

Ip 152 mm / 72

# REVUE ARCHÉOLOGIQUE



PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE MM.

ALEX. BERTRAND ET G. PERROT

MEMBRES DE L'INSTITUT

SALOMON REINACH

LA QUESTION DU PHILOPATRIS

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

1902

Tous droits réservés

Bibliothèque Maison de l'Orient



071476

ET

L'Administration et le Bureau de la *REVUE ARCHÉOLOGIQUE* sont à la LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, rue Bonaparte, Paris.

### CONDITIONS DE L'ABONNEMENT

La *Revue Archéologique* paraît par fascicules mensuels de 64 à 80 pages grand in-8, qui forment à la fin de l'année deux volumes ornés de 24 planches et de nombreuses gravures intercalées dans le texte.

#### PRIX :

Pour Paris. Un an.....	30 fr.		Pour les départements. Un an..	32 fr.
Un numéro mensuel.....	3 fr.		Pour l'Étranger. Un an.....	33 fr.

On s'abonne également chez tous les libraires des Départements et de l'Étranger.

*N. B.* — Tout ce qui est relatif à la rédaction doit être adressé à M. Alexandre BERTRAND, de l'Institut, au Musée de Saint-Germain-en-Laye (Seine-et-Oise), ou à M. G. PÉROT, de l'Institut, rue d'Ulm, 45, à Paris.

Les livres dont on désire qu'il soit rendu compte devront être déposés au bureau de la *Revue*, 28, rue Bonaparte, à Paris, ou au Musée de Saint-Germain-en-Laye.

## LA QUESTION DU PHILOPATRIS





## LA QUESTION DU PHILOPATRIS

### I

Dans son *Histoire des origines du Christianisme*, Ernest Renan a cité quatre fois le *Philopatris*<sup>1</sup>, dialogue qui nous est parvenu à la suite des œuvres de Lucien et sous le nom de ce satyrique<sup>2</sup>. Renan savait que le *Philopatris* n'est pas de Lucien et il prend soin d'en avertir à plusieurs reprises; mais il l'attribue, sans hésiter, à l'époque de l'empereur Julien, suivant la thèse soutenue, dès 1714, par le savant Gesner. Dans son volume *Les Apôtres*, publié en 1866, il écrit :<sup>3</sup> « *Philopatris*, dialogue attribué faussement à Lucien et qui est, en réalité, du temps de Julien ». Même opinion dans *Marc-Aurèle*, qui est de 1882<sup>4</sup> : « Nous ne parlons pas ici du *Philopatris*, écrit qui se trouve parmi les œuvres de Lucien, mais que nous rapportons au temps de l'empereur Julien. »

1. Renan, *Hist. des origines du christianisme*, t. II, p. 235; t. VI, p. 297; t. VII, p. 374, 593.

2. Dans l'édition *princeps* de Lucien (Florence, 1496), on lit, à la fin du *Philopatris* : οὗτος ὁ λόγος οὐ μοι δοκεῖ εἶναι τοῦ Λουκιανοῦ. Les éditions alduines de 1503 et de 1522 portent : οὗτος ὁ λόγος νοθεύεται τοῦ (οἱ τῶν) Λουκιανοῦ. La première rédaction prouve qu'il s'agit d'une observation de l'éditeur, et non d'une note ayant figuré sur un ms. perdu. L'auteur de l'article *Lucianus* dans le *Dict. of. biogr.* de Smith dit à tort que cette mention se lit « sur les manuscrits. » Nous ne connaissons encore qu'un seul manuscrit du *Philopatris* (Reitz, *praef.*, ap. Lehmann, I, p. CLIV, parlant du Vaticanus 3, Chart. 4<sup>o</sup>, n<sup>o</sup> 88, *solus codex qui hunc Dial. habeat*). Un élève de M. Krumbacher, M. Paul Marc, veut bien me faire observer que, dans ce ms. de 316 feuillets, le *Φιλόπατρις* occupe les feuillets 308-315, ce qui paraît prouver qu'il ne nous est pas parvenu, comme on le répète, *parmi* les œuvres de Lucien, mais *à la suite*. Depuis Reitz, personne ne s'est occupé de la tradition manuscrite du *Φιλόπατρις*.

3. Renan, *Les Apôtres*, 1866, p. 235, n<sup>o</sup> 4.

4. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 374.

Il est assez surprenant que Renan, qui avait connu et estimé à sa valeur l'illustre helléniste Hase, n'ait pas même fait mention de l'opinion de ce dernier, exprimée par lui dès 1813, à savoir que le *Philopatris* est une œuvre du moyen-âge, rédigée au x<sup>e</sup> ou au xi<sup>e</sup> siècle après notre ère <sup>1</sup>.

Si cette opinion, à notre avis incontestable, a été tellement négligée que, malgré l'adhésion de Niebuhr en 1828 <sup>2</sup>, il n'en ait presque jamais été question dans la littérature scientifique avant 1894 <sup>3</sup>, cela tient sans doute à un paralogisme très séduisant qui a dû être commis *in petto* par Renan et lui faire rejeter sans examen l'idée de Hase. On a cru, en effet, et la plupart des historiens croient sans doute encore, que le *Philopatris* est un pamphlet païen dirigé contre le christianisme, dont l'auteur anonyme ne se contente pas de persifler les dogmes, notamment celui de la Trinité, mais dont il condamne l'esprit et les tendances politiques comme dangereux pour la sécurité de l'Empire. Une fois cette interprétation du dialogue admise sans conteste, qui pouvait songer à le placer au x<sup>e</sup> siècle, époque où il n'y avait plus de païens dans l'Empire d'Orient, où la lutte entre le christianisme et le paganisme n'était plus qu'un souvenir ? C'est précisément parce que le dialogue lui semblait attester l'intensité de cette lutte que Gesner, dans son célèbre mémoire trois fois réimprimé au xviii<sup>e</sup> siècle <sup>4</sup>, le rapportait au temps de l'empereur Julien et proposait de l'attribuer au sophiste Lucien, un des correspondants de l'Apôstat. Trop bon helléniste pour n'y pas reconnaître toutes les marques d'une grécité décadente, il ne pouvait

1. G. B. Hase, *Notices et extraits des manuscrits*, t. IX (1813), 2<sup>e</sup> partie, p. 121.

2. Préface du *Léon Diacre de la Byzantine* de Bonn, et *Kleine Schriften* t. II, p. 73.

3. Les exceptions à citer sont Dindorf, édition de Lucien, 1858, I, p. 1x; Gfrörer, *Byz. Gesch.*, t. III (1877), p. 64. Je me reconnais responsable du silence de M. Gust. Schlumberger à cet égard; c'est moi qui, imbu des idées de mon maître B. Aubé, lui déconseillai de tenir compte de l'hypothèse de Hase quand il préparait son *Nicéphore Phocas*.

4. Iéna, 1714; Goettingen, 1741; enfin dans le *Lucien de Deux-Ponts*, t. III, p. 708.

cependant en faire descendre la date au delà de l'époque où la victoire du christianisme devint définitive, c'est-à-dire la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Ainsi, pendant longtemps, on a daté le *Philopatris* d'après ce que l'on croyait en être le sujet, au lieu d'interpréter le sujet en accord avec la date qui ressort sans conteste, comme nous le verrons bientôt, des allusions contenues dans ce dialogue.

La preuve que Renan a fait ce faux raisonnement est fournie par quelques passages de son grand ouvrage, où il accepte sans hésiter l'opinion que le *Philopatris* renferme une accusation de haute trahison dirigée contre les chrétiens de l'Empire.

Dans le volume intitulé *l'Église chrétienne*, publié en 1879, on lit ce qui suit<sup>1</sup> : « Par son espérance d'une fin prochaine du monde, par les vœux mal dissimulés qu'il formait pour la ruine de la société antique, le christianisme était, au sein de l'Empire bienfaisant des Antonins, un démolisseur qu'il fallait combattre. » Et Renan renvoie à ce propos au *Philopatris*, « en se rappelant que ce petit écrit, ajoute-t-il, est postérieur au temps où nous sommes ».

Même thèse en 1882 dans *Marc-Aurèle*<sup>2</sup> : « Le chrétien ne se réjouit pas des victoires de l'Empire ; les désastres publics lui paraissent une confirmation des prophéties qui condamnent le monde à périr par les barbares et par le feu ». Et l'auteur ajoute en note : « Lire la plaisante scène du *Philopatris*. »

A la différence de Renan, B. Aubé, dans son *Histoire des Persécutions de l'Église*, cite la dissertation de Gesner ; mais sa manière de voir est tout à fait conforme à celle de Renan<sup>3</sup> :

« La raillerie sur les trois en un et sur l'un en trois, sur le Dieu qui habite en haut, le Fils né du Père et l'Esprit qui procède du Père, sur la prière qui commence par le Père, les allusions à la haine des chrétiens contre l'empereur régnant, alors absent et

1. Renan, *l'Église chrétienne*, p. 297.

2. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 593.

3. B. Aubé, *Hist. des perséc.*, t. II (1878), p. 136.

embarrassé dans une guerre lointaine, la prédiction et l'espoir empressé de la défaite prochaine, l'indication que cette guerre a lieu en Perse, tous ces détails conviennent bien au iv<sup>e</sup> siècle, après les débats de Nicée, et particulièrement au règne de l'empereur Julien. » En note, Aubé renvoie à la dissertation de Gesner, réimprimée dans le *Lucien* de Lehmann (1822-1831).

Le caractère anti-chrétien du *Philopatris* a été, jusqu'en ces derniers temps, si généralement admis que les ouvrages d'enseignement les plus autorisés l'ont présenté comme une vérité incontestable. Pour ne pas accumuler les citations d'auteurs modernes, je me contente de traduire quelques lignes de l'article consacré à Lucien, dans le *Dictionary of christian Biography* (1882), par M. Mozley, *fellow* de Cambridge<sup>1</sup> :

« Le *Philopatris* est une attaque évidente (*a distinct attack*) contre le christianisme : c'est là le seul motif de cet opuscule. Il trahit d'ailleurs une connaissance si exacte de la doctrine chrétienne que si Lucien en était réellement l'auteur, on serait conduit à soupçonner qu'il avait vraiment commencé par être chrétien. »

Et plus loin : « Le seul grief, en dehors de simples persiflages, que l'auteur invoque contre le christianisme, est tiré des prophéties de malheur que les Chrétiens, en partie sous l'influence de songes et de visions, semblent avoir répandues contre l'Empire païen. »

De l'hypothèse de Hase reprise par Niebuhr, il n'est pas plus question dans l'article précité que dans les grands ouvrages d'Ernest Renan et d'Aubé. Preller, dans l'article *Lucianus* de l'Encyclopédie de Pauly, publié en 1846, s'était contenté de la mentionner en passant, après celle de Gesner, à laquelle il semblait donner la préférence. Évidemment, le respect qui s'attache aux noms de Hase et de Niebuhr empêchait de traiter cette hypothèse de folie ; mais on ne s'arrêtait pas à la discuter. Une fois que le *Philopa-*

1. Smith's *Dictionary of christian Biography*, t. II, p. 746.

*tris* était considéré unanimement comme un pamphlet païen, il était oiseux de vouloir démontrer qu'il n'appartenait pas à un siècle où le paganisme hellénique n'existait plus.

Cette considération paraissait si forte que lorsque l'illustre Gutschmid, en 1868, dans un court article critique du *Centralblatt*<sup>1</sup>, eut l'occasion d'exprimer un avis sur le *Philopatris*, il attribua cet opuscule, par de médiocres raisons, au règne d'Héraclius, parce qu'alors il pouvait encore, suivant lui, exister quelques païens dans l'Empire d'Orient. Plus récemment, en 1894 et en 1896, la thèse de Gutschmid a été reprise par M. Crampe, qui allègue également, pour mettre le *Philopatris* au VII<sup>e</sup> siècle, cet argument en apparence sans réplique : « Le *Philopatris* ne pouvait être écrit qu'à une époque où il y avait encore des païens<sup>2</sup>. » L'existence de païens au VII<sup>e</sup> siècle à Constantinople, où se place la scène du *Philopatris*, n'est cependant pas généralement admise ; pour nous persuader qu'il y en avait encore, Gutschmid et Crampe ont demandé aux textes, et plus particulièrement à certains textes obscurs, bien plus qu'on ne doit raisonnablement en tirer. On peut, en effet, à la grande rigueur, admettre qu'il y eût encore quelques païens hellénisants dans des coins perdus de l'Empire grec au VII<sup>e</sup> siècle ; mais l'idée qu'il y avait alors, à Constantinople même, une nombreuse communauté païenne, est absolument inconciliable avec le silence des textes historiques à cet égard.

## II

Nous avons montré que la manière dont on interprétait le *Philopatris* a influé et influe encore sur la question de la date : peut-être n'est-il pas inutile de préciser cette interprétation

1. *Centralblatt*, 1868, p. 641 (= *Kleine Schriften*, t. V, p. 434).

2. Rob. Crampe, *Philopatris, ein heidnisches Konvontikel des VII<sup>e</sup> Jahrhunderts zu Konstantinopel*, Halle, 1894 (cf. Neumann, *Byz. Zeitschrift*, 1896, p. 165) et *Byz. Zeitschrift*, 1897, p. 144 (réponse de Crampe à Neumann). Un article de R. Garnett, intitulé *Alms for oblivion*, dans le *Cornhill's Magazine* de mai 1901 (p. 616-626), n'est qu'un résumé de la brochure de Crampe, avec cette différence que l'auteur place le *Philopatris* en 628 et non en 623.

traditionnelle, que nous croyons fausse, en la résumant d'après un savant autorisé, le professeur Ramsay de Glasgow<sup>1</sup>.

« Triéphon, qui appartient à l'Église chrétienne, rencontre son ami Critias et lui demande la raison de sa mine effarée, de sa démarche hâtive. Après quelques discours au sujet du paganisme et du christianisme, Critias raconte qu'il a été dans une assemblée de chrétiens, où il a entendu prédire des malheurs affreux à l'Empire et à ses armées. Cette histoire achevée, Cléolaos, un troisième personnage, entre en scène et annonce certains succès militaires obtenus en Orient par l'Empereur. Tout cet opuscule est écrit d'un ton ironique et témoigne d'une connaissance du christianisme que n'a guère pu posséder une personne non initiée à cette religion. »

En présence de l'unanimité des critiques à placer dans la bouche de chrétiens, et de chrétiens militant contre le paganisme, des propos de haine et de trahison à l'adresse de l'Empire, je crois pouvoir déclarer, avant d'aborder le fond de la question, que pas un mot du *Philopatris* n'autorise un aussi singulier accord. Les prophètes de malheur qui sont en scène peuvent être ou n'être pas des chrétiens : l'auteur ne fournit pas la plus légère indication à ce sujet. Toute l'argumentation fondée sur la tendance anti-chrétienne du *Philopatris* résulte d'une idée préconçue que les textes visés ne justifient en aucune façon.

Reprenons donc la méthode dont il semble qu'on n'aurait pas dû s'écarter. Essayons d'abord de dater le *Philopatris* par les allusions historiques qu'il contient; nous verrons ensuite à concilier la date obtenue avec le texte du dialogue, quitte à avouer notre ignorance si la conciliation est impossible, mais en maintenant fermement les conclusions chronologiques qui s'imposent avec une évidence absolue.

Au cours de la discussion entre Triéphon et Critias, où il est question des dieux du paganisme, la conversation tombe ou plutôt s'égaré sur la Gorgone. Critias affirme qu'elle était vierge

1. Smith's *Dictionary of greek und roman biography*, t. II, p. 814.

et que la puissance de sa tête coupée s'explique ainsi<sup>1</sup>. « Quoi, répond Triéphon, en coupant la tête à une vierge, on se procure un épouvantail? Moi qui sais qu'on a coupé dix mille vierges par morceaux

*Dans l'île aux bords fameux qu'on appelle la Crète*

(citation d'un vers d'Homère). Si j'avais su cela, mon bon Critias, que de Gorgones je t'aurais rapportées de Crète; j'aurais fait de toi un général invincible; les poètes et les rhéteurs m'auraient mis bien au-dessus de Persée, parce que j'aurais trouvé un bien plus grand nombre de Gorgones. Mais puisque nous parlons de la Crète, je me souviens qu'on m'y montra le tombeau de ton Zeus et les bois éternellement verts qui ont nourri sa mère »<sup>2</sup>.

Ce passage capital prouve que l'un des interlocuteurs, Triéphon, est censé avoir séjourné en Crète, probablement en qualité de fonctionnaire et non de soldat (car il ne dit pas avoir lui-même coupé de têtes). Il a résidé dans cette île au moment d'un effroyable massacre où dix mille vierges ont été décapitées. Jusqu'au commencement du xix<sup>e</sup> siècle, aucun texte publié ne mentionnait une pareille catastrophe en Crète et l'un des anciens commentateurs de Lucien avait même émis l'idée bizarre qu'il y avait là une allusion au massacre de sainte Ursule et de ses onze mille compagnes. Il est à peine besoin d'avertir que cette opinion est insoutenable, car la légende de sainte Ursule ne remonte pas au delà du viii<sup>e</sup> siècle et n'a jamais pénétré dans l'hagiographie orientale. Gesner ne pouvait que confesser son embarras à découvrir une explication du passage cité. Mais, en 1819, Hase publia l'*Histoire* encore inédite de Léon le Diacre, ouvrage qui parut de nouveau en 1828, dans la *Byzantine* de Bonn, accompagné d'un poème d'un autre diacre nommé Théodose, sur la conquête de la Crète par Nicéphore Phocas en 961. Tant dans ce poème que dans l'*Histoire*, qui comprend les règnes

1. *Philopatris*, IX, X.

2. Ce texte est à joindre à ceux qui ont récemment été allégués par M. A. Evans sur la longue durée des traditions locales crétoises relatives au tombeau de Zeus (*Journal of hellenic Studies*, t. XXI, p. 121).

de Nicéphore Phocas et de Jean Zimiscès, il est question avec détail de ce premier exploit de Nicéphore, alors Domestique des Écoles d'Orient, qui reprit aux Sarrasins la Crète, occupée par eux depuis l'an 825. Le massacre fut horrible et la fureur des Byzantins n'épargna ni l'âge ni le sexe. « Quel fut le gémissément de la Crète, écrit le diacre Théodose<sup>1</sup>, lorsque les petits enfants virent leurs mères, les unes enchaînées et les mains liées derrière le dos, les autres souillées de sang et de poussière, d'autres rangées en ligne pour être massacrées : τὰς δὲ στοιχηδὸν εἰς σφραγὴν προκειμένας. » Quelque répugnants que soient les spectacles qu'elle nous offre, l'histoire ne connaît pas beaucoup d'hécatombes comme celle-là, et il est tout à fait inadmissible qu'à deux reprises la Crète ait été le théâtre d'un lâche et cruel massacre de femmes. C'est ce que comprit immédiatement Hase, le premier éditeur de Léon Diacre, et Niebuhr admit, comme lui, que le passage du *Philopatris* contenait une allusion évidente à la sanguinaire orgie de 961.

En 1868, Gutschmid proposa une autre explication, n'osant, comme je l'ai dit, faire descendre jusqu'à la fin du x<sup>e</sup> siècle un opuscule où il reconnaissait, comme tout le monde, un monument de la polémique païenne contre les chrétiens. Il fit valoir un texte syrien d'après lequel, en 623, la Crète aurait été ravagée par des incursions de peuples slaves<sup>2</sup>. Mais, d'abord, il n'est nullement dit que ces descentes de pirates aient été marquées par des massacres de femmes; en outre, le ton de satisfaction sur lequel Triéphion, dans le *Φιλόπατρις*, rappelle ce hideux carnage, prouve à l'évidence, comme l'a vu Erwin Rohde<sup>3</sup>, qu'il s'agissait d'ennemis de l'Empire et que les massacreurs étaient Byzantins. Si les femmes immolées avaient été des vierges chrétiennes victimes de la brutalité des Slaves, Triéphion n'aurait pu parler d'elles qu'avec sympathie, tout au moins avec pitié; d'ailleurs, on ne s'expliquerait pas qu'il eût résidé à ce moment en Crète,

1. Theod., *Acroasis*, v. 58 et suiv. (Leon. Diaconus, éd. de Bonn, p. 304).

2. Thomas Presbyter, dans les *Anecdota syriaca* de Land, I, p. 115.

3. Erwin Rohde, *Byz. Zeitschrift*, 1896, p. 1 et suiv.

jouissant de loisirs et d'une liberté suffisante pour aller y visiter le tombeau de Zeus. L'explication suggérée par Hase doit donc être considérée comme définitive et elle eût sans doute été admise depuis longtemps sans le préjugé, dont il a déjà été question, relatif au contenu du *Philopatris*. A la fin du dialogue, un troisième personnage, Cléoboulos, vient annoncer triomphalement la défaite des Persans, la ruine de Suse, la soumission prochaine de toute l'Arabie. Triéphon exulte et s'écrie qu'il laisse à ses fils la satisfaction de voir Babylone détruite, l'Égypte asservie, les enfants des Persans réduits en esclavage, les incursions des Scythes refoulées et, s'il plaît au ciel, arrêtées à jamais. Toutes ces allusions historiques conviennent à la fin du règne de Nicéphore Phocas, et conviennent exclusivement à cette période de l'histoire byzantine, comme il nous sera facile de le montrer après Niebuhr et Rohde.

Nicéphore, après avoir conquis la Crète en 961, sous Romain II, s'illustra par des victoires remportées sur les Arabes et usurpa le trône le 16 août 963. Heureux dans ses campagnes contre les Sarrasins d'Asie, il crut habile d'engager les Russes à faire la guerre aux Bulgares, mais s'aperçut bientôt que ses alliés devenaient à leur tour un redoutable danger pour l'Empire. En novembre 969, Antioche tomba aux mains des Byzantins, alors que l'empereur s'occupait de préparatifs contre les Russes; le 10 décembre, Nicéphore, dont les guerres et les mesures fiscales avaient soulevé le mécontentement, fut assassiné par Jean Zimisès avec la complicité de l'impératrice Théophano.

Les historiens byzantins, dans leur pédantisme, aimaient à désigner les peuples ennemis de l'Empire sous les noms des Barbares avec lesquels les Grecs de l'époque classique s'étaient trouvés en contact. Bien plus, ils affublaient volontiers de noms classiques, comme Babylone, Suse et Ecbatane, les villes des royaumes islamiques de leur temps. La Suse du *Philopatris* n'est certainement pas la Suse persane, de même que les Persans du même passage ne peuvent être que les Arabes. La soumission prochaine de l'Arabie tout entière (*πᾶσα γῶν Ἀραβίας*), qui est

annoncée en vers par Cléoboulos, est comme une amplification des vers précédents où il célèbre la défaite des Persans et la chute de Suse. Il n'est même pas nécessaire d'identifier cette Suse avec une des villes asiatiques que Nicéphore, au cours de ses campagnes de Syrie, enleva aux Arabes; l'expression *καὶ Σούσα κλειῖνον ἄστῳ* peut n'être autre chose qu'un souvenir d'école<sup>1</sup>, une allusion aux guerres médiques ou aux conquêtes d'Alexandre. Quant aux Scythes, ce sont certainement les Russes ou les Bulgares, mais plus vraisemblablement les Russes, que d'autres Byzantins appellent du nom de Tanroscythes<sup>2</sup>.

L'espoir, exprimé par Triéphon, de voir arrêter les incursions des Scythes paraît une allusion assez claire aux ennuis qu'éprouva Nicéphore en 968 et en 969, par suite des dangers qui le menaçaient du côté de la Bulgarie. La Babylone dont Triéphon rêve la destruction est Bagdad<sup>3</sup>. Il veut laisser à ses fils le plaisir de voir l'Égypte asservie, *Αἴγυπτον δουλουμένην*. Cette dernière expression n'est pas admissible dans l'hypothèse de Gutschmid, car l'Égypte, conquise par les Perses Sassanides en 616, fut évacuée par eux dix ans après et reconquise par Héraclius. Cette reprise d'une province momentanément arrachée à l'Empire devait être qualifiée de *délivrance* et non d'*asservissement*<sup>4</sup>. En revanche, sous le règne de Nicéphore Phocas, on pouvait parfaitement songer à *asservir* l'Égypte, qui était devenue arabe et musulmane depuis plus de trois siècles. Il est vrai qu'on ne nous dit pas que Nicéphore ait tourné son ambition de ce côté; mais nous savons que les succès de l'empereur avaient éveillé, chez beaucoup de ses sujets, des espérances de conquêtes presque illimitées. Léon Diacre, aussi *loyaliste* que l'auteur du *Philopatris*, écrit que si Nicéphore n'avait pas été assassiné après dix ans de règne, il aurait pu étendre

1. "Ἄστῳ Σουσῶν se lit plusieurs fois dans les *Perses* d'Eschyle.

2. Léon Diacre, IV, 6.

3. Appelée *Ecbatane* par Léon Diacre (X, 2) et *Babylone* par Cedrenus (II, 433, 14). Cf. J. Aninger, *Abfassungszeit and Zweck des Philopatris*, extr. de l'*Histor. Jahrb.*, 1891 (t. XII, p. 489).

4. Erwin Rohde, *loc. laud.*, p. 2.

l'Empire à l'est jusqu'à l'Inde et à l'ouest jusqu'aux confins du monde, c'est-à-dire à l'Océan Atlantique'. Ce rêve de domination universelle a peut-être été conçu par Nicéphore, comme il l'avait été, deux siècles plus tôt, par Charlemagne, quand l'empereur franc songea à épouser l'impératrice Irène; à la veille de la ruine de l'Empire par les Latins, il hantait encore l'empereur Isaac l'Ange, qui se promettait de délivrer la Palestine et d'exterminer les Sarrazins. Si les héritiers des Césars se berçaient eux-mêmes de ces illusions, quelle prise ne devaient-elles pas avoir sur les imaginations populaires, au lendemain surtout de victoires brillantes qui semblaient en présager de plus complètes! Les paroles de Cléoboulos dans le *Philopatris* sont un écho authentique des sentiments qu'éveillait, dans une partie de la population byzantine, la fortune presque constante de Nicéphore Phocas.

Un des prophètes de malheur que Critiasa entendus déblâter dans la rue annonçait de graves événements, c'est-à-dire un changement de règne, pour le mois de *mesori*. Ce mois égyptien correspond au mois d'août. D'anciens commentateurs avaient conclu de là, sans raison, que la scène du dialogue était à Alexandrie, alors qu'une phrase très claire, sur les vaisseaux qui remontent le Bosphore vers le Pont Euxin, établit sans conteste que tout se passe à Byzance. L'emploi d'un nom de mois égyptien s'explique sans peine dans la bouche d'un rêveur qui doit avoir la tête farcie des traités d'astrologie et de divination écrits en Égypte. Mais il y a encore une autre conclusion à tirer de là.

Au début du dialogue, Critias invite Triéphon à venir s'asseoir à l'ombre des platanes, pour entendre le chant des hirondelles et des rossignols. C'est donc qu'on est au printemps ou au commencement de l'été. La catastrophe est annoncée pour le mois d'août: le dialogue est donc censé avoir lieu en juin ou en juillet. C'était précisément l'époque de l'année où l'empereur avait coutume de faire campagne. Le 14 juillet 965, à la tête

1. Léon Diacre, V, 3.

d'une armée de plusieurs centaines de milliers d'hommes, il s'empara de Mopsueste et y fit une multitude de prisonniers. Au printemps de 966, il partit pour la Syrie, mais ne paraît pas y avoir remporté de grands succès. Au cours de l'été de 967, il conduisit une campagne contre les Bulgares. En 969, il attaqua Antioche, prit Arca et cent autres places fortes. Dans l'état actuel de nos connaissances, les victoires annoncées par Kléoboulos doivent se placer en 965 ou en 969. En faveur de cette dernière date, on peut alléguer que le mécontentement populaire dont il est question dans le *Philopatris* est attesté, par les historiens, en mai 967, époque où Nicéphore fut injurié dans les rues et poursuivi à coups de pierres par la foule jusqu'au forum de Constantin; on peut aussi rappeler que les incursions des Russes ne devinrent menaçantes qu'en 969. D'autre part, la prise de Mopsueste, en 965, doit avoir produit à Constantinople une vive émotion et s'il est vrai que cette ville tomba au mois de juillet, on conçoit que la nouvelle en soit arrivée dans la capitale au fort de l'été, avant ce mois d'août que les prophètes de malheur désignaient pour de prochaines catastrophes. Certaines classes de la population doivent avoir, dès cette époque, murmuré contre Nicéphore, qui n'a pu lever sa grande armée de 965 sans faire peser de lourdes charges sur les riches comme sur les pauvres. Nous savons que dès son avènement il avait indisposé le patriarche Polyeucte et pris des mesures sévères pour restreindre l'accroissement de la main morte, ce qui lui valut l'hostilité des moines<sup>1</sup>. Ainsi, l'on peut hésiter, pour la date du *Philopatris*, entre deux années, 965 et 969, dont la première me semble plus vraisemblable; mais il me paraît impossible que l'une ou l'autre ne réponde pas à la situation qu'implique ce dialogue tant à l'extérieur qu'à l'intérieur.

Les autres allusions sont trop vagues pour autoriser des conclusions chronologiques; mais il n'en est pas de même de la

1. Pour toutes ces dates, voir la *Chronographie byzantine* de Muraet.

2. Voir l'édit de Nicéphore (964) dans le Léon Diacre de Bonn, p. 311 et Gröner, *Byzant. Gesch.*, t. III, p. 56.

langue dans laquelle cet opuscule est rédigé. Une étude complète et minutieuse de ce mauvais grec a été faite en 1897 par un jeune savant de Cracovie, M. Stach<sup>1</sup>. Les résultats auxquels il est arrivé sont d'un grand intérêt et confirmeraient, s'il en était besoin, l'opinion de Hase. M. Stach a montré que l'auteur du *Philopatris* n'a connu et imité qu'une partie restreinte des œuvres de Lucien; qu'il n'a lu et ne cite, en fait de poètes, que ceux qui figuraient au programme des études byzantines; que ses solécismes sont ceux des Byzantins de basse époque; qu'il abuse comme eux des mots composés; enfin, qu'on trouve dans ces quelques pages 157 mots qui n'ont pas été employés par Lucien et dont la plupart ne se rencontrent que chez les écrivains byzantins de la décadence. De ce nombre est στρατηγέτης, pour στρατηγός, que Stach (et Aninger, qui a fait la même observation avant lui) connaissent seulement par les exemples du x<sup>e</sup> au xii<sup>e</sup> siècle que citent le *Thesaurus* d'Estienne et le *Lexicon* de Sophokles. J'ai rencontré ce mot dans une inscription de 926, rappelant la restauration des murs de Cavalla, que j'ai découverte et publiée en 1882<sup>2</sup>. Comme il ne paraît pas dans les œuvres de Constantin Porphyrogénète (mort en 959), on doit en conclure que dans la première moitié du x<sup>e</sup> siècle il commençait seulement à s'introduire dans la langue byzantine; si donc l'auteur du *Philopatris* l'emploie en prose (l'inscription de Cavalla est métrique), c'est que ce terme avait conquis, dans l'intervalle, une place dans le vocabulaire usuel. L'argument tiré du mot στρατηγέτης peut servir à confirmer la date que nous attribuons au *Philopatris* et pourrait même en autoriser une plus basse.

Cette question élucidée, il faut passer à la plus difficile, celle de l'interprétation du dialogue, dont le vrai sens paraît avoir été si étrangement méconnu par des générations de savants.

1. C. Stach, *De Philopatride*, Cracovie, 1897.

2. *Bull. de Corresp. Hellén.*, 1882, p. 268.

## III

Tous les historiens sont d'accord pour reconnaître qu'il n'y avait pas de païens à Byzance au x<sup>e</sup> siècle. M. Crampe qui, en 1894, à soutenu que le *Philopatris*, loin d'être un pamphlet anti-chrétien, était un libelle destiné à attirer sur les païens la sévérité des pouvoirs publics, s'est vu obligé, pour rendre son hypothèse acceptable, de reprendre la théorie de Gutschmid et d'attribuer le *Philopatris* au vii<sup>e</sup> siècle. Nous avons vu que cela est impossible et n'y reviendrons plus. Quelles que puissent être, à cet égard, les apparences, il n'y a pas de païens en scène dans le *Philopatris* : c'est là un point qu'il faut tenir pour établi.

S'il n'y a pas de païens, doit-on admettre, avec la presque unanimité des critiques, que les prophètes de malheur contre lesquels est dirigée la seconde partie du dialogue soient des moines avides et fanatiques qui, dans leur haine intéressée de l'empereur, vont jusqu'à souhaiter la défaite de ses armées et la ruine de l'Empire?

Je n'hésite pas, pour ma part, à affirmer que c'est là une erreur complète et que l'auteur du *Philopatris*, quoi qu'on en ait dit depuis Gesner jusqu'à M. Krumbacher, en passant par Niebuhr, Gfrörer, Aninger et Neumann, n'a nullement eu l'intention d'incriminer le patriotisme du clergé grec<sup>1</sup>. S'il en avait eu l'intention, rien ne l'eût empêché de le faire clairement, de parler sans ambages de mauvais moines, en ajoutant qu'il y en avait aussi de bons. Or, les divers indices qu'on allègue, à défaut d'indications précises, pour soutenir que les prophètes sont des moines, en particulier des familiers du patriarche de Constantinople, ne me paraissent pas résister à l'examen.

Les renseignements que donne sur eux Critias, dans le récit qu'il fait à Triéphon, peuvent se résumer en quelques lignes.

1. « *Den Typus des unpatriotischen Mönchs, den Lukian noch nicht kannte, übersetzte man ins Lukianische.* » (Neumann, *Byzant. Zeitschrift*, 1896, p. 167). E. Rohde concède avec raison (*loc. laud.*, p. 9) qu'on ne voit pas si les prophètes du *Philopatris* sont des laïques ou des clercs.

Sorti pour faire des emplettes, il a vu une foule de gens qui se parlaient à l'oreille ; parmi eux il a avisé un fonctionnaire de sa connaissance, Craton, qui exerçait les fonctions de *peréquateur* (ἐξισωτής) — fonctions postérieures, soit dit en passant, au règne de Justinien. Critias s'approche de Craton pour le saluer. En ce moment un hideux petit vieillard, nommé Charicène, annonce que le nouvel empereur abolira les arrérages, remboursera les dettes<sup>1</sup> et procédera à d'autres réformes dont l'une paraît d'ordre monétaire (le texte de ce passage intéressant est malheureusement altéré)<sup>2</sup>. Un autre, nommé Chleuocharme, vêtu d'un manteau tout râpé, déchaux et la tête découverte, ajoute qu'un certain individu, mal vêtu, tonsuré (χεχαρμένος τὴν κόμην) et venu des montagnes, lui a fait voir le nom du nouveau souverain gravé dans le théâtre en lettres hiéroglyphiques ; ce prince, ajoute-t-il, fera couler l'or dans les rues. — Critias fait observer à ces gens que, suivant les règles de l'interprétation des songes, il arrivera le contraire de ce qu'ils prévoient ; car, au dire d'Artemidore, rêver d'or est indice de pauvreté. Tous se mettent à rire et traitent Critias d'ignorant. Là-dessus, Craton lui propose de l'initier aux pratiques de divination qu'il ignore ; ce qu'on lui débite ne sont pas des songes, mais l'annonce certaine d'un événement qui se produira au mois de mésori. Critias se fâche et veut s'en aller ; on le retient par son habit et on lui persuade d'entrer dans le sanctuaire. « Nous passons alors, dit-il, par des portes de fer et des seuils d'airain et ayant gravi de nombreux escaliers en spirales, nous entrons dans une maison au toit doré, telle que celle de Ménélas dans Homère. » Critias voit là des hommes pâles, la face inclinée vers la terre. Dès qu'on l'aperçoit, on se précipite à sa rencontre et on lui demande s'il n'apporte

1. Romain Lécapène avait consenti des libéralités de ce genre (Zonaras, VI, p. 69 ; cf. Rohde. *l. l.*, p. 6).

2. L'empereur futur τὰς εἰραμάγγας δέξεται, μὴ ἐξετάζων τῆς τέχνης. Rohde a supposé (*loc. laud.*, p. 6) que le terme εἰρ-, qui est un ἄπαξ, désigne certaines pièces d'or que Nicéphore avait démonétisées. Le mot serait d'origine persane. L'interprétation de Gesner, Hase, Talbot, etc. (*il accueillera les faux devins*) est trop invraisemblable pour mériter d'être discutée.

pas de fâcheuses nouvelles. « Non, dit Critias, tout va bien. — Nenni, répondent les autres, la ville est grosse de malheurs. » Critias leur demande s'il va y avoir quelque éclipse de soleil, si Vénus et Mercure vont entrer en conjonction, si la terre produira des Hermaphrodites, s'il y aura de grandes chutes de pluie ou de neige, de la grêle, une peste ou une famine<sup>1</sup>. Non, ce n'est pas là ce qu'ils prévoient; mais une révolution est prochaine, la ville sera envahie et l'armée mise en déroute. Là-dessus, le patriote Critias se fâche tout rouge et reproche éloquemment à ces drôles de souhaiter des malheurs à leur patrie. « Ce sont là, leur dit-il, des propos de vieilles femmes; vous ne savez ces choses ni par révélation, ni par l'étude patiente de l'astrologie. » Triéphion l'interrompt alors et lui demande: « Que t'ont répondu ces hommes rasés d'esprit et de jugement? » (κεκαρμένοι τὴν γνώμην καὶ τὴν διάνοιαν). Critias répond: on lui a expliqué que les révélations de ces prophètes ne se produisaient pas sous la forme de rêves, mais qu'elles se présentaient à leur esprit après dix jours de jeûnes et autant de nuits passées à chanter des hymnes. Critias leur reproche à nouveau de prédire des malheurs à leur patrie et les menace de la colère de Dieu dont ils se prétendent inspirés. Sur ce, ils l'accablent de mille injures et il s'enfuit dans un état d'irritation tel que Triéphion, au début du dialogue, aura toutes les peines du monde à le calmer<sup>2</sup>.

Ces devins, ces visionnaires sont-ils des chrétiens? Évidemment oui, et M. Crampe ne persuadera à personne qu'ils forment, suivant son expression, un conventicule de païens à Constanti-

1. Aninger (*op. laud.*, p. 475) a pensé, non sans vraisemblance, qu'il y a là une allusion à des événements (entre autres une éclipse totale de soleil) qui se sont produits vers la fin du règne de Nicéphore. L'éclipse est du 22 décembre 968 (Leo Diac., IV, 11). Je ne crois pas, toutefois, que cet argument suffise pour faire écarter la date plus vraisemblable de 965.

2. Si l'on prend à la lettre les expressions du dialogue, Critias a été vraiment « frappé de stupeur » et comme transformé en statue par l'effet de quelque charme magique. Il est probable, en effet, que l'auteur a pensé à une influence de ce genre, et non à une influence purement morale, puisque Triéphion fait jurer à Critias de ne lui faire aucun mal; le possédé s'engage à ne pas communiquer sa possession (cf. Crampe, *op. laud.*, p. 52, 53).

nople. Mais sont-ils des clercs ou des moines ? Rien ne permet de l'affirmer ni même de le supposer. Tout au plus pourrait-on considérer comme un moine vagabond le personnage tonsuré dont il est question incidemment et qui, arrivé de la montagne<sup>1</sup>, a vu le nom du nouvel empereur gravé en hiéroglyphes sur l'obélisque du théâtre<sup>2</sup>. Mais Cleuocharme est-il un moine parce qu'il a la tête découverte, qu'il est déchaux et porte un vêtement râpé<sup>3</sup> ? Est-il permis de croire que les devins soient des tonsurés parce que Triéphou, qui ne les a d'ailleurs pas vus, dit qu'ils sont *rasés d'esprit et de jugement*<sup>4</sup> ? Faut-il, de ce qu'ils se réunissent pour jeûner et veiller en chantant des hymnes, conclure que ce sont des prêtres ou des moines ? Non, ce sont tout bonnement des visionnaires chrétiens, qui pratiquent la divination telle qu'elle n'a cessé d'être pratiquée à l'époque chrétienne, suivant la judicieuse observation de M. Bouché-Leclercq : <sup>5</sup> « Ce qui distingue la divination chrétienne de celle qu'elle remplace, c'est qu'elle n'a point de méthode spéciale autre que la prière. C'est par la prière seule qu'il faut solliciter les lumières surnaturelles<sup>6</sup>. » Cette phrase est d'autant plus remarquable que M. Bouché-Leclercq ne s'est pas occupé

1. L'Olympe de Bithynie ou le mont Athos ?

2. Il faut noter, avec Crampe, que cet anachorète ne joue aucun rôle dans la réunion secrète. On sait, d'autre part, par le *De Signis* de Codinus (p. 52), que les œuvres d'art et les inscriptions de l'hippodrome — parmi lesquelles était l'obélisque de Théodose I<sup>er</sup> — fournissaient matière aux rêveries des devins (Crampe, *op. laud.*, p. 20).

3. Crampe a fort bien montré que ce sont là des usages familiers aux philosophes néoplatoniciens ; on peut donc les attribuer sans difficulté à ceux qui s'inspiraient de leur mysticisme, sans être, pour cela, moins chrétiens que les néo-platoniciens du XI<sup>e</sup> siècle dont il sera question plus loin (Crampe, *op. laud.*, p. 51).

4. Corriger γνῶμην en κῶμην serait absolument arbitraire. D'ailleurs, alors même qu'il s'agirait de tonsurés, on aurait le droit de rappeler la tonsure des prêtres d'Isis (cf. l'art. *Isis* dans le *Lexikon* de Roscher, p. 429), qui pourrait avoir prévalu dans un milieu de sophistes mystiques au même titre que l'usage du calendrier égyptien (mois de *mésori*, date indiquée par Craton pour l'accomplissement des sinistres prophéties).

5. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, t. IV, p. 352.

6. Les néo-platoniciens se préparaient aux visions par des jeûnes et des hymnes (Marin. *Vit. Procli*, 45 ; Jamblique, *De myst.*, III, 9). Cf. Crampe, *op. laud.*, p. 254.

du *Philopatris* et n'a pas une fois cité cet ouvrage : or, elle s'applique à merveille au conciliabule de devins dont cet opuscule nous apprend l'existence dans la Byzance orthodoxe du x<sup>e</sup> siècle.

La nouveauté, d'ailleurs, à cette époque, n'est pas la divination, qui ne fut jamais plus répandue, mais cette sorte de divination collective, de révélation faite à un cénacle d'illuminés qui se soumettent, pour arriver à l'état *mantique*, au régime de jeûnes, de veilles et de prières dont il est question dans le récit de Critias. Les historiens du x<sup>e</sup> siècle citent plusieurs exemples de prophéties qui se réalisèrent et Luitprand, ambassadeur de l'empereur Othon à la cour de Nicéphore, parle avec détail des livres byzantins où les destinées des empereurs futurs étaient expliquées<sup>1</sup>. Il connut à Constantinople un *astronome*, doué du don de seconde vue, qui lui fit une description complète de la famille impériale germanique et de son entourage<sup>2</sup>. Les devins dont on vantait la perspicacité étaient quelquefois des hommes d'église; mais il y en avait d'autres qui n'étaient ni des prêtres ni des moines<sup>3</sup>. Critias, introduit dans le sanctuaire des prophètes de malheur, apprend d'eux qu'ils passent des jours à jeûner et des nuits à réciter des hymnes; si ces hommes avaient été des moines, qu'eût-il pu trouver d'extraordinaire à ces exercices? On insiste sur la maison ou la salle au toit d'or, χρυσόροφον οἶκον, dans laquelle Critias a été conduit. Pour Grörer et pour Aninger, c'est le palais du patriarche de Constantinople, centre des intrigues et des manœuvres de trahison ourdies par les moines contre

1. Le continuateur de Théophane (I, 22, p. 36 éd. Bonn) raconte qu'à l'époque de Léon l'Arménien (viii<sup>e</sup> siècle) il y avait, dans la bibliothèque impériale, un recueil d'oracles qui contenait, entre autres, les portraits des futurs empereurs (μορφάς καὶ σχήματα ἔχουσα τῶν γενησομένων βασιλέων διὰ χρωμάτων). Cf. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litt.*, 2<sup>e</sup> éd., p. 627. Je ne sais si l'on a encore rapproché ce livre des *Vaticinia Pontificum*, ouvrage attribué à tort à Joachim de Flore, que Bernard Délicieux lisait en 1319 et où se trouvaient les portraits de tous les papes futurs (Lea, *Hist. de l'Inquis.*, t. III, p. 14 de ma traduction). Évidemment, nous avons là un exemple de l'influence exercée sur l'Italie par la littérature mystique et mantique de l'Empire grec.

2. Luitprand, *ap.* Leon. Diac., éd. de Bonn, p. 359, 361.

3. Cf. E. Rohde, *loc. laud.*, p. 9.

l'empereur. Mais il suffit de lire la phrase en grec pour reconnaître l'origine de cette illusion : Διήλομεν σιδηρέας τε πύλας καὶ χαλκεὺς οὐδούς. Ἀναβάθρας δὲ πλείστας περικυκλωσάμενοι, ἐς χρυσόροφον οἶκον ἀνήλομεν, οἷον Ὅμηρος τοῦ Μενελάου φησί. L'allusion à un passage de l'*Odyssée* est explicite<sup>1</sup> : Critias, saturé de lectures classiques, se compare à Télémaque qui, reçu par Ménélas dans son palais de Sparte, en admire les murs éclatants d'or et d'airain. D'autre part, les mots qui précèdent ceux-là sont une citation presque textuelle de l'*Iliade*<sup>2</sup> :

Ἐνθα σιδηρεῖαι τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός.

Il n'y a donc rien à tirer de ces prétendus renseignements sur l'aspect extérieur du lieu où fut introduit Critias ; il ne parle que par citations et la salle au toit doré n'est pas plus authentique que la porte de fer et le seuil d'airain. Le seul détail que l'on puisse retenir, parce qu'il n'est pas, que je sache, emprunté, c'est la série des escaliers en spirale ; or, cela indique que les faux prophètes se réunissaient dans quelque grenier, ce qui convient mal, on l'avouera, à des conspirateurs dont le chef reconnu, suivant une hypothèse trop ingénieuse, aurait été le patriarche de Constantinople.

L'auteur du *Philopatris* est sans doute un sophiste ou un professeur de littérature, qui se croit un nouveau Lucien parce qu'il plagie sans vergogne le prosateur favori des Byzantins, et un homéride parce qu'il ne cesse de citer Homère. Mais ce cuistre sans talent paraît poursuivre en même temps un but pratique. A la fin du dialogue, Triéphon et Critias s'unissent pour chanter les louanges de l'empereur. « Pour nous, Triéphon, dit Critias, nous allons jouir du plus heureux sort... Tu connais ma pauvreté comme je connais la tienne. C'est assez pour nos enfants que l'empereur vive ; avec lui les richesses ne nous manqueront point. » Comme il n'est pas douteux que cet opuscule fût destiné à être lu par Nicéphore, à titre de protestation de ses sujets

1. *Odyss.*, IV, 72 sq.

2. *Iliade*, VIII, 15.

loyaux contre les autres, la phrase que nous avons citée a toute l'apparence d'une demande de subsides ; l'empereur victorieux n'oubliera pas le sophiste qui a pris si vigoureusement son parti à l'heure où le succès de ses armes était incertain.

On comprend, après les explications qui précèdent, pourquoi nous refusons de croire, avec Gfrörer, que Nicéphore, dans sa haine du clergé régulier, ait commandé à un sophiste d'écrire un pamphlet contre les moines ; avec Renan et presque tous les autres critiques, que l'auteur du *Philopatris* soit un adversaire du christianisme et dénonce les chrétiens comme des ennemis de la patrie ; avec Crampe, qu'il soit un chrétien fanatique qui révèle aux autorités séculières un conventicule de païens attardés, ennemis à la fois de Dieu et de la patrie. C'est un pauvre diable qui, pour se faire valoir, crie « Vive l'Empereur ! » en flétrissant, comme il convient, l'Opposition. Cette Opposition, à l'en croire, se recrutait parmi des gueux bien inoffensifs ; ce ne sera pas elle, d'ailleurs, qui amènera un changement de régime ; les assassins de Nicéphore seront son meilleur général, Zimiscès, et sa propre femme, Théophano.

#### IV

Il nous reste à parler de la première partie du dialogue, qui forme à peu près les deux tiers de l'ensemble et qui se rattache assez mal à la partie la plus importante, que nous venons d'analyser avec détail.

Lorsque Triéphon rencontre Critias, exaspéré par les propos de trahison qu'il vient d'entendre, il essaie d'abord de le calmer et de lui faire raconter son aventure. Le bon sens exigerait que ce récit ne se fit pas trop attendre ; mais, par quelque motif, l'auteur laisse notre curiosité en suspens. Critias a juré par Zeus ; aussitôt Triéphon, rappelant tous ses souvenirs de Lucien, affirme que Zeus était un coquin et un paillard. Sans se fâcher, Critias offre d'attester Apollon, puis Poseidon, Hermès, Héra ; à chaque nom, c'est le même déchaînement d'investives, agré-

mentées de plaisanteries faciles. Par quoi faut-il donc jurer, demande Critias. Alors Triéphon lui débite des vers, dont l'un est d'Euripide, l'exhortant à jurer par le dieu suprême, par le Fils et par l'Esprit qui procède du Père, suivant la formule adoptée dans l'Église grecque après le schisme de Photius. Critias répond qu'il ne comprend pas cette arithmétique, parle en badinant de Nicomaque de Gérasa et de Pythagore. Sur ce, Triéphon lui fait un petit cours de religion et, s'aidant des *Oiseaux* d'Aristophane, dont il cite deux vers, et d'une phrase de Moïse, qu'il appelle *le Bègue*, lui expose la création du monde sorti du Chaos. Mais Critias insiste : il veut savoir ce que son interlocuteur pense des Parques et du livre du Destin. Au flux de citations homériques alléguées par Critias, Triéphon répond par d'autres citations du même poète et en fait ressortir les contradictions. Enfin, après une dernière escarmouche sur les livres du Ciel où, suivant Triéphon, sont inscrites les actions des hommes et où Critias s'étonne que l'on enregistre aussi celles des Scythes, Critias se décide à jurer par le Fils qui procède du Père et commence à narrer l'histoire de sa rencontre avec les prophètes et de sa visite au lieu de leurs réunions.

On a soutenu, d'une part, que la conversion de Critias était feinte et que le but de l'auteur du dialogue était de railler impunément le christianisme ; de l'autre, que le même auteur, au moment d'attaquer violemment les moines chrétiens, voulait se mettre à couvert en présentant une apologie de la religion. Enfin, Erwin Rohde a prétendu que tout ce début n'était qu'une farce littéraire et un prétexte cherché par l'auteur du *Philopatris* pour faire étalage de sa familiarité avec Lucien.

Sur un point essentiel, presque tous les critiques sont d'accord : Triéphon serait un chrétien et Critias un païen. Erwin Rohde, qui accepte la thèse de Hase et de Niebuhr, sans admettre qu'il y ait eu des païens au x<sup>e</sup> siècle, se tire d'affaire en alléguant que la première partie du dialogue est censée se passer à une époque beaucoup plus reculée que la seconde. La preuve, suivant lui, c'est que Triéphon dit avoir autrefois partagé les idées de Cri-

tias, mais être revenu à de meilleurs sentiments par la rencontre d'un Galiléen chauve, au long nez, qui était monté au troisième ciel<sup>1</sup>. Les anciens commentateurs avaient déjà reconnu que ce Galiléen était saint Paul, qui dit, en effet, avoir été enlevé au troisième ciel (ἀρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ)<sup>2</sup>; Rohde a confirmé cette explication en rappelant un passage des Actes apocryphes de Paul et de Thècle, où il est également question du grand nez de l'apôtre (ἐπίρρινον)<sup>3</sup>. Puis donc que Triéphon, contemporain de Nicéphore Phocas, prétend avoir rencontré saint Paul, c'est, dit Rohde, que l'auteur, dans cette partie du dialogue, le fait vivre huit ou neuf siècles plus tôt, à une époque où les païens étaient encore la majorité<sup>4</sup>. Seulement, ce singulier écrivain ne sait pas garder le masque qu'il a revêtu<sup>5</sup>; il s'oublie, dans la même partie du dialogue, jusqu'à parler des massacres de Crète, qui ont eu lieu en 961. Cela n'étonne point M. Rohde de la part d'un pauvre d'esprit comme l'auteur du *Philopatris*, qui grille de placer, dans son écrit, une polémique contre les dieux du paganisme et fait ce qu'il faut ou ce qu'il peut pour y parvenir<sup>6</sup>.

Ce qu'il y a d'évidemment judicieux dans l'opinion de Rohde, c'est que cet excellent critique, à l'encontre de tous ses prédécesseurs, s'est refusé à trop prendre au sérieux la première partie du *Philopatris*. Toutefois, il me semble avoir été un peu trop loin dans cette voie; il me semble surtout avoir oublié que le *Philopatris* était destiné à être lu et à être compris, ce qui exigeait, de la part de l'auteur, un certain respect des vraisemblances. L'interprétation littérale qu'il a donnée du passage sur

1. Galiléen, signifiant chrétien, est une expression familière à l'empereur Julien; M. Crampe (*op. laud.*, p. 18) dit n'en connaître dans la littérature byzantine qu'un autre exemple, emprunté au *Timarion*, imitation de Lucien écrite au XI<sup>e</sup> siècle. Peut-être l'auteur du *Philopatris* avait-il lu Julien.

2. Paul, II *Corinth.*, XII, 2.

3. Tischendorf, *Act. apocr.*, p. 41; cf. Rohde, *loc. laud.*, p. 11.

4. Le même argument a déterminé certains savants d'autrefois à placer le *Philopatris* sous Néron (Fabricius, *Biblioth. graeca*, t. III, p. 54).

5. « Der Verfasser hält sein alterthümliches Maskenspiel nicht fest. » (E. Rohde, *loc. laud.*, p. 11.)

6. « Er hält das alterthümliche Kostüm nur eben so lange fest als es seinen Zwecken dient. » (E. Rohde, *ibid.*)

le Galiléen est inadmissible. Le texte dit simplement : ἤνικα δέ μοι Γαλιλαῖος ἐνέτυχεν, ἀναφαντίας, ἐπίρρινος, ἐς τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας. Les lecteurs pouvaient comprendre qu'il ne s'agissait pas d'une rencontre proprement dite, de même que si j'écris aujourd'hui : « Fénelon m'a appris la simplicité », cela ne signifie point que j'aie vécu dans la société de Fénelon<sup>1</sup>. Triéphon parle d'une lecture — différente de ses lectures habituelles de sophiste — celle des Épîtres de saint Paul, qui ont, dit-il, changé sa manière de voir. Par un dernier scrupule de sophiste, qui ne veut se servir que de mots antiques, il désigne Paul sous le nom du Galiléen et, comme ce vocable pourrait faire songer à Jésus, il ajoute des détails caractéristiques, ἀναφαντίας, ἐπίρρινος, qui ne devaient laisser aucune équivoque dans l'esprit de ses lecteurs informés.

Mais il y a plus : l'allusion à la rencontre avec saint Paul est faite en termes qui sont une imitation évidente du *Philopseudès* de Lucien (chap. xiii) : « Je ne croyais pas à tout cela plus que toi, mais lorsque je vis voler en l'air cet étranger venu des pays barbares, qui se disait hyperboréen, alors je crus, etc. »<sup>2</sup>. Cette observation, faite par feu Aninger, mais qui a échappé à Rohde, ne laisse presque rien subsister de l'épisode de saint Paul, comme le centon de phrases poétiques signalé plus haut enlève toute valeur à la phrase sur le toit doré de la maison où se réunissent les devins.

Je maintiens, pour ma part, que le dialogue se passe tout entier au x<sup>e</sup> siècle, que Critias n'est pas moins chrétien que son interlocuteur Triéphon et qu'ils sont l'un et l'autre des sophistes, avec cette différence que Critias trouve spécieuses et agréables les conceptions de la mythologie hellénique, tandis que Triéphon les déclare absurdes et révoltantes. La divergence de vues qui

1. Dans la fameuse inscription d'Abercius (Marucchi, *Elém. d'archéol. chrétienne*, t. I, p. 296), il est également question de la compagnie de saint Paul, alors qu'il s'agit seulement de celle de ses œuvres.

2. Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἀπιστότερος ὢν σου πάσαι τὰ τοιαῦτα — ὦμην γὰρ οὐδένι λόγῳ δυνατὸν γίγνεσθαι ἂν αὐτὰ πιστεῦσαι — ὁμῶς βίαι τὸ πρῶτον εἶδον πετόμενον τὸν ξένον τὸν βάρβαρον — ἐξ Ἑπερβορέων δὲ ἦν, ὡς ἔφασκεν — ἐπίστευσα.

les sépare, et qu'un autre que l'auteur du *Philopatris* aurait su rendre très intéressante, est, en somme, celle qui se dessina, dès les premiers temps du christianisme, entre les intransigeants qui condamnaient les lettres classiques comme entachées d'idolâtrie et ceux qui, plus nombreux heureusement, continuèrent à voir en elles le fondement de toute éducation libérale<sup>1</sup>. De tous temps, ceux qui enseignaient aux enfants les généalogies, les attributs et même les amours des Dieux ont été suspects de complaisance pour le paganisme et ont eu fort à faire pour écarter cette accusation. Je crois pouvoir affirmer que le paganisme de Critias est tout littéraire, que ses prétendues railleries à l'égard du christianisme ne sont qu'un badinage aussi dépourvu de fiel que d'esprit, enfin que sa conversion finale, ne portant que sur la formule d'un serment, n'est pas plus sérieuse que sa prétendue idolâtrie.

Dès le début de la discussion, on voit qu'il ne s'agit pas de doctrine, mais de la considération ou du crédit que méritent les imaginations des poètes grecs. Triéphion, parlant à Critias de l'agitation qui le secoue, dit qu'il a sans doute écouté jusqu'au bout des ongles, διὰ τῶν ὀνύχων, les propos qui l'ont tant bouleversé. Critias répond qu'il n'est pas plus étonnant d'écouter avec ses ongles que de porter un enfant dans sa cuisse ou dans sa tête, ou encore de changer de sexe; car, ajoute-t-il, toute la vie est pleine de prodiges, s'il faut en croire les poètes, εἰ βούλει πιστεύειν τοῖς ποιηταῖς. Est-ce là le langage d'un païen convaincu? Ne sent-on pas le professeur de mythologie — d'*histoires*, comme on disait à Rome — qui a envie de débiter sa marchandise? Peu après, Critias jure par Zeus aérien, νῆ τὸν Διὰ τὸν αἰθέριον, de ne pas faire de mal à son interlocuteur en lui racontant son aventure. « Tu m'effraies encore plus, dit Triéphion; qui pourrait te protéger si tu violais ton serment? Car je sais que tu n'ignores rien au sujet de ton Zeus. » Cela signifie peut-être que Critias risque d'être foudroyé et que sa compagnie deviendrait alors fort dangereuse.

1. Voir Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 234 et suiv.

A ce propos stupide, qui voudrait être spirituel, Critias répond : « Que dis-tu? Zeus ne pourrait-il pas m'envoyer dans le Tartare? Ignores-tu qu'il a précipité tous les dieux du seuil divin, qu'il a foudroyé l'autre jour Salmonée, qui voulait tonner comme lui, et qu'il foudroie encore aujourd'hui les insolents? N'est-il pas nommé *Titanokrator* et *Gygantolètès* par les poètes, et en particulier par Homère? » Sur quoi Triéphon rappelle savamment les métamorphoses et les débauches de Zeus, et Critias, au lieu de lui répondre, propose de jurer par Apollon. L'ennuyeuse conversation continue; à un moment, Critias atteste le Dieu Inconnu d'Athènes, *νῆ τὸν ἄγνωστον ἐν Ἀθήναις*, et Triéphon, sans y faire attention, recommence à l'interroger sur la Gorgone. Les choses ont l'air de prendre une tournure plus sérieuse quand Triéphon débite ses vers sur le dieu triple et un, par lequel seul il convient de jurer. On a singulièrement exagéré la portée de la réponse de Critias : « Tu m'apprends à calculer; ton serment est une arithmétique et tu calcules comme Nicomaque de Gérasa. Je ne sais ce que tu dis, un trois, trois un. Est-ce que tu parles de la tétrade de Pythagore, ou de son ogdoade, ou de sa triakade? » Ce n'est pas là une réponse d'anti-chrétien, mais de sophiste, qui, habitué à jurer par les dieux de la mythologie, feint de s'étonner qu'on lui demande de jurer par une formule aux allures arithmétiques. Du reste, Triéphon ne le laissera pas continuer sur ce ton; il cite aussitôt un vers d'Euripide pour lui imposer le respect des choses sacrées :

*Σίγα τὰ νέρθε καὶ τὰ σιγῆς ἄξια*

et poursuit par une citation d'Aristophane : « Il ne s'agit pas de mesurer ici le saut d'une puce. » Puis il parle de sa rencontre avec saint Paul, qui nous a renouvelés, dit-il, par l'eau du bap-

1. Il n'est pas nécessaire d'entendre par là le Dieu Inconnu de saint Paul (*Actes des Apôtres*, XVII, 23), car il y avait à Athènes d'autres autels du Dieu Inconnu que celui dont a parlé l'Apôtre. M. Crampe (p. 14) rappelle à propos un texte de Philostrate (*Vit. Apoll.*, VI, 3) : *Καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὐ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἱδρυνται*. Ne sachant plus par quel Dieu jurer, Critias atteste celui qui n'a ni nom ni légende; de celui-là, du moins, son interlocuteur ne médiera pas.

tême et fait une profession d'orthodoxie à laquelle son interlocuteur n'oppose rien. Mais il se garde de citer la Bible ou les Évangiles; le nom même de Moïse eût choqué sa pudeur de sophiste; il l'appelle *le Bègue*, βραδύγλωσσος, et il explique l'origine du monde en citant deux vers des *Oiseaux* d'Aristophane. N'est-il pas pas évident que ces deux hommes font plutôt assaut de pédantisme que de doctrine? Ce qui suit, sur les Parques, le destin et les registres des péchés des hommes tenus au ciel, n'est encore qu'une chaîne de citations. Il se trouve cependant, dans cette discussion sans objet, un mot qui paraît significatif. Triéphon dit que Dieu a formé (ἐμόρφωσεν) les étoiles fixes « que tu considères comme des dieux », οὗς σὺ σέβῃ θεούς. Mais, à y regarder de près, ce propos ne peut s'interpréter à la lettre : le païen hellénisant n'est pas un adorateur des planètes. Cela signifie simplement que les noms des planètes sont ceux des dieux du paganisme, noms qui, suivant Triéphon, ne doivent pas être invoqués dans les serments solennels comme ceux de divinités. Du reste, il marque nettement lui-même le caractère de cette discussion toute scolastique en disant, après avoir réfuté les théories du paganisme sur le destin : « Ne vois-tu pas combien sont incohérentes et peu solides les inventions des poètes? Laisse de côté tout cela, afin d'être inscrit dans les registres célestes des bons. » Et plus loin, pillant encore Lucien : « Tes Dieux sont depuis longtemps un cottabe (nous dirions *une tête de Turc*) pour tous les hommes de bon sens. » Là-dessus, Critias déclare qu'à l'inverse de Niobé il sent que de pierre il est devenu homme et prête serment par le Fils qui procède du Père. La controverse est apaisée et Critias peut commencer son récit.

Je ne veux pas nier qu'en certains passages l'inepte auteur de ce dialogue scolastique ait oublié que son propos n'était pas sérieux, qu'il n'ait élevé la voix et enflé le ton comme s'il voulait convertir un infidèle. Mais s'autoriser de ces quelques lignes ou de ces quelques mots pour conclure que l'un des interlocuteurs est un défenseur du paganisme, qu'il y avait encore des païens à l'époque où a été écrit le *Philopatris*, c'est méconnaître le carac-

tère d'une composition dont le fonds solide, si tant est qu'il y en ait, est une discussion plus littéraire que religieuse sur l'emploi d'une formule de serment.

## V

On rapporte que Constantin V, l'empereur iconoclaste et rationaliste (740-775), raillait impitoyablement ses courtisans lorsqu'ils invoquaient, en sa présence, l'aide de la Sainte Vierge. On ajoute qu'il tournait en ridicule ceux qui mettaient quelque affectation à éviter toute expression licencieuse<sup>1</sup>. Ces traits, joints à son goût pour la musique et pour le théâtre, le faisaient qualifier de païen par les orthodoxes plus rigoureux. Cette accusation de paganisme ne visait pas une doctrine religieuse définie, mais un penchant, jugé excessif, vers ce qu'on pouvait appeler l'hellénisme et qui ne différait guère de ce qu'on nomme l'humanisme en Italie au xv<sup>e</sup> siècle. Sathas, dans la préface du septième volume de sa *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, publié en 1894, a prétendu discerner, pendant toute l'histoire byzantine, deux courants contraires, l'un romain, l'autre hellénique, dont la lutte aurait constitué toute la vie intellectuelle et morale de cette époque. L'esprit hellénique n'a jamais été étouffé; mais il a été refoulé et réduit à l'impuissance par l'esprit romain, dont le triomphe du christianisme avait assuré la suprématie. La Renaissance a été le réveil de l'hellénisme; les grandes controverses religieuses, telles que la querelle des iconoclastes, sont moins des disputes sur des points de dogme que des épisodes du long combat entre l'hellénisme et le romanisme. Bien que Sathas ait allégué, à l'appui de sa thèse, des arguments dont la plupart ne supportent pas l'examen<sup>2</sup>, il faut, croyons-nous, y reconnaître un fond de vérité. La tendance que Sathas appelle hellénique était nourrie et fortifiée à Byzance par l'éducation littéraire, qui resta presque entièrement classique, c'est-à-dire païenne. Parmi tous

1. Cf. Bury, *Later roman Empire*, t. II, p. 461.

2. Voir l'article de M. Heisenberg dans le *Byzant. Zeitschrift*, 1896, p. 168 et suiv.

ceux qui distribuèrent cet enseignement dans les écoles et qui, tous, appartenaient nominale-ment au christianisme, il dut y avoir bien des hommes aux yeux de qui Homère et les Tragiques étaient des guides plus autorisés que la Bible et les Pères<sup>1</sup>. La contrainte officielle qui pesait sur eux les empêchait de faire profession de leurs doctrines, ou, s'ils les exprimèrent, ne permit guère qu'elles se transmissent jusqu'à nous ; mais le fait que cette tendance hellénique existait à Byzance et qu'elle y causait même quelque alarme aux orthodoxes serait suffisamment attesté, à défaut d'autres témoignages, par la première partie du *Philopatris*. Elle l'est encore par un passage d'Anne Comnène qui, parlant du réveil des études à Byzance sous l'influence d'Alexis I<sup>er</sup>, au xi<sup>e</sup> siècle, ajoute que son père prescrivit aux érudits de son temps de donner le pas aux textes sacrés sur les lettres grecques, προηγείσθαι τὴν τῶν θεῶν βιβλίων μελέτην τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας ἐπέτρεπε<sup>2</sup>. Si le pieux empereur crut devoir insister ainsi sur la part prépondérante qui revenait aux Saintes Écritures dans l'enseignement, c'est qu'il constatait avec inquiétude une tendance contraire, représentée surtout, sous son règne même, par la philosophie platonicienne et pythagoricienne de Jean Italos<sup>3</sup>, qui admettait la métempsychose, professait la théorie de Platon sur les idées et ne rendait pas aux saintes images le culte qui leur était dû<sup>4</sup>. Une sorte de *Syllabus* de l'Église grecque, le *Synodikon* publié par M. Ouspensky, condamne, à la suite des iconoclastes, les adhérents des doctrines helléniques et de l'enseignement platonicien sur la matière et les idées<sup>5</sup>. Or, Jean Italos n'est qu'un anneau dans une longue chaîne, car il fut l'élève et le successeur (dans la chaire de philosophie de l'Académie de Byzance) du platonicien Michel Psellos (1018-1081) et ce dernier descendait probablement d'un

1: Il y a des réflexions justes à ce sujet, au milieu de choses plus que contestables, dans Gröner, *Byz. Gesch.*, t. III, p. 75-83.

2. Anne Comnène, V, 9, p. 265.

3. Cf. *Byz. Zeitschr.*, 1896, p. 172.

4. Ἦν δὲ τὰς μετεμψυχώσεις δοξάζων καὶ τὰς ἁγίας εἰκόνας οὐχ' ὡς ἔδει τιμῶν, ἀλλὰ καὶ τὰς πλατωνικὰς ἰδέας παρεδέχετο (Nicetas Acominat).

5. Chalandon, *Alexis Comnène*, p. 316; *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, p. 143.

autre philosophe du même nom, qui enseignait au commencement du ix<sup>e</sup> siècle. Imbu des idées de l'école alexandrine, Psellos l'ancien aurait-eu, dit-on, à se défendre contre l'accusation d'avoir renoncé au christianisme<sup>1</sup>. Le second fut également soupçonné de préférer la doctrine de Platon à celle de l'Église et dut se justifier auprès de l'empereur par une déclaration formelle d'orthodoxie<sup>2</sup>. On rapporte qu'un de ses élèves, fortement imprégné d'hellénisme, se jeta du haut d'un rocher dans la mer en criant : « Prends-moi, Poseidon ! » Près de cinq siècles après, Georges de Trébizonde dit avoir entendu déclarer à Gémiste Pléthon que le monde entier serait bientôt acquis à une seule religion, qui ne serait ni le christianisme ni le mahométisme, mais différerait peu de la vieille religion hellénique<sup>3</sup>. Il est vrai que Pléthon était un fervent platonicien et qu'ayant résidé en Italie lors du concile de Florence, il a pu subir l'influence de l'humanisme italien ; mais il est permis de supposer que le propos répété par Georges de Trébizonde révèle, tout en l'exagérant sans doute, un état d'esprit qui s'est perpétué discrètement, pendant de longs siècles, dans les écoles et les académies byzantines.

Ainsi, ce qu'on a pris pour du paganisme dans la *Philopatris* n'est, en somme, qu'une forme byzantine de l'humanisme. On a d'autant moins lieu d'être surpris de la constater dans la Byzance du x<sup>e</sup> siècle que bien d'autres indices accusent, à la même époque, une renaissance de l'esprit grec et des goûts classiques. C'est du x<sup>e</sup> siècle que datent nos meilleurs manuscrits des anciens auteurs ; c'est alors que l'art byzantin a produit ses chefs-d'œuvre, dont beaucoup, tant ivoires que miniatures, ne sont que des copies d'œuvres romaines encore tout imprégnées d'influences grecques ; c'est alors aussi que Lucien, le plus Grec des Grecs, si l'on

1. Leonis Allati de Psellis, éd. Fabricius, p. 2.

2. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2<sup>e</sup> éd., p. 435.

3. Nicéas Acominat, dans Tafel, *Supplem. hist. eccles. graecorum* (Ouspensky, *Essais sur l'histoire de la civilisation byzantine*, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 156 ; en russe).

4. *Byz. Zeitschrift*, 1896, p. 172.

peut dire, a trouvé de nombreux lecteurs et imitateurs, mode qui dura jusqu'à la fin de l'Empire d'Orient, comme l'attestent entre autres le *Timarion*, publié par Hase, et le *Voyage de Mazari aux Enfers*, publié par Boissonade, inspirés l'un et l'autre de la *Nékyomantie* de Lucien <sup>1</sup>.

Nous sommes malheureusement mal informés des caractères intellectuels de cette renaissance du x<sup>e</sup> siècle, qui se poursuivit et s'accrut, malgré le cléricisme étroit d'Alexis I<sup>er</sup>, pendant l'époque des Comnènes<sup>2</sup>. Mais il semble bien qu'elle exerça ses effets jusqu'au delà des frontières de l'Empire, dans une ville qui avait été longtemps byzantine et était restée en rapports étroits avec Byzance, à Ravenne. Là vivait, vers 970, le grammairien Wilgard. Enthousiaste de la science qu'il enseignait, il fut séduit, nous dit le moine Rodolphe<sup>3</sup>, par des esprits malins, qui lui apparurent en songe sous les traits des anciens poètes, Virgile, Horace et Juvénal. Ils le remercièrent de ce qu'il faisait pour eux et lui promirent qu'il participerait à leur gloire s'il persévérait dans la même voie. Wilgard commença dès lors à s'écarter ouvertement de la doctrine chrétienne et à enseigner que ces poètes avaient plus de droit à la confiance des hommes que les Livres Saints. L'évêque de Ravenne, Pierre, se hâta d'intervenir et réduisit Wilgard au silence. Le moine Rodolphe ajoute qu'à la même époque d'autres partisans de la même doctrine furent mis à mort par le glaive ou conduits sur le bûcher. Cependant, trente ans plus tard, l'abbé romain Léon rencontra encore, des deux côtés des Alpes, certains grammairiens non moins exaltés que Wilgard, qui se réclamaient de Platon, de Virgile et de Térence plutôt que de l'Écriture et de l'Église. Il semble que Gfrörer n'a pas eu tort de soupçonner l'existence d'un lien occulte entre ces humanistes de l'Italie et l'école à laquelle appartenait le

1. Cf. Erwin Rohde, *loc. laud.*, p. 15 et Nicolai, *Griech. Literaturgesch.*, t. II, p. 487.

2. C'est au milieu du xi<sup>e</sup> siècle que se dessine, avec Jean Italos, un mouvement philosophique animé d'une tendance hostile à l'Église. Cf. Krumbacher, *Gesch. der byz. Litt.*, 2<sup>e</sup> éd., p. 445.

3. Dom Bouquet, *Recueil*, t. X, p. 23; Gfrörer, *Byz. Gesch.*, t. III, p. 77.

Critias du *Philopatris*. Le fait que Léon nomme Platon, inconnu aux théologiens occidentaux du x<sup>e</sup> siècle, parmi les auteurs préférés des grammairiens qu'il dénonce, autorise, en effet, à croire que ces derniers entretenaient des relations plus ou moins directes avec les maîtres des écoles byzantines de ce temps.

## VI

Ce qui précède nous permet d'aborder la dernière question générale que soulève le *Philopatris*, celle du rapport logique entre les deux parties si différentes dont il se compose. Dire, avec quelques critiques récents, qu'il n'y en a aucun, que toute la première partie, c'est-à-dire les deux tiers de l'opuscule, n'est qu'un jeu d'esprit et un hors-d'œuvre, c'est traiter l'auteur anonyme, quelque médiocre qu'il soit, avec une sévérité vraiment excessive. Cet homme a beau être dépourvu de talent, de goût et de toutes les qualités de l'écrivain : il sait ce qu'il veut et n'écrit pas seulement pour le plaisir de noircir du parchemin. J'ai déjà montré que son œuvre se termine par un appel peu dissimulé à la libéralité de l'empereur Nicéphore. C'est comme patriote, comme φιλόπατρις, qu'il demande l'aumône ou une pension ; mais la patrie byzantine n'était pas tout entière là où l'empereur et l'armée combattaient pour la défense des frontières. L'Empire d'Orient reposait sur deux piliers, l'orthodoxie et l'autorité impériale ; pour être φιλόπατρις dans toute l'acception de ce terme, l'auteur devait se montrer également soucieux de l'empereur, chef militaire suprême, et des intérêts de la religion. Or, à l'époque de Nicéphore, aucune hérésie dangereuse ne menace l'orthodoxie dans l'Empire ; tout ce qu'elle peut craindre, c'est cet humanisme de pédants de collège qui tend à substituer à nouveau Zeus et les autres dieux de l'Olympe à la divinité triple et une du christianisme. Le loyaliste zélé auquel nous devons le Φιλόπατρις a combattu l'humanisme dans la première partie de son dialogue, l'esprit de révolte et de trahison dans la seconde. Avec ce dernier, point d'accommodement : c'est une

dénonciation en règle. Mais l'humanisme n'est pas un ennemi bien redoutable; c'est en badinant qu'on le met à la raison; d'ailleurs, les deux interlocuteurs sont des sophistes, nourris également d'Homère et d'Euripide, qui ne tardent pas à se trouver d'accord, et cette première partie, d'où la formule du dogme chrétien sort victorieuse, se termine par un accommodement cordial. En somme, et malgré l'extrême maladresse de la composition, le dialogue justifie ainsi son titre principal : le patriotisme byzantin s'y affirme successivement sous ses deux aspects, l'un spirituel, l'autre temporel.

Le sous-titre est plus difficile à expliquer : φιλόπατρις ἢ διδασκόμενος. L'homme qui s'instruit, διδασκόμενος, est sans doute le même que le φιλόπατρις; mais est-ce Triéphon, qui apprend de Critias les menées des ennemis de l'Empire, ou Critias, qui apprend de Triéphon à jurer par le Fils du Père et non par Zeus? La question, du reste, est de trop mince importance pour qu'il soit utile de la discuter.

Je suis loin d'avoir épuisé tout l'intérêt qui s'attache à ce méchant opuscule; mais je crois avoir fait l'essentiel en le replaçant dans son milieu et en montrant les enseignements qu'on en peut tirer pour deux études considérables qui attendent encore un historien : celle de l'opposition et celle de l'humanisme à Byzance.







ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,  
28, RUE BONAPARTE, 28

---

ANNALES DU MUSÉE GUIMET. — BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES  
TOME X

---

## HISTOIRE DU BOUDDHISME DANS L'INDE

Par **H. KERN**, professeur à l'Université de Leyde  
Traduit du néerlandais par **Gédéon HUET**

Tome 1<sup>er</sup> in-8. . . . . 10 fr.

---

RECUEIL DE VOYAGES ET DE DOCUMENTS GÉOGRAPHIQUES  
TOME XVIII

---

## LA LETTRE ET LA CARTE DE TOSCANELLI

SUR LA ROUTE DES INDES PAR L'OUEST

*Adressées en 1474 au Portugais Fernam Martins et transmises plus tard à  
Christophe Colomb. Étude critique sur l'authenticité et la valeur de ces  
documents et sur les sources des idées cosmographiques de Colomb, etc.*

Un volume grand in-8 de xxx-315 pages, avec deux planches en facsimilé. 16 fr.  
— Le même, sur papier de Hollande. . . . . 20 fr. »

---

## HISTOIRE LITTÉRAIRE DE L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

DÉPUIS LES ORIGINES JUSQU'À L'INVASION ARABE

Par **Paul MONCEAUX**

*Tertullien et les origines. — Saint Cyprien et son temps.* 2 volumes in-8. 15 fr.

---

## LES TEMPS HÉROÏQUES

ÉTUDE PRÉHISTORIQUE D'APRÈS LES ORIGINES INDO-EUROPÉENNES

Par **André DE PANIAGUA**

Préface de **Louis ROUSSELET**

Un fort volume grand in-8 de 870 pages. . . . . 12 fr.

---

## LES SAN GALLO

ARCHITECTES, PEINTRES, SCULPTEURS, MÉDAILLEURS

xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles,

Par **Gustave LAUSSE**

Tome second. **Antonio da San Gallo** (le jeune).

Un volume in-8. . . . . 15 fr.

**ERNEST LEROUX, ÉDITEUR**

**28, RUE BONAPARTE, 28**

---

**MONUMENTS DE L'ART BYZANTIN**

PUBLIÉS SOUS LES AUSPICES DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE  
ET DES BEAUX-ARTS

---

**JUSTINIEN  
ET LA CIVILISATION BYZANTINE AU VI<sup>e</sup> SIÈCLE**

Par **Ch. DIEHL**

Correspondant de l'Institut, Chargé de cours à la Faculté des Lettres de Paris.

Un beau volume grand in-8, illustré de 200 dessins et 9 planches hors  
texte. . . . . 25 fr.  
Le même, en demi-rellure maroquin du Levant, tête dorée. . . . . 35 fr.

---

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES  
IV<sup>e</sup> SÉRIE. — VOLUME XX.

---

**DOCUMENTS ARABES RELATIFS A L'HISTOIRE DU SOUDAN**

---

**TEDZKIRET EN-NISIAN**

TRADUCTION FRANÇAISE

Par **O. HOUDAS**

Un volume in-8. . . . . 15 fr.

---

**LA MYTHOLOGIE SLAVE**

Par **Louis LÉGER**,

Membre de l'Institut

Un volume in-8 cavalier, illustré . . . . . 7 fr. 50

---

**HISTOIRE DE BAGDAD**

Depuis la Domination des Khans Mongols jusqu'au Massacre des Mamlouks

Par **Clément HUART**

Un volume in-8, avec deux planches . . . . . 7 fr. 50

---

**ANNUAIRE DU COLLÈGE DE FRANCE**

PREMIÈRE ANNÉE

**1901-1902**

Un volume petit in-8 . . . . . 1 fr. 25

---

ANGERS, IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET C<sup>o</sup>, 4, RUE GARNIER