § 5.

(13) 429.33–38; § 2.

σι τὴν Πεντηκοστὴν κλητὴν ἀγίαν ἡμέραν· ὁ γὰρ ἑπτὰ ἀριθμὸς ἐφ' ἑαυτὸν συντιθέμενος μθ' ποιεῖ. <...> Ἐπειδὴ δὲ διατυπῶν ὁ νόμος σκιαγραφεῖ τὴν ἀλήθειαν, ὠκονόμησε τὸ Πνεῦμα μίαν αὐτοῖς προστιθέναι τοῖς μθ' καὶ τὴν Πεντηκοστὴν ἑορτάζεν, προδηλώσαντος τοῦ δεσπότη Θεοῦ διὰ τῆς προληφθείσης **μιας ἡμέρας**· ἦν ἑορτάζομεν ἡμέραν πνευματικῶς οἱ πιστοί.¹⁴ <...> Διὰ τούτο, ὡς προεῖρηται, καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν ὀγδόην καὶ πρώτην τῶν ἡμερῶν ἐκ νεκρῶν ἀνέστη· ὡσαύτως δὲ κατὰ τὴν πρώτην καὶ ὀγδόην τῶν ἑβδομάδων, ἥτις ἐστὶν ἡ Πεντηκοστή, τὸ ἅγιον ἡμῖν ἐπεδήμησε Πνεῦμα, ἵνα μάθωμεν, δι' ὧν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς ἑορτάζομεν, ὡς μετὰ τὸ πληρωθῆναι τὸν ἑβδοματικὸν τούτον κόσμον ἐν τῷ ὑπὲρ χρόνον καὶ μέτρον αἰῶνι πανηγυρίσωμεν ἀκαταπαύστως ὅσοι κατὰ τὸ εἰρημένον ἐτοιμάσωμεν τὰ ἔργα ἡμῶν εἰς τὴν ἔξοδον, ὡς **δοθῆναι μερίδα τοῖς ἑπτὰ καὶ γε τοῖς ὀκτῶ καθὼς καὶ Σολομώντι** δοκεῖ. Ὡσπερ δὲ ἐν ἑβδομάσιν οὕτως καὶ ἐν ἔτεσι συντιθέντες τὸν ἑπτὰ ἐφ' ἑαυτὸν ἀριθμὸν τὸ τεσσαρακοστὸν ἔννατον ἔτος παραδραμόντες τὸ πεντηκοστὸν ἔτος ἑορτάζουσιν αἰνιττομένου καὶ ἐν τούτῳ τοῦ νόμου τὴν πρώτην καὶ ὀγδόην τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἡμέραν. **ἰωβηλαῖον** δὲ τούτου τὸν ἐνιαυτὸν **ὀνομάζουσι γῆς τε ἄφεςιν ἔχοντα καὶ δούλων ἐλευθερίαν καὶ κτήσεων ὠνητῶν ἀναχώρησιν**.¹⁵

μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς ἐνιαυτοὺς φθάνουσα. Ἡ μὲν οὖν τῶν ἡμερῶν, τὸ **Σάββατον**, τοῦτο δηλοῖ τὸ συνεχῶς παρ' αὐτοῖς τιμώμενον, καθὸ καὶ ἡ τῆς ζύμης ἄρσις ἰσάριθμος· ἡ δὲ τῶν ἐτῶν, ὁ **ἑβδοματικὸς ἐνιαυτὸς τῆς ἀφέσεως**.¹⁶

... Αἱ μὲν οὖν τῶν ἡμερῶν **ἑβδομάδες γεννῶσι τὴν Πεντηκοστὴν κλητὴν ἀγίαν** παρ' αὐτοῖς ἡμέραν.¹⁷

<...> ὁ γὰρ ἑπτὰ ἐπὶ ἑαυτὸν συντιθέμενος, γεννᾷ τὸν πεντήκοντα, **μιας** δεούσης **ἡμέρας**, ἦν ἐκ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος **προσειλήφαμεν, ὀγδόην** τε οὖσαν **τὴν αὐτὴν καὶ πρώτην**, μᾶλλον δὲ μίαν καὶ ἀκατάλυτον. Δεῖ γὰρ ἐκεῖσε καταλήξει τὸν ἐνταῦθα Σαββατισμὸν τῶν ψυχῶν, ὡς **δοθῆναι μερίδα τοῖς ἑπτὰ καὶ γε τοῖς ὀκτῶ καθὼς** ἤδη τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν τὸ **Σολομώντειον** ἐξειλίφασι.¹⁸

Διὰ ταῦτα μὲν οὖν **ἑορταστέον πνευματικῶς**.¹⁹

<...> αἱ δὲ τῶν ἐτῶν, τὸν **Ἰωβηλαῖον** παρ' αὐτοῖς **ὀνομάζομενον**, ὁμοίως **γῆς τε ἄφεςιν ἔχοντα, καὶ δούλων ἐλευθερίαν, καὶ κτήσεων ὠνητῶν ἀναχώρησιν**.²⁰

(14) 297.13–298.29.

(15) 298.43–299.56.

(16) 429.49–50; 432.1–4; § 2.

(17) 432.6–8; § 2.

(18) 432.15–23; le fin de § 2.

(19) 429.29; le début de § 2.

(20) 432.8–11; § 2.

§ 5, de l'Annonciation

Orat. 45, In Sanctum Pascha

Αὕτη [l'Annonciation] οὖν ἡμῖν εἰκότως
 ἑορτῶν ἑορτή, αὕτη πανήγυρις πανη-
 γύρεων, αὕτη πηγὴ τῶν ἑορτῶν.²¹

Αὕτη [les Pâques] ἑορτῶν
 ἡμῖν ἑορτή, καὶ πανήγυρις
 πανηγύρεων²² <...>

Notons encore que Léon nomme la Nativité d'une manière un peu archaïque : Γενέθλια, et non Γέννεσις, — justement comme le fait S. Grégoire.²³

Probablement, si les savants français avaient aperçu ces parallèles, Léon aurait été en butte à de nouveaux reproches, cette fois de plagiat. Mais une pareille critique serait injuste elle aussi. La citation était propre aux œuvres des Byzantins : ils *pensaient par citations* et connaissaient par cœur une grande quantité de textes, non seulement des Saintes Écritures, mais aussi des Pères.²⁴ Assurément, les auditeurs de Léon devaient reconnaître les citations des sermons de S. Grégoire, mais je doute que cela ait pu les irriter ; au contraire, ils auraient plutôt été ravis en voyant l'art avec lequel l'archevêque relie les citations et les insère dans son homélie.

En examinant des œuvres pareilles, il faut prendre en considération qu'il ne s'agit pas de « singularités » des auteurs ni de plagiat en tant que tel ; c'est un style déterminé, une manière tout à fait habituelle pour les byzantins qui aimaient et savaient reconnaître les citations des Écritures et des auteurs préférés, chrétiens comme profanes.²⁵ Bien entendu, les homélies byzantines se distinguent des sermons que l'on peut entendre à l'Église de nos jours : les hommes d'aujourd'hui trouvent excessif ce que les byzantins considéraient comme plaisant et

(21) 299.86–87.

(22) 624.30–31. Cf. l'hirmos de la 8^e ode du canon des Pâques : Αὕτη ἡ κλητὴ καὶ ἀγία ἡμέρα ... ἑορτῶν ἑορτή, καὶ πανήγυρις ἐστὶ πανηγύρεων...

(23) Cf., par exemple : Orat. 38, *In theophania*, PG 36, 313.35 et 44.

(24) Cette pratique était l'effet de la *méditation sur les Écriture divines*, une des occupations principales des moines ; cf. pour les détails В. М. ЛУРЬЕ, *Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте* (Санкт-Петербург, 2000) (Богословская и церковно-историческая библиотека) 48–53.

(25) On peut se rappeler l'épisode de la *Chronographie* de Michel Psellos où un flatteur de la cour, en citant deux mots d'Homère seulement, a su calmer l'indignation des courtisans obligés d'escorter Sclérène, maîtresse de l'empereur Constantin IX ; cf. E. RENAULD, Michel Psellos, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077)*, t. I–II (Paris, 1926–1928) t. I, 146 (ch. 6, sect. 61.1–10) ; trad. russe : Я. Н. ЛЮБАРСКИЙ, Михаил Пселл, *Хронография. Краткая история* (Санкт-Петербург, 2003) (Византийская библиотека) 90.

gracieux. Ainsi, S. Grégoire le Théologien dans son *Homélie sur la Pentecôte*, en commençant ses raisonnements sur la symbolique des nombres,²⁶ dit : « Car il faut parler, même si notre parole s'écarte un peu du sujet, sur ce qui est l'objet du zèle des amateurs des sciences, pour que nous ajoutions à la fête quelques délices ».²⁷

V. Ἡ γυνὴ φιλόσοφος: S. Cassia de Constantinople et Platon

Les sources des épigrammes de Cassia et la façon dont elle les remanie ont été jusqu'à présent insuffisamment étudiées, malgré que les vers profanes de cette poétesse byzantine aient été examinés dans quelques études.¹ M. Lauxtermann a mis en évidence quelques sources

(26) Justement ceux que Léon le Mathématicien a répétés et pour lesquels il est devenu l'objet d'une critique si sévère.

(27) PG 36, 439.30–33 : Ῥητέον γὰρ, καὶ εἰ μικρόν τι παρεμβατικώτερος ἡμῖν ὁ λόγος, καὶ φιλοπονητέον τοῖς φιλολόγοις, ἵν' ὥσπερ ἥδυσμά τι τῆ πανηγύρει συγκρατᾶμεν.

(1) Toute la bibliographie antérieure à 1967 est ramassée dans I. ROCHOW, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia* (Berlin, 1967) (Berliner Byzantinische Arbeiten 38) 59–72 et les notes. L'ouvrage d'A. TRIPOLITIS, *Kassia: the Legend, the Woman, and her Work* (New York–London, 1992) contient la traduction anglaise de tous les vers de Cassia (p. 106–141), mais presque rien (et au moins rien de nouveau) sur ses sources. Les épigrammes de Cassia ont été examinées d'une manière assez détaillée par M. D. LAUXTERMANN, *The Byzantine Epigram in the Ninth and Tenth Centuries. A Generic Study of Epigrams and Some Other Forms of Poetry* (Amsterdam, 1994) 110–127. Une très belle étude a été consacrée aux vers profanes de Cassia par E. V. MALTESE, Una contemporanea di Fozio, Cassia. Osservazione sui versi profani, dans : M. SALVADORE (a cura di), *La poesia tardoantica e medievale. Atti del I Convegno Internazionale di Studi. Macerata, 4–5 maggio 1998* (Alessandria, 2001) 71–83 ; l'auteur soumet à la critique (qui me semble juste) certaines conclusions de Lauxtermann. Cf. aussi l'étude E. V. MALTESE, Lettura di Cassia, dans : F. DE MARTINO (a cura di), *Rose di Pieria* (Bari, 1991) 339–361. Les travaux de Maltese semblent être restés inconnus à l'auteur d'un article récent sur Cassia : A. M. SILVAS, Kassia the Nun c. 810 – c. 865: an appreciation, dans : L. GARLAND (ed.), *Byzantin Women: Varieties of Experience 800–1200* (Aldershot, 2006) 17–40 (je remercie bien Dr. Silvas qui a voulu m'envoyer son article en fichier). A. Silvas cite une étude qui me reste inaccessible : J. A. BENTZEN, *A Study of the Liturgical and Secular Works of Blessed Kassia, Byzantine Nun and Poet* (Unpublished MA Thesis: University of New England, Australia, 1994).

de l'œuvre de Cassia : ce sont la tradition ésopique, Ménandre, Euripide, S. Grégoire le Théologien, la Bible et la tradition dite monastique, en premier lieu S. Jean Climaque. E. Malteze a fait remarquer quelques procédés caractéristiques de la poétesse et quelques sources de ses épigrammes qui n'avaient pas été relevées dans les études antérieures.²

Dans l'étude présente je voudrais mettre en relief encore une source possible des vers de Cassia et la méthode du remaniement de ces sources propre à la poétesse.

Une série de ses épigrammes commence par le mot κρείσσον. Il y en a quatre qui se succèdent et semblent représenter un bloc :³

Κρείσσον μόνωσις τῆς κακῆς συνουσίας.

« La solitude plutôt qu'une vicieuse⁴ société ».

Κρείσσον καὶ νόσος τῆς κακῆς εὐεξίας.

« Et une maladie plutôt qu'une vicieuse santé ».⁵

Κρείσσον ἀσθενεῖν ἢ κακῶς ὑγιαίνειν.

« Il vaut mieux être infirme qu'être sain mal ».

Κρείσσον σιωπᾶν ἢ λαλεῖν ἂ μὴ θέμις.

ἐκ σιωπῆς γὰρ οὐ κίνδυνος, οὐ μῶμος,
οὐ μετὰμελος, οὐκ ἔγκλησις, οὐχ ὄρκος.

« Il vaut mieux se taire que dire des choses inconvenantes.⁶

(2) Par exemple, il a relevé une parallèle avec le roman d'Achille Tatius « Leucippe et Clitophon » (MALTESE, *Una contemporanea di Fozio, Cassia...*, 77–78) ; cela me paraît important pour l'examen des relations de Cassia avec ses contemporains illustres, tels que Photius et Léon le Mathématicien, cf. plus bas.

(3) Cod. Brit. Mus. Addit. 10072, édition de K. KRUMBACHER, *Kasia, Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k.b. Academie der Wissenschaften* (1887) Heft. 1, 360.77–82.

(4) On verra plus bas pourquoi je traduis κακῆς de Cassia comme 'vicieuse' et non pas 'mauvaise', par exemple, comme l'ont fait A. ΤΡΙΠΟΛΙΤΙΣ (*Kassia...*, 131.22) et E. Lipšic (« дурное » en russe : E. Э. Липшиц, *Очерки истории византийского общества и культуры VIII – первая половина IX века* (Москва—Ленинград, 1961) 323, №№ 39–40).

(5) Tripolitis traduit ce vers comme « *Illness is better than poor ability* » (ΤΡΙΠΟΛΙΤΙΣ, *Kassia...*, 131.23), et Lipšic comme « *Лучше и болезнь, чем дурное благополучие [c'est-à-dire prospérité]* » (Липшиц, *Очерки истории византийского общества и культуры...*, 323, № 40) ; à mon avis, cela ne reflète pas le sens de l'original, surtout en tenant compte de la source de ce vers, cf. plus bas.

(6) C'est une citation de *Comparatio Menandri et Philistionis* : κρείττον σιωπᾶν ἢ λαλεῖν ἂ μὴ θέμις (S. JÄKEL, *Menandri Sententiae* (Leipzig, 1964) Sect. 1.129). Mais cf. 2 Macc. 12 : 14: λαλοῦντες ἂ μὴ θέμις.

Car dans le silence il n'y a ni danger, ni défaut,⁷
ni regret,⁸ ni accusation, ni jure ».⁹

Μέγα τὸ κέρδος τῆς καλῆς συμμετρίας.
« Un grand gain est dans une belle proportion ».¹⁰

Les 2^{ème} et 3^{ème} épigrammes sont très intéressantes à cause d'une parallèle possible avec *Respublica* de Platon:

Κρεῖσσον καὶ νόσος τῆς κακῆς εὐεξίας.
Κρεῖσσον ἀσθενεῖν ἢ κακῶς ὑγιαίνειν.

Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ
εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἴσχος καὶ ἀσθένεια.¹¹

« Par suite, la vertu est, ce semble, santé, beauté, bonne disposition de l'âme, et le vice¹² maladie, laideur et faiblesse ».¹³

(7) Le mot μῶμος « défaut, tare, infirmité, tache » est employé assez souvent dans l'Ancien Testament (Lev 21 : 17–18,21,23 ; 22 : 20–21,25 ; Deut 15 : 21 ; 17 : 1 ; Num 19 : 2 ; Song 4 : 7 ; Sir 11 : 31,33 ; 18 : 15 ; 33 : 23 ; 47 : 20). Il semble que la parallèle la plus proche est Sir 20:24: μῶμος πονηρὸς ἐν ἀνθρώπῳ ψεῦδος ἐν στόματι ἀπαιδευτῶν ἐνδελεχισθήσεται « C'est une grave souillure pour un homme que le mensonge, il est ressassé par les ignorants ». Cf. la même expression — μῶμος πονηρὸς — en Deut 15 : 21 employée pour indiquer quel animal on ne doit pas immoler à Dieu.

(8) Une allusion possible aux mots de S. Arsène le Grand: λαλήσας, πολ-
λάκις μετεμελήθην, σιωπήσας δὲ οὐδέποτε — « Après avoir parlé je le regrettais souvent, et jamais après m'être tu » (Περὶ τοῦ ἀββᾶ Ἀρσενίου, 40 — *Apophthegmata patrum* (collectio alphabetica); PG 65, 105C).

(9) C'est apparemment une allusion à la défense aux chrétiens de jurer: Jam 5 : 12; cf. Matt 5 : 35.

(10) Bien que cette dernière épigramme commence autrement, je pense qu'on doit la rapporter au même bloc (et aussi par la façon dont elle est composée, voir plus bas), tandis que l'épigramme qui la suit — Εἰ μισεῖς τὸ ψέγεσθαι, τινὰ μὴ ψέξης « Si tu hais d'être reproché, ne reproche pas à personne » (l. 84) — semble se rapporter au bloc suivant d'épigrammes (l. 85–92) qui toutes commencent par le mot μισῶ « je hais ».

(11) Livre IV, 444de; l'édition de J. BURNET, *Platonis Opera*, vol. 4 (Oxford, 1902; repr. 1968).

(12) Ici κακία chez Platon signifie 'le vice' ; c'est pourquoi j'ai gardé cette parallèle en traduisant les vers de Cassia, voir n. 4.

(13) Je cite la traduction du prof. E. CHAMBRY qui se trouve sur Internet sur le site *L'antiquité grecque et latine* :

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm#REP>

Cette parallèle suggère que la célèbre poétesse byzantine non seulement lisait Platon, mais utilisait ses œuvres de façon créative. On voit que Cassia remanie Platon en employant ses mots et ses idées pour exprimer un autre sens. Platon parle de l'âme, de sa santé et de sa maladie, et ce qu'il en dit n'est point contradictoire au christianisme ; cependant Cassia parle de la santé et de la maladie du corps et veut dire que si un homme est vicieux, la santé lui est inutile ; elle souligne que pour l'homme la santé de l'âme est beaucoup plus importante que la santé du corps.¹⁴

On ne sait pas si Cassia a lu les œuvres de Platon dans le texte ou dans une anthologie. Le texte de *Respublica* est inséré, par exemple, dans l'anthologie de Jean Stobeus¹⁵ que le patriarche Photius examine dans le codex 167 de sa *Bibliothèque*. Quoi qu'il en soit, Cassia était sans doute liée avec les cercles de Photius et de Léon le Mathématicien, et ils lisaient évidemment les mêmes livres.¹⁶

(14) Ces deux épigrammes montrent les particularités caractéristiques de la méthode de Cassia notées par E. Malteze : elle partage les composantes de la sentence modèle en faisant deux gnomes isolées (cf. MALTESE, *Una contemporanea di Fozio, Cassia...*, 74, sur le remaniement d'une sentence de Clément d'Alexandrie par Cassia) et change l'idéologie du texte qu'elle emploie (cf. *ibid.*, 79, sur l'épigramme des femmes créée par Cassia d'après le texte de 1 Ezras 3 : 12).

(15) C. WACHSMUTH, O. HENSE, *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vols. (Berlin, 1–2 : 1884 ; 3 : 1894 ; 4 : 1909 ; 5 : 1912) ; le passage que nous intéressent se trouve dans le livre 3, ch. 9, sect. 61.131–133.

(16) Il y en a un témoignage qui me semble assez clair : tous les trois ont lu le roman d'Achille Tatius sur Leucippe et Clitophon — une lecture apparemment peu typique pour les pieux byzantins, surtout pour les moines. Photius a estimé le roman comme indécent et vicieux (Cod. 87 de la *Bibliothèque*) ; mais Léon a écrit sur le roman une épigramme où il indique le moyen de tirer profit de la lecture, en interprétant l'histoire des héros d'une façon allégorique (H. ВЕСКВУ, *Anthologia Graeca*, t. 3 (München, 1975) 124 ; cf. P. LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle* (Paris, 1972) (Bibliothèque Byzantine : études 6) 169) ; Cassia a utilisé le roman pour écrire deux épigrammes-paraphrases (cf. plus haut, n. 2). J'en ai déjà fait mention dans mon article sur Cassia et Théophile : Т. А. СЕНИНА (монахиня Кассия), *Диалог Феофила и Кассии: литературная выдумка или реальность?*, *Scr* 2 (2006) 240–272, cf. 244–245, n. 25. Sur l'intérêt de Léon le Mathématicien et de Photius pour la philosophie grecque antique cf., par ex. : J. IRIGOIN, *Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle)*, *Cahier de Civilisation Médiévale X^e–XII^e siècles* 5 (1962) 292–300, et LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin...*,

Cependant on peut trouver une partielle parallèle avec ces épigrammes de Cassia dans Sirach 30:14–15, où il s’agit de la supériorité de la santé sur tous les biens du monde ; ces versets sont insérés dans *Sacra parallela* de Jean Damascène avec le sous-titre Περί υγείας· καὶ ὅτι πάντων διαφέρει — « Sur la santé et qu’elle surpasse tout » :

Κρείσσω πτωχὸς ὑγιῆς, ἢ πλούσιος μεμαστιγωμένος εἰς σῶμα αὐτοῦ.

Υγεία καὶ **εὐεξία** παντὸς χρυσοῦ βελτίω· σῶμα εὐρωστον, ἢ ὄλβος ἄμετρος.¹⁷

« Mieux vaut un pauvre sain qu’un riche éprouvé dans son corps.

Santé et vigueur¹⁸ valent mieux que tout l’or du monde, mieux qu’une immense fortune ».

Les première et troisième épigrammes représentent peut-être une autre parallèle avec *Sacra parallela* :

Πολλὰ μὲν τοῦ βίου τοῦ πολυπαθοῦς αἱ ὁδοί· ἄλλη δὲ ἀλλοίαις βλάβαις συμμίγεται (...) ἢ **μόνωσις** δὲ, ἀσθένεια.¹⁹

« Il y a beaucoup de voies dans la vie remplie de souffrances, et chacune est liée avec son mal : (...) la solitude avec une infirmité ».

Il est possible que Cassia ait employé en même temps Platon et *Sacra parallela* ;²⁰ mais on voit qu’elle « discute » avec les sources où elle puise ses allusions en changeant le sens de ses modèles.

La 4^{ème} épigramme du bloc est un exemple d’une méthode propre non seulement à Cassia mais aux auteurs de gnomes en général : la

167–176 (Léon), 189–204 (Photius); Photius avait cependant plus de réserve à l’égard de Platon que Léon.

(17) PG 96, 380B.

(18) Ici le sens du mot εὐεξία est plus proche de sa traduction dans le vers de Cassia proposée par Tripolitis ; d’ailleurs je crois que le sens des épigrammes indique une autre signification, ce qui affirme que la poétesse avait Platon comme source de son inspiration.

(19) PG 95, 1124C.

(20) M. D. LAUXTERMANN (*The byzantine Epigram...*, 122) a noté que *Sacra parallela* jouaient une grande rôle pour la tradition monastique ; mais je ne sais pourquoi il appelle ce recueil « one of the most popular Byzantine gnomologies », car c’est tout de même un autre genre, non pas de diverses épigrammes mais des citations des Saintes Ecritures et des Pères d’Église classées selon les sujets.

première partie de l'épigramme est une citation, le reste représente un développement exégétique de l'extrait.²¹

Enfin, la dernière épigramme semble résumer tous les gnomes de ce groupe. Après avoir examiné les cas où un bien apparent (relations avec les gens, santé) est pire que son contraire (solitude, maladie ou infirmité, silence), Cassia dit que le meilleur est « une belle proportion ». M. Lauxtermann pense que cette épigramme appartient à la tradition ésopique ;²² mais je pense que cette question est discutable, à en juger par le contexte qui est pour ce groupe d'épigrammes plutôt philosophique. La notion de proportion, *συμμετρία*, est une des notions fondamentales dans la philosophie grecque antique : Platon dit que « c'est dans la mesure et la proportion que se trouvent partout la beauté et la vertu » ;²³ Aristote développe ce sujet en détail dans son *Éthique de Nicomaque* (Livre II), mais il emploie la notion de moyenne, τὸ μέσον ou ἡ μεσότης : la vertu est « la juste moyenne entre deux extrémités fâcheuses, l'une par excès, l'autre par défaut ».²⁴ Les notions de *συμμετρία* et de *μεσότης* sont passées dans l'ascétique chrétienne ; par exemple, S. Isidore de Péluse dans une lettre dit : « ... le sommet de la beauté de l'âme est la proportion des vertus. Car les extrémités tombent en vice, comme certains des sages ont démontré ... C'est pourquoi ils ont défini la vertu comme la moyenne ».²⁵ On trouve aussi un passage parallèle au groupe d'épigrammes en question dans le *Timée* de Platon : « Par rapport à la santé et à la maladie, à la vertu et au vice, il n'y a rien de plus important que la proportion ou la disproportion entre l'âme comme telle et le corps comme tel » — πρὸς γὰρ ὑγιείας

(21) Cf. MALTESE, *Una contemporanea di Fozio, Cassia...*, 76.

(22) LAUXTERMANN, *The Byzantine Epigram...*, 118–119.

(23) Platon, *Philèbe* (BURNET, *Platonis Opera...*, vol. 2, 64e.6–7) : μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι ; je donne la traduction française du prof. E. CHAMBRY :

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/philebefr.htm>.

(24) I. BYWATER, *Aristotelis ethica Nicomachea* (Oxford, 1894 ; repr. 1962) 1107a.2–3 : μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν ; trad. fr. de J. VOILQUIN :

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/nicom2.htm#V>.

(25) Livre III, lettre 131, à l'évêque Lampétios (PG 78, 832AB) : τοῦ ψυχικοῦ κάλλους ἔσχατος ὅρος, ἢ τῶν ἀρετῶν συμμετρία. Εἰ γὰρ αἱ ἀκρότητες εἰς κακίαν ἐκπίπτουσιν, ὥς τινες τῶν σοφῶν ἀπεφήναντο ... Διὸ καὶ μεσότηας εἶναι τὰς ἀρετὰς ὠρίσαντο.

καὶ νόσους, ἀρετὰς τε καὶ κακίας οὐδεμία συμμετρῆα καὶ ἀμετρία μείζων ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό.²⁶

Ces allusions possibles sur Platon dans l'œuvre de Cassia nous amènent à une question fort intéressante. P. Lemerle suppose que Léon le Mathématicien et Photius avaient chacun son cercle d'élèves²⁷ et que Constantin le Sicilien qui a attaqué Léon pour son attachement à la science hellénique est l'auteur de l'épigramme sur sa « conversion » par Photius.²⁸ Il remarque que Photius montrait beaucoup plus de réserve envers les auteurs profanes que Léon,²⁹ « un véritable "homme de la Renaissance" »³⁰ dont un des surnoms était même *Hellène*,³¹ alors que Photius, malgré son vif intérêt pour toutes les sciences, se présente en premier lieu comme « l'homme de foi qui l'emporte en lui ... et l'homme d'Église ». ³² S'il en est ainsi, on peut supposer que le cercle de Léon était plus « hellénique » et, pour ainsi dire, plus libéral que celui de Photius.³³ À en juger par les vers de Cassia où elle montre de l'intérêt pour Platon, comme on vient de voir, et ne se montre pas sévère à la littérature antique,³⁴ la poétesse byzantine était liée plus étroitement

(26) BURNET, *Platonis Opera...*, vol. 4, 87d.1–3.

(27) LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin...*, 164–165.

(28) *Ibid.*, 172–173, et n. 95.

(29) Cela se voit dans l'attitude de l'un et de l'autre envers le roman d'Achille Tatios (cf. ci-dessus, n. 16) ; Photius se montre sévère envers Platon avec sa théorie des Idées et plus favorable à Aristote, mais « partout la science sacrée est exaltée, la science profane rabaisée, et parfois en termes plus brutaux que nous ne l'attendrions » (LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin...*, 201–202). Léon, au contraire, a entrepris la *diorthôsis* du texte de Platon (cf. *ibid.*, 167–169) et nous a laissé une épigramme sur lui-même pleine d'allusions sur la littérature antique (cf. *ibid.*, 175–176).

(30) *Ibid.*, 148.

(31) *Ibid.*, 175.

(32) *Ibid.*, 202.

(33) Il reste à savoir si la lettre de Photius concernant une tournure pléonastique employée dans l'Écriture (= n° 106 des *Amphilochia*), sévère au destinataire coupable d'avoir critiqué la langue des Écritures (donc un « libéral »), est adressée à Léon le Mathématicien ; cf. *ibid.*, 168, n. 72.

(34) Ses épigrammes-paraphrases sur le roman d'Achille Tatios suggèrent qu'elle ne trouvait pas ce livre trop « indécent », à la différence de Photius, mais l'a traité avec certain humour. Est-ce encore l'attitude un peu « libérale » dans son épigramme-paraphrase de 1 Ezras 3 : 12 ?.. Cf. MALTESE, *Una contemporanea di Fozio, Cassia...*, 79, qui remarque que ἀλήθεια ayant la valeur absolue chez Ezras se transforme en μετὰ τῆς ἀληθείας chez Cassia.

avec le cercle de Léon. Bien entendu, ni Cassia ni Léon n'étaient des « libéraux d'église » dans le sens moderne,³⁵ mais ils étaient apparemment plus « hellénistes » que beaucoup de leurs contemporains.

Dans ce contexte, on pourrait considérer d'un autre point de vue les vers de Cassia contenant des accusations passionnées des sots. Ce qui semble être une attaque contre la folie (*μωρία*) au sens biblique,³⁶ contre l'empereur Théophile³⁷ ou même contre Michel III,³⁸ pouvait être réaction d'une nouvelle Hypatie aux fanatiques tels comme Constantin le Sicilien qui envoyait Léon le Mathématicien « dans l'Hadès, avec sa science et son impiété, retrouver Chrysippe et Socrate, Proklos et Platon, Aristote et Épicure, et ses chers amis les Euclide et les Πτολεμαστρονόμοι en compagnie d'Homère, Hésiode et Aratos : les philosophes, les savants, les poètes de la Grèce ».³⁹

(35) Cela se voit clairement dans les œuvres hymnographiques de Cassia et dans la seule homélie conservée de Léon où il se montre un pieux chrétien et de plus un excellent connaisseur de S. Grégoire le Théologien (cf. plus haut ma notice : *Le Philosophe et le Théologien* : à propos de l'homélie de Léon le Mathématicien sur l'Annonciation).

(36) LAUXTERMANN, *The Byzantine Epigram...*, 126.

(37) Comme pense Lipšic (Липшиц, *Очерки истории византийского общества и культуры...*, 321) ; j'ai déjà montré ailleurs pourquoi cette hypothèse doit être écartée : СЕНИНА, *Диалог Феофила и Кассии...*, 268 et n. 119.

(38) Comme suppose A. Silvas (SILVAS, *Kassia the Nun...*). La « stupidité » et l'« ivrognerie » de Michel ont été assurément exagérées par les chronistes (cf. H. GRÉGOIRE, *Études sur le neuvième siècle*, *Byzantion* 8 (1933) 531–538 ; R. JENKINS, *Constantine VII's Portrait of Michael III*, dans : ИДЕМ, *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries* (London, 1970) (Variorum Reprints) 71–77 ; Я. Н. ЛЮБАРСКИЙ, *Царь-мим* (К проблеме образа византийского императора Михаила III), dans : *Византия и Русь* (Москва, 1989) 56–64), se perdent même chez le Continuateur de Théophane Michel, en proposant de proclamer empereur Basilikin au lieu de Basil récite les vers, probablement de sa propre rédaction et à l'impromptu (*Theophanes Continuatus*, dans : I. БЕККЕР, *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (Bonnae, 1838) (CSHB) 208.10–20), et cet épisode peut déjà ôter crédit à la version sur l'empereur qui « a perdu l'esprit ».

(39) LEMERLE, *Le Premier humanisme byzantin...*, 173.