

## **L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs**

# **Millennium-Studien**

zu Kultur und Geschichte  
des ersten Jahrtausends n. Chr.

# **Millennium Studies**

in the culture and history  
of the first millennium C.E.

---

Herausgegeben von / Edited by  
Wolfram Brandes, Alexander Demandt,  
Helmut Krasser, Hartmut Leppin,  
Peter von Möllendorff, Karla Pollmann

## **Volume 55**

# **L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs**



Edited by  
Philippe Blaudeau and Peter Van Nuffelen

**DE GRUYTER**

The editors wish to thank the following funding bodies: IUF, CERHIO, and FWO.



ISBN 978-3-11-040693-1  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-040923-9  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-040931-4  
ISSN 1862-1139

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek**

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Printing and binding: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen  
♻️ Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

## **Acknowledgements**

The editors acknowledge the support of the University of Angers, the CERHIO (UMR 6258), the Région Pays de la Loire and the FWO for the organisation of the conference, and that of the Institut Universitaire de France for the publication of the present volume. During the editing of this volume, Peter Van Nuffelen has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007–2013) / ERC Grant Agreement n. 313153. The editors also thank Panagiotis Manafis (Ghent) for the preparation of the index and for help with editing the bibliographies.



# Contents

Acknowledgements — V

List of Abbreviations — XI

Philippe Blaudeau

Présentation du thème — 1

Peter Van Nuffelen

Introduction: Historiography as a cultural practice — 11

## I: Se documenter pour transmettre: la question des sources

Dominic Moreau

Les actes pontificaux comme sources des historiens et des chroniqueurs de l'Antiquité tardive — 23

Andy Hilkens

Andronicus et son influence sur la présentation de l'histoire postdiluvienne et pré-abrahamique dans la *Chronique syriaque anonyme jusqu'à l'année 1234* — 55

## II: S'identifier pour transmettre? Logiques d'appartenance et projet historiographique

Alberto Camplani

The religious identity of Alexandria in some ecclesiastical histories of Late Antique Egypt — 85

Geoffrey Greatrex

Théodore le Lecteur et son épitomateur anonyme du VII<sup>e</sup> s. — 121

### **III: Composer pour transmettre: Autour de la nature des genres historiographiques**

Ramon Teja

**La *Vida de Porfirio de Gaza* de Marco el Diácono: ¿Hagiografía histórica o invención hagiográfica? — 145**

Giusto Traina

**Tradition et innovation dans la première historiographie arménienne — 153**

Thomas Deswarte

**La Nouvelle Histoire au VII<sup>e</sup> s.: l'*Historia Wambae* de Julien de Tolède — 165**

### **IV: Penser l'héritage à transmettre: le statut des connaissances issues des savoirs anciens**

Doris Meyer

**Débat cosmologique et discours historique dans l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge — 191**

Umberto Roberto

**Teosofia pagana e cronaca universale cristiana: Giovanni Malala e Giovanni di Antiochia — 209**

Bruno Bleckmann

**Die Notizen des Photios zu Philostorgios im Kontext seiner Behandlung der spätantiken Historiographie und seiner Bildungsinteressen — 227**

### **V: Modéliser pour transmettre: figures et contre-figures passées de l'autorité dans les récits historiographiques**

Edith Parmentier / Francesca Prometea Barone

**La mort d'Hérode: un palimpseste historiographique (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècles) — 249**

Patricia Gaillard-Seux

**Portraits d'empereurs dans l'*Histoire Auguste*: de l'empereur en animal à l'image de Typhon — 259**

Olivier Huck

**Constantin, „législateur chrétien“. Aux origines d'un *topos* de l'histoire ecclésiastique — 283**



Eckhard Wirbelauer

**La riche mémoire d'un évêque de Rome méconnu, Silvestre — 319**

Timo Stickler

**Olympiodor und Constantius III. — 333**

Avshalom Laniado

**Jean d'Antioche et les débuts de la révolte de Vitalien — 349**

**Index — 371**



# List of Abbreviations

- BHG = F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3<sup>e</sup> ed., Brussels 1957.
- CCL = Corpus Christianorum Series Latina.
- CFHB = Corpus Fontium Historiae Byzantinae.
- CJ = *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Corpus Iuris Civilis, Vol. II, Berlin 1914.
- CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
- FHG = C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Vol. I–V, Paris 1841–1938 (reprint Frankfurt 1975).
- GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller.
- MGH = Monumenta Germaniae Historica
- PG = Patrologia Graeca.
- PL = Patrologia Latina.
- PCBE 2 = *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 2: *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313–604)*, eds. C. Pietri and L. Pietri, 2 vol., Rome, 1999–2000.
- PLRE = A. H. M. Jones (*et al.*), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Vol. I–III, Cambridge 1971–1992.
- PO = Patrologia Orientalis.
- RE = Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.
- RKOR = T. C. Lounghis (*et al.*), *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 476 bis 565*, Zyprisches Forschungszentrum – Quellen und Studien zur Geschichte Zyperns 52, Nicosia 2005.
- SC = Sources Chrésiennes.
- TLL = Thesaurus Linguae Latinae.
- TTH = Translated Texts for Historians.
- TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.



Philippe Blaudeau

## Présentation du thème

Le présent volume rassemble les seize contributions, revues et enrichies, qui ont d'abord été présentées lors du colloque intitulé "L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs", tenu à la Maison des Sciences Humaines de l'Université d'Angers, les 31 mai et 1<sup>er</sup> juin 2012. Cette rencontre a été organisée sous l'égide de cet établissement, par le Centre de Recherches historiques de l'Ouest (CERHIO UMR 6258), en partenariat avec l'Institut Universitaire de France et l'Université de Gand/Gent (Belgique). Elle avait été préparée par un atelier (*workshop*) à la focale plus resserrée, intitulé *Writing Ecclesiastical Historiography in the Sixth Century* qui eut lieu le 9 août de l'année précédente à Oxford, lors des *Patristic Studies*, sur l'initiative des deux mêmes responsables P. Van Nuffelen et Ph. Blaudeau, avec la participation de M. Debié et, déjà, de G. Greatrex. Centrés sur l'acte de composition du récit historique, prenant pour période d'étude l'Antiquité tardive (ici considérée comme s'étendant du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> s.), les actes ici rassemblés sont donc le fruit d'un travail collectif de communication, d'échanges et de partage, faisant place à la spécificité des démarches scientifiques développées par les différents écoles et les divers courants qui caractérisent la recherche occidentale (européenne et nord-américaine) dans ce domaine. Aussi cette publication répond-elle à la volonté délibérée d'accueillir la richesse des réflexions élaborées dans la diversité d'expression des langues modernes choisies, cinq au total, par des auteurs capables de donner accès aux fonds latin et grec mais aussi copte, syriaque, arménien ou éthiopien et de faire dialoguer des disciplines particulièrement complémentaires (histoire, lettres classiques, patristique).

## 1. Thématique

### 1.1. La convergence d'attentes et d'une certaine actualité scientifiques

Peut-être aiguisé par la nécessaire renégociation qui s'opère difficilement entre transmission et innovation dans les sociétés postmodernes tentées par le présentisme<sup>1</sup>, l'intérêt pour l'historiographie tardo-antique est un phénomène qui a récemment pris une réelle ampleur sous l'effet de deux mouvements conjoints qui se sont développés après-guerre. Plutôt que d'examiner les sources narratives comme un simple recueil de matériau (*Quellenforschung*), le premier changement heuristique a consisté dans le fait de reconnaître que l'écriture de l'histoire durant l'Antiquité constituait l'expression d'une pensée élaborée, d'une véritable production intellec-

---

1 Sur cette catégorie, Hartog 2003, 26–33; Hartog 2013a, 99–107; Hartog 2013b, 151–183.

tuelle et littéraire. Le second élan décisif aura résidé dans l'affirmation d'une périodisation autonome, celle de l'Antiquité tardive, caractérisée par la réussite, longtemps attendue, d'entreprises d'ampleur (*Prosopography of the Later Roman Empire*, *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*) et illustrée, en France tout au moins, par le combat scientifique d'H.-I. Marrou qui devait culminer, avec la publication d'un bref et brillant essai, publié à titre posthume et justement intitulé *Décadence romaine ou Antiquité tardive*<sup>2</sup>. Rappelons qu'au début des années 70, des études de référence répondant à des exigences scientifiques renouvelées, faisaient encore défaut sur des auteurs comme Ammien Marcellin, Procope, ou sur les histoires ecclésiastiques<sup>3</sup>. Depuis une trentaine d'années, l'étude de l'historiographie tardo-antique connaît donc une forte intensité, dont la productivité est peut-être la mieux incarnée par B. Croke. Son activité assidue et résolue force l'admiration<sup>4</sup>. Quatre caractéristiques principales témoignent de cette dynamique de recherche internationale : 1) la parution d'ouvrages destinés à présenter la diversité des auteurs et genres (auteurs latins et grecs le plus souvent) à un public cultivé<sup>5</sup>; 2) l'ouverture de la recherche à d'autres langues de conservation ou de composition (syriaque, copte, arménien)<sup>6</sup>; 3) les chroniques régulièrement tenues sur le développement des travaux en la matière, ainsi celle élargie à l'ensemble de la thématique par François Paschoud dans la revue *Antiquité tardive* entre 2005 et 2010 (n°13, 14, 15, 16, 18) et 4) les nombreuses entreprises individuelles<sup>7</sup> ou collectives parues il y a peu, familières à plusieurs des participants de notre rencontre, que ce soit sous la forme de travaux personnels utilement provocateurs<sup>8</sup>, de recueils d'articles et de colloques<sup>9</sup> à l'instar celui tenu à Düsseldorf: "Fragmentarisch erhaltene Historiker des 5. Jhs. n. Chr." (17–18 septembre 2010). Ce mouvement se vérifie encore par la publication d'éditions, de traductions et/ou de commentaires des sources concernées, dans des collections qui se sont de longue date distinguées (*Griechischen christlichen Schriftsteller*<sup>10</sup>, *Sources chrétiennes*<sup>11</sup>, *Fontes christiani*, *Corpus fontium historiae byzantinae*, *Texte und Un-*

2 Marrou 1977; cf. Blaudeau 2013.

3 Croke 2007, 579; Mathisen 2001, 26.

4 Pour sa bibliographie jusqu'en 1997 cf. [http://home.vicnet.net.au/~byzaus/public\\_to\\_97.html](http://home.vicnet.net.au/~byzaus/public_to_97.html); voir aussi les travaux ici exploités.

5 On pense à Rohrbacher 2002 ou à Marasco (éd.) (2003) collectif bien plus riche mais auquel fait défaut d'une véritable perspective introductive. Voir encore récemment Foot (éd.) 2012.

6 Cf. notamment Debié (éd.) 2009, Papaconstantinou/Debié/Kennedy (éds.) 2010.

7 Cf. Van Nuffelen 2012.

8 Treadgold 2007a : ce premier volume d'un projet plus large – voir Treadgold 2012 – ne porte en définitive que sur les historiens de l'Antiquité tardive (d'Eusèbe de Césarée à Théophylacte Simocattès).

9 Cf. Pouderon/Duval (éds.) (2001), Brodka/Stachura (éds.) 2007; Goltz/Leppin/Schlange-Schönning (éd.) 2009.

10 Ainsi des *chronographiai* de Julius Africanus par Wallraff/Roberto/Pinggéra/Adler (éds.) 2007.

11 Cf. Des Places / Bleckmann / Meyer / Prieur (éds.) 2013.

*tersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*<sup>12</sup>), se sont affirmées avec autorité (*Translated Texts for Historians*<sup>13</sup>) ou inaugurent parfois d'ambitueuses séries (*Mosaïcs of Time*<sup>14</sup>). Il n'est pas jusqu'à l'interrogation sur le temps, longtemps "impensé de l'histoire" comme l'avait relevé M. de Certeau<sup>15</sup>, qui n'ait fait l'objet d'un important mouvement de recherche, pour en révéler la conscience, la structure, les modélisations d'une période qui avait considérablement fait progresser la connaissance de sa mesure<sup>16</sup>.

## 1.2. Un type de production littéraire reconsidéré

Comprise comme une composition prenant appui sur des sources documentaires écrites ou orales ou encore sur l'autopsie, l'historiographie tardo-antique est normalement organisée selon l'axe du temps, dans un rapport d'ordonnement chronologique aux exigences variables, pour faire mémoire du passé et informer le présent. Elle répond à des critères narratifs, explicatifs et interprétatifs différenciés à l'origine de la constitution de genres. Ceux-ci, reconnus sinon toujours définis par les auteurs eux-mêmes, peuvent être usuellement regroupés en trois ensembles dominants : 1) l'historiographie classique (distinguée par une forte empreinte auctoriale, des modèles de langue, de rhétorique et de structure, un objet politique, l'Empire et son ennemi perse et le refus de l'horizon eschatologique) – qui demeure un exercice prisé comme le signale côté grec, la perpétuation de la composition reprise par Priscus (430–470), puis Malchus, Procope, Agathias, Ménandre et jusqu'à Théophylacte au point d'influencer encore un Théophile d'Edesse entre les années 750 et 780, 2) les histoires ecclésiastiques à la suite de l'ouvrage fondateur d'Eusèbe de Césarée<sup>17</sup> et 3) les chroniques universelles (dont la spécificité chronographique chrétienne a été récemment remise en question<sup>18</sup>). Deux caractéristiques marquent la plupart de ces compositions par delà la différence des récits : leurs rédacteurs répondent à des demandes sociétales et à des lectorats sans doute contrastés (du sénat au simple lettré, voire au quidam auditeur de la lecture à haute voix, en passant par

---

**12** Cf. par exemple pour les *Ioannis Antiochiani Fragmenta*, Roberto (éd.) (2006) et Mariev (éd.) (2008).

**13** Ainsi de la traduction et du commentaire de la *Chronique* du Pseudo-Zacharie le Rhéteur (Gretaux et alii (éds.) 2010) ou de celle de la tradition attribuée à Théophile d'Edesse (Hoyland (éd.) 2011). Parmi les œuvres les plus étudiées récemment, on fera une place particulière à la *Chronique* de Jean Malalas, à propos de laquelle il est bien difficile d'établir un certain consensus scientifique. Cf. Jeffreys et alii (éds.) 1986; Jeffreys/Croke/Scott (éds.) 1990; Turn (éd.) 2000; Beaucamp et alii (éds.) 2003; Beaucamp et alii (éds.) 2006; Treadgold 2007b; Thurn/Meier et alii 2009.

**14** Burgess/Kulikowski 2013, au sein de la collection déjà bien connue des *Studies in the Early Middle Ages*.

**15** De Certeau 1975; cf. aussi Hartog 2003, 28 et Schmitt 2005, 39.

**16** Mosshammer 2008.

**17** Cf. notamment Van Nuffelen 2004, Blaudeau 2006.

**18** Burgess/Kulikowski 2013.

les clercs par exemple), publics qui toutefois ne sont nullement exclusifs les uns des autres<sup>19</sup>. De même faut-il se garder d'imaginer des auteurs figés sur leur pré carré historiographique : on sait que Procope envisageait de rédiger ce qui aurait ressemblé à une *Histoire ecclésiastique*<sup>20</sup> tandis que la narration, censément profane de Théophylacte intègre nombre de faits ecclésiastiques<sup>21</sup> et ne se distingue plus guère de l'*Histoire ecclésiastique* d'Evagre qui, dans sa dernière partie, faisait place quant à elle à plusieurs épisodes du conflit romano-perse impliquant Grégoire d'Antioche<sup>22</sup>.

Or, comme l'a récemment écrit D. Meyer, l'historiographie ainsi caractérisée par la variété et la relative porosité de ses conceptions, de ses points de vue (avec par exemple l'affirmation d'une certaine centralité constantino-politaine) et de ses objectifs, est « l'un des genres littéraires les plus caractéristiques, les plus innovateurs peut-être de l'Antiquité tardive »<sup>23</sup>. En effet, l'œuvre historiographique vise à doter la culture spécifique des lecteurs en la nourrissant de l'expérience, recueillie et interprétée, du passé. La diversité de ses formes déjà évoquées – encore déclinables en *brevaria*, epitomés ou même sous l'austère dispositif des *consularia*<sup>24</sup> – auxquelles il convient avec discernement d'associer l'hagiographie, contribue ainsi à orienter les esprits. De même la nature de ses visées démonstratives (histoire profane/ histoire confessante) ou la variété des langues de composition et/ou de conservation ont-elles pour conséquence de façonner les consciences. Sans doute l'historiographie n'exerce-t-elle en la matière aucun monopole. D'autres modalités complémentaires de conservation des savoirs, qui peuvent être également perçues comme des signes de questionnement culturel, sont simultanément pratiquées, que l'on pense aux efforts de nature historiographico-antiquaire et antique (Jean le Lydien<sup>25</sup>), mais aussi lexicographique, encyclopédique (Stobée, Étienne de Byzance, Hésychius de Milet<sup>26</sup>) ou que l'on considère encore les grandes entreprises de codification. À l'époque justinienne où culminent ces manifestations, au prix de la réduction d'un certain savoir séculier, souvent identifié à ses sources païennes, le risque de ne plus disposer que d'une connaissance par procuration s'accompagne d'un contrôle étroit des modalités de publication et de diffusion. Il s'étend aux sphères culturelles les

19 Croke 2001, 165.

20 *De Bello Gothico* 4, 25, 13 : ὡνπερ ἔνεκα σφίσιν αὐτοῖς οἱ Χριστιανοὶ διαμάχονται, ἤπερ μοι ἐν λόγοις τοῖς ὑπὲρ τούτων γεγράψεται, cf. Croke 2007, 579.

21 Maas 2005b, 18 ; Croke 2007, 572.

22 Blaudeau 2006, 530.

23 Meyer 2011b, 10.

24 Pour un essai de définition, tout à la fois parfaitement louable et largement ouvert à la critique, de ces trois derniers genres, cf. Burgess/Kulikowski 2013, 30 – 31, 61. Nul doute que leur proposition suscite un certain nombre de contestations. Nous ne saurions par exemple nous accorder avec leur suggestion faisant du *brevarium* un ouvrage couvrant des centaines ou des milliers d'années en considérant l'ouvrage de Liberatus de Carthage, bel et bien intitulé *Breviarium* par l'auteur lui-même. Cf. Blaudeau 2015a.

25 Maas 1992.

26 Blaudeau 2012, 294; Blaudeau 2015b.



plus autonomes pour concerner directement jusqu'à différentes formes de rédaction historique.<sup>27</sup> Aussi cette évolution conduit-elle à s'interroger sur les missions informatives assumées par l'historiographie, à compter du tournant constantinien et jusqu'au-delà de la disparition de Justinien (565), bien mieux jusqu'aux premiers temps de la conquête arabe.

L'une de ses tâches principales, l'un de ses enjeux majeurs, est en effet de circonscrire, sélectionner et médiatiser des connaissances et des expériences plus anciennement élaborées pour que leur utilité, réelle ou supposée, puisse être actualisée en fonction de besoins nouveaux assignés au temps vécu. Un tel dessein s'articule aussi à la nécessité d'introduire les changements de sens motivés par la transformation du rapport aux cadres mêmes de la pensée (temps, espace, règne, régime...). À l'examen de ce souci principal, qui embrasse les différents champs du savoir et ses élargissements les plus récents (depuis les sciences naturelles jusqu'à l'hérésiology<sup>28</sup>, la théologie et la spiritualité monastique en passant par la politique) l'on peut distinguer quatre *modi procedendi* principaux qui caractérisent les ouvrages qui nous sont transmis en totalité ou de façon fragmentaire: 1) la préservation de la documentation précédente (logique d'insertion des pièces); 2) la conservation de passages d'ouvrages précédents (logique compilatoire); 3) la confrontation avec des affirmations jugées erronées ou boiteuses (logique de réfutation, de correction ou de complément); 4) la mise en évidence de savoirs nouveaux censés réduire au silence les connaissances alternatives jugés trop solidaires des schèmes anciens d'explication du monde (logique d'exclusion).

## 2. Orientations

### 2.1. Transmission historiographique et processus d'élaboration culturelle

Le but des investigations rassemblées dans ce volume n'est donc pas tant d'insister sur la reconstruction précise des textes historiographiques ni de traiter en détail leur rapport aux événements narrés même si ces aspects ne sauraient être négligés. Il s'agit plutôt d'interroger la catégorie de transmission culturelle dans son acception la plus large, en faisant porter l'enquête sur la collecte et la diffusion de pièces documentaires (civiles et ecclésiastiques, authentiques et apocryphes), sur les notions chronologiques, anthropologiques, ethnographiques, cosmologiques, astrologiques ou oraculaires, géologiques et médicales exploitées. Cette démarche a pour but de mieux comprendre la manière dont ces savoirs peuvent être articulés avec des traditions ou pratiques coutumières et religieuses, elles aussi recensées, ou encore d'éclairer la façon dont ces connaissances peuvent permettre à une conscience

---

<sup>27</sup> Scott 1985; Blaudeau 2014a.

<sup>28</sup> Inglebert 2001.

historienne, attachée à une appartenance locale, de revendiquer (ou de délaïsser) un horizon universel<sup>29</sup>, le plus souvent associé à une espérance eschatologique. Bref, il s'agit de considérer en quoi l'historiographie ne se limite pas à refléter mais contribue bien à façonner le visage culturel de l'Antiquité tardive. Notons au passage que, comme l'avait bien vu Th. Mommsen<sup>30</sup>, une meilleure intelligence de ce phénomène suppose de dépasser les frontières historiques encore trop souvent fermées, de le percevoir notamment en fonction des différentes sociétés et cultures qui se formèrent à partir de lui ou à ses marges, à l'instar du royaume wisigothique, du territoire arménien, du monde byzantin ou des espaces chrétiens syro-mésopotamiens placés sous la domination musulmane.

## 2.2. Conservation et conversion : dynamique historiographique du statut des connaissances

Pour traiter d'une telle problématique visant à contextualiser l'historiographie tardo-antique et à l'accueillir comme l'une des expressions performatives les plus importantes de la période, cinq axes de réflexion ont donc été privilégiés. Scandant l'organisation interne du volume, ces cinq moments distingués ont pour but, à travers des études de cas précis, de montrer comme l'acte historiographique constitue un phénomène complexe dont l'efficience peut se manifester sur le temps long. Il repose en premier lieu sur une articulation fine entre tactique de communication et stratégie de transmission, que ce soit au titre de la documentation réunie (et de ce qu'elle apprend sur la quête, ses lieux, son classement et ses emplois, axe n°1) ou à propos des critères et des codes d'identification narrative de ou des auteurs, visant à garantir son appartenance d'origine auprès de la communauté de lectorat ciblé (axe n°2). Le choix du genre et l'insertion du récit dans une tradition établie (axe n°3) informent également la nature du propos sans pour autant constituer un carcan empêchant toute innovation, surtout lorsque la transposition dans une autre langue, telle l'arménien, incitent au métissage ou à l'enchâssement. Conditionné par ces modalités de sélection et de diffusion, le savoir dispensé oblige encore à préciser le mode d'emploi des connaissances présentées (axe 4) surtout lorsque celles-ci procèdent de démarches ou de croyances difficilement compatibles avec l'ordre régnant. C'est ainsi que d'étonnantes réappropriations s'opèrent, notamment en matière de savoirs oraculaires ou géologiques. L'examen de la postérité de l'historiographie tardo-antique, spécialement centré sur l'œuvre de Photios signale même à cet égard une curiosité inattendue et tolérante pour des ouvrages historiographiques hétérodoxes, celui de Philostorge au premier rang. Enfin, une autre conversion des connaissances et des repères procède de la modélisation (axe 5), particulièrement usitée lorsqu'il s'agit de caractériser, de caricaturer parfois les figures et contre-figures passées les

---

<sup>29</sup> Cf. Cracco Ruggini 1990.

<sup>30</sup> Croke 1990, Croke 1993.

plus marquantes de l'autorité politique, militaire ou religieuse, à commencer par les empereurs ou les rois. C'est donc mouvement d'ensemble qui, au gré des contributions ici consignées, révèle l'importance des échanges et des transmissions complexes entre sphères religieuses, intellectuelles et culturelles distinctes, au point de durablement et diversement marquer les communautés et les identités collectives héritières, par delà les divisions politiques, des savoirs réinterprétés par l'historiographie tardo-antique.

## Bibliographie

### Sources

- Wallraff, Martin / Roberto, Umberto/ Pinggéra, Karl / Adler, William (éds.) (2007), *Julius Africanus, Chronographiae. The Extant Fragments* (GCS NF 15) Berlin/ New York.
- Des Places, Edouard / Bleckmann, Bruno / Meyer, Doris / Prieur, Jean-Marie (éds.) (2013), Philostorge, *Histoire ecclésiastique*, texte critique J. Bidez (SC 564), Paris.
- Roberto, Umberto (éd.) (2006), *Ioannis Antiocheni fragmenta ex historia chronica* (TU 154), Berlin/New York.
- Greatrex, Geoffrey *et alii* (éds.) (2010), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity* (TTH 55), Liverpool.
- Hoyland, Robert (éd.) (2011), *Theophilus of Edessa's Chronicle: And the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, Liverpool.
- Jeffreys, Elizabeth *et alii* (éds.). (1986), *The Chronicle of John Malalas* (Byzantina Australiensia 4), Melbourne.
- Mariev, Sergueï (éd.) (2008) *Ioannis Antiocheni fragmenta quae supersunt* (CFHB 47) Berlin/New York.
- Thurn, Hans (éd.) (2000), *Ioannis Malalæ Chronographia* (CFHB 35), Berlin/New York.
- Thurn Hans/Meier Mischa *et alii* (éds.) (2009) *Johannes Malalas: Weltchronik* (Bibliothek der griechischen Literatur 69), Stuttgart.

### Travaux

- Beaucamp, Joëlle *et alii* (éds.) (2003), *Recherches sur la chronique de Jean Malalas*. I. Paris.
- Beaucamp, Joëlle *et alii* (éds.) (2006), *Recherches sur la chronique de Jean Malalas*. II. Paris.
- Blaudeau, Philippe (2006), *Alexandrie et Constantinople (451–491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome.
- Blaudeau, Philippe (2012), „Giustiniano e le riforme religiose“, in: A. Melloni *et alii* (éds.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*. II, Rome, 291–304.
- Blaudeau, Philippe (2013), „Faire de l'histoire romaine avec l'édition mommsénienne du *Code Théodosien* : entre modèle de compréhension du maître et inflexions de la recherche récente“, in: I. Fargnoli / St. Rebenich (éds.), *Theodor Mommsen und die Bedeutung des Römischen Rechts*, Berlin, 141–154.
- Blaudeau, Philippe (2014), “Du bon usage de l'histoire. Remarques sur les enjeux identitaires véhiculés par les histoires ecclésiastiques incomplètement conservées (milieu V<sup>e</sup>-début VI<sup>e</sup> s.)”, in: B. Bleckmann/T. Stickler (éds.), 221–234.

- Blaudeau, Philippe (2015a), „Adapter le genre du bréviaire plutôt qu'écrire une histoire ecclésiastique? Autour du choix retenu par Liberatus de Carthage pour rapporter le déroulement des controverses christologiques des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.“, in: G. Greatrex et H. Elton (éds.), *Shifting Genres in Late Antiquity*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2015, p. 69–80.
- Blaudeau, Philippe (2015b), „Calculs chronologiques en crise : autour des modalités linéaires et circulaires de datations sous le règne de Justinien“, in E. Bertrand (éd.), *Cycles de la nature, cycles de l'histoire*, à paraître.
- Bleckmann, Bruno /Stickler, Timo (éds.) (2014), *Griechische Profanhistoriker des fünften nachchristlichen Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Brodka, Dariusz/Stachura, Michał (éds.) (2007) *Continuity and Change. Studies in Late Antique Historiography*, Cracovie.
- Burgess, Richard W./Kulikowski, Michael (2013), *Mosaics of Time. The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD. I. A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to High Middle Ages*, Turnhout 2013.
- Cameron, Averil (éd.) (2003), *Fifty Years of Prosopography: The Later Roman Empire, Byzantium and Beyond*, Londres.
- Cracco Ruggini, Lellia (1980), „Universalità e campanilismo, centro e periferia, città e deserto nelle storie ecclesiastiche“, in: *La Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, atti del convegno tenuto in Erice (3–8 XII 1978)*, Messine, 159–194.
- Croke, Brian (1990), „Theodor Mommsen and the Later Roman Empire“, *Chiron*, 20, 159–193.
- Croke, Brian (1993), „Mommsen's Encounter with the Code“, in: Jill Harries /Ian Wood, (eds.) (1993), 217–239.
- Croke, Brian (2001), *Count Marcellinus and his Chronicle*, Oxford.
- Croke, Brian (2007), „Late Antique Historiography 250–650 CE“, in: J. Marincola (éd.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Oxford, 567–581.
- Croke, Brian (2012), „Historiography“, in: S. F. Johnson (éd.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, 405–436.
- Certeau, Michel de (1975), *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975.
- Debié, Muriel (éd.) (2009), *L'historiographie syriaque au sixième siècle*, Paris.
- Foot, Sarah/Woolf, Daniel R./ Chase, F. Robinson (éds.) (2012), *The Oxford History of Historical Writing. 2. 400–1400*, Oxford.
- Goltz, Andreas/Leppin, Hartmut/Schlange-Schöningen, Heinrich (éds.) (2009), *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Berlin/New York.
- Harries, Jill / Wood, Ian (éds.) (1993), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, Londres.
- Hartog, François (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris.
- Hartog, François (2013a), *Croire en l'histoire*, Paris.
- Hartog, François (2013b), *La chambre de veille. Entretiens avec Felipe Brandi et Thomas Hirsch*, Paris.
- Inglebert, Hervé (2001), «*Interpretatio Christiana*». *Les mutations du savoir (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30–630 ap. J.-C.)*, Paris.
- Jeffreys, Elizabeth/Croke, Brian/Scott, Roger (1990) (éds.), *Studies in John Malalas*, Sydney.
- Landes, Richard (1993), „*Millenarismus absconditus*. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Age jusqu'à l'an Mil“, *Le Moyen Âge*, n°99, p. 5–26.
- Maas, Michael (1992), *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*, Londres.
- Maas, Michael (2005), „Roman Questions, Byzantine Answers: Contours of the Age of Justinian“, in: M. Maas (éd.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge.

- Marasco, Gabriele (éd.) (2003), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, Leyde.
- Marrou, Henri-Irénée (1977), *Décadence Romaine ou Antiquité tardive, III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Mathisen, Ralph W. (2001), „The Prosopography of the Later Roman Empire: Yesterday, Today and Tomorrow“, in: Cameron (éd.) (2001), 23–40.
- Meyer, Doris (éd.) (2011a), *Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive/Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung*, Stuttgart.
- Meyer, Doris (2011b), „Introduction“, in: Meyer (éd.) (2011a), 9–18.
- Mosshammer, Alden A. (2008), *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford.
- Papaconstantinou, Arietta/Debié, Muriel/Kennedy, Hugh (éds.) (2010), *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Turnhout.
- Pouderon, Bernard / Duval, Yves-Marie (éds.) (2001), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris.
- Rohrbacher, David (2002), *The Historians of Late Antiquity*, Londres/New York.
- Schmitt, Jean-Claude (2005), „Le temps, ”impensé” de l'histoire ou double objet de l'historien“, in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 45, 31–52.
- Simonetti, Manlio (1997), „Tra innovazione e tradizione: la storiografia cristiana“, in: *Vetera christianorum*, 34, 51–65.
- Scott, Roger (1985), „Malalas, the Secret History and Justinian's Propaganda“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 39, 99–109.
- Treadgold, Warren (2007a), *The Early Byzantine Historians*, Basingstoke/New York.
- Treadgold, Warren (2007b), „The Byzantine World Histories of John Malalas and Eustathius of Epiphania“, in: *The International History Review*, 29, 709–745.
- Treadgold, Warren (2012), *The Middle Byzantine Historians*, Basingstoke/New York.
- Van Nuffelen, Peter (2004), *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Louvain/Paris/Dudley.
- Van Nuffelen, Peter (2012), *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford.



Peter Van Nuffelen

## Introduction: Historiography as a cultural practice<sup>1</sup>

The present volume seeks to understand late ancient historiography within its cultural context. There are two sides to such an endeavour. On the one hand, histories can bear witness to the cultural changes that late Antiquity underwent. In this volume, Christianisation is the key change, from which many of the phenomena studied in the following chapters derive, such as debates about the origin of the world, the creation of Christian historiographical forms and traditions, and the definition of a realm of society as profane or secular<sup>2</sup>. Other important changes noted in this volume can be understood as indirect results of Christianisation: the development of Armenian and Syriac into fully-fledged literary cultures, for example, owes much to the adoption of Christianity<sup>3</sup>. The establishment of successor kingdoms had no immediate impact on later Latin culture, but accelerated a process of fragmentation that was soon reflected in literary production too<sup>4</sup>. On the other hand, this volume also wishes to draw attention to the active contribution of historiography to the shaping of the cultural face of late Antiquity. As the reader will notice, many of the historians studied in this volume had an axe to grind and defended positions about orthodoxy, the nature of the world, and the genealogy of mankind that conflicted with those held by other religious and social groups<sup>5</sup>. Put positively, historiography constantly projects ideals of what a society should look like. Often it does so by engaging in polemic, a posture that acknowledges the existence of alternative outlooks and seeks to expose their weak spots. Yet explicit polemic is not the only form such engagement takes: incorporation of pagan religious lore in a Christian work could be a powerful yet implicit statement about the relationship of both. Both the passive and the active side need to be taken into account when using historiography as a source for cultural history: historiography is a distorting mirror of society. This volume seeks to trace some of the convexities and concavities of that mirror.

The present volume starts out from the consideration that, within the wider field of late ancient studies, historiography does not yet assume the place it deserves as a locus of late ancient cultural debates. I see two reasons for this state of affairs. First, the transmission of late ancient historiography is complex and involves, besides frag-

---

1 The research leading to these results has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007–2013) / ERC Grant Agreement n. 313153 and from the Flemish Research Fund.

2 See the chapters by Meyer, Roberto, Parmentier and Barone, Huck, Wirbelauer, Greatrex, Laniado, Moreau, and Camplani.

3 See the chapters by Hilkens and Traina.

4 See the chapter by Deswarte.

5 Most strongly in Hilkens, Camplani, Deswarte, Meyer, Roberto, and Stickler.

mentary works, translations and original texts in oriental languages, compilations and late excerpt collections. Much of the philological groundwork has yet to be done, and scholarship often needs to concern itself predominantly with issues of edition, translation, dating, and literary analysis. Yet this cannot suffice as an explanation, for late Antiquity has transmitted us a density of fully preserved historical works that is far higher than for any period of the classical world (imagine that a classicist working on the first century AD would possess the equivalent of historiographical sources we have for the sixth century AD: John Malalas, Procopius, Agathias, Evagrius Scholasticus, John of Ephesus, Marcellinus Comes, and Jordanes – to mention just the most important ones). Scholarly interests in late Antiquity are still determined by the impact of the founders of the field, few of whom had an active interest in historiography (e.g. H.-I. Marrou, A.H.M. Jones, P. Brown): if their work has led to an increased interest in hagiography and to studies of theological literature indebted to cultural history, the example of Averil Cameron's study on Procopius and the sixth century has found less successors<sup>6</sup>, even if interest is clearly on the rise<sup>7</sup>. The aim of this volume is to continue this path. While many of the approaches in this volume are obviously and explicitly literary, the aim remains to move beyond mere literary analysis and to ask: what do literary forms mean as cultural practices?

In the previous chapter, P. Blaudeau has highlighted a number of themes that run through the volume: the role played by active engagement with the documentation of which a history is made up; the construction of narratives for the establishment and defence of social and religious identities; the formation of traditions within and outside historiography and their interaction; the use of knowledge in the context of conflict and opposition; the production of positive and negative models; and finally, the reception of late ancient historiography in the period immediately subsequent to it. In this contribution, I wish to take a step back and reflect on the conditions of transmission of knowledge: what are the cultural practices that shape historiography and its engagement with other forms of knowledge? Using the input of the various chapters, I shall try to see what roads have been opened upon the way towards a better understanding of historiography as a late ancient cultural practice. Three areas seem crucial: the culture of rhetoric; the circulation of information; and the interaction of argument and tradition.

## 1. A rhetorical culture

Ancient literary culture was rhetorical. Not only were many literary works aimed at, or originally produced for, oral performance, but the school system also culminated in training as a *rhetor*. The tools of rhetoric were thus as familiar to the author as they were to the audience. Historiography does not escape from this dynamic, but schol-

---

<sup>6</sup> Cameron 1985.

<sup>7</sup> E.g. Kaldellis 2004, Leppin 1996, Wood 2010.



ars still struggle to precisely fathom the impact of rhetoric on classical historiography and the precise difference this generates with modern historiography. The contrast has often been couched in terms of “fiction” to argue that ancient historiography allowed a degree of invention that would be unacceptable for its modern counterpart<sup>8</sup>. Such a definition starts out from a modern conception of the relationship between reality and language, namely that the purpose of historiography is to mirror real events in language. Yet a rhetorical view of reality presupposes that language should create in the reader the state of mind that one would experience when witnessing the events. It does not reflect reality in the text but recreates the experience of reality in the reader<sup>9</sup>. If for classical historiography problems of interpretation are generated by the relative lack of explicit reflection on what it means to write history within a rhetorical culture, for late antiquity another set of specific problems arise from this rhetorical inheritance.

There is little doubt that schools of rhetoric remained important training grounds for historians: the continuation of classicising history until at least the end of the sixth century is sufficient proof for that, as is the conscious incorporation of classical authors in vast chronicles such as that of John of Antioch (one thinks of Plutarch). This seventh-century Christian author of a world chronicle seemed to have been fascinated by the Republican period and used it as a contrast to the dangers of kingship that marked subsequent Roman history<sup>10</sup>. Such a focus on the Republic may very well reflect the classicising focus that rhetorical training continued to have. In the West, however, the school system was less robust and the decline of classicising literature has been linked to the progressive disappearance of the school in the rapidly changing world of the successor kingdoms<sup>11</sup>. Yet the school left an inheritance: a set of authoritative texts, models that seem to have lingered in the margins of (Christian) culture but whose continuous if modest presence reminds us of the persistence of a culture whose institutional basis was lost. If slow decline seemed to be the inexorable fate of that culture, it continued to inspire and produce (what seem to us) surprises. Indeed, the models of the past could be resuscitated, as the monographs of Sallust may very well have inspired the *Historia Wambae* by Julian of Toledo, writing at the end of the seventh century<sup>12</sup>.

Christian authors soon started to challenge the rhetorical culture: Christian literature both adopts the normative nature of traditional rhetorical styles (expressed in the proliferation of the topos of modesty and ineptitude in Christian prefaces) and challenges it as unsuited or distorting. As T. Deswarte shows, the desire to couch the narrative (and the argument) in a proper style never fully disappeared, even in seventh-century Spain. In the ninth century, Photius had a keen sense for the correct

---

<sup>8</sup> Woodman 1988; Wiseman 1994. See now Fox 2001; Laird 2009.

<sup>9</sup> For further reflections, see Van Nuffelen 2012.

<sup>10</sup> See the chapter by Roberto.

<sup>11</sup> Eigler 2003.

<sup>12</sup> See the chapter by Deswarte.

style<sup>13</sup>. Late antique Christian historiography is thus marked by an awareness that one was now not anymore on the level of the models of the past or unwilling to rise to that level.

The culture of rhetoric also travelled beyond the borders of the Empire and into other languages, in this volume illustrated by the Armenian example. As can be seen from G. Traina's chapter, one would profit from studying the nature and forms of Armenian historiography by first looking at how ideas about rhetoric and literature travelled to Armenia and which models (such as the Alexander-novel) shaped the Armenian literary canon. Obviously, the imported models interacted with local traditions, but especially Armenian historiography is explicitly turned towards the Greek example. Engagement with Greco-Roman culture, incarnated in a (still) powerful empire, was inevitable.

Yet the school of rhetoric was more than a source of models and a training ground for style. It has been argued that at least until the fourth century the school of rhetoric was also a major social engine for historiography in that many works were primarily produced for this environment<sup>14</sup>. Indeed, it is likely that the rapid circulation of works such as the *breviarium* of Eutropius is to be attributed to its popularity in schools of rhetoric. Here we touch on a wider issue, namely the changing audiences for historiography in late Antiquity. In this area, this volume has made relatively little headway. Some works can be located in very precise context: Philostorgius seems to have written for his fellow Eunomians, but his awareness of anti-eunomian arguments points to a larger audience at the horizon. Julian of Toledo targeted his *Historia Wambae* at an elite audience, probably focused on the Visigothic court. The same holds for Olympiodorus of Thebes, who aimed at the court of Constantinople<sup>15</sup>. In geographical terms, the chapters confirm the focus on Constantinople (one has to take note of P. Gaillard-Seux's suggestion that even the *Historia Augusta* was aimed at the Eastern capital), even when Alexandria appears as a major alternative centre in Camplani's contribution. At any rate, we are squarely in the context of elite audiences, secular or ecclesiastical, which should give us pause to think before we consider late ancient historiographies as narratives that aim at producing popular identities (even if the *topos* of humility has caused generations of scholars to think this)<sup>16</sup>. At the very least such identity narratives are heavily mediated by elite transmitters before they reached the lower strata.

Even when it professes to take distance from its literary antecedents, late ancient historiography thus had deep roots in classical culture, too deep to be entirely dug up in the course of the many upheavals and transformations of the period. One last illustration of such creative continuity concerns the forms that historiography takes. It

---

<sup>13</sup> See the chapters by Bleckmann and Stickler.

<sup>14</sup> See Van Nuffelen 2012, 76–82 with further references.

<sup>15</sup> Van Nuffelen 2013 and the chapter by Stickler.

<sup>16</sup> Historiography has been discussed in the context of recent discussions of identity formation, especially when studying Syriac texts: Debié 2009; Wood 2010.

has often been claimed that Christianity was responsible for the creation of a number of new historiographical genres, in particular the chronicle and ecclesiastical history. As is shown by R. Burgess and M. Kulikowski, the Christians adopted the chronicle form which was of Hellenistic origin and combined it with the (equally Hellenistic) argument about the priority of peoples<sup>17</sup>. The founder of ecclesiastical history, Eusebius, acknowledged that he opened up a new territory for historiography; however he aligned his endeavour implicitly but clearly with classical models in the various pre-faces. This is not to deny the innovative nature of late ancient historiography, but rather to demonstrate that every innovation is rooted in tradition. It is indeed only through tradition that the innovation that was the *Historia Wambae* can be explained. Moreover, innovation can take the form of privileging certain traditional forms that subsequently acquire greater visibility. If this holds for chronicles, it is also true for compilations in later Antiquity. Compilatory activity existed throughout Antiquity, but only from the fifth century onwards does it seem to become an important form of cultural expression. In the seventh century, Theodore Lector was excerpted and reassembled in a compilation into which excerpts from other historians were included too<sup>18</sup>. Similarly, the Syriac history of Pseudo-Zachariah is the combination of a set of origin stories, such as the Seven Sleepers from Ephesus, with a substantial epitome of Zachariah Scholasticus and its continuation.<sup>19</sup> We have only started to take such compilations seriously as cultural forms in their own right and not as failed attempts to transmit the text to us: their generally anonymous nature and the apparent absence of originality have been important impediments to serious study. In such compilations, attention is shifted away from the author/compiler towards the works and authors quoted. This ties it in with the “rhetoric of quotation” that develops in late ancient historiography. Rather than hiding their sources, late ancient chroniclers tend to include a high number of explicit references to the authors and texts used (see, e.g., John Malalas; the practice becomes most obvious in the very late Syriac chronicles, such as that of Michael the Syrian). Such chronicles become highly layered texts: they acknowledge earlier layers of historical transmission whilst at the same time incorporating them in a single work<sup>20</sup>. More study is needed to map this phenomenon in detail, but I would like to suggest here that we are witnessing profound changes in conceptions of authorship and authority: the authority is transferred from the author who remains anonymous to the authorities he cites.

Such phenomena alert us to deeper changes away from a rhetorical culture focused on individual literary ability towards the insertion into a tradition. The terms of the preceding sentence, however, should not mislead us: classical rhetorical culture itself was highly indebted to tradition, and the *révérance* to authority was

---

17 Burgess and Kulikowski 2012.

18 See the chapter by Greatrex.

19 Greatrex 2011.

20 This is best illustrated by the chapter of Hilken.

also highly rhetorical. It is in the dynamic interaction with tradition that new vistas were produced.

## 2. The circulation of information

To be transmitted, information needs to circulate. For late Antiquity, we may think primarily of the disruptions caused by invasions, raids, peaceful take-overs, and material decline. There can be little doubt that horizons shrunk, even if the realm of the former empire remained the scope of any chronicle written in late Antiquity. Yet these material conditions of circulation may be of less importance than cultural conditions of access, upon which various chapters touch.

Modern historians work on the basis of archives and we sometimes see use of archives by ancient authors as the litmus test of proper historiographical work. Yet demonstrable direct recourse to archives is rare and remains difficult to prove<sup>21</sup>. More commonly, late ancient historians derived their documents from pre-fabricated collections, which usually had a particular ideological outlook<sup>22</sup>. The distinction between both can be hard to make. The so-called *History of the Alexandrian Episcopate*, as A. Camplani indicates, was probably a compilation of documents interspersed with brief narratives, rather than a proper history on the lines of Eusebius<sup>23</sup>. The same conclusion largely holds for use of legal evidence, even though O. Huck argues that some historians may have had recourse to laws that were directly drawn from local archives. This relocates the activity of historians from the archive to the library and from building up a narrative from scratch to active engagement with formed traditions and arguments, about which I shall say more below.

Libraries are, then, the more important institution in this context. Not enough has yet been done to map the world of late antique libraries, so it is difficult to draw any firm conclusions. Yet it seems likely that the concentration of resources in a few cities (such as Constantinople) and, later, monasteries and ecclesiastical institutions reinforced the tendency already visible in late ancient historiography to be closely linked to courts and episcopal sees. Evidence for the persistence of more local forms of historiography still needs to be gathered. Circulation of knowledge probably happened more intensively and faster in locations where such a concentration of resources could be found: the reception of Eusebius studied by E. Parmentier and F. Barone points, for example, to Antioch and Alexandria.

The availability of resources was the condition for another phenomenon: the search for the little-known, driven by sheer interest. As shown by B. Bleckmann, Photius was interested in the particular and the lesser-known, an interest that

---

<sup>21</sup> See the chapters by Wirbelauer and Huck.

<sup>22</sup> For examples, see the chapters by Huck and Moreau.

<sup>23</sup> See already Van Nuffelen 2002.

maps relatively well onto those of the *epitomator* of Theodore Lector<sup>24</sup>: while excerpting Theodore, he added a few excerpts from lesser known and sometimes heretical church histories. Unless we suppose the excerptor to have had an extensive culture, it is likely that he intentionally looked up, in a library, other texts that could supplement Theodore. Excerpting here appears not as a passive attitude (linked by us to cultural decline) but as the trace of a culture of scholars, who were driven by interests and a desire for knowledge. “Interest” may seem a highly psychological and arbitrary category, but in these cases it can be understood as an acknowledgement that heretical historians also aimed at the truth (and sometimes found it) or, at least, preserved an alternative vision of the past that was worth discussing.

### 3. Argument and tradition

I have characterised late ancient historiography as remaining, in multiple ways, tied to the culture of rhetoric, directly through the persistence of rhetorical training or indirectly through the adherence to the canon that had been produced for and through schools. One could call it rhetorical in another way: as much as classical historiography, late ancient historiography always had a cause to defend. Compared to late antiquity, classical culture was relatively homogenous. Its disputes about the power of language, the nature of government or the good life were largely carried out by members of a single social group. In the later Roman world, classical culture itself was disputed, whereas pagans and Christians (and Christians among themselves) disagreed about the nature of God and the world (not to mention Manichaeans and later Muslims). Seen from a world in which different ethnic groups and languages, such as Armenian, Syriac, and Arab, become prominent and acquired also meaning as a marker of social identity, the classical world seems cosy and uniform (and the result of a different degree of imperialism than what the later Roman empire proved able to generate). From the perspective of late ancient ecclesiastical historians, society was divided in a profane and ecclesiastical sphere, a distinction that could be merely social but implied also a judgement about which part received God’s privileged attention.

To the eye of an unsuspecting classicist, late ancient literature may seem very argumentative. The form of these arguments was shaped by classical rhetoric and philosophy, even if the reference to texts of authority (Bible, Chaldean oracles, or florilegia of Church Fathers) is sometimes seen as a late ancient innovation<sup>25</sup>. This volume has assembled several examples of how ancient knowledge was used to construct an argument, which could serve different purposes. As U. Roberto shows, Christian world chronicles could incorporate pagan oracles to demonstrate a degree of continuity between the pagan past and the Christian present. In turn, Philostor-

---

<sup>24</sup> See the chapter by Greatrex.

<sup>25</sup> Athanassiadi 2006.

gius demonstrates ample knowledge of ancient medicine and cosmology, precisely to argue for the superiority of a Christian world view (D. Meyer). Physiognomics, so argues P. Gaillard-Seux, drives the portraits of emperors in the *Historia augusta*. Leaving the realm of classical knowledge, legal documents were a prime tool in ancient debates, and pontifical documents could be presented as such (O. Huck; D. Moreau).

Tradition always had been an argument of authority and within a context of conflicting views, this was so much more the case. Here historiography comes into its own: recovering tradition (and in the process: (re)defining it) is a properly historiographical task. Local churches produced their own historiographies. The survey of A. Camplani shows how an Alexandrian historiography developed that focused on its glory in crisis. Since Arius and Meletius, so it seemed, the see had always been challenged by various enemies. This past proved its steadfastness in orthodoxy – even if the result was a progressive shrinking of the geographical area on which Alexandria could exercise its authority<sup>26</sup>. If Alexandrian historiography is largely partisan, E. Wirbelauer shows how the legend of Sylvester of Rome was developed and adopted by various parties in the sometimes turbulent history of the Church of Rome in the sixth century. Even Olympiodorus of Thebes fits into this pattern: his argument that the West has deviated from good Eastern way of doing this presupposes the court of Constantinople as the norm and thus reconfirms that norm<sup>27</sup>.

As the legend of Sylvester demonstrates, the search for tradition generated numerous legends and falsifications. This, in turn, produces modern disputes about the degree of truthfulness such texts possess: in this volume, R. Teja argues for the authenticity of the Greek version of the *Life of Porphyry of Gaza*. Yet there are numerous questions that are equally important in this context: what does this teach us about the formation of tradition? To what degree do readers and authors accept the suggestion of truthfulness a text wishes to convey? What kind of truthfulness do such texts aim at? Historical or spiritual, if these categories are mutually exclusive?<sup>28</sup>

We may wish to draw a strict line between tradition and history, yet both constantly influence each other. O. Huck shows how the idea of Constantine as a Christian legislator developed in conjunction with Eusebius' portrayal of the emperor in the *Life of Constantine* and the construction of Constantine in the *Codex Theodosianus*. This image then fed into contemporary church histories and henceforward to later generations. In one way, scholarship has rightly raised serious doubts about such a characterisation of Constantine's legislation. At the same time, we are still indebted to the view of Constantine as the first Christian emperor: the spate of books in recent years on Constantine finds no other justification. A couple of years ago, I have shown how historical narratives about Athanasius of Alexandria in the fifth century are profoundly influenced by a vulgate version that circulated much earlier<sup>29</sup>. Popu-

---

<sup>26</sup> See further Blaudeau 2006, for the other Church of the East.

<sup>27</sup> See the chapter by Stickler.

<sup>28</sup> Cf. Turner 2012.

<sup>29</sup> Van Nuffelen 2004. See also the chapter by Camplani.

lar traditions mark out important events and figures, such as Constantine, Athanasius, and, in Gaza, Porphyry. As such, they are preconditions for the historical narratives that we read: the past was not a virgin territory onto which the historian entered but it had received a scansion that influenced his task. Close engagement with such traditions is therefore imperative to understand how historians adopted the tradition, modified it, and distanced themselves from it.

To conclude: historiography never was the single one locus for developing a coherent view of the world in Late Antiquity. Yet it was an important one. The culmination of this process can be seen in the paper by A. Hilkens. In the chronicle of 1234 the narrative of early mankind is, in fact, an aetiology of how good and evil entered the world: warfare, cities, astrology, and idolatry are all tied to specific individuals and their decisions. If, as is likely, this goes back to the sixth-century chronicler Andronicus, this insertion of mankind's progress and lapse within an expanded biblical genealogy had already taken place in the age of Justinian. This example shows, as do the chronicles of John Malalas and John of Antioch, that historiography, and especially chronicles that covered the distant past, developed into a genre that sought to explain the world. These works develop (or at least try to) a coherent world view that was obviously Christian but did not shirk away from accepting classical knowledge in its fold. In such works one senses best how classical and biblical tradition were reconfigured into an original synthesis that provided orientation in a complex world. As children of the modern world, we rapidly notice the fractures and tensions in such syntheses. Yet we have been raised to be biased towards the original and the classical. Such conditioning may lead us to underestimate the degree to which these are original syntheses, which were to become classical for later generations of medieval scholars.

## Bibliography

- Athanassiadi, Polymnia (2006), *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: De Numénius et Plotin à Damascius*, Paris.
- Blaudeau, Philippe (2006), *Alexandrie et Constantinople (451–491): de l'histoire à la géo-ecclesiologie*, Paris.
- Burgess, Richard W. / Kulikowski, Michael (2012), *Mosaics of Time. The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC tot the Sixth century AD. Volume I: A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages*, Turnhout.
- Cameron, Averil (1985), *Procopius and the Sixth Century* (The Transformation of the Classical. Heritage 10), Berkeley / Los Angeles.
- Debié, Muriel (2009), "Syriac Historiography and Identity Formation", *Church History and Religious Culture* 89, 93–114.
- Eigler, Ulrich (2003) *Lectiones vetustatis. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike*, Munich.
- Fox, Matthew (2001), "Dionysius, Lucian, and the prejudice against rhetoric in history", *Journal of Roman Studies* 91: 76–93.

- Greatrex, Geoffrey, e.a. (2011), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool.
- Kaldellis, Anthony (2004), *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia.
- Laird, Andrew (2009) "The rhetoric of Roman historiography", in: Andrew Feldherr (ed.) *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge: 197–213.
- Leppin, Hartmut (1996), *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen.
- Turner, Peter (2012), *Truthfulness, Realism, Historicity: A Study in Late Antique Spiritual Literature*, Farnham.
- Van Nuffelen, Peter (2002), "La tête de l'histoire acéphale", *Klio* 84, 125–140.
- Van Nuffelen, Peter (2004), *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven / Paris / Dudley (Ma.).
- Van Nuffelen, Peter (2012), *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford.
- Van Nuffelen, Peter (2013), "Olympiodorus of Thebes and Eastern triumphalism", in: C. Kelly (ed.), *Theodosius II and His Age*, Cambridge, 130–152.
- Wiseman, Timothy P. (1994), *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*, Exeter.
- Wood, Philip (2010), *We Have No King but Christ: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c.400–585)*, Oxford.
- Woodman, Anthony J. (1988), *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies*, London.



---

**I: Se documenter pour transmettre: la question des sources**



Dominic Moreau

## Les actes pontificaux comme sources des historiens et des chroniqueurs de l'Antiquité tardive

Il n'y a rien de bien original à affirmer, une énième fois, qu'il y a une importante frontière entre, d'une part, les techniques de citation des historiens classiques ou classicisants de l'Antiquité et, d'autre part, celles de leurs homologues s'inscrivant dans le courant apologétique. Les premiers privilégiaient ouvertement les reconstitutions rhétoriques stylisées à l'exactitude des propos rapportés; les seconds avaient la prétention de retranscrire littéralement leurs sources, ce qui ne garantit évidemment en rien l'authenticité de ces dernières. Loin de constituer un modèle de déchéance, l'historiographie renouvelée que représente la production des «historiens-apologètes/apologistes» chrétiens – dont l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée est la première véritable représentante<sup>1</sup> – participa donc pleinement au développement de la méthode historique. On aura compris que cette pratique de l'histoire s'inscrit parfaitement dans un contexte de polémiques religieuses. Engagés, les auteurs qui procédèrent de la sorte cherchaient à mettre en évidence l'argument de l'autorité des textes cités. Ainsi, parmi les documents les plus autorisés – au sens premier du terme –, on retrouve des actes pontificaux, dont certains sont absents du vecteur de transmission habituel de cette catégorie de textes, c'est-à-dire les collections canoniques.

En considérant les vingt-quatre lettres pontificales et minutes synodales romaines, authentiques ou apocryphes, qui ont été recopiées, intégralement ou partiellement, dans tous les types d'ouvrages historiques antérieurs au VII<sup>e</sup> siècle, la présente étude tentera d'établir la possible provenance des documents concernés ainsi que les buts recherchés par ceux qui les ont repris. Le choix qui suit est contestable, mais il a semblé préférable de ne pas retenir pour cette analyse les simples passages qui ne font que signaler l'existence de tel ou tel écrit pontifical ainsi que les paraphrases faites sur un mode indirect.<sup>2</sup> Les actes du Siège apostolique présents dans la littérature antique n'ont pas encore fait l'objet d'une étude indépendante. En l'occurrence, il est apparu important de se concentrer, de prime abord, sur les textes qui ont été reproduits, même si ceux-ci ont été empruntés de deuxième ou de troisième main, car seules ces pièces attestent d'une véritable consultation des

---

<sup>1</sup> Sur les techniques de citation d'Eusèbe, cf. Andrei 2012, 69–77.

<sup>2</sup> Pour ne nommer qu'un seul exemple parmi les moins connus, il n'est pas impossible que Théodore le Lecteur ait recopié, dans son *Histoire ecclésiastique*, des épîtres aujourd'hui perdues de Félix III (II), à l'intention d'Acace de Constantinople et de l'empereur Zénon, par lesquelles le pontife romain les encourageait à intervenir contre les persécutions vandales en Afrique du Nord. Cf. *Epitome hist. ecclesiasticarum Theod. Lect. et Johannis Diacrinomeni* CDXXXI (Hansen [éd.] 1995, 119<sub>16-19</sub>) = JK 597\*-598\*; Blaudeau 2006, 537 n. 216.

sources. En outre, la prise en considération des passages non retenus nous aurait amené à dépasser largement le nombre de pages prévu pour ce volume. Le problème est ainsi reporté à une publication ultérieure.

Pour atteindre les objectifs fixés, il a été décidé de suivre un plan chronologique tripartite. Il sera successivement question: 1) du IV<sup>e</sup> siècle, qui est celui de la première expérience d'utilisation par les historiens et les chroniqueurs de la documentation pontificale en tant que source de textes autorisés; 2) de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, au cours de laquelle on assista à une élévation des actes épiscopaux romains au rang de véritables sources canoniques; 3) de la période comprise entre la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle et la fin du VI<sup>e</sup> siècle, qui est marquée, entre autres, par la multiplication des faux, en raison de l'autorité, dès lors, bien établie de production écrite de la chancellerie pontificale. Cette division de la matière se justifie notamment du fait que chacune des trois périodes présente une quantité de documents relativement similaire. De plus, les ensembles proposés sont cohérents dans les sujets abordés et dans les buts poursuivis par ceux qui ont recopié les textes. Ce plan chronologique permet enfin de commenter plus équitablement chacun de ces derniers, même s'il faut avouer que l'accent sera plus spécialement placé sur la première époque, en raison de son influence sur les deux siècles qui suivent.

## 1. Le IV<sup>e</sup> siècle

### 1.1. Eusèbe de Césarée

Si l'on met de côté les citations tirées des épîtres pétriniennes et clémentines – attendu que les textes de la Bible et des Pères apostoliques répondent à une logique tout autre que les écrits subséquents du Siècle apostolique –, la plus ancienne reproduction d'un «acte» qui est censé avoir été composé par un chef de l'Église de Rome se trouve dans le *De pudicitia* de Tertullien, un ouvrage n'appartenant évidemment pas au genre historique.<sup>3</sup> Il s'agit d'un court passage contre l'adultère, dont l'authenticité ou l'inauthenticité est, en l'état actuel, impossible à prouver. Communément nommé *Edictum peremptorium*, ce fragment est tantôt attribué à Zéphyrin tantôt, et plus assurément, à Calliste I<sup>er</sup>. Après la composition vers 210 de l'opuscule de Tertullien, il semble avoir fallu attendre près d'un siècle pour retrouver un texte pontifical reproduit dans une œuvre littéraire, à savoir les extraits de la lettre de Corneille de Rome à son collègue Fabios d'Antioche que l'on peut lire au livre VI de *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Tert., *De pudicitia* I 6,28–29 (Micaelli / Munier [éds.-trad.] 1993, 146–147) = JK 79. Concernant le fragment, son attribution et la bibliographie essentielle qui le concerne, cf. notamment Micaelli / Munier (éds.-trad.) 1993, 15–38 et 301–302; Brent 1995, 503–525.

<sup>4</sup> Eus. Caes., *Hist. ecclesiastica* VI 43,5–20 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 614<sub>18-25</sub>, 616<sub>1-10</sub> et 12-24, 618<sub>1-23</sub> et 25-26, 620<sub>1-11</sub>, 13-20 et 22-25 et 622<sub>1-3</sub>, 6-15 et 17-23) = JK 106.

À juste titre, certains pourront se demander ce qu'il en est des lettres du même Corneille et d'Étienne I<sup>er</sup> dans la correspondance de Cyprien de Carthage.<sup>5</sup> En réalité, la plus ancienne mention d'une collection complète des échanges épistolaires du prélat africain se trouve chez Rufin d'Aquilée et il n'est possible ni de dater la compilation auquel il fait référence ni de savoir si des recueils antérieurs, qui auraient contenu les documents concernés, ont existé.<sup>6</sup> Sans que cela prouve quoi que soit concernant le corpus cyprienique, il est intéressant de noter que les épîtres de Corneille chez Cyprien et chez Eusèbe ont toutes pour objet la condamnation de Novatien et de ses partisans. Il n'est donc pas improbable que l'Église romaine se soit efforcée de faire connaître assez tôt, au plus grand nombre, l'attitude de Corneille face à son concurrent et que plusieurs pièces faisant état de cette position aient circulé, autant en Orient qu'en Occident, à l'époque de la composition du sixième livre de l'*Histoire ecclésiastique*, c'est-à-dire peu avant 300 selon les uns ou vers 312/3 selon les autres.<sup>7</sup> Il s'agit peut-être là de la première mesure épiscopale romaine dont la diffusion à grande échelle puisse être attestée.

Le livre VI de l'*Histoire ecclésiastique* a pour fil conducteur la figure d'Origène.<sup>8</sup> Il ne s'agit toutefois pas d'un récit biographique. L'agencement est certes chronologique, mais la succession des événements est entrecoupée ici et là par diverses anecdotes concernant la vie et, surtout, les œuvres des plus importants Alexandrins contemporains d'Origène, en premier lieu ses disciples et les évêques de la capitale égyptienne. La clé des sources d'Eusèbe, du moins pour cette partie de l'ouvrage, se trouve au chapitre 32 du même livre. L'historien ecclésiastique y annonce qu'il n'a pas l'intention d'établir l'inventaire exhaustif des écrits origénistes, puisqu'il l'a déjà fait dans sa biographie aujourd'hui perdue de Pamphile de Césarée, en précisant qu'il a fondé son travail sur la bibliothèque des œuvres d'Origène et d'autres écrivains chrétiens qu'avait rassemblée son mentor.<sup>9</sup> Il faut se rappeler que Pamphile – déjà martyrisé au moment de l'écriture des lignes concernées, ce qui exclut toute composition de ce passage avant 309 – a été membre de l'école théologique d'Alexandrie avant d'en (re)fonder une à Césarée (à l'image d'Origène, qui avait fait de même, lors de son séjour en Palestine).<sup>10</sup> Sa bibliothèque devait donc être prin-

5 Cypr. Carth., *Ep.* XLIX-L et LXXIV 1,2,12–16 et 4,1,73–74 (Diercks / Clarke [éds] 1994–9, 231–239, 564 et 568) = JK 111, 110 et 125. Cf. aussi Diercks / Clarke 1994–9, 688–689 et 698–704; Dell'Osso / Vincelli (trad.) / Taponecco 2006, 42–44 et 46–49.

6 Cf. Ruf. Aquil., *De adulteratione librorum Origenis* XII 1–2 (Simonetti [éd.] 1961, 15). Sur la formation des collections d'épîtres cyprieniques et sur leur tradition manuscrite, voir Bayard (éd.-trad.) 1961–2, xlv–xlvi; Clarke (trad.) 1984–9 (1), 7–11.

7 Andrei 2012, 41–59.

8 En attendant la publication du commentaire du livre VI par Éric Junod, Adele Monaci Castagno et Emanuela Prinzivalli (Morlet / Perrone 2012 a, ix), cf. la description donnée en Junod 2012, 132–137; ainsi que la bibliographie en Morlet / Perrone 2012 b, 368–371.

9 Eus. Caes., *Hist. ecclésiastique* VI 32,3 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 586<sub>23-28</sub> et 588<sub>1-3</sub>); Morlet 2012, 6–7; Morlet / Perrone 2012 b, 371.

10 Morlet 2012, 4–5.

cipalement composée des ouvrages phares de l'école d'Alexandrie et de ceux qui intéressaient ses membres.

Il ne faut pas exclure la possibilité que les fragments cités de Corneille puissent avoir été puisés à même ce fonds constitué par Pamphile. On les retrouve d'ailleurs au sein d'une partie consacrée à l'un des disciples d'Origène, qui occupa le siège épiscopal d'Alexandrie entre 248 et 264 ou 265, à savoir Denys. Composé essentiellement d'extraits de lettres de ce dernier, ce dossier s'étend du chapitre 40 du sixième livre au chapitre 26 du septième livre de l'*Histoire ecclésiastique*.<sup>11</sup> Il est à noter qu'Eusèbe termine cet ensemble en faisant état des autres épîtres et œuvres de Denys qu'il n'a pas citées, mais qu'il a à sa disposition (dans la bibliothèque de Pamphile?).<sup>12</sup> En ce qui concerne les passages attribués à Corneille, ils se trouvent enchâssés dans une série d'extraits de missives de Denys à l'intention du même destinataire, soit Fabios d'Antioche.<sup>13</sup> L'historien ecclésiastique prend ici soin de préciser que l'évêque de la capitale syrienne était quelque peu favorable au parti novatien,<sup>14</sup> si bien qu'il n'est pas impossible que ce soit au sein d'une compilation de la correspondance de Denys d'Alexandrie, dans un sous-dossier consacré à la communication avec Antioche à l'occasion de l'«Affaire Novatien», soit entre 251 et 253, qu'il a retrouvé le texte de Corneille qu'il cite. S'agissait-il de la copie d'un original grec ou d'une traduction? Il est impossible de trancher, d'autant que l'Église romaine du III<sup>e</sup> siècle utilisait encore souvent la langue hellénique dans ses communications officielles.<sup>15</sup>

Sans aller jusqu'à affirmer qu'il s'agit du leitmotiv du discours d'Eusèbe sur Denys, on ne peut que constater que le dossier concernant cet évêque d'Alexandrie met en évidence les pièces qui le placent en parfaite communion avec diverses positions romaines, que ce soit la condamnation formelle de Novatien, la politique de pardon aux *lapsi* défendue par Corneille<sup>16</sup> ou, encore, l'interdiction du «rebaptême» par Étienne I<sup>er</sup>.<sup>17</sup> L'historien ecclésiastique nous apprend toutefois que

11 Eus. Caes., *Hist. ecclesiastica* VI 40-VII 26 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 596<sub>5</sub>-700<sub>27</sub>); Junod 2012, 137–141; Morlet / Perrone 2012 b, 371–372.

12 Eus. Caes., *Hist. ecclesiastica* VII 26 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 700<sub>13-27</sub>).

13 Eus. Caes., *Hist. ecclesiastica* VI 41–44 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 600<sub>1</sub>-626<sub>7</sub>). Voilà peut-être une information intéressante sur le classement des pièces dans la bibliothèque de Pamphile, du moins de l'agencement du recueil épistolaire consulté par Eusèbe.

14 Eus. Caes., *Hist. ecclesiastica* VI 44,1 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 624<sub>6</sub>).

15 Par illustrer le phénomène, la grande majorité des inscriptions funéraires pontificales furent rédigées en grec au moins jusqu'à Caius (283–96). Cf. ICUR NS IV 10584. Il est intéressant de noter ici que la première épitaphe latine connue d'un évêque romain est celle de Corneille. Cf. ICUR NS IV 9367. Sur l'utilisation de la langue grecque dans la communauté chrétienne de Rome au cours des trois premiers siècles, cf. entre autres Lampe 2003, 143–144; Lampe 2004, 27 (et la bibliographie qui y est donnée).

16 Eus. Caes., *Hist. ecclesiastica* VI 44–45 et 46,3 et 5, et VII,8 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 624<sub>6-26</sub>, 626<sub>1-23</sub>, 628<sub>8-15</sub> et 23-24 et 646<sub>5-12</sub>).

17 Eus. Caes., *Hist. ecclesiastica* VII 2–5,6 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 638<sub>1-4</sub>, 8-26 et 640<sub>1-22</sub>).

l'évêque alexandrin aurait été moins catégorique son confrère romain quant à l'excommunication de ceux qui avaient procédé à un deuxième baptême, cela tout comme le successeur d'Étienne: Sixte II.<sup>18</sup> Par ailleurs, Denys d'Alexandrie aurait eu des relations beaucoup moins consensuelles avec Denys de Rome (qui succéda à Sixte) que ce qu'Eusèbe veut bien laisser entendre.<sup>19</sup> Pour le savoir, il faut se tourner vers le *De decretis Nicaenae synodi* d'Athanase d'Alexandrie, un personnage qui, en raison de son opposition farouche à toute forme d'arianisme, est loin d'avoir été le meilleur ami de l'évêque-historien de Césarée.<sup>20</sup>

## 1.2. Athanase d'Alexandrie

La lettre-traité d'Athanase qui vient d'être mentionnée ne sera pas analysée ici, car elle ne répond à aucun critère qui permettrait d'en faire une représentante du genre historique. Il s'agit effectivement d'un écrit purement dogmatique (et non apologétique, comme l'avait pensé en son temps Hans-Georg Opitz), qui ne suit aucune chronologie que ce soit et qui n'est pas composé suivant un style narratif.<sup>21</sup> À l'inverse, l'*Apologie contre les ariens*, aussi connue sous le nom d'*Apologie seconde*, comporte une construction interne permettant qu'elle soit ici considérée. Cet ouvrage est en effet divisé en deux parties distinctes parfaitement agencées de manière chronologique, qui sont respectivement consacrées aux causes, aux conditions et aux conséquences des conciles tenus à Sardique en 343 et à Tyr en 335. L'ensemble prend la forme d'une sorte de recueil autobiographique, liant les sources, surtout des épîtres, les unes à la suite des autres. En dehors de l'introduction et de la conclusion générale, Athanase n'a ajouté que de très courts paragraphes de transition entre les pièces, si bien que cette œuvre se trouve à la confluence de l'histoire littéraire et de la collection canonique, même si le temps n'était pas encore venu pour ce dernier type de compilation.<sup>22</sup>

**18** Eus. Caes., *Hist. ecclesiastica* VII 5,3–6, 7,1–5 et 9 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 640<sub>4-22</sub>, 642<sub>12-23</sub>, 644<sub>1-22</sub>, 646<sub>13-27</sub> et 648<sub>1-19</sub>).

**19** Eus. Caes., *Hist. ecclesiastica* VII 7,6 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 644<sub>23-24</sub> et 646<sub>13</sub>).

**20** Cf. notamment l'extrait de lettre de Denys I<sup>er</sup> de Rome à Denys d'Alexandrie en: Athan. Alex., *De decretis Nicaenae synodi* XXVI 2–7 (Opitz et al. [éds] 1935–2006, 22<sub>r-23</sub><sub>16</sub> + t. 8, xcvi) = JK 136.

**21** Cf. par exemple Martin 1996, 6; Theil 2006, 110.

**22** En effet, la compilation du tout premier recueil canonique rassemblant des documents authentiques, ce que l'on nomme communément la *Collection d'Antioche*, n'aurait débuté, selon la majorité des spécialistes de la question, qu'après 355 et la numérotation continue des canons que l'ouvrage contient n'aurait été faite qu'après 379. Sur cette hypothétique compilation perdue, cf. avant tout Schwartz 1936 b; Mardirossian 2010 (qui est largement redevable à la référence précédente). Puisqu'il est généralement convenu que l'on ne peut pas parler de collection canonique avant cette date, les deux lettres de Jules I<sup>er</sup> reprises dans l'*Apologie contre les ariens* d'Athanase d'Alexandrie – dont il sera question par la suite – ne peuvent ainsi être analysées sur le même plan juridico-canonique que la série des décrétales qui fut sans cesse recopiée par les canonistes à partir du V<sup>e</sup> siècle (comme on peut parfois le lire à tort).

Deux des hypothèses concernant la composition de l'*Apologie contre les ariens* partagent aujourd'hui la majorité des spécialistes.<sup>23</sup> D'une part Timothy D. Barnes<sup>24</sup> soutient que l'essentiel de la seconde partie aurait été composé contre les eusébiens, en vue du synode romain de 341, à partir d'un noyau de texte qu'Athanase avait rassemblé à l'occasion du concile d'Alexandrie de 338. Il aurait complété son corpus par quelques éléments et lui aurait adjoint l'intégralité de la première partie pour assurer sa défense devant le synode d'Antioche de 349 (350?). Il aurait ensuite fait d'autres ajouts moins substantiels peu après 353 et, peut-être même, peu après 370. D'autre part, Annick Martin<sup>25</sup> prétend que la première rédaction de ce réquisitoire contre Ursace de Singidunum et Valens de Mursa<sup>26</sup> remonterait aux années 352–3, donc entre le second (339–46) et le troisième (356–62) exils d'Athanase.

L'adoption de l'une ou de l'autre chronologie a de fortes conséquences sur l'identification de la provenance des sources de ce dernier, parmi lesquelles on retrouve les seules lettres connues de Jules I<sup>er</sup>.<sup>27</sup> Dans ce cas précis, c'est effectivement la date de composition des deux documents qui serait plus importante, puisque Athanase a pu lui-même contribuer, si ce n'est en participant à leur mise en forme en grec pour le compte de l'évêque romain. On oublie trop souvent que l'Alexandrin était sans aucun doute bilingue, en raison de son long séjour en Occident.

Dans la plus ancienne des deux épîtres, qui a été produite dans la suite immédiate du synode romain de 341, Jules s'adresse à Eusèbe de Nicomédie et à ses partisans pour condamner leur comportement au concile d'Antioche de 338/9. L'évêque alexandrin introduit ce document en précisant bien qu'il s'est rendu à Rome avant l'écriture de ces lignes (pour participer à la réunion convoquée par son homologue romain).<sup>28</sup> On peut donc présumer qu'il s'y trouvait toujours lorsque fut composée la synodale. Il est aussi à peu près certain qu'il était auprès de Jules lorsque ce dernier a écrit l'autre missive pontificale que l'on peut lire dans l'*Apologie contre les ariens*.<sup>29</sup> Datable de 346, elle a pour objet de complimenter les membres de l'Église d'Alexandrie d'avoir soutenu de manière indéfectible leur évêque durant son deuxième exil. C'est Athanase qui a porté cette épître en Orient.

**23** Pour l'état antérieur de la question, cf. Martin 1996, 463–464 n. 41.

**24** Barnes 1993, 192–195; Theil 2006, 109.

**25** Martin 1996, 6, 458–465 et 826; Camplani 2006 a, 624.

**26** A. Martin fait remarquer qu'il n'est pas impossible d'associer l'œuvre d'Hilaire que Jérôme intitule *Contra Valentem et Ursacium* avec l'*Apologie contre les ariens*. Cf. Hier. Strid., *De viris illustribus* LXXXVII 2 (Ceresa-Gastaldo [éd.] 1988, 194–195); Martin 1996, 470 n. 73.

**27** Athan. Alex., *Ap. contra Arianos vel Ap. secunda* XXI-XXXV et LII 2-LIII (Opitz et al. [éds] 1935–2006, 102<sub>12</sub>-113<sub>25</sub> [+ t. 8, ci-cii] et 133<sub>19</sub>-134<sub>30</sub>) = JK 186 et 188.

**28** Athan. Alex., *Ap. contra Arianos vel Ap. secunda* XX (Opitz et al. [éds] 1935–2006, 102<sub>211</sub>). Sur les conditions de composition de la missive, cf. avant tout Pietri 1976, 199–207; Martin 1996, 403–419.

**29** Athan. Alex., *Ap. contra Arianos vel Ap. secunda* LII 1 (Opitz et al. [éds] 1935–2006, 133<sub>16-18</sub>). Cf. Pietri 1976, 233–234; Martin 1996, 443.



Dans les deux cas, celui-ci a donc eu accès à des sources de premier ordre. Sans prétendre qu'il s'agit d'une information décisive sur la nature des sources utilisées, il est tout de même intéressant de noter que l'Alexandrin n'a recopié la *datatio* d'aucune des deux pièces. Aussi, l'édition de l'*Apologie contre les ariens* qui nous est parvenue contient un texte incomplet du second courrier, comme nous le verrons par la suite. En ce qui concerne les buts poursuivis par l'auteur lorsqu'il a entrepris de recopier ces lettres pontificales, ils sont clairement énoncés dans son introduction. Précédemment, il n'était pas certain qu'Eusèbe de Césarée voulait expressément souligner l'accord entre Denys d'Alexandrie et le Siège apostolique, dans le dossier qu'il consacra à ce personnage. Dans le cas présent, c'est bien pour rappeler l'appui de Jules à sa cause qu'Athanase reproduit deux des épîtres du chef de l'Église de Rome, dans la partie de son ouvrage portant sur le concile de Sardique.<sup>30</sup>

### 1.3. Hilaire de Poitiers

De manière tout à fait intéressante, l'autre ouvrage historique du IV<sup>e</sup> siècle dans lequel ont été reproduits des actes pontificaux est, lui aussi, une compilation de sources unies par des paragraphes de transition, qui aurait été – initialement – dirigée contre les deux évêques «illyriens» susmentionnés. Communément connu sous le nom de *Collectanea antiariana Parisina*, ce spicilège composé sur le mode d'une narration discontinue serait en réalité le réagencement fragmentaire d'un *opus historicum* polémique d'Hilaire de Poitiers aujourd'hui perdu, très certainement l'*Adversum Valentem et Ursacium* qui est mentionné par Jérôme dans son *De viris illustribus*.<sup>31</sup> Selon Alfred Leonhard Feder, qui a consacré une grande partie de son œuvre scientifique à la collection, l'excerpteur anonyme est probablement un Italien anti-arien, qui pourrait avoir travaillé entre le décès d'Hilaire et la composition des *Chroniques* de Sulpice Sévère, donc 367 et 403.<sup>32</sup>

En dehors du chamboulement de l'ordre interne et de l'omission d'un certain nombre de pièces, l'apport personnel de cet inconnu au texte est généralement considéré comme presque nul, sans que cette position soit davantage explicitée.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Athan. Alex., *Ap. contra Arianos vel Ap. secunda* II 3 (Opitz et al. [éds] 1935–2006, 88<sub>24-26</sub>).

<sup>31</sup> Hier. Strid., *De viris illustribus* C 3 (Ceresa-Gastaldo [éd.] 1988, 204–207).

<sup>32</sup> Feder 1910, 132–133 et 151–153; Feder (éd.) 1916, lv-lx. Dans le même sens, André Wilmart propose – en s'inspirant d'observations de Louis Saltet – qu'un extracteur/collecteur luciférien de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ait fait une première partie du travail et qu'un ordonnateur totalement distinct soit ultérieurement responsable de la forme finale. Wilmart 1907, 292–301; Smulders 1995, 16–17. Sans justifier véritablement sa position, qui semble ignorer le caractère anti-arien de l'annotation marginale des *Collectanea*, Lionel R. Wickham prétend, quant à lui, que l'excerpteur serait du VI<sup>e</sup> ou du VII<sup>e</sup> siècle. Cf. Wickham (trad.) 1997, xxvi. Cf. aussi Smulders 1995, 3–5.

<sup>33</sup> L.R. Wickham soutient que la grande majorité des *incipit*, *explicit* et autres formules de transition doivent être attribués à l'excerpteur (cf. *supra*, n. 32) et non à Hilaire. Cette position ne peut être prouvée. Cf. Wickham (trad.) 1997, 20 n. 1, 37 n. 1, 47 n. 1–2, etc. Les seuls éléments dont il est sûr

Pour cette raison, les *Collectanea* sont le plus souvent présentés comme une œuvre d'Hilaire, ce qui est propice à engendrer quelques confusions. Il serait intéressant de se pencher en profondeur, un jour, sur l'identité de l'anonyme ainsi que sur son travail de compilation et non plus uniquement sur ce dernier en tant que témoin direct du *Contre Valens et Ursace*. On considère le plus souvent que l'ordre/le désordre des *Collectanea* est ou la simple conséquence du caprice et de l'inintelligence d'un scribe ou celui d'un mélange accidentel des feuillets de l'archétype.<sup>34</sup> La question demanderait néanmoins à être revue de manière plus approfondie, car il n'est pas non plus impossible qu'il y ait une véritable logique interne qui nous échappe encore. À moins qu'il s'agisse d'un dossier de travail n'ayant aucunement vocation à être diffusé. Par exemple, on pourrait l'identifier à celui utilisé par Sulpice Sévère pour la composition de ses *Chronicorum libri II*, qui demeurent le principal témoin indirect du travail du Poitevin.<sup>35</sup>

Quoi qu'il en soit, neuf lettres attribuées à Libère, couvrant une période allant de 352/3 à 362/3, apparaissent dans les *Collectanea antiariana Parisina*.<sup>36</sup> D'après la reconstitution du *Contre Valens et Ursace* en trois livres proposée par A.L. Feder, qui est la plus largement acceptée, huit missives pouvant être datées entre 352/3 et 355/7 (JK 212, †207, 216, 210, 209 et †217-†219) appartiendraient au deuxième livre de l'œuvre d'Hilaire, qu'il aurait composé peu après au synode de Constantinople de 359/60, en réponse à cette réunion homéenne. Quant à l'épître restante (JK 223), datable de 362/3, elle serait un élément du troisième livre, qui remonterait à la dernière année de sa vie, 367 et qui semble avoir eu pour objet principal de signifier le retour à la concorde au sein de l'Occident nicéen ainsi que la fin du parti rassemblé autour de Valens de Mursa et d'Ursace de Singidunum.<sup>37</sup> Selon Hanns

---

qu'ils n'appartenaient pas à l'œuvre originale sont la forme développée de la *superscriptio* du deuxième livre du travail d'Hilaire ainsi que l'*explicit* final des *Collectanea*. Cf. Hil. Pict., *Exc. ex opere hist. deperdito (verisimiliter ex [Libris tres] Adversum Valentem et Ursacium) vel Collectanea antiariana Parisina auctori anonymi composita ex eo opere deperdito* A, b, *superscriptio* et *explicit* (Feder [éd.] 1916, 98 app. crit. 3, et 177 app. crit. 20; cf. aussi xx et xxvii); Wilmart 1907, 299–300; Feder 1910, 10, 122 et 127–128.

**34** Il s'agit là d'une paraphrase de Wilmart 1907, 295.

**35** Sans aller jusqu'à prétendre que Sulpice Sévère soit l'excerpteur, A.L. Feder privilégie largement l'hypothèse selon laquelle il a utilisé le remaniement plutôt que l'original. Cf. Feder 1910, 131–132 et 152–153; Feder (éd.) 1916, liv-iv et lx. Quant à la dernière éditrice en date des *Chroniques*, elle est tentée d'associer quelques documents qui sont cités avec des pièces perdues du *Contre Valens et Ursace*. Elle conclut toutefois qu'«en dépit de l'influence certaine d'Hilaire, Sulpice Sévère n'accroît [...] guère notre connaissance de l'ouvrage original dont il ne nous reste que les *Fragmenta historica*». Cf. de Senneville-Grave (éd.-trad.) 1999, 36–38.

**36** Hil. Pict., *Exc. ex opere hist. deperdito (verisimiliter ex [Libris tres] Adversum Valentem et Ursacium) vel Collectanea antiariana Parisina auctori anonymi composita ex eo opere deperdito* A a VII, et b III 1, IV 1 et VII 2, 4, 6, 8 et 10–11 (Feder [éd.] 1916, 89<sub>5</sub>-93<sub>15</sub>, 155<sub>5,22</sub>, 156<sub>14</sub>-157<sub>22</sub>, 164<sub>18</sub>-166<sub>13</sub> et 18-19, 167<sub>4-16</sub>, 168<sub>5</sub>-170<sub>1</sub>, 170<sub>12</sub>-172<sub>13</sub> et 172<sub>16</sub>-173<sub>15</sub>) = JK 212, †207, 223, 216, 210, 209 et †217-†219.

**37** Cf. Feder 1910, 113–128, 152 et 186; Feder (éd.) 1916, lv-lix et 191–193; Brennecke 1984, 262–263 et 297; Smulders 1995, 17–23; Wickham (trad.) 1997, xxiii-14.

Christof Brennecke, le groupe de huit lettres susmentionné appartiendrait plutôt au premier livre, qui, lui, serait datable de la fin de 357 ou du début de 358, attendu qu'il aurait été compilé pour dénoncer le «blasphème de Sirmium». <sup>38</sup> Considérant la nature du présent travail, il serait possible ni de décrire ici le contenu respectif de tous les courriers ni de reprendre en détail le débat sur l'authenticité de quatre des neuf pièces (†207 et †217-†219), qui a fait couler beaucoup d'encre dans le passé. Fondée essentiellement sur l'a priori rendant impossible que, durant son exil (356–8), Libère ait abandonné la défense d'Athanase d'Alexandrie, et adossée à une analyse linguistique qui oublie que le pontife n'avait plus accès aux commodités de sa chancellerie durant son éloignement de Rome, cette remise en question n'a aujourd'hui plus guère de supporters, compte tenu de la cohérence du dossier au regard de l'Histoire. <sup>39</sup>

Le doute a d'autant plus longuement plané que l'état des *Collectanea antiariana Parisina* ne permet pas d'identifier avec certitude les sources d'Hilaire pour les épîtres pontificales qu'il a recopiées. La diplomatique pontificale antique n'est certes pas une science exacte et les généralités que l'on peut déduire de l'étude des protocoles et des notes de chancellerie sont très controversées. Il n'en demeure pas moins inintéressant de noter que les quatre seules *superscriptiones* de lettres de Libère que l'on peut lire dans la compilation laissent croire à l'utilisation d'originaux (au sens diplomatique du terme) ou de copies d'originaux. Effectivement, les adresses concernées sont relativement développées, dépassant les simples constructions sur le modèle «*ille illo*», qui est, quant à lui, le plus souvent considéré comme typique des minutes. <sup>40</sup> En outre, l'*et alia manu* et l'*et/item manu ipsius* que

---

**38** Cf. Brennecke 1984, 264–312. Pour résumer les deux principales reconstitutions du *Contre Valens et Ursace*, qui ont aujourd'hui la faveur des spécialistes : 1- A.L. Feder restitue les trois livres en tentant d'identifier la logique de chacun des ensembles, à la lumière des objectifs poursuivis par Hilaire au moment de leur composition; 2- en se concentrant sur le premier livre, H.Chr. Brennecke préfère le reconstituer en fonction de critères internes propres aux différentes pièces, en premier lieu les thèmes abordés. Cf. Smulders 1995, 23. En ce qui concerne la date du premier livre, A.L. Feder préfère placer sa composition dans la suite directe du concile de Béziers de 356, juste avant l'exil d'Hilaire. Cf. *supra*, n. 37.

**39** Sur ce débat, cf. l'état de la question dans les notes de Pietri 1976, 253–255, à quoi il faut impérativement ajouter Brennecke 1984, 271–284; Thompson 1990, 195–202. Concernant l'exil de Libère, cf. Lizzi Testa 2004, 126–127.

**40** Hil. Pict., *Exc. ex opere hist. deperdito (verisimiliter ex [Libris tres] Adversum Valentem et Ursacium) vel Collectanea antiariana Parisina auctori anonymi composita ex eo opere deperdito* A a VII *superscriptio* (Feder [éd.] 1916, 89<sub>2</sub>) = JK 212 : *Gloriosissimo Constantio Augusto Liberius episcopus*; b III 1 *superscriptio* (éd. 155<sub>5,6</sub>) = JK †207: *Dilectissimis fratribus et coepiscopis nostris universis per Orientem constitutis Liberius episcopus Urbis Romae aeternam salutem*; b IV 1 *superscriptio* (éd. 156<sub>14,15</sub>) = JK 223: *Liberius episcopis Catholicis per Italiam consistentibus in Domino aeternam salutem*; et b VII 8 *superscriptio* (éd. 168<sub>5,6</sub>) = JK †217: *Dilectissimis fratribus presbiteris et coepiscopis Orientalibus Liberius salutem*. Sur la théorie générale des protocoles initiaux en diplomatique pontificale antique, cf. notamment Bresslau 1998, 48–50; Frenz, 12 (§ 2) et 15–16 (§ 7–8); de Lasala-Rabikauskas 2003, 49–52 et 164–165; qui peuvent être complétés par Hornung 2010, 44; Moreau 2010, 493 (qui est davantage

l'on peut lire dans deux des neuf pièces laissent croire qu'elles découleraient des archives d'une chancellerie réceptrice et non d'une chancellerie émettrice, attendu que ces notes serviraient à indiquer un changement de main d'écriture dans la copie d'un original, juste devant l'autographe de l'expéditeur.<sup>41</sup> En vertu des critères évoqués, les pièces semblent donc ne pas avoir été retrouvées dans les archives de l'Église de Rome, comme on peut souvent le lire.<sup>42</sup> On peut donc imaginer que les unes aient été remises à Hilaire par des amis ou par des partisans, pendant son exil en Phrygie,<sup>43</sup> et que les autres aient été récoltées au cours de sa participation à certains synodes orientaux<sup>44</sup>. Même si ces suppositions s'avéraient juste, il apparaît important de souligner que les suscriptions développées et que les notes du type «*et*

---

développé en Moreau 2012 a, 33); Hornung 2011, 46. L'étude la plus complète sur la distinction entre les protocoles respectifs des versions expédiées et archivées des actes produits par la chancellerie de l'Église romaine antique demeure aujourd'hui Silva-Tarouca 1931, 17–23 (rééd. 17–23), cela malgré l'absence totale de preuve de l'existence de registres pontificaux à la période concernée. Sur ce sujet, cf. Moreau 2012 b (qui découle de Moreau 2012 a, 223–231). Concernant la forme desdites versions archivées de documents émis par la chancellerie pontificale, qui, dans la plupart des cas, devaient correspondre à des minutes, cf. Peitz 1960, 450–488, dont les conclusions sur le point ici concerné font l'objet d'un premier véritable résumé critique en Moreau 2012 a, 209–214.

**41** Hil. Pict., *Exc. ex opere hist. deperdito (verisimiliter ex [Libris tres] Adversum Valentem et Ursacium) vel Collectanea antiariana Parisina auctori anonymi composita ex eo opere deperdito* A b VII 2 2,2, et 11 2 (11),2 (Feder [éd.] 1916, 166<sub>12</sub> et 173<sub>11,12</sub>) = JK 216 et †219. Nonobstant sa tentative de prouver l'existence de registres pontificaux durant l'Antiquité (cf. *supra*, n. 40), l'analyse la plus approfondie de la note de chancellerie concernée demeure Silva-Tarouca 1931, 361–374 (rééd. 69–82). Ses conclusions sur l'*et/item manu ipsius* (cf. 317 [79]) doivent toutefois être rejetées, puisqu'il voit dans l'épître concernée un apocryphe. Sur ce point précis, il faut donc compléter l'étude de Karl Silva-Tarouca par Mathisen 1998 et, dans la mesure du possible, par Moreau 2012 a, 231–233 (depuis que ces lignes ont été écrites, est paru Moreau 2014, 245–252).

**42** Cf. par exemple Smulders 1995, 12–13. Ce n'est pas ici le lieu de revenir en détail sur la littérature sur laquelle se fonde cette référence. Disons seulement que Pieter Smulders s'appuie sur l'ancien a priori infondé selon lequel les archives de l'Église de Rome contenaient déjà au IV<sup>e</sup> siècle des copies conformes de tous les originaux qu'elle produisait. Cette prise de position l'amène à considérer de manière abusive que les notes de chancellerie apparaissant dans les actes de Libère constituent de solides gages de leur provenance romaine. En outre, ni les nombreux *incipit* et *explicit* balisant les différentes pièces des *Collectanea*, ni le caractère apparemment exhaustif de certaines listes de souscriptions conciliaires recopiées par Hilaire, ni l'expression «*hanc uniformem epistulam*» pouvant être lue dans un passage du spicilège entièrement attribuable au Poitevin (A b VII 1 [Feder (éd.) 1916, 164<sub>14-15</sub>]) prouve quoi que ce soit, alors que ces éléments sont cités par P. Smulders comme autant d'arguments en faveur d'une consultation des archives romaines par l'auteur de l'oeuvre originale. Concernant le fait que l'expression «*epistula uniformis*» et ses dérivés ne sont pas des notes de chancellerie antiques, cf. Silva-Tarouca 1931, 17 et 357–361 (rééd. 17 et 65–69), en complétant cette référence par Moreau 2012 a, 215–218.

**43** Éventuellement obtenue(s) auprès de Lucifer de Cagliari: JK 212; d'Eusèbe de Verceil, de Denis de Milan ou de Lucifer de Cagliari: JK 223 et 216; de Cécilien de Spolète: JK 210; d'Ossius de Cordoue: JK 209; d'un évêque nord-italien qu'il est impossible d'identifier (l'un de ceux mentionnés ci-dessus?): JK †219.

**44** Peut-être obtenues au synode de Séleucie de 359 ou à celui de Constantinople de 359/60: JK †207 et †217-†218.

*alia manu*» ne sont pas des gages d'authenticité des documents recopiés. Un faux pouvait très bien comporter de tels détails.

Compte tenu de la configuration des *Collectanea*, seules des hypothèses générales et fort incertaines peuvent être émises relativement aux objectifs poursuivis par Hilaire, lorsqu'il a entrepris d'introduire les lettres ici concernées dans son œuvre originale. Cela est d'autant plus vrai que, comme nous avons vu, les spécialistes ne s'entendent pas tous sur la date de composition des différentes parties du *Contre Valens et Ursace*. D'une part, le groupe des huit lettres de 352/3–5/7 a très certainement pour but de dénoncer le manque de courage de l'évêque romain, tant face à la condamnation d'Athanase que dans la négociation avec les ariens. L'acceptation de l'hypothèse d'A.L. Feder ou de celle d'H.Chr. Brennecke n'a que très peu d'incidence sur cet état de fait, attendu que la présence du dossier «libérien» est tout aussi cohérente dans un ouvrage composé en réponse à la réunion de Sirmium de 357 qu'à celle de Constantinople de 359/60. D'autre part, il est impossible de dire si la seule épître de Libère qui aurait fait partie du troisième livre de l'ouvrage d'Hilaire avait pour objet de discréditer à nouveau le pontife ou, au contraire, de s'en inspirer pour en appeler à la réconciliation des nicéens. À cet égard, l'état de cette section du *Contre Valens et Ursace* est, en vertu de la reconstitution qui en est faite, trop lacunaire.

## 2. La première moitié du V<sup>e</sup> siècle

### 2.1. Rufin d'Aquilée et les autres traducteurs d'Eusèbe de Césarée

Qu'elle soit fondée sur des pièces authentiques ou apocryphes, l'apparente critique énoncée par Hilaire de Poitiers à l'encontre de Libère de Rome n'aura pas d'équivalent réel avant les années 600, parmi les éléments connus d'historiographie qui reproduisent littéralement des actes pontificaux.<sup>45</sup> Au cours de la période de développement magistral du genre historique ecclésiastique qu'a été la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, la documentation pontificale ne semble ainsi pas avoir été directement utilisée par les historiens et les chroniqueurs pour condamner ou pour en discréditer l'auteur. Le premier de cette époque à reprendre un acte pontifical dans un ouvrage historique est Rufin d'Aquilée, qui prépara une version latine partielle de la lettre de Corneille de Rome à Fabios d'Antioche, pour sa traduction latine de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, un ouvrage composé dans la suite immédiate de la première incursion d'Alaric I<sup>er</sup> en Italie (vers 401/2).<sup>46</sup> Il ne servirait à rien de s'at-

<sup>45</sup> Pour le cas de Sabinos d'Héraclée, qui appartient au IV<sup>e</sup> siècle, cf. *infra* n. 61.

<sup>46</sup> Pour les fragments (le reste n'est que paraphrase): Ruf. Aquil., *Versio Latina Hist. ecclesiasticae Eus. Caes.* VI 43,6–12 et 17 (Schwartz / Mommsen [éds] 1999, 615<sub>19-21</sub>, 617<sub>1-19</sub>, 619<sub>1-11</sub> et 621<sub>5-10</sub>) = JK 106. Concernant la date de composition de l'ouvrage, cf. notamment Ruf. Aquil., *Versio Latina Hist.*

tarder plus longuement sur ce texte pontifical, car il fait partie des passages que le traducteur-abréviateur a largement tronqués, sans que l'on sache si le résultat final avait un objectif différent de l'original.<sup>47</sup> Il n'y a pas non plus lieu de croire que l'épître de Corneille avait un rôle spécifique dans les versions intégrales syriaque et arménienne, la première étant antérieure à la seconde, dont le *terminus ante quem* serait 435.<sup>48</sup>

## 2.2. Palladios

Pendant la même décennie qui vit paraître la traduction latine de *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, Palladios termina son *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, dans lequel on peut lire le morceau d'une épître d'Innocent I<sup>er</sup> datable de 404.<sup>49</sup> La composition de cette biographie d'un genre particulier<sup>50</sup> survint vers 408/9, dans le contexte de la proclamation de l'amnistie pour les anciens partisans de Jean Chrysostome (+407), alors que sévissait toujours le «Schisme johannite» (404–18).<sup>51</sup> À cette époque, Palladios était en exil en Égypte. Commencé à Syène en 406, son bannissement se poursuivit à Antinoë/Antinoupolis dès 408 et il dura jusqu'à une date indéterminée, qui serait antérieure à 418.<sup>52</sup> Ouvertement hostile à Théophile d'Alexandrie, dont l'opposition à Chrysostome fut à l'origine de sa destitution en tant qu'évêque et de sa condamnation définitive à l'exil, le *Dialogue* n'est pas pour autant une simple diatribe contre l'Alexandrin. Il s'agit d'un «ouvrage stratégique, qui répond aux conditions troubles du schisme par l'affirmation de l'unité des johannites – à la fois ceux qui ont accepté ladite amnistie et ceux qui l'ont rejetée – et par le recentrage sur Rome comme le seul agent possible pour la réhabilitation de

---

*ecclesiasticae Eus. Caes., prologus* (éd. 951<sub>6-15</sub>); Bayless 1976–7; Amidon (trad.) 1997, x; Simonetti (trad.) 2000, 178; Wolfram 2009, 158–159 et 366; Ciccolini / Morlet 2012, 243.

47 Sur le travail d'abréviateur de Rufin, cf. Ciccolini / Morlet 2012, 256–260.

48 Debié 2012, 271; Mahé 2012, 282. Concernant la version copte, peut-être datable elle aussi du V<sup>e</sup> siècle, mais qui a surtout laissé des traces indirectes, aucun fragment en langue égyptienne du sixième livre d'Eusèbe ne nous serait parvenu, cf. Boud'hors / Morlet 2012, 267–268. Quant aux quelques passages géorgiens connus (la missive de Corneille n'en fait pas non plus partie), ils ne semblent pas avoir encore fait l'objet d'une étude complète. Cf. Geerard *et al.* 1998, n<sup>o</sup> 3495.

49 Pall., *Dial. de vit. Jo. Chrys.* III 22–33 (Malingrey / Leclercq [éds-trad.] 1988, 66–69) = JK 288 [Innoc. I, *Ep. V*]. Concernant ce texte et le contexte dans lequel s'insère sa composition, cf. Pietri 1976, 1299–1319.

50 Sur le genre littéraire et sur le style, voir Malingrey / Leclercq (éds-trad.) 1988, 33–41.

51 Cf. entre autres Van Nuffelen 2013, 6–9.

52 Peter Van Nuffelen a récemment revu l'intégralité de la chronologie de la vie de Palladios durant son séjour égyptien, démontrant de manière convaincante que certaines des dates traditionnellement admises, notamment son retour d'exil en 412/3, étaient fondées sur des arguments tantôt vraiment faibles tantôt *ex silentio*. Cf. Van Nuffelen 2013. La présente étude se conforme à ce nouvel examen critique.

Jean».<sup>53</sup> L'objet de la présence d'un extrait de lettre d'Innocent ne reconnaissant pas le droit à Théophile de révoquer Chrysostome du siège épiscopal de Constantinople, en l'absence de l'accusé et sans raison valable, ne fait donc aucun doute.

Si les intentions de Palladios sont sans équivoque, lorsqu'il cite l'extrait de missive pontificale, la source qu'il a utilisée est, quant à elle, plus obscure. A-t-il récupéré une copie de la lettre lors de son séjour à Rome en 404–6, alors qu'il s'y était rendu pour défendre l'évêque de Constantinople, ou l'a-t-il retrouvée sur le sol égyptien, dans les premières années de son exil? L'original était-il en latin ou en grec? L'a-t-il fidèlement recopiée ou l'a-t-il paraphrasée comme il semble l'avoir fait avec quelques-uns des autres documents qu'il cite? Sans exclure toutes les possibilités, les philologues laissent généralement entendre que la première proposition est la plus probable pour chacune des questions posées.<sup>54</sup> En vérité, aucun argument ne peut être avancé pour prouver quoi que ce soit en ce qui concerne le fragment d'épître de ce pontife que l'on peut lire dans le *Dialogue*.

### 2.3. Socrate de Constantinople

La question de la provenance des sources est assurément moins imprécise pour les trois grands historiens ecclésiastiques du V<sup>e</sup> siècle: Socrate Sozomène et Théodoret. En raison de la nature de leur œuvre respective et de la quantité de documents pontificaux qu'ils citent, les objectifs qu'ils cherchent à atteindre en reproduisant tel ou tel acte semblent néanmoins être beaucoup moins circonscrits que pour les auteurs qui les ont précédés. Socrate de Constantinople, auquel on applique parfois l'épithète de «Scolastique» d'après une tradition tardive<sup>55</sup>, aurait été, selon la *communis opinio*, le premier des trois à terminer son ouvrage, cela vers 439/40.<sup>56</sup> Sozomène et Théodoret de Cyr auraient effectivement complété le leur plutôt dans la deuxième moitié des années 440, avant 450.<sup>57</sup> En outre, Socrate est le seul des trois à ne recopier que des actes pontificaux de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

Il est généralement convenu qu'il a utilisé de manière extensive l'*Apologie contre les ariens* d'Athanase et c'est ainsi que l'on explique habituellement la présence de la deuxième lettre de Jules I<sup>er</sup> citée par l'Alexandrin au deuxième livre de l'*Histoire ecclésiastique*.<sup>58</sup> De l'aveu même de Socrate on sait que ce document, comme tous les

53 Van Nuffelen 2013, 19: «Even if one refuses to see it as a personal apology for having accepted the amnesty, the *Dialogue* is a strategic work, which responds to the troubled conditions of the schism by affirming the unity of the Johannites – both those who had accepted the amnesty and those who rejected it – and by refocusing on Rome as the only possible agent for the rehabilitation of John.»

54 Malingrey / Leclercq (éds-trad.) 1988, 19–21.

55 Van Nuffelen 2004, 8–10.

56 Van Nuffelen 2004, 10–14; Périchon / Maraval (trad.) 2004–6 (1), 9–10.

57 Hansen (trad.) 2004, 65; Van Nuffelen 2004, 59–61; Martin *et al.* (trad.) 2006–9 (1), 29–37.

58 Socr. Const., *Hist. ecclesiastica* II 23,15–32 (Hansen / Širinjan [éds] 1995, 126<sub>10</sub>-128<sub>23</sub>, cf. aussi xlix-1) = Athan. Alex., *Ap. contra Arianos vel Ap. secunda* LII 2-LIII (Opitz *et al.* [éds] 1935–2006, 133<sub>19</sub>-134<sub>30</sub>) =



autres qui ont été recopiés aux deux premiers livres de son ouvrage, a été ajouté uniquement dans une seconde phase de rédaction.<sup>59</sup> En comparant le texte d'Athanase et celui de Socrate, on constate toutefois que le second est plus long. Même la suscription est davantage développée. Cette différence majeure demanderait une étude linguistique approfondie et l'on peut se demander, à juste titre, si Socrate n'a pas eu accès à une version intermédiaire de l'*Apologie*, qui offrait un texte plus complet que celui à nous parvenu.

La provenance exacte de l'autre acte pontifical repris par Socrate, la missive envoyée en 366 par Libère aux évêques Orientaux, fait moins de doute.<sup>60</sup> L'historien affirme clairement l'avoir tiré de la *Synagogè* de Sabinos d'Héraclée, un ouvrage composé après 373, dont on ne sait pas vraiment s'il se rapprochait plus de l'histoire ecclésiastique que de la collection canonique.<sup>61</sup> Dans son courrier, l'évêque romain accepte une profession de foi donnée par des représentants de la secte macédonienne, qui avait été envoyés en Italie à la suite de l'un des nombreux synodes homéousiens/homoiousiens qui s'étaient tenus à la suite de celui réuni à Lampsaque en 364. La présence de cette lettre en forme de reconnaissance pontificale dans l'œuvre de Sabinos pourrait participer à une certaine critique de l'Église de Rome, évidemment si la reconstitution communément admise de sa *Synagogè* est juste.<sup>62</sup> Toutefois, rien n'est certain en cette matière. Par ailleurs, l'Héracléen n'a pas dû avoir beaucoup de difficulté à s'en procurer un exemplaire, puisqu'il s'agit d'une circulaire.

Quant à Socrate, qui n'était pas un macédonien comme Sabinos, mais un (philo) novatien<sup>63</sup>, il avait lui aussi une intention particulière en recopiant la lettre de Libère, car il affirme avoir délibérément choisi de ne pas reprendre l'ensemble des textes relatifs aux conséquences de Lampsaque.<sup>64</sup> Compte tenu de la sensibilité religieuse de l'historien ecclésiastique, sa décision de reproduire un acte par lequel l'Église

---

JK 188; Van Nuffelen 2004, 460; Périchon / Maraval (trad.) 2004–6 (1), 23 et 29–30, et (2), 7–8 et 102 n. 2.

<sup>59</sup> Socr. Const., *Hist. ecclesiastica* II 1,5–6 (Hansen / Širinjan [éds] 1995, 92<sub>19</sub>-93<sub>1</sub>).

<sup>60</sup> Socr. Const., *Hist. ecclesiastica* IV 12,22–37 (Hansen / Širinjan [éds] 1995, 240<sub>28</sub>-242<sub>31</sub>) = JK 228. Sur le contexte dans lequel s'insère le document, cf. Pietri 1976, 265–268.

<sup>61</sup> Socr. Const., *Hist. ecclesiastica* IV 12,41 (Hansen / Širinjan [éds] 1995, 243<sub>9,10</sub>); Van Nuffelen 2004, 467; Périchon / Maraval (trad.) 2004–6 (1), 30–31 et (3), 8. Concernant la *Synagogè*, qui est aussi l'une des sources de Sozomène, cf. Hansen / Širinjan (éds.) 1995, 1; Hansen (trad.) 2004, 31, 58–59 et 64; Van Nuffelen, 447–454; ainsi que, éventuellement, les autres références données en Moreau 2012 a, 80–81.

<sup>62</sup> Pour le passage concerné, cf. Van Nuffelen 2004, 453. La lettre de Libère s'insérerait dans le «récit engagé» des événements qui auraient mené les macédoniens à se rendre en Occident pour chercher un appui à leur cause, avant qu'ils ne rejettent formellement la communion avec Rome, le chef de cette dernière Église leur ayant imposé trop de contraintes théologiques. Il pourrait donc y avoir ici une critique formelle du pontife romain, mais ni le discours de Socrate ni celui de Sozomène ne permettent de le confirmer.

<sup>63</sup> Van Nuffelen 2004, 42–46.

<sup>64</sup> Socr. Const., *Hist. ecclesiastica* IV 12,8 (Hansen / Širinjan [éds] 1995, 239<sub>3,5</sub>).



romaine accepte dans sa communion des «semi-ariens» pourrait, a priori, paraître comme un blâme à l'encontre de Rome. Cependant, il semble plutôt s'agir d'une mise en lumière de l'intransigeance des homéousiens/homoiousiens qui, malgré l'ouverture de Libère, choisirent de persister dans leur erreur.<sup>65</sup> On est peut-être en présence d'une preuve supplémentaire du trait de Socrate que Pierre Maraval qualifie de «relative tolérance, inhabituelle chez les historiens ecclésiastiques»<sup>66</sup>, une tolérance qui l'inciterait à condamner son contraire, d'autant plus lorsque cette intolérance est le fait des persécuteurs de novatiens que sont les disciples de Macédonios de Constantinople. Quoi qu'il en soit, Sozomène, concurrent inavoué du précédent, ne prend pas la peine de recopier le document, même s'il dénonce lui aussi l'attitude des macédoniens.<sup>67</sup> Théodoret de Cyr, lui, ignore tout simplement l'épisode concerné.

## 2.4. Sozomène et Théodoret de Cyr

Les plus fameux et les plus influents des textes pontificaux recopiés par des historiens antiques sont assurément la lettre *Confidimus quidem* de Damase I<sup>er</sup> (JK 232 [Damas. I, Ep. I]), qui est une synodale de l'année 371, ainsi que le *Tomus* du même pontife (JK 235 [Damas. I, Ep. IV]), qu'il faut aussi associer à un synode romain, tenu, cette fois, en 377/8 ou en 382. L'imposante tradition manuscrite du *Tome de Damase* et le nombre de références à celui-ci dans les sources antiques en font d'ailleurs le plus ancien acte de l'Église romaine à avoir été massivement reçu et utilisé. De plus, l'histoire de chacun de deux textes est si complexe, du fait qu'ils nous sont parvenus en diverses recensions sur lesquelles les spécialistes ne s'entendent pas, qu'il ne serait pas possible d'évoquer ici en détail toutes les propositions quant aux différentes phases d'écriture.<sup>68</sup>

L'épître de 371, qui condamne l'évêque arianisant Auxence de Milan ainsi que le concile homéen de Rimini de 359, apparaît à la fois chez Sozomène et chez Théodoret, avec quelques variantes.<sup>69</sup> Entre autres, la suscription diffère quelque peu.

<sup>65</sup> Socr. Const., *Hist. ecclesiastica* V 4 (Hansen / Širinjan [éds] 1995, 276<sup>17,26</sup>)

<sup>66</sup> Périchon / Maraval (trad.) 2004–6 (1), 12–13.

<sup>67</sup> Sozom., *Hist. ecclesiastica* VI 10–12, et VII 2 et 7 (Bidez / Hansen [éds] 1995, 249<sup>3</sup>-254<sup>14</sup>, 302<sup>16</sup>-303<sup>30</sup> et 308<sup>14</sup>-310<sup>8</sup> + 541 et 543).

<sup>68</sup> Les deux études les plus récentes sur les textes concernés sont: Field 2004; Reutter 2009, 248–316 et 381–426. Elles doivent être lues au regard de Pietri 1976, 777–782, 797–803, 833–840 et 873–880. Pour ceux qui y ont accès, ils pourront trouver un état complet de la question en Moreau 2012 a, 76–78, 244, 261 et 834–835 n. 94. On notera l'absence de Pilara 2010 parmi les références données. Cet ouvrage n'est pas toujours au fait des dernières recherches, les réflexions qu'il contient étant bien souvent influencées par le classement désuet des actes de Damase dans la *Patrologie latine*.

<sup>69</sup> Sozom., *Hist. ecclesiastica* VI 23,7–15 (Bidez / Hansen [éds] 1995, 266<sup>3</sup>-268<sup>12</sup>; cf. également lvi) = Theodor. Cyr., *Hist. ecclesiastica* II 22,2–12 (Parmentier / Hansen [éds] 1998, 147<sup>1</sup>-150<sup>8</sup> + 464; cf. aussi lxxviii-lxxix) = JK 232 [Damas. I, Ep. I].

L'adresse est toutefois la même, c'est-à-dire les évêques d'Illyricum. Ce détail a son importance, attendu que l'identité des destinataires de l'épître est au centre d'un important débat, la seule version latine complète du texte étant adressée aux évêques orientaux.<sup>70</sup> À moins de découvrir un nouveau texte révolutionnaire, la question ne sera jamais entièrement réglée. Il y a cependant aujourd'hui un large consensus autour d'un premier envoi en Illyricum, puisque l'adresse reproduite par les deux historiens concorde, qui aurait été suivi d'un envoi circulaire en Orient. Ce dernier, après traduction en grec, aurait par la suite donné lieu à une rétroversion latine, qui nous est parvenue rattachée à d'autres fragments de lettres de Damase, via la *Collectio Theodosii diaconi* (Vérone, Biblioteca capitolare, LX [58] + Rome, Biblioteca Casanatense, 378 [olim A.III.24], fol. 1<sup>r</sup>-7<sup>v</sup> – VII<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle).<sup>71</sup> Cet ensemble est précédé d'un intitulé le présentant comme tiré d'un rescrit impérial et est suivi d'une souscription aux actes du concile d'Antioche de 379, ce qui pourrait indiquer une acceptation conciliaire de la synodale damasienne dans la capitale syrienne.

L'idée d'une large diffusion en Orient permet d'apporter des éléments de réponse complémentaires à la provenance de la source de Sozomène et de celle de Théodoret, qui n'ont laissé aucune information concrète sur leur origine. Leur texte respectif pourrait cependant livrer déjà quelques indices. Notamment, le caractère développé de la *superscriptio* de chacune des deux versions de la lettre incite à penser qu'il s'agit de copies d'originaux. Quant aux divergences entre les deux textes, il semble bien qu'il faille y voir la marque de traductions distinctes en langue grecque.

Pour Sozomène, qui a pu travailler sur un texte latin, eu égard à sa formation juridique<sup>72</sup>, les archives impériales et ecclésiastiques sont souvent évoquées, d'après un passage du premier livre de son ouvrage, lorsque les spécialistes n'arrivent pas à identifier sa source exacte.<sup>73</sup> Comme l'a néanmoins démontré Peter Van Nuffelen, cette hypothèse demeure vraiment très incertaine.<sup>74</sup> Aussi, le même spécialiste de l'histoire ecclésiastique antique propose, pour le document concerné, une source commune avec Théodoret, cela en se fondant sur leur utilisation conjointe d'un dossier aujourd'hui perdu qu'il nomme *Collection alexandrine*.<sup>75</sup> Veut-il dire que les deux historiens ont utilisé la même source «matériellement parlant»? Sûrement pas. La présence quasi assurée d'une copie de la synodale de 371 dans le *scrinium* épiscopal d'Antioche, dans l'optique où la pièce a bien fait l'objet d'une discussion au

70 Damas. I, *Recensio Latina ep. I* 1,5 (Field 2004, 10–11; cf. également 117–122) = JK 232; Pietri 1976, 777–782 et 797–803; Reutter 2009, 299–316.

71 *Collectio Theodosii diaconi* III [vel fragmenta quae dicuntur «ex rescripto imperiali»] (Field 2004, 10–21). Sur la collection dite «diacre Théodose/-ius», cf. les références données en Kéry 1999, 38, à quoi il faut ajouter Field 2004, 56–116; ainsi que les nombreuses contributions d'Alberto Camplani sur le dossier égyptien qui a servi de source à la compilation canonique, en premier lieu Camplani 2006 b. Cf. également Moreau 2012 a, 88–91 et 755–759.

72 Van Nuffelen 2004, 53–55.

73 Sozom., *Hist. ecclesiastica* I 1,13–15 (Bidez / Hansen [éds] 1995, 8<sub>3r</sub>9<sub>2d</sub>).

74 Van Nuffelen 2004, 252–254.

75 Van Nuffelen 2004, 319–324, 443–445, 483 n. 35, et 489.

concile local de 379, suggère effectivement que c'est en ce lieu que Théodoret à retrouvé la missive, peut-être déjà traduite en grec, puisqu'il ne lisait pas le latin.<sup>76</sup> Il est d'ailleurs généralement admis que l'évêque de Cyr a largement tiré de ce fonds d'archive le matériau pour son *Histoire ecclésiastique*, dont l'objet premier est l'apologie de l'Église antiochienne, dans l'optique de la victoire de l'orthodoxie sur l'arianisme.<sup>77</sup>

D'ailleurs, c'est éventuellement dans les mêmes archives ecclésiastiques que Théodoret a retrouvé non seulement la liste d'anathématisme contre les doctrines non nicéennes que constitue le *Tomus Damasi*, mais également la pièce qu'il a recopiée juste auparavant dans son *Histoire ecclésiastique*, c'est-à-dire la missive aux catholiques-orthodoxes de Béryte de l'année 377/8, par laquelle Damase condamne Timothéos, l'évêque de leur cité, et son mentor Apollinaire.<sup>78</sup> Selon les derniers commentateurs de cet ensemble, la formule de transition entre les deux documents démontrerait que l'historien les a retrouvés l'un à la suite de l'autre dans le dossier d'où il les a tirés.<sup>79</sup> En outre, le titre de la seconde pièce laisserait croire à une traduction grecque voulue par Damase lui-même, ce qui est peut-être pertinent pour le questionnement entourant la version de la synodale de 371 utilisée par Théodoret.<sup>80</sup> Il ne servirait ici à rien de s'attarder plus longuement sur ces documents, puisqu'ils ont pour vocation, avec la lettre de 371, de démontrer que Damase a toujours été du côté du parfait nicéen qu'était Mélèce d'Antioche, même si la position de celui-ci fut initialement ambiguë.

Pour revenir à Sozomène, deux actes pontificaux n'ont pas encore été évoqués. Il s'agit d'épîtres d'Innocent I<sup>er</sup> que l'historien a possiblement traduites en grec.<sup>81</sup> Les sources latines – des originaux ou des copies de ceux-ci, comme le suggèrent les *superscriptiones* développées – ont été très probablement obtenues auprès des johannites de Bithynie.<sup>82</sup> Quelle que soit la position adoptée en cette matière, rien ne prouve que Sozomène a retrouvé les pièces concernées à la suite de la consultation directe d'un fonds d'archives. Le livre de l'*Histoire ecclésiastique* dans lequel on peut les lire étant entièrement consacré à la défense de la mémoire de «Bouche d'or», il est inutile d'en dire davantage sur l'objet principal de leur présence à cet endroit de l'ouvrage.<sup>83</sup> La plus ancienne, qui est placée en deuxième lieu chez Sozomène, date de 405 et s'adresse à la communauté des Constantinopolitains partisans de Chry-

<sup>76</sup> Martin *et al.* (trad.) 2006–9 (1), 83, 118–120 et 435 n. 3, et (2), 46.

<sup>77</sup> Martin *et al.* (trad.) 2006–9 (1), 65–81, et (2), 46–64.

<sup>78</sup> Theodor. Cyr., *Hist. ecclesiastica* V 10–11 (Parmentier / Hansen [éds] 1998, 295<sub>c</sub>-297<sub>c</sub>, et 297<sub>12</sub>-302<sub>15</sub> + 474–475; cf. aussi lxxxii-lxxxiii) = JK 234–235 [Damas. I, *Ep.* VII et IV].

<sup>79</sup> Martin *et al.* (trad.) 2006–9 (2), 382 n. 1.

<sup>80</sup> Martin *et al.* (trad.) 2006–9 (2), 382–385, n. 2.

<sup>81</sup> Sozom., *Hist. ecclesiastica* VIII 26,2–19 (Bidez / Hansen [éds] 1995, 384<sub>15</sub>-387<sub>14</sub>; cf. aussi lvi) = JK 298 et 294 [= Innoc. I, *Ep.* XII et VII].

<sup>82</sup> Van Nuffelen 2004, 73–77, 253–254 et 496; Sabbah *et al.* (éds-trad.) 2008, 32–35.

<sup>83</sup> Hansen (trad.) 2004, 50–51; Van Nuffelen 2004, 435; Sabbah *et al.* (éds-trad.) 2008, 13–16.

sostome, pour leur dire que le pontife romain ne reconnaît pas les accusations portées contre leur évêque (JK 294). L'autre, datable d'environ 407, a été écrite à l'intention de ce dernier, pour le consoler pendant son exil (JK 298).

### 3. La deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle et le VI<sup>e</sup> siècle

#### 3.1. Les *Historiae ecclesiasticae tripartitae*

Tous les actes de l'Église romaine reproduits par Socrate et Théodoret semblent avoir été recopiés par Théodore le Lecteur pendant le deuxième quart du VI<sup>e</sup> siècle, avant d'être traduits en latin par Épiphanes le Scolastique, pour le compte de Cassiodore, vers 560, pour être intégrés dans leur *Historia ecclesiastica tripartita* respective.<sup>84</sup> Compte tenu de la nature de ces œuvres, il est relativement difficile de se prononcer sur les intentions spécifiques de leur auteur concernant les pièces pontificales qu'elles contiennent. Il ne faut toutefois pas se méprendre quant à l'intérêt historique des deux Histoires ecclésiastiques tripartites. En effet, ces ouvrages mériteraient sincèrement d'être étudiés en parallèle et pour eux-mêmes, et non comme simple compilation des trois grands historiens ecclésiastiques de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle. Pour ne prendre que le cas du travail d'Épiphanes / Cassiodore, on oublie, en effet, trop souvent qu'il est le produit de l'atelier du Vivarium, où s'organisa une partie de la riposte documentaire à la condamnation des Trois Chapitres.<sup>85</sup> Ce sont d'ailleurs les conséquences politico-religieuses du concile de Chalcédoine qui motivèrent la plupart des reproductions de lettres pontificales et de minutes synodales romaines par les historiens et par les chroniqueurs après 451.

<sup>84</sup> Cassiod., *Hist. ecclesiastica tripartita* IV 28, V 29,1–9, VII 25,1–12, et IX 15–16 (Jacob / Hanslik [éds] 1952, 197–200 [d'après Socr. Const., *Hist. ecclesiastica* II 23,15–32], 257–259 [d'après Theodor. Cyr., *Hist. ecclesiastica* II 22,2–12], 423–426 [d'après Socr. Const., *Hist. ecclesiastica* IV 12,22–37] et 516–522 [d'après Theodor. Cyr., *Hist. ecclesiastica* V 10–11]) = JK 188, 232 [Damas. I, *Ep.* I], 228 et 234–235 [Damas. I, *Ep.* VII et IV]. Pour Théodore le Lecteur, dont l'Histoire ecclésiastique tripartite est toujours inédite (seuls les deux premiers livres nous sont parvenus), cf. Hansen (éd.) 1995, 397 et 46<sub>16-20</sub> [+ 65 ? et 79<sub>30-31</sub>].

<sup>85</sup> La position personnelle de Cassiodore concernant les Trois Chapitres est parfaitement perceptible en Cassiod., *Institutiones* I 1,8, et 11 (Mynors [éd.] 1961, 14<sub>1-15</sub>, et 35<sub>10-36,11</sub>), où il suggère la lecture d'Origène – une lecture prudente, sous la supervision de Jérôme –, cela contre le jugement de Vigile (en réalité, de Justinien), et où il affirme qu'il n'y a que quatre conciles oecuméniques (l'édition finale de l'ouvrage est postérieure à 562). Quant à sa participation à ladite riposte documentaire, nous en avons des preuves de première main. Plusieurs des plus anciens manuscrits associés à la bibliothèque des schismatiques d'Aquilée, dont la majorité est entreposée à Vérone depuis le très haut Moyen Âge, proviennent effectivement du Vivarium. Les références les plus fondamentales sur le sujet sont: Turner 1895, 1921; Turner (éd.) 1907, ix § 3.2; Turner 1910, 721–728; Turner 1924, 72; Schieffer 1976, 181–188; à quoi il est intéressant d'ajouter Troncarelli 1998, 40 n. 1. Pour un état complet de la question, cf. Moreau 2012 a, 237–238.

### 3.2. Les *Gesta de nomine Acacii*

Les *Gesta de nomine Acacii*, qui s'insèrent parfaitement dans le contexte de la première grande crise religieuse internationale après Chalcédoine, c'est-à-dire le Schisme acacien (484–519), constitue le premier ouvrage historique connu de cette période à reproduire un acte pontifical. Ces *gesta* ayant été longtemps attribués à Gélase I<sup>er</sup>, dans la catégorie fourre-tout des *tractatus*, il est aujourd'hui généralement admis, à la suite d'Eduard Schwartz, que leur première édition aurait consisté en une instruction détaillée sur la chronologie du Schisme acacien, qu'aurait composée un clerc romain, à la demande de Félix III (II), pour être remise au sénateur Andromachus, à la veille de sa mission en Orient de 489.<sup>86</sup> Le document a fait l'objet de quelques remplois et rajouts après cette date, si bien qu'il ne faille pas totalement exclure que Gélase ait participé à sa composition, même s'il n'en existe aucune preuve formelle.<sup>87</sup> Les éléments de continuation se retrouveraient aujourd'hui répartis, pour des raisons qui nous échappent, entre deux des versions du texte à nous parvenues: la forme non abrégée et l'épitomé.<sup>88</sup> Ils auraient tous été ajoutés avant ou en 492/3 au texte initial, probablement à la demande Gélase lui-même, pour orienter l'ambassade à Constantinople de Flavius Anicius Probus Faustus Junior Niger.

Le tout dernier paragraphe de la première des deux formes a été extirpé d'une lettre de Félix III (II).<sup>89</sup> Sans aucun doute datable de 484 et adressée aux évêques d'Égypte et de Cyrénaïque, la missive leur annonçait l'excommunication de Pierre Monge. Si l'on retient l'hypothèse de continuations voulues par Gélase pour l'ambassade de Faustus Niger, rien ne s'oppose à ce que la pièce ait été recopiée depuis les archives du Siège apostolique, éventuellement pour insister sur la condamnation par Rome du parti miaphysite d'Alexandrie. L'extrait est toutefois trop court pour que l'on en tire quelque affirmation sur sa provenance exacte.

### 3.3. Évagre le Scolastique

Les derniers morceaux pontificaux indubitablement authentiques à avoir été recopiés figurent dans un ouvrage historique antérieur au VII<sup>e</sup> siècle qui date lui aussi de 484 et est également lié au Schisme d'Acace. Il s'agit de deux extraits des actes du synode romain qui proclama le retrait du nom des acaciens des dyptiques, c'est-à-

**86** Schwartz (éd.) 1934, 210–211, 265–266 et 277–278; Blaudeau 2012, 40 et 45–49 (ainsi que plusieurs autres références antérieures du même auteur). Cf. aussi Moreau 2012 a, 165.

**87** Blaudeau 2012, 46. Cf. également Moreau 2012 a, 151.

**88** Ajouts dans la forme non abrégée: *Gesta de nomine Acacii (vel Tractatus I Gelasii)* 1–3 et 30–31 = *Collectio Avellana* XIC 1–3 et 30–31 (Günther [éd.] 1895–8 [1], 440<sub>r</sub>, 441<sub>s</sub>, et 452<sub>r</sub>, 453<sub>r</sub>); celui dans l'épitomé: *Epitome Gestorum de nomine Acacii* 14 (Günther [éd.] 1895–9 [2], 795<sub>3,15</sub>). Cf. Pietri 1981, 448 n. 151 (rééd. 1038 n. 151); Blaudeau 2012, 48–49.

**89** *Gesta de nomine Acacii (vel Tractatus I Gelasii)* 31 = *Collectio Avellana* XIC 31 (Günther [éd.] 1895–8 [1], 453<sub>2,12</sub>) = JK 603 [Felix III, Ep. IX].

dire la réunion qui a précédé immédiatement l'envoi de l'épître susmentionnée de Félix III (II) aux prélats égyptiens et libyens.<sup>90</sup> On peut lire ces extraits conciliaires dans l'*Histoire ecclésiastique* qu'Évagre le Scolastique rédigea entre 590 et 595, pour célébrer la victoire de l'orthodoxie impériale sur le miaphysisme. Même si l'historien syrien était un parfait chalcédonien, on notera qu'il n'adopta pas la même attitude que l'auteur des *Gesta de nomine Acacii* à l'égard le chef de l'Église de Rome, attendu qu'il n'en a jamais fait l'unique rempart contre Acace et ses partisans, son histoire ayant avant tout été écrite pour les élites antiochiennes et constantinopolitaines.<sup>91</sup>

Évagre ne mentionne pas sa source. On sait néanmoins qu'il ne l'a pas retrouvé dans un passage perdu de Zacharie le Rhéteur, puisqu'il affirme retourner au récit de ce dernier immédiatement après avoir reproduit les fragments concernés.<sup>92</sup> Lorsqu'il n'indique pas clairement la provenance de ses sources et qu'il s'agit d'actes officiels, comme c'est ici le cas, on s'appuie généralement sur sa qualité de conseiller de Grégoire I<sup>er</sup> d'Antioche pour affirmer qu'il les a tirés des archives du patriarcat.<sup>93</sup> Or, Philippe Blaudeau a bien démontré que tout ce qui concernerait la condamnation d'Acace chez Évagre et qui ne serait pas extirpé d'une source nommément citée proviendrait, très certainement, d'un recueil canonique aujourd'hui perdu, rassemblé par les moines acémètes entre 484 et 489.<sup>94</sup>

### 3.4. Le *Liber pontificalis*

Sans expérience du *Liber pontificalis*, on pourrait être porté à croire «aveuglément» que les deux passages d'épîtres pontificales présents dans sa partie antérieure au VII<sup>e</sup> siècle ont eux aussi été recopiés à partir d'archives épiscopales, cette fois celles de l'Église de Rome.<sup>95</sup> D'une part, ce serait là négliger la critique historique, qui a depuis longtemps émis de très sérieux doutes sur l'authenticité de ces supposés extraits de lettres de Silvère et de Vigile à Théodora (cela même si les textes con-

<sup>90</sup> Evagr. Schol., *Hist. ecclesiastica* III 21,§ 2–3 (Bidez / Parmentier [éds] 1898, 119<sub>19</sub>-120<sub>2</sub>) = JK *post* 598\*; Weckwerth 2010, 171.

<sup>91</sup> Blaudeau 2006, 561.

<sup>92</sup> Evagr. Schol., *Hist. ecclesiastica* III 21,§ 4 (Bidez / Parmentier [éds] 1898, 120<sub>3</sub>). Sur Zacharie en tant que source d'Évagre, cf. notamment Carcione (trad.) 1998, 28–29; Whitby (trad.) 2000, xxiii-xxv; Hübner (trad.) 2007, 54–56; Sabbah *et al.* (éds-trad.) 2011, 30–36.

<sup>93</sup> Allen 1981, 6; Carcione (trad.) 1998, 30; Hübner (trad.) 2007, 52 et 56.

<sup>94</sup> Evagr. Schol., *Hist. ecclesiastica* III 20,§ 3 (Bidez / Parmentier [éds] 1898, 118<sub>14</sub>); Blaudeau 2006, 568–569; Blaudeau 2012, 82. En se fondant sur un argument *ex silentio*, plusieurs, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, ont vu dans le recueil épistolaire que Ph. Blaudeau prête aux acémètes les actes du synode romain de 484. Cf. Festugière (trad.) 1975, 327 n. 64 (qui est repris sans référence en Sabbah *et al.* [éds-trad.] 2011, 437 n. 3); Hübner (trad.) 2007, 51 et 376, n. 379. Sur les acémètes dans le contexte dont il est ici question, cf. Blaudeau, 481–489.

<sup>95</sup> *Liber pontificalis* LX 6 et LXI 3 (Mommsen [éd.] 1898, 146<sub>13-14</sub> [= JK 900\*] et 150<sub>5-8</sub>).

cernés demanderaient à ce que l'on s'y intéresse de nouveau).<sup>96</sup> D'autre part, ce serait oublier que la section ancienne du *Livre des pontifes* n'a pas nécessairement été compilée auprès du *scrinium* pontifical, puisque l'appropriation officielle de la chronique par les autorités épiscopales romaines ne peut être prouvée, comme l'a démontré Louis Duchesne, avant la période de composition de la biographie du pape Paul I<sup>er</sup> (757–67).<sup>97</sup>

En ce qui concerne les fragments eux-mêmes, il y a bien peu à dire sur leur provenance, sinon qu'ils sortent très certainement de l'imagination de ceux qui les ont écrits, éventuellement un défenseur des Trois Chapitres dans le premier cas et un partisan de leur condamnation (un opposant au Schisme d'Aquilée?) dans le second. Chacun des fragments épistolaires a ainsi une utilité bien précise dans le récit, à savoir rétablir la mémoire de leur prétendu auteur, en les plaçant en opposition avec la politique miaphysite prônée par Théodora. L'extrait attribué à Silvère se trouve effectivement dans une section de sa *vita*, qui, contrairement à l'autre partie, est totalement favorable au personnage.<sup>98</sup> D'après ce qui est généralement convenu, les deux morceaux ont pu être composés de manière totalement indépendante, le premier vers 538/9, le second après 544. Leur adjonction se serait faite ou vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle ou, plus probablement, sous Pélage II (579–90).<sup>99</sup> C'est aussi pendant le pontificat de ce dernier que la biographie complaisante de Vigile aurait été écrite, possiblement à partir d'un premier jet ou de notes remontant à l'époque où il occupait le Siège apostolique.<sup>100</sup> Il n'est pas inintéressant de préciser que l'évêque romain va même jusqu'à condamner son comportement antérieur dans le passage qui lui est attribué. Contrairement à Libère et malgré les tous efforts faits par ceux qui tentèrent de le réhabiliter, l'Histoire n'allait cependant jamais vraiment pardonner à Vigile.

### 3.5. Victor de Tunnuna et Liberatus de Carthage

Ayant peut-être rendu nécessaire la forgerie attribuée à Vigile dans le *Liber pontificalis*,<sup>101</sup> un acte pontifical certainement apocryphe, qui a fait l'objet d'une reproduction dans l'historiographie antique, n'a pas encore été mentionné. Il s'agit de la

<sup>96</sup> Cela est convenu au moins depuis les travaux de Louis Duchesne sur le *Liber pontificalis*. Cf. notamment Duchesne (éd.) 1955, 295 n. 19 et 300 n. 9.

<sup>97</sup> Duchesne 1877, 209. Sur le contexte de composition de la partie antique du *Liber pontificalis*, cf. les observations et les références données en Moreau 2010, 386–387; Moreau 2012 c, 575–577, 579 et 581; à quoi il faut ajouter Goltz 2008, 330–337, 400–432 et 447–475; Blaudeau 2012, 21–23.

<sup>98</sup> Défavorable: *Liber pontificalis* LX 1–5 (Mommsen [éd.] 1898, 144,146<sub>2</sub>); favorable: 6–9 (éd. 146<sub>1</sub>–147<sub>23</sub>).

<sup>99</sup> Duchesne 1877, 202–204; Hildebrand 1922, 214–223; Duchesne (éd.) 1955, xxxix-xli, ccxxx-cxxxii et 294 n. 15.

<sup>100</sup> Duchesne 1877, 203–204; Savio 1904, 14–15; Duchesne (éd.) 1955, ccxxxi-cxxxii.

<sup>101</sup> C'est ce que croit Louis Duchesne. Cf. Duchesne (éd.) 1955, 300 n. 9.



prétendue lettre du même pontife aux monophysites Théodose d'Alexandrie, Anthime de Constantinople et Sévère d'Antioche, dans laquelle l'évêque de Rome leur aurait fait part, entre 536 et 538, de l'adhésion à leur foi (JK 909). Apocryphe ou non, le but de ceux qui reproduisirent ce document, c'est-à-dire Liberatus de Carthage ainsi que Victor de Tunnuna, est clair: reléguer Vigile au rang des mauvais pontifes, pour son goût du luxe, pour ses intrigues et, surtout, pour sa prise de position ambiguë au deuxième concile œcuménique de Constantinople (553).<sup>102</sup>

L'écriture du *Breviarium* est généralement placée quelques années avant celle de la *Continuatio Prosperi*, qui remonterait à 566. On ne connaît pas le lieu exact de composition du premier des deux ouvrages. On sait, en revanche, que Victor a rédigé sa chronique à Constantinople, sans connaître le travail de Liberatus, ce qui incite à déduire que ce dernier n'a pas composé son ouvrage dans la capitale d'Orient.<sup>103</sup> En réalité, le *Vivarium* apparaît comme l'hypothèse la plus plausible, compte tenu de la nature du *Breviarium* et de sa tradition manuscrite.<sup>104</sup> Quant à la missive placée sous le nom de Vigile, son origine demeure un réel mystère et le fait que les deux Africains en donnent des éditions légèrement différentes n'arrange vraiment rien. Serions-nous là face à deux traductions latines distinctes d'un texte grec?

C'est ce que croit Antonio Placanica, qui soutient que le document a été fabriqué en Orient, dans le cercle des défenseurs des Trois Chapitres, puisque les miaphysites n'auraient sûrement pas hésité à l'utiliser si jamais ils en avaient été les auteurs.<sup>105</sup> Malgré la force de sa démonstration, certaines zones d'ombre demeurent. Comme le fait d'ailleurs remarquer Louis Duchesne, la mention par le futur Pélage I<sup>er</sup>, alors diacre, d'anathèmes secrètement promulgués par Vigile à l'encontre de Léon le Grand constitue un élément qui incite à ne pas rejeter trop rapidement la lettre.<sup>106</sup> Voilà l'une des raisons qui amènent Benjamin Gleede à reconnaître que, malgré l'apparence tout apocryphe du texte, il y a matière à réflexion et à discussion.<sup>107</sup> Si jamais le texte s'avérait réellement un faux, il est intéressant de noter, par rapport à ce qui a déjà été dit sur les notes de chancellerie, que la présence d'*et subscriptio* devant la souscription démontrerait bien que ce type de formule ne garantit en rien l'authenticité d'un document.<sup>108</sup>

**102** Liberat. Carth., *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* XXII § 2–3 et 5–8 (Schwartz [éd.] 1936 a, 137<sub>27</sub>-138<sub>5</sub> et 8-18.) = Vict. Tunn., *Continuatio Prosperi* CXXX 752–771 (Cardelle de Hartmann / Collins [éds] 2001, 42–43) = JK 909 [Vigil. papa, Ep. I].

**103** Blaudeau 2010, 545–546.

**104** Cf *supra*, n. 85.

**105** Placanica 1990; Placanica (trad.) 1994, 118–120.

**106** Pelag. diac., *In defensionem Trium Capitulorum* V p.161 (Devreesse [éd.] 1932, 53<sub>26-28</sub> = PLS 4, 1355); Duchesne 1925, 176–178 n. 3.

**107** Gleede 2010, 106–108.

**108** Liberat. Carth., *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* XXII § 3 (Schwartz [éd.] 1936 a, 138<sub>9</sub>) = Vict. Tunn., *Continuatio Prosperi* CXXX 769 (Cardelle de Hartmann / Collins [éds] 2001, 43) = JK 909 [Vigil. papa, Ep. I].



## 4. Conclusion

Le commentaire qui vient d'être fait des actes des évêques de Rome reproduits par les historiens et par les chroniqueurs de l'Antiquité aurait pu se prolonger encore sur plusieurs lignes, tant la matière est abondante. Même si ces ouvrages n'appartiennent pas au genre historique à proprement parler, le souci d'exhaustivité aurait pu conduire à analyser également les actes conciliaires dont les minutes ont été entièrement retravaillées dans un style narratif, du moins pour servir de point de comparaison. N'aurait-il pas fallu aussi considérer la *Collectio Mutinensis* (Modène, Biblioteca capitolare, O.I.12 – fin VII<sup>e</sup>/début VIII<sup>e</sup> siècle), cette compilation canonique, probablement du VI<sup>e</sup> siècle, qui respecterait le plan de la première édition du *Liber pontificalis*?<sup>109</sup> Et qu'en est-il des sources pontificales homilétiques, comme l'oraison (authentique?) de Grégoire le Grand que l'on peut lire dans l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours?<sup>110</sup>

L'abondance des sources n'est pas le seul critère qui permet une étude étoffée du sujet. En cette matière, leur nature même et l'autorité qui s'en dégage sont tout aussi conséquentes. Jamais les historiens et les chroniqueurs ne citent ou ne reproduisent des épîtres pontificales ou des comptes rendus de synodes romains pour la simple anecdote. Le fait de sélectionner tel ou tel texte, tiré de telle ou telle source et présenté de telle ou telle manière, implique systématiquement une prise de position, tant la portée et l'influence des pièces concernées sont importantes.

La première introduction d'un acte pontifical dans l'historiographie par Eusèbe de Césarée semble avoir eu pour objet de souligner l'accord entre un grand disciple d'Origène, Denys d'Alexandrie, et l'un de ses contemporains, chef de l'Église de Rome, Corneille. On a néanmoins vu que c'est le combat contre l'arianisme qui a motivé la multiplication de telles reproductions, que ce soit pour encenser – Jules I<sup>er</sup> chez Athanase d'Alexandrie et Socrate de Constantinople – ou pour dénoncer – Libère chez Hilaire de Poitiers – une prise de position par le pontife romain. À telle date, ce dernier n'était encore que l'évêque de la «première capitale» de l'Empire et ses actes n'avaient aucune valeur autre que morale, en vertu de l'autorité de son siège. Il fallut attendre le deuxième quart du V<sup>e</sup> siècle, à la suite d'événements tels l'«Affaire Apiarius» de 419–425 et le concile d'Éphèse de 431, pour que la situation change et que les actes épiscopaux romains soient élevés au rang de véritables *auctoritates*, au sens juridico-canonique du terme.<sup>111</sup>

Au regard du sujet du présent travail, le V<sup>e</sup> siècle semble, entre autres, se distinguer des IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles par une absence de transmission directe jusqu'à nous d'œuvres appartenant au genre historique, qui ont utilisé ouvertement la docu-

**109** Fornasari (éd.) 1966; Kéry 2001, 22; Moreau 2012 c, 575–576. Dans la mesure du possible, cf. aussi Moreau 2012 a, 147–150.

**110** Greg. Tur., *Hist. libri X X* 1, § 2–3 (Buchner [éd.-trad.] 2000, 324<sub>5</sub>-327<sub>28</sub>). Pour un état complet de la question, cf. Moreau 2012 a, 361–362 n. 98.

**111** Moreau 2010 b (entièrement revu en Moreau 2012 a, 17–150).

mentation pontificale dans le but de condamner la position de l'évêque romain. Peut-être est-ce là un résultat de la victoire des nicéens, bien avant Épiphane I et Chalcédoine, qui mena au renouvellement complet des polémiques religieuses et à la disparition progressive des corpus historiques composés par les partisans des «hérésies» qui avaient précédé (par exemple, la *Synagoga* de Sabinos d'Héraclée). Quoi qu'il en soit, cela ne saurait démontrer une perte d'influence de l'opinion pontificale. Au contraire, son importance est parfaitement perceptible dans la défense de Jean Chrysostome chez Palladius et chez Sozomène. Cela se justifie aussi par la place que tiennent les textes théologiques fondamentaux de Damase dans l'œuvre de Sozomène ou dans celle de Théodoret de Cyr.

Dans le discours de la majorité des historiens et des chroniqueurs ecclésiastiques connus de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, le pontife romain possède effectivement une sorte de stature qui l'exclut personnellement des intrigues ainsi que des disputes, une stature qui l'élève au-dessus de la mêlée, en tant que garant indéfectible de la «vraie» foi. Ce fut d'ailleurs le rôle que joua Célestin I<sup>er</sup> au concile œcuménique de 431 et, bien plus encore, Léon le Grand à celui de 451. Cet hypothétique détachement pontifical, qui n'est contredit que par un nombre infime d'exemples – comme la mention de la réquisition des églises novatiennes de Rome par Innocent I<sup>er</sup> chez Socrate<sup>112</sup> –, est, pour ainsi dire, à la limite de l'hagiographie. Il fallut attendre le milieu du V<sup>e</sup> siècle, voire le VI<sup>e</sup> siècle, pour que l'historiographie ecclésiastique dénonce à nouveau clairement, en se référant directement à des sources, authentiques ou apocryphes, les agissements des évêques de Rome.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette critique, parfois très fallacieuse, ne vint pas que des miaphysites ou des Orientaux, mais aussi d'Occidentaux parfaitement catholiques-orthodoxes, comme Liberatus de Carthage et Victor de Tunnuna. De plus, ces deux personnages ont probablement eu recours à des faux et il n'est pas impossible que les chroniqueurs à l'origine du *Liber pontificalis* aient aussi procédé de la sorte pour combattre leurs accusations – peut-être fondées ! – contre Vigile. En matière d'actes pontificaux recopiés par les auteurs d'histoires et de chroniques, la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle et le VI<sup>e</sup> siècle ne résument évidemment à une lutte par apocryphes interposés. Ainsi, les *Gesta de nomine Acacii* et Évagre le Scolastique utilisent des textes authentiques de Félix III (II) pour condamner l'hérésie miaphysite.

Somme toute, l'étude de la récupération des actes pontificaux par les auteurs d'ouvrages à caractère historiques des IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles ne nous renseigne pas uniquement sur leurs sources – le plus souvent ils utilisent des copies d'originaux qu'ils n'ont pas récupérées eux-mêmes dans un fonds d'archives –, sur la méthode historique qui dicte l'utilisation de ces dernières et sur les objectifs visés par celle-ci (prise de position face à un courant religieux dissident: novatianisme, arianisme, monophysisme / miaphysisme, etc.). Aussi, l'analyse diachronique proposée ici, en

---

112 Socr. Const., *Hist. ecclesiastica* VII 9,2 (Hansen / Širinjan [éds] 1995, 355<sub>3,8</sub>).

dépôt de l'absence de lien unissant la plupart des œuvres retenues, signale un intérêt bien réel nettement apparu au fil du discours. Il s'agit de l'histoire de la réception et l'utilisation des actes pontificaux et, de ce fait, d'une certaine acceptation de l'autorité de l'Église romaine qui s'est ici dessinée, une autorité tantôt morale tantôt juridico-canonique qui n'a pas toujours fait l'unanimité.

## Bibliographie

### Sources

- Amidon, Philip R. (trad.) (1997), *The Church History of Rufinus of Aquilea. Books 10 and 11*, New York et Oxford.
- Bayard, Louis (éd. et trad.) (1961–2), Saint Cyprien, *Correspondance*, 2<sup>e</sup> éd., Collection des universités de France. Série latine 26 et 52, Paris.
- Bidez, Joseph / Hansen, Günther Christian (éds.) (2004), Sozomenus, *Kirchengeschichte*, 2<sup>e</sup> éd. rev., Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 4, Berlin.
- Bidez, Joseph / Parmentier, Léon (éds.) (1898), *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, London.
- Buchner, Rudolf (éd. [d'après Bruno Krusch / Wilhelm von Giesebrecht] et trad.) (2000), Gregor von Tours, *Zehn Bücher Geschichten – Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri decem*, 2. Buch 6–10 – Libri VI-X, 9<sup>e</sup> éd. [réimpr. anast. de la 8<sup>e</sup> éd. (= 1<sup>ère</sup> éd.?)] augm. d'une postface de Steffen Patzold, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 3, Darmstadt.
- Carcione, Filippo (trad.) (1998), *Evagrio di Epifania, Storia ecclesiastica*, Collana di testi patristici 141, Roma.
- Cardelle de Hartmann, Carmen (éd.) / Collins, Roger (comm.) (2001), *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Johannis Biclarenensis Chronicon*, Corpus christianorum. Series Latina 173 A, Turnhout.
- Ceresa-Gastaldo, Aldo (éd. [d'après Ernest Cushing Richardson / Alfred Leonhard Feder] et trad.) (1998), Gerolamo, *Gli uomini illustri – De viris illustris*, Biblioteca patristica 12, Florence.
- Clarke, Graeme W. (trad.) (1984–9), *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translations 43–44 et 46–47, New York et Ramsey (NJ).
- Dell'Osso, Carlo (introd.) / Vincelli, Maria (trad.) / Taponecco, Giovanna (annot.) (2006), Cipriano vescovo di Cartagine, *Lettere – Cypriani episcopi Carthaginiensis Epistulae*, Scrittori cristiani dell'Africa Romana – Scriptores Africae christiani 5, Roma.
- de Senneville-Grave, Ghislaine (éd. et trad.) (1999), Sulpice Sévère, *Chroniques*, Sources chrétiennes 441, Paris.
- Devreesse, Robert (éd.) (1932), *Pelagii diaconi Ecclesiae Romanae In defensione Trium Capitulorum. Texte latin du manuscrit Aurelianensis 73 (70)*, Studi e testi 57, Roma = *Patrologiae cursus completus a J.-P. Migne editus et Parisiis, anno Domini 1844, excusus*. Series Latina. *Supplementum*, éd. par Adalbert-Gautier Hamman, t. 4, Paris, 1967, col. 1313–1369 [= PLS 4].
- Diercks, Gerard Frederik (introd. et éd.) / Clarke, Graeme W. (comm.) (1994–9), *Sancti Cypriani episcopi epistularium. Ad fidem codicum summa cura selectorum necnon adhibitis editionibus prioribus praecipuis*, Corpus christianorum. Series Latina 3 B-D, Sancti Cypriani episcopi opera III 1–3, Turnhout.

- Duchesne, Louis (éd.) (1955), *Le Liber pontificalis*, t. 1, réimpr. anast. de la 1<sup>ère</sup> éd. avec une préface de Jean Bayet, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. 2<sup>e</sup> série [ : Registres et lettres des papes du XIII<sup>e</sup> siècle III 1–3], Paris.
- Feder, Alfred Leonhard (éd.) (1916), *S. Hilarii episcopi Pictavensis opera*, t. 4: *Tractatus mysteriorum. Collectanea antiariana Parisina (fragmenta historica) cum appendice (Liber I ad Constantium). Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium). Hymni. Fragmenta minora. Spuria*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 65, Wien et Leipzig.
- Festugière, André-Jean (trad.) (1975), „Évagre le Scolastique, *Histoire ecclésiastique*“, in: *Byzantion. Revue internationale des études byzantines* 45, 187–488.
- Fornasari, Mario (éd.) (1966), „Collectio canonum Mutinensis“, in: *Studia Gratiana post octava Decreti saecularia* 9, 280–354.
- Günther, Otto (éd.) (1895–8), *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a DLIII datae Avellana quae dicitur collectio*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 35, Vienne/Prague/Leipzig.
- Hansen, Günther Christian (éd.) (1995), Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, 2<sup>e</sup> éd. rev., Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 3, Berlin.
- Hansen, Günther Christian (éd.) / Širinjan, Manja (collab.) (1995), Sokrates, *Kirchengeschichte*, Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 1, Berlin.
- Hansen, Günther Christian (trad.) (2004), Sozomenos, *Historia ecclesiastica – Kirchengeschichte*, Fontes christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter 73, Turnhout.
- Hübner, Adelheid (trad. et introd.) (2007), Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica – Kirchengeschichte*, Fontes christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter 57, Turnhout.
- Jacob, Walter / Hanslik, Rudolf (éds.) (1952), *Cassiodori-Epiphanii Historia ecclesiastica tripartita. Historiae ecclesiasticae ex Socrate, Sozomeno et Theodorito in unum collectae et nuper de Graeco in Latinum translatae libri numero duodecim*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 71, Wien.
- Malingrey, Anne-Marie / Leclercq, Philippe (éds.) (1988), Palladius, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* Sources chrétiennes 341, Paris.
- Martin, Annick (introd., rev. de la trad. et annot.) / Canivet, Pierre (trad.) / Bouffartigue, Jean / Pietri, Luce / Thelamon, François (rev. de la trad. et annot.) (2006–9), Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, Sources chrétiennes 501 et 530, Paris.
- Micaelli, Claudio (introd., comm. et index) / Munier, Charles (éd. et trad.) (1993), Tertullien, *La pudicité (De pudicitia)*, Sources chrétiennes 394–395, Paris.
- Mommsen, Theodor (éd.) (1898), *Libri pontificalis pars prior*, Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Gesta pontificum Romanorum 1, Berlin.
- Mynors, Roger A.B. (éd.) (1961), *Cassiodori Senatoris Institutiones*, éd. corr., Oxford.
- Opitz, Hans-Georg / Brennecke, Hanns Christof / Heil, Uta / von Stockhausen, Annette (eds.) (1935–2006), *Athanasius Werke*, t. II 1: *Die Apologien*, Berlin, Leipzig et New York.
- Périchon, Pierre (trad.) / Maraval, Pierre (introd. et annot.) (2004–6), Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, t. 1–3, Sources chrétiennes 477, 493 et 505, Paris.
- Parmentier, Léon / Hansen, Günther Christian (éds.) (1998), Théodoret, *Kirchengeschichte*, Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 5, Berlin.
- Placanica, Antonio (trad.) (1994), Vittore da Tunnuna, *Chronica. Chiesa e Impero nell'età di Giustiniano*, Per verba. Testi mediolatini con traduzione 4, Firenze.
- Sabbah, Guy (introd. et annot.) / de la Beaumelle, Laurent (annot.) / Festugière, André-Jean / Grillet, Bernard (trad.) (2008), Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, t. 4: *Livres VII-IX*, Sources chrétiennes 516, Paris.

- Sabbah, Guy (introd., annot. et trad.) / Angliviél, Laurent (annot.) / Festugière, André-Jean / Grillet, Bernard (trad.) (2011), *Évagre le Scolastique, Histoire ecclésiastique, t. 1: Livres I-III, Sources chrétiennes 542*, Paris.
- Schwartz, Eduard (éd.) (1934), *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge 10*, München.
- Schwartz, Eduard (éd.) (1936 a), *Concilium universale Chalcedonense, t. 5: Collectio Sangermanensis, Acta conciliorum oecumenicorum II 5*, Berlin et Leipzig.
- Schwartz, Eduard / Mommsen, Theodor (éds.) (1999) *Eusebius Werke, t. II 1: Die Kirchengeschichte*, réimpr. anast. de la 1<sup>ère</sup> éd. augm. d'une préface de Friedhelm Winkelmann, *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 6*, Berlin.
- Simonetti, Manlio (éd.) (1961), *Tyranii rufini opera*, Corpus christianorum. *Series Latina 20*, Turnhout.
- Simonetti, Manlio (trad.) (2000), Rufino di Concordia, *Scritti vari. Le benedizioni dei Patriarchi. Spiegazione del Simbolo. Storia della Chiesa – Tyranii Rufini scripta varia. De benedictionibus Patriarcharum. Expositio Symboli. Historia ecclesiastica*, Scrittori della Chiesa di Aquileia – Corpus scriptorum Ecclesiae Aquileiensis V 2, Roma.
- Turner, Cuthbert H. (éd.) (1907), *Ecclesiae Occidentalis monumenta juris antiquissima. Canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae post Christophorum Justel, Paschasium Quesnel, Petrum et Hieronymum Ballerini, Joannem Dominicum Mansi, Franciscum Antonium Gonzalez, Fridericum Maassen, t. II 1: Concilia Ancyritanum et Neo Caesariense*, Oxford.
- Whitby, Michael (trad.) (2000), *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, *Translated Texts for Historians 33*, Liverpool.
- Wickham, Lionel R. (trad.) (1997), *Hilary of Poitiers. Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-Century Church. Against Valens and Ursacius : the Extant fragments, together with his Letter to the Emperor Constantius*, *Translated Texts for Historians 25*, Liverpool.

## Travaux

- Allen, Pauline (1981), *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, *Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 41*, Leuven, 1981.
- Andrei, Osvalda (2012), „*Canons chronologiques et Histoire ecclésiastique*“, in: Morlet / Perrone (éds.) 2012, 33–82.
- Barnes, Timothy D. (1993) *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (MA) et London.
- Bayless, William N. (1976–7), „The Visigothic Invasion of Italy in 401“, in : *The Classical Journal* 72, 65–67.
- Blaudeau, Philippe (2006), *Alexandrie et Constantinople (451–491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 327, Roma.
- Blaudeau, Philippe (2010), „Liberatus de Carthage ou l'historiographie comme service diaconal“, in: *Augustinianum. Periodicum semestri Institutii Patristici "Augustinianum"* 50, p. 543–566.
- Blaudeau, Philippe (2012), *Le Siècle de Rome et l'Orient (448–536). Étude géo-ecclésiologique*, Collection de l'École française de Rome 460, Roma.
- Boud'hors, Anne / Morlet, Sébastien (2012), „La version copte de l'*Histoire ecclésiastique*“, in: Morlet / Perrone (éds.) 2012, 267–270.
- Brent, Allen (1995), *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, *Supplements to Vigiliae christianae*.

- Formely Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language* 31, Leiden, New York et Köln.
- Bresslau, Harry (1998), *Manuale di diplomatica per la Germania e l'Italia*, trad. par Anna Maria Voci-Roth, Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Sussidi 10, Roma.
- Camplani, Alberto (2006 a), „Atanasio di Alessandria“, in: A. di Berardino (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di Antichità cristiane*, [2<sup>e</sup> éd.], t. 1: A-E, Genève et Milano, 614–635.
- Camplani, Alberto (2006 b), „Lettere episcopali, storiografia patriarcale e letteratura canonica. A proposito del Codex Veronensis LX (58)“, in : *Rivista di storia del cristianesimo* 1, 117–164
- Ciccolini, Laetitia / Morlet, Sébastien (2012), „La version latine de l'*Histoire ecclésiastique*“, in: Morlet / Perrone (éds.) 2012, 243–266.
- Debié, Muriel (2012), „La version syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe“, in: Morlet / Perrone (éds.) 2012, 271–275.
- de Lasala, Fernando / Rabikauskas, Paulius (2003), *Il documento medievale e moderno. Panorama storico della diplomatica generale e pontificia*, Roma.
- Duchesne, Louis (1877), „Étude sur le Liber pontificalis“, in: Id. / Eugène Müntz / Léon Clédet, *Étude sur le Liber pontificalis. Suivie de: I. Recherches sur les manuscrits archéologiques de Jacques Grimaldi, archiviste de la basilique du Vatican au seizième siècle. II. Étude sur le mystère de sainte Agnès*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1, Paris, i-222.
- Duchesne, Louis (1925), *L'Église au VI<sup>ème</sup> siècle*, Paris.
- Feder, Alfred Leonhard (1910), *Studien zu Hilarius von Poitiers*, t. 1 : *Die sogenannten ‚Fragmenta historica‘ und der sogenannte ‚Liber I ad Constantium imperatorem‘ nach ihrer Überlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung*, Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse CLXII 4, Wien.
- Field, Lester L. (2004), *On the Communion of Damasus and Meletius: Fourth-Century Synodal Formulae in the Codex Veronensis LX*, Studies and Texts 145, Toronto.
- Frenz, Thomas (2000), *Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit*, 2<sup>e</sup> éd. rev., Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen 2, Stuttgart [Ergänzungen : <http://www.phil.uni-passau.de/histhw/cancellaria/addenda.htm>].
- Geerard, Maurice / Noret, Jacques, avec la collaboration de Glorie, François / De Smet, Jozef (1998), *Clavis Patrum Graecorum qua optima quaeque scriptorum Patrum Graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur. Supplementum*, Turnhout.
- Gleede, Benjamin (2010), „Liberatus' Polemik gegen die Verurteilung der drei Kapitel und seine alexandrinische Quelle. Einige Beobachtungen zu *Breviarium* 19–24“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum – Journal of Ancient Christianity* 14, 96–129.
- Goltz, Andreas (2008), *Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theoderichs des Großen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts*, Millennium-Studien. Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. – Millennium Studies. Studies in the Culture and History of the First Millennium C.E. 12, Berlin et New York.
- Hildebrand, Paul (1922), „Die Absetzung des Papstes Silverius (537)“, in: *Historisches Jahrbuch* 42, 213–249.
- Hornung, Christian (2010), „Die Sprache des römischen Rechts in Schreiben römischer Bischöfe des 4. und 5. Jahrhunderts“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 53, 20–80.
- Hornung, Christian (2011), *Directa ad decessorum. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 8, Münster.
- Jaffé, Philipp (éd.), *Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, 2<sup>e</sup> éd. rev. et corr. sous la dir. de Wilhelm Wattenbach, Leipzig, 1885–8.



- Junod, Éric (2012), „Description sommaire de l'*Histoire ecclésiastique*“, in: Morlet / Perrone (éds.) 2012, 113–150.
- Kaltenbrunner, Ferdinand (1885), „Ab condita Ecclesia ad annum DXC“, in: Jaffé (éd.) 1885–8 (1), 1–140 [= JK].
- Kéry, Lotte (1999), *Canonical Collections of the Early Middle Ages* (ca. 400–1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature, History of Medieval Canon, Law [1], Washington.
- Lampe, Peter (2003), *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, trad. de la 2<sup>e</sup> éd. par Michael Steinhauser, éd. par Marshall Duane Johnson, London et Minneapolis.
- Lampe, Peter (2004), „Early Christians in the City of Rome. Topographical and Social Historical Aspects of the First Three Centuries“, in: Jürgen Zangenberg / Michael Labhn (éds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome. Studies on the Basis of a Seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS)* (Rome, 8–12 juillet 2001), Journal for the study of the New Testament. Supplement Series 243, London et New York, 20–32.
- Lizzi Testa, Rita (2004), *Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Munera. Studi storici sulla Tarda Antichità 21, Bari.
- Mahé, Jean-Pierre (2012), „La version arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe“, in: Morlet / Perrone (éds.) 2012, 277–284.
- Mardirossian, Aram (2010), *La Collection canonique d'Antioche. Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IV<sup>e</sup> siècle)*, Monographie 34, Paris.
- Martin, Annick (1996), *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328–373)*, Collection de l'École française de Rome, 216, Roma.
- Mathisen, Ralph W. (1998), „*Et manu papae*: Papal Subscriptions Written sua manu in Late Antiquity“, in : Gareth Schmeling et Jon D. Mikalson (éds.), *Qui miscuit utile dulci. Festschrift Essays for Paul Lachlan MacKendrick*, Wauconda, 243–251.
- Moreau, Dominic (2010 a), „*Le Livre des papes – Liber pontificalis (492–891)*, intr., trad. et notes Michel Aubrun (Miroir du Moyen Âge), Turnhout, Brepols Publishers, 2007, 321 p. ISBN : 978–2–503–52654–6“, in: *Antiquité tardive. Antigüedad tardía – Late Antiquity – Spätantike – Tarda Antichità. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)* 18, 385–389.
- Moreau, Dominic (2010 b), „*Non impar conciliorum extat auctoritas*. L'origine de l'introduction des lettres pontificales dans le droit canonique“, in: Janine Desmulliez, Christine Hoët-van Cauwenberghe et Jean-Christophe Jolivet (éds.), *L'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations. Actes du XXX<sup>e</sup> Colloque international de Lille* (Lille, 20–22 novembre 2008), UL3. Travaux & recherches Lille, 2010, 487–506.
- Moreau, Dominic (2012 a), *De rebus exterioribus. Recherches sur l'action temporelle des évêques romains, de Léon le Grand à Grégoire le Grand (440–604 ap. J.-C.)*. Sources et approches; thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-Sorbonne, Paris [travail inédit dont la publication est en préparation].
- Moreau, Dominic (2012 b), „Deux notes sur l'utilisation du terme *rege(/i)st(r)um* pour désigner les recueils d'actes pontificaux antiques“, in: Stéphane Gioanni et Paolo Cammarosano (éds.), *La corrispondenza in Italia – Les correspondances en Italie, 2. Forme, stili e funzioni della scrittura epistolare nelle cancellerie italiane (secoli V-XV) – Formes, styles et fonctions de l'écriture épistolaire dans les chancelleries italiennes (Ve-XVe siècle)*, Atti 6, Collection de l'École française de Rome 475, Trieste et Rome, 73–91.

- Moreau, Dominic (2012 c), „*Et postmodum rediens cum gloria baptizavit Constantinum augustum*. Examen critique de la réception et de l'utilisation de la figure de Constantin par l'Église romaine durant l'Antiquité“, in: Giorgio Bonamente / Noel Lenski / Rita Lizzi Testa (éds.), *Costantino prima e dopo Costantino – Constantine Before and After Constantine*, Munera. Studi storici sulla Tarda Antichità 35, Bari, 563–581.
- Moreau, Dominic (2014), „Et alia manu : les notes non autographes dans les actes pontificaux antérieurs à 604“, in: Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 53, 235–262.
- Morlet, Sébastien (2012), „Eusèbe de Césarée: biographie, chronologie, profil intellectuel“, in: Morlet / Perrone (éds.) 2012, 1–31.
- Morlet, Sébastien / Perrone, Lorenzo (2012 a), „Avant-propos“, in: Morlet / Perrone (éds.) 2012, vii-ix.
- Morlet, Sébastien / Perrone, Lorenzo (2012 b), „Bibliographie“, in: Morlet / Perrone (éds.) 2012, 305–377.
- Morlet, Sébastien / Perrone, Lorenzo (éds.) (2012), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Commentaire*, t. 1: *Études d'introduction*, Anagôgè 6, Paris.
- Peitz, Wilhelm Maria (1960), *Dionysius Exiguus-Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik*, éd. par H. Foerster, Arbeiten zur Kirchengeschichte 33, Berlin.
- Pietri, Charles (1976), *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 224, Roma.
- Pietri, Charles (1981), „Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric“, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 93, 417–467 (rééd. Id., *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Collection de l'École française de Rome 234, Roma, 1007–1057).
- Pilara, Gianluca (2010), „Damaso e la Chiesa di Roma“, in: Id. / Massimiliano Ghilardi, *La città di Roma nel pontificato di Damaso (366–384). Vicende storiche e aspetti archeologici*, Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche 659, Roma.
- Placanica, Antonio (1990), „De epistola Vigilio supposita animadversiones in Victorem Tunnunensem (Chr., a. 542, 1)“, in: *Latinitas commentarii linguae Latinae* 38, 25–33.
- Reutter, Ursula (2009), *Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk*, Studien und Texte zu Antike und Christentum – Studies and Texts in Antiquity and Christianity 55, Tübingen.
- Savio, Fedele (1904), *Il papa Vigilio (537–555). Studio critico-storico*, réimpr. rev. et augm. en tiré à part, Fede e scienza [serie terza] 25, Roma.
- Schieffer, Rudolf (1976), „Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitel-Schismas. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 87 – *Vierte Folge* 25, 167–201.
- Schwartz, Eduard (1936 b), „Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 56 (69) – *Kanonistische Abteilung* 25, 1–144 (rééd. Id., *Gesammelte Schriften*, sous la dir. de Walther Eltester et Hans-Dietrich Altendorf, t. 4 : *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*, Berlin, 159–275).
- Smulders, Pieter (trad.) (1995), *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum*, Supplements to Vigiliae christianae. *Formely Philosophia Patrum*. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 29, Leiden et Boston.
- Silva-Tarouca, Karl (1931), „Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi“, in: *Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica* 12, 3–56, 349–425 et 547–598 (rééd. *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi*, réimpr. anast. en tiré à part avec ajouts et corr., Roma, 1932).



- Theil, Uta (2006), „Atanasio di Alessandria“, in: Siegmund Döpp / Wilhelm Geerlings (dirs.), avec la collaboration de Peter Bruns / Georg Röwekamp / Matthias Skeb / Bettina Windau, *Dizionario di letteratura cristiana antica*, trad. it. de la 3<sup>e</sup> éd. et mise à jour bibliographique sous la dir. de C. Noce, Città di Vaticano et Roma, Grandi opere – dizionari, 107–115.
- Thompson, Glen L. (1990), *The Earliest Papal Correspondence; Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences. Columbia University*, ProQuest – UMI Dissertation Publishing, Ann Arbor.
- Troncarelli, Fabio (1998), *Vivarium. I libri, il destino*, Instrumenta patristica 33, Bruges et Turnhout.
- Turner, Cuthbert H. (1895), „The Verona Manuscripts of Canons: The Theodosian MS. and its Connection with St. Cyril“ , in: *The Guardian* 11 décembre 1895, 1921–1922.
- Turner, Cuthbert H. (1910), „The Collection of the Dogmatic Letters of St Leo“ , in: *Miscellanea Ceriani. Raccolta di scritti originali per onorare la memoria di M.<sup>R</sup> Antonio Maria Ceriani prefetto della Biblioteca Ambrosiana*, Milano, 687–739.
- Turner, Cuthbert H. (1924), „The nomina sacra in Early Latin Christian MSS.“, in: *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia*, t. 4: *Paleografia e diplomatica*, Studi e testi 40, Roma, 62–74.
- Van Nuffelen, Peter (2004), *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Orientalia Lovaniensia analecta 142, Leuven, Paris et Dudley (MA).
- Van Nuffelen, Peter (2013), „Palladius and the Johannite Schism“, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 64, 1–19.
- Weckwerth, Andreas (2010), *Aublauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 5, Münster.
- Wilmart, André (1907), „L'Ad Constantium Liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques“, in: *Revue bénédictine* 24, 149–179 et 291–317.
- Wolfram, Herwig (2009), *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, 5<sup>e</sup> éd. [réimpr. anast. de la 3<sup>e</sup> éd. avec un nouvel avant-propos], Munich.



Andy Hilkens

# Andronicus et son influence sur la présentation de l'histoire postdiluvienne et pré-abrahamique dans la *Chronique syriaque anonyme jusqu'à l'année 1234*

Près d'un siècle après la publication des deux éditions de la *Chronique anonyme jusqu'à l'année 1234*, il manque encore une étude complète de ce texte.<sup>1</sup> Bien que, grâce au travail de plusieurs chercheurs, la plupart des sources de cette chronique aient pu être déjà inventoriées, elle contient encore des matériaux qui remontent à des textes dont l'origine demeure inconnue. Les trois sources principales de la section de cette chronique qui traite l'histoire préchrétienne sont en revanche bien identifiées. Il s'agit du *Livre des Jubilés*,<sup>2</sup> un apocryphe juive, composé au II<sup>e</sup> ou I<sup>er</sup> s. avt J.-C., de la *Caverne des Trésors*,<sup>3</sup> un apocryphe syriaque, probablement composé au VI<sup>e</sup> s., et de la chronique d'Eusèbe<sup>4</sup>. L'influence d'un autre auteur, le chroniqueur énigmatique Andronicus, que l'Anonyme mentionne cinq fois, reste mal étudiée,<sup>5</sup> mais ma recherche pendant les deux dernières années a révélé que cet auteur était responsable pour une bonne partie des matériaux que l'Anonyme a utilisé pour composer la narration de l'histoire entre le Déluge et la naissance d'Abraham. Cette constatation pourrait relancer la recherche sur la *Chronique* d'Andronicus, que l'on a depuis longtemps considérée comme perdue.

## 1. Andronicus et sa Chronique

La *Chronique* d'Andronicus ne nous est pas conservée. Elle ne nous est connue qu'à travers des citations et des fragments dans les œuvres de chroniqueurs plus tardifs; en particulier la *Chronographie* de l'évêque syro-oriental Élie de Nisibe,<sup>6</sup> datant du XI<sup>e</sup> s., et la *Chronique* du patriarche syro-orthodoxe Michel le Grand (1126–1199).<sup>7</sup> De

---

1 Pour l'édition et traduction complètes de ce texte, v. *Chron. 1234* (éd. et trad. Chabot/Abouna, CSCO 81–82, 109, 354).

2 *Livre des Jubilés* (éd. et trad. VanderKam, CSCO 510–1). Sur la présence des traditions du *Livre des Jubilés* dans *Chron. 1234*, Tisserant 1921.

3 *Caverne des Trésors* (éd. Ri, CSCO 486–7). Sur son influence sur *Chron. 1234* v. Ri 2000, 72–75.

4 L'original grec et la traduction syriaque ont disparu, mais une version latine, faite par Jérôme (m. 420) [Jérôme, *Chron.* (éd. Helm)], et une traduction arménienne anonyme (ca. 600) [Eusèbe, *Chron. Arm.* (trad. Karst)] sont préservées. Sur le *Nachleben* de la *Chronique* d'Eusèbe en syriaque, v. Keseling 1927; Witakowski 1999–2000 et Debié 2010.

5 Sur Andronicus, v. Serruys 1913, Witakowski 1999–2000, 435–6 et Witakowski 2007, 234.

6 Élie, *Chron.* (éd. et trad. Brooks et Chabot, CSCO 62\*-3\*, 62\*\*-3\*\*). Sur cette œuvre, Witakowski 2007.

7 Michel, *Chron.* (éd. et trad. Chabot)

plus, l'influence de ce chroniqueur et de sa computation chronologique a déjà été signalée dans une chronique melkite anonyme,<sup>8</sup> qui date probablement du milieu du VII<sup>e</sup> s.,<sup>9</sup> et dans deux autres chroniques anonymes syro-orthodoxes, l'une traitant de l'histoire du monde jusqu'à l'année 846,<sup>10</sup> l'autre jusqu'à l'année 1234. Deux autres textes peuvent être ajoutés à cette liste de dépendants: les *Commentaires sur l'Ancien Testament* de l'évêque syro-oriental Isho'dad de Merv,<sup>11</sup> composés vers 850, ainsi que la *Chronique arabe* de l'évêque melchite Agapius de Mabboug,<sup>12</sup> écrite vers 942. De plus, certains renseignements chronologiques, qui remontent à Andronicus, apparaissent dans deux apocryphes syriaques, le *Livre de la Caverne des Trésors* et le *Livre de l'Abeille*<sup>13</sup> de Salomon de Basra (fl. 1222).<sup>14</sup>

Nos connaissances sur Andronicus et sur son identité sont limitées. Le fait qu'il n'ait été cité par aucun chroniqueur byzantin suggère que sa chronique fut composée en syriaque.<sup>15</sup> Élie nous informe qu'Andronicus vivait pendant le règne de Justinien I (527–565), mais ceci est invérifiable.<sup>16</sup> Cependant, dans la mesure où la chronique melkite a probablement été composée au milieu du VII<sup>e</sup> s. et qu'elle fut influencée par la computation chronologique d'Andronicus, nous n'avons aucune raison sérieuse de douter des allégations d'Élie.

Les informations fournies par les textes dépendants de l'ouvrage d'Andronicus suggèrent que sa *Chronique* consistait en une adaptation et continuation de celle d'Eusèbe: il y traitait de l'histoire du monde depuis la Création jusqu'au règne de Constantin le Grand au moins. La dernière information attribuée à Andronicus concerne des tremblements de terre en l'an 334/5 de notre ère.<sup>17</sup>

Andronicus, comme Eusèbe, fournissait des canons chronologiques<sup>18</sup> à ses lecteurs, dont le contenu ne différait pas de façon significative de celui des canons eusébiens.<sup>19</sup> Les différences semblent plutôt se situer au niveau chronologique, à propos des durées de règnes de certains rois égyptiens, assyriens, mèdes, latins et

**8** *Chron. melk.* (éd. et trad. de Halleux), 11 (n. 47) et 14–17.

**9** *Chron. melk.*, 8–9 la date entre 641 et 680/1.

**10** *Chron. 846* (éd. Brooks et trad. Chabot, CSCO 3–4), 159.21–7 (éd.), 124.34–7 (trad.).

**11** Isho'dad, *Comm. Gen.* (éd. Vosté et van den Eynde, CSCO 126; trad. van den Eynde, CSCO 156) et Isho'dad, *Comm. Ex. et Deut.* (éd. et trad. van den Eynde, CSCO 176 et 179).

**12** Agapius, *Kitab al-'Unvan* (éd. et trad. Vasiliev). Sur Agapius et sa *Chronique*, v. Nasrallah 1988, 50–2.

**13** Solomon, *Livre de l'Abeille* (éd. et trad. Budge).

**14** Sur la relation entre la *Caverne des Trésors* et le *Livre de l'Abeille*, Ri 2000, 75–7.

**15** Suggéré par Witakowski 1999–2000, 435–6.

**16** Élie, *Chron.*, vol. 2, 99.12–6 (éd.), 111.17 (trad.).

**17** Élie, *Chron.*, vol. 1, 99.19–22 (éd.), 48.19–21 (trad.).

**18** V. les références d'Élie aux "canons d'Andronicus," Élie, *Chron.*, vol. 1, 74.24–7, 75.1–4, 15–8, 76.22–77.19, 79.8–16, 80.1–4, 17–20, 81.4–7, 85.15–21, 89.13–5, 90.10.17, 99.19–23 (éd.), 37.29–34, 38.26–39.7, 24–29, 40.1–3, 12–4, 22–4, 42.17–20, 44.10–1, 23–6, 48.19–22 (trad.). La plupart de ces matériaux cités par Élie concernent les successions des évêques (de Rome, Alexandrie, Antioche, Jérusalem), la succession des gouverneurs romains en Judée, et des tremblements de terre dans le monde romain.

**19** Souvent, Élie et Michel citent Andronicus pour des informations qui remontent en fait à Eusèbe.

grecs.<sup>20</sup> La seule divergence significative que l'on puisse signaler est l'insertion d'un certain pharaon Phosinos entre les règnes d'Aménophtis et Oros, en tant que pharaon régnant pendant l'Exode.<sup>21</sup>

## 2. L'histoire pré-abrahamique

Comme chez Eusèbe, ces canons furent probablement précédés par une section chronographique, dans laquelle Andronicus présentait une chronologie juive<sup>22</sup> et des *series regum*, c'est-à-dire des successions royales de plusieurs nations, des Égyptiens, Chaldéens, Assyriens, Mèdes, Grecs, Macédoniens, et Latins.<sup>23</sup>

La section pré-abrahamique de la chronologie juive d'Andronicus diverge de celles d'Eusèbe et d'Annianus sur quelques détails (tableau 1).

	Eusèbe <sup>24</sup>	Annianus <sup>25</sup>	Andronicus <sup>26</sup>
Adam engendra Seth	230	230	230
Seth engendra Enosh	205	205	205

**20** Élie, *Chron.*, vol. 1, 23–37.2 (éd.), 12.23–22.6 (trad.) compare les *series regum* d'Eusèbe et d'Andronicus (et parfois aussi d'Annianus). En conséquence de ces divergences chronologiques, la relation entre les chronologies juive et grecque diffère chez Eusèbe et Andronicus, v. les remarques de Michel, *Chron.* 3.6, 23 (éd.), vol. 1, 41 (trad.): “Quand Cécropus commença à régner dans l'Attique, Moïse était âgé de 35 ans. Du temps de ce Cécropus auraient eu lieu les choses prodigieuses que racontent les Grecs. Eusèbe dit cela. Mais Andronicus dit que Cécropus commença à régner la 1<sup>re</sup> année d'Othoniel;” et Michel, *Chron.* 3.6, 24 (éd.), vol. 1, 43 (trad.): “En l'an 15 de l'Exode, Amphictyon, fils de Deucalion, commença à régner sur les Athéniens. A cette époque, Dionysios, fils de Deucalion, vint en Attique, fut l'hôte de Sémachus et fit cadeau à sa fille d'une peau de biche. Ceci d'après Eusèbe. Andronicus place ces choses du temps de Ahod.”

**21** Serruys 1927, 32–3. Cet élément est confirmé par Michel, *Chron.* 3.2, 22 (éd.), vol. 1, 39–40 (trad.): “Andronicus dit qu'avant lui [Oros], un certain Phosinos régna en Égypte. Si cela est vrai, c'est lui qui opprima les Hébreux dans le travail de la boue et des briques, qui résista à Moïse et à Aaron, et qui fut suffoqué dans la mer. Il est en effet écrit: “En l'an 41 de Moïse commença à régner Phosinos.” Ce pharaon est aussi mentionné par Isho'dad, *Comm. Ex. et Deut.*, 17.4–6 (éd.), 22.31–3 (trad.): “Il faut savoir que le roi qui opprima Israël et se noya dans la mer ne fut pas Palmanothis, le père de Ra'ousa, l'éducatrice de Moïse, mais un autre qui s'appela Psounous [mss.: *pskous*].”

**22** Élie, *Chron.*, vol. 1, 17.17–21.4 (éd.), 8.30–11.17 (trad.).

**23** Élie, *Chron.*, vol. 1, 23–37.2 (éd.), 12.23–22.6 (trad.).

**24** Eusèbe, *Chron. Arm.* 1.38, 41–2 et Georg. Sync. *Chron.* 92.5–26, 94.18–24, 97.19–98.17.

**25** V. les renseignements d'Elie et Syncelle, mais v. Serruys 1913, 19 sur ce dernier: “La même liste se retrouve chez le Syncelle, mais deux erreurs ont modifié le système. La première consiste dans la suppression des deux années qu'Annianos place entre le déluge et la naissance d'Arphaxad; ces deux années sont mentionnées mais non point comptées au total; c'est à cause de cette différence de deux ans que le Syncelle place la Promesse en l'an 3387. Cette différence est augmentée d'une unité, du fait que la 80<sup>e</sup> année de Moïse est confondue avec la 81<sup>e</sup>, en sorte que 3387 + 430 font 3816 ans et la première année de Josué est l'an du monde 3857.”

**26** Reconstruit sur la base des renseignements fournis par Isho'dad, *Comm. Gen.*; Agapius, *Kitab al-Unvan*, Élie, *Chron.*, Michel, *Chron.* et *Chron.* 1234.

	Eusèbe <sup>24</sup>	Annianus <sup>25</sup>	Andronicus <sup>26</sup>
Enosh engendra Kenan	190	190	190
Kenan engendra Mahlaleal	170	170	170
Mahlaleal engendra Jared	165	165	165
Jared engendra Hénoch	162	162	162
Hénoch engendra Mathusalem	165	165	165
Mathusalem engendra Lamech	167	167	187
Lamech engendra Noé	188	188	182
Noé engendra Sem	500	500	500
Déluge	AM 2242	AM 2242	AM 2256
Sem engendra Arphaxad	102	102	102
Arphaxad engendra Qainan	Arphaxad engendra	135	135
Qainan engendra Salé	Salé	130	139
	à l'âge de 135 ans		
Salé engendra Éber	130	130	130
Éber engendra Phaleg	134	134	134
Seconde division de la terre			AM 2916; an 120 de Phaleg
Phaleg engendra Reu	130	130	130
Reu engendra Saroug	132	132	132
Saroug engendra Nachor	130	130	130
Nachor engendra Taré	79	79	79
Taré engendra Abraham	70 (AM 3184)	70 (AM 3314)	70 (AM 3337)
Abraham engendra Isaac	100	100	100
Isaac engendra Jacob	60	60	60
Jacob engendra Lévi	86	82	89
Jacob engendra Qahath	46	47	46
Qahath engendra 'Amram	63	60	60
'Amram engendra Moïse	70	76	70
Exode	AM 3689	AM 3819	AM 3842
Début de l'ère séleucide/alexandrine		AM 5181	AM 5172
Passion du Christ		AM 5535	AG 342 (= AM 5514)

**Tableau 1:** Reconstruction des computations de la chronologie préchrétienne d'Eusèbe, Annianus et Andronicus.

Andronicus data la naissance de Lamech en l'an 187 de Mathusalem<sup>27</sup>, au lieu de 167 (Eusèbe<sup>28</sup> et Annianus<sup>29</sup>), et la naissance de Noé en l'an 182 de Lamech<sup>30</sup>, au

<sup>27</sup> Élie, *Chron.*, vol. 1, 17.26 (éd.), 9.1 (trad.); Michel, *Chron.* 1.5, 4 (éd.), vol. 1, 9 (trad.). V. aussi Salomon, *Livre de l'Abeille*, chap. 18, 30.5–6 (éd.), 28–9 (trad.).

<sup>28</sup> Eusèbe, *Chron. Arm.*, 38.22.

<sup>29</sup> V. Élie, *Chron.*, vol. 1, 16.18 (éd.), 8.4 (trad.).

<sup>30</sup> Élie, *Chron.*, vol. 1, 17.27 (éd.), 9.2 (trad.). V. aussi Salomon, *Livre de l'Abeille*, chap. 18, 30.7–8 (éd.), 29 (trad.).

lieu de 188 (Eusèbe<sup>31</sup> et Annianus<sup>32</sup>). A cause de ces divergences, Andronicus plaçait le Déluge en l'an 2256<sup>33</sup>, et non en l'an 2242 du monde comme Eusèbe<sup>34</sup> et Annianus<sup>35</sup>. Il me semble très probable que cette date fut proposée afin de résoudre un problème qui se pose dans la chronologie biblique antédiluvienne. Selon la chronologie de la Septante (et d'Eusèbe), Mathusalem naquit en l'an 1287 et il mourut à l'âge de 969 ans, en l'an 2256. En revanche, la Septante date le Déluge de l'an 2242, ce qui veut dire que Mathusalem survécut quatorze ans au Déluge.<sup>36</sup> En prenant les âges de Lamech et de Mathusalem au moment des naissances de Mathusalem et de Noé, proposées par le Peshitta (Gen. 5:25, 28; d'après la Bible hébraïque) et certains manuscrits de la Septante<sup>37</sup>, Andronicus a pu résoudre cette erreur.<sup>38</sup>

Une autre différence cruciale entre la chronologie patriarcale d'Andronicus et celle de ses prédécesseurs est l'insertion de Qainan, qui n'est pas mentionné par Eusèbe. Andronicus lui attribue un âge de 139 ans<sup>39</sup> au moment de la naissance de Sala, et non de 130 ans comme Annianus<sup>40</sup>.

A cause de toutes ces différences de computation, Andronicus data la naissance d'Abraham en l'an 3337<sup>41</sup>, et non en l'an 3184 (Eusèbe<sup>42</sup>) ou 3314 (Annianus<sup>43</sup>). Quatre autres dates significatives dans son système sont celle de la seconde division de la terre, entre les grands-fils de Noé, en l'an 2916;<sup>44</sup> celle de

31 Eusèbe, *Chron. Arm.*, 38.27.

32 V. Élie de Nisibe, *Chron.*, vol. 1, 16.19 (éd.), 8.5 (trad.).

33 *Chron. melk.*, 14; Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 73 [= I (1),629]; Michel, *Chron.* 2.7, 14 (éd.), vol. 1, 28 (trad.).

34 Eusèbe, *Chron. Arm.*, 38.34.

35 Michel, *Chron.* 1.4, 3 (éd.), 8 (trad.). Sur ce sujet, v. Adler 1989, 119–20.

36 Sur ce problème, Adler 1989, 47. V. aussi l'emphase que Michel, *Chron.* 2.7, 14 (éd.), vol. 1, 28 (trad.) (et sans doute aussi Andronicus) a mis sur le fait que "Asaph enseigne que Mathusalem périt dans les eaux du Déluge avec les enfants de Qainan."

37 V. Serruys (1913), 31, n. 3 et Adler 1989, 47 (sur le commentaire de George Syncelle sur ce sujet).

38 Pour des solutions similaires proposées par Flav. Jos., *Jud. Ant.* 1.86–7, trad. Feldman, et Jules l'Africain, v. respectivement Bosse 1908, 37 et Adler 1989, 47.

39 Élie, *Chron.*, vol. 1, 18.2 (éd.), 9.6 (trad.); Michel, *Chron.* 2.2, 8 (éd.), vol. 1, 17 (trad.). V. aussi Salomon, *Livre de l'Abeille*, chap. 23, 38.16–7 (éd.), 39 (trad.).

40 Élie, *Chron.*, vol. 1, 16.23 (éd.), 8.9 (trad.).

41 Élie, *Chron.*, vol. 1, 18.10 (éd.), 9.13 (trad.); Michel, *Chron.* 2.6, 13 (éd.), vol. 1, 25 (trad.): "Andronicus dit que, du Déluge à Abraham, il s'écoula 1081, et d'Adam jusqu'à Abraham 3337 ans." V. aussi Salomon, *Livre de l'Abeille*, chap. 23, 38.18–9 (éd.), 41 (trad.): "1081 ans du Déluge jusqu'à la naissance d'Abraham."

42 Eusèbe, *Chron. Arm.*, 45.20–2.

43 V. Élie, *Chron.*, vol. 1, 17.2 (éd.), 8.16 (trad.).

44 Comp. Michel, *Chron.* 2.2, 8 (éd.): "En l'an 120 de Phaleg, la terre fut partagée pour la seconde fois par les enfants de Sem et les autres fils de Noé" et Michel, *Chron.* 2.7, 14 (éd.): "Phaleg engendra Reu, 10 ans après la division, [AM] 2926" avec Élie, *Chron.*, vol. 1, 18.6 (éd.), 9.9 (trad.): "Phaleg, à l'âge de 130 ans, engendra Reu, [AM] 2926."

l'Exode en l'an 3842;<sup>45</sup> et celle du début de l'ère Séleucide en l'an 5172.<sup>46</sup> De plus, la Passion du Christ est datée en l'an 342 des Grecs [= AG], qui correspond à l'an 5514<sup>47</sup> du monde. Cela signifie qu'Andronicus data la naissance du Christ en l'an 309 des Grecs (en ôtant 33 à 342) et qu'il utilisait l'ère édessénienne.<sup>48</sup>

La plupart des *series regum* d'Andronicus sont intégralement préservées chez Élie. La plupart de ces séries royales – des Assyriens, Egyptiens (partiellement), Macédoniens, Mèdes, Grecs et Latins – sont presque identiques à celles d'Eusèbe, à l'exception de quelques divergences chronologiques minimales.<sup>49</sup> Les séries d'Andronicus qui manquent chez Élie, en raison d'une lacune dans le manuscrit, concernent les rois chaldéens pré-abrahamiques et les premiers rois égyptiens. Heureusement, la série chaldéenne est intégralement préservée dans le septième chapitre du deuxième livre de la *Chronique* de Michel (v. tableau 2) et le début de la série égyptienne peut être reconstruit à partir des fragments préservés chez Michel.<sup>50</sup>

"D'Adam jusqu'au Déluge:		2256 ans
Du Déluge jusqu'à la division (de la terre): 6[6]0 ans:		2916
Phaleg engendra Reu, 10 ans avant la division:		2926
Reu engendra Saroug, à l'âge de 132 ans:		3058 <sup>51</sup>
Saroug [engendra] Nachor, à l'âge de 130 ans:		3188 <sup>52</sup>
Nachor engendra Taré, à l'âge de 79 ans:		3267
Taré engendra Abraham, à l'âge de 70 ans:		3337 <sup>53</sup>
<hr/>		
Rois de Babylon		Rois de l'Égypte
<hr/>		
En l'an 40 <sup>54</sup> de Reu, Nemrod commença à régner: 69 ans		En l'an 100 de Reu, Panouphis: 68 ans
Il n'y avait aucun roi pendant 43 ans	112	Eupipaphios <sup>55</sup> : 46 ans
Qambiros: 85 ans	197	Sanos: 60 ans (= Ethiopos)
Samiros: 72 ans	269	Pharaon, fils de Sanos: 35 ans
Kisaronos: 43 ans	312	Karimon: 4 ans
Arphakid: 18 ans	330 <sup>56</sup>	Aphintos: 32 ans

<sup>45</sup> *Chron. melk.*, 16; Élie, *Chron.*, vol. 1, 18.17 (éd.), 9.20 (trad.); Michel, *Chron.* 3.7, 25 (éd.), vol. 1, 44 (trad.). V. aussi *Chron.* 8.46, 158.6 (éd.), 123.26 (trad.).

<sup>46</sup> Élie, *Chron.*, vol. 1, 20.20–1 (éd.), 11.5–6 (trad.); Michel, *Chron.* 5.4, 74 (éd.), vol. 1, 116 (trad.) [ms.: 5072].

<sup>47</sup> Michel, *Chron.* 5.10, 90 (éd.), vol. 1, 142 (trad.).

<sup>48</sup> V. Debié 1999–2000, 410. Je remercie Muriel Debié de m'avoir indiqué cet élément.

<sup>49</sup> V. Élie, *Chron.*, vol. 1, 23–37.2 (éd.), 12.23–22.6 (trad.).

<sup>50</sup> V. aussi Isho'dad, *Comm. Gen.* 133.4–12, 134.11–21 (éd.), 144.10–7, 146.1–10 (trad.) et Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 75, 78–80, 104 [= I (1), 631, 634–6, 660].

<sup>51</sup> Ms.: 3018.

<sup>52</sup> Ms.: 3102.

<sup>53</sup> ms.: 3357

<sup>54</sup> ms.: 10.

<sup>55</sup> ms.: Eupropis.

<sup>56</sup> ms.: 340.



Interrègne de 7 ans	337 <sup>57</sup>	Arsakos: 33 ans
Bèlos, chef du royaume assyrien		Sam[on]jos: 20 ans
		Hirmios <sup>58</sup> : 25 ans
En sa 36 <sup>ième</sup> an, Abraham est né		En sa 14 <sup>ième</sup> <sup>59</sup> an, Abraham est né.

**Tableau 2:** la chronologie pré-abrahamique d'Andronicus, conservée dans la *Chronique* de Michel, Chron. 2.7, 14 (éd.), vol. 1, 28 (trad.)

Ce projet de reconstruction a déjà été réalisé par Daniel Serruys. Mais sa reconstruction est incomplète à cause d'une lacune dans le manuscrit unique de la *Chronique* de Michel.<sup>60</sup> Avec l'aide des autres auteurs dépendants d'Andronicus et de la *Chronique*<sup>61</sup> ainsi que de Bar Hebraeus (1226–1286), qui a utilisé Michel comme source principale, nous avons pu vérifier, corriger et compléter cette reconstruction (tableau 3). Toutefois, la succession des rois entre Satis et Memphres reste inconnue.

Dynasties	Rois	Durée	Années du monde	Synchronismes
II	1 Panouphis [= Mesraim]	68	(3026)	= 101 de Reu
III	2 Eupipaphios	46	(3094)	
IV	3 Sanos [= Ethiopos]	60	(3140)	
V	4 Pharaon, fils de Sanos	35	(3200)	= 12 de Nachor
VI	5 Karimon	4	(3236)	= 48 de Nachor
VII	6 Aphintos [≈ Puntos?]	32	(3240)	= 52 de Nachor
VIII	7 Arsakos	33	(3272)	= 5 de Taré
IX	8 Samonos	20	(3305)	
X	9 Armios/Hermios	27	(3325)	
XI	10 Pharnados	43	(3352)	
XII	11 Phanos	(40)	(3395)	
XIII	12 Hyksos	21	(3435)	= 98 d'Abraham
XIV	13 Sisinos	44	(3456)	
XV	14 Tarakos	44	(3500)	
	15 Satis [= premier roi berger]	19	(3544)	
	-----			
	Apophis [= quatrième et dernier roi berger]	14		
	-----			

<sup>57</sup> ms.: 347.

<sup>58</sup> ms.: Hirqios.

<sup>59</sup> ms.: 17.

<sup>60</sup> Michel, *Chron.* 3.2, 20 (éd.), vol. 1, 36 (trad.).

<sup>61</sup> Bar Hebraeus, *Chron.*, 7.25–14.11 (éd.), 7–12 (trad.) pour les références aux rois égyptiens et chaldéens de la liste d'Andronicus, Phosinos y compris [14.10 (éd.), 12 (trad.)].

Dynasties	Rois	Durée	Années du monde	Synchronismes
	(19) Maphros [Memphres]	12 <sup>62</sup>	(3703)	= 12 d'Amram
	(20) Mipharmunis [= Mispharmuthosis]	27 <sup>63</sup>	(3715)	
	(21) Tymochamou [= Tutmoses]	18	(3742)	= 50 d'Amram
	(22) Amenoph(t)ès	43	(3760)	= 68 d'Amram
	(23) Phosinos	(43)	(3803)	= 41 de Moïse
	24 Oros	38	(3846)	= 84 de Moïse

**Tableau 3:** Les rois égyptiens avant l'Exode selon Andronicus

Toutes ces informations montrent<sup>64</sup> que, comme chez Eusèbe et surtout Annianus<sup>64</sup>, la description d'Andronicus de la période entre la dispersion des peuples sur la terre (après la chute de la Tour de Babylone) et la naissance d'Abraham consistait en une tripartition entre l'histoire juive et l'histoire profane, celle des Chaldéens et celle des Égyptiens. Selon Andronicus, le premier roi postdiluvien était Nemrod le Chaldéen, qui commençait à régner en l'an 40 de Reu, l'an 2966 du monde: à l'en croire, les Égyptiens n'adoptèrent cette forme de gouvernement que soixante ans plus tard (v. tableau 2).

Serruys s'exprime très négativement sur l'histoire profane d'Andronicus. Il qualifie la liste égyptienne d'"enfantine construction" et remarque seulement à l'égard de l'histoire chaldéenne qu'Andronicus avait "combiné avec l'histoire assyrienne" d'Eusèbe "les fantaisies du Mage Ménandre."<sup>65</sup> Toutefois, ces "fantaisies" chaldéennes et cette "enfantine construction égyptienne" ont eu une influence substantielle, non seulement sur notre Anonyme et sur Michel, mais aussi sur Isho'dad de Merv et sur Agapius de Mabboug. Chez ces quatre auteurs on trouve un éventail de matériaux qui concernent ces rois chaldéens et égyptiens postdiluviens et les patriarches bibliques qui vivaient entre le Déluge et la naissance d'Abraham. Une comparaison des contenus des œuvres des quatre auteurs dépendants d'Andronicus et la signalisation des passages qu'ils ont en commun nous permettent de tracer l'influence qu'Andronicus eut sur l'Anonyme ainsi que la méthode employée par ce chroniqueur pour décrire l'histoire postdiluvienne et pré-abrahamique.

<sup>62</sup> Serruys 1913, 33 suggérait de corriger ce chiffre en "14 ans," mais le témoin de Agapius, *Kitab al-Unvan*, 116 [= vol. 1 (2), 672] montre que les "12 ans" sont corrects.

<sup>63</sup> Ms.: 24.

<sup>64</sup> Selon George Syncelle, *Chron.* 101.22–3 et 102.14–5 (éd. Mosshammer), Annianus data le commencement des royautes chaldéennes et égyptiennes en l'an 2776.

<sup>65</sup> Serruys 1913, 34. Le "mage Ménandre" est une des sources orientales citées par Michel (et probablement Andronicus) pour quelques aspects de l'histoire pré-abrahamique, Michel, *Chron.* 2.4–5, 11–2 (éd.), vol. 1, 23–4 (trad.) qui mentionne Damaris/Zamardis/Zamardos, Asaph et Aroud le Cananéen.

Avant de discuter de l'influence d'Andronicus sur cette aspect de l'Anonyme de 1234, fixons notre attention sur d'autres éléments de son discours présents dans l'Anonyme.

### 3. L'anonyme et Andronicus

Andronicus n'est mentionné que cinq fois par l'Anonyme. Dans les deux préfaces, Andronicus est cité trois fois, parmi d'autres chroniqueurs comme Eusèbe, Annianus et Jacques d'Édesse.<sup>66</sup> Dans sa deuxième préface, après le récit de la Création et de l'expulsion d'Adam et Ève du paradis, l'Anonyme indique qu'il va suivre la computation de la chronologie juive d'Andronicus,<sup>67</sup> bien qu'en fait, il suive les chiffres d'Annianus pour la période pré-abrahamique (v. tableau 4). En revanche, pour la période entre Abraham et l'Exode, l'Anonyme semble avoir suivi la computation d'Andronicus. En fait, il cite Andronicus (avec Eusèbe) pour la datation des naissances d'Amram et de Moïse en l'an 60 de Qahath et l'an 70 d'Amram respectivement.<sup>68</sup> L'Anonyme se réfère pour la dernière fois à Andronicus pour la datation de la Passion du Christ en l'an 342 des Grecs (340 dans le manuscrit). Lui-même la date en l'an 344.<sup>69</sup>

	Eusèbe	Annianus	Andronicus	L'Anonyme de 1234
Adam engendra Seth	230 ans	230 ans	230 ans	230 ans
Seth engendra Enosh	205	205	205	205
Enosh engendra Kenan	190	190	190	190
Kenan engendra Mahlaleal	170	170	170	170
Mahlaleal engendra Jared	165	165	165	165
Jared engendra Hénoch	162	162	162	162
Hénoch engendra Mathusalem	165	165	165	165
Mathusalem engendra Lamech	167	167	187	167
Lamech engendra Noé	188	188	182	188
Noé engendra Sem	500	500	500 2156	500 <sup>70</sup>
Déluge	AM 2242	AM 2242	AM 2256	2242
Sem engendra Arphaxad	102	102	102	102
Arphaxad engendra Qainan	Arphaxad engendra	135	135	135
Qainan engendra Salé	Salé à l'âge de 135 ans	130	139	130

<sup>66</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 26.23–279 (éd.), 17.22–18.5 (trad.).

<sup>67</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 32.10–5 (éd.), 22.7–12 (trad.).

<sup>68</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 60:16–9 (éd.), 45.31–3 (trad.). En fait, Eusèbe date la naissance d'Amram en l'an 63 de Qahath (Eusèbe, *Chron. Arm.*, 46.31).

<sup>69</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 125:12–3 (éd.), 99.4–6 (trad.).

<sup>70</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 40.26–7 (éd.): 400.

	Eusèbe	Annianus	Andronicus	L'Anonyme de 1234
Salé engendra Éber	130	130	130	130
Éber engendra Phaleg	134	134	134	134 <sup>71</sup>
Seconde division de la terre			AM 2916, an 120 de Phaleg	an 120 de Phaleg
Phaleg engendra Reu	130	130	130	130
Reu engendra Saroug	132	132	132	132 <sup>72</sup>
Saroug engendra Nachor	130	130	130	130
Nachor engendra Taré	79	79	79	79 <sup>73</sup>
Taré engendra Abraham	70 (3184)	70 (3314)	70 (3337)	70 (3314 <sup>74</sup> )
Abraham engendra Isaac	100	100	100	100
Isaac engendra Jacob	60	60	60	60 <sup>75</sup>
Jacob engendra Lévi	86	82	89	89
Jacob engendra Qahath	46	47	46	46
Qahath engendra 'Amram	63	60	60	60
'Amram engendra Moïse	70	76	70	70
Exode	AM 3689	AM 3819	AM 3842	AM 3819 <sup>76</sup>
Début de l'ère séleucide/ alexandrin		AM 5181	AM 5172	
Passion du Christ		AM 5535	AG 342 (= AM 5514)	AG 344

**Tableau 4:** les computations chronologiques d'Eusèbe, d'Annianus, d'Andronicus et de l'Anonyme

Nonobstant le fait que notre chroniqueur a *grosso modo* suivi l'opinion d'Annianus pour la succession des patriarches pré-abrahamiques et ne cite Andronicus en aucune autre occasion, d'autres éléments tirés de la computation chronologique de ce dernier émergent à travers la *Chronique de 1234*: l'Anonyme date la naissance<sup>77</sup> de Lévi en l'an 89 de Jacob et la division de la terre entre les grands-fils de Noé en l'an 120 de Phaleg.<sup>78</sup> En plus, dans la *Chronique anonyme* les achèvements des quatrième

<sup>71</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 46.27 (éd.): 130.

<sup>72</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 49.5 (éd.): 130.

<sup>73</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 51.10 (éd.): 29.

<sup>74</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 51.11–3 (éd.): 3329.

<sup>75</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 55.15 (éd.): 61. C'est probablement une erreur à cause du fait que l'Anonyme date la conception de Jacob et Esau en l'an 60 de Isaac.

<sup>76</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 64.16–8 (éd.): 3729.

<sup>77</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 55.15–22 (éd.).

<sup>78</sup> *Chron. 1234* vol. 1, 46.28–47.2 (éd.): “Et en l'an 120 de Phaleg, la terre fut partagée parmi les générations des grands-fils de Noé, de Sem, Cham et Japhet; ils montèrent de l'Orient et trouvent un plateau dans la région de Sennaar et s'y établissent.” Comp. avec Michel, *Chron. 2.2*, 8 (éd.), vol. 1, 17 (trad.): “En l'an 120 de Phaleg, la terre fut partagée pour la seconde fois par les enfants de Sem et les autres fils de Noé.”

et cinquième millénaires sont respectivement datés en l'an 25 de Ahod<sup>79</sup> et l'an 3 de Xerxès<sup>80</sup>, des dates qui ne trouvent sens que dans le système d'Andronicus. Un dernier exemple de l'influence de la chronologie d'Andronicus réside dans une brève remarque chronologique, qui fixe le nombre de 863 années entre l'Exode et le règne du roi Oziah de Juda/Israël, remarque qui apparaît aussi dans la chronique de Michel.

---

Mich. Syr. Chron. IV.15 (47T; vol. 1: 79 V)

*Chron. 1234*, vol. 1, 92:5–6 (éd.)

---

Andronicus dit qu'il y a 802 ans du début du règne De Moïse et l'Exode des Israélites de l'Égypte de Cécrops, le premier roi des Athéniens jusqu'à la jusqu'à ici [= an 46 d'Oziah], il y a 863 ans. première Olympiade; de Moïse et l'Exode: 863 ans.

---

L'influence d'Andronicus sur l'Anonyme ne se limite pas aux indications chronologiques. On la perçoit plus clairement encore à la remarque suivante: "en l'an 12 de Nachor, Pharaon, le quatrième roi, commença à régner sur l'Égypte. Et d'après ce Pharaon, les rois de l'Égypte furent appelés 'pharaon'."<sup>81</sup> On rencontre ce passage, sans la datation, chez Michel<sup>82</sup> et la date fournie par l'Anonyme s'inscrit parfaitement dans la série égyptienne d'Andronicus, reconstruite par Serruys (tableau 3).

L'Anonyme ne mentionne aucun autre roi égyptien ou chaldéen par son nom, à l'exception de Nemrod, une figure biblique dont le nom est très répandu dans la littérature chronographique, exégétique et apocryphe syriaque.<sup>83</sup> Dès lors, les séries royales ne peuvent nous aider davantage et nous sommes obligés de nous tourner vers les passages communs aux autres auteurs dépendants d'Andronicus. A cette fin, il convient d'examiner cinq thèmes-clefs qui peuvent être grosso modo distingués

---

**79** *Chron. 1234* vol. 1, 65.13–4 (éd.), 49.22 (trad.). Comp. avec Élie, *Chron.*, vol. 1, 18.22–3 (éd.), 9.25–6 (trad.). V. aussi *Chron. 846*, 158.12–4 (éd.), 123.31–124.1 (trad.) et Michel, *Chron. 3.9, 27* (éd.), vol. 1, 47 (trad.). Les manuscrits syro-orientaux de la *Caverne des Trésors* 48.6, 394–6 (éd.), 152–3 (trad.) contiennent le même chiffre. Elle date aussi l'achèvement du troisième millénaire en l'an 74 de Reu, comme Andronicus. De manière similaire, le manuscrit syro-occidental *Harvard College Library, Syr 59* (le manuscrit e) date l'an 3000 en l'an 74 de Reu comme Andronicus.

**80** *Chron. 1234* vol. 1, 102.16–7 (éd.), 80.15–6 (trad.). Comp. avec Élie, *Chron.*, vol. 1, 20.7–8 (éd.), 10.31–2 (trad.). V. aussi *Chron. 846*, 166.5–6 (éd.), 129.20–1 (trad.) [an 10 au lieu d'an 3] et Michel, *Chron. 5.1, 66* (éd.), vol. 1, 105 (trad.). La *Caverne des Trésors* 48.6, 394–6 (éd.), 152–3 (trad.) ne mentionne pas Xerxès, mais date l'an 5000 du monde en l'an 3 de Cyrus.

**81** *Chron. 1234*, vol. 1, 50.18–21 (éd.).

**82** Michel, *Chron. 2.5, 11* (éd.): "Le quatrième roi des Égyptiens fut Pharaon, fils de Sanos, qui régna 35 ans. Du nom de ce premier Pharaon, pendant de longs siècles, les rois d'Égypte furent appelés Pharaons."

**83** Ri 2000, 317–37; Desreumaux 2003, 195–6 et Taylor 2010, 40–5. Le rôle de Nemrod dans la littérature syriaque est particulier. Dans les textes exégétiques et chronographiques tardifs, probablement influencés par des traditions hébraïques extra-bibliques, ce roi est décrit d'une manière négative, étant le "chasseur" qui facilita la construction de la Tour de Babylone. En revanche, les sources les plus anciennes, comme le *Commentaire sur la Genèse* d'Ephrem le Syrien (éd. et trad. Tonneau, CSCO 152–3) et la *Caverne des Trésors* 27.1–23, 208–15 (éd.), 80–3 (trad.) le décrivent d'une façon très positive.

dans l'histoire pré-abrahamique: les fondations des villes; les guerres; l'origine de l'idolâtrie; Qainan et l'origine du chaldéisme; les inventions d'objets et de certaines pratiques enfin.

## 4. Les fondations des villes

Le premier thème concerne les fondations des villes. L'inventaire des références non eusébiennes relatives aux fondations des villes pré-abrahamiques, qui se présentent dans les œuvres des quatre auteurs dépendants d'Andronicus, produit une liste de treize (groupes de) fondations (tableau 5). Toutes ces fondations, qui sont attribuées à des patriarches, ou peuples, bibliques ou encore à des rois chaldéens ou égyptiens, concernent des villes du Moyen-et Proche-Orient, principalement syro-mésopotamiennes (Uruk, Akkad et Kala<sup>84</sup>; Rehoboth, Resen et Kalnai<sup>85</sup>; Damas<sup>86</sup>; Harran<sup>87</sup>; Hiéropolis-Mabboug<sup>88</sup>), mais aussi égyptiennes (Aphintos-Babylon-sur-le-Nil<sup>89</sup>; Arsakos<sup>90</sup>), palestiniennes (Sodome et Gomorrhe<sup>91</sup>; Jérusalem<sup>92</sup>, Hébron<sup>93</sup>; Sichem<sup>94</sup>) et perses (Susa<sup>95</sup>). A cette liste on peut aussi ajouter la fondation d'Alep,<sup>96</sup> mentionnée par Michel et l'Anonyme et attribuée par ce premier à Bélochos, un roi assyrien post-abrahamique.

---

**84** Isho'dad, *Comm. Gen.*, 133.7–9 (éd.), 144.13–5 (trad.); Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 75 [= I (1), 631]; Michel, *Chron.* 2.3, 9 (éd.), vol. 1, 20 (trad.); *Chron. 1234* vol. 1, 48.17–9 (éd.), 36.1–2 (trad.) [seulement Edessa]. V. Isho'dad, *Comm. Gen.*, 140.15–21 (éd.), 152.16–21 (trad.) pour une autre opinion sur les fondations et identifications de ces villes.

**85** Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 75 [= I (1), 631]; Michel, *Chron.* 2.6, 14 (éd.), vol. 1, 26 (trad.). Isho'dad, *Comm. Gen.*, 133.21–4 (éd.), 145.8–10 (trad.) attribue ces fondations à Ninus, le petit-fils de Nemrod.

**86** Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 80 [= I (1), 636]; Michel, *Chron.* 2.5, 13 (éd.), vol. 1, 25 (trad.); *Chron. 1234* vol. 1, 50.29 (éd.), 38.3 (trad.).

**87** Michel, *Chron.* 2.2, 8 (éd.), vol. 1, 17 (trad.); *Chron. 1234* vol. 1, 46.20–1 (éd.), 34.11–2 (trad.).

**88** Isho'dad, *Comm. Gen.*, 167.28–30 (éd.), 181.8–10 (trad.); *Kitab al-'Unvan*, 108 [= I (1), 664].

**89** Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 80 [= I (1), 636]; Michel, *Chron.* 2.6, 12 (éd.), vol. 1, 26 (trad.).

**90** Michel, *Chron.* 2.6, 13 (éd.), vol. 1, 27 (trad.).

**91** Isho'dad, *Comm. Gen.*, 167.19–22 (éd.), 180.33–181.2 (trad.); Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 80 [= I (1), 636]; Michel, *Chron.* 2.5, 11 (éd.), vol. 1, 25–6 (trad.); *Chron. 1234* vol. 1, 50.24–6 (éd.), 37.32–4 (trad.).

**92** Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 105 [= I (1), 661]; Michel, *Chron.* 2.6, 14 (éd.), vol. 1, 26 (trad.). Que cette fondation apparaît aussi dans la *Chronique melkite* (*Chron. Melk*, 15) prouve que ce passage remonte à Andronicus.

**93** Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 105–6 [= I (1), 661–2]; Michel, *Chron.* 3.1, 18 (éd.), vol. 1, 34 (trad.).

**94** Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 112 [= I (1), 668].

**95** Isho'dad, *Comm. Gen.*, 134.12–3 (éd.), 146.2–3 (trad.); Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 78 [= I (1), 634]; Michel, *Chron.* 2.4, 11 (éd.), vol. 1, 23 (trad.).

**96** Michel, *Chron.* 3.9, 27 (éd.), vol. 1, 47 (trad.); *Chron. 1234* vol. 1, 65.14–5 (éd.), 49.23 (trad.).

Fondation (A)	Fondateur(s) (B)	Isho'dad	Agapius	Michel	1234
		A	B A	B A	B A B
Uruk [= Edessa], Ur [= Akkad] et Kala [Seleucia-Ctésiphon]	Nemrod	x	x x	x x	x x x
Rehoboth [= Adiabene], Rasan [= Reshaina] et Kalnai [= Hatra]	Nemrod	x	x x	x [x]	[x]
Sodome et Gomorrhe (et Zoar)	Armonios le Canaanite	x	x	x x(x)	x x
Damas	Myropos le Hitite (ou 'Uz, fils d'Aram <sup>97</sup> )		x	x x x (x)	x
Susa	Qambiros	x	x x	x x	x
Jérusalem	Melchisédech	x	x x	x x	x
Harran	Qainan			x	x x x
Aphintos (Babylon-sur-le-Nil)	Aphintos		x	x x	
Hébron	les Canaanites		x	x x	x
Hiérapolis	Sémiramis	x	x x	x	
Arsakos (?)	Arsakos			x	x
Shechem	Hamor		x	x	
Alep	Bélochos			x	x x

**Tableau 5:** les fondations des villes non mentionnées par Eusèbe dans les œuvres des dépendants d'Andronicus

Il faut admettre qu'il n'est pas certain que toutes ces références remontent à Andronicus. D'une part, les villes du roi chaldéen Nemrod étaient déjà mentionnées dans le commentaire sur la Genèse d'Ephrem le Syrien<sup>98</sup>. Étant donné que presque chaque autre chronique syriaque du type eusébien contient ces *lemmata*, on peut aisément supposer qu'Andronicus les mentionnait aussi. D'autre part, les fondations de Mabboug et d'Alep furent attribuées à Sémiramis et Bélochos. Cette reine et ce roi furent aussi mentionnés par Eusèbe<sup>99</sup>, mais ce chroniqueur ne leur attribue aucune fondation. Dans ces conditions, il me semble probable que ces indications proviennent aussi d'Andronicus. C'est certainement le cas de la fondation de Mabboug. On relève encore deux fondations qui ne sont mentionnées que par un auteur dépendant d'Andronicus. Ainsi, la référence relative à la fondation d'Arsakos remonte peut-être à Andronicus, car elle est attribuée au roi égyptien Arsakos, qui ne figure

<sup>97</sup> Michel (et aussi Andronicus?) cite Flav. Jos., *Ant. Jud.* 1.147 pour cette deuxième possibilité de fondateur.

<sup>98</sup> Ephrem, *Comm. Gen. et Ex.* 8.1, 65.23–6 (éd.), 52.26–8 (trad.), mais il ne cite pas explicitement leurs fondations.

<sup>99</sup> La partie des canons eusébiens qui les mentionne n'est pas préservée dans Eusèbe, *Chron. Arm.*, mais v. Élie, *Chron.*, vol. 1, 26.22, 27.3 (éd.), 15.11, 17 (trad.) et Jérôme, *Chron.*, 20a.16–8 et 30a.11–3.

que dans la série égyptienne d'Andronicus<sup>100</sup>. En revanche seul Agapius fait référence à la fondation de Sichem par Hamor: l'origine de cette indication reste donc incertaine.

Si l'on fait abstraction des fondations de Nemrod, l'Anonyme ne cite que quatre créations de cités : Sodome et Gomorrhe<sup>101</sup>, Damas<sup>102</sup>, Harran<sup>103</sup> et Alep<sup>104</sup>. Ce n'est sans doute pas un hasard si trois de ces villes sont des villes syro-mésopotamiennes ainsi que des sièges syro-orthodoxes importants. Par ailleurs, les fondations de Sodome et Gomorrhe et de Harran occupent une place particulière dans ce système, car elles sont des exemples cruciaux des lieux où les péchés se multiplièrent avant l'avènement d'Abraham sous la forme de l'idolâtrie, des guerres, du chaldéisme et des autres maux. De manière similaire, Mabbug/Hiérapolis était une ville païenne importante.

## 5. Qainan, l'origine du chaldéisme et l'idolâtrie

L'attribution de la fondation de Harran au patriarche biblique Qainan est cruciale. L'Anonyme et Michel, les seuls historiographes dépendants d'Andronicus qui rapportent cette fondation,<sup>105</sup> identifient Qainan aussi comme l'inventeur postdiluvien du chaldéisme, de l'art chaldéen de l'astrologie, de la magie et de la divination.<sup>106</sup> Ces remarques montrent l'influence d'une tradition juive, présente dans le *Livre des Jubilés*, selon laquelle Qainan aurait trouvé des inscriptions laissées par les anciens antédiluviens, aurait lu ces textes et aurait appris leurs mauvaises doctrines: "c'est alors qu'il chercha un lieu qui lui fut propre où il posséderait sa ville."<sup>107</sup>

La connaissance de cette tradition juive et l'attribution de cette fondation à Qainan ne se présentent que chez l'Anonyme et Michel. Mais il nous semble très probable qu'elle remonte aussi à Andronicus.<sup>108</sup> De plus, bien qu'ils s'attardent pas

**100** Michel, *Chron.* 2.6, 13 (éd.), vol. 1, 27 (trad.).

**101** *Chron.* 1234 vol. 1, 50.24–6 (éd.), 37.32–4 (trad.).

**102** *Chron.* 1234 vol. 1, 50.29 (éd.), 38.3 (trad.).

**103** *Chron.* 1234 vol. 1, 46.20–1 (éd.), 34.11–2 (trad.).

**104** *Chron.* 1234 vol. 1, 65.14–5 (éd.), 49.23 (trad.).

**105** Michel, *Chron.* 2.2, 8 (éd.): "Il bâtit une ville et il l'appela Ḥarra[n], d'après le nom de son fils Haroun;" *Chron.* 1234 vol. 1, 46.20–21 (éd): "Et il bâtit la ville de Ḥarran d'après le nom de son fils Haran."

**106** Michel, *Chron.* 2.2, 8 (éd.), vol. 1: 16 (trad.); *Chron.* 1234 vol. 1, 46:5–12 (éd), 33.30–34.3 (trad.).

**107** *Jubilés* 8:2–4, trad. VanderKam: "He went to look for a place of his own where he could possess his own city."

**108** L'Anonyme préserve une version de cette tradition beaucoup plus proche de l'original que Michel. Je soupçonne que l'Anonyme ait préféré ici utiliser le *Livre des Jubilés* plutôt que la version d'Andronicus, mais il est également possible que Michel paraphrase ici sa source et que la *Chronique* d'Andronicus contînt une traduction syriaque très littérale de la tradition des *Jubilés*. L'absence de référence à Qainan et à sa fondation de Harran dans le commentaire d'Isho'dad résulte bien sûr du fait que cette



sur les actions de Qainan, Isho'dad et Agapius montrent une familiarité avec un autre aspect du rôle que Qainan a joué. ils rapportent en effet la construction d'un temple pour le dieu Qainos par la reine assyrienne Sémiramis.

---

Isho'dad, *Comm. Gen.* 167.28 (éd.)

Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 108 [= I (1), 664]

(...) Sémiramis (...) bâtit un temple au dieu Q[ai] nos au bord de l'Euphrate, et ce lieu fut appelé Hiéropolis; il s'appelle maintenant Mabboug.

A cette époque la reine Sémiramis bâtit un grand temple dans une ville, au bord de l'Euphrate, à l'idole Qai[n]os, et, après avoir préposé pour Qai [n]os soixante-dix sacrificateurs, elle nomma cette ville Hiéropolis, ce qui signifie la ville des sacrificateurs; c'était l'ancienne ville de Manbidj [= Mabboug].

---

Qainos, un terme qui est aussi mentionné par Michel mais non pas par l'Anonyme, est le nom grécisé, le nom divin, de Qainan, qui fut déifié et fut adoré par ses fils. Michel et l'Anonyme rapportent son (auto-)déification:

---

*Chron.* 1234, vol. 1, 46.12–6 (éd.)

Michel, *Chron.* 2.2, 8 (éd.), vol. 1, 16–7 (trad.)

Qainan (...) se perdit dans cette doctrine et dit de lui-même qu'il était un dieu. Mais après la mort de Noé, les membres de son peuple l'adorèrent comme un dieu; l'honorèrent; furent dans l'erreur après lui; lui érigèrent des statues et des idoles en chaque lieu.

(...) ses enfants l'adorèrent comme un dieu et lui érigèrent une statue; de là commença l'idolâtrie.

---

“Ses enfants” sont bien sûr les patriarches bibliques, comme Saroug, qui, selon Michel et sans doute aussi selon Andronicus, enseigna à Nachor, son fils, la religion chaldéenne. Cette remarque se rapproche à nouveau d'une tradition du *Livre des Jubilés* (11.8).<sup>109</sup> Dans un autre endroit, Michel réfère aussi à Nachor, le grand-père d'Abraham, en tant que prêtre du culte de Qainan.<sup>110</sup> Son culte semble s'être propagé dans la Chaldée. Qainan est décrit comme “dieu de Babylone,” et c'étaient les Chaldéens qui auraient transmis son culte et le chaldéisme à Aphintos, le roi de l'Égypte. Ce dernier est en fait aussi cité par Agapius et l'Anonyme, bien qu'ils ne mentionnent pas le culte de Qainan dans ce contexte.

---

œuvre est un commentaire sur le Peshitta, dans lequel Qainan n'est pas mentionné. Isho'dad attribue la fondation de Harran à Ninus, le petit-fils ou neveu de Nemrod.

**109** Comp. “His father [Saroug] taught him [Nachor] the studies of Chaldeans: to practice divination and to augur by the signs of the sky” (*Livre des Jubilés* 11.8, trad. VanderKam) avec “Saroug enseigna à Nachor la religion des Chaldéens, à pratiquer la divination, et à réfléchir sur les signes du ciel, selon ce qu'Asaph raconte dans son livre, lorsqu'il expose les généalogies.” (Michel, *Chron.* 2.4, 12 (éd.))

**110** Dans le contexte du meurtre du roi Kisaronos par Hesron (Michel, *Chron.* 2.6, 13 (éd.), vol. 1: 25 (trad.)).

Agapius, <i>Kitab al-'Unvan</i> , 80 [= l (1), 636]	Michel, <i>Chron.</i> 2.5, 12 (éd.)	<i>Chron.</i> 1234, vol. 1, 50.23–4 (éd.)
(...) Aphintos [...] fut le premier qui inventa les livres, les sciences, l'astronomie, l'arithmétique d'après les livres des Kaldéens et des savants orientaux, et les introduisit en Egypte; il apprit la science de la sorcellerie et la magie.	(...) le sixième roi d'Égypte, Pharaon Aphintos (...) envoya [des messagers] vers Kisaronos, rois des Chaldéens, et apprit leur doctrine ainsi que le nom de Qainan, dieu de Babylone, dont l'image fut adorée en Égypte, jusqu'à Sérapis, fils de Niobé. (...) Asaph <sup>111</sup> est d'accord sur ces choses, car il dit: "Du temps de Taré, les Égyptiens apprirent les doctrines chaldéennes et firent fondre une statue d'or à l'idole Qainos <sup>112</sup> .	A cette époque les livres de l'art chaldéen furent apportés en l'Égypte.

Cependant, même l'Anonyme montre sa connaissance de ce culte, en identifiant la maison des idoles à Ur des Chaldéens, brûlée par Abraham selon le *Livre des Jubilés*, avec le temple de Qainan:

<i>Jubilés</i> 12.12, trad. VanderKam	<i>Chron.</i> 1234, vol. 1, 52.8 (éd.)
In the sixtieth year of Abram's life (...), Abraham got up at night and burned the temple of the idols.	A l'âge de 56 ans, [Abraham] brûla le temple de Qainan.

Cette tradition se rapportant au temple de Qainan et à sa destruction par Abraham est très répandue en syriaque. Les plus anciens témoins de cette tradition sont la lettre 13<sup>113</sup> de Jacques d'Édesse (m. 708), écrite à Jean de Litarbe, le *Livre de Providence*<sup>114</sup> de Kyriakos de Tikrit (r. 793–817) et la *Catena Severi*,<sup>115</sup> compilée par le moine Sévère en l'an 861.<sup>116</sup> Une origine chronographique grecque a déjà été proposée pour les variantes syriaques de cette tradition d'Abraham et de la destruction

**111** Michel cite aussi cet auteur comme source pour l'équivalent de *Jubilés* 11.8. Donc il me semble très probable qu'Asaph fut une des sources d'Andronicus. Cet Asaph est mentionné plusieurs fois par Michel, en particulier pour la chronologie juive d'Andronicus ("chronologie des Septante et d'Asaph," Michel, *Chron.* 2.7, 15–6 (éd.), 29 (trad.)).

**112** Ms.: Ninos. Mais Barhebrée, *Chron.*, 10.14 (éd.), 9 (trad.) a "Qainos" dans le passage correspondant.

**113** Jacques d'Édesse, *Lettre XIII*, 4\*-5\* (éd. Wright, 1867) et 202–4 (trad. Nau, 1905).

**114** Taylor 2010, 49–50.

**115** *Catena Severi*, (éd. Benedictus, 1737), 156–7. Préservé dans le manuscrit Vat. Syr. 103, datant du 9<sup>ème</sup> ou 10<sup>ème</sup> siècle.

**116** Sur l'apparence et le caractère de cette tradition dans la lettre de Jacques et la *Catena Severi*, v. Brock 1978.

du temple des idoles.<sup>117</sup> En revanche, l'identification de Qainan avec le dieu auquel le temple fut dédié semble être une innovation syriaque.<sup>118</sup> Je voudrais suggérer ici que la découverte, dans une chronique grecque – celle d'Annius?, de la tradition consignée dans le *Livre des Jubilés* – l'adaptation de cette tradition, en identifiant Qainan comme le dieu auquel ce temple fut dédié, et sa transmission à Jacques d'Edesse, et à d'autres auteurs plus tardifs, comme Agapius, Isho'dad, Michel et l'Anonyme, sont dues à Andronicus. Cette hypothèse résulte de la constatation que d'autres éléments de la description d'Andronicus au sujet de l'histoire postdiluvienne trahissent aussi une certaine familiarité avec certaines traditions du *Livre des Jubilés*.

## 6. Les guerres

Isho'dad, Agapius et Michel rapportent des guerres faites par presque chaque roi de la liste chaldéenne d'Andronicus. Bien que l'Anonyme ne mentionne aucun exemple des guerres des Chaldéens, deux autres aspects de ce thème, à savoir l'histoire de l'origine de la guerre et celle des Amazones, ont survécu.

De même qu'Isho'dad, qu'Agapius et que Michel, l'Anonyme décrit comment Saba, Ophir et Havila, les fils de Jectan, furent les premiers après le Déluge à inventer des armes et à faire la guerre.

Isho'dad, <i>Comm. Gen.</i> , 133.12–6 (éd.)	Agapius, <i>Kitab al-'Unvan</i> , 76–77 [= l (1), 632–3] <sup>119</sup>	Michel, <i>Chron.</i> 2.3, 11 (éd.), vol. 1, 22 (trad.)	<i>Chron. 1234</i> , vol. 1, 49.23–50.2 (éd.)
Vers cette époque régnaient les enfants de Yoqtan, trois chefs: Saba, Ophir et Havila. Ceux-ci commencèrent à se battre avec des armes contre les (autres) peuples. Le pays que chacun d'eux occupait fut désigné par leur (propre) nom.	Il est écrit qu'à cette époque parurent les fils de Jectan qui est le même que Kahthan; c'étaient trois chefs qui étaient des géants; l'un s'appela Saba, l'autre Ophir, le troisième Havila. Les fils de Kahthan commencèrent à faire la guerre contre les peuples et les tribus avec toutes les sortes d'armes et d'instruments, car ils furent les premiers qui se	Après la mort de Phaleg, les enfants de Jectan, frère de Phaleg, voyant qu'on ne leur avait pas donné d'héritage, prirent le parti de se constituer trois princes: Saba, Ophir et Havila. Ceux-ci commencèrent à fabriquer des armes, et firent connaître aux hommes les instruments de combat; ils se mirent à manger le sang et devinrent puissants parce	A cette époque, les petits-fils de Noé voyaient que la partie de leur héritage ne leur revenait pas, ils se constituèrent trois rois parmi leurs frères, Saba, Ophir et Havila, ces trois rois géants de la maison de Jectan. Ils commencèrent à fonder des instruments de guerre; ils sortirent (faire) la guerre contre les peuples qui avaient hérité de leur pays; ils de-

<sup>117</sup> Adler 1986–1987, 114–5; Adler 1994, 160; Adler 2008, 64.

<sup>118</sup> Adler 1986–1987, 115–6; Adler 2008, 64–5.

<sup>119</sup> Ce passage est titré: "Histoire des enfants de Kahthan, qui est appelé dans la Torah Abri-Tham, qui fit connaître les armes et les engins de guerres."

Isho'dad, <i>Comm. Gen.</i> , 133.12–6 (éd.)	Agapius, <i>Kitab al-'Unvan</i> , 76–77 [= I (1), 632–3] <sup>119</sup>	Michel, <i>Chron.</i> 2.3, 11 (éd.), vol. 1, 22 (trad.)	<i>Chron. 1234</i> , vol. 1, 49.23–50.2 (éd.)
	servirent des engins de guerre et qui les connurent. (...) La terre et les pays que chacun de ces trois chefs obtint pour sa part, furent les pays orientaux du côté de la Chine et des contrées voisines; on y trouve de l'or pur, de l'hyacinthe, de l'émeraude, des perles et tous les grands arbres qui exhalent des parfums, – par exemple: l'arbre d'aloès, de santal et d'autres, comme le rapporte la Bible. Le savant Mousous écrit dans son livre sur les nations que les peuples, fatigués de leur lutte acharnée contre les enfants de Kahthan, et des troubles qui résultèrent de la guerre et des combats livrés contre eux avec tant de sortes d'armes que ces peuples ne connaissaient pas, leur permirent de choisir les climats qu'ils préféreraient, afin qu'ils fissent cesser la guerre. Les enfants de Kahthan choisirent ce pays; tout le monde a besoin de ce pays, de ce qui s'y trouve et de ce que possèdent ceux qui le gouvernent, tandis qu'eux-mêmes n'ont besoin de rien de ce qui se trouve dans d'autres pays.	qu'ils se servaient des armes de guerre; comme les hommes n'avaient pas encore l'expérience des armes, ils s'enfuyaient devant eux. Ils bâtissaient des citadelles pour se protéger; le peuple ayant été vaincu dans le combat par les enfants d'Ophir, on leur permit d'occuper et de prendre comme possession tout endroit qui leur plairait, pourvu toutefois qu'ils s'abstinsent de faire la guerre. C'est pourquoi toute la contrée des parfums devint l'héritage de Saba, Ophir hérita du pays de l'or, et Havila de la région du fleuve du Danube où sont les pierres précieuses.	vinrent puissants sur eux tous, parce qu'ils se battaient avec des armes de guerre et aucune personne parmi les peuples n'avait pas encore appris à obtenir des instruments de guerre. Pour cette raison, ils s'enfuyaient devant eux et bâtissaient des citadelles pour eux-mêmes. Les peuples, ayant vu qu'ils étaient vaincus par eux, leur donnèrent le territoire de la partie qu'ils avaient reçue en héritage.

Cette histoire semble être une combinaison de deux traditions apocryphes, l'une syriaque et l'autre juive. La tradition syriaque, qui apparaît dans la *Caverne des*

*Trésors*, attribuée à Saba, Ophir et Havila, un royaume propre à chacun. Selon l'auteur, dans "la maison de Saba" les femmes régnaient et le pays d'Ophir fut plein de pierres d'or.<sup>120</sup> Le point important ici est le fait qu'il n'est fait aucune référence aux guerres. Ce nouvel élément semble avoir été inspiré d'une tradition juive, présente dans le *Livre des Jubilés*, qui attribue l'invention postdiluvienne des premières armes et guerres aux "fils de Noé" du temps de Saroug.<sup>121</sup> Il me semble probable que ce fut Andronicus qui combina ces traditions syriaque et juive, car cette histoire des fils de Jectan s'inscrit dans la description de l'histoire chaldéenne qui suit.

Après que ces "fils de Noé" eurent commencé à faire la guerre, ce mode de vie fut adopté par les rois chaldéens. Isho'dad, Agapius et Michel font état de ces guerres<sup>122</sup>, mais l'Anonyme ne préserve qu'un exemple de tels conflits: la légende des Amazones. Cette histoire apparaît aussi chez Agapius et Michel et les ressemblances textuelles montrent que cette histoire remonte à la même source.

---

Agapius, <i>Kitab al-'Unvan</i> , 58 [= I Michel, <i>Chron.</i> 2.3, 10 (éd.) (1), 614]	<i>Chron.</i> 1234, vol. 1, 50–5.11 (éd.)
---	---

---

(...) d'autres tribus de femmes habitant aussi une région dans ce [sixième] climat, et les hommes ne vivent pas avec elles.. Elles s'appellent en grec Amazones; elles se coupent toujours la mamelle droite et la cautérisent avec du feu pour l'empêcher de se développer afin d'être prêtes à la guerre et au combat.

---

**120** *Caverne des Trésors* 25.2–5, 196–7 (éd.), 74–5 (trad.).

**121** "(...) Noah's children began to fight one another, to take captives, and to kill one another; to shed human blood on the earth, to consume blood; to build fortified cities, walls, and towers; men to elevate themselves over peoples, to set up the first kingdoms; to go to war – people against people, nations against nations, city against city; and everyone to do evil, to acquire weapons, and to teach warfare to their sons. City began to capture city and to sell male and female slaves." (*Jubilés* 11:2, trad. VanderKam) Cette tradition est aussi préservée par l'Anonyme dans une forme plus littérale qui suggère qu'il avait vraiment accès à sa version syriaque, *Chron.* 1234 vol. 1, 50.2–5: "De cette manière, les peuples commencèrent à obtenir des armes de guerre, à s'élever peuple contre peuple, génération contre génération, à se mener en captivité l'un l'autre et à acheter et vendre des esclaves masculins et féminins."

**122** (1) Entre Qambiros et un peuple qui s'appelle Qalaṭou (Michel, *Chron.* 2.4, 11–2 (éd.), vol. 1, 23 (trad.). Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 78 [= I (1), 634] utilise la racine "kld;"; (2) entre Samiros et les fils de Javan et les Canaanites: Michel, *Chron.* 2.4, 12 (éd.), vol. 1, 24 (trad.); (3) entre Samiros et Kisononos le Parthe qui lui succéda: Isho'dad, *Comm. Gen.*, 134.15–7 (éd.), 146.5–7 (trad.); Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 79 [= I (1), 635]; Michel, *Chron.* 2.5, 12 (éd.), vol. 1, 24 (trad.); (4) le meurtre de Kisononos par Hesron, frère apocryphe de Taré: Isho'dad, *Comm. Gen.*, 134.18–20 (éd.), 146.8–9 (trad.); Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 104 [= I (1), 660]; Michel, *Chron.* 2.6, 13 (éd.), vol. 1, 25 (trad.); (5) entre Bèlos l'Assyrien et les Chaldéens et Mèdes: Michel, *Chron.* 2.6, 13 (éd.), vol. 1, 25 (trad.).

---

Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 58 [= I Michel, *Chron.* 2.3, 10 (éd.) *Chron.* 1234, vol. 1, 50–5.11 (1), 614] (éd.)

---

<p>Elles s'appellent aussi al-Kharouniat (?), parce que Samiros les combattit et tua tous leurs enfants mâles. Elles se sont obligées à cause de cela de ne pas élever les mâles, mais seulement les femmes. Elles sortent et vont une fois par an aux limites de leur pays, dans le pays des Bourdjans (?), où les hommes des Bourdjans les connaissent, et elles en conçoivent; ensuite elles retournent dans leurs demeures.</p> <p>Elles sont toujours prêtes à la guerre et au combat. Aucun savant ne révoque ce fait en doute et ne nie la vérité de leur histoire telle que nous la rapportons, et personne ne la conteste.</p>	<p>A la même époque, un Égyptien nommé Sanos, combattit avec les Koushites; il fut surnommé Éthiopoulos, c'est-à-dire Koushite; il fut le 3<sup>e</sup> prince et régna 60 ans. Cet Éthiopoulos ou Koushite et les Libyens engagèrent la guerre avec Saba et le tuèrent; sa fille, qui s'appelait aussi Saba, d'après son père, régna 40 ans. Aristoboulos<sup>123</sup> écrit de celle-ci qu'elle fit de nombreuses guerres et s'illustra beaucoup. A cause de cela les femmes règnent en ce lieu, et elles marchent en tête au combat. Quant aux Amazones, nous trouvons qu'elles étaient filles d'Ashkénez et de Thogorma, avec lesquelles, à l'origine, Samiros, roi de Babylone, fit la guerre et dont il tua tous les (enfants) mâles. Dès lors, elles prirent comme règle de ne plus élever d'(enfants) mâles, mais seulement des filles. Une fois par an, elles sortent de chez elles pour s'unir aux hommes et elles reviennent enceintes. Elles tuent les (enfants) mâles qui leur naissent et élèvent les filles,</p> <p>d'après l'histoire véridique qui leur est consacrée dans les livres anciens, par de nombreux témoignages.</p>	<p>A cette époque les femmes s'illustrèrent aussi, et même règnent.</p> <p>Dès lors, elles prirent comme règle de ne plus élever d'(enfants) mâles, mais (seulement) les filles. Et une fois par an, elles s'unissaient aux hommes, et transmettaient leurs enfants mâles à leurs pères.</p>
---	---	--

---

123 Ms.: Aristokoulos.

Qu'Andronicus fût cette source est indiqué par le fait qu'Agapius et Michel rattachent l'origine des Amazones au roi égyptien Sanos qui aurait tué Saba et au roi chaldéen Samiros qui aurait tué les compagnons des Amazones. Cette histoire est très intéressante, car elle montre qu'Andronicus n'a pas seulement reproduit des "fantaisies" chaldéennes ou égyptiennes, mais qu'il a combiné des éléments de l'histoire chaldéenne et égyptienne avec l'histoire biblique (la reine de Saba), avec une tradition syriaque, celle de Saba, d'Ophir et d'Havilah, avec une tradition juive, celle de l'invention des guerres pendant le temps de Saroug; et avec un mythe grec enfin, celui des Amazones.

## 7. L'idolâtrie

Il semble que pour Andronicus, le thème de la guerre (*Jubilés* 11.2) fut étroitement lié au thème de l'idolâtrie (cf. *Jubilés* 11.4–5). Traditionnellement, l'avènement de l'idolâtrie est daté par les auteurs juifs et chrétiens du temps de Saroug. Ainsi, l'Anonyme s'est inspiré de la *Caverne des Trésors* (25.8–14) qui impute l'apparition de l'idolâtrie à l'adoration de statues des parents décédés.<sup>124</sup>

Au lieu de retenir cette tradition de la *Caverne*, Isho'dad, Agapius et Michel préservent une histoire qui lie l'origine de l'idolâtrie au thème de la guerre: elle me paraît devoir être attribuée à Andronicus. Selon cette histoire les hommes auraient commencé à ériger des statues pour leurs héros qui avaient gagné les guerres. Ensuite ces héros furent adorés comme des dieux. Ceci semble de nouveau refléter le point de vue du *Livre des Jubilés*, qui situe l'origine de l'idolâtrie au temps de Saroug presque immédiatement après celle de la guerre, toutefois sans lier directement les deux phénomènes.

---

Isho'dad, <i>Comm. Gen.</i> , 139.24–30 (éd.), 151.24–30 (trad.)	Agapius, <i>Kitab al-'Unvan</i> , 71–2 [ = I (1), 627–8]. <sup>125</sup>	Michel, <i>Chron.</i> 2.3, 10 (éd.), vol. 1, 21 (trad.)
--	--	---

---

Il est écrit que lorsque les langues des tribus des enfants de Sem, de Cham et de Jafeth, fils de Noé, furent divisées dans

Mar Éphrem et le livre des Jubilés disent: Quand (les hommes) furent divisés en soixante-douze langues et dispersés sur la face de la terre, ils commencèrent à

tous les climats, sur la surface de la terre; quand ils eurent occupé leurs régions et lorsque chaque langue, chaque peuple et tribu se furent éloignés dans

La tour fut bâtie en l'an 70 de Reu, elle fut achevée quarante ans après; et les homes furent dispersés sur la surface de toute la terre. Ils commencèrent à

---

<sup>124</sup> Comp. *Caverne des Trésors* 25.8–14, 198–201 (éd.), 76–7 (trad.) et *Chron.* 1234 vol. 1, 49:6–13 (éd.), 36.20–36 (trad.).

<sup>125</sup> Ce passage est titré "Récit qui fait connaître la vraie cause pour laquelle le culte des idoles pénétra dans le monde après la division des langues sur la surface de la terre."

---

Isho'dad, <i>Comm. Gen.</i> , 139.24–30 (éd.), 151.24–30 (trad.)	Agapius, <i>Kitab al-'Unvan</i> , 71–2 [= I (1), 627–8]. <sup>125</sup>	Michel, <i>Chron.</i> 2.3, 10 (éd.), vol. 1, 21 (trad.)
--	---	---

---

se combattre les uns les autres, et à ériger à leurs chefs victorieux des statues en guise de mémorial; mais, finalement, ils se prosternaient aussi devant elles, et c'est de cette manière et à cette époque que l'idolâtrie fit sa première entrée dans le monde.

une contrée quelconque d'un climat de la terre, comme nous l'avons décrit, les peuples se mirent à se faire la guerre, les uns contre les autres. Chaque tribu et chaque peuple se choisirent un chef d'armée, qui conduisit leurs troupes et les menât au combat, en marchant à leur tête. On raconte qu'au bout de quelque temps, lorsque certains des chefs des guerriers et des commandants des troupes revenaient victorieux et triomphants chez leurs compagnons, leur peuple et leur tribu, le peuple les prenait pour maîtres à cause de leur victoire et érigeait à leurs chefs, connus et célèbres par leurs exploits, leurs guerres et leur succès, des idoles portant leurs noms et leur ressemblant, afin que ces idoles rappelassent le souvenir de celui qui avait fait des conquêtes à leur profit et était rentré victorieux chez eux. Longtemps après on commença à montrer à leur égard de la vénération et à leur offrir des sacrifices, d'abord comme témoignage de vénération pour eux et comme souvenir des victoires qu'ils avaient remportées; ensuite quand des malheurs se produisaient, quand leurs ennemis, voulant se venger, leur infligeaient toutes sortes de maux et de blessures, ils venaient à ces idoles, implorant leur secours. C'est pour cette raison que, dans la suite des temps, le culte et la vénération des idoles s'introduisirent du vivant même des héros; des diables, d'après ce qui est écrit, parlaient aux hommes de l'intérieur de ces idoles.

---

multiplier les guerres et les combats. Ceux qui étaient vainqueurs élevaient des statues de victoire, et ensuite ils adoraient les statue(s). Ainsi se multiplia l'idolâtrie.



## 8. Les inventions

Après avoir isolé tous ces matériaux, il est également possible de signaler quelques autres éléments qui se rattachent aux séries royales chaldéennes et égyptiennes ou d'autres aspects de l'histoire postdiluvienne et pré-abrahamique selon Andronicus. Ainsi, dans les œuvres des quatre auteurs qui dépendent de son récit apparaissent plusieurs passages qui parlent des origines de certains objets ou de certaines pratiques. Or, la plupart d'entre eux a une certaine connexion avec l'origine des guerres, de l'idolâtrie et du chaldéisme.

Trois inventions seulement sont mentionnées par l'Anonyme, mais deux autres au moins remontent certainement à Andronicus, à cause des connexions avec Ophir et avec un roi de la série égyptienne d'Andronicus. Nous avons déjà vu un exemple de telles inventions, celle des armes par Saba, Ophir et Havilah. Mais Ophir lui-même est aussi crédité, chez Isho'dad, Agapius et Michel, d'avoir inventé le procédé pour fondre l'or, avec lequel on fabriquait de la monnaie, des bijoux et d'autres objets en or.<sup>126</sup> Dans cette dernière catégorie, on peut aussi classer les idoles. Ainsi, cette invention d'Ophir facilitait l'idolâtrie. De manière similaire, Agapius rapporte l'existence d'un certain Amorius, fils d'Ophir, un "artisan de fer et de cuivre."<sup>127</sup> L'invention du procédé de la fonte du fer a probablement facilité la création des poids, des balances et des mesures, qui est mentionnée par tous les quatre auteurs et qu'Isho'dad, Agapius et Michel attribuent au roi chaldéen Samiros.<sup>128</sup> Peut-être pouvons-nous aussi rattacher l'invention de ce procédé à l'invention des armes?

Michel et l'Anonyme mentionnent encore l'invention des étoffes (en particulier celle de la soie), Michel ajoute également que c'est alors qu'on commença à leur appliquer des colorants.<sup>129</sup> Il situe l'apparition de ces pratiques durant le règne de Samiros, tandis que l'Anonyme date simplement la première invention textile du temps de Saroug. Michel est le seul à souligner que ces étoffes furent appliquées aux idoles. Telle était probablement la version que l'on lisait chez Andronicus. Michel est aussi le seul à mentionner l'invention du navire par le roi égyptien Eupipaphios.<sup>130</sup> Il me semble que cette invention a pu être proposée par Andronicus pour expliquer les contacts entre les Chaldéens et les Égyptiens ainsi que la voie de transmission du culte de Qainan et du chaldéisme de la Chaldée vers l'Égypte.

<sup>126</sup> Isho'dad, *Comm. Gen.*, 133.15–6 (éd.), 145.2–3 (trad.); Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 78 [= I (1), 634]; Michel, *Chron.* 2.4, 11 (éd.), vol. 1: 23 (trad.).

<sup>127</sup> Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 78 [= I (1), 634].

<sup>128</sup> Isho'dad, *Comm. Gen.*, 134.14–5 (éd.), 146.4–5 (trad.); Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 79 [= I (1), 635]; Michel, *Chron.* 2.4, 12 (éd.), vol. 1, 24 (trad.); *Chron.* 1234 vol. 1, 50:11 (éd.).

<sup>129</sup> Agapius, *Kitab al-'Unvan*, 79 [= I (1), 635]; Michel, *Chron.* 2.4, 12 (éd.), vol. 1, 24 (trad.); *Chron.* 1234 vol. 1, 50:12 (éd.).

<sup>130</sup> Michel, *Chron.* 2.3, 10 (éd.), vol. 1, 21 (trad.).

## Conclusion

Ma reconstruction de l'histoire entre le Déluge et Abraham selon Andronicus montre qu'il construisit cette histoire d'après trois chronologies, juive, chaldéenne et égyptienne. La première l'emportait en antiquité, suivie par celle de la royauté chaldéenne puis, cent ans plus tard, par celle de la royauté égyptienne. Pendant cette période, Andronicus retraça l'avènement des péchés entre Déluge et cheminement d'Abraham. Andronicus parla des guerres, de Qainan, du chaldéisme, de l'idolâtrie, et des inventions qui facilitèrent la genèse de ces péchés. Afin de décrire cette période, il combinait des informations bibliques avec des traditions apocryphes juives et syriaques, du *Livre des Jubilés* et la *Caverne des Trésors*, et dans un cas même, avec un mythe grec.

Andronicus a influencé l'Anonyme non pas seulement au niveau chronologique, mais plus encore au niveau de sa description de cette période entre le Déluge et la naissance d'Abraham. Il est clair que l'Anonyme ne préserve pas la chronique complète d'Andronicus: un chroniqueur intermédiaire, ou lui-même, a sélectionné un éventail de matériaux parmi les thèmes principaux. Ainsi, le responsable a supprimé quasi toutes les références aux rois chaldéens et égyptiens, cités par Andronicus, et a ignoré les guerres que ces rois firent et les villes qu'ils fondèrent.

La relation entre le *Livre des Jubilés*, la *Caverne des Trésors*, Andronicus et l'Anonyme se révèle ainsi particulièrement significative. Dans quelques cas, l'Anonyme semble avoir préféré l'opinion des auteurs du *Livre des Jubilés* et de la *Caverne*. Ainsi, il préserve des copies littérales de traditions du *Livre des Jubilés* au lieu des adaptations d'Andronicus (par exemple sur la trouvaille des inscriptions par Qainan) et suit la *Caverne des Trésors* pour l'identification de l'origine de l'idolâtrie, peut-être à cause de l'attribution de cette œuvre à Ephrem le Syrien.

Ce ne sont là que quelques conclusions établies au sujet de l'usage de la *Chronique* d'Andronicus par l'Anonyme. Les résultats présentés dans cette contribution inciteront la recherche, espérons-le, à prêter plus d'attention à Andronicus et à sa considérable influence sur la chronographie syriaque.

## Bibliographie

### Sources

- Abouna, Albert et Fiey, Jean-Marc (1974), *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, CSCO 354, Syr. 154, Louvain, 1974 (trad.).
- Benedictus (père) (1737) (éd.), *Sancti Ephraem Syri Opera Omnia Quae Exstant Graece, Syriace, Latine*, Rome, vol. 1 (Syriace et Latine) (éd. et trad.).
- Brooks, Edward W. (1903), "Chronicon ad annum Domini 846 pertinens," in: Brooks, Edward W., Guidi, Ignacio et Chabot, Jean-Baptiste (éd.), *Chronica Minora* (CSCO, ser. III, vol. 3 T(extus)), Louvain, 157–238 (éd.) (réimpr. CSCO 3, Syr. 3, 1960).

- Brooks, Edward W. (1910), *Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum*, vol. 1, CSCO 62\*, Syr. 3.7 (= 21), Paris (éd.).
- Brooks, Edward W. (1910), *Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum*, vol. 1, CSCO 63\*, Syr. 3.7 (= 23), Rome (trad.).
- Budge, Ernest A.W. (1932), *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, The son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus, Being The First Part of His Political History of the World*, 2 vols. (vol. 1: trad.; vol. 2: facsimiles du ms. Hunt no. 52), Londres, (réimpr. Piscataway (NJ), 2003).
- Chabot, Jean-Baptiste (1903), "Chronicon ad annum Domini 846 pertinens," in: Brooks, Edward W., Guidi, Ignacio et Chabot, Jean-Baptiste (éd.), *Chronica Minora*, (CSCO, ser. III, vol. 3 V (ersio)), Louvain, 121–180 (trad.) (réimpr. CSCO 4, Syr. 4, 1960).
- Chabot, Jean-Baptiste (1899–1924), *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*, Paris (éd. et trad.).
- Chabot, Jean-Baptiste (1909), *Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum*, vol. 2, CSCO 62\*\*, Syr. 3.8 (= 22), Paris (éd.).
- Chabot, Jean-Baptiste (1910), *Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum*, vol. 2, CSCO 63\*\*, Syr. 3.8 (= 24), Rome (trad.).
- Chabot, Jean-Baptiste (1916), *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, vol. 1, CSCO 81, Syr. 36, Paris (éd.).
- Chabot, Jean-Baptiste (1920), *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, vol. 2, CSCO 82, Syr. 37, Paris (éd.).
- Chabot, Jean Baptiste (1937), *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, vol. 1, CSCO 109, Syr. 56 (trad.).
- de Halleux, André (1978), "La chronique melkite abrégée du ms. Sinai syr. 10," in: *Le Muséon* 91 :1–12, 5–44.
- Feldman, Louis H. (2000), *Judean Antiquities 1–4*, Flavius Josephus. Translation and Commentary 3, Leiden – Boston – Köln.
- Helm, Rudolf (1956), *Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi chronicon*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 47, Eusebius Werke 7, Berlin (deuxième édition).
- Karst, Joseph (1911), *Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Kommentar*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte 20, Eusebius Werke 5, Leipzig (trad.).
- Mosshammer, Alden A. (1984), *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig (réimpr. De Gruyter 2010) (éd.).
- Nau, François (1905), "Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse," *Revue de l'Orient Chrétien* 10, 197–208, 258–82.
- Ri, Su-Min (1987), *Le livre de la Caverne des Trésors: les deux révisions syriaques*, CSCO 486–7, Syr. 207–8, Louvain (éd. et trad.).
- Tonneau, Raymond M. (1955), *Sancti Ephraem Syri In Genesim et in Exodum Commentarii*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 152–3, Syr. 71–2, Louvain (éd. et trad.).
- VanderKam, James C. (1989), *The Book of Jubilees*, CSCO 510–1, Aeth. 87–8, Louvain.
- Van den Eynde, Ceslas (1955), *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, I: Genèse*, CSCO 156, Syr. 75, Louvain, 1955 (trad.).
- Van den Eynde, Ceslas (1958), *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, II: Exode–Deutéronome*, CSCO 176 et 179, Syr. 80–81, Louvain (éd. et trad.).
- Vasiliev, Alexandre (1910), *Kitab al-'Unvan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, première partie (I)*, in: René Graffin – François Nau (éds.), *Patrologia Orientalis* 5, Paris, 558–691.

- Vasiliev, Alexandre (1911), *Kitab al-'Unvan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, seconde partie (I)*, in: René Graffin – François Nau (éds.), *Patrologia Orientalis* 7, Paris, 459–591.
- Vasiliev, Alexandre (1912), *Kitab al-'Unvan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, seconde partie (II)*, in: René Graffin – François Nau (éds.), *Patrologia Orientalis* 8, Paris, 396–547.
- Vasiliev, Alexandre (1915), *Kitab al-'Unvan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, première partie (II)*, in: René Graffin – François Nau (éds.), *Patrologia Orientalis* 11, Paris, 5–144.
- Vosté Jean-Marie et van den Eynde, Ceslas (1950), *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, I: Genèse*, CSCO 126, Syr. 67, Louvain (éd.).
- Wright, William (1867), "Two epistles of Mar Jacob, bishop of Edessa," *Journal of Sacred Literature* 10, 430–3, 1\*-27\*.

## Travaux

- Adler, William (1986–1987), "Abraham and the Burning of the Temple of Idols: Jubilees' Traditions in Christian Chronography," *The Jewish Quarterly Review* 77:2–3 (October 1986 – January 1987), 95–117.
- Adler, William (1989), *Time immemorial: archaic history and its sources in Christian chronology from Julius Africanus to George Syncellus*, Dumbarton Oaks Studies 26, Washington (D.C.).
- Adler, William (1994), "Jacob of Edessa and the Jewish Pseudepigrapha in Syriac Chronography," in: John C. Reeves (éd.), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Early Judaism and its Literature 6, Atlanta, 143–71.
- Adler, William (2008), "Jewish Pseudepigrapha in Jacob of Edessa's Letters and Historical Writings," in: Robert B. ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18, Leiden – Boston.
- Bosse, Alfred (1908), *Die chronologische System im Alten Testament und bei Josephus*, Berlin.
- Brock, Sebastian P. (1978), "Abraham and the Ravens: A Syriac Counterpart to Jubilees 11–12 and Its Implications," in: *Journal for the Study of Judaism* 9:2, 135–152.
- Debié, Muriel (1999–2000), "Record Keeping and Chronicle Writing in Antioch and Edessa," in: *Aram* 12, 409–17.
- Debié, Muriel (2010), "L'héritage de la chronique d'Eusèbe dans l'historiographie syriaque," in: *Journal of the Canadian Society for Syriac studies* 10, 18–28.
- Keseling, Paul (1927), "Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung," in: *Oriens Christianus* 24, 23–48, 223–241; 25, 33–56 (réimpr. *Analecta Gorgiana* 465, Piscataway (N. J.), 2010).
- Nasrallah, Joseph (1988), *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne, vol. II, tome 2: 750-Xe S.*, Louvain-Paris.
- Ri, Su-Min (2000), *Commentaire de la Caverne des Trésors. Étude sur l'histoire du texte et de ses sources*, CSCO 581, Subs. 103, Louvain.
- Serruys, Daniel (1913), "Les canons d'Eusèbe, d'Annianos et d'Andronicus d'après Élie de Nisibe," in: *Byzantinische Zeitschrift* 22, 1–36.
- Taylor, David G.K. (2010), *The Patriarch and the Pseudepigrapha: Extra-biblical traditions in the writings of Kyriakos of Tagrit (783–817)*, in: Françoise Briquel-Chatonnet et Muriel Debié (éds.), *Sur les pas des Araméens chrétiens: mélanges offerts à Alain Desreumaux*, Cahiers d'études syriaques 1, Paris, 35–61.

- Tisserant, Eugène (1921), "Fragments syriaques du Livre des Jubilés," in: *Revue Biblique* 30, 55–86, 206–232.
- Witakowski, Witold (1999–2000), "The *Chronicle* of Eusebius: Its type and continuation in Syriac historiography," in: *Aram* 11–12, 419–37.
- Witakowski, Witold (2007), *Elias BarShenaya's Chronicle*, in: Wouter J. van Bekkum, Jan W. Drijvers et Alex C. Klugkist (eds.), *Syriac Polemics: studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 170, Louvain, 219–237.
- Witakowski, Witold (2008), *The Chronicle of Jacob of Edessa*, in: Bas ter Haar Romeny, *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, *Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden* 18, Leiden – Boston, 25–47.



---

**II: S'identifier pour transmettre? Logiques  
d'appartenance et projet historiographique**





Alberto Camplani

## The religious identity of Alexandria in some ecclesiastical histories of Late Antique Egypt

This paper is a further step in a long-term research which began in 2000 and is based at present in the universities of Hamburg<sup>1</sup> and Rome (“Sapienza”)<sup>2</sup> about the documentation, the archives, and the self-presentation of the see of Alexandria as referred to in the histories produced within the bishopric or in the circles close to it. The starting point of this research was the identification by Alessandro Bausi of a historical narrative, enriched with documents and list of names, within an ancient canonical collection attested by an Ethiopic manuscript. This narrative turned out to be paralleled, at least in part, by three already-known documents concerning the church of Alexandria, preserved in a Latin collection. In addition, the whole was easily proven to belong to a lost Greek *History of the Episcopate of Alexandria*<sup>3</sup>, to be distinguished from both the later Coptic *History of the Church* and Copto-Arabic *History of the Patriarchs of Alexandria*<sup>4</sup>.

---

1 Asien-Afrika-Institut, Hiob Ludolf Zentrum für Äthiopistik.

2 Dipartimento di Storia, culture, religioni.

3 The list of our preliminary studies on this text is now considerable. The first official announcement of the discovery was made in Bausi 2002 and 2006. Some portions of my commentary, in preparation, can be consulted in the following publications: Camplani 2004, 2006a, 2006b, 2007, 2009, 2011a, 2011b, Bausi / Camplani 2013. At the base of this research is the work of four scholars. The first of them is Tito Orlandi, who devoted several contributions, commentaries, and editions to the history of the church written in Coptic (CHC) as well as to other texts, such as the *Apologia secunda* of Athanasius and the *History of the Patriarchs*. The second is Annick Martin, whose historical commentary on the *Historia acephala* is a point of reference for the reconstruction of the historiography of the patriarchate and its ideological position (Martin 1985). The third is Ewa Wipszycka whose contributions to the institutional church in Egypt and to the staff of the patriarch made possible a comprehension of the milieu which produced these histories. The fourth is Philippe Blaudeau whose book about Alexandria and Constantinople has provided the theoretical frame in which my contribution finds its place (Blaudeau 2006). In particular, the notion of “geo-ecclesiology” proves to be productive of new results in the study of the histories written in the episcopal circles. In J.-M. Carrié’s introduction to Blaudeau’s book (Blaudeau 2006, xiv) we find this interesting judgment about this concept: “Ce terme de géo-ecclésiologie par lequel l’auteur désigne sa perspective de recherche n’est pas un simple jeu métaphorique, pour faire “chic”, encore moins un jeu de mots: c’est en réalité un modèle de lecture de la confrontation entre chrétientés orientales qui mobilise et guide toute une stratégie herméneutique. Il permet d’appliquer à des questions historiques souvent traitées et débattues une grille de questionnement productive, expérimentée et validée par les résultats. Par sa dynamique, le concept mobilise toute une géographie (cartes à l’appui) des espaces de présence et d’intervention en fonction des objectifs jugés stratégiques, des zones de tension et des théâtres d’opération”.

4 See reference bibliography in the notes to the paragraphs concerned with each of these histories. The following abbreviations will be used:

HEpA = History of the Episcopate of Alexandria

CHC = Church History in Coptic

In my current activity of commenting on the HEpA and comparing it with the historiographical fragments of Timothy Aelurus, the CHC, and the HP (while the *Chronicle* by John of Nikiu<sup>5</sup> and the *Annales* by Sa'īd ibn Batrīq<sup>6</sup> are for the moment left aside), I am investigating the changing role of the historical documentation from the fourth to the seventh centuries. A progressive loss of references to real documents can be observed, along with the growth of pious narratives concerning clerics, monks, cultic buildings, and a focus on their impact on the urban visibility of Christianity. This is true for what concerns the frequent allusions to local traditions about saints and their shrines, in particular those shrines whose construction was financed by groups of Alexandrian believers eager to give a visible urban identity to their congregation. In a conference held in Jerusalem in 2010 I discussed some passages of the CHC, the *Martyrium Petri Alexandrini*, and other hagiographical texts, preserving the traces of an editorial activity to be attributed to monastic movements (Pachomian in particular) and lay groups, the so-called *philoponoi* who wanted to stress the significance of their presence in the Alexandrian history through the mention of their activity within certain episodes of the Alexandria history<sup>7</sup>. On that occasion I emphasized that these historical texts were the expression not simply of an individual author, but rather of a net of church relations, in which multiple voices tried to emerge. These were the voices of different groups defending their interests, their traditions, and their contribution to the life of the local church.

This volume gives me the opportunity to locate our philological and historical inquiry into the HEpA within the Christian Alexandrian tradition of historical writing. Of course, one of the main problems, which will remain in the background of my essay, is the relation of this work and other narratives to what we call historiography, or better, to what we have come to identify as the different genres of transmitting history<sup>8</sup>. As we will see later, these works, though tied to each other by themes and symbols, are different in style and refer to different literary models of historiography. The aim of the conference was not so much to address the problem of the reconstruction of historiographical texts, or to treat their relationship with real events, but to look into the variety of genres that we qualify today as historiography and understand their function in the overall process of the transmission of knowledge in late antiquity. For this reason, we will study our documentation under the perspective of two main themes of the conference, concerning the selection of sources with the purpose

---

HP = History of the Patriarchs.

<sup>5</sup> Zotenberg 1877–1879; English translation in Charles 1916. On the character of this history see Carile 1981.

<sup>6</sup> The Antiochene recension is edited in Cheiko / Carra de Vaux / Zayyat 1906–1909, while the more archaic one is edited in Breydy 1985. On the text see Griffith 2004. For a general presentation of both histories within the framework of Egyptian historical writing see Witakowski 2012.

<sup>7</sup> Camplani 2013.

<sup>8</sup> For this issue Van Nuffelen 2004 is an important reference, and now Burgess / Kulikowski 2013.

of their transmission (I), and the ideological *parti pris* in its relation to historiographical writing (II)<sup>9</sup>.

Therefore I would like to look at this production from the point of view of both the documentation it exhibits (and therefore the knowledge it transmits) and the geo-ecclesiological coordinates it promotes. In the histories we are exploring, documents and facts are intended to inform the reader not only about the “histoire événementielle” of a city or a region, or about the action of the divine Providence in history, but also about the religious and cultural identities of a specific bishopric, that of Alexandria, thus presenting the outline of the culture, ecclesiological orientation, and geopolitics of a church milieu<sup>10</sup>. Therefore, the correlation will be explored between, on the one hand, the documentation quoted or alluded to, and, on the other, the geo-ecclesiological dimension. The latter includes the models of relationship between Alexandria and each of the other patriarchal sees of the Mediterranean sea, as well as Alexandria’s attitude toward the empire. Among the important elements that, in our histories, contribute to outline their political and social views are different types of relations with the various levels of political power, as well as the painting of an ideal picture of the Christian emperor.

How can the relationship between any history and its underlying documentation be envisioned? I would like to tackle this issue in a very practical manner, by illustrating four possibilities concerning the status of documents within the historical narrative: documents quoted within the historical text; documents alluded to explicitly in the text, but not quoted; documents not explicitly mentioned, whose use, however, is to be assumed for the composition of the historical narrative; traditions deriving from documents the compiler does not know. In this way we will explore the process that leads from the archival activity of the bishopric to the production of legends, traditions, and histories drawing upon the documentation preserved in the archives, but endowed with their own life, images, and grammar.

## 1. Methodological issues and compositional models

### 1.1 The archives of the bishopric

At the beginning of our inquiry an important issue should be discussed: that of the church archives that could serve as a reference for writing history. It is worth pointing out the existence of archives in Late-Antique Egypt preserving different kinds of church documentation. All the papyrologists know that the archives of Abraham,

---

<sup>9</sup> See the introduction.

<sup>10</sup> About the geo-ecclesiology emerging in the HEpA and later works produced in Alexandria, see Martin 1985, 34–67, Martin 1996, 241–253, Blaudeau 2006, chap. 3.

the bishop of Hermonthis, and Pisenthios, bishop of Keft (6<sup>th</sup> – 7<sup>th</sup> centuries) are the most important collections of texts providing information on the institutional church in Byzantine Egypt<sup>11</sup>. Archaeologists have discovered in the ruins of monasteries the archive of the episcopal chancellery, containing documents written on tablets of limestone or on papyrus, such as copies of circulars addressed to the clergy or to the faithful, appointments of members of the clergy, letters to and from the bishop. From these archives it is apparent that in the process of forming its institutions “the church imitated both the state administration and that of the large estates. It took over from them the habit of putting all sorts of matters in writing. The chancellery of the bishop produced Greek and Coptic documents” recording the various activities of the church. “When the bishop ordained presbyters or deacons, they gave him written declarations by which they pledged themselves not to leave their diocese, to take care of the church which had been entrusted to them, to fast on the prescribed days, to learn by heart some Biblical texts (the Gospels, Paul’s Epistles, the Psalms), and so on. In some cases the newly ordained presbyters or deacons handed to the bishop written declarations signed by local notables who vouched for their future good behaviour. When charging one of his subordinates with visiting a church, the bishop gave him a warrant”<sup>12</sup>.

For what concerns Alexandria and other great cities, we do not have these archives, but their existence may be proven by comparing literary works such as the histories or other kinds of documentation. From there we can deduce the existence of *archivia* preserving information about the clergy, the buildings, the economy, the daily life of the church, and above all the great inter-diocesan affairs and the relationship with the political sphere<sup>13</sup>. We know that synods of bishops began already in the third century to leave trace of their activity through the compilation of *memoranda* and synodical letters and the drafting of canons, on the basis of the stenographic transcription of actual discussions. Later their decisions became part of the canon law of the church. Also this kind of documentation was preserved in the archives of the most important cities. How can we understand that documents occurring in Christian writings or narratives inside a chronicle may be attributed to a church archive? This question is not simple, and a high degree of subjectivity is involved in this kind of research. First of all we have to address the claims made by authors, editors, and scribes to the effect that a certain piece of information derives from an *archivium*. Not all of these claims are to be trusted, because they are often made to give authority to a certain text. However, we are often in the position to judge their credibility by way of comparison: if certain documents (better yet if arranged in a sequence) occur, or are alluded to, in similar ways but independently

---

<sup>11</sup> Fundamental in this discussion is Ewa Wipszycka’s essay about the institutions of the church in Late-Antique Egypt: Wipszycka 2007, 334–338. See also, for the bibliography about archives (papyri and ostraka), Schmelz 2002, 1–27.

<sup>12</sup> Wipszycka 2007, 343.

<sup>13</sup> On Rome see now Martello 2012.

in more than one historiographical writing or canonical collection, then its connection to official or private archives, where these documents were preserved according to a certain order, is highly likely.

The same method can be applied to the church of Alexandria. From the style of the chronicles and the documents they mention we can infer the existence of very sophisticated archives. For example, there are passages in the *Index to the Festal Letters of Athanasius* or in the *Historia acephala* where it is clear that the compiler or a later scribe had at his disposal a number of documents which he decided to quote or not to quote, whose existence is pointed out to the reader, and is otherwise demonstrated not only by their preservation in manuscripts attesting the works of Athanasius, but also by their being referred to in the *Church History* of Sozomen and in Coptic fragments of lost works<sup>14</sup>. In other passages we find the detailed account of the movements of presbyters and bishops hour by hour, as well as the information about new consuls and prefects, which remind us of the way in which provincial officers reported their daily activity (*commentaria*). The attention to buildings and natural events is easily explained with the dependence on *ephemerides*<sup>15</sup>. We can add to this the ancient information about Alexandrian archives and their staff, which speaks of various functions performed by personnel of the chancellery: *kankellarios*, *nomikos*, *ekklesiekdikos*, *primicerius* of the *notarioi*, and *bibliophylax*<sup>16</sup>.

A final methodological note about archives seems appropriate. One of the issues when dealing with historical compilations quoting documents, or composed as a sequence of documents, is the theoretical distinction between an archive and the text of a historical work. We have to keep in mind that the episcopal archives could be richer than a historical compilation allows us to understand. In other words, when recovering the form of a fragmentary work of this kind, we have to be cautious about attributing to it any document that we think was present in the episcopal archive. We also need to consider that a historical compilation is always the result of a selection, whose criteria should be subject to a careful investigation.

## 1.2 The Athanasian paradigm

Not all the texts we are going to investigate can be classified as historiography, at least in its traditional meaning. Although the clergy composing our histories might have been aware of Eusebius' historiographical works<sup>17</sup>, we should not draw too hasty conclusions about this connection. If our intention is to place the histories within the Alexandrian written production linked to the episcopate, we need to consider that two of the writings composed by Athanasius of Alexandria, *Apologia se-*

---

<sup>14</sup> The existence of the archives of Alexandria is discussed in Martin 1985, 20–21 and 69–73.

<sup>15</sup> Camplani 2003, 87–108.

<sup>16</sup> All the data are collected in Wipszycka 2008.

<sup>17</sup> See now the impressive introduction to Eusebius' historical works: Morlet / Perrone 2012.

*cunda contra Arianos* and *Historia arianorum* were deeply tied with documents preserved in the archives, and extremely influential upon the composition of all subsequent histories or ecclesiastical pamphlets. The *Apology* is a personal defense by Athanasius against charges laid against him by his opponents, while the *History* has been qualified as “historiographie engagée”<sup>18</sup>, a “manifesto against Constantius”, “a fierce pamphlet”, “political satire”, “opposition literature”, written as an account of the church and imperial persecution against himself<sup>19</sup>.

Here I would just like to notice some features of the two works, and in particular of the *Apologia*<sup>20</sup>: 1) the quotation of a multiplicity of documents, ecclesiastical and civil in character, whose function is to bolster Athanasius’ case against his enemies; 2) the list of bishops, in particular the one concerning the Synod of Serdica (chapter 49), which aims at showing the large number of bishops in communion with Athanasius; 3) the presence of short notes separating the documents in the first part of the *Apology*, while the second part contains more expanded narrative sections, where documents are fewer in number. These two kinds of insertions will be imitated in later histories.

A more violent tone is used in the *History*, where the documents are few: the letter by which Constantine II recalls Athanasius from his first exile (8,2 = Ap. 87,4–7); the two letters by Constantius accompanying Athanasius’ return from his second exile (23,1 and 23,3 = Ap. 54,1–5 and 54,5–55,7); and two letters by the bishops Ursacius and Valens (26,3 and 26,4 = Ap. 58,1–4 and 58,4–5). The *History* contains long

---

**18** Kannengiesser 2001, 130.

**19** Barnes 1993, 126. Barnes has compared the *History* with Synesius’ *On Kingship* or Procopius’ *Secret History*. “Like them, it is opposition literature in an age of panegyric and ceremonial laudations. (...) Athanasius had shown his talent for such writing in miniature when he wrote to Serapion of Thmuis long before to tell him how Arius died. (...) The underlying assumption of the HA is that Athanasius is a victim of a systematic policy of persecution mounted by the Arians against Christ and his true believers ever since the days of Constantine, and that this policy has been rendered possible only by secular support. (...) But it is Constantius above all who has fostered the persecution of orthodoxy and interfered improperly in the affairs of the Christian church. Athanasius denounces the emperor as enemy of Christ, as Antichrist, worse than the biblical villains Saul, Ahab, and Pontius Pilate (...) His actions, toward his family as well as toward the church, show that he is an unjust ruler with wicked subordinates. (...). His constant complaint that the emperor interferes in the affairs of the church is not in fact directed against interference as such, but against imperial actions of which he disapproves (...) Athanasius implicitly asserts that emperors have a right to overrule church councils – provided that they do so in the interest of orthodoxy rather than heresy.”

**20** In Portmann 2011a we find the following judgment: «Die beiden Hauptteile sind von durchaus unterschiedlichem Charakter. Der erste Teil (Kap. 3–58) besteht fast ausschließlich aus dem Text der zitierten Dokumente, die Bemerkungen des Athanasius dienen nur als kurze Überleitungen. Im zweiten Teil (Kap. 59–88) sind die Dokumente von – allerdings nicht sehr langen – historischen Erläuterungen des Bischofs begleitet. Der Unterschied ergibt sich aus des unterschiedlichen Intention: Der erste Teil will die schon geschehenen Entscheidungen für Athanasius mitteilen, der zweite Teil rollt das Vorgehen gegen Athanasius seit dessen Übernahme des alexandrinischen Stuhls 328 bis zur Synode von Tyrus auf und zitiert Dokumente als Indizien in diesem Verfahren». On the *Apologia* see also Barnard 1992 and Martin 1996, 458–464.

pieces of polemics, in which Constantius is denounced as the Antichrist and is compared to such Biblical figures as Saul, Ahab, and Pontius Pilate<sup>21</sup>. In other sections events are recorded and historical figures are described in a more historical fashion. So, the *History of the Arians* on the one hand incorporates official documents and letters that serve the function of giving authority and reliability to the narrative, and on the other exhibits apocalyptic tones and exemplary Biblical stories.

In both *Apology* and *History*, thus, we find documents of ecclesiastical character and epistles written by civil authorities, whose function is to give an *ex parte* witness to the vicissitudes in which the church (and Athanasius in particular) is involved. Historical notations and comments are typical in both writings, although a different tone is used in each. Among these notations connecting the documents there are in the *Apologia* a few that are closer to history than to a pamphlet. At the junction of the two main sections of the *Apology*, we find what we could call a piece of history:

59. Peter was Bishop among us before the persecution, and during the course of it he suffered martyrdom. When Meletius, who held the title of bishop in Egypt, was convicted of many crimes, and among the rest of offering sacrifice to idols, Peter deposed him in a general council of the bishops. Whereupon Meletius did not appeal to another council, or attempt to justify himself before those who should come after, but made a schism, so that they who espoused his cause are even yet called Meletians instead of Christians. He began immediately to revile the bishops, and made false accusations, first against Peter himself, and against his successor Achillas, and after Achillas, against Alexander. And he thus practiced craftily, following the example of Absalom, to the end that, as he was disgraced by his deposition, he might by his calumnies mislead the simple. While Meletius was thus employed, the Arian heresy also had arisen. But in the Council of Nicæa, while the heresy was anathematized, and the Arians were cast out, the Meletians on whatever grounds (for it is not necessary now to mention the reason) were received. Five months however had not yet passed when, the blessed Alexander having died, the Meletians, who ought to have remained quiet, and to have been grateful that they were received on any terms, like dogs unable to forget their vomit, were again troubling the Churches. Upon learning this, Eusebius, who had the lead in the Arian heresy, sends and buys the Meletians with large promises, becomes their secret friend, and arranges with them for their assistance on any occasion when he might wish for it. At first he sent to me, urging me to admit Arius and his fellows to communion, and threatened me in his verbal communications, while in his letters he [merely] made a request. And when I refused, declaring that it was not right that those who had invented heresy contrary to the truth, and had been anathematized by the Ecumenical Council, should be admitted to communion, he caused the Emperor also, Constantine, of blessed memory, to write to me, threatening me, in case I should not receive Arius and his fellows, with those afflictions, which I have before undergone, and which I am still suffering<sup>22</sup>.

As the reader can easily understand from these declarations, we are confronted here with a partisan account which is guided by a historical consideration of a long period of time, exceeding the boundaries of the career of Athanasius: it is no more a personal defense, but an engaged history of Alexandria. The following tradition of historical

---

21 Portmann 2011b.

22 Translation in Robertson 1891; the text is edited in Opitz 1934–1941, 139–140.



writing will develop both the “engaged” annotations and the use of documents coming both from the Church and the political power.

## 2. The Egyptian histories: reconstruction, ideological tendencies, documentation, authorship

### 2.1. The History of the Episcopate of Alexandria: reconstruction, ideological outline, geo-ecclesiology

The HEpA exists only in fragments and partial paraphrases. The scattered remnants of this official history of the Alexandrian see concerning the period corresponding to the 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> centuries have been only progressively identified by modern scholarship. The first source of the HEpA was found within a group of textual pieces preserved in an ancient Latin manuscript, the 8<sup>th</sup>-century *Codex Veronensis LX*(58) and published by Scipione Maffei<sup>23</sup>; other paraphrases were recognized in later historiographical and hagiographical sources; to these it is now to be added the historical text that Alessandro Bausi has identified in the Ethiopic collection, which is the most important of the surviving fragments and the source of passages for later historiographical and hagiographical traditions on Alexandrian Church affairs<sup>24</sup>.

The textual fragments and paraphrases offered by this variety of witnesses coincide only in part, and can be sorted in such a way as to reconstruct the outline of this complex history. For example, it is the Latin *Codex Veronensis LX* alone – and not the new Ethiopic manuscript – that preserve the famous *Historia Acephala* or *Historia*

---

<sup>23</sup> Maffei 1742, 254–262.

<sup>24</sup> Today the following sources are recognized as preserving fragments or paraphrases of the HEpA: 1) some items of the *Codex Veronensis LX* (58) (published in Kettler 1936; Turner 1939; Martin / Albert 1985; Brennecke / Heil / von Stockhausen / Wintjes 2007); 2) Sozomen, *Historia ecclesiastica* I 15, concerning Melitius and the young Arius, and other passages which are drawn from the section of the HEpA concerning the Council of Serdica and the life of Athanasius (IV 9,6–9; IV 10,8–12; V 7,2–3; VI 5,1–4; VI 12,5–6); on Sozomen’s dependence on HEpA see Martin 1985, 25–27; 3) an allusion by Timothy Aelurus in his *Liber historiarum* to the Melitian schism (Camplani 2011b); 4) the introduction written by the hagiographer Guarimopotus (at Naples in the second half of the 9<sup>th</sup> century) to his Latin translation of the *Martyrdom of Peter of Alexandria* (see *Bibliotheca Hagiographica Latina* nos. 6692–6693 and Devos 1958: the text is in *Patrologia Graeca* 18, c. 453–460, and *Bibliotheca Cassinensis seu Codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur*, vol. III, Ex Typographia Cassinensi, Montecassino 1887, «Florilegium cassinense», 187–191); 5) an eclectic hagiographical text in Ethiopic, which is entitled *The Martyrdom of St. Peter Archbishop of Alexandria* (Getatchew Haile 1980); 6) the Ethiopic manuscript, with the aksumite collection (Bausi 2006). The issue concerning what pieces preserved in later histories could be added to this dossier is debated: see for instance Van Nuffelen 2002.



*Athanasii*, a detailed narrative of Athanasius' last twenty years of episcopate<sup>25</sup>. Other sections of this same *Codex* deal with the birth and initial development of the Melitian schism under the episcopate of Peter I<sup>26</sup>, and with the documents coming from the councils of Nicaea (325) and Serdica (343). However, some of the contents of the new Ethiopic collection, especially in its second section, were already known from the *Codex Veronensis LX*. These are the letter by Phileas and the other bishop-martyrs to Melitius; the letter by Peter of Alexandria to the Alexandrian Christians; and a short intervening narrative<sup>27</sup>. However, this same manuscript preserves additional texts and historical information, such as a first section concerning the history of the patriarchs of Alexandria and the rules governing their election; long lists of pre-Nicene Egyptian bishops; and a third section relating Arius' return amongst the clergy through the intervention of Achillas and Alexander, and offering a final exhortation in favour of the institutional church and against heresy and schism.

As can be seen from what survives, this historical compilation seems to have been a mixture of different elements: ecclesiastical and civil documents that were preserved in the archives of the Alexandrian see; short, or very short, polemical narratives written by compilers who probably were members of the Alexandrian clergy; and historical data such as lists of bishops and information concerning buildings and natural events, which could be drawn from the Alexandrine archives. We do not know how this compilation grew over time. The main nucleus (the Melitian schism, Athanasius, and the councils of Nicaea and Serdica) was most likely composed in the last quarter of the 4<sup>th</sup> century, during the episcopate of Theophilus (385–412), and certainly before the activity of the historian Sozomen, who quotes some passages from it<sup>28</sup>, and its transmission to Carthago by Cyril of Alexandria (420). Other parts could be attributed to this same hand, or to an author belonging to a later period. In fact it is to be questioned if the brief paragraphs about the early patriarchs and the system of their election are the product of the same milieu / author responsible for the narrative about Melitius and Arius. Alternatively, they could be attributed to a later stage of the development of the text (5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> centuries? 7<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> centuries?), not later than the Neapolitan hagiographer Guarimpotus (second half of the 9<sup>th</sup> century), who apparently knows the complete form of the text<sup>29</sup>. If the latter view should be accepted, a new issue would need to be discussed in considering the HEpA as a whole: do the initial brief paragraphs concerning the early patriarchs presuppose the first patriarchal biographies of the HP – provided that a chance can be granted to the hypothesis that these have been written by one of the Coptic authors

---

25 Martin / Albert 1985, 138–213.

26 Kettler 1936, 155–192.

27 Kettler 1936; Turner 1939, 625–626.

28 Martin / Albert 1985, 25–27.

29 This impression is based on the mere fact that we find two accounts about the life of Peter: the second one is written as a standard narrative, the first one follows the typical scheme used to describe the early patriarchs.

active in the prehistory of HP (for instance George, 7th – 8th century, or John, 8th century) and not by Mawhub, the final author – or, on the contrary, are the short biographies of HEpA the source of the first ones in HP? The question cannot be settled without further research. We only need to consider the possibility of an evolution in time of our history, testified to by Liberatus of Carthago<sup>30</sup>, who apparently knows a chronicle concerning the period after Theophilus, which could be interpreted as a continuation of the HEpA<sup>31</sup>: *nectens temporum illa quae in Graeco Alexandriae scripto accipi.*

What kind of “historiographical” style do we find in the HEpA? The initial section of the text, preserved only in the Ethiopic codex, begins with the account of the evangelization of Alexandria and the establishment of the patriarchate, both described with few, assertive sentences. This section, with its foundational character, reminds us of the *ktiseis* accounting for the origins of Greek cities. The record of the rule, given by the evangelist Mark, plays a central role. It regulates the choice of the new patriarch, elected by a college of twelve presbyters assembled in the presence of the corpse of the deceased bishop. The text claims that this system was in use until the time of Peter I<sup>32</sup>. Then the early Alexandrian patriarchs are introduced according to a scheme that is similar to the one used in the Roman *Liber pontificalis*, or of one of its sources, the *Chronograph of 354*<sup>33</sup>. We find, in a sequence, the length of their episcopate; the date of their death; their ordination of bishops in Egypt, and other less important information. This means that for each patriarch we have a list of Egyptian bishops elected by him and in communion with him. This information is of course not only intended to make known the names of ancient bishops, but also to show the growth of the institutional church, the founding of new dioceses, and the chain of ordinations in each diocese. From those lists the believers were allowed to learn which bishops were to be considered as orthodox and under the jurisdiction of the see of Alexandria.

There follows the account of the schism of Melitius of Lycopolis, with the quotation of documents preserved also in Latin (*Codex Veronensis LX*). So we find:

- the letter that four bishop-martyrs wrote to Melitius so as to invite him to cease his activities;
- the historical narrative describing Melitius’ arrival in Alexandria and his alliance with two lay persons, Isidore and Arius;
- the letter written by Peter to the Alexandrians in which Melitius is temporarily excommunicated<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Schwartz (éd.) (1936c), 98 l. 2–99 l. 2.

<sup>31</sup> Bleckmann 2010.

<sup>32</sup> Martin 1996, 187–193; Camplani 2011a.

<sup>33</sup> Duchesne (ed.) 1886–1892. On the *Chronograph of 354* see now Burgess 2013.

<sup>34</sup> Published in Kettler 1936 and Turner 1939, 625–629.

After this letter, while the *Codex Veronensis LX* interrupts its selection of documents and narratives from the HEpA, in the Ethiopic manuscript we find the rest of the first part of the HEpA. It consists in a confused account (partly paralleled by Sozomen, *h.e.* I 15, Timothy Aelurus, and Guarimpotus) of the acceptance of Arius, by now a defector of the Melitians, into the Alexandrian clergy, followed by his further ousting by the bishop Peter in reason of his persistent hidden sympathies for the schismatic movement. Then, the beginnings of the Arian heresy are briefly narrated through the vicissitudes of Arius's "new" clerical career.

It is clear that these documents are significant not only for the light they shed on the historical events, but also for the function they attribute, at least ideally, to the see of Alexandria. In the letter of the bishop-martyrs it is explicitly claimed that all Egyptian bishops depend on the bishop of Alexandria. This is a way to show how the jurisdiction of Alexandria on the whole Egypt had been accepted by Egyptian bishops, before the Council of Nicaea<sup>35</sup>. On the other hand, also the historical narrative is not written with the mere aim of illustrating the history of Melitianism or Arianism. From the narrative, we learn that Peter of Alexandria fought the Melitian schism, and was responsible for removing the Melitian Arius from the clergy. Although the narrative is far from clear on this point, the compiler wants his readers to think that this Arius, follower of Melitius, and the Arius who provoked the great dogmatic crisis of the 4<sup>th</sup> century are one and the same person. Since such a possibility is excluded by a series of historical and critical considerations that I have set forth elsewhere<sup>36</sup>, it seems important to emphasize how an intentional matching of two figures having the same name gave rise to traditions exalting the discernment displayed by Peter in excommunicating the future heretic<sup>37</sup>. The aim of this identification suggested by the HEpA, and subsequently reworked by other, later texts, is manifest: Peter removes the future heresiarch Arius from the clergy precisely because he foresees in him the Arian heresy and is able to condemn it twenty years before the Council of Nicaea. In other words, Peter unites in his person martyrdom, ecclesiastical rigour, the defence of canonical rules, and that of the orthodox faith. These characteristics give Alexandria the right to take up a leading role in the religious world of the Mediterranean East.

After the account of Peter's martyrdom (311) and the rise of the Arian heresy, an exhortation concludes the first part of the HEpA, whose last page has been discovered in 2011. Here the defense of the ecclesiastical tradition, founded on the episcopal successions, appears to be a religious duty: the universal Church will be not defeated by heretics and schismatics, says the text. The correct election and ordination is the one which the universal church has established, as was the case for Moses and Aaron in ancient times. In the final exhortation, the church situation is expressed

---

35 Camplani 2006a.

36 Camplani 2006b

37 Camplani 2009.

through biblical figures and metaphors: *e.g.* the vicissitude of Qore, example of the schismatic who is inspired by the search for power in the church (*Numbers* 16); the parable of the weeds (*Matthew* 13:30); the image of foxes in the vineyard (*Canticle* 2:15)<sup>38</sup>.

The second part of the HEPa is not preserved in its entirety, but a good selection of it is offered by the *Codex Veronensis LX*. This codex consists of two series of documents related to the Council of Nicaea and the Council of Serdica, each preceded by a short historical introduction<sup>39</sup>. They are followed by the account, supported by a certain number of documents (in part preserved and in part omitted by the scribal tradition), of the episcopal career of Athanasius after 343<sup>40</sup>. This account is founded, as the *Index of the Festal Letters*, on a series of documents and on the *ephemerides* kept in the archives of the bishopric. Despite its apparent objectivity, also this second part of the HEPa is intended to exalt the religious leadership of Alexandria in the East. The Christian congregation of this metropolis has been at the center of two great councils such as those of Nicea and Serdica. Alexandria has remained faithful to orthodoxy, unlike Constantinople and Antioch, where the Arian heresy is present in its various forms, as duly documented through the quotation of a long Arian declaration of faith coming from Antioch. Annick Martin has condensed in a few points the main characteristics of this section of the HEPa<sup>41</sup>:

Les centres d'intérêt d'une telle Histoire peuvent être dégagés de la manière suivante: 1. la référence fondamentale à l'orthodoxie nicéenne constamment défendue en Orient par l'évêque d'Alexandrie; 2. la confirmation de la toute-puissance de ce dernier sur l'ensemble des Églises d'É-

**38** See our commentary on the HEPa, which locates these images in the church culture of the 4<sup>th</sup> century.

**39** See for example the one preceding the materials from the Serdican council: f. 71v: «Tunc temporis ingerebantur molestiae imperatoribus synodum convocare, ut insidiarentur Paulo episcopo Constantinopolitano per suasionem Eusebii Acacii Theodori Valentis Stephani et sociorum ipsorum, et congregata est synodus consolatu Constantii III et Constantis II (Constantini et Constantini, cod.) apud Sardicam. Explicit Deo gratias. Amen».

**40** So we find:

- the creed and canons of Nicaea (version of Caecilian),(ff. 37r-42v), preceded by a short narrative introduction;
- a unique Latin version of the synodal letter of the council of Nicaea to the churches of Egypt, without paschal section (ff. 70r-71v);
- a brief narrative section about the Council of Serdica (f. 71v.);
- The unique text of an epistle of Athanasius written from Serdica to the church of Alexandria (ff. 99v-102r);
- The unique text of an epistle from some bishops at the Western council of Serdica to the church of the Mareotis (ff. 102r-103r);
- The unique text of a letter written by Athanasius after the synod of Serdica, addressed to the churches of the Mareotis (ff. 103r-105r);
- *Vita Athanasii* from 343 AD until his death and the mention of his successors Peter II, Timothy and Theophilus (ff. 105r-112r). See Martin 1985.

**41** Martin 1985, 33.

gypte, de Libye et de Pentapole par le même concile de Nicée (canon 6); 3. l'absence de condamnation d'Athanase par un quelconque concile orthodoxe (on aura remarqué, à cet égard, le silence total de la collection concernant le concile de Tyr, responsable de cette condamnation); 4. les décisions impériales (sans qu'il soit fait référence à aucun concile) à l'origine des trois derniers exils d'Athanase, rapportés conjointement et constituant l'axe de la vie d'Athanase depuis 346; 5. enfin l'affirmation sous-jacente de la supériorité incontestée d'Alexandrie sur Constantinople où triomphent pendant ce temps les Macédoniens et les Anoméens, ainsi que sur Antioche, dans la défense de l'orthodoxie.

Near the end of the *Codex Veronensis* we find the Melitian documents preceded by two imperial epistles:

- A unique Latin version of the epistle of Constantine from Nicaea to the church of Alexandria (ff. 112v-113v).
- A unique Latin version of the 'Porphyrian decree' of Constantine against Arianism (f. 113v).

The original position of these documents is not the one they assume in the *Codex Veronensis* LX. Probably they were placed between the section of the Council of Nicaea and that of the Council of Serdica. The meaning of these quotations is easy to understand. Here Constantine is represented not as the responsible for the first exile of Athanasius, or for the readmission of Arius into the Church. Rather, he is portrayed as the Emperor who supported the Council of Nicaea, which excommunicated Arius, and who directly attacked him and his writings. His personal support for orthodoxy is therefore particularly emphasized. This attitude, shown by the text, is in line with Athanasius' representation of Constantine in *Apology* and *History*. There he blamed the bishop's vicissitudes on his inimical fellow churchmen, supported by the heretic emperor Constantius, and not on political power *per se*. The way is open for a new relationship between church and state: that typical of the Theodosian age.

I wish to draw the reader's attention to the fact that the HEpA, so reconstructed, shows a peculiar articulation of Alexandrian history around some great ideological values, whose origins must be sought in a set of historical and cultural circumstances which are to be located after the death of Athanasius (373), as I have proposed some years ago<sup>42</sup>. From a comparison of the HEpA with the works of the bishop we can deduce that the representation of the past of Christian Alexandria has undergone some changes, even a reconfiguration, in the period between the two. In Athanasius' writings we will search in vain for an outline of the Christian history of Alexandria, but from some statements scattered in the large corpus of his works we are able to guess which are the key moments and figures of this history: 1) the Council of Nicaea, which already appears in all its authority in the Synodical Letter of the Council of the Egyptian church of 338 (quoted in *Apologia* 3–19), is destined to become, over the years, and particularly since the fifties of the 4<sup>th</sup> century, a central point of reference

---

42 Camplani 2006a.

mainly for theological reasons; 2) the Council of Serdica assumes great importance, especially for its defense of the bishops attacked and persecuted by the “Arian” party; 3) the figure of Constantine, responsible for Athanasius’ first exile, after his death is projected in the realm of myth, frequently opposed to Constantius; 4) the figure of his predecessor Alexander of Alexandria is mentioned more than once, and, in general, Athanasius shows to have a positive opinion of the Alexandrian theological tradition, particularly as it relates to the catechetical school (Origen, Dionysius and Theodotus). On the other hand, mentions of Peter of Alexandria (*Apolo-gy* 59.1) are always placed in the context of the anti-Melitian controversy; no allusion is made to the evangelization of Mark and the foundation of the hierarchy; and no mention is preserved of the Nicene canons in which the position of Alexandria within the Christian cities is established.

If we compare the HEPa with Athanasius’ writings, we perceive the permanence of some motifs, but also some substantial changes of perspective. Two events and a figure of the civil power are given a central role in the HEPa (as in Athanasius): the Council of Nicea, the Council of Serdica, and the emperor Constantine. On the other hand, the Alexandrian theological tradition receives a very marginal role, and in this it is possible to see the trace of the Origenist crisis occurred during the episcopate of Theophilus. New values are stressed, such as the figure of the evangelist Mark, disciple of the apostle Peter, founder of the hierarchy; and that of the martyr Peter of Alexandria, of whom the HEPa not only preserves the historical memory (like Athanasius), but also documents supporting the identity, rights, and prestige of the episcopal see of Alexandria. The new system of values does not mean a downgrading of the Councils of Nicaea and Serdica, which indeed hold a position of prestige; the insistence on the evangelist Mark and the bishop Peter of Alexandria, however, means a reinterpretation of these events and their position within a longer tradition. All the documents are used to support the prestige of Alexandria as an eminently Christian city, whose episcopal see is of apostolic origin (thanks to the mediation of the evangelist Mark); has suffered martyrdom and persecution through its most illustrious representatives (Peter I and Athanasius); and has always been devoted to orthodoxy. This image has been promoted in opposition to two major episcopal sees, Antioch and Constantinople, keeping in sight the competition over religious leadership in the Eastern Roman Empire.

In addition to this new vision of the past, the other focus of the text is the issue of ordination and consecration. The initial list of patriarchs, the lists of Egyptian bishops, the history of Melitius, and the letters concerning his rebellion serve the main function of defining the true church, the institution which have resisted the persecutions and the heresies: the true church is based on the correct election and ordination of its clergy.

And the question of the authorship of this history is strictly tied to this last issue. The compilation seems to be the result of the activities of two “authors”: the bishops of Alexandria, on the one hand, who set the theological and political agenda; the members of the chancellery, on the other, who put in order both the issues commu-

nicated by the bishops and the documents preserved in the archives, selected by the bishop and preserved by his assistants. Who are these assistants? The frequency with which the priests of Alexandria are mentioned in the HEpA is remarkable. This is no coincidence, just like it is no coincidence that the expression “presbyters and deacons” has been presumably interpolated into the intermediate historical narrative among the letters of the bishop-martyrs<sup>43</sup>. With that expression the priests of Alexandria wish to remind the readers that they, too, with their loyalty to the throne of Alexandria, were martyrs during the persecution.

Now we have to come to a conclusion, asking ourselves how we are to evaluate the relation of HEpA to literary genres transmitting history. Cyril of Alexandria refers to this work as *ecclesiastica historia*<sup>44</sup>, and a connection between HEpA and historical writing should not be denied. A more difficult task, however, is that of determining which historiographical genre is closest to its style and could be considered as a model for its composition, at least in some phases of its redactional history. The answer is not univocal. First of all we have to acknowledge the founding act that produced this text: the selection of materials drawn from the episcopal archives, their sorting, and their glossing<sup>45</sup>. These documents, which have been selected and which play a main role in the text, are mixed with notes about local events, buildings, natural phenomena, and rites, probably preserved in the *ephemerides*.

We know that one of the features of Eusebius’s historiographical activity is the inclusion of documents<sup>46</sup>. However, it is commonly recognized that the compilation of documents was one of the forms of other ecclesiastical histories too, as well as of other genres connected to history. Therefore, while we do not exclude that the authors of HEpA might have had some awareness of the Eusebian history, the real model for them were the works written by Athanasius for his personal defence or his attack against Constantius, with their interweaving of documents and polemical passages. By expanding their chronological scope as well as the social milieu they concerned (now identified with the entire Alexandrian church), it was easy to turn that defense into an apology of a whole church tradition. The result was a work that is actually closer to the ecclesiastical histories than to its original model, the apology.

The antiquarian interests of ancient historians, as well as the attention to local peculiarities typical of the so-called *ktiseis*, could be other additional sources of inspiration of some sections of the HEpA, in particular the first part concerning the

---

<sup>43</sup> See Kettler 1936, 161, where we grasp an interpolated mention of priests and deacons thanks to the Ethiopic version in course of publication: «omnibus autem his episcopis {presbyteris ac diaconibus Alexandriae} apud carcerem martyrium passis» (braces in the text are mine).

<sup>44</sup> *Concilia Africae A. 345 – A. 525*, ed. C. Munier (CCL 149), Turnhout 1974, 162.

<sup>45</sup> Van Nuffelen 2004, 163 has proven that in ecclesiastical historiography we can find a plurality of forms, including the collection of documents: «la compilation, la monographie restreinte, ou l’histoire ecclésiastique locale».

<sup>46</sup> Prinziavalli 2012; Andrei 2012.



early patriarchs. In reading some passages of the HEpA the comparison becomes unavoidable with the style of *Commentaria* written by office-holders, as well as with the antiquarian erudition dealing with myths of foundation, which were an important part of the ancient (Greek and Roman) city's self-representation. In the latter kind of history, we find other elements typical of the HEpA: the chronology of the past of the city, the places consecrated by civic tradition, the origins of rites and customs still observed<sup>47</sup>. Also the disposition of the narrative and the documents about the careers of each bishop have a long tradition<sup>48</sup>. The HEpA tends to revolve around individual bishops, organizing the historical information conveyed to its audience around them, although we are not yet in front of a real succession of *vitae*, as in the later Arabic HP (or its Coptic lost sources).

## 2.2 The *History* by Timothy Aelurus, the Athanasian paradigm, and the HEpA

Timothy Aelurus wrote about church history, especially that of his own times<sup>49</sup>, recounting the events that occurred from the first Council of Ephesus in 431 to the death of Marcian in 457. The situation of Timothy Aelurus' *History* is dramatic. Repeatedly in the sources we find a reference to a *teš'itā* composed by him (the *Plerophories* and other Syriac collections), but it is not clear whether they come from one single work or a plurality of works treating different events. A long fragment published by Nau recalls the major events of the period from the first to the second Council of Ephesus (431–449). It also recounts the vicissitudes following the accession of Marcian to the throne and the circulation of pope Leo's *Tome*, leading to the catastrophe of the Council of Chalcedon (451), where bishop Dioscorus was condemned and sent into exile<sup>50</sup>.

Some of the preserved fragments mark a connection between the Council of Chalcedon and the contemporary devastation of Rome<sup>51</sup>. The writer would like to lead his readers to believe that the impiety of the council had both caused the Vandal invasion of 455 and announced the coming of the Antichrist and the end of times, like Athanasius in his *History of the Arians*. It is particularly in the fragments reported in the *Plerophories*<sup>52</sup> that we find the most tragic tones, and an explicit connection between pope Leo's *Tome* and the Vandal invasion of the city of Rome, the city in which the *Tome* was written. Here again the Council of Chalcedon is interpreted as the sign of the coming of the Antichrist, while Timothy's church is portrayed as

---

47 Bravo 2007, 517–518.

48 Harding 2007.

49 The fragments belonging to the *History* by Timothy are published in Nau 1919, 202–217 and, as quoted in the *Plerophories*, in Nau 1912, 11–136.

50 Nau 1919, 202–217.

51 Nau 1919, 215–216.

52 *Plerophories*, 89 (Nau 1912, 152–154).



the orthodox minority, persecuted by a political power that has succumbed to a heresy already condemned at the first Council of Ephesus. To the true believers of the persecuted church the bishop and historian offers a theological interpretation of ongoing and recent developments, as pointed out by Watts<sup>53</sup>.

The events of the Council of Chalcedon have destroyed that balance of powers that was typical of the previous age, when in Alexandria there were patriarchs such as Cyril and Dioscorus, and the empire was ruled by Theodosius the younger:

At this time, with the permission and the will of God, it happened that, because of our many sins, our venerable Emperor Theodosius died, a year after the Second Council of Ephesus. His successor did not follow his burning zeal for the faith. Therefore, all the affairs of the church were troubled and their outcome was contrary to the law which had been made by the Venerable Theodosius, worthy of remembrance, against the heretics, from then until now. The god-fearing are persecuted and in fact every blasphemous and rebellious tongue can speak against Christ with freedom of speech. (*Plerophoriae* 36)<sup>54</sup>.

Timothy shows how the evaluation of Marcian's reign and religious policy is controversial:

(the Chalcedonians) proclaim him (= Marcian) a believer and God-fearing, as one equipped with the zeal of piety, he that only at the end (of his life) and with difficulty was made worthy of the Empire by God. That he possessed the zeal of piety (they say) meaning obliquely that the blessed Theodosius did not think in an orthodox manner, he and those before him who were orthodox emperors, up to the time when Marcian took the kingdom, at the end (of his life) and with difficulty<sup>55</sup>.

The age of two Theodosii (I and II), and therefore of the patriarchs Theophilus, Cyril, and Dioscorus, is qualified as a golden age, when relations between church and state were fruitful, as both parties, according to their different competences, supported the true faith. It is in this context that heresy could be removed and heretics exiled: the civil and ecclesiastical punishment of Nestorius was approved by God, who inflicted to him a terrible and exemplar death. The image of his tongue rotten and reduced to pieces<sup>56</sup> has an equivalent in the guts of Arius scattered on the ground in the story narrated by Athanasius<sup>57</sup>, from whom Timothy has drawn the narrative style. On the other hand, the judgment on Marcian's reign shows an awareness of those traditions concerning Marcian's late accession to the power and his relationship with Pulche-

---

<sup>53</sup> For a presentation of Timothy's historiography and his considerations about the situation of Christianity after the council of Chalcedon, see Watts 2009, 92–96, and Watts 2010, 134–135.

<sup>54</sup> Nau 1912, 83 [483].

<sup>55</sup> Nau 1919, 216.

<sup>56</sup> Nau 1912, 84–85.

<sup>57</sup> The story is narrated in *Epistula ad Serapionem de morte Arii*, and in *Ad episcopos Aegyptii et Lybiae* 19. On the evolution of the myth of the death of Arius, see Martin 1989.

ria<sup>58</sup> destined to be reworked in the hagiography written in the patriarchate's environment, such as the *Vita Dioscori*<sup>59</sup> and the *Panegyric of Makarius of Tkow*<sup>60</sup>.

Was Timothy's *History* limited to the recent vicissitudes, in which he was involved? I have recently published a fragment of this work in which he speaks about Melitius in the same terms used in the HEpA, with a clear allusion to the same documentation. This is a very important acquisition, because it is a sign that for Timothy the use of official documents was part of his polemical and historiographical agenda, following the example of Athanasius and the HEpA<sup>61</sup>:

the holy Timothy, the one after Dioscorus, teaches in the *Book of histories* that it was not for heresy that he (= Arius) was expelled from the Church, but because he was angry for the reason that the holy Peter had excommunicated the Melitians from the Church for the great multitude of their misdeeds and Peter had not accepted their baptism. On the other hand, Melitius was not charged with heresy in that time, but for having dared to make impositions of hands in the dioceses of others, during a period of persecution, without authorization, and again, after this action had been prohibited by the bishops of these dioceses who were imprisoned to become martyrs, for having dared to usurp for himself the throne of the blessed Peter when this one was in life, and for other crimes.

So Timothy took over the previous tradition, bending it to a new meaning. Peter and Athanasius, the persecuted, are part of the history of that same church which is now being persecuted. Following the Athanasian model, Timothy uses the documentation, but is also eager to leave space to the biblical images of the end of times and the Antichrist. By doing so, he intends to give his readers the impression that a new age is beginning: one of persecution of the true believers before the final intervention of divine providence in history<sup>62</sup>.

### 2.3 The Church History in Coptic: the changing role of the documentation and the hagiographic accounts

The *Church History* preserved in Coptic (= CHC)<sup>63</sup>, but originally written in Greek, has been recovered from fragmentary manuscripts and other witnesses, in particular the parallel passages of the Arabic HP, and studied from the point of view of both its sources (official documents, homilies, hagiographical legends) and historical signif-

<sup>58</sup> Burgess 1993–1994; Scott 2012.

<sup>59</sup> Edited in Nau 1903; see also, on the Arabic version, Moawad 2011.

<sup>60</sup> Edited in Johnson 1980; the Arabic version is edited and commented in Moawad 2010.

<sup>61</sup> Camplani 2011b, 220.

<sup>62</sup> A theme that could be traced back to Eusebius' influence.

<sup>63</sup> Edition of the second part, from Peter to Timothy, in Orlandi 1968–1970. To it are to be added the new fragments (Johnson 1976; Orlandi 1985). A provisional edition of the first and second part is published on the web site of the *Corpus dei manoscritti copti letterari*.

icance by scholars such as Zoega, von Lemm, Crum, Johnson, Orlandi, and den Heijer<sup>64</sup>.

The fragments of the last part of the codices speak of the career of Timothy Aelurus (d. 477), whose episcopate is therefore to be considered as the *terminus post quem* for the composition of the CHC. From the fragments of two Coptic manuscripts we can deduce that this work was divided into two parts: a first part, poorly preserved, containing a translation of (at least) some sections of Eusebius' *History of the church*, and concerning the period until the Diocletianic persecution; a second part, obviously not connected with Eusebius, and completely original, narrating the events from Peter I to Timothy Aelurus.

From both an index to a section of the text and a colophon we learn that the work was further divided into twelve books, each called "history of the church" (*historia nte-ekklësia*), accompanied by a numerical identification. The influence of Eusebian historiography is not limited to this formal mark or to the presence of passages translated from Eusebius' *History of the Church*. The rare mention of documents (whose quality will be discussed below), the attention to the literary production of the protagonists of the narrative, and the lists of works composed by ecclesiastical writers are the unmistakable signs of a deliberate reference to the great historian, although this does not mean that the author of CHC did really understand his method<sup>65</sup>.

In comparison with HEpA, the scope of CHC is broader, as its focus extends to the whole eastern Mediterranean, even if the starting point is Alexandria. This is proven both by the use of Eusebius in the first part, for periods and events in which Alexandria has no role to play, and by the attention paid to the situation of the church in the whole East in the second part.

Despite sporadic allusions to a documentation akin of that preserved in the archives of the bishopric, CHC's way of referring to documents shows important differences from that of the HEpA, being more implicit and mixed in character, since the documentary hints are mingled with legends and pious traditions. An analysis of certain passages can give the reader an idea of the transformations that have occurred in history-writing from Timothy Aelurus to the author of CHC, who uses Timothy as his reference for the ideological framework of his work. For example, in the treatment of Peter and Melitius, we have already stressed that Timothy's intention is to show that Peter did not combat Arius' heresy, but only his insubordination when he was a follower of Melitius. This appears to be in contradiction with both the *Martyrium Petri*<sup>66</sup> and the CHC<sup>67</sup>:

---

<sup>64</sup> For the history of studies see Orlandi 2007. In the last forty years the following essays deserve a special mention: Orlandi 1968; Gribomont 1971; Johnson 1973; Brakmann 1974; Devos 1977; Johnson 1977; den Heijer 1992.

<sup>65</sup> Orlandi 2007; Boud'hors / Morlet 2012.

<sup>66</sup> On this text and its ideology, see Camplani 2009.

<sup>67</sup> Orlandi 1968–1970, vol. I, 18–20.

[...] When Peter was told that Melitius was with Arius as Achitofel with Abishalom, he excommunicated them both immediately and declared them foreign to the entire order (literally, the entire canon) of the Church with those who were with him, because they did not stay within the limit that Peter had established for them. On the contrary, those who remained and did not return in communion with Melitius, nor followed him, – they who had received his ordination before the excommunication – the Church received them. However, those who went with him again, they were not received, nor were accepted in the communion, but were called heretics so that they were separated up to this day. So Peter, after he was captured, was imprisoned for the crown of martyrdom by order of the emperor and saw a vision in which the Saviour said to him, «Behold I have prepared the crown of martyrdom in addition to the crown of the archdiocese. Command therefore in my name that Achillas should receive your throne, and then Alexander, the archpriest, and command to them ... Arius ... people for whom I have given my blood». Peter, as he was commanded, called Alexander and Achillas, and ordered them everything that the Lord had said. Peter died according to the words of the Lord and received the crown of eternal life.

The author of the CHC seems to be familiar with some official documents of the Alexandrian Church. A few years ago I proposed to see in Peter's decree mentioned in this passage the trace of the decisions of the synod convened by Peter to judge the entire question of Melitius<sup>68</sup>. Today I would be more cautious, since we cannot exclude an anachronistic allusion to the *Epistle* sent twenty years later by the Nicaean Council to the Church of Alexandria, whose contents could have been adapted by the author to the circumstances of Peter's activity. However, since this letter too was preserved in the archives and quoted in the HEPa, also according to this new interpretation of the passage we have to admit the possibility of an implicit reference to some documents. On the other hand, however, it is evident that the author, at the end of the fragment, is quoting a hagiographical text, the *Martyrium Petri*, which seems to have the same value of the previous document. In particular, he quotes the words pronounced by Christ in Peter's vision, in which it is recommended that Arius be expelled forever because he is potentially a heretic. The anti-Arian tone of the passage, as well as the use of the label of heresy to qualify both Melitius and Arius, are unmistakable signs of the author's tendency to present the Melitian crisis as a phenomenon anticipating the Arian crisis, in a way similar to the *Martyrium Petri*. On the contrary, this attitude seems to be different from the perspective of both Timothy and the HEPa, although they are laying the ground for that interpretation of facts<sup>69</sup>.

Also with regard to chronology some transformations have occurred. The story of the relationship between Constantine and Arius is broken into two parts, so as to attribute the excommunication of the heretic to Constantine, and his readmission to his son Constantius, against what is said in the historical documentation<sup>70</sup>. Original-

---

<sup>68</sup> The synod is alluded to in Athanasius, *Apologia* 59, 1. See Camplani 2007 for an analysis of the passage in the CHC.

<sup>69</sup> See Camplani 2004.

<sup>70</sup> The CHC introduces a speech by Alexander, interesting in many respects. Alexander says: «For, the Emperor your father signed his (Arius') excommunication and subjected it to the prefect, and,

ly this ideologically-driven split served the double function of defending Constantine from the accusation of having supported Arius and blaming Constantius for his compromise with heresy<sup>71</sup>. This tendency, already at play in Athanasius, was further developed in HEpA through the omission of some documents and the quotation of some others that bolstered the author's view. This technique was destined to grow during the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries. In the CHC it has resulted into the deconstruction of the chronology of the 4<sup>th</sup> century.

This does not mean that any reference to documentation is lacking in the CHC. The history of the Nestorian crisis, for example, is retold also through a selection of passages from the correspondence between Cyril and Nestorius. The comparison of these *excerpta* with the documentation in our possession, however, is disappointing. The main role in the historiographical presentation of CHC is played not by the documentation, but by the recounting of traditions. In Orlandi's words, "the allure remains more hagiographical than chronological"<sup>72</sup>. *Inter alia* we can mention the traditions concerning the apparition of the cross light in the sky over Jerusalem during the episcopacy of Cyril of Jerusalem; the anti-Christian politics and death of Julian the Apostate, murdered by the ghost of Saint Mercurius; the buildings made by Theophilus; the (revised) history of John Chrysostom; the vicissitudes of the monk Arsenius in his function as Arcadius's and Honorius's tutor; the obstinacy of Nestorius in his error; the battle of Cyril for orthodoxy; and the decay of the Christian world during and after the Council of Chalcedon. These traditions are presented without an explicit or implicit reference to the documentation preserved in the archives, although in one case explicit mention is made of a literary text from which the information of the CHC has been drawn<sup>73</sup>.

In relation to Theophilus, we need to notice the attention to traditions concerning the most important cultic buildings, especially when monks and lay confraternities (the so-called *philoponoi*) were involved. Such memories were tied to the origins of the Christian community itself, to its worship and places, so that for these groups a mention in a historical narrative was a way to enhance their own prestige among the congregation. I have recently proposed that the *philoponoi* and the Pachomian monks induced those transmitting the text of the CHC to add a reference to their ac-

---

if you investigate, you will find the document (*hypomnema*). As for me, it would be not a little danger to cancel a decree which was established by the emperor. Especially because your own father attended to his (Arius') excommunication at the Council which gathered us at Nicaea» (ed. Orlandi 1968–1970, vol. I, 22 [text], 58 [translation]). The reference to the documentation is noteworthy, but the author's real knowledge of all the Nicaean documents appears questionable, just like his familiarity with the bureaucratic background of the Council, which seems fictional.

<sup>71</sup> Thus, Arius' vicissitudes and death are placed under Constantius, obviously through the account written by Athanasius' in his *Letter to Serapion*. It is not clear if the author had access directly to this letter, or to the traditions to which it gave birth.

<sup>72</sup> Orlandi 2007, 20.

<sup>73</sup> See the allusion to the *Relatio Theophili* in CHC, ed. Orlandi 1968–1970, vol. II, 16 (text), 63 (translation).

tivities<sup>74</sup>. A famous episode is connected with Athanasius' desire to build in his possession a *martyrion* for John the Baptist, a desire he expressed in front of monks and *philoponoï*<sup>75</sup>. This project is accomplished by Theophilus in a context deserving a full quotation:

Theophilus gave (to the Pachomians) the garden of his father Athanasius, which the church had inherited with the rest of his estate. The brothers, having received the garden, made (of it?) a settlement and in it they built the church. However, they left this one with the garden on its own side, south of the church. Theophilus remembered the speech that his father had made about the shrine of John the Baptist. He had acquired great wealth. The Emperor had ordered to give him the key of the temples and he had found great wealth. And according to the word of God and the will of his servant Athanasius, he built the *martyrion* facing the garden of Athanasius and adorned it with large ornaments, with the help of the emperors and the nobles of Egypt, who sent him gifts, gold, silver and precious stones for the construction of the shrine. And they rejoiced with him in every region, especially the great merchants who were in India and in remote regions, who brought him everything necessary. After it had been finished, he moved there the bones of John the Baptist, and great miracles occurred during the translation of the bones of the precursor of Christ<sup>76</sup>.

We do not know the name of the author of CHC, but from this episode, as well as from other pages of the CHC, we are able to guess his connection to the monastic world and the milieu of the lay confraternities loyal to the episcopate, but eager to highlight their support for it. They assert their right to participate in a sort of corporate authorship of the CHC, by virtue of their personal, financial, and religious contribution to the edification of the Church.

In this passage too emerges a particular representation of political power, which is not criticized as such, since it can be used for very positive goals, such as the construction of cultic buildings and the fight against the heretics. The task of the political power is to support the activities of the church and remove from society both the error of the pagan religions and the danger of heresy. However, not all his representatives are worthy of their position. Constantius is hopelessly afflicted with the disease of heresy, but it is especially women that lose self-control in the exercise of power. This is the case, for instance, for Eudoxia, the wife of Arcadius, an evil, greedy woman, feared by all notables and by the clergy. The CHC pitifully explains Theophilus' attitude towards John Chrysostom with his intention to contain the wrath of the queen and thus defend the church<sup>77</sup>. On the other hand, Theodosius II in the CHC, as well as in Timothy Aelurus's *History*, is the symbol of the good emperor, worthy of his office. He has a sister who helps him in the reign more than his own wife. His support for Cyril is unconditional in the latter's fight against Julian's paganism, expressed in his writings, and the heresy of Nestorius. However, also in this case the

---

74 See Camplani 2013.

75 Orlandi 1968–1970, vol. I, 46–47 (text), 66–67 (translation).

76 Orlandi 1968–1970, vol. II, 14–16 (text); 62–63 (translation).

77 Orlandi 1968–1970, vol. II, 34–36 (text), 72–76 (translation).

positive function of the emperor is afflicted by potential dangers: the lack of sons and Pulcheria's ambition have the responsibility for the greatest catastrophe for the Egyptian church, the Council of Chalcedon<sup>78</sup>.

Also when dealing with the struggles following the heretic council of Chalcedon, the CHC tries to give an original vision of things, which seems to me a proof of a certain chronological distance in time from the real events it narrates:

Dioscorus, about to die in exile, had recommended that saint Timothy should become bishop in his place. He was a man of God, full of the wisdom of God, who had love for the orthodox faith. After he sat on the throne and became archbishop of Alexandria, Leo became emperor after Marcian. He was [heretic], and sent words to Saint Timothy: "If you want to stay on your throne, [you must adhere to the synod of Chalcedon." And after Timothy refused], the emperor sent him into exile and placed Pshoi as bishop, that is Timothy. This one ... .. in the reign of Leo, and many communicated with him, because they knew he was orthodox. But many did not communicate with him because he sat on the throne of Timothy while the latter was still alive. Pshoi sent many gifts to Timothy in exile, acknowledging: "Thine is the throne, and I'm under you."<sup>79</sup>

This strangely irenic and inconsistent representation of the coexistence of the two Timothei, Aelurus and Salofaciolus (this latter described as intimately orthodox), is produced in a moment, preceding the Justinianic era, when the possibility was felt of reaching the unity of the church, despite the Council of Chalcedon and the murder of Proterius, followed by the other tragic vicissitudes of this conflict. This kind of representation of the conflict can be seen also in some passages of Liberatus of Carthage in which, as demonstrated by Bleckmann<sup>80</sup>, he is reliant upon an Alexandrian archival source. However, the Coptic text goes much further, in that it transforms the name "Timothy" into a symbol of coexistence and peace between the two factions.

In conclusion, the CHC, unlike the HEpA, is not a history that speaks through the documents it exhibits. The CHC undoubtedly contains references to documents, but its core is the reworking of accounts and themes found in literary works of hagiographic character or in the oral tradition. Also the scope has changed: when reading the CHC, we move from a local chronicle to an international history (although the perspective is unequivocally Alexandrian).

---

**78** Orlandi 1968–1970, vol. II, 36 (text), 76 (translation): «(Theodosius) had no sons in his days and he was suffering for this fact. His sister Porcheria / Pulcheria was a virgin dwelling with him in the palace. And it was she who supported the reign with his wife. However Pulcheria / Porcheria had more power than the wife of the emperor».

**79** Orlandi 1968–1970, vol. II, 50–57 (text), 89–90 (translation); Orlandi 1985, 363–383.

**80** Bleckmann 2010.



## 2.4 The History of the Patriarchs

CHC is one of the sources used by Mawhūb b. Mansūr b. Mufarrij to compose the *History of Patriarchs*<sup>81</sup>. This long work, which heavily depends on previous historical writings, is structured as a sequence of lives of patriarchs, as indicated by its Arabic title: *Siyar al-Bi'ah al-Muqaddasah* (“biographies of the Holy Church”). Along the biography of each patriarch, all kinds of events are recorded, including those of political, social, and ethnic interest, in a format that varies according to the tastes of the original authors from whom the final editor draws his materials.

HP has two forms, the first one qualified as “vulgate”, edited twice and translated to English by Evetts<sup>82</sup>, and the second one more archaic, partially edited, but not translated<sup>83</sup>. This work can be considered “a tradition of historical writing”<sup>84</sup> more than a coherent book. Characterized by a variety of layers of composition, it has undergone a number of editorial additions over time, similarly to the Roman *Liber pontificalis*. The early historians in this series wrote in Coptic, and their successors from the eleventh century on wrote in Arabic. So, it can be considered as one of the historiographical monuments of the Medieval Near East not only because of our dependence on it for reconstructing the Medieval history of Egyptian Christianity, but also because it combines and translates a number of no-longer-extant histories originally written in Coptic: 1) the CHC (partially preserved, as we have seen); 2) a *chronicon* written in Coptic for the period 412–700, attributed to the archdeacon George, spiritual son of the 40<sup>th</sup> patriarch, John III (677–686), scribe of the 42<sup>nd</sup>, Simon I (689–701), and spiritual father of Cosmas, the 44<sup>th</sup> patriarch (730–731); 3) a text written by a monk named John (middle of the 8<sup>th</sup> cent.); 4) a history composed by another John (865–66); 5) a text written by Michael, bishop of Tinnis, in 1051 or 1058. To this Coptic material translated into Arabic, collated with more than one manuscript, and reworked, the last compiler added the biographies of Christodoulos and Cyril III, composed directly in Arabic. This composite text in turn underwent minor additions and alterations in the course of time, which have led to the vulgate form of the HP<sup>85</sup>.

The main ideology of the HP is that of the Patriarchate, since the authors of its Coptic sources were part of circles close to the Coptic institutional church. However, when we read the work, we have to take into account a plurality of ideological lines,

---

**81** Editions of the version qualified as “*vulgata*”: Evetts 1904–1915, Seybold 1904–1910. The ms. of Hamburg, which testifies to a more archaic state of the text, is edited in C.F. Seybold 1912. On the relationship between HP and the CHC, see T. Orlandi 1968, 53–86; D.W. Johnson 1973. The reference work for this history now is J. den Heijer 1989, 1996, 2003. Perrine Pilette has presented her dissertation on the philological and linguistic aspects of the work in the Catholic University of Louvain-la-Neuve in August 2014, under the direction of J. den Heijer: see den Heijer / Pilette 2011, 2013.

**82** Evetts 1904–1915; Seybold 1904–1010.

**83** Seybold 1912.

**84** Den Heijer 1991, 1238.

**85** Den Heijer 1989, 81–116.



which are interwoven but not always blended together: 1) the line of the CHC; 2) the perspectives of the other later sources; 3) the opinions of the final compiler, Mawhub.

Let us take a look at the first part. Before the section depending on the CHC, we find three texts, probably introduced by the last compiler: the treatise on the *Priesthood of Christ*, the *Life of Saint Mark*, and the *Martyrdom of Saint Mark*, containing episodes and traditions giving the Coptic Church a strong sense of its own identity. As we have already said, Mark in the HEpA, but also in CHC, is one of the great symbols of the Christian history of Alexandria. This tradition has been received and reworked by the final compiler.

There follows a series of brief biographies of the early patriarchs, which unfortunately is not paralleled by the CHC for the simple reason that the two Coptic manuscripts are incomplete at the beginning. Are these short biographies an original fabrication of the last compiler of the HP, or a reworking of previous materials, among which the CHC and the HEpA? The second solution seems to be more probable, in light of some parallels between the HP and the HEpA about some chronological information, as well as in a short yet very important passage about the earliest episcopal consecrations in Egypt<sup>86</sup>. It seems impossible, however, to determine whether these materials were part of the CHC, which is partially preserved, or are of different origin. The possibility that the last compiler used the method of combining the sources is well demonstrated in other situations. When, for example, one reads the life of Demetrius<sup>87</sup>, it becomes absolutely clear that a later editor has inserted a homiletic text into the historical account of the CHC, translated from Eusebius's *History*. Also for the lives of Alexander and Athanasius Orlandi has proposed the hypothesis of the combination of two sources, one of which is the CHC, while the other is uncertain (I would exclude that it is the HEpA)<sup>88</sup>.

Among the sources used by the compiler, some have their own interest, like one of the lives of Athanasius in which the Council of Nicea is recorded in the following terms:

The four sees were assembled on his account at Nicaea: Eusebius for Rome, Alexander for Alexandria, Ephesus and Antioch. Constantine, the believing prince, sat with them. So when they settled the orthodox faith, and the time of the fast and the Easter, the prince said to them: "I pray you to make the city of Constantinople a patriarchal see, because it is the seat of the prince,

---

**86** For the patriarchs Cerdon and Eumenes, the date of the death of the HEpA is different from all other sources, apart from a variant reading proposed by Mawhub (*Seybold 1912*, 12 ll. 12–14, 13, ll. 2–4). As for the common sentence, see HP: «So they laid their hands upon him (Julian), and appointed him patriarch. He composed homilies and sermons on the saints; and he continued in the see ten years. *After this patriarch, the bishop of Alexandria did not remain always in that city, but issued thence secretly, and ordained priests in every place*, as Saint Mark, the evangelist, had done. Julian went to his rest on the 8<sup>th</sup> of Barmahat, or on the 12<sup>th</sup> of Babah, as some say, in the fifth year of the reign of Severus the prince»: Evetts 1904–1915, PO 1, 153–154.

**87** Evetts 1904–1915, PO 1, 154–162.

**88** Orlandi 1968, 63–74.

and likewise Jerusalem, because it is the city of the Saviour, the heavenly prince". So when they saw his humility, they did this as he prayed them. Then they cut off Arius, by the command of the prince, and Constantine wrote the excommunication of Arius by his own hand.<sup>89</sup>

Despite some inconsistencies, especially the anachronism of the reference to a not-yet-existing Constantinople, the text foreshadows the ideal of pentarchy and advocates the subordination of the political power to the council. This text could have been written only when Alexandria had accepted the patriarchal status of the see of Constantinople – an acceptance that can be dated to the epoch of Acacius, bishop of Constantinople, linked in the Coptic memory with the patriarch Peter Mongus.

If we want to judge this first Arabic reworking of the CHC, we can observe that 1) it adds sources of legendary character, with edifying tales, to the account of CHC, 2) it is attentive to the balance of the episcopal seats; 3) it maintains the geo-ecclesiology of CHC, with particular attention to the political power, 4) it eliminates the most problematic aspects of the Alexandrian history, such as Theophilus' responsibilities in the exile of John Chrysostom; 5) it gives some insight into the religious controversies, but the reference to the documentation plays a very minimal role, when compared to HEpA.

When we turn to the account of Peter Mongus' life (n. 27), the Coptic source chosen by the Arabic compiler is not the CHC, but the history written by George under the Arab domination concerning the period from Peter Mongus to his own time (7<sup>th</sup> – 8<sup>th</sup> centuries). The attitude towards historical actors of the post-Chalcedonian era has changed dramatically, as can be gleaned from the following passage, concerning the bishops of Alexandria and Constantinople:

So when Timothy went to the Lord, Peter the priest was ordained by command of God in the church of Alexandria, and was made patriarch. But the empire of the Romans remained established upon the ever-renewed memory of the impure council of Chalcedon; for it was not built upon the foundation of the firm Rock, which belongs to God the Word who is Jesus Christ. And, after the consecration of Peter, patriarch of Alexandria, Acacius, patriarch of Constantinople, wrote to him many epistles which he sent to him, and letters to ask him to receive him to himself; for he rejected the council of Chalcedon, the members of which he called heretics, and the blasphemous Tome of Leo; and he likewise rejected the doctrine of Nestorius. Therefore Peter wrote letters to Acacius in order that he might be assured that his doctrine was sound to the core. And when they came to him he accepted them with joy and gladness, and showed them to those that wished among the believers in the orthodox faith; and then he wrote a synodical epistle and sent it to the blessed Peter<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> This translation of the Hamburg recension of the HP is by Reda Hammad, who has presented a PhD dissertation about the HP in Sapienza University of Rome (December 2014), under the guidance of Tito Orlandi, Alberto Camplani, Johannes den Hejier. The text corresponds to Evetts 1904–1915, PO 1, 406–407.

<sup>90</sup> Evetts 1904–1915, PO 1, 445–446.

After the Council of Chalcedon, the empire has become a negative entity, marked by its constant adherence to the Christological heresy. We have to consider that George is writing under the Arab rule, in a context of not easy relations between Church and State. At the same time, the Byzantine Empire has become a political system opposed to the Arab rule in Egypt and afflicted by the Chalcedonian heresy. However, according to the author, other episcopal sees show signs of a more positive attitude towards Alexandria. Of course, this representation is related to works such as the fictitious exchange of letters between Peter Mongus and Acacius of Constantinople, which place Constantinople in a situation of dependence upon those who hold the true faith, that is Alexandria.

The real geo-ecclesiological change in the perspectives of the HP is represented by Severus of Antioch (*Life* 30), a man originally foreign to Egypt (despite his youth spent in Alexandrian universities), who, according to the HP (and probably to George), occupies the same episcopal throne of Ignatius of Antioch. The Coptic author has chosen a very significant antecedent for Severus, presented as combining in himself orthodoxy and martyrdom, in a way reminiscent of the example of Peter of Alexandria. The emperor Justinian would like to convince Severus to sign Leo's Tome, bringing together several times the bishops (*Life* 32). But Severus resists, while continuing to fight the heresies, such as that of Julian of Halicarnassus, born within the anti-Chalcedonian movement. The Coptic author is aware of the fact that Severus has introduced a new life into the Egyptian intellectual and religious activities, and for that reason deserves a place among the great figures of reference of the Alexandrian history.

The same persecution against Severus is patiently tolerated by Theodosius, who can resist the lure of the imperial power. In his speech delivered in front of Justinian he proposes the great symbols of the history of Alexandria, such as Mark, Athanasius, Cyril, Timothy (*Life* 33)<sup>91</sup>.

Of course the attitude towards Antioch is not different from that towards Constantinople. This episcopal see becomes an ally of Alexandria only when it accepts the Christological and Trinitarian orthodoxy of the Egyptian patriarch. For that reason, the schism between the miaphysite churches of Antioch and Alexandria is due, according to the HP, only to the doctrinal mistakes of the Antiochene patriarch Peter of Callinicum. Peter, who engaged in a controversy with Damian (*Life* 35), is held responsible for introducing a division between two congregations originally in peace, heirs respectively of Cyril and John Chrysostom (*Life* 34).

The new union under the patriarch Anastasius is celebrated in noteworthy terms by the Antiochene Athanasius:

“Know that the world today rejoices in peace and love, because the Chalcedonian darkness has passed away, and there has remained this one light-giving and fruit-bearing branch of the true vine, which is the see of Mark the evangelist, and the province of Egypt. For we have been her-

---

91 Evetts 1904–1915, PO 1, 463–464.

etics and schismatics since the patriarch Severus, who was to us a guide and a way of salvation. And you know that Peter the apostle and Mark the evangelist had one gospel which they preached; and so also Severus and Theodosius had one faith, and lived in unity, and endured exile and conflicts to the end”<sup>92</sup>.

Here Antioch is represented while confessing the great symbols of the Alexandrian identity, Mark and Theodosius, and at the same time emphasizing those of the Antiochene identity, such as Peter the apostle and Severus, who are becoming so important also for Alexandria.

The HP and its source, the compilation by George, are part of a long tradition of historical writing, in which the modern scholar can grasp a line of evolution. While the main figures of the Alexandrian history (such as Mark the evangelist, Peter of Alexandria, and Athanasius) remain, a new one (Severus of Antioch) is introduced, because thanks to him the more advanced orthodoxy of the Justinianic era is being built. For an archdeacon writing under the Arab domination it is quite obvious that the Byzantine empire has become something foreign, marked by the Christological heresy. Although traces of the Justinianic ideal of pentarchy are perceptible, it is clear for the author that Antioch and Constantinople can be accepted as Christian cities only if they conform to Alexandrian orthodoxy. The relationship with the documentation of the archives is the same that we have seen in CHC: the documents are evoked, used, but almost never quoted.

### 3. Conclusions

HEpA, the CHC, and the HP, composed within the chancellery of the episcopate or in the environments close to it, are quite different from one another, and their belonging to what we call “historical writing” must be assessed case by case. The HEpA can be defined a historiographical work only in a problematic way. The fact that Cyril refers to it with the term *historia* makes this possibility worth considering. It should be noted that the fundamental reference models are the works written by Athanasius, polemical and apologetic in character and therefore not properly historiographical, in particular for their use of the documentation glossed with polemical comments and narratives. At the same time, in a few cases the apology expands its scope in time, space, and social depth, so as to become a defense of an ecclesiastical tradition carried out through the documentation it comments upon. The HEpA, therefore, can also fall, at least partially, in the category of historical writing, to which its local focus and use of documents, found also in standard historiographical texts, do not prevent it from belonging.

Also Timothy Aelurus’s *History* is problematic to evaluate. Here we have the passionate defense of a theological and ecclesial tradition, not exclusively Alexandrian,

---

<sup>92</sup> Evetts 1904–1915, PO 1, 481.

through the use of controversy, the recounting of episodes, and the quotation of theological assertions and historical documents. It can be considered an engaged history, which intends to transmit an *ex parte* vision of the facts and forces in the field: a geo-ecclesiology centered on Alexandria, founded on the basis of *florilegia* and documents.

An explicit reference, more formal than substantial, to Eusebian historiography is found in the CHC, where the use of the documents declines greatly. While some reference to them should not be denied, they play a very marginal role, especially since oral traditions and hagiographic texts seem to receive more space. The geographic scope of this history is apparently the Eastern Mediterranean, but the point of reference remains Alexandria.

The structure of HP (which in its first part translates, at least partially, the CHC) is different. This work has some aspects in common with the HEpA, e.g. in its being organized around the biographies of the patriarchs. Throughout this paper I have examined HP especially in its sections independent of CHC, with the aim of investigating the passages that could provide hints about its geo-ecclesiological and political views. The new historical situation in which the Coptic source of the HP is written requires a reference to increasingly strong traditions of identity, while documentation, e.g. that relative to the intra-miaphysite Christological controversies, is used only when readily available.

What are the ideological elements and values of this historiographical tradition? From the fourth to the seventh century a number of historical paradigms have changed, as well as the way of organizing the documentation:

1) The idea remains that an exceptional destiny is reserved to Alexandria from the political and religious point of view, even if civil and ecclesiastical values are changing;

2) The good relations with the political power, not always worthily represented by those who occupy the highest positions, gradually suffers setbacks; the theme of persecution of the true church is accompanied by that of the demonization of Justinian; under the Arab domination the political power, when it is not the enemy, becomes incomprehensible, although the HP signals the search for a relationship with the State.

3) Constantinople can be an ally of Alexandria if it accepts the doctrinal orthodoxy of the latter, but at some point it ceases to be the reference. Only the unstable Antioch can be an ally, when the doctrinal and historical tradition of Alexandria is received.

4) In the stretch of time between Athanasius and the composition of the HEpA new articulations of the Alexandrian history are developing, in particular through the emergence of the figures of Mark the evangelist and Peter the bishop as epitomizing from then on the system of religious values; to these are added the new heroes of the doctrinal fights (such as Cyril), especially if they unite orthodoxy and martyrdom, as in the case of Dioscorus and Timothy Aelurus. The novelty, with the breakup of the

empire of the Romans, is the entrance of Severus of Antioch, bishop in the same city of the martyr Ignatius and a revalued John Chrysostom.

The authors of these histories, except in the case of Timothy Aelurus, are unknown and fade in the background of their milieu. The author of the HEPa clearly belongs to the clergy, in particular the priestly ranks of Alexandria, while there is no mention of monks. In the CHC it is evident that new actors are active in the Church: in addition to the clergy, we perceive the presence of both Pachomian monasticism and the lay confraternities. Clergy and monks are also behind the history produced by George, and translated by Mawhub, a deacon and a high official in the Muslim administration, living in a medieval context very different from Late Antique Egypt.

## Bibliography

- Andrei, Osvalda (2012), „*Canons chronologiques et Histoire ecclésiastique*“, in: Morlet / Perrone (eds.) 2012, 33–82.
- Barnard, Leslie (1992), *Studies in Athanasius' Apologia secunda* (European University Studies, series XXIII, Band 467).
- Barnes, Timothy D. (1993), *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge/MA–London
- Barns, John / Chadwick Henry (1973), „A Letter Ascribed to Peter of Alexandria“, in: *The Journal of Theological Studies* 24, 443–455.
- Batiffol Pierre (1901), „Le Synodikon de S. Athanase“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 10, 128–143.
- Bausi, Alessandro (2002), „New Egyptian Texts in Ethiopia“, in: *Adamantius* 8 (2002), 146–51.
- Bausi, Alessandro (2006), „La Collezione aksumita canonico-liturgica“, in: *Adamantius* 12, 43–70.
- Bausi, Alessandro / Camplani, Alberto (2013), *New Ethiopic Documents for the History of Christian Egypt*, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17 (2013), 215–247.
- Blaudeau, Philippe (2001), „Pierre et Marc. Remarques sur la revendication d'une relation fondatrice entre sièges romain et alexandrin dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle“, in: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 4–6 maggio 2000*, Roma, 577–591.
- Blaudeau, Philippe (2006), *Alexandrie et Constantinople (451–491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 327), Rome.
- Blaudeau, Philippe (2012), *Le siège de Rome et l'Orient (448–536), Étude géo-ecclésiologique* (Collection de l'École française de Rome, 460), Rome.
- Bleckmann, Bruno (2010), „Tendenziöse Historiographie bei Liberatus: von Proterius bis Athanasios II.“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 14, 166–95.
- Boud'hors, Anne / Morlet, Sébastien, „La version copte de l'*Histoire ecclésiastique*“, in: Morlet / Perrone (eds.) 2012, 267–270.
- Brakmann, Heinzgerd (1977), „Eine oder zwei koptische Kirchengeschichte?“, in: *Le Muséon* 87, 129–142.
- Bravo, Benedetto (2007), „Antiquarianism and History“, in: Marincola 2007, 515–527.
- Brennecke, Hanns C. / Heil, Uta / von Stockhausen, Annette / Wintjes, Angelika (eds.) (2007), *Athanasius Werke. Dritter Band, Erster Teil: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 3. Lieferung: *Bis zur Ekthesis makrostichos*, Berlin–New York.

- Breydy, Michael (1985), *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'īd ibn Batr<sup>90</sup>k um 935 A.D.* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 471–472, Scriptores Arabici 44–45), Lovanii.
- Burgess, Richard W. (1993–1994), „The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apogetic and Monophysite Polemic“, *Byzantinische Zeitschrift* 86, 747–68.
- Burgess, Richard W. / Kulikowski, Michael, *Mosaics of time. The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD. Volume I: A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages* (Studies in the Early Middle Ages, 33), Turnhout.
- Burgess, Richard W. (2013), „The Chronograph of 354: Its Manuscripts, Contents, and History“, *Journal of Late Antiquity* 5, 345–396.
- Camplani, Alberto (2003), *Atanasio di Alessandria: Lettere festali. Anonimo: Indice delle lettere festali* (Lecture cristiane per il primo millennio, 34), Milano.
- Camplani, Alberto (2004), „L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: questioni di metodo“, in: *Annali di storia dell'esegesi* 21, 147–185.
- Camplani, Alberto (2006a), „Lettere episcopali, storiografia patriarcale e letteratura canonica: a proposito del Codex veronensis LX (58)“, in: *Rivista di storia del cristianesimo* 3, 117–164.
- Camplani, Alberto (2006b), „L'identità del patriarcato alessandrino, tra storia e rappresentazione storiografica“, in: *Adamantius* 12, 8–42.
- Camplani, Alberto (2007), „L'*Historia ecclesiastica* en copte et l'historiographie du siège épiscopale d'Alexandrie. A propos d'un passage sur Méliotios de Lycopolis“, in: Nathalie Bosson / Anne Boud'hors (eds.), *Actes du huitième Congrès International d'Étude Coptes*. Paris, 28 Juin – 3 Juillet 2004, Leuven-Paris-Dudley/MA, 417–424.
- Camplani, Alberto (2009), „Pietro di Alessandria tra documentazione d'archivio e agiografia popolare“, in: Heike Grieser / Andreas Merkt (eds.), *Volks Glaube im antiken Christentum. Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM zur Emeritierung*, Darmstadt, 138–156.
- Camplani, Alberto (2011a), „Un'antica teoria della successione patriarcale in Alessandria“, in: Paola Buzi / Daniela Picchi / Marco Zecchi (eds.), *Aegyptiaca et Coptica. Studi in onore di Sergio Pernigotti*, Oxford, 138–56.
- Camplani, Alberto (2011b), „A Syriac fragment from the *Liber historiarum* by Timothy Aelurus (CPG 5486), the *Coptic Church History*, and the archives of the bishopric of Alexandria“, in: Paola Buzi / Alberto Camplani (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum 125), Roma, 205–226.
- Camplani, Alberto (2013), „The Transmission of Early Christian Memories in Late Antiquity: The Editorial Activity of Laymen and *Philoponos*“, in: Brouria Ashkelony / Lorenzo Perrone (ed.), *Between Personal and Institutional Religion. Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, 129–154.
- Carile, Antonio (1981), „Giovanni di Nikius, cronista bizantino-copto del VII secolo“, in: *Felix Ravenna* 4, 103–155.
- Charles, Robert Henry (1916), *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London / Oxford 1916.
- Cheiko, Louis / Carra de Vaux, Bernard / Zayyat, Habib (1906–1909), *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars Prior – Pars posterior* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, A Series tertia, 6–7) Beryti-Parisiis; (CSCO.A Series tertia, 7) Beryti-Parisiis 1909.
- Crum, Walter Ewig (1902), „Eusebius and Coptic Church Histories“, in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 24, 71–72.
- Den Heijer, Johannes (1989), *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarrig et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 513; Subsidia, 53), Lovanii.



- Den Heijer, Johannes (1991), „History of the Patriarchs of Alexandria“, in: Aziz S. Atiya (ed.), *Coptic Encyclopedia*, vol. 4, New York, 1238–1242.
- Den Heijer, Johannes (1992), „À propos de la traduction copte de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée: nouvelles remarques sur les parties perdues“, in: Marguerite Rassart-Debergh / Julien Ries (eds.), *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès international d'études coptes*, Louvain, vol. 2, 185–193.
- Den Heijer, Johannes (1996), „Coptic Historiography in the Fātimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods“, in: *Medieval Encounters* 2, 67–98.
- den Heijer, Johannes (2003), „Wadi al-Natrun and the History of the Patriarchs“, in: *Coptica* 2, 24–42.
- Den Heijer, Johannes / Pilette, Perrine (2011), „Murqus Simaika (1864–1944) et l'historiographie copto-arabe: à propos du manuscrit Musée Copte, *Hist. 1*“, in: Paola Buzi / Alberto Camplani (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 125), Roma, 227–250.
- Den Heijer, Johannes / Pilette, Perrine (2013), „Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe. Nouvelles remarques sur les recensions primitive et vulgate de l' *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*“, in: Sofía Torallas Tovar / Juan Pedro Monferrer-Sala (eds.), *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. Selected Papers*, Cordoba – Beirut, 103–140.
- Devos, Paul (1958), „L'oeuvre de Guarimposus, hagiographe napolitain“, in: *Analecta Bollandiana* 76, 151–187.
- Devos, Paul (1977), „Note sur l'Histoire ecclésiastique copte“, in: *Analecta Bollandiana* 95, 144–151.
- Duchesne, Louis (ed.) (1886–1892), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Paris.
- Evetts, Basil T.A. (1904–1915), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, Paris: Patrologia Orientalis 1,2: 99–214; 1,4: 381–619; 5,1: 1–215; 10,5: 357–551.
- Gemeinhardt, Peter (ed.) (2011), *Athanasius Handbuch*, Tübingen.
- Getatchew Haile (1980), „The Martyrdom of St. Peter Archbishop of Alexandria (EMML 1763, ff. 79<sup>v</sup>-80<sup>v</sup>)“, in: *Analecta Bollandiana* 98, 85–92.
- Gribomont, Jean, (1971), „L'historiographie du trône d'Alexandrie avec quelques remarques sur S. Mercure, S. Basile et S. Eusèbe de Samosate“, in: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 7, 478–490.
- Griffith, Sidney H. (2004), „Apologetics and Historiography in the Annals of Eutychios of Alexandria: Christian Self-Definition in the World of Islam“, in Rifaat Ebied / Herman Teule (eds.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leuven-Paris-Dudley (MA) 2004, 65–89.
- Harding, Philip (2007), „Local History and Atthidography“, in: Marincola (ed.) 2007, 180–188.
- Johnson, David W. (1973), *Coptic Sources of the History of the Patriarchs of Alexandria*, Dissertation Catholic University of America, Washington.
- Johnson, David W. (1976), „Further Fragments of a Coptic History of the Church. Cambridge Or. 1699R“, in: *Enchoria* 6, 7–18.
- Johnson, David W. (1980), *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, Attributed to Dioscorus of Alexandria* (CSCO 415–416, Scriptores Coptici 41–42), Louvain.
- Kannengiesser, Charles (2001), „L'*Histoire des ariens* d'Athanase d'Alexandrie: une historiographie de combat au IV<sup>e</sup> siècle“, in: Bernard Pouderon / Yves-Marie Duval, *L'Historiographie de l'Église des Premiers Siècles* (Théologie Historique 114), Paris, 127–138.
- Kettler, Franz H. (1936), „Der melitianische Streit in Ägypten“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 35, 155–193.



- Maffei, Scipione (1742), *Istoria Teologica delle dottrine e delle opinioni Corse ne' cinque primi secoli della Chiesa in proposito della divina Grazia, del libero arbitrio, e della Predestinazione*, Trento.
- Marincola, John (ed.) (2007), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Malden
- Martello, Fabrizio (2012), *All'ombra di Gregorio Magno. Il notaio Paterio e il Liber testimoniorum*, Roma.
- Martin, Annick (1985), „Introduction“, in: Martin / Albert 1985.
- Martin, Annick / Albert, Micheline (eds.) (1985), *Histoire «acéphale» et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie (Sources Chrétiennes 317)*, Paris.
- Martin, Annick (1989), „Le fil d'Arius: 325 – 335“, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 84, 297 – 333.
- Martin, Annick (1996), *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328–373)* (Collection de l'École Française de Rome, 216), Rome.
- Moawad, Samuel (2010), *Untersuchungen zum Panegyrikos auf Makarios von Tkōou und zu seiner Überlieferung* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 18), Wiesbaden
- Moawad, Samuel (2011), „Die arabische Version der *Vita Dioscori*“, *Le Muséon* 124, 149 – 180,
- Morlet, Sébastien / Perrone, Lorenzo (eds.) (2012), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Commentaire. Tome I. Études d'introductions*, Paris.
- Munier, Charles (1974), *Concilia Africae A. 345 – A. 525* (Corpus Christianorum, Series Latina, 149), Turnhout.
- Nau, François (1903), „Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste“, in: *Journal Asiatique* 10, 5 – 108, 241 – 310.
- Nau, François (1912), *Jean Rufus, évêque de Maïouma, Plérophories* (Patrologia Orientalis, 8), Paris, 11 – 136.
- Nau, François (1919), *Documents pour servir à l'histoire de l'église nestorienne* (Patrologia Orientalis, 13), Paris, 202 – 217.
- Neri, Valerio (2012), „Les éditions de l'*Histoire ecclésiastique* (livres VIII-IX): bilan critique et perspectives de la recherche“, in: Morlet / Perrone 2012, 151 – 183.
- Opitz, Hans-Georg (ed.) (1934–1941), *Athanasius Werke*, II. – Bd. 2: *Die Apologien*, Hg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Orlandi, Tito (1968), *Studi Copti. 1. Un encomio di Marco Evangelista, 2. Le fonti copte della Storia dei Patriarchi di Alessandria, 3. La leggenda di S. Mercurio*, Milano-Varese.
- Orlandi, Tito (ed.) (1968–1970), *Storia della Chiesa di Alessandria*, I-II (Testi e documenti per lo studio dell'antichità 17, 31), Milano-Varese.
- Orlandi, Tito (1974), „Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV secolo“, in: *Vetera Christianorum* 11, 269 – 312.
- Orlandi, Tito (1985), „Nuovi frammenti della *Historia Ecclesiastica copta*“, in: Sandro F. Bondi et alii (eds.), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa, 363 – 384.
- Orlandi, Tito (1994), „La traduzione copta di Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica*“, in: *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie 9, vol. V, 399 – 456.
- Orlandi, Tito (2007), „The Coptic Ecclesiastical History: A Survey“, in: James E. Goehring / Janet A. Timbie (eds.), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context. Essays in Honor of David W. Johnson*, Washington, 3 – 24.
- Portmann, Werner (2011a), „Apologia secunda contra Arianos“, in: Gemeinhardt 2011, 179 – 184.
- Portmann, Werner (2011b), „*Historia arianorum*“, in: Gemeinhardt 2011, 184 – 188.
- Prinzivalli, Emanuela (2012), „Le genre historiographique de l'*Histoire ecclésiastique*“, in: Morlet / Perrone (eds.) 2012, 83 – 111.

- Robertson, Archibald (1891), *Select Writings and Letters of Athanasius, Bishop of Alexandria* (A Select Library of nicene and Post-Nicene fathers of the Christian Church, Second Series, 4), Grand Rapids/MI.
- Schmelz, Georg (2002), *Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka* (Archiv für Papyrusforschung, 13), Leipzig.
- Schwartz, Eduard (1905), „Zur Geschichte des Athanasius. V“, in: *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-historische Klasse, Göttingen, 164–187.
- Schwartz, Eduard (1936a), „Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 35, 1–23.
- Schwartz, Eduard (1936b), „Die Kanonessammlungen der alten Reichkirche“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 25, Wien, 1–114 = Eduard Schwartz (1960), *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts, Gesammelte Schriften. Vierter Band*, Berlin, 159–275.
- Schwartz, Eduard (ed.) (1936c), *Liberati Breviarium causae nestorianorum et egyptianorum, in Concilium universale chalcedonense. Volumen quintum: Collectio sangermanensis* (ACO II, 5), Berolini et Lipsiae, 98–141.
- Scott, Roger (2012), „From Propaganda to History to Literature: The Byzantine Stories of Theodosius' Apple and Marcian's Eagles“, in Roger Scott, *Byzantine Chronicles and the Sixth Century*, Farnham, Surrey – Burlington 2012, n. XVI (published in R. Macrides (ed.), *History as Literature in Byzantium*, Aldershot 2010, 115–131).
- Seybold, Christian Friedrich (1904–1910), *Severus Ben al-Muqaffa'. Historia patriarcharum Alexandrinorum* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum arabici, Series tertia, 9), Beryti-Parisiis.
- Seybold, Christian Friedrich (1912), *Severus ibn al-Muqaffa'. Alexandrinische Patriarchatgeschichte von S. Marcus bis Michael (61–767), nach dem ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben*, Hamburg
- Telfer, Walter (1943), „The Codex Verona LX (58)“, in: *Harvard Theological Review* 36, 169–246.
- Turner, Cuthbert H. (1939), *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae*. Tomi prioris fasciculi alterius pars quarta: *Supplementum Nicaeno-alexandrinum sive Conciliorum Nicaeni et Serdicensis Sylloge a Theodosio Diacono [Carthaginensi] adservata secundum codicem unicum veronensem bibliothecae capitularis LX (58) saec. VII-VIII*, Opus postumum, Oxonii.
- Van Nuffelen, Peter (2002), „La tête de l' "histoire acéphale"“, in: *Klio* 84, 125–140.
- Van Nuffelen, Peter (2004), *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 142), Louvain–Paris–Dudely/MA.
- Vivian, Tim (1988), *Saint Peter of Alexandria Bishop and Martyr*, Philadelphia.
- Watts, Edward J. (2009), „Interpreting Catastrophe: Disasters in the Works of Pseudo-Joshua the Stylite, Socrates Scholasticus, Philostorgius, and Timothy Aelurus“, in: *Journal of Late Antiquity* 2, 79–98.
- Watts, Edward J. (2010), *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities* Berkeley–Los Angeles–London.
- Watts, Edward J. (2011), „John Rufus, Timothy Aelurus and the Fall of the Western Roman Empire“, in: Ralph Mathisen / Danuta Shanzer (eds.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, Farnham/UK – Burlington/VT, 97–106.
- Wipszycka, Ewa (2007), „The Institutional Church“, in: Roger S. Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, Cambridge–New York–Melbourne–Madrid, 331–349.
- Wipszycka, Ewa (2008), „Les gens du patriarche alexandrin“, in: Christian Décobert / Jean-Yves Empeureur (eds.), *Alexandrie médiévale* 3 (Études alexandrines, 16), Cairo, 89–114.

- Witakowski, Witold (2012), „Coptic and Ethiopic Historical Writing“, in: Sarah Foote / Chase Robinson / Ian Hesketh (eds.), *The Oxford History of Historical Writing*, Volume 2: 400–1400, Oxford, 138–154.
- Whitby, Michael (2003), „The Church Historians and Chalcedon“, in: Gabriele Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, Leiden, 449–495.
- Zotenberg, Hermann (1877–1879), „Mémoires sur la chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou“, in: *Journal Asiatique* 10 (1877) 451–517; 12 (1878) 245–347; 13 (1879) 291–386.



Geoffrey Greatrex

# Théodore le Lecteur et son épitomateur anonyme du VII<sup>e</sup> s.\*

## 1. Introduction

Notre étude s'intéresse en premier lieu à l'historien Théodore le Lecteur, auteur d'une *Histoire ecclésiastique* vers 519 qui traite de la période entre 439 et 518, dont ne subsistent que des fragments et des extraits recueillis au début du VII<sup>e</sup> s. Au cours des vingt dernières années, Théodore a fait l'objet de plusieurs études importantes, notamment l'article de 1994 de Pierre Nautin, ainsi que le livre de Philippe Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451–491)*, et les articles de Bernard Pouderon sur les manuscrits qui transmettent les extraits de l'épitomé (ou compilation) fait(e) au VII<sup>e</sup> s. De plus, G. C. Hansen a ajouté quelques remarques à la deuxième édition du texte de Théodore, parue en 1995. On retiendra aussi les contributions de Michael Whitby et de Warren Treadgold d'ordre plus général.<sup>1</sup>

Le but de notre étude est de relever certains aspects du récit de Théodore, ainsi que de celui du compilateur,<sup>2</sup> afin de mieux les situer dans leur contexte et de mieux comprendre leurs approches de l'histoire profane. Il en ressortira qu'on constate une augmentation du nombre de notices consacrées à l'histoire profane au fil des quatre livres de Théodore, bien que la distinction entre l'histoire profane et l'histoire ecclésiastique ne soit pas toujours claire: doit-on considérer les manœuvres de l'empereur Anastase contre le patriarche Euphème, par exemple, ou même la guerre en Isaurie, comme de l'histoire profane ou de l'histoire ecclésiastique, étant donné que l'empereur reprochait au patriarche d'avoir collaboré avec les insurgés isauriens? Par la suite on évoquera brièvement quelques thèmes qui ressortent de l'histoire de Théodore, notamment au sujet du rôle de l'empereur. Nous poursuivrons dans un second temps en élargissant nos horizons et en comparant le sort de l'œuvre de

---

\* Addendum : un autre témoin de l'épitomé du début du VII<sup>e</sup> siècle (E) vient d'être publié par L.M. Hoffmann et W. Brandes, *Eine unbekannte Konzilssynopse aus dem Ende des 9. Jahrhunderts*, Francfort, 2013. La section consacrée au concile de Chalcédoine (XIV) de cette synopse, qui remonte à la fin du IX<sup>e</sup> s., ressemble de très près à l'« hypothèse » publiée par Hansen en 1998 et identifiée par lui avec le chapitre de Théodore le Lecteur concernant le concile; d'autres sections sur l'histoire ecclésiastique du Ve s. remontent, elles aussi, à l'épitomé. On consultera les p.31-6 sur ces points.

1 Nautin 1994, Blaudeau 2006, surtout chap. 6, 8, Pouderon 1997, 1998, Whitby 2003, 467–72, Treadgold 2007, 169–73, Pouderon (à paraître). Voir aussi Hansen 1998, un long fragment de la plume de Théodore qui offre un abrégé du concile de Chalcédoine basé sur les actes, découvert depuis la publication de son édition. Nous tenons à remercier Bernard Pouderon de ses commentaires sur notre travail.

2 Sur les plusieurs façons dont on peut référencer l'auteur de l'épitomé, soit épitomateur, compilateur ou excerpteur, voir Blaudeau 2001, 77 n.9. Nous reviendrons ultérieurement sur cette question.

Théodore à celui de Zacharie de Mytilène et en examinant le rôle du compilateur dans la transformation des *Histoires* du Lecteur.

## 2. L'histoire profane dans l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore Lecteur

### 2.1 L'organisation de l'œuvre

Le tableau présenté ci-dessous permet de formuler plusieurs observations.

Livre	Période	Paragraphes	Histoire profane (Thp = Théophane) Si 'Thp' précède le numéro de la notice, le chroniqueur en est la seule source
I	439–457 : fin du règne de Théodose II, règne de Marcien	336–367 (32 sections)	336 : soulèvement en Palestine 352 (Thp) : reproches de Pulchérie à Théodose 353 : mort de Théodose, informations sur sa famille 354 : avènement de Marcien 362 (Thp) : Marcien rétablit l'ordre en Égypte (troubles provoqués par les partisans de Dioscore) 366 : Événements à Rome 367 : Mort de Marcien avant de pouvoir riposter aux Vandales; succession de Léon
II	457–474, règne de Léon	368–399 (32 sections)	372 : Léon punit deux magistrats en Égypte, responsables de la mort de Protérius 393 (Thp) : retour d'Eudoxie et de sa fille Placidia en Orient 394 (Thp) : incendie à CP (= Constantinople), l'économiste Marcien protège l'église d'Anastasia 398 (Thp) : Léon II proclamé empereur, la cendre qui tombe en novembre 399 : l'expédition contre Genséric, trahie par Basiliscus sur la suggestion d'Aspar
III	474–491, règne de Léon II, Zénon	400–445 (46 sections)	400 (Thp) : avènement et mort de Léon II, succession de Zénon 401 (Thp) : usurpation de Basiliscus 413 (Thp) : retour de Zénon, Basiliscus se réfugie dans une église 414 : exil et mort de Basiliscus et Zénonis 419 (Thp) : révolte de Marcien 420 (Thp) : révolte de Marcien (suite et fin, cf. Évagre III, 26, Nic. Call. XVI, 22; la version de Th. Lect. est confuse et raccourcie) 435 : Zénon troublé par Illus (mais la majeure partie de la notice concerne Calandion (Thp) 437 (Nic) : révolte d'Illus

Livre	Période	Paragraphes	Histoire profane (Thp = Théophane) Si 'Thp' précède le numéro de la notice, le chroniqueur en est la seule source
IV	491 – 518, règne d'Anastase	446 – 524 (79 sections)	<p>438 (Thp) : répression de la révolte</p> <p>446 (Thp) : avènement d'Anastase, malgré l'opposition d'Euphème</p> <p>449 (Thp en majorité) : guerre en Isaurie; implication d'Euphème</p> <p>450 : victoire en Isaurie; (Thp) Anastase fait des reproches à Euphème</p> <p>455 (Thp) : Euphème déposé pour avoir appuyé les Isauriens</p> <p>466 : guerre perse, invasion des Tzanes; diminution des persécutions durant la guerre</p> <p>482 : destitution civile et ordination d'Apion et de son fils</p> <p>Thp 503 : soulèvement de Vitalien</p> <p>Thp 508 : émeutes à CP provoquées par l'addition au <i>Trisagion</i>, acclamation de Vitalien (en 512, voir Meier 2007)</p> <p>Thp 509 : négociations avec Vitalien</p> <p>Thp 510 : Secundinus supplie Vitalien de libérer son fils Hypatius</p> <p>512 (Thp) : Cabadès et le trésor de Tzundadeer (qu'il récupère avec l'aide des chrétiens)</p> <p>513 (Thp) : le chef arabe Moundhir rejette Sévère et ses doctrines</p> <p>514 (Thp) : invasion des Sabires, fuite et mort de Macédonius</p> <p>524 (Thp) : mort d'Anastase, succession de Justin I<sup>er</sup></p>

On constate immédiatement que Théodore organise son œuvre autour des règnes des empereurs, système qu'avaient déjà adopté ses prédécesseurs Socrate et Sozomène.<sup>3</sup> On remarque également le plus d'attention qu'il porte aux règnes de Zénon et d'Anastase, surtout à celui de ce dernier, dont Théodore était le contemporain: on place sa naissance normalement aux alentours de 480. La proportion de l'œuvre consacrée à l'histoire profane s'accroît, elle aussi, avec le temps, mais il faut avouer que, pour un partisan farouche du concile de Chalcédoine, tout événement ou presque, au cours du règne de l'empereur miophysite Anastase était susceptible de comporter un aspect doctrinal. Cependant, il n'y a rien d'étonnant à cet intérêt croissant pour l'histoire profane lorsque l'historien commence à traiter d'événements

<sup>3</sup> Blaudeau 2006, 529, 564–5, Winkelmann 1990, 209, Wallraff 1997, 145–53, Van Nuffelen 2004a, 265–9, 279–82, cf. 427–36 (une analyse plus détaillée de la structure des œuvres des deux écrivains théodosiens), cf. aussi Marasco 2005, 267 sur Philostorge.

plus récents: d'une part il disposait de sources plus nombreuses, dont sans doute des témoins oculaires, ainsi que de sa propre expérience (par exemple pour l'expulsion du patriarche Macédonius en 511), d'autre part il ne faisait que suivre le précédent de Sozomène, qui, dans le livre IX (inachevé) de son *Histoire ecclésiastique*, se fonde largement sur l'œuvre d'Olympiodore, entra en détail dans l'histoire politique de l'empire d'Occident.<sup>4</sup> D'autres historiens de l'Église, tels Philostorge, Évagre ou bien Jean d'Éphèse affichent la même tendance: plus ils se rapprochent de leur propre temps, plus ils s'adonnent à l'histoire politique, sans doute du moins en partie à cause du plus grand nombre de sources disponibles (soit une source écrite, telle l'histoire d'Olympiodore, soit des sources orales), parfois aussi pour esquiver des questions doctrinales dont l'issue demeurait incertaine, même si ce ne fut pas le cas pour Théodore.<sup>5</sup>

## 2.2 Les sources permettant la reconstruction de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore

Bien que l'on puisse contester la nature profane de certaines notices indiquées dans le tableau, nous croyons néanmoins qu'il témoigne d'un certain intérêt de l'historien pour l'histoire politique. On retiendra dans ce contexte, par exemple, la révolte de Marcien en 479 (419–20, p.116, 10–19), des détails de la révolte d'Illus (437–8, p.121, 24–122, 14), ainsi que certaines informations sur l'insurrection de Vitalien (510, p.145, 29–31). Une autre explication de ces sections consacrées à l'histoire profane est toutefois possible: elles représenteraient plutôt l'intervention du compilateur du VII<sup>e</sup> s. (E) que de véritables extraits de l'œuvre du Lecteur. Nous discuterons plus bas de la question de l'activité éditoriale de cet excerpteur.<sup>6</sup> D'autres cas, surtout ceux qui concernent des événements en Occident, sont plus ambigus, puisqu'ils comportent souvent un aspect doctrinal. Nous croyons pourtant qu'il y a lieu de nuancer la perception générale de Théodore comme celle d'un historien qui a que très peu d'intérêt pour l'histoire non-ecclésiastique.<sup>7</sup> Avant de discuter de certains fils conducteurs qui ressortent des extraits du Lecteur, il faut signaler un élément critique qui risque de déformer toute analyse de son œuvre – le fait que ce qui a été transmis à l'ère moderne n'est plus l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore, mais plutôt un re-

<sup>4</sup> Cf. Markus 1975, 11–12, Blaudeau 2006, 504 n.68, van Nuffelen 2004a, 144–8, idem 2004b, Sabbah 2008, 16, 19–22. Dans son *Histoire Tripartite* Théodore laisse de côté tous les détails de l'histoire profane relatés par Sozomène, se limitant à une courte notice (315, 93, 13–15) qui résume la série d'usurpations et en ajoutant que les détails sont relatés par de nombreuses sources.

<sup>5</sup> Sabbah 2008, 50, sur les parallèles notés, cf. (sur les questions doctrinales) Winkelmann 1990, 209, Liebeschuetz 1993, 156–7, Marasco 2005, 191 (le cas de Philostorge).

<sup>6</sup> Voir la section (3) plus bas.

<sup>7</sup> Nous faisons allusion au verdict de Hansen 1995, xviii, approuvé par Winkelmann 1990, 210, et Blaudeau 2006, 529 n.176 (qui dresse toutefois une liste utile d'éléments profanes dans le récit de Théodore), cf. *ibid.*, 516 n.117.



cueil d'extraits compilé par un épitomateur au début du VII<sup>e</sup> s., abrégés par la suite par des excerpteurs subséquents. Pire encore, ce qui est moins souvent évoqué par les chercheurs modernes,<sup>8</sup> une proportion importante des extraits figurant dans l'édition de Hansen n'apparaissent pas dans les quatre manuscrits qui conservent une version de la compilation de l'épitomateur (E) : une proportion remarquable, surtout pour le quatrième livre, est restaurée par l'éditeur sur la base de la chronique du IX<sup>e</sup> s. de Théophane. Nous offrons ci-dessous un tableau qui en dresse le bilan.

Livre	Nombre de notices	Nombre de notices pour lesquelles il existe une version parallèle dans la chronique de Théophane	Nombre de notices pour lesquelles la seule source est la chronique de Théophane
I	32	9	0
II	32	17	0
III	46	21	9
IV	79	41	25

Notre intention n'est pas pour autant de remettre en question les attributions de Hansen, qui se trouvent d'ailleurs dans certains cas confirmées par d'autres sources, tel le *Synodicon Vetus*. On pourrait même soutenir que les chances que Hansen ait raison en attribuant les vingt-cinq notices du livre IV à Théodore sont d'autant plus élevées que la moitié des autres notices du Lecteur sont reprises par la chronique de Théophane. Le tableau soulève cependant un problème méthodologique de premier ordre: est-ce que notre constatation ci-dessus, sur l'intérêt croissant de Théodore pour l'histoire profane, n'est que le reflet d'un changement de la part de Théophane dans l'exploitation de ses sources? Selon cette interprétation, le chroniqueur du IX<sup>e</sup> s. aurait puisé davantage dans d'autres sources pour les règnes de Marcien et de Léon, mais se serait tourné de plus en plus vers Théodore – ou plutôt vers le recueil composé par E au VII<sup>e</sup> s. – pour les deux règnes suivants.<sup>9</sup> On remarquera également qu'une bonne proportion des notices qui concernent l'histoire profane est à trouver dans sa chronique, comme nous l'avons indiqué dans le premier tableau. Nous

<sup>8</sup> Notons toutefois que la traduction anglaise de Théophane de Mango et Scott (1997) offre des indications très utiles sur la provenance des notices de la chronique, basées évidemment sur l'édition de De Boor, cf. le compte rendu de Brandes 1998. Zecchini 1983, 60–2, propose que Théophane et Évagre auraient puisé la plupart de leurs informations sur la seconde moitié du Ve s. du Lecteur, cf. déjà Sarrazin 1881, 218–23. Voir aussi Greatrex (à paraître).

<sup>9</sup> Les notices plus détaillées de M, surtout à propos de la chute de Macédonius, risquent aussi de déformer notre interprétation du nombre plus élevé d'extraits pour le règne d'Anastase, cf. n.29 plus bas. Voir aussi Hansen 1995, xxiv–xxv, qui fait remarquer que les extraits de E (496–520) qu'il établit à partir de Théophane (et d'autres sources) correspondent par leur longueur à la lacune laissée par les feuillets manquants de M. Brandes 1998, 553, souligne à juste titre la dépendance de Théophane par rapport à l'épitomé: sa chronique constitue ainsi un témoin de premier ordre de cette œuvre perdue. Sur la relation entre Théophane et Théodore on consultera dorénavant Pouderon (à paraître).

reviendrons sur ce point prochainement, ayant discuté – dans la mesure du possible – de certains traits saillants de l'*Histoire ecclésiastique* du Lecteur.

### 2.3 Les tendances manifestées dans l'*Histoire ecclésiastique* du Lecteur

Il est bien connu que la ville de Constantinople occupe une place centrale dans l'œuvre de Théodore: dans ce cas, nous n'avons pas à en dresser un tableau, puisque Philippe Blaudeau l'a déjà démontré, en relevant que sur quatre-vingts-sept notices dans la partie de l'*Histoire* consacrée à la période 451–491, trente-quatre concernent la capitale impériale. À ses chiffres on peut ajouter que sur les soixante-dix-neuf notices du livre IV, trente-six traitent d'événements qui se déroulent à Constantinople. On ne s'étonne pas du rôle central joué par la capitale, ni de l'accent mis sur ses patriarches, surtout Gennade, puis Euphème et Macédonius: les chercheurs sont unanimes à supposer que le jeune Théodore fut l'un de ceux qui ont quitté la ville pour accompagner ce dernier lorsqu'il fut banni en août 511, d'où l'emphase qu'il met sur le front uni présenté par le(s) patriarche(s), le peuple et les moines lorsqu'il s'agit de défendre le concile de Chalcédoine contre les ingérences de l'empereur (par exemple 408, p.114, 1–5, 412, p.114, 19–22, 455, p.128, 17–20, 485, p.138, 9–14).<sup>10</sup> Comme l'a relevé à juste titre Philippe Blaudeau, le Lecteur maintient que ce dernier doit plutôt se plier aux instances ecclésiastiques et ne pas contester des décisions prises par celles-ci: on comprend ainsi le noircissement du tableau des règnes de Zénon et d'Anastase, des empereurs qui, comme l'usurpateur Basiliscus aussi, sont intervenus régulièrement dans le champ doctrinal.<sup>11</sup>

Or, on peut apporter un peu plus de précision sur la vision qu'avait le Lecteur du rôle de l'empereur, car à quelques reprises il signale son approbation de la conduite de celui-ci dans le domaine militaire. C'est de cette façon du moins que nous interprétons son emploi du terme βασιλικῶς à deux reprises : à 367 (p.103, 15–16) Théodore rapporte que «Marcien, ayant appris ce qui avait été accompli par les Vandales (les Ἄρροι, terme qui équivalait pour Théodore aux Vandales)<sup>12</sup> contre Rome et les princesses impériales, fut ému βασιλικῶς – de manière impériale – et se prépara à la guerre.» Certes, Marcien est mort avant de passer à l'acte, mais son intention de venger les méfaits des Vandales (ariens) est louée, tout comme les litanies qu'il accomplit à pied, modèle qu'adopta par la suite le patriarche de Constantinople (365, p.103, 3–7). Peut-être voulait-il présenter une défense de la politique de l'empereur à l'égard des Vandales, qui fut plutôt pacifique, voire complaisante, à un point tel que des légendes circulaient sur une entente conclue entre l'empereur (alors soldat) et Genséric lors de l'expédition d'Aspar en Afrique selon

<sup>10</sup> Voir Blaudeau 2006, chap. 8, surtout 644–6.

<sup>11</sup> Blaudeau 2006, 653.

<sup>12</sup> Goltz 2008, 64–5.

laquelle Marcien aurait été empêché par la suite d'intervenir contre eux.<sup>13</sup> On trouve une confirmation de notre interprétation dans la section 450 (p.127, 15–16) lorsqu'il déclare qu' «Anastase fut enfin ému de manière plutôt impériale (βασιλικώτερον) contre les Isauriens et les vainquit par la force.»<sup>14</sup> L'attitude traditionaliste de l'historien, d'après laquelle l'empereur doit défaire les ennemis de l'empire par la force, ressort clairement de ces deux extraits. Nous en arrivons ainsi à partager l'avis de Philippe Blaudeau: Théodore prône une division de responsabilités, selon laquelle l'empereur s'occupe des affaires militaires et laisse les affaires ecclésiastiques au patriarche. C'est sous cet angle qu'il faut interpréter une notice sur la guerre contre les Perses sous Anastase (466, p.134, 6–7), où le Lecteur souligne que la guerre en Orient a eu pour effet de mettre un terme à la persécution des orthodoxes.

Un autre aspect de l'*Histoire ecclésiastique* qui mérite une attention plus poussée concerne les ariens. Sans doute Philippe Blaudeau a-t-il raison de supposer que Théodore rapproche volontiers l'hérésie d'Arius de celle d'Eutychès afin de marginaliser davantage ce dernier: l'empereur Anastase incarne ce lien, puisque son oncle maternel, selon le Lecteur, fut arien, alors que lui-même était miaphysite.<sup>15</sup> Toutefois, les ariens sont mentionnés régulièrement au cours des notices conservées. Il est donc nécessaire d'examiner de plus près l'attitude de l'historien. Qui plus est, Théodore leur consacre plus d'attention dans le dernier livre de son œuvre, dans un contexte qui ne semble aucunement lié à sa volonté de fustiger la politique d'Anastase. Certes, il y a quelques mentions plutôt anodines, par exemple concernant le schisme laurentien à Rome (462, p.130, 22), où le Lecteur mentionne que Théodoric était arien, ou bien la notice suivante (463, p.131, 16–20), qui relate comment le roi ostrogoth exécuta un diacre orthodoxe qui se rallia à l'arianisme pour s'insinuer dans les bonnes grâces de celui-ci. En revanche, les autres mentions semblent évoquer une situation où les ariens exerçaient une influence importante. La notice qui décrit le sac de Rome en 455 par Genséric et les Vandales ajoute à la fin, «Il (Genséric) s'empara aussi des vases sacrés de l'apôtre Pierre, dont il expédia un grand nombre aux ariens à Constantinople.»<sup>16</sup> D'autres sources, tels Priscus et la *Vie de Daniel le*

**13** Proc. *Guerres* III, 4, 1–11, cf. Thompson 1950, 67–9, Stein 1959, 321.

**14** L'index de Hansen ne répertorie que deux instances du mot βασιλικῶς dans le texte mais celle qui concerne Marcien n'y figure pas. Une autre concerne les activités d'Illus et Léonce à Antioche lors de l'usurpation de ce dernier (437, 122, 10) : les deux hommes y auraient agi βασιλικῶς, qu'il faut interpréter dans ce contexte de façon neutre. Le mot pourtant revêt normalement un sens approbateur, par exemple à 301 (p.91, 9) où il décrit la façon admirable dont Pulchérie éleva le jeune Théodose II. Socrate n'emploie le mot qu'une seule fois, et ce à propos de l'empereur Julien, toutefois dans un contexte positif, puisqu'il s'agit de la façon dont il honora la dépouille du défunt Constance, *HE* III, 1, 50 (p.192, 4), cf. Soz. *HE* II, 34, 5 (p.100, 7) (les mêmes mots), cf. Évagre, *HE* III, 42 (p.144, 20) et ailleurs, Proc. *Aed.* IV, 9, 16 (p.139, 14).

**15** Th. Lect. 448 (p.126, 18–20), cf. Blaudeau 2006, 630–1. Théodore prétend aussi que la mère de l'empereur aurait été manichéenne. L'appui de l'arien Aspar au miaphysite Timothée Élure (378, 106, 17–19) représente un autre cas de ce rapprochement.

**16** Th. Lect. 366 (p.103, 12–14).

*Stylite*, mentionnent des ariens orientaux qui ont joué un rôle important dans l'empire à cette époque, bien qu'il s'agisse dans les deux cas de personnages d'origine germanique. La population constantinopolitaine n'hésita pas à manifester son hostilité envers les ariens lorsque Léon éleva Patricius, le fils d'Aspar, au rang de César en 470: la foule, menée par saint Marcel du monastère des Acémètes et le patriarche Gennade, se rassembla à la Sainte-Sophie et alla en procession jusqu'à l'hippodrome pour réclamer qu'il se convertisse à l'orthodoxie.<sup>17</sup> Une autre notice de Théodore entre en ligne de compte dans ce contexte, celle où il prétend que Basilius a été soudoyé par Genséric pour faire échouer l'expédition contre celui-ci en 468 et qu'il a agi «avec l'encouragement d'Aspar».<sup>18</sup>

Nous proposons ainsi de considérer que le Lecteur se préoccupait de la puissance des ariens dans l'empire oriental et surtout à Constantinople, où la communauté arienne disposait d'églises, d'évêques, et de richesses considérables – dont certains trésors envoyés par Genséric, comme on l'a vu. On ne s'étonne donc pas de l'intérêt que Théodore portait aux persécutions menées par les Vandales en Afrique au cours des années 480; il a même inséré dans son histoire les lettres du pape Félix à Acace et à l'empereur Zénon qui les encourageaient à intervenir pour les faire cesser.<sup>19</sup> Les deux notices qui relatent des miracles à Constantinople aux dépens des ariens sous le règne d'Anastase témoignent également du souci de Théodore de réfuter ce qui représentait, à ses yeux, une menace sérieuse pour l'empire. C'est ce qui explique la place remarquable qu'il réserve au miracle de l'arien qui se moqua de la Trinité lors d'une visite aux thermes à côté du palais d'Hélianaias: pour une fois, nous disposons d'une version plus ou moins complète de son *Histoire ecclésiastique* grâce à la plume de Jean Damascène, ce qui démontre que la courte notice de cinq lignes de l'épitomé correspond à un récit de plus de soixante-dix. La citation de Jean nous permet d'apprécier le rôle joué par l'empereur dans l'affaire: Anastase, informé de la vision menaçante dont avait été témoin le blasphémateur arien, fit ériger une représentation figurée de l'épisode sur laquelle furent gravés les noms de tous ceux qui y avaient assisté. La communauté arienne, qui disposait évidemment de contacts

---

**17** Greatrex 2001, 75–6, sur les détails et les sources, cf. Mathisen 1997, 676–7, et Snee 1998, 183–5, qui insiste ailleurs, 157–8, sur l'influence des ariens à Constantinople à cette période. Voir en dernier lieu Wood 2011, 305–8, qui relève d'autres sources anti-ariennes de la même période que le Lecteur, par exemple le comte Marcellin.

**18** Th. Lect. 399 (p.111, 19–21), cf. Snee 1998, 182 et n.181, Greatrex 2001, 76, où les autres sources sur cette trahison sont indiquées, Théophane, 116, 6–13, cf. Proc., *Guerres*, III, 6, 3–4, Niceph. Call., *HE* XV, 27 (PG 147, 80 A-B). L'histoire de Théodore, dont l'épitomateur n'a conservé que quelques lignes, pourrait bien être à l'origine des autres récits: Théophane et Nicéphore évoquent explicitement l'arianisme de Genséric et d'Aspar pour expliquer l'échec de l'expédition, alors que Procope reconnaît que les deux auraient collaboré sans lier le fait à l'arianisme, sans doute parce qu'il ne traite pas de questions doctrinales dans son œuvre.

**19** Th. Lect. 431 (p.119, 16–19). La dernière phrase fut rajoutée par l'épitomateur d'après Blaudeau 2006, 536 n.216. L'évêque arien Bléda est mentionné par Priscus, frg.31, 1. Sur la richesse de la communauté arienne, voir Greatrex 2001, 80, cf. Proc. *Anecd.* 11, 16–20.

de haut rang, intervint pour faire cacher l'image qui offusquait ses membres. Lorsque l'empereur constata la disparition de la représentation, il la restaura à son emplacement au palais d'Hélénianaë. Quant au *diaitarios* qui avait escamoté l'image, il aurait succombé à un châtement divin bien mérité.<sup>20</sup> L'autre épisode rapporté par Théodore traite d'un évêque arien, Deuterius, qui, en baptisant un certain Barbas, osa prononcer des paroles hérétiques, ce qui provoqua la disparition de l'eau des fonts baptismaux. Suivit la conversion à l'orthodoxie de Barbas.<sup>21</sup> Nous en tirons la conclusion que, dans l'ensemble, les historiens ont gravement sous-estimé l'importance et l'influence des ariens à Constantinople jusqu'au règne de Justinien: les notices du Lecteur attestent une activité considérable, l'existence d'églises, d'évêques, de baptêmes, et ce, malgré des persécutions sous le règne de Léon (vers l'année 470, une répercussion de la chute d'Aspar). On comprend d'ailleurs pourquoi le successeur de Genséric, Huniric, en permettant aux orthodoxes en Afrique de nommer un évêque de Carthage, a demandé des concessions pour les ariens de l'empire d'Orient en invoquant spécifiquement les évêques à Constantinople et ailleurs.<sup>22</sup> C'est ainsi pour contrer les sectateurs d'Arius – οἱ τῆς Ἀρείου συμμορίας (F52a, p.132, 35) – qu'il accorde tant de place à cette secte dans son œuvre, quoique l'épitomateur ait retranché une grande part de sa narration, non seulement en abrégant de façon drastique l'épisode des thermes d'Hélénianaë, mais aussi en supprimant les lettres du pape Félix. Son intérêt pour l'histoire profane de l'Occident s'explique en grande mesure par sa conscience des liens entre les ariens de cette partie de l'empire – surtout les Vandales – et ceux de la capitale impériale, dont la grande majorité était sans doute des personnes d'origine germanique.<sup>23</sup>

Reste à considérer un dernier petit indice des intérêts du Lecteur. L'usurpateur Vitalien figure à plusieurs reprises dans son œuvre, surtout à propos de son soulèvement en 513 (503, p.143, 24–30, 509–11, p.145, 20–146, 24, tous d'ailleurs des extraits puisés dans la chronique de Théophane). Selon Théodore il aurait même été acclamé lors des manifestations dans la capitale en novembre 512, lorsque l'empe-

**20** Theod. Lect. 465 (p.131, 24–9), cf. F52a, 131.9–133, 32 (Jean de Damas), cf. Greatrex 2001, 77 et n.23. Le pseudo-Zacharie (PZ), *HE* VIII, 1a, offre un cas semblable d'une image affichée à l'extérieur de thermes (en l'occurrence, de la carrière de l'empereur Justin I<sup>er</sup> avant de monter le trône).

**21** Theod. Lect. 475 (p.136, 8–12), cf. F55, Victor Tunnunensis (= section 82, 26, 421–8, dans l'édition de Cardelle de Hartmann), qui offre un peu plus de détail: le chroniqueur aurait vraisemblablement eu accès à une version plus complète de l'œuvre du Lecteur, cf. Cardelle de Hartmann, \*110. Moorhead 2001, 55 et 276 n.38, se basant exclusivement sur la notice de Victor, associe l'épisode à tort à l'occupation vandale de l'Afrique du Nord.

**22** Vict. Vit., *Hist. Pers.* II, 2–4, tr. Moorhead, 24–5, cf. Greatrex 2001, 76, Conant 2012, 183–4. Sur la persécution des ariens sous Léon, Mal. 14, 41 (p.295, 32–4): Léon leur aurait interdit de posséder des églises ou lieux de rassemblement, mesure qui ne semble pas avoir eu d'effet très longtemps. Cf. Greatrex 2001, 77 n.25.

**23** Greatrex 2001, 77–9, sur les ariens germains, cf. Wood 2011, 305–6. Il est probable que les Vandales représentaient aux yeux du Lecteur le groupe arien le plus important de l'Occident, ce qui expliquerait pourquoi il désigne le roi Théodéric du terme d' Ἄρροϋς (africain), cf. Goltz 2008, 64–5.

reur voulut imposer la nouvelle version du Trisagion. Bien que Hansen croie qu'il s'agit d'une simple erreur de copiste (p.509, 16), Mischa Meier a démontré récemment que l'acclamation de Vitalien (plutôt qu'Aréobindus) fait partie d'une tradition que rapportent le Lecteur ainsi que Georges le Moine, tradition qu'il désigne par «Malalas-II», car elle est différente du texte de Malalas tel qu'il est transmis par son manuscrit principal (*Baroc. Gr.* 182).<sup>24</sup> Nous croyons qu'il est fort probable que le récit de Théodore soit à l'origine de cette tradition: Philippe Blaudeau a avancé un *terminus ante quem* fort plausible pour la composition de son *Histoire ecclésiastique*, soit celui de mars 519, date à laquelle le nouveau patriarche de Constantinople, Jean II Cappadokès, a dû se plier à la volonté du pape Hormisdas et rayer les noms des patriarches Euphème et Macédonius (entre autres) des diptyques. On rappellera que les deux personnages occupent une place importante dans le livre IV du Lecteur: ils représentent l'opposition chalcédonienne à Anastase et subissent un lourd châtiement en conséquence.<sup>25</sup> Le rôle important attribué à Vitalien représente un autre argument en faveur d'une telle date de composition: en 520, après avoir été nommé au consulat, l'ancien rebelle fut assassiné, probablement sur l'ordre de Justinien. Sous le règne de celui-ci, on peut observer une tendance à minimiser le rôle de Vitalien ou bien de le caractériser en usurpateur illégitime, par exemple dans la version de Malalas du *Baroc. Gr.* 182. Le portrait plutôt positif de Vitalien, pôle d'opposition d'envergure à l'empereur anti-chalcédonien, que brosse le Lecteur implique ainsi une date de rédaction avant sa mort.<sup>26</sup>

### 3. Le Lecteur et le compilateur

Nous avons déjà évoqué à quelques reprises la relation entre l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore et l'épitomé qu'en a fait un compilateur au début du VIIe s. Nous ne croyons pas pouvoir dépasser les études minutieuses de Nautin, Pouderon et Blaudeau sur les manuscrits et la transmission de l'œuvre, mais nous espérons apporter quelques éléments supplémentaires qui permettront de mieux comprendre son sort et de distinguer l'intervention de l'épitomateur. Plus précisément, nous voulons relever une correspondance remarquable entre le travail effectué par le compilateur de Théodore et celui du pseudo-Zacharie dans la deuxième moitié du VIe s., ainsi qu'entre les destinées diverses qu'ont connues par la suite les deux textes transmis.

<sup>24</sup> Voir la discussion minutieuse de Meier 2007, 167–71 et le tableau, 181, cf. de Boor 1882, 290–1. Meier 2007, 204–5, évoque à raison la possibilité que tous les deux – Aréobindus et Vitalien – auraient pu avoir été acclamés par la foule.

<sup>25</sup> Cf. Blaudeau 2006, 535–6.

<sup>26</sup> Greatrex 2007, surtout 105–6, sur la représentation de Vitalien dans les sources et sa transformation sous Justinien, à consulter avec l'article de Meier 2007, cf. Croke 2007, 32–4, Goltz 2008, 59–60. Sur les origines de Vitalien, un Goth chalcédonien, on consultera encore la contribution d'A. Laniado dans ce même volume.

Période	Théodore le Lecteur	Zacharie et le pseudo-Zacharie
V <sup>e</sup> -VI <sup>e</sup> s.	Composition de l' <i>Histoire ecclésiastique</i> de Théodore	Composition de l' <i>Histoire ecclésiastique</i> de Zacharie
VI <sup>e</sup> -VII <sup>e</sup> s.	Préparation d'une version abrégée avec des éléments supplémentaires (ce qu'on appelle l'épitomé ou E), préservée (dans une forme parfois abrégée de nouveau) dans quatre manuscrits	Préparation d'une version abrégée avec des éléments supplémentaires (ce qu'on appelle l'œuvre du pseudo-Zacharie ou PZ), préservée dans un seul manuscrit (avec certaines sections dans un autre manuscrit)
IX <sup>e</sup> -XIV <sup>e</sup> s.	Exploitation de Théodore par Théophane, Syméon le Logothète, Nicéphore et al.	Exploitation du Pseudo-Zacharie par Michel le Syrien et Barhebraeus

À l'aide du tableau ci-dessus, suivons le sort des deux œuvres concernées, toutes les deux disparues dans leur version originelle. Philippe Blaudeau a déjà entrepris d'étudier en détail la nature des histoires composées par le Lecteur et par Zacharie, tous les deux des représentants de ce qu'il appelle «la troisième phase» du genre d'histoire ecclésiastique, phase qui se démarque de l'ère théodosienne (la deuxième phase) par sa nature polémique: après le concile de Chalcédoine, les partisans et les adversaires de ses décisions voulurent à tout prix démontrer leur orthodoxie et insister sur le fait qu'ils perpétuaient les anciennes traditions de l'église.<sup>27</sup> Aussi préférons-nous alors nous pencher sur l'apport des successeurs de Théodore et de Zacharie que nous désignerons par les sigles E (l'épitomateur) et PZ (le pseudo-Zacharie). Signalons en passant que nous qualifierons E le plus souvent de compilateur (plutôt que d'excerpteur ou d'épitomateur), car son travail consista non seulement à excerpter des sections de Théodore, mais aussi à les conjuguer avec d'autres sources tout en intervenant ponctuellement dans les extraits.

Comme nous allons le voir, les deux compilateurs – E et le PZ – ont effectué leur travail de compilation d'une façon semblable. Nous osons même affirmer que si plus de manuscrits du PZ avaient survécu, on l'aurait traité de la même façon que E, le réduisant à un sigle sans trop se soucier de reconstituer son œuvre, préférant plutôt la diviser en ses composants originels. Le premier point de comparaison relève de la nature fort hétérogène des compilations: elles sont taillées de toutes pièces, réunissant *Histoires ecclésiastiques*, chroniques et autres épitomés. Le compilateur E eut en quelque sorte moins de travail à accomplir, puisque Théodore lui-même avait déjà réuni une version de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe – celle revue et continuée par le Pseudo(?)-Gélase de Césarée – et lui avait adjoint ce qu'on appelle normalement son *Histoire Tripartite*, une

<sup>27</sup> Blaudeau 2006, 512–13. Si Witold Witakowski a raison de proposer que la préface du PZ à *HE* I, 1i (traduite dans notre édition, 78) est l'œuvre de Zacharie, plutôt que de son successeur, on peut rapprocher davantage les deux auteurs, dans la mesure où ils se placent très clairement dans la lignée d'Eusèbe, Socrate et Théodoret (bien que PZ omette Sozomène), cf. Hansen, 1, et Nautin 1994, 234–5 (texte et traduction). Nous ne sommes pourtant pas certain qu'il faille suivre le raisonnement de Witakowski, voir Greatrex, Phenix et Horn 2011, 35 et n.10; Blaudeau 2006, 519, ne tient pas compte de la préface du premier livre du PZ.



synthèse des trois historiens ecclésiastiques de l'âge théodosien, Socrate, Sozomène et Théodoret, avant de rédiger enfin sa propre histoire de la période 439–518.<sup>28</sup> Le compilateur du début du VII<sup>e</sup> s. disposait ainsi déjà d'une compilation avant même de se lancer dans son travail d'abréviation, de rédaction et de rassemblement d'autres éléments pertinents. Les scribes ultérieurs qui transmirent la compilation n'hésitèrent pas à continuer le processus en supprimant des notices qui ne les intéressaient pas ou en les abrégeant davantage: le tableau ci-dessous illustre à quel point les *Histoires* du Lecteur et même la compilation de E ont été réduites au fil des siècles.<sup>29</sup>

---

Début du VI <sup>e</sup> s. (519):	Début du VII <sup>e</sup> s. (610/20): E	XIII <sup>e</sup> –XIV <sup>e</sup> s.
Théodore le Lecteur	Les textes représentés en gras sont donnés dans l'édition de Hansen (avec les commentaires de E)	
<i>Histoire ecclésiastique</i> d'Eusèbe (+ Pseudo-(?)Gélase)	<b>Abrégé d'Eusèbe (+Pseudo-(?)Gélase)</b>	Extraits de tous les abrégés de E
<i>Histoire Tripartite</i> de Th. Lect.	<b>Abrégé de l'<i>Histoire Tripartite</i> de Th. Lect.</b>	
<i>Histoire ecclésiastique</i> de Th. Lect.	<b>Abrégé de l'<i>Histoire ecclésiastique</i> de Jean Diacrinoménos</b>	
	? Fragment de Philippe de Sidè	
	? Chaîne chronologique (Constantin à Léon)	
	Première série de notices chronologiques (527–609)	
	? Deuxième série de notices chronologiques (465–562), toutes les deux publiées par Cramer	
F52a (p.131, 10–133, 32): 73 lignes	10 % de Th. Lect. (selon Treadgold): le manuscrit M lui ressemble de plus près	Le quart de E, ce qui équivaldrait à 2,5 % de Th. Lect. (d'après Hansen), représenté par B et P.
		465 (p.131, 24–8): 5 lignes

---

**28** Voir Nautin 1994, 218–24, 229–30, sur la première partie de son œuvre avec idem 1992, 170–83 (sur la section ajoutée à partir de l'œuvre de Gélase de Césarée, ou peut-être vaut-il mieux dire le Pseudo-Gélase, cf. Van Nuffelen 2002, 633–634) et Hansen 1999, 283 (cf. *Anonyme Kirchengeschichte*, préface, ix-xi); Nautin 1994, 224–5, sur l'*Histoire Tripartite*, cf. Blaudeau 2006, 518. Pour des renseignements de base on consultera Whitby 2003, 467, Treadgold 2007, 170.

**29** D'après Hansen 1995, xxvi, cf. xxxviii-xxxix, le manuscrit M représente mieux le travail de E que P mais ne couvre qu'une période restreinte; le scribe de P aurait réduit, peut-être d'un quart, les notices qu'il a trouvé dans M. Cf. Blaudeau 2006, 537 et n.217. Treadgold 2007, 171 n.224, calcule que E aurait réduit l'œuvre du Lecteur de 90 %, se basant sur des chiffres approximatifs donnés par Hansen 1995, xi, cf. déjà de Boor 1893, 197. Signalons d'ailleurs que Pouderon 1997, 180–1, semble prôner une version plutôt réduite de E, en excluant l'extrait de Philippe de Sidè et les notices chronologiques, à la différence (par exemple) de Nautin 1994, 242–3, Hansen 1995, xxxvii-xxxix, et même de Pouderon 1994, 170, idem 1998, 190–1 (qui prônent l'inclusion au moins de la première série de notices chronologiques). Pouderon 1997, 181, cf. ibid. 179 n.30, doute de l'appartenance de l'extrait de Philippe à l'épitomé; sur la chaîne chronologique voir la prochaine note.



Afin de bien saisir l'hétérogénéité de E, il est nécessaire de se reporter aux études de Pouderon et de Nautin, ainsi qu'à la préface de Hansen, car les autres textes réunis par E n'ont pas été inclus dans l'édition de Théodore le Lecteur, à l'exception cependant des quelques bribes de l'*Histoire ecclésiastique* de Jean Diacrinoménos qui ont été retenues par E (les notices 525 à 561, p. 152–7).<sup>30</sup> Si l'on prend, par exemple, le manuscrit *Parisinus gr.1555 A*, on y trouve, avant l'épitomé des œuvres de Théodore, une chronologie qui va d'Adam jusqu'au règne de Tibère II (578), suivie d'un épitomé de l'*Archeologiae* de Flavius Josèphe attribué à Eustathe d'Épiphanie. Après l'abrégé des œuvres de Théodore suivent quelques extraits de Jean Diacrinoménos. Enfin, l'excerpteur ajoute deux séries de notices générales, dont la première traite de la période de 527 à 602/10 et la deuxième de celle entre 465 et 562; ces notices ne couvrent que trois feuillets et la plupart trouvent des parallèles dans les chroniques de Malalas et de Théophane.<sup>31</sup> Dans le cas du manuscrit *Baroc. Gr. 142 (B)*, qui commence par l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène et poursuit avec celle d'Évagre, on a ajouté des extraits de Théodoret de Cyr entre les notices puisées dans l'*Histoire Tripartite* et celles de l'*Histoire ecclésiastique* du Lecteur. Après les extraits de l'œuvre de Jean Diacrinoménos suivent quelques extraits anonymes, puis trois biographies d'auteurs dérivées de la *Bibliothèque* de Photius, et enfin un compendium de l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge. Bernard Pouderon avance l'hypothèse que l'auteur anonyme des extraits cités vers la fin est Basile de Cilicie, lui-même sujet d'une des biographies empruntées à Photius.<sup>32</sup> (Voir le tableau ci-dessous). Les deux autres

---

**30** Sur Jean on consultera l'étude de Blaudeau 2001, cf. les quelques remarques très générales de Treadgold 2007, 168–9. Hansen inclut aussi les six fragments du Pseudo-(?)Gélase de Césarée, ainsi que l'extrait de Philippe de Sidé (une page), voir surtout Pouderon 1994 sur ce dernier. Pouderon 1997, 172, a tort d'affirmer cependant que Hansen fait figurer les six notices de la chaîne chronologique anonyme du manuscrit B (fol. 240r-v) qui signalent la durée des règnes des empereurs Constantin, Constance, Théodose Ier, Arcadius, Théodose II et Léon et ajoutent quelques remarques sur le transfert de reliques à la capitale, cf. *ibid.*, 177–84. Il faut se tourner à l'édition reproduite dans *PG* 86/1, 212–16 (sections 60–5) pour les consulter. La mention d'un portique de Dominus dans la dernière notice (216B), autrement attesté seulement vers la fin du VI<sup>e</sup> s., démontre qu'elles ne pourraient pas être de la main du Lecteur, cf. Wortley 2010, 725.

**31** Nous dépendons de l'analyse de Pouderon 1998, voir surtout 169–78, cf. Jeffreys 1990, 255–6, Allen 1988, 8–11 (article non connu de Pouderon qui propose une édition et une traduction des folios 5–7), Hansen 1995, xxv–xxvi. Tous ces fragments sont publiés dans l'édition de Cramer 1839, à laquelle Pouderon apporte plusieurs corrections. La date, 610/20, semble indiquée par la fin de la première série d'extraits (le règne de Phocas), ainsi que la liste des papes, Cramer 1839, 111, 20–4, qui prend fin en 615. Voir Nautin 1994, 242–3, Pouderon 1994, 170, 185, Hansen 1995, xxxix, Brandes 1998, 553, cf. déjà de Boor 1888, 168, *idem* 1893, 196–7.

**32** Pouderon 1997, surtout 170, 182–4, *idem* (à paraître), Appendix 1, cf. Hansen 1995, xxvii–xxviii, Gentz et Aland 1949, surtout 113, de Boor 1884, Pouderon 1994, 167–85. Le manuscrit du PZ conservé au Vatican (Vat. syr. 145, cf. n.37 plus bas) ressemble à B dans la mesure où il contient non seulement des extraits du PZ, mais aussi des *Histoires ecclésiastiques* de Théodoret et de Socrate, ainsi que des récits d'événements militaires de l'année 573, cf. Greatrex 2006, 52 n.47.

manuscrits (M et V) qui conservent des notices des œuvres du Lecteur prennent fin soit avec les extraits de Jean Diacrinoménos, soit même plus tôt.<sup>33</sup>

Codex Baroccianus 142 (B), XIV <sup>e</sup> -XV <sup>e</sup> s. De Boor 1884, Aland et Gentz 1949, Pouderon 1994, Pouderon 1997	Parisinus graecus 1555 A (P), XIII <sup>e</sup> -XIV <sup>e</sup> s. Pouderon 1998, Omont 1888, 93-4	Vaticanus syriacus 145, IX <sup>e</sup> s. Assemani 1721, 55-72, Assemani et Assemani 1759, 253-9, Witakowski dans Greatrex 2011, 62
1-8, titres de chapitres (ajoutés plus tard)	A-J, fragments historiques de l'ancien et du nouveau testament	1-22v, une apologie du patriarche Elias qui explique sa conversion au miaphysisme
9r-153v, l'histoire ecclésiastique de Sozomène 154v-202v, l'histoire ecclésiastique d'Évagre 205v-211r, épitomé des vingt livres des <i>Antiquités juives</i> de Flavius Josèphe, suivi d'un arbre généalogique de la famille d'Hérode (211r)	1r-5r, chronologie d'Adam jusqu'à Tibère II (578) 5r-7r, un épitomé des <i>Antiquités juives</i> de Flavius Josèphe par Eustathe d'Épiphanie (Allen 1988)	
212r-241v, une série d'abrégés d'histoires ecclésiastiques: 212r-216r, un épitomé d'Eusèbe avec des additions (Nautin 1992, 219-22) 216r, extraits de Pseudo (?)-Gélase (Hansen, frgs. 1, 3-6, Nautin 1994, 174-8) 216r-v, un extrait de l'histoire ecclésiastique de Philippe de Sidè (Hansen, p.160, Nautin 1994, 175-8, Pouderon 1994, 164-6)	7r-23v, l'épitomé des histoires ecclésiastiques: 7r-9v, abrégé d'Eusèbe (Cramer, 87-91) 9r, extraits de Pseudo-(?)Gélase (Cramer, 91, Hansen, frgs. 1, 2, 6, Nautin 1994, 174-8)	22v-101, une série d'extraits d'histoires ecclésiastiques: 22v-65v, extraits de Socrate (livres I-V) 65v-78v, extraits de Théodoret de Cyr (livres II, IV, V) 78v-101, extraits du pseudo-Zacharie de Mytilène
216v-224r, extraits de l' <i>Histoire Tripartite</i> de Th. Lect. (Hansen, frgs.1-334, série incomplète) 225r-235r, un épitomé de Théodoret de Cyr 236v-239v, extraits de l' <i>Histoire Ecclésiastique</i> de Th. Lect. (Hansen, frgs.353-524, série incomplète) 239v-241v, extraits d'histoire ecclésiastiques anonymes, dont Jean Diacrinoménos (Hansen, frgs.528-61), une chaîne chro-	9r-20r, abrégé de l' <i>Histoire Tripartite</i> de Th. Lect. (Cramer, 91-108, Hansen, frgs.5-334, série incomplète), puis de l' <i>Histoire Ecclésiastique</i> de Th. Lect. (Hansen, frgs.340-517, série incomplète) 20r-v, abrégé de Jean Diacrinoménos (Cramer, 108-9, Hansen, frgs.538, 550-6)	

<sup>33</sup> Pouderon 1997, 179-80, cf. Hansen 1995, xxiv-xxv, xxvi-xxvii.

Codex Baroccianus 142 (B), XIV <sup>e</sup> -XV <sup>e</sup> s. De Boor 1884, Aland et Gentz 1949, Pouderon 1994, Pouderon 1997	Parisinus graecus 1555 A (P), XIII <sup>e</sup> -XIV <sup>e</sup> s. Pouderon 1998, Omont 1888, 93-4	Vaticanus syriacus 145, IX <sup>e</sup> s. Assemani 1721, 55-72, Assemani et Assemani 1759, 253-9, Witakowski dans Gre-atrex 2011, 62
nologique ( <i>PG</i> 86/1, 212-16, cf. Pouderon 1994, 182, idem 1997, 179-84), notices sur Jean Diacrinoménos, Basile de Cilicie et un historien anonyme du X <sup>e</sup> s. (d'une autre main, Pouderon 1994, 183; Pouderon 1997, 172-4)	20v-21v, première série de fragments anonymes, de Justinien à Phocas (Cramer, 109, 26-111, 32, Pouderon 1998, 171-5) 21v-23v, seconde série de fragments anonymes, de Léon à Justinien (Cramer, 112, 4-114, 31, Pouderon 1998, 175-7, 185-90)	
242r-261v, compendium de l' <i>Histoire ecclésiastique</i> de Philostorge 262r-292v, plusieurs pièces concernant la discipline ecclésiastique etc.	23v-28r, une liste des patriarchats et des évêchés (Konidares 1934, 89-93) 28r-190, une série d'extraits de plusieurs auteurs	101-104, narration de la prise de Dara par Chosroès en 573 104-105, narration de la prise d'Apamée par Chosroès en 573  105, narration du suicide de deux mille vierges qui se précipitèrent dans l'eau pour éviter d'être capturées

Il faut toutefois admettre qu'il est difficile de jauger l'ampleur du travail accompli par E: sans doute ne fut-il pas responsable de l'inclusion de tous les autres éléments associés aux extraits du Lecteur dans les manuscrits conservés. Nous nous bornerons donc à suivre l'avis de Pouderon et de Hansen en supposant que le compilateur a adjoint la première des deux séries de notices chronologiques à la fin des extraits des auteurs ecclésiastiques, qui débutent là où prend fin l'*Histoire ecclésiastique* de Jean Diacrinoménos. La chaîne anonyme qui suit les notices puisées dans l'œuvre du Diacrinomène dans B ne semble pas provenir, quant à elle, de la compilation de E.<sup>34</sup> Il n'y a pas lieu pour l'instant de discuter de la provenance de ces sections: il suffit de constater que E a confectionné une œuvre composite, constituée d'extraits d'*His-*

<sup>34</sup> Pouderon 1998, 182, 190, cf. Hansen 1995, xxxvii, mais voir aussi n.29 plus haut: Pouderon semble changer d'avis sur cette question. Sur le *Baroccianus*, Pouderon 1997, 177, 181. Quant à l'extrait de Flavius Josèphe de P, il semble moins probable qu'il soit à attribuer à E, bien que B contienne un extrait du même auteur avant les notices de Théodore, tout comme P: Hansen, *loc. cit.*, fait remarquer que les extraits ne traitent pas des mêmes événements et que seul P attribue l'abrégé à Eustathe d'Épiphane, cf. Allen 1988, 6-7.

toires ecclésiastiques et de chroniques.<sup>35</sup> Nous ne nous attarderons pas ici sur le travail qu'a accompli le PZ, l'ayant traité en détail en 2009 et en 2011 : qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à nos travaux pertinents, d'où il ressort que cet auteur d'Amida a, lui aussi, compilé une œuvre hétéroclite vers 570 de notre ère, qui incorpore non seulement l'*Histoire ecclésiastique* de Zacharie le Rhéteur, mais aussi un abrégé de la *Géographie* de Ptolémée, une version de la *Notitia Urbis Romae*, ainsi que plusieurs récits qui concernent tant l'histoire profane que sacrée (pour la deuxième moitié de la compilation). Il fait précéder l'*Histoire ecclésiastique* de Zacharie de plusieurs récits sans lien évident entre eux, ainsi que d'un tableau chronologique et une description bien informée des développements christologiques de la fin du règne de Théodose II.<sup>36</sup>

Nous proposons ainsi de considérer que le PZ et E ont effectué un travail presque identique: au cœur de leur compilation se trouve une œuvre de base, soit celle du Lecteur et celle du Rhéteur. Ni l'un ni l'autre ne se souciaient de la nature hétéroclite de ce qu'ils étaient en train de construire. La distinction entre compilation et *Histoire ecclésiastique* s'estompait en tout cas :<sup>37</sup> l'essentiel, c'était d'offrir un récit utile au lecteur dont les éléments pouvaient être puisés dans quelque type de source que ce soit. En effet, le PZ insiste à plusieurs reprises sur sa volonté d'offrir au lecteur un récit utile et édifiant; le même souci est affiché par E lorsqu'il recommande la consultation des actes de Chalcédoine (360, p.373, 23–6) ainsi que dans les quelques notices qu'il réunit de Jean Diacrinoméno, où il déclare dans la préface qu'il a retenu les éléments «les plus nécessaires» (ἀναγκαιότερα, p.152, 15).<sup>38</sup> En intégrant les parties composantes de leur compilation, les deux compilateurs n'hésitèrent pas à intervenir, parfois en supprimant des documents qu'ils préféraient répertorier sans reproduire la citation *in extenso*, parfois en ajoutant leurs propres commentaires. Ainsi E rapporte quasi-systématiquement la présence de document(s) dans la version originelle du Lecteur (voir le tableau ci-dessous), alors que le PZ, bien que soucieux

**35** Nous laissons de côté la théorie plausible émise par Poudéron 1997, 182–4, selon laquelle l'auteur de la deuxième série de notices chronologiques aurait été Basile de Cilicie, mais nous reviendrons sur la question ultérieurement.

**36** Voir Greatrex 2009, Greatrex, Phenix et Horn 2011, 33–57 (avec plus de détail).

**37** Cf. Markus 1975, 9, Blaudeau 2001, 79 n.16, cf. Greatrex 2006, 44–6, Greatrex, Phenix et Horn 2011, 33–5. Le manuscrit Vat. Syr. 145, qui contient une sélection d'extraits du PZ, désigne l'œuvre comme une *Histoire ecclésiastique*, mais le PZ même le décrit plutôt comme une «histoire composite». Cf. Blaudeau 2006, 535 et n.212, Greatrex 2006, 44–6.

**38** Cf. Blaudeau 2001, 77, Poudéron 1997, 175, sur E, Greatrex, Phenix et Horn 2011, 35 (citation du PZ I, 1j, cf. IV, 6d), 51 (une liste de cas où le PZ insiste sur la valeur de son récit et de ses citations aux fidèles) sur le PZ. Le scribe qui a fait l'abrégé de l'*Archeologiae* de Josèphe dans le manuscrit B affiche le même souci, déclarant qu'il présente ἐκλογαὶ ὅσαι ἔδοξαν ἀναγκαῖαι εἶναι (fol. 240v, cf. de Boor 1884, 486). Dans ce contexte, on retiendra que le scribe du manuscrit Syr. Vat. 145 indique qu'il propose des récits utiles de l'œuvre de Socrate (*matrana* en syriaque), cf. Assemani 1759, 255 (fol. 22v).

de ne pas trop prolonger son œuvre, accepte de reproduire certaines citations *in extenso*, se contentant, si nécessaire, d'en rayer des portions jugées sans intérêt.<sup>39</sup>

Notice	Type	Premier partisan de l'attribution à E
339 (p.97, 2)	Présence de document (s) signalée	Greatrex, cf. Treadgold 2007, 173 n.228
? 345 (p.98, 19–22)	Un document cité	Treadgold 2007, 173 n.228 (pas forcément de E)
346 (p.98, 26–7)	Présence de document (s) signalée	Greatrex, cf. Treadgold 2007, 173 n.228
350 (p.99, 16–17)	Présence de document (s) signalée	Greatrex, cf. Treadgold 2007, 173 n.228
359 (p.101, 15–17)	Présence de document (s) signalée	Blaudeau 2006, 536 n.216, cf. Treadgold 2007, 173 n.228
360 (p.101, 23–6)	Recommandation de la lecture des actes de Chalcédoine	Blaudeau 2006, 536 n.216
373 (p.105, 17–19)	Présence de document (s) signalée	Blaudeau 2006, 536 n.216, cf. Treadgold 2007, 173 n.228
374 (p.105, 23–106, 5)	Correction des informations du Lecteur sur Jacques de Nisibe	Hansen 1995
375 (p.106, 7)	Présence de document (s) signalée	Blaudeau 2006, 536 n.216
380 (p.107, 16–18)	Référence spécifique supplémentaire à une source	Nautin 1994, 226, accepté par Hansen 1995, 232, cf. Blaudeau 2006, 536 n.216
382 (p.107, 22–4)	Allusion au récit du Lecteur	Blaudeau 2006, 536 n.216
422 (p.117, 15)	Présence de document (s) signalée	Blaudeau 2006, 536 n.216, cf. Treadgold 2007, 173 n.228
426 (p.118, 19–21)	Présence de document(s) signalée	Blaudeau 2006, 536 n.216, cf. Treadgold 2007, 173 n.228
431 (p.119, 18–19)	Présence de document (s) signalée	Blaudeau 2006, 536 n.216, cf. Treadgold 2007, 173 n.228
439 (p.122, 16)	Information supplémentaire	Hansen 1995
484 (p.138, 7–8)	Information supplémentaire	Hansen 1995
499 (p.142, 23–7)	Information supplémentaire (allusion à Jean Diacrinoméno)	Nautin 1994, 226; <i>contra</i> , Hansen 1995, 232 et Blaudeau 2006, 571
521 (p.150, 25–6)	Correction de la terminologie du Lecteur	Hansen 1995

<sup>39</sup> Sur le PZ, Greatrex, Phenix et Horn 2011, 35 n.11, pour des cas où le compilateur justifie l'insertion ou l'exclusion d'un extrait (VII, 7c, 40, 27–9, IX, 13f, 113, 9–15, cf. IV, 6d, 178, 5–13), cf. *ibid.* 51–3. La préface à II, 0 (p. 82–3 de la traduction) évoque spécifiquement les Actes des conciles (surtout d'Éphèse II), faisant référence aux *pepragmena* (p. 104, 13). Sur le rôle des documents dans l'histoire ecclésiastique en général, voir van Nuffelen 2004a, 189–90.

Notre tableau ne concerne que l'*Histoire ecclésiastique* (ou plutôt son épitomé) de Théodore. Nautin 1994, 218–24, discute en détail des additions à l'abrégé d'Eusèbe, 224–5, sur celles à l'*Histoire Tripartite*, cf. Hansen 1995, xv–xvi, xxxix. La plupart de ces remarques offrent des références précises à des œuvres pertinentes. Nous discuterons plus bas d'un cas exceptionnel qui concerne la reine Mavia.

Notice	Type	Premier partisan de l'attribution à E
(Jean Diacrinoménos) 542 (p.154, 25)	Allusion au Lecteur	Hansen 1995

Nous avons eu pour objectif dans cette dernière section d'éclairer le rôle de l'épitomateur du début du VII<sup>e</sup> s.: jusqu'ici c'est plutôt Théodore le Lecteur ou même Jean Diacrinoménos qui ont retenu l'attention des savants. Or, en relevant les ressemblances entre les méthodologies de E et du PZ, nous espérons avoir démontré l'importance du compilateur et la nécessité de s'interroger sur son approche et sur la construction de son œuvre polyvalente. Il n'y a pas lieu ici d'examiner de plus près les chroniques qu'aurait pu consulter notre compilateur (E): Bernard Pouderon a dressé une liste des parallèles avec les chroniques de Malalas et de Théophane et a proposé un lien avec celle de Jean d'Antioche, auteur contemporain du compilateur.<sup>40</sup> Il convient cependant de considérer la possibilité que le compilateur ait marqué l'œuvre plus qu'on ne l'avait supposé, par exemple en insérant non seulement quelques remarques çà et là dans les *Histoires* du Lecteur, mais aussi des notices puisées dans d'autres sources. Nous formons donc la suggestion qu'on aurait peut-être remonté la filière trop loin en cherchant les sources de chroniqueurs tels que Théophane et Georges le Moine. Les notices consacrées (par exemple) à la révolte de Marcien en 479, qui ne paraissent pas avoir un lien à l'histoire ecclésiastique, pourraient représenter une insertion de E, tout comme le PZ glisse des notices sur l'histoire profane dans les livres III à VI, bien que plus de quatre-vingt-dix pourcent de cette section provienne de Zacharie le Rhéteur.<sup>41</sup>

En conclusion, nous ne voulons pas effacer l'empreinte du Lecteur dans l'abrégé de ses œuvres qui nous a été transmis: nous croyons d'ailleurs avoir pu y identifier certains aspects jusqu'ici inaperçus. Par contre, nous voulons lancer un avertissement au lecteur de l'édition de Théodore publiée par Hansen: il faut manifester la plus grande prudence et vérifier si ce qu'on lit provient du Lecteur ou bien du compilateur. En effet, comme on l'a vu, il n'est pas difficile de repérer des remarques introduites par celui-ci, dont plusieurs ont déjà été signalés par Philippe Blaudeau.<sup>42</sup> Pour ce qui est de la transcription de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, Pierre Nautin a souligné que c'est l'épitomateur plutôt que Théodore qui a ajouté des remarques en

<sup>40</sup> Pouderon 1998, 182–5. Les auteurs des deux éditions récentes de Jean d'Antioche n'en discutent pas. Muriel Debié 2004, 154, a suggéré que le PZ aurait, lui aussi, puisé dans une version de Malalas, par exemple au début du livre VIII, cf. Greatrex 2009, 36. Comme nous l'avons noté ci-dessus (n.35) Pouderon attribue la deuxième série de notices à Basile de Cilicie (insérées par E).

<sup>41</sup> Sur le PZ et Zach., Greatrex, Phenix et Horn 2011, 19–20, 39–45. Est-ce que le début de la notice 435 (p.121, 13–14), qui concerne Zénon et Illus et qui est précédé du titre «deuxième livre» (rejeté par Hansen) pourrait provenir d'une source autre que Th. Lect.? Pouderon (à paraître), section II, discute aussi de la présence d'E dans l'histoire du Lecteur.

<sup>42</sup> Voir le tableau 5 plus haut.

puisant dans d'autres sources.<sup>43</sup> Dans l'*Histoire Tripartite* on trouve des renseignements supplémentaires sur la reine Mavia (185, p.69, 14–17): entre autres choses, on indique que la circoncision se pratiquait chez les Arabes à l'âge de treize ans. Hansen attribue les insertions au Lecteur, mais on comprend mal d'où un lecteur de Sainte-Sophie à Constantinople en exil à Gangres aurait pu tirer de telles précisions.<sup>44</sup> Nous proposons de ne pas écarter la possibilité que ce fût plutôt E qui fournit les remarques additionnelles. Notre compilateur aurait pu être originaire de l'Orient, qui se serait réfugié à Constantinople lors des invasions perses du VII<sup>e</sup> s., ce qui expliquerait l'inclusion d'anecdotes sur le royaume perse – aussi bien dans l'*Histoire Tripartite* et l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore que dans l'*Histoire ecclésiastique* de Jean Diacrinoménos.<sup>45</sup> Pour les mêmes raisons, il aurait pu supprimer des éléments qui traitaient davantage des relations avec la papauté: elles n'avaient plus leur place dans un contexte très différent. Nous savons par ailleurs que le PZ a omis des détails sur l'Occident puisqu'Évagre témoigne de leur présence dans la version de Zacharie qui lui était disponible.<sup>46</sup> En somme, nous espérons avoir posé des jalons pour une étude plus poussée de l'activité du compilateur. Pour mieux comprendre son approche et dégager les ressemblances – plutôt nombreuses, nous croyons l'avoir démontré – à l'œuvre du PZ, il faudra retourner en arrière et consulter l'édition de P de Cramer tout en rappelant qu'elle ne représente que le quart du texte du compilateur (E).<sup>47</sup>

## Bibliographie

### Sources

*Anecd. Cramer*, Ἐκλογαὶ ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, Cramer, John (éd.) in *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae parisiensis*, vol.2. Oxford 1839: 87–114.

*Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034)*, Hansen, Günther Christian (éd.), GCS N.F. 9. Berlin 2002.

<sup>43</sup> Nautin 1994, 218–24, cf. déjà de Boor 1888, 171–2.

<sup>44</sup> Soz. *HE* VI, 38, 5–16 (p. 298–300) est la source de l'*Histoire Tripartite* à cet endroit. Schmitt 2004, 863–4, se montre sceptique à l'égard des informations proposées.

<sup>45</sup> Le Diacrinomène fut certainement originaire de l'Orient et les fragments survivants de son œuvre témoignent de son intérêt pour cette partie de l'empire, voir Blaudeau 2001, surtout 81, 87, cf. Pouderon 1997, 185 et n.49. Mais il est également possible que les intérêts du compilateur aient exercé un rôle important, voire déterminant, dans le profil de l'œuvre telle qu'elle nous est transmise. Hansen 1995, xvi, suppose que ce fut plutôt le Lecteur qui inséra ce détail.

<sup>46</sup> Greatrex, Phenix et Horn 2011, 28, 51. Zecchini 1983, 42–3, suggère que l'on doive la perte des notices du Lecteur concernant l'Occident à l'intervention du compilateur justement.

<sup>47</sup> Voir n.29 plus haut. Nous admettons cependant que le PZ semble avoir effectué un travail d'organisation plus poussé que E, car, du moins au début (I, 0, II, 0) il donne un aperçu du contenu de l'œuvre. En revanche, dans la majorité de son œuvre, les livres VII–XII, il y a très peu de références entre les sections.



- Évagre, *Histoire ecclésiastique*, Bidez, Jean et Parmentier, Léon (éd.); Festugière, A.-J., Grillet, Bernard et Sabbah, Guy (tr.), Angliviel de la Beaumelle, Laurent et Sabbah, Guy (notes), SC 542, 566, 2 vols. Paris 2011–14.
- Nicéphorus Callistus Xanthopoulos, *Ecclesiasticae Historiae*, Migne, Jacques Paul (éd.), PG 145–7.
- Procopé, *Anecdota*, Haury, Jakob (éd.), Wirth Gerhard (rev.). Leipzig, 1963; Maraval Pierre (tr.), *Histoire secrète*. Paris 2004; Kaldellis, Anthony (tr. angl.), *Prokopios. The Secret History with related texts*. Indianapolis 2010.
- Procopé, *De Aedificiis*, Haury, Jakob (éd.), Wirth, Gerhard (rev.) Leipzig 1964; Dewing H. B. (éd. et tr. angl.). Cambridge, Mass., 1940.
- Procopé, *Guerres*, Haury, Jakob (éd.), Wirth, Gerhard (rev.), 2 vols. Leipzig 1963; Dewing H. B. (éd. et tr. angl.), 5 vols. Cambridge, Mass., 1914–28.
- Socrate, *Kirchengeschichte*, Hansen, Günther Christian (éd.), GCS, N.F. 1. Berlin 1995; Périchon P. et Maraval Pierre (trad.), Maraval P. (comm.), SC 477, 493, 505–6, 4 vols. Paris 2004–7.
- Sozomène, *Kirchengeschichte*, Bidez, Jean et Hansen, Günther Christian (éds.), GCS, N.F. 4, 2e édition. Berlin 1995; Festugière, André-Jean et Grillet, Bernard, Angliviel de la Beaumelle, Laurent et Sabbah, Guy (notes), SC 306, 418, 495, 516, 4 vols. Paris 1983–2008.
- Théodore Anagnostes (Lecteur), *Kirchengeschichte*, Hansen, Günther Christian (éd.), GCS, N.F. 3, 2e édition. Berlin 1995.
- Théodoret de Cyr, *Kirchengeschichte*, Parmentier, Léon (éd.), Hansen, Günther Christian (rév.), GCS, N.F. 5. Berlin 1998; Canivet, Pierre (trad.), Martin, Annick et al. (comm.), SC 501, 530, 2 vols. Paris 2006–9.
- Théophane, *Chronographia*, de Boor, Carolus (éd.), Leipzig 1883, Mango, Cyril et Scott, Roger (trad. angl.), Oxford 1997.
- Victor Tunnunensis, *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquis ex consularibus caesaraugustanis et Iohannis Biclarenis chronicon*, Cardelle de Hartmann, Carmen (éd.). CCL 173 A. Turnhout 2001.
- Victor de Vita, *Historia Persecutionis Africanae provinciae*, Petschenig, Michael (éd.), CSEL 7. Vienne 1881; Moorhead, John (trad. angl.), *History of the Vandal Persecution*. Liverpool 1992.
- Pseudo-Zacharie, *Histoire ecclésiastique*, Brooks, Ernest Walter (éd. et tr.), CSCO Scr. Syr. 38–9, 41–2. Paris 1919–24, Greatrex, Geoffrey, Phenix, Robert R. et Horn, Cornelia B. (tr. angl.). Liverpool 2011.

## Travaux

- Aland, Kurt. et Gentz, Günter (1949), „Die Quellen der Kirchengeschichte des Nicephorus und ihre Bedeutung für die Konstituierung des Textes der älteren Kirchenhistoriker“, *ZNTW* 42, 104–41.
- Allen, Pauline (1988), „An early epitomator of Josephus: Eustathius of Epiphania“, *Byzantinische Zeitschrift* 81: 1–11.
- Assemani, Joseph Simon (1721). *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, vol.2. Rome.
- Assemani, Stefano Evodio et Joseph Simon (1759). *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum Catalogus*, vol.3. Rome.
- Blaudeau, Philippe (2001), „Mémoire monophysite et besoins chalcédoniens. Quelques réflexions sur les vestiges de l’*Histoire ecclésiastique* de Jean Diacrinoménos“, *Adamantius* 7, 76–97.
- Blaudeau, Philippe (2006). *Alexandrie et Constantinople (451–491). De l’histoire à la géo-ecclésiologie*. Rome.
- Brandes, Wolfram (1998), „Compte rendu de Mango et Scott 1997“, *Byzantinische Zeitschrift* 91, 549–61.



- Conant, Jonathan (2012). *Staying Roman. Conquest and Identity in: Africa and the Mediterranean, 439–700*. Cambridge.
- Cramer, John Antony. (1839). *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecae reie Parisiensis*, vol.2. Paris.
- Croke, Brian (2007), „Justinian under Justin. Reconfiguring a Reign“, *Byzantinische Zeitschrift* 100, 13–56.
- Debié, Muriel (2004), „Jean Malalas et la tradition chronographique de langue syriaque“, in: J. Beaucamp et alii (éds.). *Recherches sur la chronique de Jean Malalas*, I. Paris: 147–64.
- De Boor, Carl (1882), „Zur Kenntnis der Weltchronik des Georgios Monachos« in: *Historische Untersuchungen Arnold Schaefer zum fünfundzwanzigjährigen Wirksamkeit gewidmet*. Bonn, 276–95.
- De Boor, Carl (1884), „Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker. Codex Baroccianus 142“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 6, 478–94.
- De Boor, Carl (1888). *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in: bisher unbekanntes Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippos Sidetes*, TU 5, 2. Leipzig.
- De Boor, Carl (1893), „Römische Kaisergeschichte in: byzantinischer Fassung. III. Die Salmasischen und Treuschen Exzerpta. Manasses“, *Byzantinische Zeitschrift* 2, 195–211.
- Goltz, Andreas (2008). *Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theoderichs des Grossen in: der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts*. Berlin.
- Greatrex, Geoffrey (2001), „Justin: I and the Arians“, *StPat* 38: 71–81.
- Greatrex, Geoffrey (2006), „Pseudo-Zachariah of Mytilene: the context and nature of his work“, *JCSSS* 6: 39–52.
- Greatrex, Geoffrey (2007), „The early years of Justin I in: the sources“, *Electrum* 12: 99–113 (disponible à <http://www.ruor.uottawa.ca/fr/handle/10393/12773>)
- Greatrex, Geoffrey (2009), „Le pseudo-Zacharie de Mytilène et l'historiographie syriaque au VIe siècle“, in: M. Debié (éd.), *L'historiographie syriaque*. Paris, 33–55.
- Greatrex, Geoffrey, Phenix, Robert R et Horn, Cornelia (2011) *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*. Liverpool.
- Greatrex, Geoffrey A paraître, „Théophane et ses sources sur la guerre d'Anastase I<sup>er</sup> contre les Perses“, in: F. Montinaro, M. Jankowiak (éds.), *La chronique de Théophane: sources, composition, transmission*, à paraître.
- Hansen, Günther Christian (1995). Voir Théodore Anagnostes (Lecteur) plus haut.
- Hansen, Günther Christian (1998), „Ein: kurzer Bericht über das Konzil von Chalkedon“, *Fontes Minores*, vol.10, L. Burgmann (éd.), Francfort, 101–39.
- Hansen, Günther Christian (1999), „Mutmaßungen über die Kirchengeschichte des Sokrates“, *ZAC* 3, 278–83.
- Jeffreys, Elizabeth (1990), „Malalas in Greek“ in: E. et M. Jeffreys, R. Scott (éds.), *Studies in: Malalas*. Sydney, 245–68.
- Konidares, Gerasimus I. (1934). *Αι μητροπόλεις και αρχιεπισκόποι του οικομενικού πατριαρχείου και αι τάξεις αυτών*, Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 13. Athènes.
- Liebeschuetz, Wolf (1993), „Ecclesiastical Historians on their own Times“, in: *StPat* 24: 151–63.
- Mango, Cyril et Scott, Roger (1997). Voir Théophane plus haut.
- Marasco, Gabriele (2005). *Filostorgio. Cultura, fede e politica in: uno storico ecclesiastico del V secolo*. Studia Ephemeridis Augustinianum 92. Rome.
- Mathisen, Ralph W. (1997), „Barbarian Bishops and the Churches 'in barbaricis gentibus' during Late Antiquity“, *Speculum* 72, 664–97.
- Markus, Robert (1975), „Church History and Early Historians“, in: D. Baker (ed.), *Studies in: Church History* 11, *The Materials, Sources and Methods of Ecclesiastical History*. Oxford, 1–17.

- Meier, Mischa (2007), „Σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς – Der Aufstand gegen Anastasios im Jahr 512“, *Millennium* 4, 157–237.
- Moorhead, John (2001). *The Roman Empire Divided, 400–700*. Harlow.
- Nautin, Pierre (1992), „La continuation de l’ «Histoire ecclésiastique» d’Eusèbe par Gélase de Césarée“, *REB* 50, 163–83.
- Nautin, Pierre (1994), „Théodore Lecteur et sa «Réunion de différentes histoires» de l’église“, *REB* 52, 213–43.
- Omont, Henri Auguste (1888). *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque nationale*, vol.2. Paris.
- Pouderon, Bernard (1994). „Le témoignage du Codex Baroccianus 142 sur Athénagore et les origines du *Didaskaleion* d’Alexandrie“ in: G. Argoud (éd.), *Science et Vie intellectuelle à Alexandrie (Ier-IIIe siècle après J.-C.)*. Saint-Étienne, 163–224.
- Pouderon, Bernard (1997), „Les fragments anonymes du Baroc. Gr. 142 et les notices consacrées à Jean Diacrinoméno, Basile de Cilicie et l’anonyme d’Héraclée“, *REB* 55, 169–92.
- Pouderon, Bernard (1998), „Le codex Parisinus graecus 1555 A et sa recension de l’Épitomè byzantin: d’histoires ecclésiastiques“, *REB* 56, 169–91.
- Pouderon, Bernard (2014), „Pour une évaluation de l’Épitomè anonyme d’histoires ecclésiastiques : confrontation des trois historiens sources, de la Tripartite de Théodore le Lecteur et de celle de Cassiodore“, *TM* 18, 527-4.
- Pouderon, Bernard A paraître, „Théophane, témoin: de l’Épitomè, de Théodore le Lecteur ou de Jean Diacrinoméno“.
- Sabbah, Guy (2008). Introduction à *Sozomène. Histoire ecclésiastique*, vol.4. SC 516. Paris.
- Sarrazin, Joseph Victor (1881), „De Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo“, *Commentationes Philologicae Ienenses*, vol.1. Leipzig, 165–238.
- Schmitt, Oliver (2004), „Noch einmal zu ‘Mavia, der Königin: der Sarazenen‘“, *MedAnt* 7, 859–77.
- Snee, Rochelle (1998), „Gregory Nazianzen’s Anastasia Church: Arianism, the Goths and Hagiography“, *DOP* 52, 157–86.
- Stein, Ernest (1949). *Histoire du Bas-Empire*, vol.2, J.-R. Palanque (ed.), J.-R. Paris-Brussels-Amsterdam.
- Stein, Ernest (1959), *Histoire du Bas-Empire*, vol.1, J.-R. Palanque (ed.), Paris-Bruges.
- Thompson, Edward. A. (1950), „The Foreign Policies of Theodosius II and Marcian“, *Hermathena* 76, 54–75.
- Treadgold, Warren (2007). *The Early Byzantine Historians*. Basingstoke.
- Van Nuffelen Peter (2002), „Gélase de Césarée, un compilateur du cinquième siècle“, *Byzantinische Zeitschrift* 95, 621–639.
- Van Nuffelen, Peter (2004a), *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, OLA 142. Louvain.
- Van Nuffelen, Peter. (2004b), „Sozomenos v. Olympiodoros von Theben, oder wie man Profangeschichte lesen soll“, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47, 81–97.
- Wallraff, Martin. (1997), *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 68. Göttingen.
- Whitby, L. Michael (2003), „The Church historians and Chalcedon“, in: G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in: Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*. Leyde, 449–95.
- Winkelmann, Friedhelm (1990), „Kirchengeschichtswerke“, in: Winkelmann, F. et Brandes, W. (éds.), *Quellen zur Geschichte des früheren Byzanz (4.–9. Jahrhundert): Bestand und Probleme*. Berlin:, 202–12.
- Wood, Philip (2011), „Multiple Voices in: Chronicle Sources: The Reign of Leo I (457–474) in: Book Fourteen of Malalas“, *JLA* 4: 298–314.
- Wortley, John (2010), „Vita Sancti Marciani Oeconomi“, *Byzantinische Zeitschrift* 103, 715–72.
- Zecchini, Giuseppe (1983), *Aezio, l’ultima difesa dell’Occidente romano*. Rome.

---

### **III: Composer pour transmettre: Autour de la nature des genres historiographiques**



Ramon Teja

## **La Vida de Porfirio de Gaza de Marco el Diácono: ¿Hagiografía histórica o invención hagiográfica?**

Las biografías de hombres y mujeres cristianas muertos con fama de santidad comenzaron a escribirse en la Antigüedad Tardía en griego, latín, siríaco, copto, armenio, georgiano, árabe, etiópico... y siguen escribiéndose en las lenguas vernáculas de Europa y en todas las lenguas de todos los continentes donde hay comunidades cristianas que sienten la necesidad de emular o admirar los modelos de santidad del pasado. La importancia de tales documentos para conocer la historia religiosa, cultural, política y económica de las sociedades donde vieron la luz es evidente y reconocida por todos los estudiosos. Pero fue al final de la Antigüedad y en la primera época bizantina cuando adquirieron un especial protagonismo, pues fue en esta época cuando las denominadas “Vidas de santos” dieron origen a una rama de la documentación hagiográfica que por sinécdoque convencionalmente denominamos “hagiografía” y pasaron a ocupar el papel que las inscripciones habían desempeñado en el mundo greco-romano y podemos valorarla, tal como ha escrito Timothy D. Barnes «as the only systematic source available for writing social history»<sup>1</sup>. Aunque el juicio del historiador británico contenga un punto de exageración, es cierto que la hagiografía proporciona con mucha frecuencia información histórica muy valiosa no accesible en otras fuentes documentales. Los historiadores de esta época debemos agradecer la rica cosecha de fuentes ahora a nuestra disposición a los esfuerzos filológicos y literarios de Bolandistas como Hippolyte Delehaye, Paul Peeters, François Halkin, o de bizantinistas como Gilbert Dagron, que nos han ofrecido ediciones críticas de textos que nos permiten pisar sobre terrenos mucho más seguros de lo que sucedía hace apenas un siglo<sup>2</sup> para afrontar temas como el que nos ocupa en esta Encuentro, “Historiographie et transmission des savoirs”.

Sin embargo, existen textos hagiográficos que se resisten todavía a revelar todos sus secretos y a proporcionar el consenso entre los críticos modernos. Algunas de estas obras son tan importantes como la versión griega de la *Vida de Porfirio de Gaza* atribuida a Marco el diácono. Las controversias sobre esta obra se iniciaron en el s. XVII con Baronius y Lenain de Tillemont y están aún lejos de haber concluido. La historia de la controversia hasta 1930 fue bien resumida por H. Grégoire en la Introducción a la que sigue siendo todavía la edición crítica estándar de la obra<sup>3</sup>. Las conclusiones, en gran medida convincentes, a que llegaron estos autores se vieron fuertemente cuestionadas cuando pocos años después, en 1941, el bolandista P.

---

1 Barnes 2010, 235.

2 Vide la síntesis reciente de Talbot 2008, 862–871.

3 Grégoire & Kugener 1930.

Peeters publicó una versión en georgiano de la *Vida de Porfirio de Gaza* conservada en un manuscrito de los siglos VI-VII AD que parece ser una traducción de un original perdido en siríaco. El estudioso holandista defendió la teoría de que la versión siríaca, más breve que la griega, representaría un estado del texto más antiguo y auténtico. La versión griega, según Peeters, estaría amplificada e interpolada con todo tipo de ficciones históricas lo que desautorizaba de una manera global el valor histórico de la Vida griega<sup>4</sup>. Algunos importantes estudiosos de la época se dejaron influir por las conclusiones del estudioso holandista y rechazaron la Vida griega como fuente histórica. Tal es el caso de R. MacMullen, que hizo suyas las conclusiones de Peeters, aunque sin entrar a fondo en su análisis, lo que le indujo al rechazo total de la obra, aunque cae en la contradicción de servirse de algunos pasajes por considerarlos verosímiles<sup>5</sup>. En la misma línea Alan Cameron ha negado de forma rotunda, la existencia misma de Porfirio y ha escrito que la Vida «is a work of almost pure fiction dating from (at earliest) the mid-sixth century»<sup>6</sup>.

Sin embargo, la gran mayoría de los estudiosos posteriores que se han detenido en el análisis de tallado de la Vida griega y del estudio de Peeters han rechazado las conclusiones de éste y, aun siendo conscientes de que existen aún problemas difíciles de resolver relativos a la fecha de redacción, identidad del autor, interpolaciones, anacronismos, etc., siguen estimando su enorme valor como fuente histórica para la época de finales del siglo IV e inicios del V. Sin aspirar a recoger todos los juicios emitidos en este sentido, me limitaré a mencionar los que considero más significativos de este “dossier embrouillé”, por servirme de la expresión de una estudiosa reciente.

En 1990 G. Mussies dedicó un largo y documentado estudio al Marneion, el famoso templo del dios Marnas en Gaza y a su destrucción, hecho central en la *Vida de Porfirio de Gaza*, tal como reconoce el estudioso: «The next an without any doubt most important source about Marnas is the biography of Porphyry, bishop of Gaza... This work has been reworked by someone else after 444–445 but not in the portions which concern us here, those about Marnas and the destruction of his sanctuary»<sup>7</sup>. Más adelante añade que los problemas que plantea respecto a su autenticidad “are not so insurmountable that they force us to consider the whole «Life of Porphyry» a forgery”, a pesar de que, en alusión a la teoría de Peeters, opina que «the question of which version is the more trustworthy seems to be an open one»<sup>8</sup>.

En 1995 F.R. Trombley en su monumental obra *Hellenic Religion and Christianization* (c. 370–529) dedicó un Apéndice de más de cuarenta densas páginas a desmontar la tesis de Peeters y dar una explicación a los diversos problemas que la obra

---

4 Peeters 1941, 65–216.

5 MacMullen 1984, 86–89.

6 Cameron 1987, 355, n.6.

7 Mussies 1990, 2415.

8 Mussies 1990, 2457.

presenta<sup>9</sup>. Con ello pretende hacerse fuerte en el juicio con que inicia el apartado de la obra dedicado a Gaza donde hacerse fuerte que la biografía de Porfirio «provides the fullest extant account of the forcible demolition of urban temples and lapse of the Hellenic cults» Concluye Trombley sus páginas dedicadas a la cristianización de Gaza reafirmando en que la *Vida de Porfirio de Gaza* de Marco el Diácono «is the most detailed account of the Christianization of a smaller Greek city that we possess»<sup>10</sup>.

Después de Trombley, pienso que es la prestigiosa estudiosa italiana G. Sfameni Gasparro quien ha dedicado más tiempo y espacio al análisis histórico y literario de la obra en un denso estudio publicado en 2009. Aunque no comparte la mayor parte de las hipótesis de Trombley para explicar las anomalías del texto, Sfameni Gasparro parte en su análisis de la idea de que, a pesar de todas las anomalías, el texto griego de la Vida, tal como ha llegado hasta nosotros, «contiene un solido nucleo storico che permetterebbe di riconoscere con sufficiente sicurezza nel seguito di avvenimenti narrati lo svolgersi di una vicenda obiettivamente «reale»<sup>11</sup>. Concluye su estudio la estudiosa italiana con esta tajante afirmación: “La figura del vescovo di Gaza, quale frutto in larga misura di un preciso disegno ideologico e religioso si staglia con una forte taglia di «realtà» in un panorama in cui convergevano, a vario titolo e in diverse proporzioni, tutti gli elementi evocati quali peculiari componenti di una fase storica di mutazioni decisive nella *facies* religiosa dell’*oikoumene* mediterranea”.

Previamente, en 1998, vio la luz un largo estudio del israelí Zeev Rubin el cual, aunque se inclina por la hipótesis de que a las conocidas versiones griega y georgiana les debió de preceder un desconocido *Urtext* redactado en siríaco, acepta ambos como fuente histórica de gran valor para la época en que vivió el obispo Porfirio. En base a esta hipótesis pretende explicar uno de los errores más llamativos del texto griego, la transformación del nombre del obispo Cirilo de Jerusalén en el siríaco Borillos que habría provocado el error de Praylios con que aparece en el texto griego: «It was the author of the Greek version who deciphered the name Borillos as Praylius, and thus gave rise to the needless misgiving concerning the authenticity of the *Vita Porphyrii*»<sup>12</sup>. Aunque no comparto la arriesgada hipótesis del autor, creo importante resaltar el hecho de que admite plenamente el valor de la Vida como fuente para la historia de la ciudad de Gaza en la época de Porfirio.

Cl. Rapp en un paper (aún no publicado) presentado con el significativo título *Contested Ground: Hagiography as a Tool of Triumphalist Christianity* que ofrece como un avance del ambicioso proyecto de una traducción y comentario de la obra, propone, como hipótesis para explicar algunas de las anomalías e inexactitudes del texto griego, que la obra habría sido redactada en Constantinopla, en el círculo del emperador Arcadio, con el objetivo de restaurar la imagen pública de Arcadio y

<sup>9</sup> Trombley 1995, vol. I, 246–282

<sup>10</sup> Trombley 1995, citas en 187 y 246.

<sup>11</sup> Sfameni Gasparro, 2009, 205

<sup>12</sup> Rubin 1998, 65.

Eudoxia tras el exilio de Juan Crisóstomo en el 404 y concluye con estas palabras: «In this way a text that has been interpreted as a narrative of pagan-christian conflict over religious space in Palestine will be reevaluated as a tool for reasserting the positive image of the Theodosian dynasty as the promoters of victorious Christianity».

Anna Lampadaridi defendió el pasado año 2011 una Tesis Doctoral en París con una nueva edición crítica del texto griego. Aunque no he podido tener acceso pleno a sus conclusiones, éstas coinciden con lo expresado por la autora en el resumen de su Tesis y en un Paper presentado al *22nd Internacional Congreso of Byzantine Studies* de 2009 en Sofía con el título “Nouvelles remarques sur le valeur historique de la *Vie de Porphyre de Gaza* (BHG 3, 1570)” recogiendo los aspectos fundamentales de su investigación y examinando desde una perspectiva nueva este “curieux document”. La conclusión final de la estudiosa griega parece resumirse en esta tajante afirmación tomada de su Paper y que va en la línea defendida por los más recientes estudiosos de la obra: «Le texte nous offre un témoignage unique sur l’histoire du paganisme et du christianisme à Gaza à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> s.». En las conclusiones de la Tesis a las que he tenido acceso, Lampadaridi defiende la teoría de que ciertamente bajo el personaje Marcos se esconde el narrador que escribe, seguramente en la segunda mitad del s. V, pero teniendo acceso a materiales más antiguos pues se trata «d’un auteur qui est un bon connaisseur de l’histoire locale de la christianisation et qui, en même temps, a une connaissance extrêmement fine de la situation constantinopolitaine du V<sup>e</sup> s.»<sup>13</sup>. Ello le lleva a pensar que se trata de una obra que debe ser leída, ante todo, como “un texte écrit à la gloire de Porphyre et de la ville de Gaza elle-même”. Es decir, tanto Cl. Rapp como A. Lampadaridi interpretan la Vida como un texto histórico del siglo V surgida en contextos diferentes, Constantinopla, en un caso, Gaza en el otro, y con el objetivo de ensalzar la imagen de personajes diferentes, bien del emperador Arcadio, bien del obispo Porfirio.

Quiero terminar esta reseña de opiniones recientes sobre la obra con el juicio expresado por mí en 2008 en el Prólogo a la edición española de la *Vida de Porfirio de Gaza*: «A pesar de las manipulaciones y posibles interpolaciones que sufrió en una fecha no muy lejana a su primitiva redacción, constituye un documento histórico de primer orden que no puede ser puesto en duda. Casi todos los datos e informaciones que proporciona cuadran perfectamente con lo que sabemos de la historia y de las instituciones civiles y eclesiásticas de finales del siglo IV. Es la más fiable descripción que tenemos de la Corte de Constantinopla en época de Arcadio y Eudoxia y de la actuación de un obispo contra los cultos y templos paganos sirviéndose de los apoyos e instrumentos que la política de los emperadores cristianos podían poner a su servicio»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Lampadaridi 2011, 7.

<sup>14</sup> Teja 2008.



Esta casi total unanimidad de juicios favorables sobre su credibilidad entre los últimos estudiosos de la *Vida de Porfirio de Gaza* se ha visto cuestionada en el 2010 por T. D. Barnes en un trabajo en el que, con una rotundidad muy típica de su manera de discutir, defiende que la obra es un «Fälschung in the technical sense of that word» y sitúa su composición en el siglo VI en el ambiente y la época de Justiniano. Afirma el estudioso inglés que nadie ha podido aducir ninguna prueba independiente para confirmar la historicidad de los acontecimientos narrados, tanto en Gaza como en Constantinopla. Por ello, sigue diciendo, el *onus probandi* recae en quien quiera utilizarlo como evidencia histórica para comienzos del siglo V pues, en su opinión, la obra refleja el ambiente intelectual del reinado de Justiniano quien, dice, era muy receptivo a las hagiografías ficticias que glorificasen el uso del poder imperial para erradicar el paganismo<sup>15</sup>.

No pretendo entrar aquí a rebatir los argumentos y conclusiones basadas en una gran erudición digna de mejor causa. Me limitaré de momento a constatar que Barnes parte del objetivo de refutar de principio a fin la tesis de F.R. Trombley e ignora todos los estudios posteriores, algunos de los cuales hemos recogido aquí. Pero en un Encuentro de historiadores y filólogos como el que aquí nos ha reunido, dedicado al “Historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs” el artículo de Barnes contribuye a poner de relieve las dificultades que ofrece la “localización” en el tiempo y en el espacio de un autor tardoantiguo como Marco el diácono, fingido autor de la Vida de un supuesto obispo de Gaza denominado Porfirio.

Espero poder en otra ocasión dedicar más tiempo a refutar todos los argumentos aducidos por Barnes para tratar de demostrar que nos encontramos ante un “Fälschung”. Quiero solamente dejar constancia, y en ello coincido con la gran mayoría de los estudiosos antiguos y modernos, que el conocedor de la historia política y religiosa de la época en que se sitúa el episcopado de Porfirio podría aducir una larga serie de datos históricos que sólo se explican en este contexto. De lo contrario, habría que suponer en el supuesto falsificador del siglo VI un conocimiento de la historia de dos siglos antes más propio de un historiador que de un novelista. El templo cristiano que Porfirio hizo levantar sobre las ruinas del Marneion fue dedicado a la emperatriz Eudoxia, la esposa de Arcadio que quedó marcada para la posteridad por su enfrentamiento con Juan Crisóstomo: ¿Cómo explicar que un falsario al servicio de Justiniano ensalce de esta forma la memoria de una emperatriz maldita, víctima de una venganza divina por el exilio del Crisóstomo, como fue considerada a su muerte? Puestos a plantear hipótesis sobre la localización geográfica de la obra, parece mucho más verosímil la de Cl. Rapp, al situarla en la Corte de Arcadio, que la de Barnes en la Corte de Justiniano. Ninguno de los argumentos aducidos por éste me resultan convincentes y su lectura me trae el recuerdo del irónico juicio emitido por A. Momigliano en una reseña del libro de R. Syme,

---

15 El estudio, con el título „ Mark the Diacon, Life of Porphyry, Bishop of Gaza“, se incluye en Barnes 2010b, 260–283; las conclusiones en 282–283.

*Ammianus Marcellinus and the Historia Augusta*, a propósito de los argumentos aducidos para defender que el autor de la *H.A.* conocía la obra de Amiano: “Dieci indizi cattivi non fanno un argomento buono”.

A modo de conclusión, se me ocurre comparar las vicisitudes historiográficas vividas por el histórico personaje Porfirio de Gaza con las del literario personaje Cardenio creado por Miguel de Cervantes. A Cardenio le ha dedicado recientemente un sugerente estudio Roger Chartier quien, junto con el italiano Guglielmo Cavallo, es quizá uno de los historiadores de los textos y de la edición de textos con mayor proyección internacional<sup>16</sup>. Cardenio es un personaje literario que nace en los capítulos 23 y 24 de la primera parte de *El Quijote*, pero que adquirió pronto vida propia en una obra teatral representada pocos años después en Inglaterra y que terminó por ser atribuida a Shakespeare. Con el tiempo desembocó en un gran debate entre filólogos e historiadores en la búsqueda del original de la supuesta obra del dramaturgo inglés. Chartier se plantea muchas preguntas y reflexiones que me parecen aplicables también a la *Vida de Porfirio*: ¿qué significa ser “autor” en la época en que fue compuesta cada una de estas obras? ¿Cómo se han fabricado en cada época histórica las falsificaciones literarias? ¿Qué es lo que en cada época buscan los lectores en un texto literario y cómo lo interpretan? Al igual que el especialista francés rastrea las vicisitudes que ha corrido el personaje Cardenio tras la coartada de Cervantes, los estudiosos de la *Vida de Porfirio* discuten desde hace cuatro siglos si se trata de un relato histórico de cuyo autor no existe certeza, o se trata de una simple impostura.

## P.D.

Las discusiones sobre la *Vida de Porfirio* parecen no tener final. Compruebo que en un Encuentro a celebrar en Budapest y Pecs el 7–10 marzo, 2013 (Pagans and Christians in the Late Roman Empire: new evidence, new approaches-4th-6th centuries), el estudioso alemán Josef Rist anuncia una ponencia con el título *Conversion in a Late Antique City: The Life of Bishop Porphyry of Gaza by Mark the Diacon*. Está anunciada también la presencia de Alan Cameron quien, como ya he señalado, negaba hace algunos años la realidad histórica del obispo. La discusión está servida y auguro que no terminará con la ansiada publicación de la nueva edición de la *Vida de Porfirio* de Anna Lampadaridi<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Chartier 2012.

<sup>17</sup> La estudiosa griega incorpora en su edición crítica nuevos fragmentos hasta ahora no utilizados procedentes de un manuscrito de Constantinopla y que ha dado a conocer en Lampadaridi 2009 (agradezco a la autora la gentileza de enviarme el texto).

## Bibliografía

- Barnes, Timothy David. (2010a), „History and Fiction in the fifth and sixth centuries“, in: T. D. Barnes., *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, 260–283.
- Barnes, Timothy David (2010b), *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen.
- Cameron, Alan (1987), „Earthquake 400“, in: *Chiron* 17, 332–350.
- Chartier, Roger (2012), *Cardenio entre Cervantes y Shakespeare*, Barcelona.
- Grégoire, Henri / Kugener, Marc Antoine (1930), *Marc le diacre: Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris.
- Lampadaridi, Anna (2009), „Un nouveau témoin de la Vie de Porphyre de Gaza (BHG1570)“, in *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, Μ' (2008–09), 187–215.
- Lampadaridi, Anna (2011): *La Vie de Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG3 1570): Édition critique, traduction, commentaire*. [http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Lampadaridi\\_Anna\\_2011\\_position\\_de\\_these.pdf](http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Lampadaridi_Anna_2011_position_de_these.pdf)www.paris (seen 5.2012).
- MacMullen, Ramsay (1984), *Christianizing the Roman Empire*, New Haven & London, 86–89.
- Mussies, Gerard (1990) „Marnas God of Gaza“, in: *ANRW* II, 18,4, 2412–2457.
- Peeters, P. (1941), „La Vie géorgienne du Saint Porphyre de Gaza“, in: *Analecta Bollandiana*, 59, 65–216
- Rubin, Zeev (1998), „Porphyrius of Gaza and the Conflict between Christianity and Paganism in Southern Palestine“, in: A. Kofsky & Guy G. Stroumsa (ed.), *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE*, Jerusalem 33–65
- Sfameni Gasparro, Giulia (2009), „Porfirio di Gaza “un uomo santo” fra pagani, eretici e maghi“, in: M.A. Monaca (ed.), *Problemi di storia religiosa nel mondo tardo-antico. Tra mantica e magia*, Cosenza, 201–329.
- Talbot, Alice Mary (2008), „Hagiography“, in: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, 862–871.
- Teja, Ramón. (2008), *Marco el diácono. Vida de Porfirio de Gaza. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- Trombley, Frank R. (1995), *Hellenic Religion and Christianization, c. 370–529*, Leiden-New York-Köln, vol. I, 246–282.



Giusto Traina

## Tradition et innovation dans la première historiographie arménienne

1. Elaborée en l'espace de deux générations après la codification de l'arménien comme langue littéraire, l'historiographie arménienne a connu un développement assez étonnant par rapport à d'autres littératures de l'Orient chrétien<sup>1</sup>. Toutefois, les problèmes philologiques et exégétiques rendent difficile le rapprochement entre les textes arméniens et l'historiographie tardo-antique et proto-byzantine<sup>2</sup>. Pour cette raison, et à cause de l'excès de spécialisation des disciplines surtout, l'historiographie arménienne du V<sup>e</sup> s. est rarement étudiée dans une perspective comparatiste; et si les rapports politiques et religieux entre l'Arménie et Byzance ont fait l'objet de bonnes analyses<sup>3</sup>, la tradition historiographique a été étudiée à une échelle plus locale<sup>4</sup>. Une analyse comparative avec les textes contemporains grecs et syriaques fait toujours partie de nos *desiderata*<sup>5</sup>. Et pourtant, le rapport avec l'historiographie grecque représente un élément portant de la culture arménienne: en fait, les Arméniens ont développé leur historiographie sur la base de modèles helléniques: ils ne se limitent pas à l'usage de formules littéraires, mais développent une narration très raffinée, qui ne concorde pas avec la caractérisation 'insulaire' qui peut leur être imputée<sup>6</sup>.

Les raisons de cette ouverture intellectuelle sont à rechercher du côté de la formation des intellectuels arméniens. Employés comme scribes, secrétaires et également comme diplomates durant la phase finale du royaume de la Grande Arménie, les clercs arméniens du V<sup>e</sup> siècle, formés en grec et/ou en syriaque, ont continué alors de jouer le rôle de passeurs de culture. Les ecclésiastiques arméniens étaient particulièrement appréciés, car leur aura de sainteté leur garantissait le respect de la part des autorités: ce fut le cas du *katholikos* Nersēs en 358<sup>7</sup>, mais plus encore de Mesrop/Maštoc<sup>8</sup>, à qui l'on attribue l'invention de l'alphabet en Arménie et

---

1 Nous disposons d'une vaste bibliographie sur l'historiographie arménienne à partir du V<sup>e</sup> siècle, ainsi que d'une série complète des traductions, permettant au non-spécialiste de consulter les textes. Voir Thomson 2007, 163–223.

2 Les progrès principaux de la recherche concernent surtout les traductions: voir au moins Coulie 1994–1995, 43–62; Shirinyan 2001, 229–240; Muradyan 2005.

3 Sur l'évolution (et les limites) de la recherche voir les considérations de Garsoian 2001, 7–27.

4 Pour un état de l'art (qui comprend aussi quelques considérations sur l'historiographie géorgienne) voir Mahé 1992, 121–153; Thomson 1996, 493–514; pour la situation postérieure au VII<sup>e</sup> siècle; voir Thomson 1995–2007, 35–44 (avec quelques considérations sur des auteurs précédents).

5 Sur l'historiographie syriaque voir Debié 2009, 93–114; Debié 2010, 43–75.

6 Shirinyan 2003, 75–91.

7 Traina 2012a, 203–209. Voir aussi le clerc anonyme loué pour son talent linguistique dans la *Lettre* 22 de Firmus de Césarée (Traina 2010, 51–52).

dans le Caucase<sup>8</sup>. Le dialogue ininterrompu avec les évêchés de Cappadoce contribua à la formation de ces clercs, dont le savoir ne se limitait pas aux lettres grecques et syriaques. En tant que représentants d'une Eglise remplaçant l'organisation zoroastrienne qui avait précédé la christianisation, ils étaient également ancrés dans les traditions du royaume<sup>9</sup>. Aussi est-ce sans doute l'œuvre de cette génération de prélats-diplomates qui permit au royaume d'Arménie de garder sa relative indépendance jusqu'en 428<sup>10</sup>. Cette même génération a donné naissance à une historiographie de très haut niveau, qui la place à un rang d'importance dans l'ensemble des travaux de cette nature composés durant l'Antiquité tardive.

2. Le décodage des traditions mythologiques arméniennes, qui remontent à diverses époques, peut apparaître comme une entreprise désespérée; toutefois, il demeure légitime de proposer une reconstitution historique des couches principales de la tradition. Si ses formes les plus anciennes remontent sans doute à l'époque achéménide, c'est surtout à l'époque parthe que l'on a systématisé les mythes et les épopées des rois.

A cet égard, la source fondamentale demeure l'*Histoire de l'Arménie* (*Patmut'awn Hayoc'*) de Moïse de Khorène (Movsēs Xorenac'i). Cet ouvrage offre à la fois la principale présentation consacrée à la période préchrétienne du pays et le texte fondateur de l'identité du peuple arménien. En même temps, il s'agit de la source la plus problématique, en raison de sa chronologie, souvent brouillée et confuse, en raison surtout de la querelle sur l'identité et la datation de l'auteur. Si Moïse affirme avoir vécu au V<sup>e</sup> siècle, son texte ne s'est diffusé en Arménie qu'au VIII<sup>e</sup> siècle, dans une 'édition' qui présente certains anachronismes<sup>11</sup>. A plusieurs reprises, Moïse évoque des sources d'archives qu'il aurait utilisées pour sa reconstruction de l'histoire la plus ancienne de la nation arménienne<sup>12</sup>. Ces documents, rédigés en grec ou en araméen, auraient été les seuls témoignages disponibles, car selon lui, l'Arménie ancienne manquait d'une véritable tradition écrite<sup>13</sup>. Cependant, Moïse affirme

**8** Cf. Winkler 1994.

**9** Garsoïan/Mahé 2007

**10** Traina 2004, 353–371; Traina 2010.

**11** La philologie hypercritique du XIX<sup>e</sup> siècle s'est acharnée sur Moïse. Certes, le texte dont nous disposons présente plusieurs éléments qui nous renvoient aux alentours des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, à l'époque de la «renaissance bagratide» (ce qui empêche pas pour autant l'existence d'un *Ur-Moïse* rédigé vers la fin du V<sup>e</sup> siècle). Par conséquent, une bonne partie de la communauté scientifique tend à mettre Moïse de côté, sans pourtant mettre en doute l'authenticité des traditions locales qu'il mentionne. Dans les études arméniennes occidentales, la datation tardive de Moïse est partagée presque universellement: voir récemment Garsoïan 2003–2004, 29–48. Pour une approche différente, je me permets de renvoyer à mes travaux: G. Traina 1995/1998; Traina 2006, 158–179.

**12** Traina 1996, 349–363.

**13** A côté des archives «chaldéennes, syriennes et perses», où se trouvaient les noms des gouverneurs et satrapes d'Arménie, il mentionne une «histoire du temple» conservée dans la forteresse

vouloir utiliser, quand cela est possible, des sources grecques, et s'inspire effectivement de modèles de la littérature grecque: non seulement des auteurs chrétiens en arménien comme Eusèbe, Socrate et, dans une certaine mesure, Grégoire de Nazianze, mais aussi des auteurs non-chrétiens comme Philon, Flavius Josèphe ou le Pseudo-Callisthène<sup>14</sup>.

Dans sa critique évhémériste des mythes anciens, Moïse cherche à «harmoniser la généalogie», comme il dit, à la conformer surtout aux traditions bibliques<sup>15</sup>. Ainsi, s'exprime-t-il de la façon suivante (*Histoire de l'Arménie* I, 5) : «Il est connu de tous qu'il est difficile de résumer et pénible de découvrir les temps depuis le commencement jusqu'à nos jours, et plus encore les lignées dynastiques des descendants des trois fils de Noé, pour peu que l'on désire rechercher les époques où chacun d'entre eux vécut. D'autant plus que l'Écriture divine, ayant mis à part pour elle-même une lignée qui lui appartienne en propre, a délaissé celles des autres comme si elles étaient méprisables et indignes d'être relatées par ses paroles». D'où sa tentative d'«harmoniser» la généalogie, qui lui permet de reconduire les descendants de Sem, Cam, Japhet à trois nations: les Hébreux, les Assyriens et les Arméniens. Il pouvait donc récupérer et façonner à sa manière les anciens récits sur les origines de l'Arménie selon un système qui ne contredisait pas les Écritures.

Les traditions mythiques rapportées par Moïse reprenaient des légendes qui circulaient dans l'Arménie païenne, et qui continuèrent à circuler pendant des siècles encore dans la tradition populaire. Ce qui est difficile, c'est de comprendre à quel point Moïse a élaboré son récit, qui malgré tout s'inspire d'un modèle grec, mais cite plusieurs passages d'anciennes épopées au caractère épique très marqué. Or, les éditeurs de Moïse ont contribué à cacher ces fragments: le texte de l'historien arménien est présenté sous une forme continue, même quand le rythme de la narration permet d'isoler de longs fragments de poèmes. La recherche d'un modèle grec permet à Moïse d'intégrer ces traditions dans un cadre universel, négligé par des ouvrages, comme la *Bibliothèque* de Diodore de Sicile<sup>16</sup>, très populaires dans l'antiquité tardive, ou bien encore comme la *Chronique* d'Eusèbe. Ces narrations avaient mis de côté la réalité arménienne et ses récits traditionnels. Dans son effort d'intégration, l'historiographie arménienne a voulu diffuser une version plus ou moins acceptable de son histoire à un public hellénophone.

La nature des sources ne permet pas d'établir d'une façon certaine les rapports qui unissent les traditions généalogiques résumées par l'«Histoire primordiale» et par Moïse. On ne peut pas remettre en cause les éléments iraniens de ces traditions,

---

d'Ani, qui se trouvait à la frontière occidentale du royaume (Moïse, *Histoire*, II 48; voir II, 66): Mahé/Mahé 1993, 9–98, 69.

<sup>14</sup> Sur Eusèbe voir Mahé 2012, 277–284; sur Socrate voir Thomson 2001; Shirinyan 2003–2004, 83–97; sur les auteurs classiques voir Topchyan 2006, *The Problem of the Greek Sources of Movses Xorenac'i's History of Armenia*, Louvain 2006. Pour le *Roman d'Alexandre* voir ci-dessous, 159.

<sup>15</sup> Traina 1995/1998, 314–315.

<sup>16</sup> Traina 1995, 81–87.

très bien étudiés par Garsoïan et par son meilleur élève, James Russell<sup>17</sup>. Pour autant, il ne faut pas oublier que la plupart de ces récits ont été recueillis vers le premier siècle de notre ère, dans le but de récupérer les traditions du début du royaume, et de revendiquer aussi la dynastie des Artaxiades dans une perspective arsacide. La chronologie brouillée de Moïse lui permet ainsi de souligner le parallélisme entre les Arméniens et les Parthes. Cyrille Toumanoff n'a-t-il pas justement observé qu'à l'époque parthe, le royaume arménien connut un processus général d'imitation du royaume «cousin»<sup>18</sup>?

En fait, le tréfonds mythologique des origines arméniennes avait été principalement façonné à l'époque parthe, quelles qu'aient été les tentatives de modifier ces traditions à l'époque chrétienne. Même un auteur d'orientation byzantine comme Moïse de Khorène est conduit à en faire la remarque: les rois les plus anciens ne s'illustrèrent guère par l'«amour pour les études et même pour les chants oraux» (*Histoire de l'Arménie*, I 3). En contrepartie, dès le début de son histoire, Moïse indique sa préférence pour l'érudition hellénistique et les chronographes chrétiens tels qu'Eusèbe, qui avait encadré l'histoire de l'Orient ancien dans le système des généalogies bibliques.

Ainsi, les récits des origines les plus importants avaient-ils été recueillis par Mar Abas Katina sous l'ordre d'un roi dit «Vałaršak», que nous pouvons identifier à Tiridate I<sup>er</sup>, frère du roi des Parthes Vologases I<sup>er</sup> et véritable fondateur de la dynastie des Arsacides d'Arménie. Moïse le confond avec un autre Arsace, qui s'était révolté contre les Macédoniens, et qu'il faut donc identifier avec Mithridate I<sup>er</sup>. Le système chronologique de Moïse est donc plus que fautif, d'autant qu'il semble ignorer l'existence de Tiridate I<sup>er</sup>. Mais la confusion de Moïse n'est pas due qu'à son système chronologique particulier<sup>19</sup>. En fait, le couple des frères Aršak/Vałaršak semble évoquer un autre couple de frères, Arsace et Tiridate, connus par la tradition d'Arrien comme les fondateurs, venus de Bactriane, de la dynastie parthe. Il y a plus d'un demi-siècle, Józef Wolski avait déjà remarqué le caractère mythique de cette réélabo-ration de la tradition, en proposant un parallèle avec le mythe de Romulus et Remus<sup>20</sup>.

---

17 Nina Garsoïan s'est longuement attachée à déceler le génie iranien de la tradition arménienne: Garsoïan 1982, 151–189; Garsoïan 1996, 7–42. Voir aussi Russell 1987 et Russell 2004. Si Garsoïan accorde une importance primordiale à des textes comme l'*Histoire d'Agathange* et les *Récits épiques*, elle s'adonne à une critique acharnée de Moïse de Khorène, qu'elle considère, selon une tradition assez acceptée dans les études arméniennes modernes, comme un auteur plus tardif et marginal. Il faut dire qu'Agathange et le Pseudo-P'awstos reflètent le point de vue des *naxarars*, c'est-à-dire les seigneurs des provinces arméniennes qui, en 428 avaient contribué à la chute du royaume arsacide, grâce à leur entente avec les Sassanides. Les auteurs liés à la logique des *nakharars* avaient récupéré certaines traditions pour mieux faire remarquer l'affinité entre Arméniens et Iraniens, tout en cherchant à mettre de côté les traditions arsacides.

18 Cf. Toumanoff 1963.

19 Voir toujours Sargsyan 1965.

20 Wolski 1959, 222–238; Gaslain 2009, 27–39.



Ce n'est pas le seul cas de la trace d'un «roman des jumeaux» en Arménie, ici évoqué dans un contexte qui mêle des bribes de réalité historique à un topos bien répandu dans les traditions épiques du milieu iranisant<sup>21</sup>. Mieux, on trouve déjà un couple fondateur à une époque plus ancienne, aux origines mêmes du royaume arménien. Strabon (*Géographie*, XI, 14, 15. 1 suiv.), relate en effet la fondation des deux royaumes parallèles d'Arménie et de Sophène par deux anciens stratèges d'Antiochos III, Artaxias et Zariadris. James Russell a récemment établi plusieurs correspondances entre la plus ancienne tradition de Sophène, remontant à l'époque de Zariadris, et l'épopée populaire orale de *David de Sassoun*, qui présente des points de contact avec l'épopée byzantine du Digenis Akritas<sup>22</sup>.

3. A l'occasion, la tradition arménienne s'impose même à un auteur chauvin comme Procope de Césarée comme on peut le voir dans un passage du *De aedificiis* (III 1, 1–3):

[...] Autrefois on avait imposé aux Arméniens un roi de leur même souche (ὁμογενής), comme l'ont raconté ceux qui ont transcrit les éléments les plus anciens des Histoires. Après qu'Alexandre eut vaincu les Perses, les vaincus se soumirent à l'obéissance du vainqueur. Mais les Parthes se soulevèrent, défirent les Macédoniens, les chassèrent du pays, et étendirent leur domination jusque sur le bord du Tigre. Ils commandèrent ensuite aux Perses l'espace de cinq cents ans, jusqu'au temps auquel Alexandre fils de Mamée [= Alexandre Sévère] parvint à l'Empire Romain. Ce fut en ce même temps qu'un Roi des Parthes fit d'Arsace son frère le Roi des Arméniens, comme nous l'apprenons de la tradition écrite des Arméniens (ἡ τῶν Ἀρμενίων ἱστορία). Car il ne faut pas se persuader, comme le croient quelques-uns, que les Arsacides sont Arméniens. Les Rois des deux nations entretenirent ensemble la paix l'espace de cinq cents ans, comme la parenté les y obligeait.

Avec l'expression ἡ τῶν Ἀρμενίων ἱστορία, Procope ne se réfère pas à un ouvrage particulier, mais à l'ensemble de la tradition arménienne écrite<sup>23</sup>. Ne connaissant pas l'arménien, Procope avait utilisé des informateurs, dont il avait tiré les renseignements nécessaires. Ces informations présentent effectivement des éléments communs à des textes arméniens comme l'«Histoire primordiale» (Pseudo-Sebēos) et comme les *Recits épiques* (*buzandaran patmut'iwnk'*) attribués à P'awstos «de Byzance»<sup>24</sup>. A une époque où l'Empire sassanide ne laissait pas filtrer beaucoup d'in-

<sup>21</sup> Dumézil 1995.

<sup>22</sup> Russell 1998, 147–183. Si Russell a reconnu l'identité de plusieurs mythologèmes, il n'a pas remarqué en revanche la correspondance structurelle entre ces traditions. On a déjà relevé l'importance du couple fondateur chez les traditions parthe et arménienne et ancienne. Nous la retrouvons chez le cycle de Sanasar et Balthasar dans le cycle de Sassoun, ainsi que dans le *Digenis Akritas*, où les deux adversaires partagent la même descendance, exactement comme dans la version persane de la légende d'Alexandre.

<sup>23</sup> Voir Procop. *Aed.*, III 1, 4. Dans ce contexte, Procope utilise ἱστορία comme un synonyme de διήγησις; voir Traina 2001, 405–413.

<sup>24</sup> Cf. Manandyan 1956, 69–96; Abgaryan 1979; Garsoïan, 1989.

formations<sup>25</sup>, la tradition arménienne offrait des éléments supplémentaires, relevant parfois d'une interprétation biaisée, comme dans le cas de la prison appelée «Forteresse de l'Oubli» sur la base d'une équivoque linguistique<sup>26</sup>.

La paternité de l'«Histoire primordiale» était attribuée à un savant de langue syriaque au service du roi d'Arménie Vałarřak, nommé Mar Abas Katina<sup>27</sup>. Le roi arménien aurait envoyé ce savant à son propre frère, Arřak le Grand roi des Parthes, «pour lui faire ouvrir les archives royales». Une version arménienne de cette chronique a été conservée dans la tradition manuscrite de Sebēos; le même auteur a été utilisé par Moïse de Khorène, dans le premier livre de son *Histoire des Arméniens*, consacré à la *cnndabanut'ıwn*, c'est-à-dire à la généalogie de la Grande Arménie.

Procopé indique très clairement les enjeux de la tradition historique élaborée par les Arméniens à une époque où ils venaient de perdre leur indépendance. La mémoire arménienne étant fondée sur les souvenirs généalogiques, tous les événements étant liés aux rapports généalogiques des rois. À l'époque de Procopé, les descendants de la famille parthe des Arsacides revendiquaient encore leur royaume, et l'historien évoque le changement de dynastie «pour éviter qu'on pense que les Arsacides sont des Arméniens». En revanche, il montre comment à l'époque la plus ancienne, le roi d'Arménie était ὁμογενής.

Certes, on ne pouvait pas nier le long processus d'iranisation du pays. Mais à Constantinople, vers le VI<sup>e</sup> siècle, la discussion sur la légitimité du roi arménien était importante, d'autant que le pays avait été christianisé deux siècles auparavant. Il fallait donc montrer que les droits de légitimité allégués n'étaient pas si anciens que prétendu. Cette situation à la frontière orientale avait également déterminé Justinien à intervenir en Arménie en matière de droit de la famille. C'est ainsi que la loi du 23 juillet 535, transmise comme «édit III», condamne la pratique des Arméniens d'exclure les filles de la succession. Et Justinien de préciser: pour cette raison «nous avons envoyé nos lois même là-bas, afin que les Arméniens s'y conforment» (*Ed. III*,

25 Au IV<sup>e</sup> siècle, pour son récit sur la Perse, Ammien Marcellin se range souvent à l'avis de sources très anciennes, en évoquant même l'autorité d'Hérodote: Feraco 2004; Vergin 2013.

26 Traina/Ciancaglini (2002), 399–422.

27 Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, I, 8–9: «Qui a trouvé ces récits, et d'où ils sont tirés. Arřak, grand roi des Perses et des Parthes, de nation parthe, ayant secoué, dit-on, le joug des Macédoniens, établit sa puissance sur tout l'Orient et l'Assyrie, tua Antiochus roi de Ninive, et soumit à son autorité tout l'univers, puis plaça son frère Vałarřak sur le trône d'Arménie, croyant rendre ainsi son propre empire inébranlable [...] Vałarřak ayant disposé et réglé d'une manière grande et digne toutes les parties de sa puissance, et organisé son empire, voulut savoir quels étaient les princes qui, jusqu'à lui, avaient régné sur le pays des Arméniens; si enfin il tenait la place de princes généreux ou fainéants. Ayant trouvé un Syrien, Mar Abas Katina, homme profond et très versé dans les lettres grecques et chaldéennes, il l'envoya avec de riches présents chez son frère Arřak en le priant de lui ouvrir les archives royales [...] Arřak le Grand, ayant reçu la lettre des mains de Mar Abas Katina, ordonna avec plaisir et empressement de lui ouvrir les archives de Ninive; heureux qu'une si noble pensée fût venue à son frère, auquel il avait remis la moitié de son empire. Mar Abas Katina, ayant examiné tous les manuscrits, en trouva un, en grec, sur lequel, dit-il, était cette suscription: 'Comencement du livre'».

1, 761 pr., 5 suiv.). L'exigence d'imposer le droit romain à la société arménienne et de l'éloigner d'une «tradition sauvage» est confirmée dans la *Novelle* 31. Nikolaj Adontz a traité cette documentation dans le chapitre III de son grand livre sur les rapports entre l'Arménie et Justinien<sup>28</sup>: il y est question de certains instituts juridiques de tradition iranienne ou iranisante, comme l'achat des femmes, mais non pas d'inceste: on renvoyait à la *Novelle* XII, selon laquelle «chez certains ἔθνη on a mis également en doute la question sur les enfants devenus légitimes en conséquence de notre constitution»<sup>29</sup>.

4. Les modèles historiographiques employés par l'historiographie arménienne ne concernent pas que des 'archéologies' ou des 'histoires vraies'. L'exemple le plus évident est la diffusion, dans une traduction du V<sup>e</sup> siècle, du texte que nous appelons le *Roman d'Alexandre* mais qui, pour les Arméniens, était l'*Histoire d'Alexandre le Macédonien*<sup>30</sup>. En fait, après 428 (et dans une certaine mesure dès après 387), l'Arménie était contrôlée politiquement par les Sassanides, mais l'Eglise et les *naxarars* (chefs des maisons princières) conservaient une certaine indépendance. Après la chute du royaume, ces nobles ne dépendaient plus de l'autorité des Arsacides d'Arménie (l'expression de loyauté de Moïse envers les Arsacides constitue un phénomène isolé), mais préféraient se réclamer d'un héros comme Alexandre, le vainqueur des Perses qui, notons-le, ne mit jamais le pied en Arménie<sup>31</sup>.

Ce n'est pas un hasard si Moïse de Khorène considère l'avènement d'Alexandre comme le début du livre central de son *Histoire de l'Arménie* en trois livres (le livre II de Moïse commence avec Alexandre et se termine avec l'évangélisation de l'Arménie sous Tiridate le Grand)<sup>32</sup>. Moïse, qui narre les fastes de la Grande Arménie des Arsacides et ne cache pas son mépris pour les Sassanides (et d'ailleurs pour leurs «fables»: Moïse, *Histoire de l'Arménie*, II 70), exalte également Alexandre car il avait mis fin à la domination des Perses en Asie<sup>33</sup>. Ces emprunts relèvent du projet

<sup>28</sup> Adontz 1970, 39–53.

<sup>29</sup> Voir G. Lanata 1994, 34–35.

<sup>30</sup> Seule histoire d'Alexandre circulant dans les langues de l'Orient chrétien, le Pseudo-Callisthène intégrait en quelque sorte intégrait les données des chroniqueurs et donc, malgré ses traits romanesques, était, à sa manière, un ouvrage d'histoire. Cf. Simonyan (éd.) 1989. Sur ce texte, voir Cowe 1996, 245–260; Mancini Lombardi/ Uluhogian (1998), 157–174; Traina (éd.) 2003; Topchyan 2011, 85–101; Traina 2014.

<sup>31</sup> Hammond 1996, 130–137.

<sup>32</sup> Malgré son caractère 'romanesque', c'est justement le Pseudo-Callisthène qui représente la tradition la plus importante sur Alexandre dans la littérature arménienne.

<sup>33</sup> On ajoutera la stratégie intertextuelle de Moïse, qui emprunte au Pseudo-Callisthène plusieurs passages et expressions de sa narration historique: Tašean 1892; Traina 2014a. La version arménienne du Pseudo-Callisthène (une traduction fidèle, correspondant à la version *alpha* du texte grec) répondait à des exigences idéologiques particulières: sans doute elle exprimait la résistance idéologique au pouvoir sassanide, d'autant que les sources contemporaines moyen-perses mettaient en valeur la méchanceté d'Alexandre, roi menteur et sacrilège (Ciancaglini 1997, 59–81). D'autre part, l'Alexandre du Pseudo-Callisthène présentait aussi plusieurs côtés négatifs, mais cela convenait

idéologique de Moïse. Leur utilisation relève d'une stratégie intertextuelle assez raffinée. Il conviendrait d'aller plus loin que Robert Thomson, qui affirme que «le *Roman d'Alexandre* a servi à Moïse de Khorène comme source littéraire dans la mesure où il emprunta des passages à des fins descriptives». Il faudrait ainsi chercher à comprendre les raisons idéologiques qui amenèrent Moïse à utiliser des modèles classiques, sans oublier les clercs et les nobles à qui s'adressait le message de Moïse<sup>34</sup>.

Un autre exemple intéressant est représenté par le dossier arménien consacré à la montée des Sassanides, composé par les chapitres initiaux de l'*Histoire* d'Agathange<sup>35</sup> et par une sorte de *Roman d'Artaban et d'Ardašir*, transmis dans une version grecque attestée par le *Laurentianus, Plut. VII, gr.* le seul témoin de la version grecque ancienne d'Agathange<sup>36</sup>. Agathange (§18–20) présente une version qui s'accorde avec le point de vue arménien: le véritable héros est le roi Xosrov, de la dynastie des Arsacides d'Arménie, qui réagit à l'avancée d'Ardašir et à l'élimination de l'Arsacide Artaban<sup>37</sup>. Selon Agathange, Xosrov aurait rassemblé une coalition de peuples caucasiens pour envahir l'Assyrie et aurait marché jusqu'aux portes de Ctésiphon. Même si les nobles perses avaient refusé de se joindre aux Arméniens, Xosrov aurait vaincu l'armée sassanide dans une première campagne. Seul son assassinat par le prince parthe Anak (le père de saint Grégoire), alors même qu'il engageait une nouvelle campagne avec le soutien des *Tačikk'* (Arabes)<sup>38</sup>, aurait fait échouer son projet de revanche contre les Sassanides<sup>39</sup>. Ce récit est repris, en forme abrégée, par l'*Histoire* de Moïse<sup>40</sup>.

Des tons plus romanesques se retrouvent dans le texte grec: traduit sans doute de l'arménien, il présente un style différent par rapport au texte d'Agathange<sup>41</sup>. En fait, plusieurs passages de l'histoire coïncident avec le *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pā-*

---

assez bien au rapport contradictoire que les *naxarars* arménien de l'époque de l'«interrègne» avaient avec la royauté iranienne et byzantine: voir Garsoïan 2009, 81–92. D'ailleurs, c'est justement à cause de cette attitude que l'*Histoire* de Moïse fut pratiquement ignorée durant cette période. Voir aussi Gignoux 1999, 215–226.

34 Thomson 1978, 24; pour une approche plus correcte, voir Mahé/Mahé 1992.

35 Il s'agit de la source 'officielle' sur la christianisation de l'Arménie. Voir M. Van Esbroeck 1985, 239–248; Thomson, 2007; Seibt 2002, 125–133; Traina 2015.

36 G. Lafontaine, *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange*, Louvain 1973.

37 La traduction de R.W. Thomson (1976) est reprise et annotée par Dignas/ Winter, 2007, 178–181.

38 S'agirait-il d'une référence à la partie orientale de l'Empire romain sous Philippe l'Arabe, contrôlée par son frère Iulius Priscus? Voir Traina 2003, 133.

39 Chaumont 1989, 115–130.

40 Agathange concentre la narration afin d'exalter la figure du roi Xosrov. Pour Moïse, qui pour cette période utilise Agathange comme sa source principale, ces événements se déroulent sur une période plus longue, jusqu'au règne de Probus plus ou moins. A la différence d'Agathange, Moïse préfère ne pas accorder le statut d'époque charnière à la montée des Sassanides, sans doute à cause de sa loyauté à la légitimité des Arsacides et de son mépris pour la nouvelle dynastie iranienne. Voir Traina 2015.

41 Muradyan 1998, 46–55; Muradyan / Topchyan 2008.

*bagān*<sup>42</sup>, dont la tradition moyen-perse est abrégée et modifiée en vue de favoriser les Arsacides. D'ailleurs, ces textes retravaillent des matériaux littéraires plus anciens, dont on peut trouver les modèles littéraires dans les fables orientales transmises en grec par Nicolas de Damas, un auteur qui accorde un fort intérêt aux changements de dynasties, et au rôle joué par les femmes dans les périodes de crise<sup>43</sup>. Habituellement, le dossier arménien relatant la montée des Sassanides est négligé en raison de son inconsistance historique<sup>44</sup>. En effet, les textes qui le composent présentent une version particulièrement biaisée des événements. Il n'en reste pas moins utile d'analyser la réélaboration de l'histoire, à deux siècles de distance, car il s'agit d'un cas exemplaire d'« invention de la tradition ». Les nobles arméniens, qui gouvernaient l'Arménie sous le strict contrôle sassanide, étaient particulièrement attachés aux racines parthes de la Grande Arménie, car ils voulaient garder les privilèges octroyés par les rois arsacides<sup>45</sup>. Sans doute, les Arsacides mêmes souhaitaient récupérer leurs domaines avec l'aide de Constantinople. Sans doute est-ce là l'une des raisons principales de la traduction grecque du *Roman* arménien d' Ardašir.

## Bibliographie

- Abgaryan, Gevorg Varagi (1979), *Sebēosi Patmut'iw'n'*, [L'Histoire de Sebēos], Erevan.
- Adontz, Nicholas (1970), *Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions based on the naxarar System*, 2<sup>e</sup> éd. N.G. Garsoïan, Lisbonne 1970, 39–53.
- Ciancaglini, Claudia Angela (1997), „Alessandro e l'incendio di Persepoli nelle tradizioni greca e iranica“, in: B.R. Finazzi, A. Valvo (éds.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, Alessandria, 59–81.
- Chaumont, Marie Louise (1989), „Sur l'origine de saint Grégoire d'Arménie“, *Le Muséon* 102, 115–130.
- Christensen, Arthur (1944), *L'Iran sous les Sassanides*<sup>2</sup>, Copenhague 1944.
- Coulie, Bernard (1994–1995), „Style et traduction: réflexions sur les versions arméniennes de textes grecs“, in: *Revue des études arméniennes* 25, 43–62.
- Cowe, S. Peter (1996), „Aspects of the Translation and Redaction Process of the Alexander Romance in Armenian“, in: D. Sakayan (éd.), *Proceedings of the Fifth International Conference on Armenian Linguistics*, New York 1996, p. 245–260.
- Debié, Muriel. (2009), „Syriac Historiography and Identity Formations“, in: B. ter Haar Romeny (éd.), *Religious Origins of Nations? The Christian Communities in the Middle East*, Leyde, 93–114.
- Debié, Muriel. (2010), „Writing History as 'Histoires': the Biographical Dimension of East-Syrian Historiography“, in: A. Papaconstantinou, M. Debié, H. Kennedy (éds.), *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Leyde, 43–75.

---

42 Grenet (éd.) 2003.

43 Voir les considérations d'E. Parmentier in Parmentier / Barone (éds.) 2011.

44 Dans la synthèse classique d'A. Christensen 1944, les sources arméniennes sont ignorées. Plus récemment, Dignas / Winter (éds.) 2007, accordent à la narration d'Agathange une quelque utilité historique.

45 Voir toujours Adontz 1970; voir plus récemment Traina 2012b, 161–164.

- Dignas, Beate / Winter Engelbert (2007), *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*, Cambridge.
- Dumézil, Georges (1995), *Le roman des jumeaux*, Paris.
- Feraco, Fabrizio (2004), *Ammiano geografo. La digressione sulla Persia*, Naples.
- Garsoïan, Nina G. / Mahé, Jean-Pierre (1997), *Des Parthes au califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, Paris.
- Garsoïan, Nina G. (1982), „The Iranian Substratum of the 'Agat'angelos' cycle“, in: *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, D.C. 1982, p. 151–189 = *Armenia between Byzantium and the Sasanians* [Variorum Reprints], Londres 1985, xii.
- Garsoïan, Nina G. (1989), *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand* (Buzandaran Patmut'iwnk'), Cambridge (Mass.).
- Garsoïan, Nina G. (1996), „The two Voices of Armenian Mediaeval Historiography: the Iranian Index“, in: *Studia Iranica* 25, 7–42 = *Church and Culture in Early Medieval Armenia* [Variorum Reprints], Aldershot 1999, xi.
- Garsoïan, Nina G. (2001), „Evolution et crise dans l'historiographie récente de l'Arménie médiévale“, in: *Revue du monde arménien moderne et contemporain* 6, 7–27.
- Garsoïan, Nina G. (2003–2004), „L'histoire attribuée à Movsēs Xorenac'i: que reste-t-il à dire?“, *Revue des Études Arméniennes* n.s. 29, 29–48.
- Garsoïan, Nina G. (2009), „L'interrègne arménien: esquisse préliminaire“, in: *Le Muséon* 122, 81–92.
- Gaslain, Jérôme (2009), „A propos d'Arsace I<sup>er</sup>“, in: *Electrum* 15, 27–39
- Gignoux, Philippe (1999), „Quelle connaissance eut de l'Iran Movsēs Xorenac'i?“, in: *Studio Iranica*, 28, 1999, 215–226.
- Grenet, Frantz (éd.) (2003), *La Geste d'Ardashir fils de Pâbag. Kārnamag ī Ardaxšēr ī Pâbagān*, Die.
- Hammond, Nicholas G. L. (1996), „Alexander and Armenia“, in: *Phoenix* 50, 130–137.
- Lafontaine, G. (éd.) (1973), *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange*, Louvain.
- Lanata, Giuliana (1994), „Figure dell'altro nella legislazione giustiniana“, in: *Società e diritto nel mondo tardo antico. Sei saggi sulle Novelle giustiniane*, Turin, 27–62, 34–35
- Mahé, Annie / Mahé, Jean-Pierre (1993), „Introduction“, in: *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène. Nouvelle traduction de l'arménien classique (d'après Victor Langlois) avec une introduction et des notes*, Paris, 9–98.
- Mahé, Jean-Pierre (1992), „Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie arménienne“, in: *Revue des études arméniennes* 23, 121–153.
- Mahé, Jean-Pierre (2012), „La version arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe“, in: S. Morlet, L. Perrone (éds.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. I. Etudes d'introduction*, Paris 2012, 277–284.
- Manandyan, Hakob (1956), „'Načal'naja istorija Armenii' Mar-Abasa (k voprosu ob istočnikax Sebeosa, Moiseja Xorenskogo i Prokopija Kesarijskogo)“ [L'*Histoire primordiale de l'Arménie* de Mar Abas (sur la question des sources de Sebēos, de Moïse de Khorène et de Procope de Césarée)], *Palestinskij Zbornik* 2, 69–96;
- Mancini Lombardi, Sara. / Uluhogian, Gabriella (1998), „Due redazioni per il *Romanzo di Alessandro* armeno: tessere di un mosaico perduto?“, in: A. Valvo (éds.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il romanzo di Alessandro e altri scritti*, Alessandria, 157–174.
- Muradyan, Gohar / Topchyan, Aram (2008), „The Romance of Artaban and Artašir in Agathangelos' History“, in: *e-Sasanika* 2, <http://www.sasanika.org/esasanika/the-romance-of-artaban-and-artasir-in-agathangelos-history-2/>.
- Muradyan, Gohar (1998), „Artaširi vipakan hatvacn Agat'angelyan bnagrurum' [La section du *Roman d'Artašir* dans les versions d'Agathange“, in: *Aštanak* 2, 46–55.

- Muradyan, Gohar (2005), *Physiologus: The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique*, Louvain.
- Parmentier, Edith. / Barone, Francesca (éds.) (2011), *Nicolas de Damas. Histoires, Recueils de coutumes, Vie d'Auguste, Autobiographie*, Paris.
- Russell, James Robert (1987), *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge (Mass.).
- Russell, James Robert (1998), „An Epic for the Borderlands: Zariadris of Sophene, Aslan the Rebel, Digenes Akrites, and the Mythologem of Alcestis in Armenia“, in: *Armenian Tsopk/Kharpert*, Costa Mesa, 147–183
- Russell, James Robert (2004), *Armenian and Iranian Studies*, Cambridge (Mass.).
- Sargsyan, G. X. (1965), *Movses Xorenac'u "Hayoc' Patmut'yan" žamanakragakan hamakargə [Le système chronologique de l'“Histoire des Arméniens” de Moïse de Khorène]*, Erevan.
- Seibt, Werner (2002), „Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. der Taufe Königs Trdats (ca. 315)“, in: W. Seibt (éd.), *Die Christianisierung des Kaukasus*, Vienne, 125–133
- Shirinyan, Manea E. (2001), „Translations from Greek in Armenian Literature“, in: *Eikasmos* 12, 229–240.
- Shirinyan, Manea E. (2003), „Traduzioni dal greco nella letteratura armena“ in: A. Sirinian, S. Mancini Lombardi, L.D. Nocetti (éds.), *Le scienze e le 'arti' nell'Armenia Medievale*, Bologne, 75–91.
- Shirinyan, Manea E. (2003–2004), „The Shorter Socrates“, in: *Journal of the Society for Armenian Studies*, 13, 83–97.
- Simonyan, Hasmik A. (éd.) (1989), *Patmut'iwn Atek'sandri Makedonac'woy [Histoire d'Alexandre le Macédonien]*, Erevan.
- Tašean, Yakovbos (1892), *Usumnasirut'iwnk' Sdoyn-Kalist'eneay varuc' Atek'sandri [Recherches sur la Vie d'Alexandre du Pseudo-Callisthène]*, Vienne.
- Thomson, Robert W. (1996), „The Writing of History: The Development of the Armenian and Georgian Traditions“, in: *Il Caucaso: cerniera di culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)* [Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 43], Spolète, 493–514.
- Thomson, Robert W. (éd.) (1978), *Moses Khorenats'i. History of the Armenians*, Cambridge (Ma.)-Londres.
- Thomson, Robert W. (2001), *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, Louvain 2001.
- Thomson, Robert W. (2005), „Christian Perception of History. The Armenian Perspective“, in: H.L. Murre-van den Berg, J.J. Ginke, T.M. van Lint (éds.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Louvain, 35–44.
- Thomson, Robert W. (1995–2007), *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 A. D.*, Turnhout, 1995; mise à jour jusqu'en 2005: in: *Le Muséon* 120, 163–223.
- Topchyan, Aram (2006), *The Problem of the Greek Sources of Movsēs Xorenac'i's History of Armenia*, Louvain 2006.
- Topchyan, Aram (2011), „The Alexander Romance in Medieval Armenian Historiography“, in: C. Gaullier Bougassas (éd.), *L'historiographie médiévale d'Alexandre le Grand*, Turnhout 2011, 85–101.
- Toumanoff, Cyrille (1963), *Studies in Christian Caucasian History*, Washington D.C., 1963.
- Traina, Giusto/ Ciancaglini, Claudia A. (2002), „La Forteresse de l'Oubli“, in: *Le Muséon* 115, 399–422, repris in C. Bertrand-Dagenbach, A. Chauvot, J.-M. Salamito, D. Vaillancourt (éds.): *Carcer II. Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval*, Paris 2005, 93–108.
- Traina, Giusto (1995), „Un testimone armeno sulla fortuna di Diodoro“, in: *Quaderni di Storia*, 42, juillet-décembre 1995.



- Traina, Giusto (1995/1998), „Materiali per un commento a Movsēs Xorenac’i, *Patmut’iwn Hayoc’*: I-II“, in: *Le Muséon* 108, 279–233; 111, 95–138.
- Traina, Giusto (1996), „Archivi armeni e mesopotamici. La testimonianza di Movsēs Xorenac’i“, in *Archives et Sceaux du monde hellénistique (Bulletin de correspondance hellénique Suppl. 29)*, 1996 [1997], 349–363.
- Traina, Giusto (2001), „Faustus “of Byzantium”, Procopius, and the *Armenian History* (Jacoby, *FGrHist* 679.3–4)“, in: C. Sode, S. Takács (éds.), *Novum Millennium. Studies in Byzantine history and culture dedicated to Paul Speck*, Aldershot, 2001, 405–413.
- Traina, Giusto (éd.) (2003), *Storia di Alessandro il Macedone (La). Codice armeno miniato del XIV secolo (Venezia, San Lazzaro, 424)*, Padoue 2003.
- Traina, Giusto (2003), „L’Armenia nel III secolo: note di lettura“, in: *Electrum* 7, 131–143.
- Traina, Giusto (2004), „La fine del regno d’Armenia“, in: A. Carile (ed.), *La Persia e Bisanzio*, Rome 2004, 353–371.
- Traina, Giusto (2006), „Moïse de Khorène et l’Empire sassanide“, in: R. Gyselen (éd.), *Des Indo-Grecs aux Sassanides: données pour l’histoire et la géographie historique* [Res Orientales XVII], Bures-sur-Yvette, 158–179.
- Traina, Giusto (2010), *428. Une année ordinaire à la fin de l’Empire romain*, Paris.
- Traina, Giusto (2012a), „L’ambassade de l’Arménien Narsēs/Narseus (a. 358)“, in: A. Becker, N. Droncourt (éds.), *Ambassadeurs et ambassades au cœur des relations diplomatiques/ Rome-Occident médiéval-Byzance (VIII<sup>e</sup> s. avant J.-C.-XIII<sup>e</sup> s. après J.-C.)*, Metz, 203–209.
- Traina, Giusto (2012b), „La production rurale dans la phase finale du royaume de la Grande Arménie: le témoignage de Moïse de Khorène“, in: *Antiquité tardive*, 20, 161–164
- Traina, Giusto (2014a), „Alexandre dans la tradition médiévale arménienne“, „Alexandre en Arménie: du Moyen Age à la christianisation“, in: Catherine Gaullier-Bougassas dir., *La fascination pour Alexandre le Grand dans les littératures européennes (Xe–XVI<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, 639–647; 1209–1221.
- Traina, Giusto (2015), „Grégoire l’Illuminateur en Arménie“, in: S. Destephen, B. Dumézil, H. Inglebert (éds.), *Des dieux civiques aux saints locaux dans le monde gréco-romain tardo-antique (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Actes du colloque (Nanterre, 3–5 avril 2013), sous presse.
- Van Esbroeck, Michel (1985), „Agathangelos“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Suppl. 1/2, Stuttgart, 239–248
- Vergin, Wiebke (2013), *Das Imperium Romanum und seine Gegenwelten. Die geographisch-ethnographische Exkurse in den ‘Res Gestae’ des Ammianus Marcellinus*, Berlin-Boston, 2013
- Winkler, Gabriele (1994), *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc’. Übersetzung und Kommentar*, Rome, 1994.
- Wolski, Józef (1959), „L’historicité d’Arsace I<sup>er</sup>“, in: *Historia*, 8, 222–238



Thomas Deswarte

## La Nouvelle Histoire au VII<sup>e</sup> s.: l'*Historia Wambae* de Julien de Tolède<sup>1</sup>

Diacre puis évêque de Tolède (680 – 690), Julien rédigea une *Histoire de l'expédition et de la victoire du très excellent roi Wamba, lorsqu'il soumit par un illustre triomphe la province de Gaule révoltée contre lui* (second titre). Cette œuvre, dont l'édition de référence reste celle de Wilhelm Levison en 1910<sup>2</sup>, est précédée d'une lettre de Paul à Wamba, et suivie d'une *Insulte d'un historien indigne contre la tyrannie de la Gaule* ainsi que du *Jugement* de Wamba; l'ensemble constitue quasiment notre seule source sur la révolte de 672–673, que Wamba dut affronter après son avènement à la tête du royaume wisigothique: les trente petits chapitres de l'*Historia* décrivent ainsi, entre septembre 672 et septembre 673, l'élection (1<sup>er</sup> septembre 672) puis l'onction du nouveau roi, la révolte en Septimanie, la trahison de Paul, la répression de Wamba et la condamnation des rebelles (4 septembre 673).

Les historiens utilisèrent d'abord ce récit comme source d'histoire factuelle, notamment pour sa première description du sacre en Occident. Cette *Historia* fut d'autant plus sollicitée que, pour la période postérieure à Isidore de Séville (ca 600 – 636), elle est notre unique source historiographique wisigothique contemporaine – à l'exception du maigre *Laterculus regum visigothorum*<sup>3</sup>. Pour autant, l'on ne saurait se résoudre à y voir un simple compte-rendu de type journalistique<sup>4</sup>. Soucieuse d'une approche plus littéraire et idéologique, Suzanne Teillet considérait ainsi que cette *historia* possédait un «triple caractère historique, panégyrique et exemplaire»<sup>5</sup>, qui la plaçait à l'interface de la monographie biblique, de l'éloge impérial et de l'*exemplum* hagiographique. Il nous faut désormais aller plus loin dans l'analyse littéraire de cette œuvre, en partant du contenant pour aller vers le contenu, tant la forme et le fonds s'avèrent indissociables: l'*Historia*, dont il nous faudra préciser la date de rédaction, fut en son temps le résultat d'un projet littéraire original, une histoire d'un genre nouveau, qui rompait à bien des égards avec l'historiographie de son temps.

---

1 Je remercie Eckhard Wirbelauer (Strasbourg) pour ses utiles conseils et Lionel Mary (Université de Paris-Ouest) pour son aide précieuse à la réalisation de cet article.

2 Levison (ed.) 1910, 486–499 (com.) et 500–526 (ed.). Dans sa réimpression par Hillgarth (1976, 213–255), l'édition est malheureusement «corrompue par quelques coquilles et même l'oubli de certains mots» (Martín 2010, 138, n° 1550). Suzanne Teillet a réalisé une édition et traduction de l'*Historia* dans sa thèse de doctorat demeurée inédite (Paris IV, 1977). Nous disposons d'une traduction espagnole (Díaz y Díaz 1990) et d'une traduction anglaise (Martínez Pizarro 2005).

3 Ce *Laterculus*, dont la première version s'arrête en 680, signale seulement l'arrivée au pouvoir de Wamba le 1<sup>er</sup> septembre, puis son onction le 18 (Mommsen (éd.) 1898, c. 41, 42, 43 et 44, 468) – l'*Historia* donne comme date le 19 septembre.

4 Une telle approche est proposée dans Velázquez Soriano 1989.

5 Teillet 1984, 585.

## 1. Une œuvre de Julien de Tolède

La datation de cette œuvre reste très incertaine. Un seul critère s'avère en la matière incontestable: cette *Histoire* fut rédigée par Julien de Tolède, entre 673 et 690 (date de sa mort), comme l'atteste son premier *incipit* – puisque cette œuvre comporte curieusement deux titres présents dans l'ensemble des manuscrits<sup>6</sup> –: *In nomine Domini. Incipit liber de Historia Galliae, quae tempore divae memoriae principis Wambae a domino Juliano Toletanae sedis episcopo edita est*. Dans la *vita Juliani* (rédigée par son successeur Félix), ce récit figure parmi les dix-sept œuvres de Julien<sup>7</sup>. A partir de là, les datations de cette *Histoire* divergent selon les historiens, tant les critères objectifs manquent.

### 1.1 Une œuvre rédigée sous Wamba?

L'on estime souvent que l'*Historia*, bien renseignée d'un point de vue factuel, fut composée juste après les événements (674/675)<sup>8</sup> ou, à tout le moins, durant le règne de Wamba. Selon Joaquín Martínez Pizarro, son écriture serait même largement influencée par la politique de ce roi. Ainsi, la nomination de Ramire sur le siège épiscopal de Nîmes par le comte Hildericus sans l'accord du roi et du métropolitain (c. 6) renverrait à l'autoritarisme de Wamba à l'égard de l'Eglise<sup>9</sup>. Pourtant, rien ne justifie objectivement un tel rapprochement, puisque le roi disposait depuis le concile de Barcelone II (599) du droit de nommer les évêques<sup>10</sup>. De même, la harangue de Wamba – qui convainc son armée de partir en campagne contre les rebelles directement depuis la Vasconie sans passer par Tolède (c. 9) – n'est en rien un lointain écho de la loi militaire de 673 d'ailleurs toujours en vigueur sous Ervige (680–687) – et qui impose la mobilisation de toute personne située dans un rayon de 100 milles en cas d'*infestatio inimicorum* (*Liber Judicum* IX, 2, 8)<sup>11</sup>. Quant au refus adressé par Wamba au métropolitain de Narbonne d'amnistier totalement les conjurés (c. 21–22), il ne témoigne pas des difficiles relations entre le roi et l'Eglise: bien contraire, et à la demande du métropolitain, le roi accepte de faire preuve de clé-

<sup>6</sup> Les deux titres figurent dans les principaux manuscrits (XVI<sup>e</sup> siècle): Biblioteca de la Catedral de Toledo 27–26 et Madrid Biblioteca Nacional de España 1346. Seul le manuscrit du Vatican Reginensis latinus 667 (XVI<sup>e</sup> siècle) comporte un autre premier titre: *Item historia Wambae regis Toletani edita a domino Juliano Toletanae sedis archiepiscopo*. Pour la tradition manuscrite, voir en dernier lieu: Martín/Elfassi 2008, 422–431.

<sup>7</sup> Félix de Tolède, *Vita sancti Juliani*, c. 11, in *PL* 96, col. 450.

<sup>8</sup> Hillgarth 1970, 299.

<sup>9</sup> Martínez Pizarro 2005, en particulier 167–171.

<sup>10</sup> Barcelone II, c. 3, éd. Vives 1963, 159. Sous Ervige, Tolède XII (681) confère au souverain le droit de nommer tous les évêques du royaume (ensuite consacrés par le métropolitain de Tolède): Tolède XII, c. 6 et 9, *ibid.*, 394.

<sup>11</sup> Zeumer 1911.

mence et de commuer la peine de mort en simple décalvation des coupables conformément à la loi *Quantis actenus* (*Liber Judicum*, II, 1, 8)<sup>12</sup>.

En fait, les arguments les plus solides pour une datation haute de l'*Historia Wambae* restent ceux naguère avancés par W. Levison<sup>13</sup>. Le principal est le parti-pris de cette œuvre en faveur de Wamba: elle ne pourrait avoir été écrite sous Ervige, tant ce dernier rompit clairement avec la politique de son prédécesseur, notamment lors du douzième concile de Tolède (681)<sup>14</sup>. Pourtant, cette valorisation de Wamba ne constitue pas un critère absolu de datation, car s'il est possible que son abdication ait caché un coup de force de ses opposants<sup>15</sup>, il n'en demeure pas moins que ce roi ne fut jamais l'objet d'une quelconque *damnatio memoriae* sous Ervige: lorsque ce dernier donna pour mission au concile de Tolède XII de corriger les lois «absurdes» ou «contraires à la justice», et de promulguer de «nouvelles lois»<sup>16</sup>, il ne s'en prit pas nommément à Wamba; d'ailleurs, lorsque le roi demanda au concile de Tolède XIII (683) d'amnistier les conjurés, il rappela que leur condamnation pour «tyrannie» avait été prise en vertu d'un «jugement» «au temps naguère de notre prédécesseur le roi Wamba de divine mémoire»<sup>17</sup>. Dans cette perspective, l'on admettra que le qualificatif de «très excellent roi» appliqué à Wamba par le second titre de l'*Historia* ne renforce guère l'hypothèse d'une datation haute: *In nomine sanctae Trinitatis. Incipit historia excellentissimi Wambae regis de expeditione et victoria, qua revellan-tem contra se provinciam Galliae celebri triumpho perdomuit.*

## 1.2 Une œuvre rédigée en 681/683 – 690

En revanche, cette œuvre contient quelques éléments de datation tout à fait objectifs qui la placent après 680. Tout d'abord, Julien sous-entend une certaine distance par rapport aux événements, puisqu'il distingue les «choses passées» (672/673), «notre temps» (c'est-à-dire l'époque de rédaction de l'œuvre) et les «siècles à venir»: «A ce sujet, et pour que la relation des choses passées puisse soigner les esprits orgueilleux, nous présentons en notre temps ce haut fait (*gestum*)<sup>18</sup>, par lequel nous es-

<sup>12</sup> Deswarte 2008 et 2010.

<sup>13</sup> Levison 1910, 501, n. 1.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 491.

<sup>15</sup> Les circonstances en sont détaillées par Tolède XII (681). Sur cet épisode, voir en dernier lieu: Montenegro/del Castillo 2002, 21 f.

<sup>16</sup> Tolède XII, éd. Vives 1963, 383: *Nam et hoc generaliter obsecro, ut quidquid in nostrae gloriae legibus absurdum, quidquid justitiae videtur esse contrarium unanimatis vestrae iudicio corrigatur. De ceteris autem causis atque negotiis, quae novella competant institutionem firmari, evidentium sententiarum titulis exaranda conscribite (...).*

<sup>17</sup> Vives 1963, 412.

<sup>18</sup> Contra: Martínez Pizarro 2005, 179, qui traduit de la sorte: «we have presented deeds performed in our times». C'est ainsi que Levison 1910, 491, n. 6 comprenait déjà ce passage et l'invoquait à l'appui de sa datation haute de l'*Historia*. Notre traduction permet donc d'éviter la contradiction entre *relatio praeteritae rei et nostris temporibus gestum*.

pérons exciter à la vertu les siècles à venir», *Hac de re, ut fastidiosis mentibus mederi possit relatio praeteritae rei, nostris temporibus gestum inducimus, per quod ad virtutem subsequiva saecula provocemus* (c. 1, p. 501). En revanche, si Julien commence le récit proprement dit des événements par la phrase *Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps* (c. 2, p. 501), c'est bien qu'il souhaite clairement se présenter comme un contemporain des événements qu'il rapporte, afin de garantir la véracité de son récit.

L'*Historia* semble avoir été écrite par Julien après l'abdication de Wamba en 680<sup>19</sup>, puisque la rébellion du comte Hildericus en Gaule éclata «au temps glorieux de [Wamba]», *hujus igitur gloriosis temporibus* (c. 5, p. 504). En outre, comme l'a très justement remarqué Yolanda García López<sup>20</sup>, la peine de la «décalvation»<sup>21</sup>, infligée aux rebelles en 673 *ut praecipitur* – conformément à la loi *Quantis actenus* –, permet de dater sûrement l'*Historia* d'après 681; c'est en effet à cette date que fut promulguée une nouvelle version du *Livre des Juges*, qui ajoutait dans la loi la décalvation comme peine de substitution à la condamnation à mort et à l'aveuglement contre les rebelles : *et si nulla mortis ultione plectatur aut effusionem perferat oculorum, secundum quod in lege hac hucusque fuerat constitutum, decalvatus tamen C flagella suscipiat et sub artiori vel perpetuo erit religandus exilio pene (...)* (*Liber Judicium* II, 1, 8)<sup>22</sup>.

L'amnistie de Tolède XIII en 683 peut-elle alors être considérée comme le *terminus ante quem* de la rédaction de l'œuvre, sous prétexte que celle-ci enlèverait tout intérêt à la rédaction de celle-là<sup>23</sup>? Deux arguments s'y opposent. Tout d'abord (argument faible), le premier titre de l'*Historia*, qui qualifie le roi de «divine mémoire», est logiquement postérieur à Tolède XIII, qui applique pour la première fois cette expression au roi décédé. Surtout, Gregorio García Herrero<sup>24</sup> a justement remarqué que l'*Historia* ignore trois rebelles condamnés par le *Jugement* de Wamba mais qui souscrivent les décisions de Tolède XIII: Trasericus (*spatarius et comes*), Trasemirus (*procer*) et Recaulfus (*procer*)<sup>25</sup>. Après l'amnistie de 683, Julien aurait donc logiquement omis dans son *Histoire* les noms de ces trois révoltés, désormais réhabilités et investis de hautes fonctions dans l'administration royale.

<sup>19</sup> Selon Thompson 1969, 218, Julien n'a pas assisté aux événements et commet de ce fait quelques erreurs (il place la prise des Cluses après celle de Collioure, contrairement au *Judicium*).

<sup>20</sup> García López 1996, 123–124.

<sup>21</sup> Sur cette peine, voir en dernier lieu Dumézil 2011.

<sup>22</sup> Que cette peine de décalvation soit attestée sous Reccarède à l'encontre du duc rebelle Argimundus – *turpiter decalvatus* d'après la *Chronique* de Jean de Biclar (§ 93, Cardelle de Hartmann (éd.) 2001, 83) – n'est en rien l'indice d'une rédaction précoce de l'*Historia*, puisque cette peine est ensuite ignorée de la version originelle de la loi de Chindaswinthe contre les traîtres. Contra: Martínez Pizarro 2005, 96, n. 42.

<sup>23</sup> Ainsi García López 1996, 127.

<sup>24</sup> García Herrero 1998, 196–199.

<sup>25</sup> Vives 1963, 521.

Ce récit, sûrement postérieur à 681 et antérieur à 690, a donc probablement été rédigé après 683; il date soit du règne d'Ervige († 687), soit – comme le propose Gregorio García Herrero<sup>26</sup> – de celui d'Egica (entre 687 et 690), qui rompit très clairement avec son prédécesseur Ervige – puisque le concile de Tolède XV (688) mit fin au statut privilégié dont disposait la famille de ce roi depuis le concile de Tolède XIII (683). Cette œuvre n'est donc en rien un récit journalistique, rédigé à chaud après les événements, mais bien une composition tardive, mûrement réfléchie.

## 2. Une *Historia*

Suzanne Teillet considérait cette *Histoire* comme la «transposition déjà médiévale du panégyrique impérial», destinée à commémorer l'anniversaire de la victoire de Wamba<sup>27</sup>. Elle serait inspirée de l'éloge de Justin II par Corippe (566–568), connu dans l'Hispanie du septième siècle<sup>28</sup>. Cette conclusion reposait sur une méthodologie consistant à définir la nature d'une œuvre uniquement par son contenu: en clair, la présence de thèmes d'origine impériale (le refus du pouvoir, la lutte entre le prince légitime et l'usurpateur)<sup>29</sup> justifiait à elle seule l'appellation de panégyrique. Pourtant, sur le fond comme sur la forme, cette *Histoire* ne relève en rien du genre épideictique.

### 2.1 Panégyrique ou histoire?

Si certains thèmes sont communs à l'*Historia* et aux panégyriques, aucun n'est à proprement parler caractéristique de l'éloge. Ainsi en est-il du thème du refus du pouvoir, lorsque Wamba accepte d'être roi sous la menace armée d'un duc (c. 2, p. 502); or, une telle posture est prêtée aux empereurs dans plusieurs panégyriques (en premier lieu celui de Trajan par Pline) mais aussi dans les *Res gestae* d'Ammien Marcellin, afin de souligner l'absence d'ambition personnelle et le refus de l'autocratie<sup>30</sup>. Même chose à propos du conflit entre le souverain légitime et un usurpateur, qui apparaît dans certains panégyriques – ainsi la lutte entre Théodose et Maxime racontée par Pacatus – mais aussi dans l'historiographie – par exemple chez Orose.

<sup>26</sup> García Herrero 1998, 202 et 206. Il est en revanche difficile d'imaginer que l'ajout d'autres personnages dans l'*Historia* trahisse forcément une réécriture tardive: que les fidèles du roi (trois évêques et le duc Wandemirus) y apparaissent (à la différence du *Judicium*) n'est évidemment guère étonnant; quant aux Francs, ce ne sont pas forcément les «incursions étrangères» mentionnées par le concile de Tolède XVII (694) qui expliquent leur présence dans l'*Historia*.

<sup>27</sup> Teillet 1984, 599f – tandis que la note 108 précisait qu'il était davantage apparentée au genre de la *Vita*; Teillet 1986.

<sup>28</sup> Il est en effet copié au dixième siècle dans une section du codex d'Azagra BNE 10029 qui remonte à l'époque wisigothique: Vendrell Peñaranda 1979.

<sup>29</sup> Martínez Pizarro 2005, 114–153.

<sup>30</sup> Béranger 1948.

Par ailleurs, les différences stylistiques entre ces deux genres littéraires sont rédhibitoires pour tout rapprochement: l'*Historia* est écrite en prose à la troisième personne, tandis que le panégyrique impérial est rédigé en vers à la deuxième personne. La structure générale de l'œuvre n'est pas non plus spécifiquement celle du panégyrique. Sa préface (c. 1) est bien éloignée de l'exorde des éloges. En effet, alors que ce dernier est adressé au dédicataire et explique les circonstances de rédaction de l'œuvre pour capter l'attention (par ex. celui de Claudien pour le 4<sup>e</sup> consulat d'Honorius, 397–400), la préface de l'*Histoire* justifie la rédaction de l'œuvre par sa dimension didactique: enseigner aux jeunes les vertus grâce aux exemples du passé<sup>31</sup>.

«Le récit des triomphes a coutume de sauvegarder la vertu et d'élever les âmes des jeunes vers l'étendard de la vertu, dans la mesure où l'on aura publié la gloire du passé. En effet, dans son empressement même, le caractère de l'homme possède une certaine disposition intérieure à la paresse, et de là vient qu'on le trouve bien moins zélé pour les vertus qu'enclin aux vices. Et s'il ne reste pas instruit par l'encouragement du joug des utiles exemples, il demeure froid et s'engourdit. A ce sujet, et pour que la relation des choses passées puisse soigner les esprits orgueilleux, nous présentons en notre temps ce haut fait, par lequel nous espérons exciter à la vertu les siècles à venir.»

De même, la conclusion – qui ne constitue qu'une partie du c. 30<sup>32</sup> – n'est pas une péroration appelant de ses vœux la prospérité sur le souverain et l'auteur de l'éloge; bien au contraire, elle reprend le thème de l'utilité des leçons de l'histoire et confirme la dimension didactique de l'œuvre:

«Que, dans les siècles futurs, ces choses soient transmises aux bons pour [leur] vœu, aux mauvais pour [leur] exemple, aux fidèles pour [leur] joie, aux infidèles pour [leur] tourment, de sorte que chacune des deux parties s'examine par leur lecture: que celle qui s'avance dans les droits chemins échappe au malheur de l'erreur, et que celle qui est déjà tombée se reconnaisse toujours ici dans l'interdiction de ces choses.»

Enfin, sur le fond, cette *Historia*, qui couvre un épisode du règne de Wamba, ne ressemble en rien à l'éloge, à ce discours d'apparat où l'auteur flatte l'empereur en retraçant sa vie à l'occasion de l'anniversaire d'un avènement, d'une victoire, afin de défendre sa légitimité et sa politique<sup>33</sup>. Ici, la description de la révolte et de sa répression fourmille de mille détails chronologiques et géographiques, qui renforcent le caractère historique du récit. Cette *Historia* est bien présentée de manière

31 Collins 1992, 12–13 rapproche cette préface des *Institutionum Disciplinae*, Pascal (éd.) 1957. Selon Riché 1971, ce manuel d'éducation recommande aux nobles wisigothiques du septième siècle l'étude des *communes litteras* et des arts libéraux (augmentés de la médecine, du droit et de la philosophie), la pratique du sport, l'apprentissage de la poésie des ancêtres et l'acquisition des vertus de prudence, justice, force et tempérance.

32 La chapitration actuelle semble d'ailleurs récente: elle est par exemple inconnue du manuscrit Biblioteca Nacional de España 1346.

33 Pernot 1993; Danvoye 2005.

classique comme un discours non engagé et dénué de l'usage de preuves, comme un récit *ad narrandum* et non *ad probandum*, qui ne recherche que la vérité, en respectant les «lois de la vérité»: «ne rien oser dire de faux», «dire tout ce qui est vrai» (Cicéron, *De Oratore* II, 62)<sup>34</sup>.

Ce caractère historique est fortement affirmé par le double *incipit*. Mais s'agit-il à proprement parler d'une histoire de Wamba? Dans sa *vita Juliani*, Félix parle significativement d'un «livre d'histoire sur ce haut fait qui se déroula en Gaule à l'époque du prince Wamba» – *Librum historiae de eo quod Wambae principis tempore Galliis extitit gestum*. D'ailleurs, son second titre présente cette *historia* comme celle de Wamba, de son «expédition» et de sa «victoire» contre la «Gaule» révoltée, tandis que le premier *incipit* précise qu'il s'agit d'un «livre de l'histoire de la Gaule». En revanche, l'*explicit* (présent dans la plupart des manuscrits) en fait l'«histoire de Paul»: *Finit de Paulo storia*. Bref, il s'agit d'une histoire consacrée à un épisode historique de la Gaule et organisée autour de deux personnages principaux: Wamba, qui le commence, et Paul, qui le conclut.

## 2.2 Un modèle historiographique antérieur?

L'historiographie antérieure semble peu présente dans ce récit. Jocelyn M. Hillgarth et Roger Collins y avaient vu une nette influence de Salluste<sup>35</sup>, dont la préface à la *Guerre à Jugurtha*<sup>36</sup> et la harangue dans la *Conjuration de Catilina* serviraient de modèle à Julien. Joaquín Martínez Pizarro a même insisté sur l'importance du modèle sallustéen dans l'organisation générale du récit<sup>37</sup>. De fait, l'*Historia Wambae* renoue bien avec le genre de la monographie historique, consacrée à un épisode particulier de l'histoire. En outre, par sa valorisation du passé et sa dimension morale, la préface rappelle (en beaucoup plus court) celle de la *Guerre de Jugurtha*, où la rédaction de l'œuvre est justifiée par le rappel des événements passés, incitant à la vertu, pour l'utilité de la République et à rebours des mœurs politiques dépravées du moment (c. I-IV)<sup>38</sup>.

En revanche, la préface de Julien possède, nous l'avons vu, une dimension didactique très originale que nous retrouvons dans la conclusion – par ailleurs absente de nombreux récits historiques, qu'ils soient monographiques (*Guerre de Jugurtha*, *Conjuration de Catilina*) ou universels (*Histoires* de Grégoire de Tours). En outre, la structuration même de l'*Historia* est à bien des égards différente de celle des récits de Salluste – ce que reconnaît d'ailleurs Joaquín Martínez Pizarro –; les pré-

<sup>34</sup> Zangara 2007, 143 et suiv. Selon Quintilien, l'histoire doit «rappeler les faits à la mémoire de la postérité et conquérir la renommée de l'écrivain» (Quintilien, *Institution oratoire*, X, 1, 31, Cousin (éd.), 1979, 78–79).

<sup>35</sup> Hillgarth 1970, 299.

<sup>36</sup> Collins 1992, 12–13

<sup>37</sup> Martínez Pizarro 2005, 91–92.

<sup>38</sup> Ernout/Hellegouarc'h 1994, 130–134.



faces et les harangues étaient suffisamment répandues dans la littérature latine pour qu'elles fussent adoptées par Julien. Enfin, l'unique rapprochement textuel signalé par W. Levison<sup>39</sup> est-il bien un intertexte, à savoir une citation, un plagiat ou une allusion<sup>40</sup> de Salluste? En fait, les deux descriptions de champ de bataille – qui ont tout au plus deux mots en commun – ne permettent en aucun cas de rapprocher les deux œuvres, tant ce tableau est classique dans la littérature latine (ainsi que l'a justement souligné Joaquín Martínez Pizarro<sup>41</sup>): *minaci quodam vultu et ferocitate quadam immani* (*Historia Wambae*, c. 19, p. 517) et *Catalina vero longe a suis inter hostium cadavera repertus est, paululum etiam spirans ferociamque animi, quam habuerat vivos, in vultu retinens* (*Conjuration de Catilina*, 61, 4).

Suzanne Teillet considérait aussi cette *Historia* comme une «réplique chrétienne des monographies bibliques», qui «complète l'*Historia Gothorum*, à la manière dont les monographies bibliques complètent les *Chroniques* scripturaires»<sup>42</sup>. Pourtant, rien ne prouve, ni dans l'œuvre elle-même, ni dans son objectif initial, ni dans la tradition manuscrite, un tel lien entre les deux histoires. D'ailleurs, un seul rapprochement textuel a été fait par W. Levison: *nox tandem finem proelio dedit* (c. 15, p. 514) = *nisi nox proelio finem dedisset* (*Historia Gothorum*, c. 3)<sup>43</sup>. En fait, ce n'est qu'à partir du IX<sup>e</sup> s. (*Chronique d'Alphonse III*, puis *Historia Silense*) que l'*Histoire du roi Wamba* fut utilisée pour pallier la lacune historiographique de l'époque wisigothique qui s'ouvre à la fin de l'*Historia Gothorum* (624) et de la *Chronique* (626) d'Isidore<sup>44</sup>.

Jocelyn M. Hillgarth invoqua un dernier modèle: plusieurs passages, inspirés des *Histoires* d'Orose, feraient de Wamba un «nouveau Cyrus» et un «nouveau César»<sup>45</sup>. En fait, le seul emprunt incontestable est une citation annoncée par une insérende<sup>46</sup>: «[Paul] souille la charité promise au prince religieux, il oublie ses devoirs envers la patrie et, comme le dit quelqu'un, 'il s'empare en secret de la tyrannie, rapidement mûrie, et prend les armes au grand jour'. Il fait tout cela selon un plan secret, de sorte qu'on peut le 'voir' ambitionnant la royauté 'avant de le savoir'» (c. 7, p. 506)<sup>47</sup>. Cependant, le caractère volontairement anonyme de la citation limitait

39 Levison 1910, 517, n. 3.

40 Genette 1982.

41 Martínez Pizarro 2005, 90.

42 Teillet 1984, 602 et n. 128.

43 Rodríguez Alonso 1975, 176.

44 *Chronique d'Alphonse III*, Moralejo et al. (éd.) 1985, 114–115; *Historia Silense*, Pérez de Urbel/González y Ruiz-Zorilla (ed.) 1959, 117.

45 Hillgarth 1992, 166–167: «*Wamba is seen as a new Cyrus and a new Caesar, triumphing for the second time over a deservedly prostrate Gaul*».

46 «Il n'y a citation proprement dite, littéraire ou non, que lorsque l'emprunt est annoncé, présenté par une insérende» (Madec 1982, 362).

47 *Promissam religiosi principis maculat caritatem, praestationis oblibiscitur patriae et, ut quidam ait, tyrannidem celeriter maturatam secretae invadit et publice armat. Agit haec arcano quodam consilio, ut affectatum fastigium regni ante queat videri quam sciri (...)* = *Nam tyrannidem nemo nisi celeriter*



considérablement les possibilités de rapprochement entre les deux situations – en l'occurrence avec la révolte de Constantin III, usurpateur proclamé Auguste en 407. Sans négliger totalement cette piste, il faut donc peut-être plutôt voir dans cette citation un choix purement littéraire, qui permettait à Julien d'invoquer la caution d'une autorité. Il utilise d'ailleurs à une autre occasion un tel procédé, lorsqu'il cite «un certain sage» – impossible à identifier – afin de justifier la rapide répression de Wamba: *Nam, ut quidam sapiens ait, «ira praesens valet, dilata languescit»* (c. 9, p. 509).

En outre, le rapprochement entre Paul – confiant le commandement militaire au duc Wittimirus – et Astyage, roi des Mèdes – confiant le haut-commandement à Harpale, qui le trahit pour Cyrus (II), son petit-fils, bientôt vainqueur – me semble totalement gratuit. En effet, il me paraît impossible de prouver une reprise consciente et voulue par Julien de l'expression *summam proelii committere (summamque proelii Wittimiro duci suo commisit)* (c. 12, p. 512) à Orose, qui utilise par ailleurs une expression légèrement différente: *hujus ergo facti immemor, ipsi Harpalo summam belli committit, qui acceptum exercitum statim Cyro per prodicionem tradit* (*Histoires*, I, 19, 8; t. I, p. 70). Des expressions semblables se retrouvent d'ailleurs chez bien d'autres auteurs, par ex. chez Suétone (*Vies des douze Césars*, XII, 6: *cui belli summam commiserat*).

De même, un intertexte repéré par W. Levison, qui relève du plagiat, ne peut avoir pour objectif de renvoyer explicitement à l'œuvre d'Orose (nous indiquons en caractères plus petits les passages repris à *Histoires* VI, 12, 1, t. II, p. 199):

Exhaustis dehinc princeps Gallis atque edomitibus, securus directo ad Hispaniam itinere commeavit, nullos post se Gallorum motus formidans, nullas etiam Francorum pertimescens insidias, certo sciens neminem esse, qui aut de suis pugnas aut de externis gentibus patraret insidias (c. 29, p. 524).

D'autres expressions, très courantes, ne dépendent pas forcément d'Orose – mis à part peut-être le passage *secundis potitus successibus* (c. 29, p. 525), qui pourrait témoigner d'une réminiscence (*secundis successibus*, *Histoires* II, 14, 12). En effet, l'on ne voit pas en quoi le terme de *rubigo (quidquid rubiginis seu nequitiarum contraxerat*, c. 28, p. 524) serait forcément repris à Orose (*detrita regii fastus robigine*, *Histoires* VII, 25, 19). Quant à la formule *non excidat a memoria futurorum* (c. 29, p. 525), elle est suffisamment attestée dans la littérature latine pour ne pas dépendre automatiquement du disciple d'Augustin (*excidisse memoriae*, *Histoires* I, 8, 13). Et le passage concernant la capture des deux rebelles Ranosinde et Hildegisus – *devinctis post tergum manibus* (c. 11, p. 512) –, pourrait tout aussi bien être repris à Orose (*qui nudato corpore manibusque post tergum revinctis ante portas Numantinorum expositus*: *Histoires* V, 4, 21), à Virgile (*Ecce, manus juvenem intererea post terga revinctum*:

---

*maturatam secreta invadit et publice armat, cujus summa est assumpto diademate ac purpura videri antequam sciri* (Orose, *Histoires*, VII, 40, 6, t. III, 119).

*Enéide* II, 57), à Venance Fortunat (*vinctis post tergum manibus: Mart. I, 79*)<sup>48</sup> et à Suétone (*Vies des douze Césars, IX, 17: donec religatis post terga manibus*). Dans ces conditions, comment suivre Leandro Navarra et y voir un parallélisme voulu par Julien avec le traître Sinon – qui convainc les Troyens d’accepter le cheval offert par les Grecs (Virgile) – ou avec Mancinus – livré à Numance pour avoir conclu un traité défavorable à Rome avec cette ville (Orose)<sup>49</sup>?

Quant aux autres identifications de sources littéraires effectuées par W. Levison, elles demeurent à mon sens totalement gratuites, y compris pour les expressions d’*incentor seditionis* (c. 9) et d’*incentivum belli* (c. 17, p. 516) – qui sont selon lui des réminiscences du Pseudo-Hegesippus (*Histoires V, 17, 15, p. 333 et II, 10, 29, p. 158*). Les autres rapprochements avec le Pseudo-Hegesippus et Tite-Live ne reposent que sur peu de mots en commun: *Repletur itaque civitas, permixto funere mortuorum, cadaveribus humanorum* (c. 19, p. 517) = *regio omnis repleta erat cadaveribus humanis* (Pseudo-Hegesippus, *Histoires IV, 15, 18, p. 264*); *sequenti die kalendarum septembrium civitatis ipsius inruptio facta est* (c. 26, p. 521) = *Jotapatae quoque quadragesimo et octavo die facta inruptio* (Pseudo-Hegesippus, *Histoires III, 15, 1–2, p. 209*); *Utpote tyranno aditum illi civitatis intercludere nisus est* (c. 7, p. 506) = *ut aditum ea parte intercluderet Romanis* (Tite-Live, *Histoire XXII, 22, 10*); *sub delegato armorum praesidio* (c. 7, p. 506) = *praesidio armorum* (Tite-Live, *Histoire XXIX, 32, 2*); *Unde ab hora fere quinta diei usque ad horam ipsius diei octavam acriter ab utrisque pugnatum est* (c. 12, p. 512) = *pugnatum est et acriter et diu* (Tite-Live, *Histoire XXIV, 15, 3*). Enfin, l’expression *gladii modo mucrone* (c. 2, p. 502) n’est pas davantage reprise à l’*Altercatio Ecclesiae et synagogae* (527–8)<sup>50</sup> qu’à Suétone (*Vies des douze Césars, IX, 17: mento mucrone gladii subrecto*). Bref, les rapprochements historiographiques effectués jusqu’à présent sur la base de l’édition de W. Levison doivent être repoussés dans la plupart des cas – mis à part les deux citations et un plagiat d’Orose. Or, cette volonté de réaliser une œuvre originale, monographique et peu influencée par l’historiographie antérieure, s’accompagne de choix stylistiques originaux.

### 3. Une prose rythmique

L’influence de la poésie dans la prose n’est pas nouvelle à l’époque, tant l’historiographie latine s’est depuis longtemps rapprochée de l’épopée en intégrant des procédés et des citations poétiques. Pourtant, la «présence virgilienne»<sup>51</sup>, si nette dans l’historiographie romaine depuis Quinte-Curce, semble très limitée dans

<sup>48</sup> Madoz 1952, 411.

<sup>49</sup> Navarra 1995, 395. Son article de 1998 n’apporte guère sur l’*Historia Wambae*.

<sup>50</sup> Segui/Hillgarth 1955, 56.

<sup>51</sup> Strati 1986, 50. Figurent dans la grammaire de Julien près de deux cents cinquante citations de Virgile, souvent transmises par l’intermédiaire d’autres œuvres, notamment du grammairien Donat.

l'œuvre de Julien; elle se limite à un plagiat tiré de l'*Enéide* (sans l'allusion à Tithon): *Iam soli croceum liquerat Aurora cubile* (c. 16, p. 515) = *Et iam prima nouo spargebat lumine terras / Tithoni croceum linquens Aurora cubile* (IV, 584–585)<sup>52</sup>. En fait, l'influence de la poésie se manifeste chez Julien par d'autres biais.

### 3.1 La préface et la conclusion: une élégance poétique

Le style de Julien, qui reprend des procédés rhétoriques et poétiques tardo-antiques particulièrement chers à Isidore (*Synonyma*)<sup>53</sup>, est ainsi caractérisé dans la préface par des répétitions de mots (en italique) et des rimes libres (soulignées):

Solet *virtutis* esse praesidio triumphorum relata narratio animosque juvenum ad *virtutis* adtolere signum, quidquid gloriae de praeteritis fuerit praedicatum. Habet enim ipsa humani moris instantia pigrum quendam internae *virtutis* affectum, et inde est, quod non tam citatior ad *virtutes* quam ad vitia proclivior reperitur. Quae nisi jugi exemplorum utilium provocatione instructa persteriti, frigida remanet et torpescit. Hac de re, ut fastidiosis mentibus mederi possit relatio praeteritae rei, nostris temporibus gestum inducimus, per quod ad virtutem subsequiva saecula provocemus.

Le vocabulaire, riche, n'hésite pas à user de la synonymie (*perstare*, *remanere*) et de la métaphore (*jugi exemplorum utilium provocatione*). Il est très rhétorique (*adfectus*) et est fréquemment à l'interface des champs sémantiques païen et chrétien (*praedicare*); même le terme de *provocatio*, a priori classique, est compris dans son sens biblique d'«encouragement» (Hb 10, 24). Julien sait parfaitement jouer de cette diversité sémantique lorsque, par exemple, il utilise à plusieurs occasions le terme de *virtus* avec des sens différents – comparer la *virtus* interne inclinée à la paresse et les «vertus» opposées aux «vices». Les constructions sont assez recherchées, avec par exemple l'utilisation du relatif *quidquid* au nominatif pour établir une relation. Remarquons la curieuse construction sous forme de litote (et difficile à traduire) qui associe *non tam* et *quam* à un comparatif (*citatior*, *proclivior*). Les balancements sont

52 Les autres possibilités sont: *Et iam prima nouo spargebat lumine terras / Tithoni croceum linquens Aurora cubile* (*Enéide* IX 459–460); ou *aut ubi sub lucem densa inter nubila sese / diversi rumpent radii aut ubi pallida surget / Tithoni croceum linquens Aurora cubile* (*Géorgiques* I, 445–447). Les autres rapprochements proposés par Roberta Strati me paraissent totalement gratuits: *compita viarum plena cadavere, reliquum terrae concretum sanguine erat* (c. 19, 517) = *squalentem barbam et concretos sanguine crinis / volneraque illa gerens, quae circum plurima muros / accepit patrios* (*Enéide* II, 277–279); *Duros (...) se (...) pertulisse labores = Quam uellent aethere in alto nunc et pauperiem et duros perferre labores !* (*Enéide* VI, 436–437). De même pour certaines expressions, qui seraient plus ou moins inspirées de Virgile: *terra altrix* (c. 5; aussi chez Cicéron), *degeneres animi*; *lectum numerum bellatorum* (c. 12), *praerupta petrarum* (c. 14), *domorum abdita* (c. 19, aussi chez Tacite), *vivere donabo* (c. 25).

53 Elfassi 2005.

fréquents, avec par exemple l'antithèse entre *nostris temporibus* et *subsequiva saecula*.

La conclusion se distingue aussi par ses procédés poétiques (rimes, répétitions), son vocabulaire recherché (et très classique: *prolapsio*, *proscriptio*) et le parallélisme obtenu par le rythme binaire du passage *et quae...effugiat*, *et quae...recognoscat*:

Sint ergo haec insequutur<sup>is</sup> reposita saeculis probis ad votum, improb<sup>is</sup> ad exemplum, fidelibus ad gaudi<sup>um</sup>, infid<sup>is</sup> ad tormentum, ut utraque pars, in contuitu quodam sese lection<sup>is</sup> hujus inspiciens, *et quae* rectis semit<sup>is</sup> graditur, prolapsion<sup>is</sup> casus effugiat, *et quae* jam cecidit, in horum se hic semper proscriptionibus recognoscat.

### 3.2 Des clausules accentuelles

En outre, l'évêque de Tolède utilise dans son récit des clausules accentuelles – avant les points et les points-virgules de l'édition de W. Levison (sauf quand, rarement, le point-virgule était manifestement considéré comme une ponctuation faible)<sup>54</sup>. Ces clausules sont celles du *cursus planus* (~ ~ ~ | ~ ~ ~), du *cursus tardus* (~ ~ ~ | ~ ~ ~) et du *cursus velox 1* (~ ~ ~ | ~ ~ ~)<sup>55</sup> – avec lesquelles nous avons confondu celles, à vrai dire rares, du *cursus velox 2* (~ ~ ~ | ~ ~ ~ ~ ~)<sup>56</sup>. A l'instar de Steven M. Oberhelman et Ralph G. Hall, nous avons pris en compte les formes enclitiques, proclitiques et hétérotomes (où les coupes de mots ne tombent pas à l'endroit ordinaire)<sup>57</sup>. Or, le nombre de fins de phrases dépourvues de ces trois clausules est très modeste: 2, soit 0,71 % – à savoir: *sumus scelere* (c. 21, p. 519) et *veniam non praestitisset* (c. 22, p. 519). Les clausules accentuelles – sans compter les deux clausules disjunctives (~ ~ ~ | ~ ~ ~) – sont au nombre de 275, soit 98,56 %<sup>58</sup>, réparties à parts globalement égales entre les trois *cursus* comme fréquemment dans la prose rythmique.

Clausules rythmiques de l'*Historia Wambae* en position finale (avant les points et les points-virgules)

Chapitres	<i>Cursus planus</i>	<i>Cursus tardus</i>	<i>Cursus velox</i>	<i>Cursus</i> disjunctive	Absence de clausules	Totaux
1			4			4
2	2	2	2			6
3		4	1			5

<sup>54</sup> Naturellement, nous n'avons pas retenu dans notre calcul les citations ou les plagiat<sup>s</sup> d'Orose, de Virgile et de la Bible.

<sup>55</sup> ~ symbolise la syllabe accentuée, ~ la syllabe atone.

<sup>56</sup> Il y en a quatre en tout (c. 14, 18, 19, 26).

<sup>57</sup> Oberhelman/Hall 1984. Voir aussi le manuel de Bourgain 2005, 404.

<sup>58</sup> Notre résultat diffère donc sensiblement de celui de Cupiccia 2001, 70, qui évalue le pourcentage de ces trois *cursus* à 89 %.

Chapitres	<i>Cursus planus</i>	<i>Cursus tardus</i>	<i>Cursus velox</i>	<i>Cursus dispondä-que</i>	Absence de clauses	Totaux
4		4				4
5	2	1	1			4
6	2	1	4			7
7	5	3	3			11
8	3	2	4			9
9	7	5	8			20
10	4	3	8			15
11	5	6	1			12
12	6	5	4			15
13	2	8	3			13
14	8	5	5			18
15	4	1	2			7
16	9	2	4			15
17	1	2	2	1		6
18	2	2	2			6
19	2	2	7			11
20	3	5	3	1		12
21	4	3	6		1	14
22	3	3	1		1	8
23		4	3			7
24		2	3			5
25	4	3	5			12
26	2	3	2			7
27	3	2	7			12
28	1	2	1			4
29		4	1			5
30	1	1	3			5
Totaux	85	90	100	2	2	279

Cette étude nous a conduit à améliorer en quelques points l'édition de l'*Histoire*, puisque nous avons établi d'une manière différente le texte de trois fins de phrases; en choisissant pour chacune d'entre elles une autre leçon que celle de W. Levison, nous pouvons ainsi identifier trois clauses rythmiques supplémentaires:

- On préférera ainsi à *in praedam cessit* (c. 11, p. 511) la version du manuscrit RAH 9/4922 (treizième siècle) *in praedam concessit*, qui est un *cursus planus*;
- au lieu de *Spectabile quiddam oculis erat, quomodo de tam sublimi, licet praerepti ordinis culmine, in hac subita humiliatione et plena jam contumelia venisset* (c. 25, p. 521), on suivra plutôt la leçon du manuscrit RAH 9/4922 *Spectabilis quidem oculis erat, quomodo de tam sublimi, licet praerepti ordinis culmine, in tam subitam humiliationem et plebeiam contumeliam devenisset*, qui permet de restituer un *cursus velox*.
- l'on substituera à *solatii superventuri* (c. 14, p. 514) la lecture de Lucas de Tuy *solatii perventuri* et son *cursus velox* (à moins qu'il ne s'agisse d'une correction de Lucas);

- De même, certaines absences de clausules disparaissent à condition de proposer une autre ponctuation que celle de W. Levison:
- Il faut ainsi remplacer par une virgule le point derrière *timeatis*: *Hic, hic principem, hic totum ejus exercitum credite nunc adesse: nihil de reliquo est quod timeatis, famosa siquidem virtus eorum ante fuit et suis in defensionem et aliis gentibus in terrorem* (c. 16, p. 515);
- une ponctuation plus faible que celle du point sera privilégiée au profit des deux points dans la phrase: *Festinato tandem profectionis itinere, pervenit princeps ad urbem cum terribilis pompae et exercituum admiratione: erant enim ibi bellorum signa terrentia* (c. 23);
- La ponctuation forte suivant *provocatus studio* et *ultionis exerceat* sera remplacée par une virgule dans les deux phrases: *Haec dicens insultabat illi, non tam conviciandi voto quam amaritudinis provocatus studio, sed cum ab illo blandis hortaretur sermonibus, ut dolori ejus parceret...* (c. 20, p. 518); *Cui venerabilis vir diutine insistebat, ut, quorum sibi vitam donasset, nullam in his jacturam ultionis exerceat, sed princeps mox percito furore inclementior redditus...* (c. 22, p. 519).

A ce sujet, une rapide étude de quatre chapitres nous prouve que la proportion des trois formes de *cursus* aux pauses intermédiaires (avant les virgules) est plus modeste (68,85 %), même si elle dépasse les 60 % requis par Mathieu Nicolau et Steven M. Oberhelman pour permettre de parler de prose rythmique<sup>59</sup>:

Clausules rythmiques de l'*Historia Wambae* avant les virgules

Chapitres	<i>Cursus planus</i>	<i>Cursus tardus</i>	<i>Cursus velox</i>	Absence de clausules rythmiques	Totaux
1	2	2	0	1	5
2	6	1	5	7	19
3	3	4	3	5	15
30	2	8	6	6	22
Totaux	13	15	14	19	61

### 3.3 Une prose métrique?

Par ailleurs, cette prose est très clairement amétrique, bien que Julien eût pour *praeceptor* Eugène II de Tolède (646–657), auteur d'une centaine de poèmes métriques<sup>60</sup>, et qu'il soit l'auteur d'une lettre à Modoenus témoignant de sa parfaite maîtrise du mètre. En effet, l'analyse des huit premiers chapitres prouve l'extrême pulvérisation des types de mètres dans les fins de phrases<sup>61</sup>:

<sup>59</sup> Nicolau 1930, 123–131. A partir de trois textes non rythmiques (Cicéron, Calvin et Descartes), Oberhelman 1984 trouve des pourcentages qui oscillent entre 56,1 % et 57,9 %.

<sup>60</sup> Collins 1992, 8–9.

<sup>61</sup> U désigne une syllabe courte, – une syllabe longue, X une syllabe *anceps* ou indifférenciée.

Chapitre	proparoxyton+ditrochée (- U - X)	Dispondée (- - - X)	Spondée+iambe (- - U X)	Double iambe (U - U X)	iambe+spondée (U - - X)
1	2	1			
2		2	3		
3			1	2	
4			3		
5					2
6	1	2	1	1	1
7	2	2	2	2	
8	2	3	2		
	7	10	12	5	3

Chapitre	Dactyle+spondée (clausule héroïque) (- U U - X)	Trochée+iambe (- U U X)	crétique+spondée (- U - - X)	Autres	Totaux
1	1				4
2			1		6
3		1	1		5
4		1			4
5		1	1		4
6					6
7			1	3	12
8	1		1		9
	2	3	5	3	50

Le constat le plus étonnant concerne les trois clausules les plus célèbres du troisième siècle<sup>62</sup>, qui totalisent à peu près de 25 % dans un texte amétrique<sup>63</sup>: deux d'entre elles, le dicrétique (coupé 2+4) et le crétique-trochée (coupé 2+3), sont totalement absentes, tandis que le proparoxyton-ditrochée ne rassemble que 7 cas (14 %); à l'inverse, les pourcentages respectifs de l'*Ad Donatum* de Cyprien de Carthage – clairement métrique – sont de 16,23 %, 35,71 % et 21,42 %<sup>64</sup>. Du même coup, des mètres tout à fait inhabituels en position terminale (spondée-iambe, double iambe, iambe-spondée, trochée-iambe) totalisent 46 % (23). Quant à certaines clausules auparavant très prisées dans la métrique classique (dispondée, clausule héroïque, crétique-spondée), elles ont une fréquence de 34 % (17), qui se rapproche de celle de

<sup>62</sup> Bourgain 2005, 403.

<sup>63</sup> Hagendahl 1937, 22.

<sup>64</sup> Molager 1981.

la prose amétrique – comparons simplement les 20 % totalisés pour le dispondée dans l'*Historia* et les 23,7 % atteints dans la prose amétrique<sup>65</sup>.

### 3.4 Les clausules, une originalité?

Ecrire cette histoire en prose rythmique constituait-il alors un choix original de Julien? L'on sait que l'historiographie était depuis longtemps influencée à Rome par certains procédés poétiques, à l'instar de celui des clausules métriques<sup>66</sup>. A partir du troisième siècle, la prose usa de plus en plus fréquemment de clausules rythmiques. Cette évolution était naturellement le fruit d'une adaptation aux nouvelles conditions linguistiques, caractérisées par le déclin du système quantitatif et de son accentuation musicale.

Cette prose rythmique devint alors très fréquente dans la littérature épistolaire et épédictique, dans les prières, dans l'historiographie et les traités doctrinaux, où le pourcentage de clausules fut d'environ 80 %<sup>67</sup>: ainsi Arnobe et son traité *Contre les Gentils* (88, 5 %) <sup>68</sup>, les lettres de Jérôme (70,4 %) et la *Cité de Dieu* d'Augustin (78,6 %); seuls atteignent des pourcentages supérieurs les écrits de Symmaque (*Orationes* 91 %, *Epistulae* 90,4 %, *Relationes* 91,3 %) et les *Res Gestae* d'Ammien Marcellin (96,4 %, avec une nette prédominance du *planus* et du *velox*)<sup>69</sup>. En revanche, le *cursus* est absent de l'*Histoire Auguste*, des sermons d'Augustin et du *De viris illustribus* de Jérôme – de même que Cicéron omettait d'user de clausules métriques dans certaines de ses lettres (à la différence de ses œuvres rhétoriques et philosophiques).

Qu'en fut-il durant le très haut Moyen Age? Si l'usage du *cursus* y perdure<sup>70</sup>, notamment chez Cassiodore (88,6 %) <sup>71</sup> et Grégoire le Grand<sup>72</sup>, la chose est moins évidente chez Grégoire de Tours, qui affirme écrire ses *Histoires* dans une «langue négligée» (*incultu effatu*): il y pratique dans ses deux premières préfaces le *cursus* non pas métrique<sup>73</sup> mais accentuel (83,87 % des clausules), avant vraisemblablement

<sup>65</sup> Pour la prose amétrique, nous reprenons les calculs de Molager 1981, 228, réalisés à partir des chiffres de De Groot 1926. Cupiccia, 44–45, considère néanmoins que Julien accorde un intérêt pour les clausules quantitatives, même si son *cursus* n'est pas *mixtus*.

<sup>66</sup> Foucher 2000, 342f.

<sup>67</sup> Sauf indication contraire, les pourcentages suivants sont tirés du tableau d'Oberhelman/Hall 1984, 122–126.

<sup>68</sup> Hagendahl 1937, 25. Il s'agit d'une prose tout à la fois métrique et rythmique.

<sup>69</sup> Oberhelman 1987. Chez Ammien, le pourcentage de clausules internes est aussi très élevé: 95,6 %.

<sup>70</sup> Di Capua 1930.

<sup>71</sup> Hagendahl 1937, 79–88.

<sup>72</sup> Brazzel 1939.

<sup>73</sup> Contra: Jungblut, 1977. Sa proposition de considérer la prose de Grégoire comme métrique ne semble pas avoir eu d'écho. Sans vouloir reprendre l'ensemble de son analyse, remarquons simplement que, parmi les 19 types de clausules métriques, les plus célèbres à la fin de l'Antiquité totalisent un pourcentage de 39,9 % (7,3 % pour le dicrétique, 13,9 % pour le crétique-trochée et



d’y renoncer dans la suite de son œuvre, puisque les clausules y totalisent seulement 47,62 % des fins de phrases dans les cinq premiers chapitres du livre I<sup>74</sup>:

	<i>Cursus planus</i>	<i>Cursus tardus</i>	<i>Cursus velox</i>	Absence de clausule	Totaux
Préface	3	1			4
Préface du livre I	9	7	6	5	27
Totaux	12	8	6	5	31

Chapitre	<i>Cursus planus</i>	<i>Cursus tardus</i>	<i>Cursus velox</i>	Absence de clausule	Totaux
1			1	3	4
2		1		1	2
3			1		1
4	3	1	1	2	7
5		1	1	5	7
Totaux	3	3	4	11	21

De même, l’usage des clausules accentuelles est bien attesté dans l’Espagne wisigothique, notamment chez Isidore, même si leur utilisation varie suivant ses œuvres: limité dans son *De natura rerum* (66 % avec les dispondaiques)<sup>75</sup>, il s’élève dans les *Synonyma* à 68,7 % (73,6 % avec les dispondaiques)<sup>76</sup> et à 83 % dans l’*Historia Gothorum* (seconde version)<sup>77</sup>. Enfin, durant la seconde moitié du VII<sup>e</sup> s., l’usage des clausules se développe au sein de l’«école de Tolède», puisqu’elles concernent 75 % des fins de phrases du traité d’Ildephonse de Tolède sur *La Virginité perpétuelle de Marie* et 84 % de celles des opuscules de Julien *Apologeticum* et *De comprobatione sextae aetatis*<sup>78</sup>.

18,7 % pour le ditrochée). Or, cette proportion, certes supérieure à celle des textes clairement amétriques (25 %), est aussi nettement inférieure à celle d’Arnobé ou de Cyprien dans son *Ad Donatum* (73,36 %).

**74** Krusch 1885.

**75** Cupiccica 2001, 78, arrive à 70 % (sans les dispondaiques).

**76** Elfassi 2005, 234. Il reprend les calculs de Peris Juan 1973, 317–423. Cupiccica 2001, 95, avance un pourcentage légèrement différent (70 %).

**77** Cupiccica 2001, 99. Ce résultat est confirmé par notre propre calcul dans le début de l’œuvre (depuis la *Laus Spanie* jusqu’à l’année 405 incluse, c. 14), puisque nous avons comptabilisé 31 clausules (sans compter les trois dispondaiques), soit 81,57 % (le total est de 38). Nous avons omis les plagiats d’Isidore; nous avons retenu les fins de phrases devant un point, un point virgule et un deux points, sauf quand manifestement il s’agissait d’une ponctuation faible (éd. Rodríguez Alonso 1975, 167–192).

**78** Cupiccica 2001, 62, 73 et 68.

## Conclusion

Incontestablement, le choix fait par Julien de Tolède d'écrire cette *Historia* dans une prose rythmique où les trois *cursus* s'équilibraient, s'inscrivait dans une pratique stylistique apparue au troisième siècle sous l'influence des nouvelles conditions linguistiques puis largement répandue dans la littérature tardo-antique et alto-médiévale<sup>79</sup>. Il témoignait aussi d'un refus de mélanger la prose et la poésie métrique, dont l'évêque de Tolède défendait la pureté face aux progrès de l'accentuation rythmique<sup>80</sup>: «Que ton âge déjà grave – écrivait-il ainsi à MODOENUS – (...) ou bien s'attache à une vigoureuse éloquence en prose, ou bien qu'il donne libre cours à des Camènes qui s'expriment en poésie métrique, et qu'il se garde absolument d'utiliser des rythmes qui sont de tradition populaire (*quod plebeus est solitum*)»<sup>81</sup>. Plus généralement, l'usage (quasi)systématique des clausules, le plagiat de Virgile et le soin formel accordé à la préface et à la conclusion, s'inscrivaient dans une tradition historiographique depuis longtemps influencée par les procédés poétiques.

Ce récit rapportait un épisode de l'histoire de la Gaule organisé autour de l'affrontement entre Wamba et Paul. Aussi, cette œuvre ne relevait absolument pas du panégyrique, alors même que ce genre était encore pratiqué au siècle précédent en d'autres lieux sous la plume d'un Ennode de Pavie (en l'honneur du roi Théodoric) et d'un Venance Fortunat (pour le roi Caribert, pour divers évêques)<sup>82</sup>. Ce faisant, Julien illustre cette tradition du refus de l'éloge et de sa dimension mensongère partagée par Augustin<sup>83</sup> et Isidore (*Etymologies*, VI, 8, 7): *Panegyricum est licentiosum et lasciviosum genus dicendi in laudibus regum, in cuius compositione homines multis mendaciis adulantur*. Il ne s'agissait même pas d'un éloge historiographique comparable aux *Res gestae Juliani* d'Ammien Marcellin, qui rompt très clairement avec le panégyrique afin d'écrire un récit crédible, distribuant l'éloge et le blâme, et moralement édifiant: «Tout mon récit tiendra presque du sujet du panégyrique, sans agencement subtilement mensonger, mais en exposant sans y toucher la vérité des faits, étayée de preuves manifestes»<sup>84</sup>.

En choisissant d'écrire bien après les événements, sous le règne d'Ervige ou d'Egica, Julien ne faisait pas non plus œuvre de journaliste. Il était ici pleinement historien, à ceci près que l'histoire qu'il rédigea, enracinée dans la description des événements, était engagée. Pour ce faire, il refusa l'histoire totale des entreprises

<sup>79</sup> Janson 1975, 35–79.

<sup>80</sup> Fontaine 1992, 8–11.

<sup>81</sup> Trad. Fontaine 1992, 8. Ed. Hillgarth 1976, 259.

<sup>82</sup> Éd. et trad. Reydellet 1994, par ex. lib. VI, n° II, t. II, 53–57 (Caribert). Sur ces panégyriques, voir en dernier lieu: Bühner-Thierry 2006 et Dumézil 2010.

<sup>83</sup> Mac Cormack 1976, 65–66. Jérôme loua ainsi un panégyrique de Théodose rédigé par Paulin de Nole dans lequel l'éloge était décerné non pas à l'empereur en tant que tel, mais en tant que serviteur du Christ.

<sup>84</sup> Trad. Mary 2001, 33, 44–45.

précédentes au profit de la micro-histoire, exposée en une courte monographie, qui renouait avec un genre naguère illustré par Salluste. Mais, simultanément, il renonça au style dépouillé des histoires de son temps (universelles et/ou de peuples) au profit d'une prose rythmique, d'une forme élégante et influencée par la poésie, qui désignait son public: celui des jeunes lettrés. Si la présence de clausules n'était pas à cette époque caractéristique d'un genre littéraire, leur usage (quasi) systématique dans l'*Historia* détonnait incontestablement et trahissait un choix intentionnel de Julien. Ecrire peu, mais bien: telle fut son ambition littéraire. Convaincre les jeunes nobles: tel était son but pédagogique. Dénoncer l'orgueil: tel fut son objectif moral. Valoriser le souverain légitime et stigmatiser la trahison: tel fut son dessein politique et religieux. Bref, Julien écrivit une histoire d'un genre nouveau, courte, élégante et didactique, où l'événementiel était intégralement placé au service de l'éducation des nobles à la fidélité au roi.

## Bibliographie

### Sources

- Cicéron, *De l'orateur*, Courbaud, Edmond (éd. et trad.) (1928), *Livre deuxième*, Paris (Collection des universités de France).
- Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Vives, José (éd. et trad.) (1981), Barcelona-Madrid.
- Corippe, *Eloge de l'empereur Justin II*, Antès, Serge (éd. et trad.), (1981) Paris, (Collection des universités de France).
- Chroniques asturiennes = Crónicas asturianas*, Moralejo, José L. / Gil Fernández, Juan / Ruiz de la Peña Juan I. (éd., trad. et com.) (1985), Oviedo.
- Grégoire de Tours, *Histoires = Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri X*, Krusch, Bruno (éd.) (1885) in: *MGH, Scriptores rerum merovingicarum*, I-1, Hannovre.
- Hegesippus, *Historiae = Hegesippi qui dicitur historiae libri V*, Ussani, Vincente (éd.) (1932), vol. 1, Vienne (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 66–1).
- Institutionum disciplinae*: Paul, Pascal (éd.) (1957), «The *Institutionum disciplinae* of Isidore of Seville», in: *Traditio* 13, 425–431
- Isidore de Séville, *Isidori Hispalensis Chronica*, Martín, Jose Carlos (éd.) (2003), Turnhout (Corpus Christianorum, Series Latina, 112).
- Isidore de Séville, *Historia Gothorum = Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, Rodríguez Alonso, Cristóbal (éd. et trad.) (1975) León (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 13).
- Isidore de Séville, *Étymologies = San Isidoro de Sevilla. Etimologías* [Lindsay W.M. (éd.)] Oroz Reta, José, Marcos Casquero, Manuel A. (trad.) (1993?), 2 vol., Madrid, (Biblioteca de Autores Cristianos 433–434)
- Historia Silense* : Pérez de Urbel, Justo / González y Ruiz-Zorilla, Atilano (éd.) (1959), Madrid (Escuela de Estudios Medievales, Textos, 30).
- Julien de Tolède, *Historia Wambae regis auctore Juliano episcopo Toletano*, Levison Wilhelm (éd.) (1910) in: *MGH, Scriptores rerum merovingicarum*, Hannovre-Leipzig, 486–526.
- Julien de Tolède, *Historia Wambae regis Gothorum Toletani expeditione* in: *Sancti Juliani Opera*, Hillgarth Jocelyn N. (ed.) (1976) (Corpus Christianorum, Series Latina, 115), 213–255. Díaz y Díaz, Pedro Rafael (trad.) (1990), Julian de Toledo: „Historia del rey Wamba: Traducción y

- notas“, *Florentia Iliberritana* 1, 89–114; Martínez Pizarro Joaquín (trad.) (2005), *The Story of Wamba. Julian of Toledo's Historia Wambae regis translated with an introduction and notes*, The Catholic University of America Press, 2005.
- Julien, *Epistola ad Modoenum* : in: *Sancti Juliani Opera*, Hillgarth Jocelyn N. (ed.) (1976) (Corpus Christianorum, Series Latina, 115), 259–260.
- Laterculus regum Visigothorum* : Mommsen, Theodor (éd.) (1898), in: *MGH, Auctores Antiquissimi*, t. XIII: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII*, 461–469.
- Liber Judiciorum*, Zeumer, Karl (éd.) (1902), *MGH, Leges nationum Germanicarum*, t. I: *Leges Visigothorum*, Hannovre, 33–456.
- Orose, *Histoires (contre les païens)*, Arnaud-Lindet, Marie-Pierre (éd. et trad.), (1990–91) 3 vol., Paris (Collection des universités de France).
- Quintilien, *Institution oratoire*: Cousin, Jean (éd. et trad.) (1979), t. 6: *Livres X et XI*, Paris (Collection des universités de France).
- Salluste, *La Guerre de Jugurtha*: Ernout, Alfred / Hellegouarc'h, Jean (éd. et trad.) (1994), Paris (Collection des universités de France).
- Suétone, *Vies des douze Césars* : Ailloud, Henri (éd. et trad.) (1957), t. III, Paris (Collection des universités de France).
- Venance Fortunat, *Poèmes* : Reydellet, Marc (éd. et trad.) (1994), *Poèmes*, 3 vol., Paris, 1994 (Collection des universités de France).
- Victor de Tunnuna, *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon*, Cardelle de Hartmann, Carmen (éd.) (2001), Turnhout (Corpus Christianorum, series latina 173 A), 57–83.

## Travaux

- Béranger, Jean (1948), „Le refus du pouvoir: recherches sur l'aspect idéologique du principat“, in: *Museum Helveticum* 5, 178–196 (2<sup>e</sup> éd. in: *Principatus. Etudes de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine*, Genève, 1973, 165–190).
- Bourgain, Pascale (2005), avec la collaboration de Marie-Clotilde Hubert, *Le Latin médiéval*, Turnhout (L'atelier du médiéviste, 10).
- Brazzel, Kathleen (1939), *The Clausulae in the Works of St. Gregory the Great*, Washington, D.C.
- Bührer-Thierry, Geneviève (2006), „Entre panégyrique antique et théologie de la lumière: l'éloge des évêques selon Venance Fortunat“, in: Constable, Giles / Michel Rouche (eds.), *Auctoritas: Mélanges offerts à Olivier Guillot*, Paris, 147–156
- Collins, Roger (1992), „Julian of Toledo and the Education of Kings in Late Seventh-Century Spain“, in: *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, Aldershot, n° III, 1–22.
- Cupiccia, Matilde (1998), „Le statistiche sulle clausole della prosa. Problemi e proposte“, in: *Filologia Mediolatina*, 5, 1–35.
- Cupiccia, Matilde (2001), „Clausole quantitative e clausole ritmiche nella prosa latina della Spagna Visigotica“, in: *Filologia Mediolatina*, 8, 2001, 25–110.
- Danvoye, Stéphanie (2005), „Les techniques d'éloge dans les Panégyriques Gaulois“, in: *Res Antiquae* 2, p. 187–205.
- De Groot (Albert Willem), *La prose métrique des anciens*, Paris, 1926.
- Deswarte, Thomas (2008), „Le concile de Tolède VIII (653) et le code de Réceswinthe (654): limitation au pouvoir monarchique et suppression de la peine de mort dans l'Espagne wisigothique“, in: Deroussin, David / Garnier, Florent (éds.): *Compilations et codifications juridiques*, t. I: *De l'Antiquité à la période moderne*, Paris (Passé et présent du droit, 4), 153–184

- Deswarte, Thomas (2010), „La trahison vaincue par la charité: Julien de Tolède et les rebelles“, in: Billoré, Maïté / Soria, Myriam (eds.), *La trahison au Moyen Age. De la monstruosité au crime politique (Ve-XVe siècle)*, Rennes, 353–368
- Di Capua, Francesco, „Il ritmo prosaico e le scuole romane di retorica dal III al VI secolo d.C.“, in: *Atti del II Congresso Nazionale di Studi Romani*, Rome, 1930, 359–369.
- Dumézil, Bruno (2010), „‘Écrire pour le bien de tous’. Définition et éloge du bien commun dans les correspondances de l’époque mérovingienne“, in: *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 32–2, 231–243.
- Dumézil, Bruno (2011), „La peine de décalvation dans l’Espagne wisigothique“, in: Lançon, Bertrand / Delavaud-Roux, Marie-Hélène (eds.), *Anthropologie, mythologies et histoire de la chevelure et de la pilosité. Le Sens du Poil*, Paris, 135–147.
- Elfassi, Jacques (2005), „Genèse et originalité du style synonymique dans les *Synonyma* d’Isidore de Séville“, in: *Revue des études latines* 83, 226–245.
- Fontaine, Jacques (1966), „Die westgotische lateinische Literatur. Probleme und Perspektiven“, in: *Antike und Abendland*, 12, 64–87.
- Fontaine, Jacques (1992), „Les trois voies des formes poétiques au VII<sup>e</sup> siècle“, in: Fontaine, Jacques / Hillgarth, Jocelyn Nigel (eds.), *Le septième siècle : changements et continuités. Actes du Colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8–9 juillet 1988 / The Seventh Century. Change and Continuity. Proceedings of a Joint French and British Colloquium held at the Warburg Institute 8–9 July 1988*, Londres, 1–24.
- Foucher, Antoine (2000), *Historia proxima poetis : l’influence de la poésie épique sur le style des historiens latins de Salluste à Ammien Marcellin*, Bruxelles.
- García Herrero, Gregorio (1998), „Sobre la autoria de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae* de Julian de Toledo“, in: Mendez Madariaga, Antonio / Montoro, Teresa / Sandoval, Dolores (eds.), *Los Visigodos y su mundo*, Madrid, 185–213.
- García López, Yolanda (1996), „Cronología de la ‘Historia Wambae’“, in: *Anuario de Estudios Medievales* 23, 121–139.
- García López, Yolanda (1996), *Estudios críticos de la «Lex Wisigothorum»*, Alcalá de Henares.
- Genette, Gérard (1982), *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris.
- Hagendahl, Harald (1937), *La prose métrique d’Arnobé: contributions à la connaissance de la prose littéraire de l’Empire*, Göteborg.
- Hillgarth, Jocelyn M. (1970), „Historiography in Visigothic Spain“, in: eds, *La storiografia altomedievale*, t. I, Spoleto (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 17–1), 261–311.
- Hillgarth, Jocelyn M. (1971), „Las fuentes de San Julián de Toledo“, in: *Anales Toledanos* 3, 97–118.
- Hillgarth, Jocelyn M. (1992), „The *Historiae* of Orosius in the Early Middle Ages“, in: Holtz, Louis / Fredouille, Jean-Claude / Jullien, Marie-Hélène (eds.), *De Tertullien aux Mozarabes, Mélanges offerts à J. Fontaine*, t. II: *Antiquité tardive et christianisme ancien (VIe-IXe siècles)*, Paris, 157–170.
- Janson, Tore (1975), *Prose Rhythm in Medieval Latin from the Ninth to the Thirteenth Century*, Stockholm.
- Jungblut, Jean-Baptiste (1977), „Recherches sur le ‘rythme oratoire’ dans les ‘Historiarum libri’“, in: eds, *Gregorio di Tours*, Todi (Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, XII), 325–364.
- Mac Cormack, Sabine (1976), „Latin Prose Panegyrics : Tradition and Discontinuity in the Later Roman empire“, in: *Revue des études augustinienes* 22, 29–77.
- Madec, Goulven (1982), „Les embarras de la citation“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 29, 361–372.

- Madoz, José (1952), „Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo“, in: *Gregorianum* 32, 399–417.
- Martín, Jose Carlos / Cardelle de Hartmann, Carmen / Elfassi, Jacques (2010), *Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (V<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles). Répertoire bibliographique*, Paris.
- Martín, José Carlos / Elfassi, Jacques (2008), „Julianus Toletanus archiep. “, in: Chiesa, Paolo / Castaldi Lucia (eds.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission, Te.Tra. 3*, Florence, 373–431.
- Mary, Lionel (2001), „‘Non falsitas arguta...’. Pourquoi l'historien Ammien Marcellin n'a pas écrit de panégyrique“, in: Mary, Lionel / Sot, Michel (eds.), *Le discours d'éloge entre Antiquité et Moyen Age*, Paris, 2001, 31–45.
- Molager, Jean (1981), „La prose métrique de Cyprien. Ses rapports avec la prose rythmique et le ‘cursus’“, in: *Revue des Etudes Augustiniennes*, 27, 226–244.
- Montenegro Julia / del Castillo, Arcadio (2002), „Notas sobre unos textos referentes al período final del reino visigodo de Toledo“, *Jacobus*, 13–14, 21–35.
- Murphy, Francis X (1952), „Julian of Toledo and the fall of the wisigothic kingdom in Spain“, in: *Speculum* 27, 1–27.
- Navarra Leandro (1995), „Interestualità classica e cristiana in Giuliano di Toledo“, in: *Augustinianum*, 35, 391–396.
- Navarra Leandro (1998), „Ispirazioni epicuree e convergenze liviane e sallustiane nell'opera di Giuliano di Toledo“, in: *Studi e materiali di storia delle religioni*, 64, 311–315.
- Nicolau, Mathieu G. (1930), *L'origine du ‘cursus’ rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin*, Paris (collection d'études latines, 5).
- Nougaret, Louis (1956), *Traité de métrique latine classique*, Paris.
- Oberhelman, Steven M. / Hall, Ralph G. (1984), „A New Statistical Analysis of Accentual Prose Rhythms in Imperial Latin Authors“, in: *Classical Philology* 79–2, 114–130.
- Oberhelman, Steven M. (1987), „The Provenance of the Style of Ammianus Marcellinus“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, 27–3, 79–89.
- Oberhelman, Steven M. (1988a), „The Cursus in Late Imperial Latin Prose: A Reconsideration of Methodology“, in: *Classical Philology* 83–2, 136–149.
- Oberhelman, Steven M. (1988b), „The History and Development of the *Cursus mixtus* in Latin Literature“, in: *The Classical Quarterly*, New Series, 38–1, 228–242.
- Peris Juan, A (1973), *Los Synonyma de Isidoro de Sevilla: estudio de su sintaxis y estilo*, Universitè de Valladolid.
- Pernot, Laurent (1993), *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vol., Paris.
- Riché, Pierre (1971), „L'éducation à l'époque wisigothique: les *institutiones disciplinae*“, in: *Anales Toledanos* 3, 171–180.
- Seguí, Gabriel / Hillgarth, Jocelyn N. (1955), *La «altercatio» y la basilica paleocristiana de Son Bou de Menorca*, Palma de Mallorca (ex. *Bolletí de la Societat Arqueològica Luliana* 31, 1954, 69–112).
- Strati, Roberta (1986), „Presenze virgiliane in Giuliano di Toledo“, in: *Maia. Rivista di letterature classiche* 38, 41–50.
- Teillet, Suzanne (1984), *Des Goths à la nation gothique: les origines de l'idée de nation en Occident du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Teillet, Suzanne (1986), „L'*Historia Wambae* est-elle une œuvre de circonstance? “, in: *Los Visigodos. Historia y civilización*. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid – Toledo – Alcalá de Henares, 21–25 octubre de 1985, Universidad de Murcia, 415–424.
- Thompson, Edward Arthur (1969), *The Goths in Spain*, Oxford.
- Velázquez Soriano, Isabel (1989), „Wamba y Paulo: dos personalidades enfrentadas y una rebelión“, in: *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 2, 213–222.

Vendrell Peñaranda, Manuela (1979), „Estudio del Códice de Azagra, Biblioteca Nacional de Madrid, Ms 10029“, in: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 4, 655–705.

Zangara, Adriana, *Voir l'histoire : théories anciennes du récit historique, II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – II<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris, 2007.





---

#### **IV: Penser l'héritage à transmettre: le statut des connaissances issues des savoirs anciens**



Doris Meyer

## Débat cosmologique et discours historique dans l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge\*

Philostorge de Borissos, né en Cappadoce vers 370 ap. J.-C., fut un historien partisan d'Eunome de Cyzique († vers 395)<sup>1</sup>. Son *Histoire ecclésiastique*, rédigée vers 425/430, très probablement donc avant les trois *Histoires ecclésiastiques* plus connues de Socrate, Sozomène et Théodoret, suit le modèle d'Eusèbe de Césarée, mais se distingue de l'ensemble des historiens de l'Église par sa vision très particulière de l'histoire. Philostorge conçoit en effet, en continuant la chronologie du récit d'Eusèbe, une histoire de l'Église chrétienne au sein de l'Empire romain qui défend un point de vue résolument partisan. Il y raconte, sous la forme d'un grand récit historique structuré selon les principes de la *Kaisergeschichte*, l'histoire du mouvement *hétéroousien* entre 325 et 425 après J.-C.<sup>2</sup>. Cette histoire débute à l'époque d'Arius dont la théologie fournit ses racines doctrinales aux Eunomiens<sup>3</sup>. L'*Histoire ecclésiastique* évoque ainsi la diffusion de la doctrine ainsi que l'expansion de l'organisation ecclésiastique eunomienne notamment permise par les héros qu'étaient, aux yeux de Philostorge, Aèce et Eunome, des saints hommes dotés de surcroît d'une grande capacité intellectuelle<sup>4</sup>. Son récit relate aussi les combats menés par l'Église eunomienne dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle, moment qui vit l'interdiction définitive du mouvement<sup>5</sup>. Philostorge établit encore un parallèle entre l'histoire profane et l'histoire de l'Église eunomienne, en appliquant un schéma historique 'tragique' à son *Histoire*. Les différentes étapes de l'épanouissement du mouvement eunomien coïncident avec les périodes les plus heureuses de l'Empire, tandis que les catastrophes historiques – usurpations, invasions de barbares et dé-

---

\* Je remercie Évelyne Scheid-Tissinier et Philippe Blaudeau pour la correction de la version française de ce texte.

1 Pour la vie et le personnage de Philostorge voir Bidez 1981, CVI-CXIII; Prieur 2013, 9–10. Marasco 2005, 13–42, met l'accent sur la vaste culture de Philostorge qu'il a pu acquérir à Constantinople et grâce à ses contacts avec des hommes cultivés comme Eunome. Sur ce dernier, disciple d'Aèce d'Antioche devenu évêque de Cyzique 360 ap. J.-C. et chef de file du mouvement *hétéroousien* voir Vaggione 2000, 1–11; Cassin 2012, 11 n. 14 (bibliographie).

2 Les *hétéroousiens* qui défendaient que «le Fils n'était pas semblable au Père selon l'essence», sont appelés aussi *Néo-ariens* ou, par leurs adversaires contemporains, *anoméens*, voir Leppin 2001; DelCogliano 2010, 8–9; Prieur 2013, 25–28. Sur la structure de l'*HE* Bidez 1981, CXXV-CXXVIII; Prieur 2013, 25–26; Bleckmann 2013b, 51–52.

3 Voir p. ex. l'étude différenciée de Wiles 1993.

4 Prieur 2005 et 2006a.

5 Depuis 381, les Eunomiens furent l'objet de différentes condamnations; en 423 ap. J.-C., le *Code Théodosien* (XVI, 5, 59) les nomme parmi les sectes condamnées, cf. les décrets de Théodose assemblés chez Prieur 2013, 36; Van Nuffelen 2011, 309–313.

sastres naturels – surviennent au moment où les ennemis d'Eunome semblent triompher.

A la suite du démantèlement infligé à l'organisation ecclésiastique eunomienne puis de la condamnation définitive de sa doctrine sous Théodose II, l'œuvre littéraire d'Eunome et de ses partisans parmi lesquels Philostorge encourt une très importante déperdition<sup>6</sup>. Bien qu'il y ait encore des lecteurs pour s'intéresser aux informations uniques contenues dans l'*Histoire* du mouvement eunomien, d'autres historiens de l'Église fournissent alors à la postérité une version orthodoxe des mêmes événements, à même de remplacer des récits considérés comme hérétiques. C'est pourquoi nous dépendons en grande partie, pour la transmission du texte de l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge, d'une transmission indirecte<sup>7</sup>. La plupart des fragments viennent d'un résumé détaillé (*épitomé*) élaboré au IX<sup>e</sup> siècle par Photius, patriarche de Constantinople. Outre cet *épitomé*, le même érudit byzantin a rédigé un abrégé plus ramassé que nous trouvons dans sa *Bibliothèque* (cod. 40). Par ailleurs on relève des traces du récit de Philostorge chez certains auteurs qui appréciaient le détail de ses informations, par exemple dans la *Passion d'Artémios* pour l'histoire de ce saint ou dans la *Souda*, qui puise dans l'*Histoire* de Philostorge pour ses entrées biographiques. Pour autant, et ce n'est pas sans importance pour la question qui nous occupe, la transmission des savoirs, nous n'avons pas affaire au seul «Philostorge indirect». Nous possédons un certain nombre de citations directes dans lesquelles on retrouve le style et le caractère de l'argumentation de Philostorge. C'est le cas d'un long fragment sur le cours du Jourdain qu'un lecteur anonyme a retranscrit dans les marges d'un manuscrit (*HE* VII, 3a)<sup>8</sup>. Grâce à ces lecteurs producteurs de résumés, il est possible de reconstruire la structure et l'argumentation qui étaient celles des douze livres qui constituaient l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge.

C'est ainsi que la transmission des savoirs contenus dans l'*Histoire ecclésiastique* reconstituée de Philostorge, passe par deux personnages principaux, Philostorge lui-même et Photius: Philostorge, historien hétérodoxe du V<sup>e</sup> siècle, transmet un savoir historique et théologique en puisant dans toutes sortes de sources plus anciennes. Pour certains sujets scientifiques, il pouvait se baser, comme il le dit lui-même, sur les connaissances acquises lors des conférences publiques auxquelles il avait assistées ou sur des observations qu'il avait faites et notées lui-même<sup>9</sup>. Photius ensuite, savant patriarche du IX<sup>e</sup> siècle, résume le texte en le faisant passer par le filtre

<sup>6</sup> Amidon 2007, XXI.

<sup>7</sup> Cf. Bidez 1981, XII-CV et Bleckmann 2013a pour la reconstitution de l'œuvre.

<sup>8</sup> SC 564, 376–377. Sur ce fragment extrait d'une digression scientifique et ses connotations théologiques voir Meyer 2011, 30–32. – Toutes les citations et traductions suivent l'édition Bleckmann / Meyer / Prieur (éds.) 2013 = SC 564. Pour le détail de la transmission textuelle on se reportera à l'édition critique de J. Bidez 1981 (1913').

<sup>9</sup> Voir *HE* VIII, 10 (SC 564, 446–447: conférence du médecin Posidonios) et *HE* III, 11, 34–42 (SC 268–273: le bestiaire exposé à Constantinople).

orthodoxe, signalé aux lecteurs par le biais d'une prise de distance très marquée<sup>10</sup>. Il reste que tous les deux, Philostorge et Photius, en dépit du temps qui les sépare et de leur différend théologique, ont en commun de montrer un intérêt marqué pour la culture et les sciences classiques, qu'ils ont chacun utilisés en fonction de leur époque et du but qu'ils poursuivaient.

Pour l'historien qu'était Philostorge, l'objectif principal n'était évidemment pas d'enrichir la culture classique de ses lecteurs. Il s'agissait en premier lieu de donner sa propre vision de la période historique en question; en même temps, à travers son récit historique, l'auteur livre un commentaire sur la situation politico-religieuse qui est celle de son époque<sup>11</sup>. C'est ainsi que Philostorge polémique à la fois contre la construction de la réalité «grecque» opérée par les auteurs non-chrétiens et contre les ennemis d'Eunome, c'est-à-dire contre les défenseurs de la profession de foi de Nicée confirmée par l'édit de Théodose. Il y a cependant une différence. Alors que Philostorge, quand il s'exprime, rejette catégoriquement les Grecs – suivant en cela la tradition de l'apologétique chrétienne des premiers siècles – le rapport qu'il entretient avec les adversaires théologiques d'Eunome laisse plutôt entrevoir l'existence d'un débat toujours en cours. Dans ce contexte de concurrence entre chrétiens, il demeure légitime d'accepter une partie au moins des efforts argumentatifs déployés par l'autre. Philostorge loue ainsi tout particulièrement les qualités littéraires que manifestent Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Apollinaire de Laodicée<sup>12</sup>.

L'isolement dans lequel se trouve le groupe eunomien sous le règne de Théodose II, explique la vision presque apocalyptique que Philostorge donne des événements à la fin de l'*Histoire ecclésiastique*. Nous avons malgré tout quelque raison de supposer que le discours historique des douze livres n'était pas totalement pessimiste<sup>13</sup>. Au tout début de l'*Histoire*, Philostorge semble présenter le peuple juif du premier livre des *Maccabées*, en dépit des malheurs de toute sorte qui l'accablent, comme un groupe de résistants finalement victorieux face à l'ennemi. Selon l'historien, ce livre, en accord avec les prophéties de Daniel:

«...rapporte de manière très avisée comment la malignité humaine accula les juifs au comble du malheur, comment en revanche, le courage humain ayant pris le dessus, ils déployèrent leur force contre leurs ennemis, si bien que le temple fut purifié des souillures grecques».

... διέξεισιν ὅπως τε ἀνδρῶν μοχθηρία τὰ Ἰουδαίων ἤλασεν ἐπ' ἔσχατον κακῶν, ὅπως τε πάλιν ἀνδρῶν ἀνήνεγκεν ἀρετῆ, καὶ τότε κατὰ τῶν πολεμίων ἐπανείλοντο κράτος καὶ ὁ νεὺς τῶν Ἑλληνικῶν ἀνεκαθάρθη μολυσμάτων<sup>14</sup>.

**10** Le rapport de Photius avec Philostorge est analysé sous différents points de vue par Bidez 1981, XII-XVII; Marasco 2005, 14–17 et Baldini 2011.

**11** Cet aspect est mis en avant, à juste titre, par Van Nuffelen 2011.

**12** *HE* VIII, 11–15 (SC 564, 446–455); Marasco 2005, 25–26.

**13** Van Nuffelen 2011; Bleckmann 2013b, 53. Même s'il y a certains indices qui nous font croire que Philostorge s'attendait à un futur meilleur, l'état fragmentaire de la fin de l'*HE* ne permet pas de trancher la question une fois pour toutes.

**14** *HE* I, 1, 4–7 (SC 564, 140).

La place importante accordée à ces mots ainsi que leur contexte prophétique, incitent à les lire comme un présage de ce qui arrivera, au long des douze livres, aux Eunomiens<sup>15</sup>. Cela qui laisse penser qu'en dépit de la situation désastreuse dans laquelle se trouvaient les Eunomiens au temps de la rédaction de l'*Histoire ecclésiastique*, Philostorge espérait que la vérité et la justice divine finiraient un jour par s'imposer. Si cette interprétation est correcte, il faut en conclure que l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge s'adressait tout particulièrement à ceux qui avaient besoin de réconfort, en montrant que Dieu était toujours du côté des Eunomiens.

Il existe un deuxième indice, lui aussi situé dans la partie introductive de l'*Histoire*. Philostorge s'inscrit directement dans la tradition des historiens classiques et discute les origines et les causes du conflit historique entre Eunomiens et Nicéens<sup>16</sup>. Il annonce ce faisant ce qui sera le thème majeur du récit:

«Il commence par la «querelle» – ainsi l'appelle-t-il – d'Arius avec Alexandre; il l'intitule aussi cause<sup>17</sup> de l'hérésie.»

Ἀρχεται μὲν ἀπὸ τῆς Ἀρείου πρὸς Ἀλέξανδρον, ὡς οὗτος λέγει, «ἔριδος» ἦν καὶ τῆς αἰρέσεως αἰτίαν ἀναγράφει<sup>18</sup>.

Pour donner la mesure de l'envergure du conflit, Philostorge fait allusion à un vers de l'*Illiade* homérique<sup>19</sup>. Un fait qui n'a pas échappé à l'épitomateur Photius qui le souligne par son ὡς οὗτος λέγει («ainsi l'appelle-t-il»). Le mot suivant, «querelle» (ἔρις), que Philostorge utilise pour désigner la dispute d'Arius avec l'évêque Alexandre, rappelle la querelle d'Achille avec Agamemnon et les causes de la guerre de Troie dans les vers célèbres du *prooimion* de l'*Illiade*:

«Pars du jour où une querelle tout d'abord divisa le fils d'Atrée, protecteur de son peuple, et le divin Achille.»

... ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε / Ἄτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς<sup>20</sup>.

Non moins intéressant est le vers qui précède dans l'*Illiade* et qui n'est pas cité par Photius/Philostorge, bien qu'un lecteur antique connaissant bien son Homère ait pu l'associer immédiatement. Les mots d'Homère: ... Διὸς δ' ἔτελειετο βουλή, «et le dessein de Zeus allait s'accomplissant» (*Il.* 1, 5), énoncés dans le contexte d'une

15 Van Nuffelen 2011, 317–319.

16 Sur la chronologie, les acteurs et les enjeux de cette controverse cf. Kopecek 1979; Cassin 2012, 9–43, avec sa riche bibliographie, DelCogliano 2010, 3–19; voir aussi Smets/Van Esbroek 1970, 99–110.

17 Tout comme Hérodote et Thucydide, Philostorge discutait tout au début la raison (αἰτία) du grand conflit historique qui est présenté dans le récit suivant. Voir en part. la fin de la préface des *Histoires* d'Hérodote (... τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι) et Thuc. I, 23, 6 (αἱ δ' ἐς τὸ φανερόν λεγόμεναι αἰτίαι αἰδ' ἦσαν...). Pour les traits classicisants de l'*Histoire* de Philostorge cf. Zecchini 1989.

18 *HE*, prologue, 3–5 (*SC* 564, 138).

19 Marasco 2005, 17–18.

20 *Illiade* 1, 6–7. Traduction par P. Mazon, *CUF*, Homère, *Illiade*, t. I, 3.

préface épico-historique, devaient interpeller d'une manière toute particulière les lecteurs chrétiens du poète. Ce n'est sans doute pas un hasard si un tel *Hintergrundzitat*<sup>21</sup> homérique se retrouve dans la préface d'une histoire engagée, celle de Philostorge, dont l'un des objectifs était certainement de pointer par tous les moyens rhétoriques possibles la présence de la volonté divine dans l'histoire controversée de l'Église eunomienne<sup>22</sup>.

Les auteurs chrétiens voyaient dans l'histoire une réalisation de la volonté de Dieu qui récompense les justes et châtie les impies, parmi lesquels les acteurs de l'histoire politique et ecclésiastique<sup>23</sup>. Dans cette même perspective, Philostorge mentionne toute une liste de châtiments divins qui accablèrent et détruisirent des notables restés païens ou revenus vers le paganisme sous Julien l'Apostat<sup>24</sup>. Dans les textes bibliques comme chez les historiens, ces châtiments sont souvent des maladies individuelles, des épidémies, des catastrophes naturelles et des événements de guerre<sup>25</sup>. Philostorge ne fait qu'«enrichir» le schéma biblique du châtiment divin en ajoutant l'atrocité du détail puisé dans la littérature médicale classique, même si le réalisme de ses descriptions dépasse souvent celui des textes parallèles. C'est une méthode qui caractérise l'ensemble de l'*Histoire ecclésiastique*. Ainsi, dans le premier chapitre du livre I, Philostorge semble avoir mêlé des exemples bibliques comme celui des *Maccabées* aux allusions littéraires classiques, en exploitant notamment la citation homérique qui fait référence, en tant que *Hintergrundzitat*, à la volonté destructrice de Zeus et d'Apollon: le premier tue en effet des milliers d'hommes sur le champ de bataille tandis que le second leur envoie la peste.

Le thème de la volonté divine nous conduit au cœur d'un discours théologique qui n'avait, à première vue, rien à voir avec l'écriture de l'histoire. En effet, dans les fragments conservés, Philostorge utilise les expressions issues de réflexions théologiques concernant la volonté (θεὸς βουληθεΐς) dans des contextes plus cosmologiques qu'historiques. Dans *HE* XII, 10 (*épitomé* de Photius), autre passage où Philostorge invoque la pédagogie divine, nous trouvons le résumé d'une longue

21 Pour le concept du *Hintergrundzitat* («citation d'arrière-plan») biblique voir Berschin, 1986, 71–72. Dans le contexte d'une *Histoire ecclésiastique* comme celle de Philostorge, entreprise ambitieuse visiblement imprégnée par la vaste culture littéraire de son auteur (Marasco 2005, 13–42; Meyer 2013, 63–96) un tel *Hintergrundzitat* 'classique' ne surprend pas.

22 Dans la théologie d'Eunome, la volonté divine occupait une place particulière, voir ci-dessous note 30.

23 Cf. en particulier Trompf 1997, mais aussi Zecchini 1989; Nobbs 1990, 1991 et 1994; Argov 2001 et Leppin 2001, qui soulignent l'importance de ce concept notamment dans l'historiographie 'hérétique'.

24 *HE* VII, 10 (SC 564, 410–415). Des veines éclatent sans raison, des ventres sont lacérés par toutes sortes d'ulcères, des parties du corps sont corrompues jusqu'aux entrailles d'où sortent des vers: le motif est celui de la mort indigne du persécuteur, appliqué systématiquement déjà par Lactance dans une perspective historique (*De la mort des persécuteurs*); voir p.ex. Arand 2002; Meyer 2005, 435–438.

25 Amidon 149 note 25.

digression scientifique à propos des séismes, dans laquelle l'historien soumet l'action naturelle (φυσική δύναμις) à la volonté divine:

«Il [Philostorge] essaie par divers arguments de démontrer que les séismes ne proviennent pas d'inondations, ni de vents enfermés dans les replis de la terre, ni non plus de l'inclinaison d'un terrain, mais de la seule volonté divine pour la conversion et la correction des fautes. Et il prétend maintenir cette affirmation parce que de tels fléaux ne peuvent s'attribuer à l'action naturelle d'un des éléments en question. Aussi bien, si Dieu le voulait, la chute de la plus petite goutte d'eau tombée du ciel ou la neige la plus légère ébranleraient facilement l'Olympe de Macédoine ou une autre des plus hautes montagnes. En fait, il est évident que la divinité recourt souvent à de tels moyens pour instruire les hommes.»

Ἵτι διαφόροις ἐπιχειρήμασι κατασκευάζειν πειρᾶται τοὺς σεισμοὺς μήτε διὰ πλημμύραν ὑδάτων συνίστασθαι μήτε πνευμάτων ἐναπολαμβανομένων τοῖς κόλποις τῆς γῆς, ἀλλὰ μηδὲ γῆς τινοῦ ὄλως παρεγκλίσει, μόνη δὲ τῆ θείᾳ γνώμῃ πρὸς ἐπιστροφὴν καὶ διόρθωσιν τῶν ἀμαρτανομένων. Καὶ ταῦτά φησιν ἰσχυρίζομενον λέγειν, διότι τὰ τηλικαῦτα πάθη μὴ δύναται μηδέτερον τῶν εἰρημένων στοιχείων κατὰ φυσικὴν ἀποτελεῖν δύναμιν. Ἐπεὶ θεοῦ γε βουληθέντος καὶ ψεκᾶς ἂν ἢ σμικροτάτη προσπεσοῦσα καὶ νιφᾶς ἢ κουφοτάτη τὸν Ὀλυμπον τῆς Μακεδονίας ἢ τι ἄλλο τῶν μεγίστων ὄρων κινήσειεν ἂν ῥᾶδιως. Ἐπεὶ καὶ φαίνεται πολλάκις τὸ θεῖον ἐπὶ παιδείᾳ τῶν ἀνθρώπων τούτοις χρώμενον<sup>26</sup>.

Vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Ammien Marcellin mentionnait lui aussi trois théories différentes concernant les causes des séismes<sup>27</sup>. Ammien, historien païen, insistait sur l'ignorance des savants et des prêtres anciens qui ne savaient pas, selon lui, quel dieu se trouve à l'origine des tremblements de terre. Les multiples explications qu'ils avaient fournies n'avaient fait faire aucun progrès aux connaissances. C'est pourquoi Ammien se borne à invoquer les théories les plus courantes. De la même manière, Philostorge cite trois théories apparemment traditionnelles, dont une par ailleurs inconnue<sup>28</sup>; mais il les expose – à la différence d'Ammien – dans une logique d'exclusion afin de mettre en valeur sa propre interprétation. C'est ainsi que l'historien chrétien qualifie les explications existantes d'insuffisantes et souligne notamment que la force de la nature (φυσική δύναμις) est inférieure à la volonté divine (θεοῦ βουληθέντος). Le passage d'Ammien confirme par ailleurs l'inexactitude de ce que semble présumer Philostorge: 'les Grecs' n'attribuaient pas tous les événements naturelles à l'action de la *physis*; il s'agit bien là d'une construction apologétique schématisante destinée à déconsidérer la concurrence non-chrétienne. La stratégie d'argumentation n'est cependant pas sans intérêt: le fait que Philostorge s'en tienne ici, du moins si l'on suit le résumé de Photius, aux explications émanant des philosophes, nous renvoie à la question de la bonne – ou de la mauvaise – utilisation de

<sup>26</sup> XII, 10,1–12 (SC 564, 546–548).

<sup>27</sup> Ammien Marcellin XVII, 7, 9–14; cf. Marasco 2005, 50–51; Meyer 2004, 90–92.

<sup>28</sup> Philostorge semble avoir présenté, d'après les propos fortement abrégés chez Photius, un argumentaire détaillé (διαφόροις ἐπιχειρήμασι κατασκευάζειν πειρᾶται). La théorie de l'inclinaison 'malsaine' de la terre n'est attestée que chez Philostorge, voir Marasco 2005, 52, Meyer 2004, 91 et 2011, 27, n. 32 pour le détail.



la philosophie grecque qui était faite par les théoriciens chrétiens, ce qui constituait un poncif de la polémique anti-eunomienne du IV<sup>e</sup> siècle. De plus, la volonté de Dieu jouait un rôle central dans tous les débats concernant la création comme dans la controverse théologique autour de la nature du Père et du Fils qui opposa, à la même époque, les *hétéroousiens* aux adhérents de la confession de foi de Nicée<sup>29</sup>. Il s'agissait là de définir de manière convaincante l'essence (οὐσία) du Père qui était identifiée à l'inengendré (τὸ ἀγέννητον), alors qu'il avait engendré par sa volonté le Fils, γέννημα (engendré) qui était par conséquent d'essence différente (ἕτεροούσιος). Différents selon l'essence, le Père et le Fils étaient pourtant semblables, d'après les *hétéroousiens*, sur le plan de la volonté<sup>30</sup>. En outre, les *hétéroousiens* considéraient le Christ comme un démiurge (δημιουργός), un 'intermédiaire' à travers lequel Dieu avait créé le monde<sup>31</sup>. Le terme d'origine platonicienne (δημιουργός), adopté par les chrétiens, est employé par Philostorge dans les passages du texte qui ont une coloration cosmologique et qui se présentent, chez l'historien, sous la forme de digressions géographiques. Retenons quand même que le thème de la création – création du cosmos, à laquelle fait allusion Philostorge en s'exprimant sur certains phénomènes naturels – était lié dans l'esprit des lecteurs cultivés chrétiens au thème controversé de l'engendrement du Fils (démiurge) par le Père.<sup>32</sup>

Dans le passage cité, Philostorge fait preuve de compétences philosophiques et théologiques. La terminologie scientifique classique (voir p. ex. le mot στοιχεῖα [«éléments»]) et l'introduction de la volonté divine comme cause première du mouvement rappelle les débats théologiques du IV<sup>e</sup> siècle, notamment les textes influents de Basile de Césarée et de Grégoire de Nysse sur l'*Hexameron* que l'on peut

<sup>29</sup> Voir Köckert 2009, 411–413, 536–539.

<sup>30</sup> Eunome introduit la volonté de Dieu comme principe dirigeant l'engendrement «sans passion» du Fils «Monogène» dans le chapitre sur la βούλησις (*Apol.* 23–24). Pour la ressemblance selon la volonté et le «creationist voluntarism» des *hétéroousiens* autour des années 350 voir Kopecek 1979, 189–90; 197; Vaggione 63, 66, 72–73. Une autre définition *hétéroousienne* devenue encore plus importante était celle de la similitude «selon les Ecritures», voir ci-dessous p. 201. Philostorge se réfère à cette question centrale de la théologie eunomienne à plusieurs endroits de son œuvre, cf. Prieur 2013, 27–32, part. 28 pour la «similitude (du Fils) selon les Ecritures» (ὅμοιον κατὰ τὰς γραφάς, *HE VI*, 1).

<sup>31</sup> «Instrumental Creator», Vaggione 2000, 121, 125–126.

<sup>32</sup> Les Nicéens rejetaient l'analogie création/engendrement, voir Vaggione 2000, 72, 83–85, 124–126. Idées et terminologie médicales, biologiques, cosmogoniques, logiques et ontologiques se mêlent de manière caractéristique dans les réflexions théologiques autour de l'engendrement du Fils par le Père et de la question liée de leur ressemblance; voir aussi les mots de Philostorge (... ὁμοίωτατον ... κατὰ τοὺς μονογενεῖ θεῶν πρὸς τὸν ἀπαθῶς γεγεννηκότα πατέρα προσήκοντα λόγους [«... très semblable ... selon les désignations qui conviennent à un Dieu monogène à l'égard du Père qui l'a engendré sans passion»], *HE VI*, 1, 23–24 [SC 564, 354–355]) dans lesquelles résonne probablement une formule d'Eunome (*Apol.* 22: ὁμοιότητα ... κατὰ τὸν οἰκείον λόγον, Vaggione 1987, 62–63; Sesboüé, SC 305, 279); Prieur 2013, 30–31 et Bleckmann / Meyer / Prieur 2013, 355. – Pour les conceptions biologiques dans la cosmologie de Grégoire de Nysse voir p. ex. Köckert 2009, 465–473.

lire comme des commentaires chrétiens à la science classique<sup>33</sup>. Cette littérature exégétique de la *Genèse* née de la plume de deux des adversaires théologiques principaux d'Eunome avait joué un rôle majeur dans la transmission des sciences classiques; elle était certainement connue de Philostorge. Selon l'historien, dans notre passage, c'est encore la volonté divine qui a formé (ὁ πλάστης μεταπλάττων), au moment de la création, l'ensemble des δημιουργημάτα ('des choses créées') et elle est donc plus puissante que les forces de la nature. Ce qu'illustrent, toujours dans le même chapitre (XII, 10), les exemples bibliques suivants:

«Voyez la mer Érythrée (Rouge)<sup>34</sup>: Dieu pouvait sans peine la diviser d'un seul coup, mais c'est après l'avoir fouettée et agitée d'un fort vent du sud qu'il la divisa; non que le vent du sud eût naturellement un tel pouvoir, mais parce que la puissance d'en haut le soumettait surnaturellement à sa propre volonté. [...] les flots du Jourdain purifient de la lèpre, non que de leur nature ils aient ce pouvoir mais parce que le modelleur a toute puissance pour former sans entrave chacune de ses créatures à l'usage qu'il en attend<sup>35</sup>.»

Τὴν τε γὰρ Ἐρυθρὰν θάλασσαν, ῥῆον ὃν ἄθροον διαστῆσαι, νότῳ βιαίῳ πρότερον μαστιγώσας καὶ συνωθήσας οὕτω διέστησεν, τῇ τοῦ νότου φύσει μηδεμιᾶς δυνάμει τοιαύτης ἐγκαθιδρυμένης, ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ὑπερφυῶς αὐτῷ χρησαμένης πρὸς τὸ οἰκεῖον βούλημα · καὶ ῥάβδος δὲ πηγὰς ἐκ πέτρας ναμάτων πλήττουσα προχέει, καὶ Ἰορδάνου ῥεῖθρα καθαίρουσι λέπραν, οὐ τῆς φύσεως αὐτῶν ταῦτα δρᾶν ἐνδυναμούσης, τοῦ δὲ πλάστου μεταπλάττειν ἕκαστον τῶν δημιουργημάτων πρὸς ἣν ἂν ἐθέλῃ χρεῖαν πολλὴν καὶ ἀκώλυτον ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν<sup>36</sup>.

Les merveilles de la création sont décrites de façon particulièrement impressionnante dans les chapitres que Philostorge consacre à la nature du paradis. Selon lui, ce paradis se trouve sur la terre même, quelque part dans l'extrême sud-est de l'œkoumène, au-delà de l'*Arabie heureuse* et de l'Inde. C'est une région bénie par le climat le plus favorable qui soit sur terre, par une flore et une faune extrêmement riches et par la présence de l'or pur qui apparaît à la surface de la terre. Ce n'est pas un hasard si cette description du paradis se lisait, dans l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge, dans le contexte des ambassades et des missions en Orient ordonnées par Constance II. Celui-ci n'avait pas seulement promu la christianisation de ces régions par l'envoi, parmi d'autres actions, de Théophile l'Indien, l'un des héros de Philostorge. Il s'était aussi montré plus favorable que d'autres aux *hétéroousiens*<sup>37</sup>.

Le paradis est donc une réalité terrestre, même si Philostorge, en guise d'introduction, utilise l'argument classique de la «probabilité» touchant sa localisation

<sup>33</sup> Basile de Césarée, *Homilies sur l'Hexaemeron* (378–379 ap. J.-C.); Grégoire de Nysse, *Apologie de l'Hexaemeron* (380 ap. J.-C.), Köckert 2009, 312–399 et 401–526.

<sup>34</sup> Ex 14, 21.

<sup>35</sup> 2 R 5, 14; pour les vertus de l'eau du Jourdain voir Meyer 2011, 36 n. 78.

<sup>36</sup> HE XII, 10, 12–21 (SC 564, 548–549).

<sup>37</sup> Cf. Bleckmann 2013b, 51–53 sur Constance II dans l'*Histoire ecclésiastique*. Pour l'interprétation du paradis chez les auteurs du IVE-VE siècles voir entre autres Inglebert 2001, 84–85; Meyer 2005, 439 n. 44.

exacte pour anticiper d'éventuelles remarques critiques<sup>38</sup>. L'existence du paradis est aussi une preuve de la prévoyance divine qui s'occupe des affaires humaines. L'historien mobilise tout son savoir en matière de géographie, hydrographie, zoologie, botanique et médecine pour prouver la véracité de son hypothèse. Il parle notamment des fleuves paradisiaques (rendus délibérément non navigables pour pallier à une éventuelle *hybris* humaine) et des vertus curatives des eaux du Phison/Hyphasis, qui étaient susceptibles de libérer un malade de sa fièvre:

«Il est une autre preuve du rapport de la terre avec le paradis (à savoir que le paradis est mêlé à la terre); c'est que, dit-on, si quelqu'un se trouve brûler d'une fièvre violente, et qu'on le plonge dans le fleuve, aussitôt il est délivré de son mal.»

Ἐχει δέ τι καὶ ἄλλο σύμβολον τῆς περὶ τὸν Παράδεισον γεηρᾶς ἐπιμιξίας · φασι γὰρ ὡς ἐάν τις τύχοι πυρετῶ λάβρῳ φλεγόμενος, εἰς τὸν ποταμὸν βαπτισάμενος, παραυτίκα τοῦ νοσήματος ἀπαλλάττεται<sup>39</sup>.

L'expression technique de γεηρὰ ἐπιμιξία a ici un double sens: sur le plan géographique, il indique le rapport de la terre avec le paradis; pris dans un sens médical, il désigne le mélange d'un élément terreux avec un liquide, mélange rafraîchissant qui pouvait, selon les médecins anciens, être utilisé contre la chaleur et la fièvre<sup>40</sup>. La preuve de l'existence du paradis sur terre passe donc par le jeu de mots «terreux/terrestre» qui montre les compétences médicales de Philostorge en plus de son habileté rhétorique. En même temps, l'image sous-jacente d'un Christ médecin, soucieux du «corps terrestre», s'accorde particulièrement bien avec la conception d'une histoire qui affirme que le salut sera garanti à ceux qui souffrent et en particulier à ceux qui sont injustement désignés comme minorités hétérodoxes. Ce qui ressort également d'une description du chapitre précédent (III, 9) très clairement inspirée de la littérature sur l'*Hexaemeron* et dans laquelle Philostorge se montre l'égal des Cappadociens<sup>41</sup>. En parlant de la nappe phréatique et du cours éternel des eaux sur la terre, Philostorge donne encore un exemple de la prévoyance divine. Selon lui,

«l'ineffable sagesse de Dieu a produit comme des veines pourvoyeuses du nécessaire des cours d'eau, les unes invisibles, les autres au grand jour. [...] et aux fleuves il donna par des dispositions appropriées un cours indépendant, en fournissant de la place à l'écoulement de l'eau pesante par de basses terres et des dépressions, depuis les éminences jusqu'aux bas-fonds.»

Ἦ γὰρ τοῦ θεοῦ ἀπόρρητος σοφία οἰονεὶ φλέβας χορηγούς τῶν ἀναγκαίων τὰς τῶν ρείθρων διεκδρομάς, τὰς μὲν ἀφανεῖς, τὰς δὲ προδήλους, εἰργάσατο. [...] τοῖς δὲ ποταμοῖς τὴν διεξοδὸν ἀπόλυτον ταῖς εὐμηχανοῖς αὐτῆς διαθέσει δούς ἀεὶ, ταῖς τῶν χωρίων ὑπαγωγαῖς τε καὶ

<sup>38</sup> HE III, 10, 1 (SC 564, 264–265): εἰκασίῃ χρώμενος, cf. Meyer 2013, 71–72.

<sup>39</sup> HE III, 10, 18–22 (SC 564, 266–267).

<sup>40</sup> Cf. Meyer 2005, 440–441.

<sup>41</sup> On comparera aussi l'exemple du forage d'un puits chez les trois auteurs, cf. Meyer 2004, 102–106; Meyer 2005, 444–445.

ταπεινότησιν ἀπὸ τῶν ὑψηλοτέρων ἐπὶ τὰ χθαμαλώτερα τόπον τῆ ῥοπῆ τοῦ βριθοντος ὕδατος παρασχών<sup>42</sup>.

Cette description hydrographique, conforme aux principes de la physique d'Aristote exposée dans les *Météorologiques*, joint à la géophysique le vocabulaire et l'imagerie de la science médicale. On trouve, certes, chez Galien et chez d'autres le thème des «veines pourvoyeuses du nécessaire». L'expression διέξοδος ἀπόλυτος («cours indépendant») en particulier, rarement attestée, rappelle la littérature spécialisée et particulièrement la théorie de la pathologie humorale de la médecine hippocratique<sup>43</sup>. D'après les médecins, du temps de Philostorge encore, les maladies pouvaient être provoquées par une mauvaise circulation des liquides dans le corps humain (κακοχυμία). Il en allait de même, selon une ancienne tradition platonicienne, pour ce qui était considéré comme le «corps de la terre». C'est la prévoyance du créateur qui empêche la terre de «tomber malade» grâce à des «dispositions appropriées» (εὐμήχανοι διαθέσεις)<sup>44</sup>.

Dans le cadre des chapitres qui traitent du paradis terrestre, des passages qui sont presque autant d'hymnes célébrant les louanges de la création divine, Philostorge semble avoir adopté un certain nombre de schémas explicatifs issus de la tradition scientifique païenne. Il ne juge pas nécessaire de prendre ses distances, dans la mesure où ces schémas ainsi que les innombrables détails scientifiques qu'il cite, avaient déjà été utilisés par d'autres exégètes chrétiens de l'*Hexaemeron*; de plus, les explications géophysiques et médicales pouvaient servir son argumentation. Pour cette raison, c'est la conformité de la cosmologie classique avec les Écritures qu'il met ici en exergue, en citant le psaume de David<sup>45</sup>. En même temps, la présence d'une volonté divine au sein même de la nature renforce l'idée d'une volonté divine à l'œuvre dans l'histoire.

Le principe de la conformité des théorèmes scientifiques classiques avec les Écritures est strictement observé dans un passage qui faisait probablement partie d'une digression portant sur les sciences à Alexandrie (VIII, 10). Cette fois-ci, Philostorge est conduit à rejeter catégoriquement la théorie de la pathologie humorale qu'il avait pourtant acceptée dans sa description des fleuves paradisiaques:

«Il avait vu Posidonios se distinguer dans la médecine; celui-ci disait cependant à tort que chez les hommes le délire n'était pas provoqué par l'intervention des démons mais qu'une mauvaise

<sup>42</sup> HE III, 9, 28–40 (SC 564, 262–265).

<sup>43</sup> Meyer 2005, 445–447.

<sup>44</sup> La question du mouvement naturel des eaux ἀπὸ τῶν ὑψηλοτέρων ἐπὶ τὰ χθαμαλώτερα et de leur cours éternel avait été traité par Basile de Césarée, *Hex.* 4, 2, dans l'exégèse de *Gen.* 1, 9. Basile l'interprète comme la réalisation de la volonté du créateur par l'intermédiaire du λόγος, cf. Köckert 2009, 365–367, le vocabulaire médical est un trait particulier de Philostorge, voir Meyer 2005, 443–447.

<sup>45</sup> HE III, 9, 31–33 (SC 564, 262–265); PS 23: 2.

circulation d'humeurs était la cause du mal; en effet, ce ne serait absolument pas une force démoniaque qui maltraitait la nature humaine.»

Θεάσασθαι δὲ τὸν Ποσειδώνιον ἐν ἰατρικῇ διατρέποντα. Λέγειν δ' αὐτὸν ὅμως οὐκ ὀρθῶς οὐχὶ δαυμόνων ἐπιθέσει τοὺς ἀνθρώπους ἐκβακχεύεσθαι, ὑγρῶν δὲ τινῶν κακοχυμῖαν τὸ πάθος ἐργάζεσθαι. Μηδὲ γὰρ εἶναι τὸ παράπαν ἰσχὺν δαυμόνων ἀνθρώπων φύσιν ἐπηρεάζουσιν<sup>46</sup>.

Ici, l'explication de la maladie liée à une mauvaise circulation de certains liquides (κακοχυμία) est rejetée parce qu'elle est en contradiction avec l'idée biblique d'un homme atteint par la chorée, comme 'possédé' par les démons<sup>47</sup>. Cette interprétation 'pieuse' n'a cependant rien de surprenant chez un auteur chrétien: le principe de la conformité aux Écritures occupait une place centrale dans l'argumentation théologique d'Eunome qui définissait la ressemblance du Fils au Père comme une ressemblance 'selon les Écritures'<sup>48</sup>. Philostorge profite donc de l'occasion que lui offrent les digressions scientifiques de faire la preuve d'une piété conforme à l'eunomianisme et soutenue par une exégèse irréfutable de la Bible.

On a rapproché le soin particulier qu'apporte Philostorge à la présentation du détail physique, des digressions scientifiques de Philippe de Sidé ou même d'historiens non-chrétiens comme Ammien: il s'agirait d'une particularité qui correspondrait à un certain style historiographique et à un goût marqué pour l'érudition classique<sup>49</sup>. Il n'est pourtant pas exclu qu'un tel intérêt qui distingue plus est Philostorge des autres historiens de l'Église, soit le signe d'un certain optimisme épistémologique propre aux Eunomiens. A la différence de la plupart des théologiens de leurs temps, les Eunomiens tenaient Dieu et même l'essence de Dieu pour connaissable<sup>50</sup>. Philostorge le dit clairement au début de son récit historique (I, 2), lorsqu'il critique Eusèbe qui était selon lui un bon historien, mais qui se serait trouvé

«Dans l'erreur en matière religieuse : non seulement cet impie<sup>51</sup> lui impute l'erreur de tenir la divinité pour inconnaissable et incompréhensible, mais il affirme qu'il commet d'autres fautes du même genre.»

<sup>46</sup> HE VIII, 10, 3–8 (SC 564, 446–447).

<sup>47</sup> Meyer 2005, 438–439.

<sup>48</sup> Voir note 30 ci-dessus.

<sup>49</sup> De l'*Histoire chrétienne* de Philippe de Sidé (première moitié du V<sup>e</sup> siècle) ne restent que des fragments; Socrate (HE VII, 27, 4) lui reproche d'avoir utilisé des théories géométriques, astronomiques, arithmétiques et musicales ainsi que des descriptions détaillées (ἐκφράσεις) d'îles, de montagnes, d'arbres et d'autres phénomènes afin de montrer qu'il connaissait bien les doctrines des philosophes. Pour la bibliographie voir Meyer 2013, 63.

<sup>50</sup> Ces propos épistémologiques provoquèrent une contre-réaction de Basile et de Grégoire, voir Vaggione (2000) 239–240, 245, 251–252; Radde-Gallwitz 2009, 87–112; Meyer 2011, 22–23; Prieur 2013, 31–32.

<sup>51</sup> Il s'agit là d'une prise de distance polémique comme nous la trouvons souvent dans le résumé de Photius, l'épitomateur orthodoxe de l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge. Cela n'a pas empêché le patriarche de transmettre des passages de textes importants, pour les raisons, entre autres, la qualité littéraire, voir p. ex. Marasco 2005, 13–17; Meyer 2013, 63–64.

... περί τὴν εὐσέβειαν διαμαρτάνειν φησί. Καὶ τὸ ἀμάρτημα ὁ δυσσεβῆς διηγούμενος, διότι ἄγνωστον τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον ἦγοῖτο, ἀλλὰ καὶ ἄλλα τοιαῦτά φησιν αὐτὸν πλημμελεῖν<sup>52</sup>.

L'épistémologie d'Eunome n'était pas, comme l'a représentée la polémique de ses adversaires, le jeu dialectique d'un 'technicien des mots', rationaliste, froid et tourné vers lui-même. Le but principal n'était pas non plus exclusivement sotériologique. Il s'agissait plutôt de fournir une véritable épistémologie théologique orientée vers un savoir objectif<sup>53</sup>. Dans le contexte de la controverse avec les Nicéens, les connaissances que l'on prétendait avoir sur la nature, connaissances accessibles à tous ceux qui savaient lire les traités des philosophes grecs, furent souvent comparées à la connaissance que l'on pouvait avoir de l'essence de Dieu. C'était là l'enjeu principal du conflit<sup>54</sup>.

Pour l'historien chrétien qu'est Philostorge, il s'agissait avant tout de démontrer que les phénomènes naturels extraordinaires étaient dus à la volonté de Dieu. Il fallait donc, dans une logique d'exclusion, écarter d'autres explications. Ainsi, Philostorge interprète-t-il les catastrophes naturelles survenues au moment de la prise de pouvoir par Théodose, comme des signes de la volonté divine qui condamnait la politique religieuse de l'empereur. Il l'exprime clairement au début du passage que nous avons déjà cité à propos du séisme (XII, 9–10):

«D'autres étrangetés du même genre apparurent alors, témoignant qu'elles n'étaient pas dues à un ordre naturel, comme l'imaginent les enfants des Grecs, mais qu'elles avaient été envoyées comme des fléaux par l'indignation divine.»

Καὶ ἄλλα δὲ τοιοῦτότροπα πάθη τηνικαῦτα ἐνεοχμώθη, δεικνύντα μὴ φυσικῆ τινὶ ταῦτα προελθεῖν ἀκολουθία, ὡς Ἑλλήνων παῖδες ληροῦσιν, ἀλλὰ θείας ἀγανακτήσεως μάστιγας ἐπαρεθῆναι<sup>55</sup>.

L'idée d'un avertissement divin apparaît ici clairement; ce qui n'est guère surprenant, étant donné que le règne de Théodose se révéla néfaste pour les Eunomiens. Le message est pourtant véhiculé de façon indirecte. Au premier niveau du texte, Philostorge critique les Grecs en leur faisant des reproches qui ne sont pas justifiés: l'explication rationaliste des catastrophes naturelles était en réalité très peu répandue parmi les Grecs et les Romains qui croyaient également aux interventions d'ordre divin. En fait, ce n'est pas contre les Grecs en général qu'est dirigée l'argumentation de Philostorge, mais contre leurs philosophes. C'est dans leurs traités qu'il a pu

<sup>52</sup> HE I, 2, 2–4 (SC 564, 144–145).

<sup>53</sup> Radde-Gallwitz 2009, 96–97.

<sup>54</sup> Cf. l'exemple célèbre de la fourmi chez Grégoire de Nysse, Eun. III, 8, 2–4, où Grégoire ridiculise la connaissance prétendument profonde de la nature et le soin inutile qu'applique son adversaire pour décrire une fourmi; Cassin 2012, 87–88.

<sup>55</sup> HE XII, 9, 13–16 (SC 564, 546–547–145).

trouver un terme technique comme celui de φυσικὴ ἀκολουθία («enchaînement/ordre naturel»), qu'il utilise ensuite dans le cadre de sa propre argumentation.

En XII, 9, Philostorge rejette dès lors l'explication de la «φυσικῆ ἀκολουθία», terme stoïcien bien attesté dans la cosmologie, la médecine et la grammaire anciennes<sup>56</sup>, en faveur d'une interprétation qui assimile les phénomènes extraordinaires à des signes divins. Dans ce contexte, il mentionne un astre dont la nature paraissait de toutes les manières anormale<sup>57</sup>:

«Comme le soleil s'éclipsait, il apparut en même temps dans le ciel une lueur sous la forme d'un cône, que certains, par ignorance, appelèrent comète. En fait, cet astre ne montrait aucun signe qui indiquât une comète; car la lueur ne finissait pas en queue et ne ressemblait d'aucune façon à celle d'une étoile; c'était comme la grande flamme d'une lampe qui apparaissait seule, sans qu'aucune étoile courût au-dessous en forme de mèche; ... Et elle présentait d'autres aspects prodigieux qui la distinguaient des apparitions ordinaires.»

Ἐκλείποντι δὲ τῷ ἡλίῳ φέγγος τι κατὰ τὸν οὐρανὸν συνανεφάνη, κώνου σχῆμα παραδιδόμενον, ὃ τινες ἐξ ἀμαθίας ἀστέρα κομήτην ἐκάλουν. Καὶ γὰρ ὧν ἐκεῖνος ἐδείκνυ οὐδὲν ἦν κομήτου παράσημον · οὔτε γὰρ τὸ φέγγος εἰς κόμην ἀπέβαινε οὔτε ἀστέρι ὄλωσ ἐώκει, ἀλλ' οἷον λύχνου τις μεγάλη φλόξ ὑπῆρχεν καθ' ἑαυτὴν ὀρωμένη, μηδενὸς ἀστέρος θρυαλλίδος αὐτῷ τινος μορφῆν ὑποτρέχοντος · ... Καὶ ἄλλα δὲ παρεῖχεν τερατώδη θεάματα δι' ὧν τῆς τῶν συνήθων φασμάτων ἐξηλλάττετο φύσεως<sup>58</sup>.

Selon sa méthode habituelle, Philostorge énumère les détails d'une possible explication rationaliste, avant de l'écarter comme insuffisante: dans la littérature astronomique antique, qui suit en large partie les *Météorologiques* d'Aristote, nous lisons au sujet des feux célestes qu'il existait des comètes qui avaient la forme de cônes et étaient pourvues de queues. Logiquement, un feu céleste qui a la forme de cône mais ne comporte pas de queue ne peut donc pas être une comète. Il y a pourtant un élément curieux qui manque dans la *Météorologie* : c'est l'image de la mèche de la lampe au-dessus de laquelle s'élève la flamme, détail dont on ne voit pas l'intérêt ni l'importance, si l'on n'entre pas dans la discussion complexe concernant la genèse aristotélicienne du feu céleste. Le détail de la mèche n'est introduit que par Alexandre d'Aphrodise, commentateur stoïcisant d'Aristote au II<sup>e</sup> siècle, probablement pour résoudre une aporie aristotélicienne<sup>59</sup>. Or, Alexandre d'Aphrodise fut l'un des adversaires contre lequel Grégoire de Nysse dans son *Hexaemeron* (chap. 9) défendait une théorie différente concernant l'origine d'un ordre naturel dans la création (ἀκολουθία). Or, ce débat cosmologique est connu de toute évidence de Philostorge qui est apparemment le seul historien à employer le terme précis<sup>60</sup>. L'hypothèse

<sup>56</sup> Daniélou 1970, 46–48.

<sup>57</sup> Cf. Meyer 2011, 27–29; Van Nuffelen 2011, 322–324.

<sup>58</sup> *HE* XII, 8, 7–22 (*SC* 564, 544–545).

<sup>59</sup> Meyer 2011, 29.

<sup>60</sup> Sur le concept stoïcien de (φυσικὴ) ἀκολουθία/(φυσικὴ) ἀνάγκη («ordre (naturel) / nécessité (naturelle)») chez Grégoire de Nysse qui s'oppose à l'ἀνάγκη d'Alexandre d'Aphrodise tout en restant



selon laquelle Philostorge avait lu les écrits d'Alexandre et les textes cosmologiques de Grégoire est d'autant plus probable que l'expression synonyme (φυσική ἀνάγκη) est employée par Grégoire dans le *Contre Eunome* pour réfuter les arguments d'Eunome<sup>61</sup>. Soulignons que le concept d'enchaînement (ou d'ordre) jouait également un rôle important dans les discussions autour du rapport du Père au Fils.

Il est intéressant de voir comment Philostorge adapte le concept cosmologique de l'origine au discours historique de son *Histoire*. Selon lui, les catastrophes naturelles ne suivent pas «un ordre naturel» mais obéissent à une volonté hiérarchiquement supérieure qui est celle de Dieu agissant dans l'histoire. L'Eunomien remplace en quelque sorte la φυσική ἀκολουθία par une ἀκολουθία dans l'histoire, telle qu'elle était discutée également par les stoïciens et par Grégoire de Nysse<sup>62</sup>.

En résumé: à travers les allusions qu'il fait au débat cosmologique du IV<sup>e</sup> siècle, débat dont certains aspects sont étroitement liés à la question même de la définition du Dieu 'inengendré', Philostorge affirme la présence de Dieu dans la nature. La puissance d'une volonté suprême créatrice et dirigeant les forces naturelles subordonnées sert à prouver la présence de cette même volonté dans l'histoire. Même si l'idée traditionnelle des forces divines à l'œuvre dans le cours de l'histoire n'est guère originale, Philostorge, en la rattachant au thème biblique de la création du monde, signale à ses lecteurs que son discours se veut respectueux de la vérité et de la piété.

Chez Philostorge, les explications scientifiques classiques s'intègrent sans problème à l'argumentaire général, puisqu'il lui suffisait de placer la volonté suprême du Dieu chrétien au-dessus de l'action des forces naturelles auxquelles il ne reconnaît qu'un statut inférieur. Les pratiques de l'exclusion et de la réfutation sont en revanche mobilisées dès lors qu'un savant païen attaque la doctrine chrétienne, comme le fait le médecin Poseidonios. Dans d'autres cas, Philostorge schématise et simplifie la manière «grecque» d'expliquer les phénomènes naturels, afin de noircir l'image du philosophe grec, réduit à n'être qu'un *physiologos*. L'amour du détail scientifique rapproche Philostorge de certains historiens non-chrétiens qui sont plus ou moins ses contemporains<sup>63</sup>, mais cet amour peut aussi s'expliquer par le rôle important que jouaient les arguments philosophiques concernant la création dans le conflit théologique qui dominait la vie d'Eunome et des Eunomiens. L'écho des débats publics du IV<sup>e</sup> siècle, prolongés par les publications émanant des deux partis, se fait toujours entendre dans l'*Histoire ecclésiastique*. Pour que la cause juste s'impose – ce que Philostorge semble avoir toujours espéré en dépit de la situation

---

proche de la φυσική ἀκολουθία de Galien, cf. Daniélou, 1953, 219–149, voir aussi Daniélou 1970, 46–48; Köckert 2009, 438–448; Boudon-Millot 2005, 402; Philon, *De aeternitate mundi* 27, 2 (Cohn/Reiter).

61 *Contre Eunome* I, Deuxième partie, XXVIII, 414–415 Jaeger/Winling (2010).

62 Sur les trois sens de ἀκολουθία, cosmologique, historique et exégétique cf. Daniélou 1970, 18–50.

63 En particulier Ammien Marcellin et Philippe de Sidé, voir ci-dessus p. 201.



désastreuse qui était celle des Eunomiens sous Théodose II – il fallait résister aux arguments des adversaires et s’armer de connaissances riches et approfondies.

## Bibliographie

### Sources

- Amidon, Philip R. (éd.) (2007), *Philostorgius: Church History, translated with introduction and notes*, (coll. *Writings from the Greco-Roman World*, 23), Atlanta.
- Bidez, Joseph (éd.) (1981), *Philostorgius, Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen (GCS 21)*, 3., bearbeitete Auflage von Friedhelm Winkelmann, Berlin (1913).
- Bleckmann, Bruno / Meyer, Doris / Prieur, Jean-Marc (éds.) (2013), *Philostorge, Histoire Ecclésiastique (SC 564)*, Paris.
- Jaeger, Werner / Winling, Raymond (éds.) (2008), *Grégoire de Nysse: Contre Eunome I, 1–146 (SC 521)*, Paris.
- Jaeger, Werner / Winling, Raymond (éds.) (2010), *Grégoire de Nysse: Contre Eunome I, 147–691 (SC 524)*, Paris.
- Jaeger, Werner / Winling, Raymond (éds.) (2013), *Grégoire de Nysse: Contre Eunome II (SC 551)*, Paris.
- Sesboüé, Bernard (éd.) (1982 et 1983), *Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Apologie. Introd., trad. et notes*, 2 vols., Paris (Sources Chrétiennes 299 et 305).
- Smets, Alexis / Van Esbroeck, Michel-Jean (éds.) (1970), *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaemeron). Introd., texte critique, trad. et notes (SC 160)*, Paris, 1970.
- Vaggione, Richard P. (éd.) (1987), *Eunomius. The extant works. Text and translation*, Oxford / New York / Toronto.

### Travaux

- Arand, Tobias (2002), *Das schmäbliche Ende: Der Tod des schlechten Kaisers und seine literarische Gestaltung in der römischen Historiographie*, Frankfurt a. M. et al.
- Argov, Eran I. (2001), „Giving the Heretic a Voice. Philostorgius of Borissus and Greek Ecclesiastical Historiography“, in: *Athenaeum* 89, 497–524.
- Baldini, Antonio (2011), „Eunapio, Olimpiodoro, Filostorgio: indizi sulle “responsibilità” del patriarca Fozio“, in: Meyer (2011), 41–64.
- Barnes, Timothy D. (1999), „Philostorgius“, in: *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge (Mass.) / Londres 1999, 643–644.
- Berschin, Walter (1986), *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 1. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart.
- Bleckmann, Bruno (2008), „Apokalypse und kosmische Katastrophen: Das Bild der theodosianischen Dynastie beim Kirchenhistoriker Philostorg“, in: Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder (eds.), *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 16)*, Berlin / New York, 13–40.
- (2013a), „L'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge: un travail de reconstruction“, in: Bleckmann / Meyer / Prieur (2013), 13–23.

- (2013b), „L’histoire profane dans l’*Histoire ecclésiastique* de Philostorge“, in: Bleckmann / Meyer / Prieur (2013), 51–61.
- Cassin, Matthieu (2012), *L’écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse : polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome*.
- Daniélou, Jean (1953), „Akolouthia chez Grégoire de Nysse“, in: *RevSR* 27, 219–249.
- Daniélou, Jean (1970.), *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden.
- DelCogliano, Mark (2010), *Basil of Caesarea’s Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Leiden / Boston.
- Inglebert, Hervé (2001), *Interpretatio Christiana : les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l’Antiquité chrétienne (30–630 après J.-C.)*, Paris.
- Köckert, Charlotte (2009), *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Tübingen.
- Kopecek, Thomas A. (1979), *A History of Neo-Arianism (Patristic Monograph Series 8)*, Cambridge (Mass.).
- Leppin, Hartmut (2001), „Heretical Historiography: Philostorgius“, in: Edward J. Yarnold / Maurice F. Wiles (éds.), *Historica, Biblica, Theologica et Philosophica, StudPat 34*, Louvain, 111–124.
- Marasco, Gabriele (2003), „The Church Historians (II): Philostorgius and Gelasius of Cyzicus“, in: Gabriele Marasco (éd.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, Leiden / Boston, 257–288.
- Marasco, Gabriele (2005), *Filostorgio. Cultura, fede e politica in uno storico ecclesiastico del V secolo (Studia Ephemeridis Augustinianum 92)*, Roma.
- Meyer, Doris (2004), „Die unsichtbaren Flüsse: Geographie, Geophysik und Medizin in Philostorgios, Kirchengeschichte III, 9–10“, in: Jochen Althoff / Bernhard Herzhoff – Georg Wöhrle (éds.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption (AKAN) 14*, Trier, 87–110.
- (2005), „Médecine et théologie chez Philostorge“, in: Véronique Boudon-Millot / Bernard Pouderon (éds.), *Les Pères de l’Église face à la science médicale de leur temps*, Paris, 427–449.
- (2011), „Philostorg, Aristoteles und Josephus. Naturwissenschaftliche Exkurse in der Kirchengeschichte“, in: Doris Meyer (éd.), en collaboration avec Bruno Bleckmann / Alain Chauvot / Jean-Marc Prieur (2011), *Philostorge et l’historiographie de l’Antiquité tardive / Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung (Collegium Beatus Rhenanus 3)*, Stuttgart, 221–40.
- (2013), „La culture de Philostorge“, in: Bleckmann / Meyer / Prieur (2013), 63–96.
- Nobbs, Alanna (1991), „Philostorgius’ Ecclesiastical History: an Alternative Ideology“, in: *Tyndale Bulletin* 42, 271–281.
- (1994), „Philostorgius’ Place in the Tradition of Ecclesiastical Historiography“, in: David W. Dockrill / Ronald Godfrey Tanner (éds.), *Tradition and Traditions. Papers from a conference on Tradition and Traditions held at St Patrick’s College, Manly, N.S.W., 12–15 July, 1990 (Prudentia Suppl.)*, Manly, 198–206.
- (1990), „Philostorgius’ View of the Past“, in: Gillian Clarke et alii (éds.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay, 251–264.
- Prieur, Jean-Marc (2005), „Aèce selon l’Histoire ecclésiastique de Philostorge“, in: *RHPR* 85, 529–552.
- Prieur, Jean-Marc (2006a), „Eunome selon l’Histoire ecclésiastique de Philostorge“, in: *RHPR* 86, 171–182.
- (2006b), „Philostorge et la théologie néo-arienne“, in: Frances M. Young / Mark J. Edwards / Paul M. Parvis (éds.), *Historica, Biblica, Theologica et Philosophica*, in: *StudPat* 42, Louvain / Paris / Dudley (Ma), 211–216.

- (2013), „Histoire de l'Église et histoire profane dans l'*Histoire ecclésiastique* de Philostorge. A. L'Histoire ecclésiastique, une histoire de l'Église eunomienne“, in: Bleckmann / Meyer / Prieur (2013), 25–50.
- Trompf, Garry W. (1997), „Church History as Nonconformism: Retributive and Eschatological Elements in Athanasius and Philostorgius“, in: *ByzF* 24 (1997), p. 11–33; repris dans *Early Christian Historiography. Narratives of retributive justice*, London / New York 2000, 187–212.
- Vaggione, Richard P. (2000), *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* (OECT), Oxford 2000.
- Van Nuffelen, Peter (2011), „Isolement et apocalypse: Philostorge et les eunomiens sous Théodose II“, in: Meyer (2011), 307–328.
- Wiles, Maurice (1993), „Attitudes to Arius in the Arian Controversy“, in: Michael R. Barnes / Daniel H. Williams (éds.), *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh 1993, 31–43.
- Zecchini, Giuseppe (1989), „Filostorgio“, in: Antonio Garzya (éd.), *Metodologie della ricerca sulla tarda Antichità. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi tardoantichi (Napoli, 16–18 ottobre 1987)*, Napoli, 579–598.





prendere in considerazione una singola vicenda della storia ebraica sincronica a una vicenda narrata dai Greci, attenendomi a tale vicenda toglierò e aggiungerò; e ancora, segnalerò chi, vuoi Greco o Persiano o di qualsivoglia altra stirpe, sia vissuto in sincronia con la vicenda degli Ebrei, e probabilmente raggiungerò il mio scopo<sup>2</sup>.

Quando divide le storie raccontate dai Greci in μυθώδεις ἱστορίαι e ἱστορίαι, secondo l'elemento discriminante della precedenza o meno rispetto alla prima Olimpiade, Africano non inventa nulla; e sicuramente, non si può spiegare il suo metodo di interpretazione con il solo presupposto apologetico. Come sua abitudine nelle *Chronographiae*, egli tende piuttosto ad allinearsi su una posizione storiografica da tempo condivisa nella cultura ellenistico-romana; e anzi ribadita poco tempo dopo il 221, anno di pubblicazione delle *Chronographiae*, da uno studioso pagano, Censorino, autore di un trattato *De die natali* nel 238. Censorino, che scrive a Roma, ricorda infatti un passo di Varrone sul problema del rapporto tra storia e cronologia (21, 1–2):

Et si origo mundi in hominum notitiam venisset, inde exordium sumeremus. Nunc vero id intervallum temporis tractabo, quod ἱστορικόν Varro appellat. Hic enim tria discrimina temporum esse tradit: primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignorantiam vocatur ἄδηλον, secundum a cataclysmo priore ad olympiadem primam, quod, quia multa in eo fabulosa referuntur, μυθικόν nominatur, tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur ἱστορικόν, quia res in eo gestae veris historiis continentur.

Nel *De gente populi Romani* Varrone affermava che la storiografia ellenistico-romana non era in grado di estendere il concetto di ἱστορικόν oltre la prima Olimpiade. Quello era lo spazio del μυθικόν e, per gli anni più lontani, dell'ἄδηλον. Nel 238 Censorino ribadisce ancora questo limite; e, naturalmente, lo condivide Giulio Africano che, tuttavia, nella sua nuova prospettiva cristiana della storia universale non rinuncia ad inserire le μυθώδεις ἱστορίαι all'interno della sua narrazione. Si tratta dunque di personaggi e fatti che Africano non considera falsi; al contrario, ritiene che siano da interpretare e da spiegare; anche in questo caso, egli utilizza i metodi già sperimentati in età ellenistica: ad esempio la critica al mito secondo le dottrine di Evemero o l'approccio razionalistico di Palefato. In questo modo, entrano nelle *Chronographiae* i racconti mitici, le leggende arcaiche, gli stessi dèi, ma ridotti

2 Cf. F34, 1–11: Μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται τοῖς Ἑλλεσι, πάντων συγκεχυμέναν καὶ κατὰ μὴδὲν αὐτοῖς τῶν πρὸ τοῦ συμφωνούντων. αἱ δὲ ἠκριβώνται πολλοῖς, τῷ μὴ ἐκ πλείστου διαστήματος, διὰ τετραετίας δὲ τὰς ἀναγραφὰς αὐτῶν ποιῆσθαι τοὺς Ἑλληνας. οὐ δὴ χάριν τὰς ἐνδοξοτάτας καὶ μυθώδεις ἐπιλεξάμενος ἱστορίας μέχρι τῆς πρώτης Ὀλυμπιάδος ἐπιδραμοῦμαι. τὰς δὲ μετὰ ταῦτα, συζεύξας κατὰ χρόνον ἐκάστας, εἴ τινες ἐπίσημοι, ταῖς Ἑλληνικαῖς τὰς Ἑβραϊκάς, ἐξιστορῶν μὲν τὰ Ἑβραίων, ἐφαπτόμενος δὲ τῶν Ἑλληνικῶν, ἐφαρμόσω τόνδε τὸν τρόπον. λαβόμενος μίᾳς πράξεως Ἑβραϊκῆς ὁμοχρόνου πράξει ὑφ' Ἑλλήνων ἱστορηθείση, καὶ ταύτης ἐχόμενος, ἀφαιρῶν τε καὶ προστιθείς τις τε Ἑλλην ἢ Πέρσης ἢ καὶ ὀσσισοῦν τῆ Ἑβραίων συνεχρόνισεν ἐπισημειούμενος, ἴσως ἂν τοῦ σκοποῦ τύχοιμι.

appunto a grandi personalità mortali, che solo l'idolatria dei pagani aveva trasformato in false divinità<sup>3</sup>.

È bene ribadire che Africano parte evidentemente da presupposti apologetici, ma non si limita a questa unica prospettiva. Al contrario: le *Chronographiae* sono un'opera scritta non solo per i cristiani; tra il suo pubblico v'erano anche lettori non cristiani; in particolare, Africano la destinò alle élites di cultura greca dell'Oriente romano, che nell'età tra Caracalla e Severo Alessandro, avvertivano il fascino del messaggio cristiano e intendevano approfondirlo. Non bisogna dimenticare che tra questi personaggi v'erano pure esponenti della famiglia imperiale. Da qui un motivo del continuo riferimento alla cultura ellenistico-pagana nell'opera; e la scelta del sincronismo, della *synchronia*, come strumento di mediazione tra cristiani e pagani. Nella visione di Africano, è appunto la *synchronia* tra i fatti storici che indica come tutti gli eventi narrati da cristiani e pagani siano avvenuti secondo il piano della provvidenza divina e siano da essa prestabiliti.

2. Gli immediati successori di Giulio Africano – Ippolito, Eusebio e, per quanto ne sappiamo, Panodoro e Anniano – seguirono il modello delle *Chronographiae*, ne svilupparono il contenuto, ne migliorarono la struttura. Una svolta nell'evoluzione della cronaca universale cristiana si presenta a partire dal VI secolo, con la *Chronographia* di Giovanni Malala, pubblicata in due edizioni tra il 527–528 e il 565. L'opera tratta della storia universale dalla creazione di Adamo al 563. Malala utilizza Africano, tanto per la concezione generale della storia, quanto per la sua personale elaborazione della struttura cronologica. Questo dato è evidenziato dallo stesso proemio di Malala, ove le *Chronographiae* di Africano sono indicate come fonte dell'opera subito dopo la menzione delle Sacre Scritture, e prima del *Chronicon* di Eusebio (Io. Mal., *proemium* = Iul. Afr. T10)<sup>4</sup>. Pur rifacendosi ad Africano come fonte, la *Chronographia* di Malala presenta significative innovazioni nella rappresentazione della storia universale cristiana. Mi limito a ricordare brevemente alcuni caratteri importanti per la nostra riflessione:

---

3 Sul passo e sulla tradizione varroniana in Censorino cf. Rocca 1997; Freyburger 2004, 126. In generale su Censorino cf. Sallmann 1983. La storiografia pagana non riuscirà a risolvere il problema della narrazione storica dei tempi più antichi. Le origini dell'umanità non potevano essere infatti descritte secondo i criteri scientifici dello ιστορικόν. Nonostante gli sforzi degli intellettuali impegnati nella scrittura di cronache universali pagane, l'aporia portò in età tardoantica alla fine del genere in ambito pagano. Se ne trova significativa testimonianza in un passo del proemio dell'opera storica di Eunapio che descrivendo la Χρονική Ἱστορία di Dexippo, appunto una cronaca universale, sottolineava la necessità di rinunciare a un impegno di questo genere per la mancanza di notizie certe – cioè storiche – sull'età delle origini. Cf. al riguardo Eunapio, fr. 1 Müller (= Dexippo, fr. 10 Martin). Per il frammento si vd. Paschoud 1989; più in generale sulla contrapposizione tra cristiani e pagani nell'ambito della storiografia universale in età tardoantica: Mecella 2010. Su Palefato e il suo metodo di analisi del mito cf. Santoni 2000; sull'evemerismo cf. in generale Wyniarzik 2002, 168–176.

4 Su Malala cf. Croke 1990 e Jeffreys 2004; e l'introduzione a cura di Meier 2009, 1–28; su Africano come sua fonte: Jeffreys 1990a, 172–173.

a) Cambia, in primo luogo, l'atteggiamento verso l'esatta ricostruzione cronologica della storia universale. È abbastanza significativo, infatti, che l'esattezza di Africano nell'elaborazione dei calcoli cronologici e dei sincronismi sia fortemente ridimensionata in Malala. A distanza di secoli dalle paure millenaristiche dell'epoca di angoscia in cui visse Africano, Malala conserva i sincronismi fondamentali della storia universale; ma senza l'accuratezza quasi maniacale del calcolo cronologico, che in Africano era garanzia di attendibilità scientifica. Per comprendere questo aspetto basti riflettere sul fatto che Malala, a differenza dei suoi predecessori, non utilizza la datazione olimpionica, fondamentale per garantire esattezza alla sincronizzazione degli eventi. Il sincronismo, dunque, non è più l'unico strumento di accordo tra sapienza pagana e rivelazione cristiana; e non è più un presupposto fondamentale della cronaca universale cristiana<sup>5</sup>.

b) Malala supera anche un'altra premessa fondamentale del racconto storico di Africano ed Eusebio. Nella sua *Chronographia*, infatti, la sincronia tra storia ebraica e storia delle altre culture del Mediterraneo – in particolare quella greca – è limitata ai primi libri della *Archaiologia*. Secondo il suo sistema cronologico, la guerra di Troia fu un evento contemporaneo alla monarchia di Davide, re di Israele. Attraverso questo sincronismo, la vicenda diventa un punto di snodo all'interno della cronaca. Dopo la guerra di Troia, infatti, l'interesse alla storia del popolo ebraico sparisce. Tutta l'attenzione di Malala si sposta invece su Roma, a partire dalle sue mitiche origini spiegate appunto con Enea e la sua fuga verso Occidente. La *Chronographia* prosegue poi con un impianto romanocentrico, dove la storia dell'antica Roma si salda senza interruzioni a quella della nuova Roma, Costantinopoli. Malala conferma dunque la visione di Africano (F15, 12–14) che indica con precisione la coincidenza tra egemonia mondiale dell'impero di Roma, sotto Augusto, e Epifania del Cristo sulla terra. Come già in Africano, anche in Malala la *translatio imperii* dai Macedoni ai Romani è conferma del ruolo provvidenziale di Roma nella storia. Ma questa interpretazione domina la *Chronographia*, che accentua significativamente il carattere politico della riflessione sulla storia universale. Sotto questo aspetto Malala esprime la visione del suo tempo. Tra V e VI secolo, dopo il trionfo del Cristianesimo, e la rielaborazione del suo rapporto con l'impero romano, si assiste ad una nuova fase di recupero e riflessione sul mondo antico. Si tratta di una svolta significativa

---

5 Sullo scarso interesse di Malala alla cronologia cf. Jeffreys 2003, 513–515. Una minore cura per l'esattezza cronologica caratterizzava anche la cronaca di uno dei successori di Eusebio, l'egiziano Panodoro, come ricorda Sincello (396, 12–397, 10 Mosshammer). Sotto questo punto di vista, in realtà, Malala non rappresenta un modello per i suoi successori. Al suo atteggiamento si contrappongono, infatti, storici che ancora percepiscono l'importanza dell'esattezza cronologica e del sincronismo. Così, l'anonimo autore del *Chronicon Paschale*, composto a Costantinopoli intorno al 630, nella cerchia del patriarca Sergio; come pure, all'inizio dell'VIII secolo, Giorgio Sincello autore dell'*Eclogia Chronographica*, e Teofane. È interessante evidenziare che questi autori non solo conoscono Giulio Africano, ma lo citano e lo lodano, apprezzandone perfino la maggiore acribia rispetto allo stesso Eusebio (cf. Sync. 65, 18–20 Mosshammer = Iul. Afr., T46a).



nella trasmissione dei saperi, particolarmente evidente sul versante greco tardoantico durante il VI secolo. In questa prospettiva, centrale è il ruolo di Roma come impero della Provvidenza; e su questo aspetto si concentra la riflessione degli storici, tanto di quelli cristiani come Malala o Giovanni di Antiochia; quanto di quelli classicheggianti<sup>6</sup>.

c) Evidentemente collegato alla rielaborazione dei saperi antichi è un altro aspetto su cui intendo soffermarmi: il forte interesse di Malala per la sapienza dei pagani, le loro capacità teurgiche, l'interpretazione razionale del mito. Lo abbiamo visto: questo interesse è già nella cronaca di Africano. A partire da fondamentali sincronismi, come quello tra il diluvio di Ogigo in Attica e l'Esodo di Mosé – spiegato con la significativa teoria che per *sympatheia* gli Ateniesi dovevano soffrire calamità in sincronia con l'Egitto, perché in realtà Atene era una colonia egizia –, passando per numerose citazioni e riferimenti ad autori pagani, Africano inserì nelle sue *Chronographiae* molte corrispondenze tra cultura pagana e rivelazione cristiana. Malala condivide questa inclinazione di Africano, ma procede oltre. Per quanto riguarda la mitologia greco-ellenistica, prendendo a modello le *Chronographiae*, Malala presenta spesso l'interpretazione razionalistica delle divinità pagane basandosi sulle stesse fonti impiegate da Africano: in particolare, Palefato e Diodoro (che a sua volta dipende da Evemero). Ma la caratteristica più originale della cronaca universale di Malala è la presenza di una quantità di oracoli, profezie, riferimenti al sapere orfico-ermetico, alla teurgia pagana, al misticismo gnostico, ai poteri prodigiosi di alcuni sapienti dell'antichità. Si tratta di una nuova modalità di trasmissione della sapienza pagana che distingue Malala dall'approccio culturale e scientifico di Africano<sup>7</sup>.

La scelta di Malala è una tappa importante nella storia della storiografia cristiana, e si inserisce all'interno di un processo culturale più antico. Nell'apologetica a partire dal II secolo, emergono i primi evidenti segni di un reimpiego cristiano di

---

<sup>6</sup> Sulla questione cf. in particolare Jeffreys 1979; più in generale, ma di grande utilità: Fishman-Duker 1977 e Beaucamp 2006.

<sup>7</sup> Cf. al riguardo: I 8–10, con la chiara ripresa della lettura evemeristica di Africano in merito agli dèi pagani, presente in F24; I 13, con il diretto riferimento a Diodoro come fonte sulla tomba di Zeus, presente anche in Africano; II 1 con la menzione dell'interpretazione del mito di Efesto da parte di Palefato. Per gli interessi di Malala alla magia si vd. ad es. Pico Zeus che utilizza la magia (I 13); il rito di Orfeo sulla testa della Medusa (II 11); l'interesse alla metempsicosi (VII 16): cf. Jeffreys 1990, 63–64; e particolarmente Bernardi 2004, 57–61. In generale sulla questione cf. Jeffreys 2004, 506; sulle fonti di Malala: Jeffreys 1990a. Un caso significativo, dove vengono citati come fonti Palefato, Euripide e Africano, è rappresentato dal racconto del mito di Edipo: cf. II 17 e Pernet 2007. Sull'interesse di Malala al mito cf. Hörling 1980, 73–77; per il suo interesse all'opera di Euripide: cf. D'Alfonso 2006. Per il caso emblematico della spiegazione razionale del mitico diluvio di Ogigo in connessione con l'esodo degli Ebrei dall'Egitto in Africano (F34, 96–105) cf. Roberto 2010. In verità, anche Africano mostra grandissima attrazione per la sapienza pagana e le pratiche magiche. Tuttavia, esprime questi suoi interessi non nelle *Chronographiae*, ma nei *Cesti*, composti a Roma tra il 227 e il 232: cf. Wallraff *et alii* 2012 e in particolare Wallraff 2009.

oracoli e profezie pagane con un duplice scopo: difendere il cristianesimo, mostrando i punti di contatto antichissimi tra sapienza pagana e rivelazione cristiana; favorire su questa base il processo di conversione dei non cristiani. Non sorprende, dunque, osservare la conoscenza delle profezie di Istaspe e della Sibilla già in Giustino, *Apologia* I 44, 12, intorno al 155 d.C.; e lo sviluppo di questi interessi in Clemente di Alessandria<sup>8</sup>. Tra IV e VI secolo, in risposta a opere come il *Contro i Cristiani* di Porfirio, si diffusero nella cultura cristiana collezioni di testi e oracoli pagani che dovevano dimostrare come già in epoche remotissime i più dotti tra i pagani avessero profetizzato l'incarnazione, la *Parousia* del Cristo, la grandezza della Trinità. Già Lattanzio, attivo alla corte di Costantino, mostra di conoscere questa sapienza pagana che si esprime in armonia con la rivelazione cristiana: *Quare cum haec omnia vera et certa sint prophetarum omnium consona adnuntiatione praedicta, cum eadem Trismegistus, eadem Hystaspes, eadem Sibyllae cecinerint, dubitari non potest quin spes omnis vitae ac salutis in sola dei religione sit posita* (Lact., *Epitome* 68, 1). Lattanzio è anche il primo autore cristiano che attribuisce a un oracolo di Apollo l'intuizione della rivelazione cristiana<sup>9</sup>.

La più famosa di queste raccolte cristiane di testi pagani a noi pervenute, la *Teosofia di Tubinga*, riedita da H. Erbse (1995) e più recentemente da P. Beatrice (2001), venne probabilmente composta tra l'età di Zenone e quella di Anastasio, forse tra il 491 e il 503. La *Teosofia* è, in realtà, parte di un'opera più vasta in undici libri. I primi sette libri dell'opera, ormai perduti, costituivano un trattato *Sulla vera fede*. I successivi quattro libri della *Teosofia* erano aggiunti come appendice giustificatoria delle affermazioni contenute nel trattato. Chiudeva l'opera un *Chronicon* da Adamo a Zenone. I quattro libri della *Teosofia* intendevano mostrare: «come gli oracoli degli dei pagani e le cosiddette *Theologiai* dei sapienti greci e di quelli egiziani, e delle Sibille famose, concordavano con gli scopi della divina scrittura ed esprimevano sia la causa principale di tutte le cose, sia la Santa Trinità contenuta in un solo Dio» (*Epitome* I, 3). I quattro libri erano articolati in una raccolta di oracoli delle divinità greche (libro primo, che corrisponde al libro ottavo dell'opera originaria); una raccolta di oracoli di sapienti greci ed egiziani (libro secondo/nono); una raccolta di oracoli della Sibilla (libro terzo/decimo); e infine in una raccolta di estratti dal libro di Istaspe (libro quarto/undicesimo). La presenza di oracoli egizi nell'opera giunta anonima ha fatto pensare che ne fosse autore un cristiano forse originario di Alessandria e probabilmente non di fede calcedoniana. Pier Franco Beatrice ha attribuito la *Teosofia* a Severo di Antiochia, un teologo monofisita, o a qualcuno attivo nella sua cerchia. Le due opere, il trattato *Sulla vera Fede* e la *Teosofia*, sono perdute.

<sup>8</sup> Cf. al riguardo Beatrice 2001, XX-XXII.

<sup>9</sup> Cf. pure Lattanzio, *Divinae Institutiones* I 7; Beatrice 2001, XXI. Più in generale su cristianesimo e sapienza pagana cf. pure Pépin 1986.

Esiste tuttavia una epitome della *Teosofia* conservata in un manoscritto del XVI secolo della Biblioteca universitaria di Tubinga; donde il nome *Teosofia di Tubinga*<sup>10</sup>.

Lo scopo delle raccolte di teosofia e dei testi che riportavano intuizioni pagane della rivelazione era evidentemente di natura apologetica. Fu a questa abbondante letteratura che Malala attinse. E tuttavia, in Malala, e nei suoi successori, l'introduzione di elementi teosofici nella ricostruzione della storia prima di Cristo risponde a nuove esigenze di armonizzazione della sapienza antica con la visione universale cristiana della storia. Ancora una volta, è la trasmissione dei saperi dal mondo antico alla cultura cristiana che cambia i suoi percorsi e le sue forme di propagazione.

3. L'introduzione di elementi di teosofia pagana nella struttura della cronaca universale cristiana è sicuramente una caratteristica che distingue la *Chronographia* di Malala. Tali riferimenti sono assenti nelle cronache di Africano ed Eusebio. Abbiamo tuttavia menzione di opere storiche che già prima di Malala accolsero testi di questa natura. Nel *Chronicon* di ambito alessandrino, composto nel V secolo, tramandato in traduzione latina dai cosiddetti *Excerpta Barbari* si rileva almeno un importante passo dove sapienza pagana e rivelazione cristiana si intrecciano. È il significativo riferimento alla visita di Alessandro il Grande al Tempio di Gerusalemme dopo la conquista dell'Egitto. Secondo l'autore del *Chronicon*, Alessandro, entrato nel tempio, rese omaggio al Dio di Israele, unico signore dell'universo<sup>11</sup>. Inoltre, nella tradizione attribuita alla *Χριστιανική Ἱστορία* di Filippo di Side si ricorda una perduta raccolta di *Χρησμοφῆται Ἑλληνικάι*, dunque oracoli pagani, in parte inventati dai cristiani, raccolti a scopo apologetico. Anche nelle opere di Sozomeno e Filostorgio è possibile scorgere traccia di questi interessi. Si tratta di testi che sono collocabili già nella prima metà del V secolo. D'altra parte, Malala cita come sue fonti per la conoscenza della teosofia pagana Teofilo e Timoteo, due *χρονογράφοι* cristiani. Di questi autori non conosciamo neppure la datazione, ma senza dubbio scrissero nel corso del V secolo. È possibile dunque concludere che l'interesse per la teosofia pagana presso gli storici e i cronachisti cristiani sembra particolarmente spiccata già a partire dai primi decenni del secolo quinto<sup>12</sup>.

**10** Per il testo cf. Erbse 1995; si veda ora la nuova edizione critica a cura di Beatrice 2001, partic. XIV-XIX. Sul libro di Istaspe cf. Bidez/Cumont 1938; sulla temperie culturale dell'epoca di composizione, la Mesopotamia sotto il dominio di Traiano, cf. Beatrice 1999; sulla teosofia e il suo forte carattere apologetico, cf. Beatrice 1995 e Beatrice 2001, XXV-L.

**11** Sui cosiddetti *Excerpta Barbari* cf. Jacoby 1909. Sull'omaggio di Alessandro cf. Frick 1892, 270. È interessante segnalare che Beatrice 2001, XIX, considera la cronaca degli *Excerpta Barbari* molto vicina (forse perfino coincidente) al breve *Chronicon* posto in appendice alla *Teosofia di Tubinga*. In ogni caso, siamo in un milieu culturale di pieno quinto secolo che già conosce la *symphonia* tra rivelazione cristiana e sapienza pagana.

**12** Sulle *Χρησμοφῆται Ἑλληνικάι* cf. Bratke 1899; Sull'opera storica di Filippo di Side, composta tra 426 e 439, e l'interesse per la teosofia cf. Heyden 2006, 216–224. Per Sozomeno si vd. per esempio I 1, 6–8, con la memoria degli oracoli capaci di preannunciare la venuta del Cristo. Anche Filostorgio (VII 1c) inserisce all'interno della sua *Storia ecclesiastica* un oracolo pagano. Su Teofilo e Timoteo,

Con Malala questa sapienza viene rielaborata e armonicamente inserita nella struttura di una cronaca universale cristiana. I riferimenti di Malala alle conoscenze teosofiche dei pagani si dividono in almeno tre gruppi. Il primo gruppo è composto da passi nei quali si mostra la capacità di intellettuali e sapienti pagani di intuire alcuni aspetti della rivelazione cristiana, pur ignorando l'Antico Testamento. Così, ad esempio, Malala loda la capacità di Hermes Trismegistos, un egiziano φοβερός ἐν σοφίᾳ che, all'epoca del faraone Sesostri, descrive precisamente le forme della Trinità divina nei suoi libri dedicati ad Asclepio (II 4); del resto, come nota Malala, le sue capacità erano già note a Cirillo di Alessandria. Nello stesso libro (II 14) lo storico celebra Sofocle, che parla del dominio di un unico dio, signore e creatore, sul cosmo; e per le stesse capacità intuitive vengono lodati Plutarco (II 18) e Democrito (IV 15); ancora attraverso la menzione di Cirillo di Alessandria come fonte, viene elogiato anche Platone, poiché comprese la Trinità attraverso la sua speculazione filosofica (VII 15). Queste capacità di intuizione giustificano la più generale ammirazione di Malala per gli uomini sapienti dell'antichità, che agiscono da precursori della rivelazione cristiana<sup>13</sup>.

Un secondo gruppo è costituito dalla menzione di oracoli pagani che annunziarono e profetizzarono a diversi personaggi della storia antica la *Parousia* del Cristo e la sua potenza di Signore della storia. Tra questi passi significativo l'oracolo dato al faraone Thoulis sulla potenza della Trinità (II 2 = Erbse 111–113, 207); la risposta dell'oracolo di Menfi alla domanda del faraone Petissonios sul dio di Israele (III 13); il passo sulla sapienza di Orfeo (IV 7); l'oracolo dato ad Augusto sulla sua successione (X 5)<sup>14</sup>.

Di grande interesse, è pure l'innesto di elementi cristiani nella descrizione di grandi miti della cultura ellenistico-romana. Si veda, ad esempio, il caso della tradizione degli Argonauti. Si tratta di una tradizione che appare diffusa nella cultura cristiana tardoantica già a partire da Teodoto di Ancyra e che trova collocazione storiografica nella *Chronographia* di Malala. Dopo la conquista di Cizico, gli Argonauti fondarono un tempio; in seguito alla loro richiesta, l'oracolo annunciò loro che il tempio era in onore di Maria. Gli eroi pagani non compresero il messaggio e pensarono a Rea, madre degli dei; ma sotto il regno di Zenone l'antico luogo di culto venne finalmente dedicato a Maria, madre di Dio (IV 8). Un altro episodio ricorda la lotta degli Argonauti contro il terribile re Amico. Dopo una prima sconfitta, essi ebbero visione di un essere dalle forme umane ma dotato di ali che annunciò loro la vittoria su Amico (IV 9). Dopo il trionfo, gli Argonauti edificarono un luogo di culto

---

fonti di Malala, cf. Jeffreys 1990a, 194–195. Per l'invenzione a scopo apologetico di testi oracolari pagani da parte dei cristiani cf. Beatrice 1997.

**13** In particolare Hermes Trismegistos, Eracle e Orfeo attirano l'interesse di Malala, che li considera uomini mortali, ma dotati di poteri straordinari, *mystikoi*; d'altra parte, l'uso sovente negativo dei loro poteri suscita la sua condanna: cf. Bernardi 2004. Sugli stessi personaggi si veda già Cirillo di Alessandria, *Contro Giuliano* I 45–50.

**14** Su Orfeo cf. Beaucamp 2006a, 22.

tracciando su una pietra l'immagine che era loro apparsa. Al tempo di Costantino, il luogo fu consacrato all'arcangelo Michele. Questi due episodi sembrano derivare da una raccolta di testi che univano l'interesse per il toponimo all'interpretazione religiosa dei fatti. Malala coglie per i suoi lettori la continuità di culto protratta per secoli in luoghi che assumono pari sacralità per pagani e cristiani<sup>15</sup>.

L'inserimento di questi testi da parte di Malala implica l'adozione di un diverso criterio di relazione della storiografia cristiana con la cultura pagana rispetto a quello della *synchronia*. Secondo Africano, e i suoi immediati seguaci, il sincronismo era il più affidabile terreno di incontro tra sapienza pagana e verità cristiana. Per Malala la *synchronia* cede la sua importanza a un altro strumento di indagine. Parafrasando un suggestivo concetto diffuso in questi testi, Malala appare interessato piuttosto alla *symphonia* tra pagani e cristiani. Ed è *συμφωνία* nel significato più esatto del termine: coralità di voci che si esprime attraverso le parole dei filosofi, gli oracoli, le apparizioni ai pagani. In particolare, l'apertura al mondo pagano e al suo sapere avviene in Malala con la volontà di cogliere la coincidenza delle voci relative alla venuta del Cristo e alla potenza della Trinità. In poche parole, l'evento cosmico della incarnazione ebbe tanta importanza nella storia umana che perfino i più sapienti tra i pagani ne ebbero profetica intuizione. Significativo al riguardo un passo che segnala la sincronia tra la profetessa di ambito giudaico Debora e la Pizia, di ambito pagano. Entrambe hanno per Malala reale capacità di predire il futuro; questa intuizione, ovviamente, avviene per volontà divina<sup>16</sup>.

Su questo punto, il giudizio di Malala appare una significativa evoluzione del pensiero storico cristiano. All'inizio del IV secolo, Lattanzio, che rappresenta una tappa importante nella trasmissione del sapere pagano alla cultura cristiana, ha infatti un'opinione diversa (*Div. Inst.* VII 8, 1–4): *Haec ita futura esse cum prophetae omnes ex dei spiritu tum etiam vates ex instinctu daemonum cecinerunt. Hystaspes enim, quem superius nominavi, descripta iniquitate saeculi huius extremi pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extensuros esse ad caelum manus et inploraturos fidem Iovis: Iovem respecturum ad terram et auditurum voces hominum atque inpios extincturum. Quae omnia vera sunt praeter unum, quod Iovem dixit illa facturum quae deus faciet.* I pagani intuirono *ex instinctu daemonum*: l'atteggiamento di Lattanzio appare pienamente improntato all'ispirazione apologetica. A distanza di

---

<sup>15</sup> Il passo su Cizico è di grande interesse. Se ne trova una prima versione in Teodoto di Ancyra (prima metà del V secolo) nella *Oratio in Sanctam Mariam Dei genitricem*, in Jugie 1925, 333, con riferimento tuttavia agli Ateniesi e non agli Argonauti come destinatari dell'oracolo; passa poi nella *Theosophia* di Tubinga, n. 53–54, privo tuttavia del riferimento agli Argonauti; e nello scritto ps.-atanasiano *Commentarius De templo Athenarum* (PG XXVIII 1428–1429); infine a Giovanni Malala, che ne è tramite per Giovanni Antiocheno, fr. 26.2, e, forse, Giovanni di Nikiu 41 (32–33 Charles). Sul passo cf. pure Mango 1995 e Agosti 2007–2008, con riferimento anche all'importante iscrizione IG XII 6, 2. 1265. Importante anche sul passo relativo ad Amico: Beaucamp 2006.

<sup>16</sup> Cf. Io. Mal. IV 4–5; e l'accostamento tra il profeta Daniele e la Pizia nel libro VI, 8–10. Cf. Beaucamp 2006a, 21–23.

oltre due secoli, quando Malala scrive sotto Giustiniano, lo spirito apologetico contro il paganesimo, che aveva stimolato le prime raccolte di questi testi, si era ormai attenuato. Nella ricostruzione di Malala gli antichi oracoli sull'avvento del cristianesimo rivelati ai pagani esprimono messaggi veri e affidabili; e sono rappresentati come fatti storici. È evidente che questi oracoli confermano ormai la definitiva vittoria del cristianesimo; ma non c'è solo questo aspetto: il desiderio di Malala è quello di amplificare i punti di contatto con la cultura pagana e la sua sapienza in un contesto che, da una parte, era profondamente cristianizzato; d'altra, si volgeva alla sapienza antica con spirito di recupero, emulazione e conservazione. L'inserimento di questi testi nella cronaca universale di Malala, e dei suoi emuli, indica che parte della storiografia cristiana intendeva sistemare adeguatamente la sapienza pagana in una visione cristiana della storia<sup>17</sup>.

Ancora un punto. L'operazione di Malala è indicativa anche degli interessi del suo pubblico. Evidentemente la rivalutazione di una parte del sapere pagano come anticipazione della rivelazione cristiana era un tema apprezzato dai lettori di Malala. E del resto, brani di carattere teosofico sono presenti perfino in opere agiografiche di ambito siriano. Di particolare interesse è, ad esempio, la presenza degli stessi oracoli pagani tanto nella *Chronographia* di Malala, quanto nella *Passio S. Luciae* e nella *Passio S. Ecaterinae*. Gli studiosi, dal Bidez al Costanza, hanno giustamente escluso contaminazioni tra questi testi; infatti, mentre nei due testi agiografici l'impiego degli oracoli è di carattere strettamente apologetico, in Malala, come abbiamo visto, altri scopi giustificano l'impiego. Si potrebbe piuttosto supporre che Malala e gli agiografi dipendano da una stessa tipologia di fonte, cioè raccolte di χρησμοί, sul tipo della *Teosofia di Tubinga*. Nel considerare la questione, non bisogna inoltre trascurare che queste raccolte di carattere teosofico ebbero una particolare fioritura proprio in ambienti di lingua siriana, dunque nell'ambito culturale e religioso nel quale Malala era attivo<sup>18</sup>.

4. Di suggestiva profondità appare lo sviluppo dell'innovazione di Malala in uno dei suoi successori più vicini, Giovanni di Antiochia. Questi fu autore di una Ἱστορία χρονική, una cronaca universale cristiana, nei primi anni del regno di Eraclio. Si tratta di una storia universale da Adamo alla cacciata di Foca che, per i primi libri (*archaiologia*, dalla creazione alla guerra di Troia), segue la *Chronographia* di Malala. Molti passi relativi ad argomenti di teosofia confluiscono da Malala in Giovanni di Antiochia. E senza dubbio, Malala è modello per l'intera struttura della *Historia Chronica*. Anche l'Antiocheno, infatti, utilizza la guerra di Troia per abbandonare la narrazione dei fatti biblici e passare agli eventi della *Urgeschichte* di Roma. Anzi, in

---

<sup>17</sup> Per gli episodi degli Argonauti cf. Beaucamp 2006a, 21; Agosti 2007–2008, 28. Sull'importanza della tradizione di Malala per la ricostruzione del primo libro della *Teosofia di Tubinga*, cf. Beatrice 2001, XVII.

<sup>18</sup> Cf. Bidez 1902; Costanza 1959. Sulla diffusione delle raccolte teosofiche in ambito siriano: Brock 1983.

Giovanni il sincronismo appare ancora più esplicito, a motivo di un suggestivo frammento (fr. 42) che ricorda l'attività diplomatica del re di Troia Priamo. Tra i destinatari delle sue richieste di aiuto vi fu, secondo l'Antiocheno, anche Davide, re d'Israele che – ed è significativo – rifiutò il suo aiuto ai Troiani.

L'impianto della Ἰστορία χρονική è dunque evidentemente romanocentrico. Ma anche Giovanni di Antiochia introduce una significativa variante nello schema della cronaca universale. Nella sua ricostruzione Malala segue il modello di Giulio Africano e immagina la storia di Roma come storia della sua *basileia*. Tanto in Africano, quanto in Malala vi è menzione della monarchia arcaica; ma è soprattutto la rifondazione della *basileia* che inizia con Cesare a polarizzare l'attenzione di entrambi. Ne consegue che uno dei sincronismi fondamentali delle *Chronographiae* è rappresentato dal verificarsi dell'incarnazione del Cristo in coincidenza con l'egemonia universale di Roma sotto la monarchia di Augusto. Il meccanismo della *translatio imperii*, che Africano ha seguito nella sua ricostruzione, agisce come strumento della provvidenza divina; e al piano della provvidenza è pienamente subordinato il ruolo dell'impero romano. È questo uno dei temi fondamentali per Africano, cristiano e cittadino romano: la compenetrazione profonda tra la missione di Cristo e il ruolo della *μοναρχία* dei Cesari nella storia. Di uguale importanza, per lo storico, come per il cristiano, è la conseguenza enorme di questo sincronismo: Cristo e l'impero romano non sono realtà incompatibili e ostili. Le *Chronographiae* intendono invece dimostrare che sull'incontro tra i due universalismi, quello romano e quello cristiano, si fonda l'interpretazione della storia umana e del ruolo carismatico dell'impero romano: l'egemonia politica di Roma è lo spazio scelto dalla provvidenza divina per la diffusione del messaggio cristiano<sup>19</sup>.

All'importanza della *basileia* nella storia romana corrisponde in generale scarso interesse per l'età repubblicana nelle cronache universali cristiane. La grande innovazione di Giovanni di Antiochia è appunto il grande spazio che egli dedica alla Repubblica. Conosciamo, infatti, cinque *libri dei Consoli* della Ἰστορία χρονική, da cui provengono un totale di oltre 70 frammenti (alcuni molto lunghi) sui 321 attualmente a noi noti. Tra questi frammenti si trova un brano di grande importanza per la storia culturale dell'epoca post-giustiniana e, più in generale, della storiografia tardoantica.

L'interesse profondo dell'Antiocheno per Roma repubblicana è legato al suo giudizio complessivo sulla storia romana. Secondo Giovanni, la suprema grandezza di Roma fu raggiunta in età repubblicana; dunque, attraverso le grandi guerre di conquista, nelle quali il popolo romano e i suoi comandanti mostrarono al massimo grado le loro qualità e le loro virtù. Si tratta di una visione evidentemente contrapposta a quella di Africano, che fa invece coincidere l'egemonia di Roma con

---

<sup>19</sup> Con il suo servizio a Severo Alessandro, Africano esprime la sua convinzione anche sul piano dell'esperienza personale. Sul giudizio positivo della missione di Roma in Giulio Africano cf. Roberto 2011, 107–135.



l'ascesa al potere di Augusto, la rifondazione della monarchia e la conquista dell'Egitto tolemaico; e a quella di Malala, che segue Africano. Al contrario, in Giovanni di Antiochia la monarchia augustea è considerata come esito drammatico delle guerre civili. Questa stagione di lotte tra Romani rappresentò a suo giudizio una catastrofe nella storia di Roma, e l'inizio di una lunga degenerazione che segna poi tutta la storia dell'impero<sup>20</sup>. Introducendo nel *IV libro dei Consoli* i segni che preannunciarono l'imminente catastrofe, Giovanni di Antiochia – che, conviene ribadire, è autore cristiano – attinge ad un brano a noi noto nella versione di Plutarco, *Vita di Silla* 7, 6–11. Giovanni afferma di ricavarlo da Livio e da Diodoro Siculo. Il testo è di grande interesse:

Quindi divampò la guerra civile, nell'anno 662 dalla fondazione di Roma, in cui iniziò l'ostilità dei Romani contro Mitridate. Livio e Diodoro raccontano come, oltre ai molti altri segni, che annunciarono l'inizio delle imminenti sciagure, pure si udì dal cielo senza nubi e completamente sereno lo squillo di una tromba che fece echeggiare un suono acuto e lugubre. Tutti coloro che udirono rimasero attoniti per l'angoscia; gli indovini etruschi, invece, spiegarono che il prodigio indicava un cambiamento e un rinnovamento dell'umana stirpe. Ci sono infatti otto stirpi di uomini, differenti tra loro per condotta di vita e per costumi; a ciascuna stirpe è stato assegnato dalla divinità un tempo, che si conclude con il ciclo di un grande anno. Quando un primo ciclo termina e un altro ne comincia, si manifesta dalla terra o dal cielo un segno prodigioso, attraverso il quale è subito chiaro a coloro che hanno conoscenza di queste cose che sono venuti al mondo uomini diversi per comportamento e condotta di vita, che stanno a cuore agli dèi meno di quelli che li hanno preceduti.

Non è questo il luogo per affrontare gli aspetti filologici e storiografici della diversa tradizione di questo testo in Plutarco, Diodoro e Giovanni di Antiochia. Avviandosi verso la conclusione, è invece opportuno concentrarsi sul giudizio relativo all'interpretazione etrusca della storia<sup>21</sup>. L'affermazione di Giovanni, storico universale cristiano, è infatti sorprendente. Dopo aver presentato la dottrina degli Etruschi sulla storia, egli prosegue:

Tralascio, invero, di indagare se le cose stiano così, o in altro modo, sebbene tale interpretazione riceva una certa credibilità dagli eventi che seguirono. A considerare infatti la storia romana da questo momento in poi, da una parte lo Stato nel suo complesso degenerò in una condizione peggiore, dall'altra fiorirono uomini che erano di malvagia condotta<sup>22</sup>.

Come spiegare che l'Antiocheno, autore di una cronaca universale cristiana, recuperi un'interpretazione etrusca della storia, esprimendo piena sintonia con essa? E come

<sup>20</sup> Sull'interesse di Giovanni di Antiochia alla Repubblica romana cf. Roberto 2003–2005; più in generale sulla questione: Beaucamp 2006b.

<sup>21</sup> Sul frammento 145.2, 61–72, cf. Walton 1965 e Roberto 2005. Più in generale sul *IV logos dei consoli*: Zusi 1989.

<sup>22</sup> Fr. 145.2, 73–77: ταῦτα μὲν οὖν εἶτε οὕτως εἶτε ἄλλως ἔχει, σκοπεῖν παρήμι, καίτοι λαβόντος ἐκ τῶν ἐπιγενομένων πιθανότητά τινα τοῦ λόγου. τῷ γὰρ ὄντι ἐκ τοῦδε τὰ Ῥωμαίων λογιζομένῳ ἢ τε πολιτεία πρὸς τὸ χεῖρον ἅπανα μεταπέπτωκε καὶ ἄνθρωποι φαύλοισι χρῆσάμενοι τρόποις ἤνθησαν.



spiegare che arrivi ad affermare l'attendibilità della visione storico-religiosa degli Etruschi? Per il contesto narrativo e l'importanza del tema, è evidente che il passo non deriva da curiosità erudita o antiquaria; è invece possibile suggerire una causa storiografica e politica della scelta<sup>23</sup>. Come si è indicato, Giovanni ha una visione della storia romana del tutto diversa dagli autori di cronache cristiane suoi predecessori. A suo giudizio la monarchia augustea è la degenerazione di un modello storico e politico insuperato nella storia antica, la libera repubblica romana. Esaltando la *eleuthería* repubblicana rispetto alla monarchia augustea, l'Antiocheno rifiuta lo schema della *translatio imperii* – cioè la successione di monarchie universali, retta dalla divina provvidenza nella sua variante cristiana. Infatti, al contrario di Africano, Giovanni considera assai negativamente l'ascesa di Augusto, che chiude definitivamente il regime repubblicano. Se le guerre civili sono dunque l'inizio di un dramma, allora ben si comprende la profonda sintonia della sua visione con quella dei sacerdoti etruschi sui prodigi che annunciarono i disastri del I sec. a.C. Numerosi documenti attestano che durante tutto il secolo la cultura etrusca avvertì il periodo di passaggio dalla Repubblica alla monarchia imperiale come una terribile degenerazione della storia umana, non solo dal punto di vista politico, a causa della perdita di libertà e dello stravolgimento della *politeia*; ma perfino dal punto di vista escatologico. Censorino (*De die natali* 17, 5–6) ricorda che Varrone ben conosceva la dottrina dei *saecula* etruschi. Risale infatti al I sec. a.C. la traduzione in latino dei libri sacri etruschi ad opera di personaggi come Tarquizio Prisco e Cecina. Erano questi sapienti conoscitori dei segni che, secondo la visione etrusca, indicavano il passaggio dei *saecula* e l'avvicinarsi delle sorti umane alla fine. Anche nella narrazione del *logos* IV Giovanni presenta gli aruspici etruschi come pienamente consapevoli della gravità dei tempi. La malvagità di uomini come Mario e Silla, impegnati in un conflitto sanguinoso, provoca non solo la distruzione della *politeia*, ma anche l'indifferenza della divinità alle sorti dell'umanità. E da questa radice maligna si innesca la catena dei disastri e delle rovine, culminata, appunto, nella fine della *eleuthería* repubblicana e nella fondazione dell'impero. Con questa sintonia sul carattere luttuoso delle guerre civili e della conquista del potere da parte di Cesare e Augusto, è possibile in parte spiegare la sorprendente affermazione di Giovanni sulla dottrina etrusca, che sembra perfino sancirne l'attendibilità<sup>24</sup>.

---

23 In realtà, l'affermazione di veridicità delle dottrine pagane che anticipano la rivelazione cristiana è presente anche in altri autori. Significativo il caso di Lattanzio, *Div. Inst.* VII 18, 1–3, per cui vd. *supra*, che tuttavia giustifica l'intuizione dei pagani *ex instinctu daemonum*; e ricorda che la profezia della venuta della divinità tra gli uomini è stata emendata per malignità dei demoni: *sed et illud non sine daemonum fraude subtractum, missuri a patre tunc filium dei, qui deletis omnibus malis pios liberet*. Sull'atteggiamento dell'anonimo autore della *Teosofia di Tubinga* cf. Beatrice 2001, XXIX.

24 Sulla dottrina etrusca dei *saecula* cf. Briquel 1990 e Sordi 2002; più in generale sulla concezione etrusca della storia e la sua trasmissione nella cultura ellenistico-romana, fino a età tarda: Sordi 1972; Mazzarino 1957.

Oltre a questa interpretazione, v'è un'altra possibilità di giudizio. L'interesse alle dottrine etrusche sulla storia, e alla loro visione storico-religiosa, appare emblematica del livello culturale del pubblico di Giovanni. Sulla linea di altri intellettuali prima di lui, in particolare di Giovanni Lido, Giovanni di Antiochia mostra di comprendere il peso della cultura e della religione degli Etruschi nella storia romana, soprattutto per l'età repubblicana. In particolare, dalla lettura delle fonti l'Antiocheno ha colto l'importanza delle pratiche divinatorie e dell'interpretazione dei presagi nella vita politica romana. Si tratta di un interesse che evidentemente il nostro storico condivideva con gli ambienti culturali da lui frequentati nella Costantinopoli a cavaliere tra VI e VII secolo.

Ma non si tratta solo di interessi storico-politici. La trasmissione della sapienza etrusca si spiega anche con altre ragioni. Poiché la dottrina etrusca, prima ancora di essere politica, è religiosa ed escatologica, è evidente che il suo inserimento in una cronaca cristiana rappresenta un ulteriore sviluppo rispetto agli interessi teosofici di Malala. L'interesse per la sapienza dei dotti pagani, in questo caso etruschi, andava oltre la capacità di preannunciare l'avvento del Cristo. Giovanni di Antiochia era interessato alla loro percezione globale della storia umana; percezione evidentemente improntata a profondo pessimismo a causa della malvagità umana.

In conclusione, è opportuno richiamare alla memoria il sincronismo di Giulio Africano tra Epifania del Cristo e monarchia dei Cesari come svolta epocale della storia umana. Giovanni di Antiochia recepisce questo sincronismo, ma in forma rovesciata. Secondo Africano – e Malala, che ne segue il pensiero – l'incarnazione avviene quando Roma ha conquistato l'egemonia mondiale e raggiunto il massimo splendore. Giovanni, al contrario, ha una visione negativa del sincronismo. Secondo Giovanni, la nascita di Cristo avviene in un momento di grave degenerazione della storia umana, quando la libertà della Repubblica è venuta meno e, sotto Cesare e Augusto, i Romani – dopo aver scontato immani disastri – sono condannati a un crudele dispotismo. In questa prospettiva è possibile spiegare il sorprendente giudizio sull'attendibilità della dottrina etrusca. Con la loro profonda capacità di cogliere la degenerazione della storia umana, gli Etruschi avevano intuito il vero significato dell'inizio delle guerre civili, come principio di un drammatico rivolgimento cosmico. Era una percezione tutta umana; ma Giovanni coglie la suggestiva intuizione politico-religiosa degli Etruschi, e la riformula in una cornice storica cristiana. Secondo questa prospettiva, in un mondo che sprofonda nel male, con il passaggio da libertà a dispotismo monarchico, l'unica risposta al pessimismo sulle sorti dell'umanità è la redenzione di Cristo, che assume un valore di speranza e consolazione ancora più forte. Gli Etruschi, con il loro sapere, sono i dolorosi testimoni di un mondo in rovina, che solo la *Parousia* divina può salvare: in questo modo, l'intuizione storica degli Etruschi si salda al piano della salvezza voluto dalla provvidenza divina attraverso l'incarnazione. La vera natura del sincronismo Cristo-Augusto in Giovanni è di drammatica dialettica tra bene e male. Gli Etruschi avevano

intuito la malvagità dei tempi nuovi; e per questo Giovanni ne ammira a distanza di secoli la profonda sapienza e ne salva la trasmissione in ambito cristiano<sup>25</sup>.

## Bibliografia

- Adler, William (2010), „The Chronographiae of Julius Africanus and its Jewish Antecedents”, in: *Zeitschrift für Antike und Christentum* 24, 496–524.
- Agosti, Gianfranco (2007–2008), „Reliquie argonautiche a Cizico. Un’ipotesi sulle *Argonautiche Orfiche*”, in: *Incontri triestini di filologia classica* 7, 17–36.
- Andrei, Osvalda (2005), „L’emergere di una cronografia cristiana come fattore di costruzione identitaria”, in: *Annali di storia dell’esegesi* 22, 57–97.
- Beatrice, Pier Franco (1995), „Pagan Wisdom and Christian Theology According to the *Tübingen Theosophy*”, in: *International Journal of the Classical Tradition* 3, 403–418.
- Beatrice, Pier Franco (1997), „Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques”, in: *Kernos* 10, 39–56.
- Beatrice, Pier Franco (1997a), „Monophysite Christology in an Oracle of Apollo”, in: *International Journal of the Classical Tradition* 4, 3–22.
- Beatrice, Pier Franco (1999), „Le Livre d’Hystaspe aux mains des Chrétiens”, in: Bonnet, Corinne / Motte André (éd. par), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles-Rome, 357–382.
- Beatrice, Pier Franco (a cura di) (2001), *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leiden-Boston-Köln.
- Beaucamp, Joëlle (2006), „Le passé biblique et l’histoire juive: la version de Jean Malalas”, in: Agusta-Boularot, Sandrine / Beaucamp, Joëlle / Bernardi, Anne-Marie / Caire, Emmanuèle (eds.), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas*, II, Paris, 19–31.
- Beaucamp, Joëlle (2006a), „Saint-Michel de Sôsthénion ou les Argonautes et l’Archange”, in: Caseau, Béatrice / Cheynet, Jean-Claude / Déroche, Vincent (éd. par), *Pèlerinages et lieux saints dans l’Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 13–23.
- Beaucamp, Joëlle (2006b), „La Rome républicaine vue de Byzance : héritage culturel ou passé de l’Empire”, in: Caire, Emmanuèle / Pittia, Sylvie (éd. par), *Guerre et diplomatie romaines (IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*, Aix-en-Provence, 79–92.
- Bernardi, Anne-Marie (2004), „Les *mystikoi* dans la chronique de Jean Malalas”, in: Beaucamp, Joëlle (éd. par), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas*, I, Paris, 53–64.
- Bidez, Jean (1902), „Sur diverses citations, et notamment sur trois passages de Malalas retrouvés dans un texte hagiographique”, in: *Byzantinische Zeitschrift* 11, 388–392.
- Bidez, Jean / Cumont, Franz (eds.) (1938), *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*, Paris.

---

<sup>25</sup> Giovanni di Antiochia trasferisce sul piano della storia universale cristiana il giudizio che una parte della cultura tardoantica, tra Occidente e Oriente, offriva della sapienza religiosa etrusca. È una linea di interpretazione degli Etruschi che si ricollega, ad esempio, all’interesse di Costantino per la quarta ecloga di Virgilio (secondo Eusebio di Cesarea), alle affermazioni di Lattanzio e Agostino sulla sapienza etrusca, fino all’immagine di Virgilio mago diffusa nel medioevo latino. In generale sull’interesse della cultura cristiana alla sapienza etrusca cf. Briquel 1997; sulla vitalità della cultura etrusca in età tardoantica: Briquel 1999; in particolare il lemma del *Lessico Suda* T 1195, Τυρρηνία (IV 609 Adler) indica contaminazioni reciproche tra cultura etrusca e cristianesimo: cf. pure Valvo 1988, 5–14.

- Bratke, Eduard (1899), *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, Leipzig, 129–217.
- Briquel, Dominique (1990), „Les changements de siècle en Étrurie”, in: Citti, Pierre (éd.), *Fins de siècles*, Bordeaux, 60–76.
- Briquel, Dominique (1997), *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier Rempart du Paganisme romain*, Paris.
- Briquel, Dominique (1999), „De l'Occident à l'Orient: l'évolution de la religion étrusque dans l'Antiquité tardive”, in: Bonnet, Corinne / Motte, André (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles-Rome, 337–356.
- Brock, Sebastian (1983), „A Syriac collection of Prophecies of the Pagan Philosophies”, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14, 203–246.
- Costanza, Salvatore (1959), „Sull'utilizzazione di alcune citazioni teologiche nella cronografia di Giovanni Malala e in due testi agiografici”, in: *Byzantinische Zeitschrift* 52, 247–252.
- Croke, Brian (1990), „Malalas, the Man and his Work”, in: Jeffreys, Elizabeth / Croke, Brian / Scott, Roger (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, 1–25.
- D'Alfonso, Francesca (2006), *Euripide in Giovanni Malala*, Alessandria.
- Erbse, Hartmut (1995), *Theosophorum Graecorum Fragmenta, iterum recensuit Hartmut Erbse*, Stuttgart-Leipzig.
- Fishman-Duker, Rivkah (1977), „The Second Temple Period in Byzantine Chronicles”, in: *Byzantion* 47, 126–156.
- Freyburger, Gérard (2004), „I riferimenti a Varrone in Censorino”, in: Abbamonte, Giancarlo / Conti Bizzarro, Ferruccio / Spina, Luigi, *L'ultima parola*, Napoli, 123–132.
- Frick, Carolus (1892), *Excerpta Latina Barbari* in: *Chronica Minora*, collegit et emendavit Carolus Frick, Leipzig, 184–371.
- Heyden, Katharina (2006), „Die Christliche Geschichte des Philippos von Side. Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente”, in: Wallraff, Martin (hrsg. v.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlin, 209–243.
- Hörling, Elsa (1980), *Mythos und Pistis. Zur Deutung heidnischer Mythen in der christlichen Weltchronik des Johannes Malalas*, Lund.
- Jacoby, Friedrich (1909), „Excerpta Barbari”, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VI 2, Stuttgart, 1566–1576.
- Jeffreys, Elizabeth (1979), „The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History”, in: *Byzantion* 49, 199–238.
- Jeffreys, Elizabeth (1990), „Malalas' world view”, in: Jeffreys, Elizabeth / Croke, Brian / Scott, Roger (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, 55–66.
- Jeffreys, Elizabeth (1990a), „Malalas' Sources”, in: Jeffreys, Elizabeth / Croke, Brian / Scott, Roger (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, 167–216.
- E. Jeffreys (2003), „The Beginning of Byzantine Chronography: John Malalas”, in: G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century*, Brill, Leiden, 497–527.
- Jugie, Martin (1925), *Homélie mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin* par M. Jugie, *PO* 19, 3, 93, Paris (repr. Turnhout 1974).
- Mango, Cyril (1995), *The Conversion of the Parthenon into a Church: The Tübingen Theosophy*, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 18, 201–203.
- Mazzarino, Santo (1957), „Sociologia del mondo etrusco e problemi della tarda etruscità”, in: *Historia* VI, 98–157 (= Id., *Il basso impero. Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, Il Bari 1980, 258–294).
- Mecella, Laura (2010), „La Χρονική Ἱστορία di Dexippo e la fine della cronografia pagana”, in: Roberto, Umberto / Mecella, Laura (a cura di), *Dalla storiografia ellenistica alla storiografia tardoantica: aspetti, problemi, prospettive*, Soveria Mannelli, 147–178.

- Meier, Mischa / Thurn, Johannes (2009), *Joannes Malalas, Weltchronik*, übersetzt von Mischa Meier / Johannes Thurn, Stuttgart.
- Paschoud, François (1989), „La préface de l'ouvrage historique d'Eunape”, in: *Historia* 38, 198–223.
- Pépin, Jean (1986), „Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme” (1981), in: Id., *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, London, VIII, 17–44.
- Pernet, Christian (2007), „Le récit de l'Œdipodie chez Jean Malalas”, in: *Byzantion* 77, 349–393.
- Roberto, Umberto (2003–2005), „L'immagine di Roma repubblicana nella Historia Chroniké di Giovanni Antiocheno”, in: Mazzini, Innocenzo (a cura di), *La cultura dell'età romanobarbarica nella ricerca scientifica degli ultimi 20 anni. Bilancio e Prospettive, Romanobarbarica* 18, 351–370.
- Roberto, Umberto (2005), „Giovanni di Antiochia e un'interpretazione etrusca della storia”, in: Amata, Biagio / Marasco, Gabriele (a cura di), *Storiografia e agiografia nella tarda antichità. Alla ricerca delle radici cristiane dell'Europa, Salesianum* 67, 949–975.
- Roberto, Umberto (2011), *Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli.
- Rocca, Silvana (1997), „Nisi qua ratio vestigia monstrat. Osservazioni sull'idea di tempo preistorico negli autori latini”, in: *Maia* 49, 219–229.
- Sallmann, Klaus (1983), „Censorinus' 'De Die Natali'. Zwischen Rhetorik und Wissenschaft”, in: *Hermes* 111, 233–248.
- Santoni, Anna (2000), *Palefato. Storie incredibili*, Pisa.
- Sordi, Marta (1972), „L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia”, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Berlin-New York, 781–793.
- Sordi, Marta (2002), „I saecula degli Etruschi e gli Ostenta”, in: *Rivista storica italiana* 114, 715–725.
- Valvo, Alfredo (1988), *La profezia di "Vegoia", proprietà fondiaria e auspicina in Etruria nel I secolo a.C.*, Roma.
- Wallraff, Martin / Roberto, Umberto (eds.) (2007), *Iulius Africanus, Chronographiae*, ed. by Wallraff, M. / Roberto, U., with a translation by William Adler, Berlin-New York.
- Wallraff, Martin (2009), „Magie und Religion in den Kestoi des Julius Africanus”, in: Wallraff, Martin / Mecella, Laura (eds.), *Die Kestoi des Julius Africanus und ihre Überlieferung*, Berlin.
- Wallraff, Martin et alii (2012), *Iulius Africanus, Cesti. The extant fragments*, ed. by Wallraff, Martin / Scardino, Carlo / Mecella, Laura / Guignard, Christophe, translated by William Adler, Berlin-Boston.
- Walton, Francis R. (1965), „A neglected Historical Text”, in: *Historia* 14, 236–251.
- Winiarczyk, Marek (2002), *Euhemerus von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, München-Leipzig.
- Zusi, Luigi (1989), *L'età mariano-sillana in Giovanni Antiocheno*, Roma.



Bruno Bleckmann

# Die Notizen des Photios zu Philostorgios im Kontext seiner Behandlung der spätantiken Historiographie und seiner Bildungsinteressen

## 1. Einleitung

Historikerfragmente können nur dann in ihrer Eigenart angemessen gewürdigt werden, wenn der Zusammenhang, in dem sie überliefert werden, verständlich gemacht wird. Das gilt in besonderem Maße für die vielen fragmentarisch überlieferten Autoren der spätantiken Epoche, die großenteils oder sogar ausschließlich nur dadurch bekannt sind, daß der spätere Patriarch Photios sie in seiner so genannten *Bibliothek* einer bald eingehenden, bald summarischen Behandlung würdigte<sup>1</sup>. Photios gehört durch sein Wirken in der Kirchenpolitik und in der Literatur zu den am besten bekannten Persönlichkeiten im Byzanz des neunten Jahrhunderts. Die Besonderheiten seiner Biographie und seines Wirkens haben seine Beschäftigung mit der spätantiken Historiographie geprägt.

In einem ersten Schritt der hier vorgelegten Arbeit sollen diese einer althistorischen Perspektive in der Regel unzureichend vertrauten Rahmenumstände ins Bewußtsein gerufen und die daraus resultierenden möglichen Gründe für das Interesse des Photios an der spätantiken Historiographie eruiert werden. In einem zweiten Schritt geht es darum, vor dem Hintergrund dieser Besonderheiten ein von der Photios-Forschung meist vernachlässigtes Problem zu umkreisen<sup>2</sup>: Neben der in der Bibliothek enthaltenen Notiz über das Geschichtswerk des Philostorgios (*cod.* 40) existiert eine außerhalb der *Bibliothek* überlieferte große Epitome, die ungleich ausführlicher und die für die Rekonstruktion des Philostorgios von primärer Bedeutung ist<sup>3</sup>. Es soll untersucht werden, inwiefern Photios bei seiner Behandlung des Philostorgios in dieser gesonderten Epitome dem gleichen Interessenprofil verpflichtet ist, das gegenüber der spätantiken Kirchengeschichte in der *Bibliothek* ausgemacht werden kann.

---

1 Der Titel ist erst ab dem 16. Jahrhundert belegt. Zum wirklichen Titel s. Schamp 1987, 29.

2 Keine Erwähnung der großen Philostorgios-Epitome des Photios im RE-Artikel von Ziegler 1941 oder in der Analyse von Lemerle 1971.

3 Sie bildet den Hauptbestandteil des rekonstruierten Philostorgios-Texts; vgl. Bidez 1981, XII-XLIV. Überliefert ist sie im *Barroccianus* 142, der der Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos als Vorlage diente. Zum Verhältnis zwischen Philostorgios-Epitome und den Passagen bei Nikephoros Kallistos vgl. Bleckmann 2013.

## 2. Das Sammelwerk des Photios

Das in einer späteren Zeit unter dem Titel *Bibliothèque* oder *Myriobiblos* etc. bekannte Sammelwerk des Photios ist frühestens 838, spätestens in den 50er Jahren des neunten Jahrhunderts redigiert worden<sup>4</sup>. In insgesamt 279 manchmal sehr summarischen (bisweilen sind nur Autor und Titel genannt), manchmal sehr ausführlichen Kapiteln behandelt Photios in einer Mischung von Inhaltsangaben, direkten Zitaten und einer persönlichen Literaturkritik<sup>5</sup> Werke vom fünften vorchristlichen Jahrhundert bis zum eigenen Zeithorizont. Der Umfang seiner Sammlung ist nur durch eine lang anhaltende, in Konstantinopel betriebene Lektüre- und Exzerpttätigkeit zu erklären. Denn die These, Photios habe die Codices seiner *Bibliothèque* erst in Bagdad vorgefunden, ist ebenso abwegig wie die Annahme, er habe die Werke während seiner Gesandtschaftsreise gelesen<sup>6</sup>. Auch kann Photios kaum in den wenigen Wochen, die ihm zwischen der Ankündigung des Gesandtschaftsprojekts und der Abreise blieben, das gesamte Werk aus dem Gedächtnis verfasst haben<sup>7</sup>. Es ist offenkundig, dass er nur in eiliger Weise bereits ihm vorliegende und vermutlich von Jugend an verfasste Exzerpte in bunter Weise zusammengestellt hat<sup>8</sup>. Die eigentliche Arbeit war schon längst gemacht. Die bereits vorhandenen Exzerpte und Kurzkritiken sind in der Schlussredaktion nur noch zu mehr oder weniger großen Gruppen von zusammengehörigen Werken zusammengestellt und im Wechsel nach antikem Vorbild (Clemens) ähnlich wie ein Teppichmuster dargeboten worden<sup>9</sup>.

Der große Anteil theologischer Literatur – über 50 % – ist bei dieser Lektüre- und Epitomierungstätigkeit angesichts der Tatsache, dass auch für gebildete Laien der byzantinischen Epoche – Photios wurde erst viel später zum Patriarchen erhoben, wobei er unmittelbar vor seiner Erhebung die Weihen erhielt – die Theologie zum Zentrum der Bildung gehörte, an sich nicht erklärungsbedürftig<sup>10</sup>. Erstaunlich ist eher die Tatsache, dass immerhin nicht ganz fünfzig Prozent des Umfangs der *Bibliothèque*

<sup>4</sup> Das Datum 838 schlägt Ahrweiler 1965 vor. Ihr folgt Lemerle 1971, 179. Zum Spätdatum 855, also dem Ansatz von Hergenröther kehrt Halkin 1963 zurück. Gegen das Frühdatum 838 s. auch Treadgold 1980, 13 und Wilson 1983, 93. Einen Überblick über weitere Ansätze zur Datierung der Gesandtschaft und zur Beschreibung der Entstehungsumstände der *Bibliothèque* bietet Stronk 2010, 133–141.

<sup>5</sup> Vgl. die „tria genera“ bei Klinkenberg 1913, 12; Hägg 1975, 9 („Inhaltsangabe“ bzw. „Kurzfaserat“, „analytisches Referat“, „Exzerpt“). Vgl. zu weiteren Versuchen der Kategorisierungen Treadgold 1980, 82–89. Schamp 1987, 25 verzichtet wegen der Unterschiede, die jeder Einzelfall aufweist, auf solche Kategorisierungen und begreift Photios als Schöpfer des „genre littéraire particulier que constitue le compte rendu critique“.

<sup>6</sup> Vgl. gegen ältere Missverständnisse Lemerle 1971, 37 bzw. Schamp 1987, 37f.

<sup>7</sup> Mit Schamp 1987, 32f. würde ich ganz ausschließen, dass Photios aus der Erinnerung arbeitet. Die Äußerung im Proömium ist vermutlich anders zu interpretieren.

<sup>8</sup> Ziegler 1941, 690 und 693.

<sup>9</sup> Ziegler 1941, 694 mit Verweis auf Phot., *cod.* 111. Zu den Gruppierungen von Historikern s. Klinkenberg 1913, 19. Ein dem Photios bekanntes Modell war das Werk der Pamphila, vgl. *cod.* 175.

<sup>10</sup> Vgl. Ziegler 1941, 672.



profanen Werken gewidmet sind und dass bei den kirchlichen Werken in nicht unerheblichem Maße heterodoxe Literatur berücksichtigt wird. Ferner fällt auf, dass der Löwenanteil der Sammlung kaiserzeitlich-frühbyzantinischer Literatur gewidmet ist, mit einem deutlichen Akzent auf Autoren des vierten und fünften nachchristlichen Jahrhunderts, nämlich – wenn man die Tabelle von Treadgold zugrunde legt – 39 Autoren des vierten und 38 des fünften Jahrhunderts, gefolgt von 35 Autoren des sechsten Jahrhunderts<sup>11</sup>.

Das in mehrfacher Hinsicht außergewöhnliche Profil der *Bibliothek* entspricht letztlich ganz der intellektuellen Superiorität des Photios, die auch von seinen Gegnern widerspenstig anerkannt werden musste, auch wenn sie von diesen natürlich als Arroganz ausgelegt wurde<sup>12</sup>. Gleichwohl ist das Profil in einigen Punkten – nämlich dem Interesse für die antike Tradition, dann aber dem besonderen Schwerepunkte innerhalb der Auswahl antiker Autoren – nicht völlig überraschend, sondern lässt sich aus bestimmten Voraussetzungen, Bedingungen und Intentionen in dieser Epoche erklären. Zunächst hat nach den „Dark Ages“ des späteren siebten und frühen achten Jahrhunderts<sup>13</sup> eine gewisse Wiederbelebung literarisch-historischer Interessen, schon für das ausgehende achte und beginnende neunte Jahrhundert stattgefunden. Vor deren Hintergrund erscheint die Zuwendung des Photios zu Werken der Antike, mit der er keineswegs allein stand<sup>14</sup>, verständlich. Umfang und Qualität dieser Renaissance, dieses „premier humanisme“ sind wegen der spärlichen Notizen aus der byzantinischen Geistesgeschichte dieser Epoche sicher nur schwer zu umreißen. Die Kontinuität wissenschaftlicher und intellektueller Beschäftigung in Byzanz ist bekanntlich anders als im Westen nie abgebrochen<sup>15</sup>, und auch Photios erhielt als Angehöriger<sup>16</sup> der gebildeten Aristokratie auf jeden Fall die Grundausbildung in Rhetorik und Grammatik, die zu keinem Zeitpunkt der byzantinischen Geschichte eingestellt worden war<sup>17</sup>. Gleichwohl ist für das siebte und achte Jahrhundert eine deutliche Zäsur in der Pflege der Bildungstraditionen auszumachen. So gab es während dieser „Dark Ages“ keinen institutionellen Bildungsträger wie „Universität“ oder Patriarchenakademie und auch die Klöster spielten keine große Rolle. Insbesondere ist gerade in dieser Zeit die handschriftliche Sicherung nicht nur profaner, sondern durchaus auch kirchlicher Literatur nach einer letzten Blüte der Kopistentätigkeit im Akoimetenkloster unter-

---

11 Treadgold 1980.

12 Ziegler 1941, 671.

13 Die genaue Umgrenzung dieses Zeitraums und die Beschreibung des Kontinuitätsbruchs ist ein hier nicht zu behandelndes Problem; vgl. dazu z. B. Haldon 1997; Brubaker/Haldon 2011.

14 Vgl. zum Austausch, den Photios etwa in der Korrespondenz mit anderen Zeitgenossen hat, Wilson 2000, 42.

15 S. für die folgenden Darlegungen zur Bildungsgeschichte bis zu Leon Mathematikos vor allem Lemerle 1971. Vgl. auch Wilson 1983.

16 Ananian von Shirak konnte mitten im dunklen Zeitalter noch bei Tychikos historische, medizinische und chronologische Literatur lesen; vgl. Lemerle 1971, 83; Lemerle 1964.

17 Vgl. zur Bildung des Tarasios und des Nikephoros im 8. Jahrhundert Lemerle 1971, 128 bis 130.

blieben<sup>18</sup>. Auch lassen die wenigen erhaltenen Autoren des 7. und 8. Jahrhunderts nur in geringem Maße die intellektuelle Differenzierung erkennen, die eine Voraussetzung für die Erschließung des antiken Materials gewesen wäre. Vermutlich gab erst die Kontroverse um die Bilderverehrung kurze Zeit vor Photios dem Bildungsleben und der Zuwendung zur antiken Tradition einen stärkeren Impuls<sup>19</sup>. Der weitere intellektuelle Horizont, wie er etwa bei Johannes Grammatikos festgestellt werden kann, ist, wie aus den Vorwürfen seiner Gegner hervorgeht, mit einem größeren Interesse für die antike Vergangenheit verknüpft worden. Zwar hat Johannes Grammatikos keine antiken Texte zusammengestellt, sondern sich nur im Rahmen seines *paideia*-Programms mit antiken Inhalten beschäftigt<sup>20</sup>. Eine Generation später hat aber Leon der Mathematiker bewusst nach „alten Büchern“ mit profanem Inhalt gesucht. Die *Anthologia Palatina* beschreibt einen Codex aus dem Besitz Leons, der eine Abhandlung über die Mechanik von Kyrisos und des Markellos, weiter Abhandlungen des Apollonios von Perge, des Theon von Alexandria und des Proklos von Xanthos enthalten habe<sup>21</sup>. Leon wird vorgeworfen „Weisheit von außerhalb“, also profane Weisheit genutzt zu haben und sogar die heidnischen Götter zu verehren, wofür ihm die Hölle in Gemeinschaft mit Euklid, Homer, Hesiod drohe. Mit seinen naturwissenschaftlich-mathematischen Kenntnissen entfernt sich Leon der Mathematiker sehr viel deutlicher vom kirchlichen Kontext als später Photios, dessen Interesse für die Antike immer durch eine deutliche Verankerung in der Orthodoxie ausgeglichen wird<sup>22</sup>.

Zu erklären ist aber bei Photios nicht nur das Interesse an profanen antiken Autoren im Allgemeinen, sondern das besondere Auswahlprofil, nämlich die breite Berücksichtigung spätantiker Historiker und das sonstige Interesse für das vierte und fünfte Jahrhundert sowie die Fokussierung auf eine ganze Anzahl von heterodoxen oder zumindest verdächtigen Autoren (neben Philostorgios etwa Basileios von Kilikien, Eusebios von Kaisareia oder Diodoros von Tarsos, der ausdrücklich vom Vorwurf nestorianischer Theologie freigesprochen werden muss<sup>23</sup>). Hier muss festgestellt

---

**18** Lemerle 1971, 72 und 77.

**19** Zu intellektuellen Aktivitäten in dieser Zeit (vom 8. Jahrhundert bis zum Ende des Bilderstreits 843) vgl. Wilson 1983, 68–74. Zu verweisen ist auf die Gestalten des Georgios Choiroboskos, Ignatios Diakonos, Theognostos.

**20** Allerdings suchte er im Zusammenhang mit dem Konzil von 815 nach Schriften, die seine dogmatischen Ansichten bestätigten; vgl. Wilson 1983, 75 f.

**21** *APL* 9,202. Vgl. Lemerle 1971, 168 und Wilson 1983, 84.

**22** Unmittelbar greifbar ist die von Lemerle postulierte Verbindung zwischen den Herausforderungen des Bilderstreits und einer intellektuell-literarischen Aktivität im Geschichtswerk des Georgios Synkellos (nach 808) und seinem Fortsetzer Theophanes dem Bekenner (nach 813), der großenteils das Material des Synkellos nutzte. Lemerle ist auf diese durch Georgios Synkellos und Theophanes Homologetes aufgeworfenen Fragen zur Kontinuität der Gelehrsamkeit (möglicherweise außerhalb Konstantinopels, im syrischen-palästinensischen Raum) nicht eingegangen. Zu den gelehrten Aktivitäten außerhalb des Reichs, insbesondere in Syrien, vgl. Wilson 1983, 76–78.

**23** Vgl. zu Diodoros von Tarsos Phot., *cod.* 38 und 177. Zur grundsätzlichen Sympathie des Photios gegenüber der historischen Deutung in der antiochenischen Theologie vgl. Wilson 1983, 111.

werden, dass die in der Bibliothek zusammengestellten Autoren weder der Privatbibliothek des Photios noch der Gesamtheit seiner Lektüretätigkeit entsprechen. Photios selbst weist darauf hin, dass die *Bibliothek* nur eine Auswahl des Gelesenen darstellt<sup>24</sup>. Zwar enthält die *Bibliothek* durchaus auch die Darstellung bekannter Werke, aber Photios geht es vor allem darum, Seltenes und Unbekanntes zu sichern und ausführlich zu beschreiben. Bemerkungen und Beschreibungen weisen oft deutlich darauf hin, dass Photios gezielte Nachforschungen unternommen hat<sup>25</sup>, dass ihm oft ein Buchexemplar nur kurz vorgelegen und er dessen Inhalt aus diesem Grund umfangreich zu charakterisieren und zu sichern gesucht hat. Ferner kann umgekehrt angenommen werden, dass die Privatbibliothek des Photios Dichtung, Tragiker, Homer, Platon, Aristoteles enthielt, also Autoren, die weitverbreitet waren, die aber genau deshalb von Photios nicht einer eingehenden Analyse gewürdigt wurden<sup>26</sup>. Das gleiche gilt für einige Werke der theologischen Literatur, so dass Autoren wie die großen Kappadokier zwar nicht völlig unberücksichtigt geblieben, gleichwohl aber nicht in dem Maße repräsentiert sind, das ihrer Präsenz in byzantinischen Bibliotheken entsprechen muss<sup>27</sup>. Gregor von Nazianz, der Photios bekannt war, entfällt beispielsweise ganz; Gregor von Nyssas Briefe sind zwar von Photios gelesen worden, aber in der *Bibliothek* nicht berücksichtigt<sup>28</sup>. Weitgehend unbekannte Theologen wie Eulogios von Alexandria<sup>29</sup>, Basileios von Seleukeia (cod. 168), Sophronios (cod. 5) oder Metrodoros (cod. 115), der Verfasser einer Ostertafel, werden dagegen oft ausführlich gewürdigt. Unter den Rhetoren werden neben den verbreiteten klassischen attischen Rednern auch ungewöhnliche Autoren aus der Kaiserzeit wie Victorinus von Antiocheia (cod. 101) berücksichtigt. Ganz offenkundig ist, dass Photios sich keinem Kanon verpflichtet fühlt, der Autoren der klassischen Epoche in den Vordergrund stellen würde<sup>30</sup>.

Das leitende Auswahlprinzip – ein Grundinteresse für Seltenheit und eine Schwerpunktbildung in der Kaiserzeit, besonders der späten Kaiserzeit – greift auch für die eigentliche historische Literatur. Bekannte und vielgelesene Klassiker wie

---

**24** Vgl. den Brief an Tarasios, durch den Photios die *Bibliothek* einleitet (p. 1–2 Henry). Sehr präzise ist Photios nicht, vielmehr berücksichtigt er explizit nicht weitverbreitete Literatur, die Tarasios unabhängig von ihm gelesen hat. Zu präzise fällt hier m. E. die Deutung von Bevegni 2000, 57 aus (keine Literatur, die weit verbreitet ist; keine Literatur, die Tarasios bereits gelesen hat, keine technisch-wissenschaftliche Literatur).

**25** Nachforschungen: cod. 40, 58, 334, 228 und 229. Vgl. Lemerle 1971, 190.

**26** Lemerle 1971, 192.

**27** Vgl. Bevegni 2000, 59.

**28** Bevegni 2000, 57.

**29** Behandelt in cod. 182,208,225–227, 230,280.

**30** Zum Interesse des Photios für Autoren der zweiten Sophistik und späterer Zeit vgl. Schamp 1987, 20 und Bompaigne 1981, 79–86. Der Attizismus des Photios ist mit dem Interesse für kaiserzeitliche Autoren durchaus vereinbar.

Thukydides und Xenophon werden ausgeschlossen<sup>31</sup>, während Herodot immerhin rasch behandelt wird. Die Berücksichtigung von Theopompos (*cod.* 176) mag dem Umstand geschuldet sein, dass dieser Autor in mittelbyzantinischer Zeit schon auf dem Weg war, verloren zu gehen und vergessen zu werden, wenn auch im Kontrast dazu der in seiner Überlieferung ebenfalls gefährdete Ephoros von Photios nicht behandelt wird. Insgesamt sind jedenfalls die klassischen Autoren, wenn sie berücksichtigt werden, immer nur mit sehr kurzen Notizen gewürdigt worden, mit einer sehr bezeichnenden Ausnahme, dem langen Auszug aus Ktesias, der dem Photios wohl vor allem wegen seines Orient-Interesses einer Berücksichtigung wert erschien<sup>32</sup>. Ebenfalls knapp berücksichtigt werden in der Regel Autoren des Hellenismus. Nur von den historischen Autoren, die zumindest hellenistische Quellen benutzt haben, wird Memnon von Herakleia extrem ausführlich gewürdigt, offenkundig hier wieder aus dem Bewußtsein der Seltenheit dieses Autors: Photios verfügte nur über die Bücher 8 bis 16 und signalisiert auch den Verlust der übrigen Bücher<sup>33</sup>. Bei Arrian wird die weniger bekannte Diadochengeschichte in auffälliger Weise sehr viel ausführlicher behandelt als die in einem Kapitel zuvor besprochene Alexandergeschichte<sup>34</sup>.

Auch bei der Auswahl der profangeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Historiker des vierten und fünften Jahrhunderts, die einen Großteil der von Photios untersuchten Historiker darstellen, dürfte das Empfinden, seltene, nicht mehr gelesene Kuriositäten in der Hand zu haben, eine große Rolle gespielt haben. Das erklärt, warum die *Bibliothek* so viele Autoren enthält, die teilweise auf anderen Wegen kaum mehr oder gar nicht bekannt sind. Zu diesen Autoren gehören für die Profangeschichte Autoren wie Praxagoras (*cod.* 62), Olympiodoros (*cod.* 80) oder Kandidos (*cod.* 79), für die Kirchengeschichte die summarischen Würdigungen des Basileios von Kilikien (*cod.* 42) oder des Johannes Aigeai (*cod.* 41 und 55), aber vor allem die Notizen, die er dem anhomöischen Kirchenhistoriker Philostorgios gewidmet hat. Wenn er dort in seiner kurzen Zusammenfassung (*cod.* 40) in ähnlicher Weise wie für Eunapios sehr genaue Angaben über die Gestalt der ihm vorliegenden Codices macht<sup>35</sup> und von seiner späteren Entdeckung des zweiten Werkteils (Bücher 7 bis 12) schreibt, zeigt dies, dass ihm die Seltenheit und die Besonderheit der Entdeckung bewusst war und dass er

---

**31** Thukydides ist als stilistisches Vorbild präsent. Dass im Vergleich mit Thukydides bei Photios Autoren wie Cassius Dio, Dexippos und Agatharchides besser abschneiden, und zwar angeblich hinsichtlich ihrer Klarheit, mutet befremdlich an; vgl. Klinkenberg 1913, 16.

**32** Die Gesandtschaft zu den Arabern dürfte allerdings damit weniger zu tun haben, da die Zusammenfassung schon lange vor der Terminierung dieser Gesandtschaft verfasst worden sein muss.

**33** *Cod.* 224.

**34** Vgl. *cod.* 92 versus *cod.* 91.

**35** Vgl. Philost., *h.e.* 6,7b. Das Werk war in zwei Teile zu je sechs Büchern aufgeteilt, jedes einzelne Buch begann mit einem Buchstaben des Namens „Philostorgios“. Den zweiten Band des Philostorgios mit den Büchern 7–12 hat Photios nach seiner eigenen Darstellung erst später gefunden; vgl. Treadgold 1980, 98.

insbesondere gezielt nach der Fortsetzung des Werks geforscht hatte<sup>36</sup>. Ähnliche Bemerkungen zur gezielten Suche und über verlorene Bücher findet man in dem Kapitel über Malchos<sup>37</sup>.

Dass Photios bei seiner Auswahl historischer Autoren gerade dem vierten und fünften nachchristlichen Jahrhundert eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, mag zunächst als Selbstverständlichkeit erscheinen, weil Autoren der Spätantike in Konstantinopel an sich in reichhaltigerer Form präsent gewesen sein könnten als Autoren früherer Zeit. Im Interesse der Darstellung einer universalhistorischen Kontinuität<sup>38</sup> musste dann Photios die reicher fließenden spätantik-römischen Quellen selbstverständlich benutzen. Ganz so selbstverständlich ist das Interesse für diesen Zeitraum aber gleichwohl nicht, da es ja durchaus denkbar und auch für andere Fälle immer wieder belegbar ist, dass zeitlich jüngere Epochen gegenüber ausführlicher behandelten älteren Epochen in den Hintergrund geraten (z. B. bei Eutrop die Kaiserzeit gegenüber der Republik). Ferner ist zu konstatieren, dass Photios für die Geschichte des vierten und fünften Jahrhunderts in vielfacher Form Autoren, die einen sich überschneidenden oder identischen Zeitraum behandeln, berücksichtigt hat<sup>39</sup>, obwohl für die Darstellung des historischen Kontinuums jeweils ein einziger Autor genügt hätte. Weiter sollte die Tatsache zu denken geben, dass das späte sechste und frühe siebte Jahrhundert, in dem es immer noch literarische Tätigkeit mit reichen Spuren gab, weniger stark beachtet wird und dass gerade für das fortgeschrittene sechste Jahrhundert auch gravierende Lücken in dem von Photios behandelten historischen Kontinuum auftauchen<sup>40</sup>. Daher kann man die Prüfung möglicher weiterer

---

**36** Die *Bibliothek* des Photios, wie sie aus seinem Sammelwerk bekannt ist, kann kaum die persönliche Bibliothek des Autors umfassen. Sie müsste dann 150 Bände (teilweise als Sammelbände) umfassen, was ein erhebliches materielles Vermögen darstellte; vgl. Mango 1975, 29–45. Dabei handelt es sich um eine Mindestanzahl, da viele Klassiker (Homer, Dichter etc.) zwar mit Sicherheit im persönlichen Besitz von Photios waren, er aber nur eher seltene Werke außerhalb des Kanons beschreibt. Wilson 1994, 6 nimmt an, dass Photios Exemplare aus der kaiserlichen Bibliothek und der Patriarchenbibliothek benutzt hat. Gegen die Vorstellung, dass Photios seine persönliche Bibliothek beschreibt, vgl. Ziegler 1941, 718, Anm. 1. In der Patriarchenbibliothek waren die häretischen Werke, die Photios in reichem Masse konsultiert hat, am Anfang des 8. Jahrhunderts separat zusammengestellt, vgl. zum Zeugnis des Germanos I. F. Winkelmann, Eusebius Werke. Erster Band. Erster Teil. Über das Leben des Kaisers Konstantin, herausgegeben von F. Winkelmann, Zweite, durchgesehene Auflage, 1991, XXVIII.

**37** Vgl. Phot., *cod.* 78,54b 31–35.

**38** Mit dem universalhistorischen Schema erklärt Klinkenberg 1913, 23 die Historikerauswahl. Photios habe in diesem an die Abfolge der Weltreiche orientierten Schema deshalb bewusst auch die Historiker, die sich nur mit der Geschichte von Stadtstaaten beschäftigten, ausgeklammert.

**39** Z. B. Malchos (*cod.* 78), der die Zeit von 473 bis 480 behandelte, und Kandidos (*cod.* 79), dessen Geschichtswerk von 457 bis 491 reichte.

**40** Klinkenberg 1913, 40–42 hat anhand einer Analyse des Prokop-Exzerpts (*cod.* 63) nachgewiesen, dass Photios Agathias gekannt haben muss. Er stellt fest, dass die Nichtbenutzung des durchaus bekannten Agathias zu einer zeitlichen Lücke zwischen Prokop und Theophanes von Byzanz führt.

Motive für die verstärkte Berücksichtigung von Autoren des vierten und fünften Jahrhunderts nicht vorzeitig aufgeben<sup>41</sup>.

Ein klares Motiv lässt sich für die Berücksichtigung der kirchengeschichtlichen Autoren des vierten und vor allem fünften Jahrhunderts erkennen. Sie behandeln nämlich ein Thema, das Photios besonders interessant scheinen musste, nämlich die großen dogmatischen Kontroversen der spätantiken Kirche, vor allem den Trinitätsstreit. Photios hat aufgrund dieses Interesses nicht nur die Kirchengeschichten des Eusebios (*cod.* 27), Sokrates (*cod.* 28), Sozomenos (*cod.* 30), Theodoretos (*cod.* 31) und des Euagrius (*cod.* 29) alle gewürdigt, sondern auch die Synodalakten, derer er habhaft werden konnte<sup>42</sup>. Die relativ summarische Form, in der die Kirchengeschichten behandelt werden, mag sich daraus erklären, dass diese Autoren als allgemein bekannte Gewährsleute für die Kirchengeschichte dieser Zeit galten. Ausführlicher wurde er – jedenfalls wird dies gleich für Philostorgios zu zeigen sein – dagegen vor allem dort, wo er durch die Berücksichtigung dogmatisch abweichender Positionen, die natürlich vom orthodoxen Standpunkt aus verurteilt werden, das Tableau vervollständigen kann, so dass er nicht nur Philostorgios besonders ausführlich, sondern auch Basileios von Kilikien, Johannes von Aigeai oder Eusebios berücksichtigt hat. Bisweilen vermerkt er bei Kirchenhistorikern dogmatische Abweichungen, die nicht allgemein bekannt waren, etwa bei Sokrates, dessen Zugehörigkeit zu den Novatianern er im Blick hatte.

Das theologiegeschichtliche Interesse für die Auseinandersetzungen um die Dogmen erklärt sich weniger daraus, dass Photios sich später in dem von ihm ausgelösten *filioque*-Streit deutlich positionieren sollte, sondern ist in dem optimistischen Geschichtsbild nach dem Ende des Bilderstreits begründet. Photios selbst vergleicht explizit die Ikonoklasten als letzte große Häresie mit der ersten großen Häresie, derjenigen der Arianer<sup>43</sup>. In der Auffassung des Photios hatte das Christentum nach dem letzten ökumenischen Konzil, dem zweiten Konzil von Nikaia (787), den Höhepunkt der Harmonie und der Vollendung erreicht, so dass aus dem Rückblick die zur Historie gewordenen dogmatischen Abweichungen als überwundene Anfechtungen des reinen Glaubens von besonderem Interesse erscheinen<sup>44</sup>. Die Phase der Spätantike und der Christianisierung des römischen Reichs ist für Photios die Epoche, „in der das Licht des wahren Glaubens die Welt überflutet hatte“ und in der nur noch einige hartnäckige

---

<sup>41</sup> Keine Rolle spielt das stilistische Motiv. Die von Photios behandelten Autoren dieser Epoche sind stilistisch zu verschieden und Photios hat ihnen gegenüber sehr verschiedene Haltungen eingenommen. Kandidos und Olympiodor werden kritisiert, Malchos dagegen wird als stilistisches Vorbild gerühmt. Grundsätzlich abgelehnt werden Chronographen; vgl. Klinkenberg 1913, 25.

<sup>42</sup> Vgl. Phot., *cod.* 15–20 sowie 52–54 und 59.

<sup>43</sup> Zur Gleichsetzung von Arianern und Ikonoklasten, von Areios und Johannes Grammatikos vgl. Phot., *Hom.* 15,1 und 2 (p. 139–141 Lauordas) mit der Übersetzung von Mango (p. 246–247). Zum Vergleich siehe auch den Kommentar von Mango 1958, 239–240.

<sup>44</sup> Vgl. bereits Hartmann 1929, 2: Die Beilegung des Bilderstreits 843 führt dazu, „den Blick der großen Vergangenheit zuzuwenden“. Das setzt allerdings voraus, dass die Frühdatierung der *Bibliothek* auf das Jahr 838 nicht greift.

Heiden wie Damaskios bei ihrem alten Irrtum blieben<sup>45</sup>. In dieser Phase des triumphierenden Christentums wird dann durch die einzelnen Kontroversen der Weg zur Perfektion bis zur definitiven Orthodoxie eingeschlagen, in dem die einzelnen Konzilien mit ihrer jeweiligen Klärung die Einzelschritte zur vollkommenen Glaubenswahrheit bestimmen.

In dieser teleologischen Perspektive des Photios erklärt sich auch sein Interesse für die Profangeschichte. Denn die profangeschichtlichen Autoren dieser Epoche, deren religiöse Einstellung Photios im Auge hat<sup>46</sup>, liefern zusätzliche Anhaltspunkte der Kontextualisierung der ersten vier ökumenischen Konzilien und des verdienstvollen Wirkens von Heroen wie Athanasios, Basileios oder Kyrillos. Diese Kontextualisierung durch die Profangeschichte bietet einen Gegenpart zum Verständnis der Entwicklung der Glaubenswahrheiten, das Photios dadurch gewinnt, dass er sogar häretische oder in Glaubensdingen ungenaue Schriften konsultiert.

Ein weiteres Auswahlprinzip könnte die Bevorzugung der spätantiken-frühbyzantinischen Epoche erklären. In dem Interesse für frühbyzantinische Historiker lässt sich nämlich – auch wenn man sich vor Augen halten muss, dass hier abweichend von der *Bibliothèque* des Photios nur ein Bruchstück des gesamten Sammelunternehmens erhalten ist – eine gewisse Berührung mit der Sammlung des Konstantinos Porphyrogenetos nachweisen. Im Auswahlprogramm des Konstantinos begegnet eine große Anzahl von Autoren aus dem dritten/vierten bis hin zum sechsten/siebten Jahrhundert<sup>47</sup>. Folgende Autoren lassen sich aufzählen: Dexippos, Eunapios, Sokrates, Priskos, Malchos, Zosimos, Petros Patrikios, Prokopios, Agathias, Johannes Malalas, Menandros Protektor, Theophylaktos Simokattes. Da die Suda ihr Material aus der konstantinischen Exzerptsammlung hat, lässt sich vermuten, dass auch Philostorgios zu den von Konstantin benutzten Autoren gehörte, der der Suda vermutlich aus der konstantinischen Rubrik „peri ekklesiastikon“ vermittelt worden ist. Gemeinsam von Photios und in der konstantinischen Exzerptsammlung benutzte Autoren wären damit auf jeden Fall Dexippos, Eunapios, Philostorgios, Sokrates, Zosimos, Prokopios, Malchos, Theophylaktos Simokattes.

Das Interesse für profangeschichtliche Autoren der Spätantike lässt sich nun bei Konstantinos Porphyrogenetos explizit erklären. Im fünften Buch der *Continuatio* des Theophanes, die die Herrschaft des Basileios behandelt, wird nämlich deutlich gemacht, dass es sich bei der Darstellung dieser Regierung gewissermaßen um den letzten Rest eines Gesamtplans handele, nämlich desjenigen, die ganze Geschichte des

---

45 Phot., *cod.* 130. Gegenüber Chorikios von Gaza äußert Phot., *cod.* 160 den Vorwurf, dass er zwar der wahren Religion verpflichtet ist, aber doch noch den paganen Erzählungen zuneigt. Auch hier kennt Photios das Problem des Übergangs. Ähnliches lässt sich für die insgesamt positive Darstellung des Himerios (*cod.* 169) zeigen, dem das Verharren im Heidentum vorgeworfen wird.

46 Vgl. Phot., *cod.* 78 zur Einstellung des Kandidos gegenüber dem vierten Konzil. Notiert wird die religiöse Haltung von Praxagoras, Eunapios, Eusebios, Olympiodor.

47 Eine zeitlich geordnete Bestandsaufnahme aller Autoren, die in den noch erhaltenen Rubriken der Sammlung begegnen, bietet Lemerle 1971, 285–297.



„römischen Reichs in Byzanz“ darzustellen und die Großtaten von Kaisern und Militärs zu beschreiben<sup>48</sup>. Ein solches Interesse ist mit Gewissheit auch bei Photios auszumachen, wobei sein auf Byzanz konzentriertes Interesse sich nicht zuletzt mit der optimistischen Geschichtssicht erklärt, für die Konstantinopel der Ort ist, der mit der orthodoxen Perfektion verbunden ist und damit Jerusalem übertrifft.

Das auf Konstantinopel und die Geschehnisse des östlichen Reiches konzentrierte „byzantinische“ Interesse, das ja letztlich neben dem universalgeschichtlichen Interesse eine Generation vor Photios durchaus bereits die Chronik des Theophanes auszeichnet, muss wohl dazu geführt haben, dass Photios, wenn er Autoren, die einem solchen Programm entsprachen, entdeckte, diese auch mit einem besonderen Interesse behandelt hat. Dabei berücksichtigt er in dieser Perspektive auch Autoren, die lange vor der Gründung von Konstantinopel geschrieben haben. Die auffällige Ausführlichkeit, in der Photios die Geschichte des Memnon von Herakleia exzerpiert<sup>49</sup>, mag nämlich damit zu erklären sein, dass in dieser Geschichte nicht nur der Raum um das Schwarze Meer, Bithynien und die Meerengen besonders ausführlich dargestellt, sondern dass auch wiederholt auf die Byzantiner eingegangen wird<sup>50</sup>. Bei der Vorstellung des Hesychios Illustrios weist Photios explizit auf die Darstellung der Blüte von Byzanz in der Kaiserzeit hin, wie sie in der fünften Sektion dieses Geschichtswerks geboten wurde<sup>51</sup>. Für die Zeit ab der Gründung Konstantinopels ist das Augenmerk auf Konstantinopel und die dort residierenden Kaiser evident, weniger bei der Darstellung des Enkomion des Eusebios von Kaisareia auf Konstantin<sup>52</sup>, wohl aber in der Zusammenfassung der Konstantinsvita des Praxagoras<sup>53</sup>, ferner des letzten chronologisch genau umschriebenen Abschnitts der Geschichte des Hesychios Illustrios<sup>54</sup> oder in der Darstellung der „byzantinischen Geschichte“ des Malchos<sup>55</sup>. Das Interesse des Photios an den östlichen, in Byzanz residierenden Kaisern blendet allerdings andere Bereiche der bekannten Welt in der Spätantike nicht aus. So hat er wohl bei seiner

---

**48** Vgl. zum Projekt der Darstellung der Geschichte der „römischen Reichs in Byzanz“ Lemerle 1971, 274. „Das ursprüngliche Programm des Konstantinos Porphyrogenetos bei Theoph. continuatus V (*Vita Basilii*) p. 211–212 Bekker). Vgl. die Übersetzung von Breyer (p. 39): „Auch wollte ich, wenn ich es vermag, die bedeutenderen Taten der Kaiser und ihrer Würdenträger, der Generäle und Feldherren aus der gesamten Zeit der Rhomäerherrschaft in Byzanz im einzelnen aufzeichnen.“

**49** Phot., *cod.* 224. Das Interesse des Photios für Memnon ist für Wilson 1983, 101 ein Rätsel, da dieser Autor weder besonders viel römische Geschichte enthält noch von herausragender stilistischer Qualität noch für die Geschichte des Orients einschlägig ist. Wilson folgert daraus: „This text more than most others proves that Photius was an omnivorous reader.“

**50** Vgl. die Paragraphen 63, 65, 66, 75. Zum Interesse für Bithynien vgl. auch *cod.* 93 (Kapitel über die *Bithyniaka* Arrians).

**51** Phot., *cod.* 69.

**52** Phot., *cod.* 127. Hier konzentriert sich Photios vor allem auf die Behandlung des Arianerstreits.

**53** Phot., *cod.* 62. S. besonders 21b: Gründung von Byzanz (!) durch Konstantin.

**54** Phot., *cod.* 69,34b 25: „Der sechste Abschnitt, ab dem Konstantinopolis das Glück hatte, Konstantin als Kaiser zu haben, bis zum Tod des Anastasios, von dem dieser Autor, ich weiß nicht warum, rühmt, dass er sich gegenüber vielen durch seine Güte und Milde auszeichnete.“

**55** Phot., *cod.* 78.



Darstellung des Historikers Olympiodoros gerade umgekehrt die (auch im ursprünglichen Geschichtswerk wohl nur in geringerem Umfang behandelten) Ereignisse im Osten – mit wenigen Ausnahmen, nämlich der Beschreibung von Oasis oder dem Engagement des Olympiodor als Philosoph in Athen – ganz ausgeblendet<sup>56</sup>. Aber auch diese Berücksichtigung von westlichen Ereignissen trägt zur Grundorientierung und zur Verortung der den Photios interessierenden Probleme der Spätantike bei, nämlich die Entwicklung und Perfektionierung der Dogmengeschichte und die Geschichte der Blüte von Ostrom und Byzanz, die mit dem Niedergang des alten Rom, wie er gerade von Olympiodor dargestellt wird, einhergeht. Dass Photios bisweilen auch anekdotischer Inhalte bei Olympiodor aufgreift, zeigt, dass diese Verortungskriterien nicht systematisch gesucht, sondern mitunter eben dem Zufall des vermeintlich Interessanten folgen. Ausgeschlossen werden kann bei Photios mit Gewissheit, dass er eine wirkliche Veranschaulichung der Realitäten der Geschichte der Spätantike mit ihren Institutionen anstrebte. Dass lässt sich etwa in seiner Behandlung der Amtstitel in *cod.* 180 belegen<sup>57</sup>. Allerdings kann man ein solches Verhältnis zur Vergangenheit auch kaum für einen Autor des 9. Jahrhunderts erwarten. Anachronistisch ist mit Sicherheit die dem Historismus des 19. Jahrhunderts geschuldete Annahme von Klinkenberg, Photios habe durch die genaue Exzerpierung der Historiker und durch die Wahl seltener Historiker, darunter derjenigen des vierten und fünften Jahrhunderts, „ad studia historica renovanda et promovenda“ die besten Quellen gesucht<sup>58</sup>.

### 3. Die Interessenschwerpunkte des Photios in der Darstellung des Geschichtswerks des Philostorgios: Die große Epitome

Als ein Autor, der selten zu finden war – auf die Probleme und Entdeckungen der Codices hat Photios gesondert hingewiesen –, der ferner die dogmatischen Kontroversen illustrierte und über die Geschichte der ersten Kaiser von Byzanz reichhaltige Details lieferte, war der eunomianische Kirchenhistoriker Philostorgios mit seinen reichen profangeschichtlichen Informationen für Photios in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Dieses Interesse ist durch das relativ knappe Kapitel (*cod.* 40), das Photios in der *Bibliothek* dem Philostorgios gewidmet und das in seiner Dimension in etwa den Notizen über Kandidos (*cod.* 79) oder Praxagoras (*cod.* 62) vergleichbar ist, offenkundig noch nicht ausreichend zufrieden gestellt worden. Neben dem knappen Kapitel in der *Bibliothek* besitzt man nämlich eine außerhalb der *Bibliothek* – in einer Sammelhandschrift von Kirchenhistorikern überlieferte – Epitome, die in ihrem Umfang dem

---

<sup>56</sup> Bei der „byzantinischen Geschichte“ des Malchos vermerkt Phot., *cod.* 78 ausdrücklich, dass dieser im siebten Buch die Geschichte des Westens behandelt.

<sup>57</sup> Vgl. Schamp 1987, 194.

<sup>58</sup> Vgl. Klinkenberg 1913, 57.

ausführlichen Exzerpt zu Olympiodoros (*cod.* 80), zu Memnon (*cod.* 224) oder zu Ktesias (*cod.* 72) vergleichbar ist. Diese Epitome gibt den besten Überblick über die Gesamtarchitektur und den Gesamtplan der Kirchengeschichte des Philostorgios.

Schon der Titel weist sicher auf die Autorschaft des Photios hin: „Aus den kirchlichen Historien des Philostorgios. Epitome nach dem Diktat des Patriarchen Photios.“ Die Besonderheit des Titels mit ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ, die nur in einem einzigen Parallellfall (*cod.* 241) auch in der *Bibliothèque* für einen Autor zu finden ist, bedeutet auf jeden Fall nicht, dass ein grundsätzlicher Unterschied in der Machart der großen Epitome und der in den Codices überlieferten Notizen auszumachen ist<sup>59</sup>, und es muss darüber nachgedacht werden, wie man die Existenz dieses isolierten, außerhalb der Bibliothek erhaltenen Exzerpts erklären kann.

Es ist zwar möglich, dass die Epitome erst zu einem späteren Zeitraum verfasst wurde, da sich Photios, wie die *Amphilochia* beweisen, auch im weiteren Verlauf seiner Karriere mit der gelehrten Diskussion insbesondere von theologischer Literatur beschäftigte. So könnte in der außerhalb der *Bibliothèque* überlieferten Epitome ein letzter Rest des Materials zu erkennen sein, das Photios für die von ihm angekündigte Fortsetzung der *Bibliothèque* vorbereitet hat, eine Fortsetzung, zu der es dann nicht gekommen ist<sup>60</sup>. Der Umstand, dass es auch in der *Bibliothèque* selbst schon eine kleinere Philostorgios-Epitome (*cod.* 40) gibt, schließt aber andererseits keineswegs aus, dass zum Zeitpunkt der Schlussredaktion der *Bibliothèque* das große Exzerpt bereits als Ganzes vorhanden war. Dubletten dieser Art, in der eine ausführliche und eine knappere Version der Beschreibung ein und desselben Werks gegenübergestellt werden können, sind nämlich in gleicher Weise innerhalb der *Bibliothèque* oft auszumachen<sup>61</sup>. Es kann sein, dass Photios durchaus auch in anderen Fällen zwei Exzerpte des gleichen Werks, die er im Laufe seiner Biographie angefertigt hatte, vorlagen, dass er aber bald im Sinne der Ökonomie auf die Berücksichtigung des zweiten Exzerpts verzichtete, bald ein solches zweites Exzerpt in seine *Bibliothèque* – aus Achtlosigkeit<sup>62</sup> oder aus Absicht – integrierte. Ausgeschlossen ist auf jeden Fall, dass es sich bei der großen Epitome um einen ursprünglich zur *Bibliothèque* gehörenden Bestandteil handelt, der in der frühen Überlieferungsphase verloren gegangen und daher nicht mehr in den Handschriften der *Bibliothèque* greifbar ist. Denn die überlieferte Anzahl

<sup>59</sup> Gegen die Deutung von Richard 1950, besonders 206 sowie 222, dass dieser Gebrauch sich inhaltlich nicht vom bloßen Genitiv eines Autorennamens unterscheidet, Schamp 1987, 96, Anm. 12. Im Titel der großen Philostorgios-Epitome des Photios ist also ein Hinweis auf eine Diktierfähigkeit des Photios enthalten. Allerdings sind auch die anderen Exzerpte wohl kaum anders als durch Diktat entstanden.

<sup>60</sup> Ziegler 1941, 690: „Zu der nach der Rückkehr von der Gesandtschaftsreise in Aussicht gestellten Fortsetzung ist es nicht gekommen, weil die zweite Hälfte seines Lebens P. vor andere Aufgaben gestellt hat.“

<sup>61</sup> S. Phot., *cod.* 181 und 242 (*Damascius, Vita Isidori*); *cod.* 214 und 242; 43 und 240; 44 und 241; 76 und 238; 226 und 230. Dazu bereits Bidez 1981, XII. Zu den beiden Kapiteln (*cod.* 76 und 238) über Josephus Flavius vgl. allerdings Schamp 1982; ders. 1987, 97. Da bei genauem Hinsehen hier verschiedene Aspekte behandelt werden, ist der Begriff Dublette nicht völlig angebracht.

<sup>62</sup> Ziegler 1941, 693.

der Bücherkapitel der *Bibliothèque* entspricht genau dem Umfang von 279 Kapiteln, auf dessen Dimensionierung Photios wiederholt in komplizierten Zahlenspielen aufmerksam macht<sup>63</sup>.

Die Epitome ist also eine aus welchen Gründen auch immer schon von Photios nicht in das Sammelwerk aufgenommene Dublette des kürzeren Exzerpts in *cod.* 40. In der Regel scheint man die Existenz solcher Dubletten damit erklären zu können, dass Photios vor der ausführlichen und ausgefeilten Version immer wieder erste Exzerpte, „schedaria“ – der Begriff begegnet in den *Amphilochia* – als Rohmaterial, angefertigt hat<sup>64</sup>. Aus diesen Rohexzerpten sind etwa die Abschnitte in *cod.* 234–280 möglicherweise nicht einmal mehr von Photios selbst, sondern nur von dem Sekretär angefertigt worden, der auch für die eilige Zusammenstellung des gesamten Sammelwerks hinzugezogen worden ist<sup>65</sup>. Der Fall der Dublette der großen Epitome und des kleineren Auszugs in *cod.* 40 passt allerdings bei näherem Hinsehen nicht zu dieser Erklärung (ausgearbeiteter kritischer Artikel versus weitgehend unbearbeitetes Rohexzerpt). Denn es lassen sich zwischen den beiden Epitomai zu Philostorgios keine qualitativen Unterschiede in der Ausarbeitung feststellen.

Das Exzerpt zur Kirchengeschichte des Philostorgios in der *Bibliothèque* (*cod.* 40) bietet in seiner Knappheit einen guten Einblick in die inhaltliche Gesamtdisposition des Werks und darüber hinaus auch eine stilistische Analyse und eine Gesamtcharakterisierung seiner Tendenz. Es enthält zahlreiche literaturkritische oder theologische Reflexionen und beschränkt sich keineswegs auf bloße Inhaltsangaben oder Exzerpte.

Die große Epitome hat auf der einen Seite zweifelsohne Züge einer großen Inhaltsangabe, sie verzichtet aber ebenfalls nicht auf eingehende Charakterisierungen und Urteile, auf den Vergleich mit anderen Autoren und bietet schließlich durchaus auch die eine oder andere längere Passage, bei der größere Textabschnitte des Philostorgios offenkundig von Photios vorgelesen und vom Schreiber ohne Maßstabminderung als Exzerpt übertragen worden sind<sup>66</sup>. Die Epitome bietet damit also eine

<sup>63</sup> Vgl. Ziegler 1941, 691 zu den komplizierten Formeln, von denen 300- (20+1) die einfachste ist.

<sup>64</sup> Vgl. die von Treadgold 1980, 42–45 gebotene Erklärung. Vgl. zu den „schedaria“ als unmittelbare Vorlage der *Amphilochia*, Phot., *Amph.* 148,40 (p. 166 Westerink). Diese Passage der *Amphilochia* übersetzt Treadgold, 39 folgendermaßen: „We have transcribed these things from rough versions (*aposthedarianon*) as best we could, but the books, as your archpriestly perfection knows as well as we, captivity took for plunder (...).“ Die Epitome des Philostorgios ist von Treadgold, der immerhin auf das Sonderproblem der außerhalb der *Bibliothèque* überlieferten Schrift eingegangen ist, allerdings hier unzutreffend dieser Kategorie roher Notizen zugewiesen worden.

<sup>65</sup> Vgl. zu diesen aus „rough notes“ angefertigten Exzerpten Treadgold 1980, 42.

<sup>66</sup> Das gleiche Vorgehen hat Hägg 1975, 26 für *cod.* 241 (im Zusammenhang mit der Darstellung von exotischen Sujets) beschrieben: „Meistens handelt es sich um sehr detaillierte Beschreibungen, die Photios über lange Strecken fast wörtlich übernimmt.“ Vgl. auch die aus dem Vergleich von Original und Exzerpt der *Vita Apollonii* gewonnene Einsicht bei Hägg, 30: „Wenn ein Thema das aktive Interesse des Photios einmal erweckt hat, exzerpiert er – mit gelegentlichen kleineren Lücken – über mehrere Kapitel hin.“

für Photios nicht untypische Mischform der Kategorien „Inhaltsangabe“ bzw. „Kurzreferat“, „analytisches Referat“ und „Exzerpt“<sup>67</sup>. Auch die große Epitome ist somit durchaus auf der Höhe der sonstigen kritischen Leistungen des Photios.

Was die Auswahl der Gegenstände betrifft, weist die außerhalb der *Bibliothèque* überlieferte Epitome deutliche Übereinstimmungen mit den Stücken innerhalb der *Bibliothèque* auf. Photios setzt in der großen Epitome dort Schwerpunkte, wo dies auch seinem sonstigen Interessenprofil entspricht<sup>68</sup>. Das beginnt natürlich damit, dass mit Philostorgios als Vorlage ein seltenener, dogmengeschichtlich interessanter Autor aus der Zeit der Formung des neuen Kaisertums in Byzanz gewählt worden ist, was einem ähnlichen Auswahlinteresse in der *Bibliothèque* entspricht. Die detaillierte Wiedergabe profangeschichtlicher Details aus dieser Epoche, wie sie bei Philostorgios zu finden waren und wie sie Photios dann in seine Epitome übernommen hat, korreliert mit dem Interesse an historischen Berichten, das in der *Bibliothèque* auffällt. Besonders berücksichtigt hat Photios in seiner Epitome geographische Darstellungen, und zwar vor allem dort, wo es sich um exotische Gebiete des Ostens handelt, die er in seiner *Bibliothèque* etwa in der Wiedergabe der Berichte des Nonnosus (*cod.* 3), Ktesias (*cod.* 72) oder Agatharchides (*cod.* 213) ebenfalls behandelt hat<sup>69</sup>. Dagegen lässt sich noch rudimentär erkennen, dass dem Photios zwar auch Philostorgios-Exkurse über Britannien-Albion, ferner Gallien und insbesondere über die Alpenübergänge vorlagen, dass er sich aber hier, vielleicht wegen des fehlenden Orient-Bezugs, nur mit knappen Andeutungen begnügt hat<sup>70</sup>. Medizingeschichtliche Details bei Philostorgios sind zumindest teilweise, einem auch in der Korrespondenz ausgedrückten Interesse des Photios entsprechend, wiedergegeben worden, wobei solche Details auch in Kapiteln der *Bibliothèque* gewürdigt werden<sup>71</sup>. Schließlich geht Photios in seiner Epitome – ganz

<sup>67</sup> Als Beispiel für die Kategorie III, in der charakterisierende oder rezensierende Bemerkungen mit direkten Zitaten verbunden werden und die am ehesten der Epitome entspricht, führt Treadgold *cod.* 63 (III A) und *cod.* 241 (III C) an.

<sup>68</sup> Zum Interessenprofil des Photios vgl. Ziegler 1941, 684–727; Lemerle 1971, 171–204.

<sup>69</sup> *Cod.* 3 (Nonnosus); 72 (Ktesias); 213 (Agatharchides). In der Notiz zu Prokopios (*cod.* 63) sind bekanntlich nur die Perserkriege gewürdigt. Ähnlich auf den Orient fixiert ist die Inhaltsangabe zu Theophanes von Byzanz (*cod.* 64) oder zu Theophylaktos Simokattes (*cod.* 65). Zum Exotismus bei Photios vgl. Treadgold 1980, 101; zum Interesse für den Orient und Gesandtschaften in den Orient, Wilson 1994, 12, der auf *cod.* 241 und 94 hinweist.

<sup>70</sup> Philost., *h.e.* 1,5. Völlig unbeachtet geblieben ist die lange Liste, in der Philostorgios die den drei Söhnen Konstantins zugewiesenen Provinzen aufgezählt hat und die so etwas wie eine knappe politische Geographie des spätantiken römischen Reichs bietet; vgl. Philost., *h.e.* 3,1a (*Artemii Passio* 8). Man kann nicht behaupten, dass Photios ein grundsätzliches Desinteresse an solchen langen Listen hatte, wie die Übernahme der Satrapienaufteilung von 323 und 321 v. Chr. aus der Diadochengeschichte Arrians (*cod.* 92) deutlich zeigt. Aber diese Satrapienlisten hatten exotisch-östlichen Charakter und waren für Photios daher interessant.

<sup>71</sup> Vgl. etwa das Kapitel über die Medizin in Alexandria um 370 und die Lehre des Arztes Poseidonios bei Philost., *h.e.* 8,10. Zum medizinischen Interesse des Photios vgl. Treadgold 1980, 103 (mit Verweis auf *ep.*, 131; 228; 230; 231). In die *Bibliothèque* sind aus programmatischen Gründen mit einer Ausnahme

parallel zu den in der *Bibliothèque* vorherrschenden Gesichtspunkten – besonders dort auf die Darstellung des Philostorgios ein, wo dieser literaturgeschichtliche Details und Bewertungen gibt, etwa zur Schriftstellerpersönlichkeit Basileios des Großen<sup>72</sup>. Neben dem Interesse an profanen Details wird in der Epitome aufgrund der Vertrautheit mit dem Genre der Kirchen- und der Konziliengeschichte die theologische Entwicklung in einer historischen Perspektive erfasst<sup>73</sup>. Dies geschieht auch, indem Photios Philostorgios des Öfteren mit der übrigen, ihm bekannten orthodoxen Tradition eingehend vergleicht<sup>74</sup>.

Der Aufstieg des Areios und die theologischen Kehrtwendungen des Eusebios von Nikomedeia werden in der Epitome relativ ausführlich beschrieben. Ferner finden die komplizierten kirchenpolitischen Intrigen der 50er Jahre des 4. Jahrhunderts Berücksichtigung, die Gegenstand der Bücher vier bis sechs des Philostorgios waren. Es wird auf die Auseinandersetzung zwischen Eunomios und Basileios eingegangen sowie beispielsweise auf die Abkehr des Eunomios von der traditionellen, als trinitarisch empfundenen Taufformel. All dies entspricht dem auch in der *Bibliothèque* zu erkennenden deutlichen Interesse für die Geschichte der dogmatischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts und insbesondere zur Ausnahmestellung des Eunomios<sup>75</sup>. Weitere Parallelen fallen auf: Immerhin an einer Stelle ist in der großen Epitome ein Interesse am Manichäismus zu erkennen, das Photios in einer Schrift gegen die Manichäer (bzw. gegen die Paulikianer) zum Ausdruck gebracht<sup>76</sup> und das ihn vielleicht veranlasst hat, sich in seiner *Bibliothèque* mit Traktaten zum freien Willen

---

keine medizinischen Schriften aufgenommen. Eine gewisse Rolle spielen aber z. B. medizinisch beschriebene Todesarten, vgl. *cod.* 72, 37 a 1–2; *cod.* 80, 61 b 35.

**72** Philost., h. e. 8,11–12. Die Diskussion, die man in der Sekundärliteratur zur Stilkritik vorfindet, würde durch die Berücksichtigung der Epitome und der Bemerkungen zum Stil des orthodoxen Basileios und des häretischen Eunomios, gewinnen. Vgl. zu den insgesamt schwer zu beschreibenden, weil mitunter von der Vorlage abhängigen, mitunter selbständig formulierten stilkritischen Vorlieben und Interessen des Photios, Hartmann 1929; Kustas 1962, 132–169; Schamp 1987, passim.

**73** Vgl. Kustas 1964. Zum Interesse des Photios für Hagiographie und Konzilsakten in der *Bibliothèque* s. Treadgold 1980, 106. Das Interesse der großen Epitome an Konzilsakten wird in der Notiz über die Akten des Akakios deutlich; vgl. Philost., h. e. 4,12. Ein hagiographisches Interesse ist in der großen Epitome nur rudimentär zu erkennen, da Photios die von Philostorgios gepriesenen Heiligen ja nicht anerkennt. Bei der Diskussion der Darstellung des Athanasios oder des Basileios ist aber zu erkennen, dass Photios kritisiert, dass Philostorgios ihre Heiligkeit ignoriert. Literaturkritik verbindet sich hier also mit theologischen Kriterien. .

**74** Vgl. z. B. Philost., h. e. 1,6: „Auch dieser (Philostorgios) beschreibt, übereinstimmend mit den anderen (nämlich Kirchenhistorikern), den Wechsel Konstantins des Großen von der heidnischen Religion zum Christentum.“ S. auch Philost., h. e. 7,8 (Begebenheiten um Babylas und das Heiligtum von Daphne).

**75** Vgl. hierzu Bevegni 2000.

**76** Zum Manichäer Aphthonios s. Philost., h. e. 3,15. Vgl. zu den Verbindungen der Schrift gegen die Paulikianer mit *cod.* 52 (Behandlung der Synode von Side 383, die gegen die Messalianer entscheidet) Schamp 1987, 44. S. ferner *cod.* 85: Behandlung der antimanchäischen Schrift des Heraklianos und mittelbar anderer antimanchäischer Schriften, darunter vor allem der des Diodoros von Tarsos.

zu beschäftigen<sup>77</sup>. Relativ ausführlich berücksichtigt Photios die Darstellung des Philostorgios schließlich, wenn er vor dem Hintergrund des Bilderstreits den ganzen Bericht über die angebliche Statue des Heilands in Paneas übernimmt<sup>78</sup>.

In seinem Referat hält sich Photios in der großen Epitome in gleicher Weise wie in der *Bibliothèque* nicht mit beurteilenden Bewertungen zurück, insbesondere was die dogmatische Meinung und die tendenziöse Darstellung des Philostorgios betrifft<sup>79</sup>. Das beginnt bei der Umbenennung von Philostorgios zu Kakostorgios<sup>80</sup>, der die Umbenennung von Philoponos zu Mataioponos in *cod. 55* in der *Bibliothèque* an die Seite zu stellen wäre. Ferner wird der Autor als „gottlos“, „Freund der Lüge“, „das gottlose Werkzeug der Lüge“<sup>81</sup> bezeichnet, und die Polemik reicht dann weiter bis zu einer Beschreibung vermeintlich absurder Aspekte einzelner Behauptungen<sup>82</sup>. Die von Philostorgios gerühmten Glaubenshelden wie Eunomios, Theophilos oder auch Agapetos werden von Photios, der damit die Tendenz des Philostorgios zu korrigieren glaubt, als „Mithäretiker“<sup>83</sup> etc. bezeichnet. Strafmaßnahmen gegen die Gegner der Orthodoxie werden von Photios – abweichend von der Bewertung durch Philostorgios – mit zustimmenden Kommentaren versehen<sup>84</sup>. Trotz dieser Polemik sind dann aber die Angaben des Photios wiederum so genau, dass der exakte dogmatische Standpunkt des Philostorgios durchaus zu erkennen ist. Bisweilen ist auch unbewusst die wertende Ansicht des Philostorgios ohne korrigierenden Filter übernommen worden<sup>85</sup>. Unterschiede zur *Bibliothèque* sind in dieser einerseits kenntnisreichen, andererseits kritischen Darstellung der häretischen Bewegung der Eunomianer nicht zu erkennen<sup>86</sup>. Auch sachlich-inhaltlich finden sich zur Kontroverse zu Eunomios in der Regel

77 Vgl. Treadgold 1980 zu *cod. 81, 85* und 179.

78 Philost., *h.e.* 7,3. Die Ausführungen des Photios sind hier wesentlich ausführlicher als die der *Artemii Passio* (Philost., *h.e.* 7,3a). Vgl. auch Philost., *h.e.* 2,17: Verehrung des Standbilds Konstantins.

79

80 Nämlich in der Wendung „der Lügen liebende Kakostorgios“; vgl. Philost., *h.e.* 2,1 und 2,11 (als Bilanz am Ende des langen Kapitels). Photios geißelt auch in der *Bibliothèque* beständig abweichende Glaubenseinstellungen der von ihm studierten Autoren.

81 Vgl. Philost., *h.e.* 1,3; 2,11. S. dazu im Einzelnen den Index bei Bidez 1981, 307, wo allerdings die Zeugnisse des Photios mit ähnlichen Charakterisierungen bei anderen Textzeugen (z.B. *BHG 365*) durchgemischt sind.

82 Z. B. Philost., *h.e.* 9,1: „Und indem er dies auf das Unwahrscheinlichste umdichtete, war bei ihm nicht der geringste Sinn für die Absurdität vorhanden, der diese Geschichten erträglicher gemacht hätte.“

83 Agapetos von Synnada als „Mithäretiker“ s. Philost., *h.e.* 2,8.

84 Philost., *h.e.* 1,9: „Diese (Areios und seine Anhänger) zogen es vor, verbannt zu werden und in den Abgrund des Verderbens zu tauchen, wie es ihrer würdig war.“

85 Vgl. zur Wertung des Leontios Philost., *h.e.* 3,18. S. ferner zum angeblichen Kontrast zwischen der Standhaftigkeit des Maximos von Jerusalem in der Christenverfolgung und seinem Bekenntnis zu Athanasios Philost., *h.e.* 3,12. Einen solchen Widerspruch konnte hier nur derjenige erkennen, der von nicht-orthodoxer Gesinnung war.

86 In *cod. 40* wird allerdings eine Identifizierung von Eunomianern und Arianern vorgenommen, die durchaus den Vorstellungen des Photios entspricht, wie aus der Skizze der Geschichte des Arianismus



übereinstimmende Angaben. Nur behauptet Photios in der großen Philostorgios-Epitome die Apologie der Apologie des Eunomios habe fünf Bücher umfasst<sup>87</sup>, während er in der *Bibliothèque* nur drei Bücher dieses Werks kennt<sup>88</sup>. Sachliche Widersprüche dieser Art begegnen aber auch innerhalb der *Bibliothèque* selbst, so dass sich aus diesem Unterschied kein Hinweis auf einen Sondercharakter der großen Philostorgios-Epitome gewinnen lässt<sup>89</sup>.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass die große Philostorgios-Epitome ein ganz herausragendes Beispiel für die besondere Art darstellt, in der Photios weitgespannte stilistische, historische, naturwissenschaftliche Neugierde mit seinem Interesse für die Geschichte des vierten und fünften Jahrhunderts verbindet, die von einem streng orthodoxen Standpunkt rückblickend als entscheidende Phase für die Bildung der Vollkommenheit der Lehre in der eigenen Gegenwart betrachtet wird. Die Tatsache, dass Photios zwei Exzerpte über Philostorgios hinterlassen hat, ist am ehesten so zu erklären, dass Photios bei der Herstellung seiner ersten kurzen Zusammenfassung des Philostorgios sein Interesse für diesen Autor entdeckte und er ihn sich darum später erneut und in besonders ausführlicher Form vornahm. Aus welchen Gründen und in welcher Zeit dies geschah, muss offen bleiben. Eine Gelegenheit wäre, im Zusammenhang mit dem deutlichen dogmengeschichtlichen Interesse, etwa die Vorbereitung der beiden Reden über die Geschichte der Arianer (fünfzehnte und sechzehnte Rede) gewesen, die etwa in der Charakterisierung des Akakios eindeutig Spuren der Philostorgios-Lektüre bietet<sup>90</sup>. Es ist für die Kenntnis der spätantiken Kirchengeschichte

---

in Phot., *Hom.* 15 und 16 zu erkennen ist. Diese sachlich nicht zutreffende Identifizierung findet sich in der großen Epitome, wenn ich mich nicht irre, nicht.

**87** Philost., *h.e.* 8,12. Dass die große Epitome hier wirklich die Version des Philostorgios ausgeschrieben hat, geht aus der Parallele bei Philost., *h.e.* 8,12a hervor.

**88** *Cod.* 138. Keinen sachlichen Widerspruch kann man dagegen darin ausmachen, dass Photios zwar in der Philostorgios-Epitome von der Hochschätzung der Briefe des Eunomios durch Philostorgios berichtet (Philost., *h.e.* 10,6), er selbst sie in der *Bibliothèque* (*cod.* 135) sehr negativ beurteilt. In der Betonung, dass das stilistische Lob des Philostorgios generell und gerade für die Briefe völlig übertrieben ist, ist letztlich die gleiche Perspektive wie in der *Bibliothèque* zu erkennen. Ein anderer Widerspruch erklärt sich durch die entgegengesetzte Tendenz. Während im Bericht von *cod.* 138 Eunomios sich erst nach dem Ableben des Basileios traut, seine Apologie der Apologie zu publizieren (vgl. Bevegni 2000, 54), ist es nach dem – von Photios referierten – Bericht des Philostorgios so, dass Basileios nach der Lektüre des ersten Buchs der Apologie der Apologie erschrocken verstirbt, vgl. Philost., *h.e.* 8,12. Es handelt sich um polemisch entgegengesetzte Versionen, wobei Photios selbst auf diesen Gegensatz nicht aufmerksam macht.

**89** Vgl. z.B. die Widersprüche in der Definition des Verhältnisses von Basileios von Seleukeia, Basileios den Großen und Johannes Chrysostomos; vgl. Schamp 1987, 441 und 443.

**90** Mango 1958, 237. Ich plane eine ausführliche Untersuchung des Umfangs der Philostorgios-Benutzung in der fünfzehnten und sechzehnten Predigt des Photios. Teile der vorgelegten Studie werden in die Einleitung meiner kommentierten Philostorgios-Übersetzung im Rahmen der „Kleinen und fragmentischen Historiker der Spätantike eingehen“. N. Hoffmann danke ich für Hilfen bei der Formatierung.

schichte bedauerlich, dass nicht weitere Spuren dieser nicht in der *Bibliothek* dokumentierten Exzerpierungstätigkeit des Photios erhalten geblieben sind.

## Bibliographie

- Ahrweiler, Helene (1965), „Sur la carrière de Photius avant son patriarcat“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 58, 348–363.
- Bekker, Immanuel (Hrsg.) (1838), *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, Bonn.
- Bevegni, Claudio (2000), „Fozio, Eunomio e i Padri Cappadoci. I „codici“ 137 e 138 della *Bibliotheca di Fozio*“, in: G. Menestrina (Hrsg.), *Fozio*, Tra crisi ecclesiale e magistero letterario, Brescia, 45–74.
- Bidez, Jean (Hrsg.) (1981), *Philostorgius, Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, 3. bearb. Auflage von F. Winkelmann, Berlin.
- Bleckmann, Bruno (2013), „Nikephoros und Philostorgios“ (im Druck, erscheint im *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 52, 2013).
- Bompaire, Jacques (1981), „Photius et la Seconde Sophistique, d’après la Bibliothèque“, in: *Travaux et Mémoires* 8, 79–86.
- Breyer, Leopold (1981), *Vom Bauernhof auf den Kaiserthron*. Das Leben des Kaisers Basileios I., des Begründers der Makedonischen Dynastie. Beschrieben von seinem Enkel, dem Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogenetos, übersetzt, eingeleitet und erklärt, Graz u. a.
- Brubaker, Leslie / Haldon, John F. (2011), *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850. A History*, Cambridge u. a.
- Hägg, Tomas (1975), *Photios als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliothek*, Stockholm.
- Haldon, John F. (1997), *Byzantium in the seventh century. The Transformation of a Culture*, revised edition, Cambridge u. a.
- Halkin, François (1963), „La date de composition de la ‚Bibliothèque‘ de Photius remise en question“, in: *Analecta Bollandiana* 81, 414–417.
- Hartmann, Günther (1929), *Photios’ Literarästhetik*, Diss. Phil., Borna-Leipzig.
- Henry, René (2003), *Photius, Bibliothèque*, Texte établi et traduit par René Henry, Index par Jacques Schamp, Tome I–IX, 2. Auflage, Paris.
- Klinkenberg, Johann (1913), *De Photi Bibliothecae codicibus historicis*, Diss., Bonn.
- Kustas, George L. (1962), „The Literary Criticism of Photius. A Christian Definition of Style“, in: *Hellenika* 17, 132–169.
- Kustas, George L. (1964), „History and Theology in Photius“, in: *Greek Orthodox Theological Review* 10, 37–74.
- Laourdas, Basil (Hrsg.) (1959), *Photiou Homiliae*, Thessaloniki.
- Lemerle, Paul (1964), „Note sur les données historiques de l’autobiographie d’Anania de Shirak“, in: *Revue des Études Arméniennes n. s.* 1, 195–202.
- Lemerle, Paul (1971), *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris.
- Mango, Cyril (1958), *The Homilies of Photius. Patriarch of Constantinople*, English Translation, Introduction and Commentary, Cambridge, Mass.
- Mango, Cyril (1975), „The availability of books in the byzantine empire, A. D. 750–850“, in: I. Ševčenko / C. Mango (Hrsgg.), *Byzantine books and bookmen*, Washington, D. C., 29–45.
- Richard, Marcel (1950), „ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ“, in: *Byzantion* 20, 191–222.



- Schamp, Josèphe (1982), „Flavius Josèphe et Photios. À propos d’une singulière lecture des , Antiquités Judaïques““, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32, 185–196.
- Schamp, Josèphe (1987), *Photios, historien des lettres*. La „Bibliothèque“ et ses notices biographiques, Paris.
- Ševčenko, Ihor (Hrsg.) (2011), *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Liber V quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, Berlin u. a.
- Stronk, Jan P. (2010), *Ctesias’ Persian history*, Part I: Introduction, Text, and Translation, Düsseldorf.
- Treadgold, Warren T. (1980), *The Nature of the „Bibliotheca“ of Photius*, Washington, D. C.
- Westerink, Leendert G. (Hrsg.) (1986), *Photii Patriarchae Constantinopolitani. Epistulae et Amphilochia*, Vol. 5, Leipzig.
- Wilson, Nigel G. (1983), *Scholars of Byzantium*, London.
- Wilson, Nigel G. (1994), *Photius, The Bibliotheca. A Selection Translated with Notes*, London.
- Wilson, Nigel G. (2000), „Fozio e le due culture. Spunti dall’epistolario“, in: G. Menestrina (Hrsg.), *Fozio*, Tra crisi ecclesiale e magistero letterario, Brescia, 29–44.
- Ziegler, Konrat (1941), „Photios, 13.“, in: *RE* 20/1, 667–737.



---

**V: Modéliser pour transmettre: figures et contre-figures passées de l'autorité dans les récits historiographiques**



Edith Parmentier / Francesca Prometea Barone

# La mort d'Hérode: un palimpseste historiographique (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècles)

L'élaboration historiographique réalisée autour du règne d'Hérode à l'époque tardo-antique illustre les processus de transformation à l'œuvre dans l'historiographie chrétienne à partir des sources juives. L'un des jalons les plus significatifs de cette élaboration concerne la mort d'Hérode, qui aurait succombé dans d'horribles souffrances en 4 av. J.-C.

Notre enquête porte sur les auteurs de langue grecque des quatre premiers siècles.

## 1. Le récit-source: Flavius Josèphe

Le premier récit de l'événement est dû à Flavius Josèphe, notre principale source sur le règne d'Hérode, qui occupe une place remarquable, presque démesurée dans *Les Antiquités juives*<sup>1</sup>. En 4 av. J.-C., Hérode, âgé de soixante-dix ans, tombe gravement malade. Il quitte Jérusalem pour aller se soigner à Jéricho, où il meurt, atteint d'une étrange maladie que Josèphe présente comme analogue à la «peste» d'Athènes, qui emporta Périclès parmi ses innombrables victimes au début de la guerre du Péloponnèse (430 – 429 av. J.-C.)<sup>2</sup>.

Cliniquement, la maladie d'Hérode est énigmatique, car ses nombreux symptômes, qui sont minutieusement décrits, n'épargnent aucune partie du corps: le roi souffre à la fois de fièvre, d'oppression respiratoire, d'éruptions cutanées provoquant d'atroces démangeaisons, d'ulcère intestinal, de phlegmons des jambes et de l'abdomen, ainsi que d'une gangrène des organes génitaux qui produit des vers:

*Il avait une fièvre amollissante, qui était d'autant moins visible que l'infection était plus nocive à l'intérieur de son corps; une faim dévorante que rien ne pouvait apaiser; un ulcère des intestins et en particulier de violentes douleurs au colon; une inflammation aqueuse et luisante aux pieds et le bas-ventre atteint d'un mal analogue. Ses organes génitaux entraînent en putréfaction et généraient des vers. Il ne parvenait à respirer que debout, avec une haleine fétide et spasmodique. Tous ses membres étaient secoués de convulsions d'une violence insupportable*<sup>3</sup>.

---

1 Composées à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, *Les Antiquités juives* (ci-après *AJ*) dépeignent toute l'histoire du peuple juif depuis la création du monde jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus en 70. Le règne d'Hérode, qui dura trente-quatre ans (de 37 à 4 av. J.-C.) occupe près du quart de l'ouvrage (les livres XIV à XVII) et la narration des derniers jours du roi est particulièrement développée et dramatique.

2 Le traitement littéraire de l'épisode, avec les nombreux emprunts de Josèphe à Thucydide (II.49), a fait l'objet d'une abondante bibliographie. Cf. en particulier Ladouceur 1981; Africa 1982; Kasher 2007, 391–394; Toher 2011.

3 Jos. *AJ* XVII.168–170 (cf. *Flavii Iosephi Opera*, Niese Benedict (éd.), 1887–1895, Berlin).

Flavius Josèphe donne une interprétation étiologique du mal qui emporte le roi:

- *Dieu le punit pour avoir violé la Loi* (introduction de la description)<sup>4</sup>
- *C'est ainsi que Dieu exigea du roi l'expiation de sa grande impiété* (conclusion)<sup>5</sup>.

Dans le contexte, c'est pour avoir violé les lois juives qu'Hérode est condamné par la justice divine. En effet, profitant de la faiblesse et de l'absence du roi, deux docteurs<sup>6</sup> du Temple, partisans d'une interprétation radicalement anti-iconique du «deuxième commandement<sup>7</sup>», ont incité un groupe de jeunes Juifs pieux à abattre l'aigle d'or qui surmonte l'une des portes du sanctuaire. Une émeute a éclaté, aussitôt réprimée brutalement: quarante personnes ont été arrêtées et les chefs de la révolte condamnés à mort et brûlés vifs. Dès ce moment, la maladie d'Hérode s'est aggravée.

Les commentaires moralisants de Flavius Josèphe, associés aux symptômes énigmatiques de la maladie du roi, renvoient à une autre mort célèbre dans l'histoire de la Judée antique: la mort d'Antiochos IV Epiphane, que les sources juives présentent comme la punition infligée au roi séleucide par le Ciel après le pillage du Temple en 167 av. J.-C. Antiochos IV y introduisit alors le culte de Zeus Olympien -*Abomination de la désolation*<sup>8</sup>- et promulgua son édit interdisant la pratique du judaïsme<sup>9</sup>.

Ces événements déclenchèrent la «révolte des Maccabées» et Antiochos IV devint dans la tradition juive le prototype du persécuteur religieux. Sa mort atroce, punition de son impiété, est racontée dans 2 *Maccabées* de la façon suivante: au cours d'une expédition en Perse à la fin de l'année 164 av. J.-C., Antiochos IV apprend que les Maccabées ont reconquis le Temple et restauré le culte traditionnel à Jérusalem. Transporté de fureur, il annonce qu'il va raser la ville et tuer tous les Juifs. Ses propos sont immédiatement punis par une mort spectaculaire:

Dieu le frappe d'une plaie incurable et invincible. Une douleur d'entrailles sans remède le saisit et des souffrances aiguës le torturent au-dedans. [...] Ses yeux fourmillent de vers et ses chairs se détachent par lambeaux avec d'atroces douleurs, tandis que la puanteur de cette pourriture soulève le cœur de toute son armée<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Jos. AJ XVII.168.

<sup>5</sup> Jos. AJ XVII.170.

<sup>6</sup> σοφισταί (Jos. AJ XVII.155).

<sup>7</sup> *Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre* (Exode 20, 4; trad. Bible de Jérusalem). La discussion sur l'aigle (ἀετός) a attiré tous les traducteurs et commentateurs de Josèphe. Sur le contexte religieux de l'idolâtrie et sur cet épisode en particulier, cf. Gutman 1971, 3–4.

<sup>8</sup> 1M 1.54. Le *Premier Livre des Maccabées* fut rédigé en hébreu puis traduit en grec à l'extrême fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Cet ouvrage nous est parvenu par la Septante, de même que le *Deuxième Livre des Maccabées*, qui n'est pas la suite du précédent.

<sup>9</sup> Sur ces événements, cf. par exemple Sartre 2003, 334–337 et 345–349.

<sup>10</sup> 2M 9.5 et 9.9 (trad. Bible de Jérusalem).

Le récit de la mort d'Hérode par Flavius Josèphe fait écho à celui de la mort d'Antiochos IV: en réprimant la révolte des jeunes juifs pieux qui ont abattu l'aigle décorant le Temple, Hérode s'est comporté en persécuteur. Il en subit le châtement par sa maladie mortelle, qui est la réédition de celle d'Antiochos IV. La mort des deux rois est une juste punition pour leur conduite pareillement impie et tyrannique envers les Juifs, peuple protégé de Dieu.

Par ailleurs, la représentation de la mort d'Hérode par Flavius Josèphe contient un grand nombre de lieux communs, caractéristiques des récits de «mort du tyran» qui apparaissent dans toute l'historiographie antique. C'est chez Hérodote qu'on trouve la première trace écrite conservée du τόπος dans l'historiographie antique: l'anecdote se déroule en Cyrénaïque au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C, où la reine Phéretimé venge atrocement la mort de son fils Arkésilas et la déloyauté de ses sujets. Elle fait empaler les hommes sur les murailles de la ville et mutiler leurs femmes, dont les seins arrachés viennent décorer les fortifications. Phéretimé est punie par une ignoble maladie: elle est *dévorée vivante par des vers qui grouillaient*<sup>11</sup>.

Le thème apparaît aussi dans la Bible<sup>12</sup> et les exemples d'affreuses maladies mortelles frappant les tyrans se succèdent chez les historiens. Parmi les traits constants qui illustrent ce τόπος, on trouve des douleurs intolérables et une insupportable puanteur, associée à une infestation du malade par les vers. Le catalogue le plus célèbre (non exhaustif) nous en a été conservé grâce à Plutarque qui, en marge de la mort de Sylla, cite sept autres victimes du mal<sup>13</sup>. Le récit de la mort d'Hérode par Flavius Josèphe s'inscrit donc également dans la continuité des stéréotypes littéraires issus de la tradition grecque<sup>14</sup>, où la corrélation entre la faute et la punition divine était déjà banale. À cette théologie de la rétribution, Josèphe ajoute le thème de la persécution, donnant au τόπος littéraire une dimension religieuse. Il transforme ainsi la mort infâme du tyran en mort infâme du persécuteur: c'est ce renouvellement du thème de la rétribution des fautes qui va permettre aux auteurs chrétiens de réinterpréter la mort d'Hérode dans leur propre perspective.

<sup>11</sup> Hdt IV.205, Legrand (éd.) 1945.

<sup>12</sup> Cf. Isaïe 14.11: *Sous toi s'est formé un matelas de vermine, les larves te recouvrent* (trad. Bible de Jérusalem).

<sup>13</sup> Acaste, Alcman, Phérécyde de Syros, Callisthène, Mucius Scaevola, Eunous et Speusippe. Cf. Plut. *Sylla* 36.3–5, Flacelière/Chambry (éds.) 1971.

<sup>14</sup> La complexité de ces échos littéraires où les contaminations s'entrecroisent, ajoutée à l'accumulation des détails pittoresques de l'horrible maladie d'Hérode, a suscité le plus grand scepticisme chez les historiens désireux d'évaluer la pertinence documentaire de la version de Josèphe. Néanmoins, ce *testis unus* ne peut pas être considéré comme un *testis nullus*, dans la mesure où sur de nombreux autres épisodes du règne d'Hérode (mais pas sur le récit de sa mort) on peut procéder à des recoupements avec des sources archéologiques et avec le témoignage oculaire de l'historien Nicolas de Damas, qui était l'un des familiers du roi. Cf. Parmentier-Barone (éds.) 2011.

## 2. La transmission du thème de la mort d'Hérode entre le I<sup>er</sup> et le IV<sup>e</sup> siècles

Cependant, il faut d'abord constater une lacune de plusieurs siècles: la mort d'Hérode n'a éveillé aucun intérêt chez les historiens avant le IV<sup>e</sup> siècle. Du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècle, le récit de Josèphe ne trouve aucun écho, ni dans l'historiographie profane, ni dans la littérature chrétienne. Bien entendu, Hérode est très présent dans la littérature religieuse, mais, outre le fait que les polémistes chrétiens ne cherchent pas à faire œuvre d'historiens, il est évoqué exclusivement à propos du massacre des enfants de Bethléem.

Le seul auteur qui évoque le thème de sa mort est Justin Martyr, mais ce n'est pas pour la décrire. Si Justin mentionne l'événement, c'est dans le cadre d'un raisonnement hypothétique: dans le *Dialogue avec Tryphon*, rédigé entre 150 et 155, l'auteur pose la question de savoir si Dieu n'aurait pas pu tuer Hérode, au lieu de le laisser attenter à la vie de Jésus<sup>15</sup>. Dans ce contexte, Justin avait l'occasion de s'attarder sur la mort d'Hérode, mais il ne l'a pas fait. Un peu plus loin dans le même texte, il évoque clairement le massacre des enfants de Bethléem et la mort d'Hérode, mais sans les mettre en relation<sup>16</sup>.

Par la suite, le thème de la παιδοφορία/παιδοκτονία d'Hérode se retrouvera au IV<sup>e</sup> siècle chez les auteurs ecclésiastiques, par exemple Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse<sup>17</sup>, mais jamais en lien avec la mort du roi. Les auteurs qui évoquent celle-ci la mentionnent toujours incidemment, sans aucune description, soit à propos de la fuite en Egypte (et du retour qui devient possible après cette mort), soit pour dater le début du règne d'Archélaos, l'un des trois fils d'Hérode qui lui succèdent, comme chez Epiphane de Salamine<sup>18</sup>.

15 Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, Bobichon (éd.) 2003, vol. II, 459, ch. 102.3.

16 Justin Martyr, *op. cit.* 103.3: *Ils (la sainte famille) restèrent éloignés jusqu'au jour où, Hérode étant mort qui avait fait tuer les enfants de Bethléem, Archélaos lui succéda.*

17 Cf. Grégoire de Nazianze, Or. 41, *In Pentecosten*, PG 36, 436, l. 26 [= Moreschini/Gallay (éds.) 1990, Or. 41, 4, 325]; Or. 19, *Ad Julianum tributorum exaequatores*, PG 35, 1057 l. 30; Or. 34, *In Aegyptiorum adventum*, PG 36, 241 l. 24; Or. 36, *De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant*, PG 36, 272, l. 9. Grégoire de Nysse, *Oratio in diem natalem Christi*, PG 46, 1132 l. 34.

18 Cf. Epiphane de Salamine, *Panarion*, Holl/Dummer (éds.) 1980, vol. II, 261 l. 6–8, ou encore Holl (éd.) 1915, 228 l. 19.



### 3. L'élaboration historiographique et la réécriture de Flavius Josèphe au IV<sup>e</sup> siècle

– Eusèbe de Césarée

C'est dans l'*Histoire ecclésiastique* que l'épisode de la mort d'Hérode va trouver sa place. L'intérêt d'Eusèbe pour Hérode est lié à la controverse sur la date et le lieu de la naissance de Jésus. Après avoir pris position sur la date, Eusèbe en vient au récit de la vie de Jésus proprement dite et introduit alors un long développement sur la mort d'Hérode, en rattachant l'événement au massacre des enfants de Bethléem et en montrant que la fin épouvantable d'Hérode est une punition de la providence divine.

L'attentat d'Hérode contre les enfants et quelle mort le châtia

[1] Le Christ étant né conformément aux prophéties à Bethléem de Judée, dans les temps que nous avons indiqués, Hérode fut interrogé par des mages venus d'Orient qui demandèrent où était le roi des Juifs nouveau-né; car ils avaient vu une étoile qui avait été pour eux le motif d'un si long voyage et ils avaient hâte d'adorer l'enfant comme un Dieu. Il ne fut pas médiocrement ému de cette affaire qui, pensait-il, mettait son pouvoir en danger, et ayant demandé aux docteurs de la Loi dans le peuple, où l'on attendait la naissance du Christ, dès qu'il connut la prophétie de Michée qui l'annonçait à Bethléem, il ordonna par un édit de tuer les enfants à la mamelle à Bethléem et dans tous les environs, à partir de deux ans et au-dessous, selon le temps que lui avaient exactement indiqué les mages. [...]

[3] Là-dessus, il est convenable de voir les châtiments de l'audace d'Hérode contre le Christ et ceux de son âge. Aussitôt après, sans même un léger avertissement, la justice divine le poursuivit alors qu'il était en vie, lui montrant les préludes de ce qu'il recevrait lors de son départ d'ici-bas. [4] Alors que tout paraissait bien aller dans son royaume, il ternit la gloire de sa maison par des malheurs successifs, par l'assassinat de sa femme, de ses enfants, de ceux qui lui étaient les plus proches par le sang, et les plus attachés. Il n'est pas possible maintenant de décrire ces événements, qui mettent dans l'ombre toutes les tragédies et que Josèphe a rapportés au long dans les Histoires qui parlent de lui. [5] Immédiatement après le crime contre le Sauveur et les autres enfants, un fouet tenu par Dieu s'empara d'Hérode et le poussa vers la mort: il n'est pas hors de propos d'entendre l'historien de ces crimes, qui décrit sa mort en propres termes, au dix-septième livre de l'Antiquité juive.

«Pour Hérode la maladie devenait plus amère parce que Dieu le châtiait des crimes qu'il avait commis. [6] En effet, un feu doux était en lui, qui ne manifestait pas au toucher une inflammation aussi grande que celle qui exerçait sa nocivité à l'intérieur de son corps. Il avait un atroce désir de prendre des aliments et rien ne pouvait le secourir, un ulcère de l'intestin, et surtout de violentes douleurs d'entrailles; une enflure humide et luisante des pieds; [7] les aines étaient dans un état pareil; le membre viril tombait en pourriture et était rempli de vers; il ne respirait qu'en se dressant et répandait une odeur insupportable par suite de la pesanteur et de la fréquence de son souffle; tous ses membres étaient secoués avec une violence insupportable. [8] Les devins et ceux à qui appartient la sagesse de prédire ces événements, disaient que Dieu se vengeait ainsi des nombreuses impiétés du roi.»

Voilà ce que rapporte l'historien indiqué dans le livre dont nous avons parlé. [9] Dans le second livre des Histoires, il transmet encore des récits semblables sur le même personnage en écrivant ceci:

«Ensuite la maladie s'empara de son corps entier et le divisa par diverses souffrances. Il avait en effet une fièvre lente, une démangeaison insupportable sur toute la surface du corps, des douleurs continues de l'intestin, des œdèmes aux pieds comme un hydropique; un gonflement de l'aîne, au membre viril une putréfaction qui donnait naissance à des vers; de plus une respiration asthmatique et pénible; des agitations de tous les membres, de telle sorte que les devins voyaient une punition dans ces maux. [...]

[IX, 1] L'historien mentionné plus haut s'accorde avec l'évangéliste sur l'avènement d'Archélaos au pouvoir après Hérode [...]<sup>19</sup>.

Le chapitre se présente comme un véritable palimpseste de Flavius Josèphe. En effet, conformément aux principes exprimés dans la préface, où Eusèbe décrit son œuvre comme une vaste anthologie en se définissant lui-même comme un compilateur<sup>20</sup>, l'*Histoire ecclésiastique* cite copieusement Josèphe. Plus de la moitié du chapitre sur Hérode est ainsi empruntée aux récits parallèles des *Antiquités juives* et de *La Guerre des Juifs*.

Cependant, Josèphe ne dit mot du «massacre des enfants de Bethléem<sup>21</sup>» par Hérode, épisode dont l'enjeu ecclésiologique est capital pour Eusèbe, puisque c'est cet événement qui établit la continuité entre la Bible et les Evangiles, en rattachant la figure de Jésus à celle de Moïse par des prophéties et par l'analogie entre la fuite en Egypte et l'Exode. Aussi le palimpseste d'Eusèbe est-il une véritable création historiographique: l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* s'approprie sa source, expression d'une tradition juive, et réoriente le récit de Josèphe dans une perspective chrétienne.

En effet, Eusèbe commence par introduire le verset de l'Evangile de Matthieu, où il est dit qu'Hérode ordonna de tuer *tous les enfants âgés de deux ans et moins, à Bethléem et dans tous les environs*<sup>22</sup> (§ 1–2).

Il en vient ensuite au récit de Flavius Josèphe, qu'il introduit en entrelaçant une addition au texte-source pour qualifier l'impiété d'Hérode: dans le texte de Josèphe, Hérode est châtié par Dieu pour avoir enfreint le «deuxième commandement»; dans la version de l'*Histoire ecclésiastique*, les crimes pour lesquels Hérode est châtié ont été commis *contre le Christ et ceux de son âge* (§ 4) / *contre notre Sauveur et les autres petits enfants* (§ 5).

Cette formule additionnelle est encadrée de références qui en garantissent l'authenticité: elle est présentée comme faisant partie des *événements que Josèphe a*

<sup>19</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 1.8, Bardy (éd.) 2001.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1.1, 4: *Comme en des prairies spirituelles, j'ai cueilli, telles des fleurs, les passages utiles des écrivains anciens.*

<sup>21</sup> Rappelons que l'événement n'est documenté par aucune source, ni juive, ni grecque, ni romaine, ni même chrétienne, à l'exception du verset de l'Evangile de Matthieu. Pour une mise au point sur cette discussion sans fin, voir R.E. Brown 1998, qui reconstruit les traditions antérieures à Matthieu (p.104–121) et montre la portée théologique du récit en faisant le lien avec les motifs vétérotestamentaires (p.165–30). Etat de la question dans Maier 1998, par exemple.

<sup>22</sup> Mt 2.16. Eusèbe colore cette citation d'une note pathétique supplémentaire: les victimes du massacre ordonné par Hérode sont des enfants *à la mamelle*.

rapportés au long dans les Histoires à propos de lui [Hérode] (§ 4) et elle est suivie d'une protestation de fidélité d'Eusèbe à sa source, avec un renvoi au numéro du chapitre précis, qu'il annonce citer *mot à mot* (§ 5).

De fait, la suite du récit d'Eusèbe décrit la maladie d'Hérode en reprenant *Les Antiquités juives* et *La Guerre des Juifs*<sup>23</sup>, que l'auteur cite fidèlement, sinon *in extenso* (§ 6–8), à un mot près. En effet, les impiétés attirant la colère divine sur Hérode sont, dans le contexte initial, relatives à l'affaire de l'aigle du Temple et au supplice infligé aux jeunes Juifs rebelles. C'est pourquoi le texte de Josèphe dit que les maux d'Hérode sont *une expiation du supplice des docteurs*<sup>24</sup>. Dans l'*Histoire ecclésiastique*, la maladie du roi est *une expiation de ses impiétés*<sup>25</sup>.

La suppression du seul mot τῶν σοφιστῶν (*les docteurs*) fait disparaître le contexte juif<sup>26</sup>.

L'exactitude des citations précédentes et l'insistance de Josèphe lui-même sur le thème de la rétribution des fautes accèdent à l'apparente fidélité d'Eusèbe à sa source: la maladie d'Hérode reste une punition divine, mais le crime à expier a fait l'objet d'une substitution.

#### – Jean Chrysostome

Dans sa 9<sup>ème</sup> homélie sur l'Evangile de Matthieu, Jean Chrysostome cite l'épisode de la mort d'Hérode relatée par Josèphe et, tout comme Eusèbe, établit un lien de causalité entre cet événement et le massacre des enfants de Bethléem:

Quelle tragique calamité en effet frappa alors Bethléem, où l'on voyait de tous côtés les enfants arrachés du sein de leur mère pour être cruellement immolés à la fureur d'un tyran ! Que, si vous êtes encore faibles, si souffrir avec patience et sans se plaindre vous semble une sagesse au-dessus de vos forces, jetez les yeux sur la mort d'Hérode et respirez un peu à cette vue. La justice de Dieu fut prompte à le frapper, elle lui infligea une punition proportionnée à son crime, en lui faisant souffrir une mort cruelle, plus déplorable que tout ce qu'il fait endurer à ces enfants de Bethléem; elle l'accabla de mille maux, que savent ceux qui ont lu son histoire dans Josèphe. Je ne la rapporte point ici pour n'être pas trop long et pour ne pas interrompre la suite de notre Evangile<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Jos. *BJ* I.661 et 663. Pour une mise au point sur cette discussion sans fin, voir R.E. Brown 1998, qui reconstruit les traditions antérieures à Matthieu (p.104–121) et montre la portée théologique du récit en faisant le lien avec les motifs vétérotestamentaires (p.165–230). Etat de la question dans Maier 1998, par exemple.664.

<sup>24</sup> ποιήν εἶναι τῶν σοφιστῶν τὰ νοσήματα (Jos. *BJ* I.656 cf. *supra*).

<sup>25</sup> ποιήν εἶναι τὰ νοσήματα (Eus. *HE* I.8, 9).

<sup>26</sup> L'intervention sur le texte est bien d'Eusèbe lui-même. Pour l'histoire du texte, cf. Pelletier (éd.) 1975, 20. Pour la discussion sur la nature du texte de Josèphe dont disposait Eusèbe dans la bibliothèque de Césarée, cf. Carriker 2003.

<sup>27</sup> *PG* 57, 178.53–179.5.

Voici donc un deuxième témoin au IV<sup>e</sup> siècle de cette élaboration. Chrysostome connaissait-il l'interprétation d'Eusèbe? Les deux auteurs ont-ils eu la même idée sans se connaître? Ou bien reprennent-ils une interprétation antérieure? En l'absence d'étude approfondie sur les relations entre Eusèbe et Chrysostome, deux hypothèses sont possibles: soit Chrysostome connaît la lecture d'Eusèbe et la partage; soit il s'agit d'une lecture chrétienne de Josèphe qui se constitue au IV<sup>e</sup> siècle et dont nous avons ces deux témoignages.

#### 4. La mort d'Hérode après le IV<sup>e</sup> siècle: le Pseudo-Athanase

Le texte d'Eusèbe se retrouve dans un fragment d'Athanase<sup>28</sup>. Il s'agit d'un texte inauthentique dont la *Clavis Patrum Graecorum* indique qu'il est tiré presque mot pour mot d'Eusèbe<sup>29</sup>. Toutefois, ce passage pseudo-athanasien est intéressant pour notre enquête, car il ajoute des explications morales à l'énumération des symptômes de la maladie d'Hérode et met en place des procédés d'étiologie différents de ceux d'Eusèbe<sup>30</sup>.

L'auteur rappelle le principe selon lequel *Tu seras puni par là où tu as péché* en citant le texte biblique (*Sagesse* 11, 17) et dresse le catalogue des 9 souffrances d'Hérode; il s'attarde longuement sur chacune pour en indiquer la cause. Le massacre des enfants de Bethléem n'est la cause que de certaines souffrances (les spasmes). Pour les autres, un procédé de rétribution analogique se met en place et chaque souffrance a sa raison d'être:

- la fièvre parce qu'Hérode avait brûlé des passions de l'adultère
- l'insupportable démangeaison, parce que le désir d'écouter des maîtres trompeurs le démangeait<sup>31</sup>
- les douleurs internes, parce qu'il n'avait pas chanté de tout son être *Bénis le Seigneur, ô mon âme, bénis son nom très saint, tout mon être!*<sup>32</sup>
- Les œdèmes et les suintements aux pieds, parce qu'il avait dédaigné l'eau pure de la source qui mène à la vie éternelle
- l'inflammation du bas-ventre, parce qu'il s'enflammait de colère et était impitoyable avec ses sujets

<sup>28</sup> *Athanasii Alexandrini, ex interpretatione in Matthaeum*, PG 26, 1252–1253.

<sup>29</sup> *Clavis Patrum Graecorum* II, 34, n°2165 (10).

<sup>30</sup> Ce texte non attribué, pour lequel aucune datation n'est actuellement proposée, est de toute façon postérieur au IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>31</sup> Sur l'image de la démangeaison aux oreilles pour indiquer l'écoute des mauvais maîtres, cf. Paul, *2 Tm* 4.3: *Car un temps viendra où les hommes ne supporteront pas la saine doctrine, mais au contraire au gré de leurs passions et l'oreille les démangeant, ils se donneront des maîtres en quantité et détourneront l'oreille de la vérité pour se tourner vers les fables* (trad. Bible de Jérusalem).

<sup>32</sup> *Ps* 102.1–2.

- l'invasion de vermine dans les parties génitales, parce qu'il se comportait avec les femmes comme un étalon en rut
- l'impossibilité de respirer autrement que debout, parce qu'il ne s'était pas prosterné pour adorer le Seigneur qui lui avait donné le pouvoir royal
- l'asthme, parce qu'il n'avait pas respiré le parfum de la charité, mais la puanteur de la guerre
- et les convulsions spasmodiques qui lui déchiraient tous les membres, parce qu'il avait arraché à la vie tous les enfants de Bethléem.

La mort d'Hérode est donc, dès le récit-source, l'objet d'une élaboration historiographique autour du thème de la rétribution des fautes: Flavius Josèphe transforme la mort infâme du tyran grec en mort infâme du persécuteur des juifs, sur le modèle maccabéen de la mort d'Antiochos IV. À partir du IV<sup>e</sup> siècle, les auteurs chrétiens substituent à la faute contre la Loi la faute contre le Sauveur et interprètent la fin épouvantable d'Hérode comme une punition de la providence divine pour le massacre des enfants de Bethléem. Le fragment du Pseudo-Athanase semble indiquer une évolution ultérieure où le blâme porte sur la vie d'Hérode dans sa totalité, et non plus seulement sur le massacre des enfants. Le thème de la persécution devient mineur, Hérode se transforme en figure exemplaire de la conduite anti-chrétienne.

## Bibliographie

### Sources

- Abel, François-Marie (éd.) (1961<sup>3</sup>), *Les Livres des Maccabées*, Paris.
- Bardy, Guillaume (éd.) (2001), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, tome 1, Paris.
- Bobichon Philippe, (éd.) (2003), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, 2 vol., Fribourg.
- Feldman, Louis H. / Marcus, Ralph / Thackeray, Henry St. J. (éds.) (1926–1965), *Josephus*, Cambridge-Mass.
- Flacelière, Robert / Chambry, Émile (éds.) (1971), *Plutarque, Vies*, tome VI, Paris.
- Geerard, Maurice (éd.) (1974), *Clavis Patrum Graecorum II. Ab Athanasio ad Chrysostomum*, Turnhout.
- Holl Karl / Dummer Jürgen (éds.) (1980), *Epiphanius II, Panarion haer. 34–64*, Berlin.
- Holl, Karl (éd.) (1915), *Epiphanius I, Ancoratus und Panarion haer. 1–33*, Berlin.
- Moreschini, Claudio / Gallay Paul, (éds.) (1990), *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41*, Paris.
- Legrand, Philippe-E. (éd.) (1945), *Hérodote, Histoires*, tome IV, Paris.
- Niese, Benedikt (éd.) (1887–1895), *Flavii Iosephi Opera*, Berlin.
- Parmentier, Edith / Barone, Francesca Prometea (éds.) (2011), *Nicolas de Damas, «Histoires», «Recueil de coutumes», «Vie d'Auguste», «Autobiographie»*, Paris.
- Pelletier, André (éd.) (1975), *Flavius Josèphe, La Guerre des Juifs*, vol.1, Paris.
- PG: *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, 161 vol., Migne, J.-P. (éd.) (1857–1866), Paris.

## Travaux

- Africa, Thomas (1982), „Worms and the Death of Kings: A Cautionary Note on Disease and History“ in: *Classical Antiquity* 1, 1–17.
- Brown R.E. (1993), *The Birth of the Messiah : a Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Londres (2è éd.).
- Carriker, Andrew J. (2003), *The library of Eusebius of Caesarea*, Leyde.
- Gutman, Joseph (1971), „The ‘Second Commandment’ and the Image in Judaism“, in: Gutman, Joseph (ed.), *No Graven Images. Studies in Art and the Hebrew Bible*, New-York, 3–16.
- Kasher, Aryeh (2007), *King Herod: a Persecuted Persecutor*, Berlin.
- Ladouceur, David J. (1981), „The Death of Herod the Great“ in: *Classical Philology* 76, 25–34.
- Maier, Paul (1998), „Herod and the Infants of Behlehem“, in: Vardaman, Jerry, (ed.), *Chronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity, and religious Studies in Memory of Ray Summers*, Macon, Georgia, 169–190.
- Sartre, Maurice (2003), *D’Alexandre à Zénobie: histoire du Levant antique (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, Paris.
- Toher, Mark (2011), „Herod’s Last Days“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 106, 109–128.

Patricia Gaillard-Seux

## Portraits d'empereurs dans l'*Histoire Auguste*: de l'empereur en animal à l'image de Typhon\*

L'*Histoire Auguste* est une source dont la complexité n'a pas fini de fasciner les historiens. Il n'est plus guère contesté que cette série de biographies impériales d'Hadrien à Numérien soit due à un «imposteur» se cachant sous six pseudonymes et que, contrairement aux affirmations de l'œuvre, celle-ci n'ait pas été écrite sous Dioclétien et Constantin. Mais les polémiques sur l'identité de l'auteur, ses intentions et la date exacte d'écriture sont toujours très vives<sup>1</sup>.

Le but de cette étude est d'apporter une contribution aux débats en prenant comme point de départ l'examen du portrait, avant tout physique, de quelques empereurs. Nous souhaitons tout d'abord montrer que ces derniers, souvent, sont en réalité décrits comme des animaux; puis à partir des caractéristiques du portrait physique de Firmus, nous verrons que celui-ci est non seulement dépeint sous les traits d'un animal, mais encore comme un personnage de la mythologie grecque, Typhon, ce qui n'est pas sans implications pour la compréhension de l'*Histoire Auguste*<sup>2</sup>.

Un premier portrait incontestablement animal est celui de Pescennius Niger (annexe 1), qui comporte des éléments surprenants: la marque noire sur la nuque, la voix rauque et extraordinairement sonore, l'association noir-blanc-rouge. Les commentateurs ne se sont pas étendus sur le côté tricolore; ils ont expliqué la voix *rauca*

---

\* Je remercie Bruno Bleckmann et Philippe Blaudeau pour leur relecture attentive de cet article, l'auteur étant seule responsable des hypothèses ou éventuelles erreurs y figurant.

1 Les vues de H. Dessau ont assez largement fini pour s'imposer au cours du XXe siècle: pour lui, l'*Histoire Auguste* est en réalité l'œuvre d'un auteur unique, écrite dans la dernière décennie du IVe siècle (Dessau 1889; Dessau 1892). Les dates de rédaction proposées ensuite se sont étalées pour l'essentiel de l'époque de Julien à environ 420, la fourchette la plus probable pour beaucoup se situant entre 395 et 400/404; quant à l'auteur, les plus souvent proposés ont été Nicomaque Flavien *Senior*, qui s'est suicidé en septembre 394 lors de la bataille de la Rivière Froide, ou son fils Nicomaque Flavien *Junior*, mort en 431, d'autres commentateurs penchant pour un grammairien non identifié, vu le genre de culture de l'auteur. Sur l'historiographie de ces questions jusqu'au début des années 1990, voir Chastagnol 1994, IX-XXXIV. Depuis les années 1990, quelques hypothèses ont surgi ou ont été réactivées. En 2005, S. Ratti a affirmé que l'auteur était Nicomaque Flavien *Senior*, ce qui impliquerait une rédaction de l'*Histoire Auguste* antérieure à 394 (notamment Ratti 2007). Cette hypothèse a rencontré une vive résistance de la part de ceux qui pensent que l'*Histoire Auguste* a été écrite plus tard, comme par exemple F. Paschoud. M. Festy a suggéré une rédaction par Nicomaque Flavien *Junior* avec remaniements jusqu'en 431 (Festy 2007). Dans un ouvrage récent, Alan Cameron estime que la rédaction est à situer entre 361 et 385 (Cameron 2011, 743–782). M. Thomson a également proposé comme auteur le poète Naucellius (Thomson 2008).

2 Le portrait physique des empereurs dans l'*Histoire Auguste* a suscité peu de commentaires. L'article de synthèse sur le sujet est celui de V. Neri, où toutes les indications du texte sont prises au pied de la lettre (Neri 1998).

par l'influence de la première satire de Juvénal qui se dit excédé d'écouter déclamer la *Théséide* du *rauci Cordi*<sup>3</sup>; la marque noire sur la nuque serait là pour jouer sur le *cognomen Niger*<sup>4</sup>.

En réalité ce portrait s'explique largement parce que Pescennius Niger est assimilé à un âne et sans doute même à un âne précis, le Lucius des *Métamorphoses* d'Apulée.

Au moins trois caractéristiques physiques de l'âne sont en effet décelables. Tout d'abord la marque noire sur la nuque. La majorité des races d'âne possède ce qu'on appelle en français la croix de Saint-André, de couleur noire: à la naissance des épaules se trouve ce qu'on peut considérer comme la barre horizontale, plus épaisse et visible, de cette croix; la barre verticale, plus fine, démarre à la nuque et se prolonge sur la ligne du dos<sup>5</sup>. Cette croix est spécialement visible sur les ânes gris clair, si fréquents autour de la Méditerranée. Ce gris clair correspond probablement à l'indication du corps blanc donnée par l'*Histoire Auguste*. Deuxième trait indubitablement asin: la voix rauque, sonore et portant à un mille romain (soit 1,472 km!) correspond bien au braiement de l'âne, effectivement rauque, sonore et d'une portée même très supérieure si le vent s'y prête<sup>6</sup>. Un troisième détail convient à la physionomie de l'âne: *capillo in verticem ad gratiam reflexo*. Au sommet de la tête, entre les oreilles de l'âne, se trouve le début de la crinière, formant une touffe de poils ébouriffés chez certaines races ou certains sujets.

Par ailleurs, la tendance à l'embonpoint fait peut-être allusion au côté solide de l'âne en bon état<sup>7</sup>; mais ce peut être aussi le rappel d'un passage des *Métamorphoses* où l'âne Lucius, se gavant de viandes et de pâtisseries, devient gras<sup>8</sup> ou bien viser une caractéristique du personnage ici caricaturé. Une combinaison des trois aspects est aussi envisageable.

Quant au visage réservé et toujours rouge, c'est probablement l'emprunt d'un trait humain, à mettre en relation avec l'indication selon laquelle Niger se désintéressait complètement de l'amour. Celle-ci n'est là que par antithèse humoristique, le premier paragraphe de la vie de Niger nous le présentant au contraire comme animé

3 Juvénal, *Sat.*, I, 1–2: *semper ego auditor tantum? Nunquamne reponam / Vexatus toties rauci Theseide Cordi?* Voir Chastagnol 1994, I; CIX, n. 1; 346; 354, n. 4.

4 Voir Paschoud 2001, 223.

5 Voir Siméon 2008, 32; sur les raies des ânes, voir aussi Olck 1909, col. 629, 630, 633.

6 L'adjectif *raucus* paraît associé à la voix de l'âne: Ovide parle de *rauco ore* à propos du braiement de l'âne de Silène (*F.*, I, 433–434) et qualifie de *raucum* le rire d'une femme comparé au braiement d'une ânesse (*A. am.*, III, 289–290). Apulée se plaît parfois à rappeler la sonorité de la voix de l'animal (*Met.*, III, 29, 4; VIII, 29, 5).

7 Ainsi l'âne destiné à faire des mules doit être *amplissimi corporis... robustis ac latis costis* (Columelle, *R.R.*, VI, 37); aussi Palladius, IV, 14, 3, Rodgers (éd.) 1975; voir aussi Apulée, *Met.*, IV, 22, 7.

8 *Met.*, X, 15, 3: *liberalibus cenis inescatus et humanis adfatim cibis saginatus corpus obesa pinguitie compleueram, corium aruina succulenta molliueram*; aussi XI, 13, 4. On peut noter aussi que le même épisode montre Lucius buvant du vin (*Met.*, X, 16, 6–9), Niger étant *uini avidus*. Mais l'*Histoire Auguste* indique fréquemment la consommation de vin des empereurs.



d'«un désir effréné de plaisirs de toutes sortes»<sup>9</sup>. La rougeur du visage est parfois associée à la modestie, mais en physiognomonie, elle indique aussi très souvent l'impudeur<sup>10</sup>. Or l'âne est bien connu pour les dimensions de son appareil génital et sa lubricité<sup>11</sup>. D'autre part, l'âne bien conformé était surtout recherché pour faire des mules, donc «faire des enfants» si l'on veut.

Le jeu sur la prétendue pudeur de Niger entraîne ensuite les développements sur sa participation à des rites particuliers en Gaule et surtout au culte d'Isis, aux côtés des *amicissimos* de Commode. La vie de ce dernier dans l'*Histoire Auguste* indique en effet qu'il participait au culte d'Isis<sup>12</sup>, mais un autre passage souligne, également avec une connotation religieuse: «il avait aussi auprès de lui un homme doté d'un pénis de taille supérieure même à celui des animaux: il l'appelait l'âne (*onos*) et il lui était très cher. Il le couvrit de richesses et le préposa au culte d'Hercule Rustique»<sup>13</sup>. Cet Hercule dit Rustique ne semble pas autrement attesté...<sup>14</sup>

Enfin, un âne qui participe aux cérémonies d'Isis est un clin d'œil littéraire évident, visant les *Métamorphoses* d'Apulée, où Lucius retrouve sa forme humaine grâce à la déesse, au culte de laquelle il se consacre ensuite<sup>15</sup>. De plus, Apulée est évoqué dans la biographie de Clodius Albinus, le pendant de Pescennius Niger. Albinus est tout d'abord présenté comme un Africain d'Hadrumète (ce qu'il n'était pas)<sup>16</sup>, auteur de

9 I, 4 : *libidinis effrenatae ad omne genus cupiditatum*. La contradiction entre les deux passages a suscité l'embarras des commentateurs (voir Chastagnol 1994, 354, n. 5).

10 Voir La Penna 1975. Rougeur du visage comme signe de modestie: Tacite, *Hist.*, IV, 40, 1; Suétone, *Dom.*, 18, 1. La rougeur du visage de Domitien est impudique pour Tacite (*Agr.*, XLV, 2) et signe d'*impudentia* pour Pline le Jeune (*Pan.*, 48, 4); celle du visage de Pompée est comparée à celle du pénis d'après un fragment poétique conservé par un grammairien (*FPL*, inc. 15 Morel); la rougeur de la peau est signe d'*impudentia* chez les auteurs de physiognomonie, le pseudo-Aristote (*Scriptores Physiognomici Graeci et Latini*, I, 30, 17 Förster), Adamantios (*ib.*, I, 413, 4), Polémon (*ib.*, I, 274, 9) et l'Anonyme latin (*ibid.*, II, 122, 1).

11 Par exemple, Dion Chrysostome, *Or.*, LXXVIII, 29; Apulée, *Met.*, III, 24, 6; X, 22; Lucien, *As.*, 32, Van Thiel (éd.) 1972; voir Olck 1909, col. 634, 652, 653.

12 *Com.*, IX, 4–6: *Sacra Isidis coluit, ut et caput raderet et Anubium portaret... Isiacos uero pineis usque ad perniciem pectus tundere cogebat. Cum Anubim portaret, capita Isiacorum grauitur obtundebat ore simulacri*; «Il accomplissait les rites d'Isis, allant jusqu'à se raser la tête et à porter Anubis... Il contraignait les prêtres d'Isis à se battre la poitrine à mort avec des pommes de pin. Lorsqu'il portait Anubis, il frappait violemment la tête des prêtres d'Isis avec la bouche de la statue» (trad. pers.). Il est difficile de dire si ces indications concernent ou non le véritable Commode, mais le parallèle avec la vie de Niger rend le passage suspect. Voir aussi *Carac.*, IX, 11.

13 *Com.*, X, 9: *Habuit et hominem pene prominentem ultra modum animalium, quem onon appellabat, sibi carissimum. Quem et ditauit et sacerdotio Herculis rustici praeposuit* (trad. Chastagnol 1994, modifiée).

14 G. Wissowa, perplexe, pensait qu'il s'agissait peut-être là d'un culte privé sur les domaines impériaux (Wissowa 1912, 281, n. 6).

15 *Met.*, XI, notamment 3–6; 12.

16 *Alb.*, I, 3; IV, 1. Sur le fait qu'il n'était pas africain, voir Barnes 1970; Chausson 1999, 635–636.

contes milésiens<sup>17</sup>, ce que contiennent les *Métamorphoses* d'Apulée, Africain de Madaure. Plus loin, une lettre fictive de Septime Sévère au Sénat reproche à Clodius Albinus de vieillir au milieu des contes milésiens puniques de son cher Apulée<sup>18</sup>.

Un autre portrait semble renvoyer assez clairement à une description animale: Clodius Albinus est très certainement dépeint comme un bélier (annexe 2). Deux traits figurent dans la description du bon bélier chez les agronomes latins: la haute taille et surtout le front large<sup>19</sup>. D'autre part, le *capillus renodis et crispus*<sup>20</sup> ainsi que la blancheur font incontestablement penser au mouton tandis que la voix féminine et presque d'eunuque évoque la voix grêle et aiguë des ovins; la violence prêtée à Albinus convient aussi au bélier toujours prêt à affronter ses congénères.

Par ailleurs, la description de Gordien II et de son mode de vie paraît assez suspecte (annexe 3). Il est d'autant plus tentant d'y voir certains traits propres à l'éléphant que l'usurpation des deux premiers Gordiens a lieu en Afrique; ainsi: le corps énorme (qui entraîne peut-être les indications ambiguës *grauissimae opinionis, forma conspicuus* à propos des études), le sexe de grande dimension<sup>21</sup>, la mémoire extraordinaire<sup>22</sup>, la compassion et la solidarité envers ses semblables<sup>23</sup> (d'où les pleurs en voyant châtier un camarade), la vie en troupeau<sup>24</sup>, dont on devait penser qu'il était conduit par un mâle, le fait que chaque femelle soit suivie par plusieurs petits<sup>25</sup>. Le nom même de Priam, qui certes eut beaucoup d'enfants lui aussi, est de ceux que l'on pouvait donner à un éléphant, les noms d'Ajax et de Patrocle étant

17 Alb., XI, 8: *Milesias nonnulli eiusdem esse dicunt, quarum fama non ignobilis habetur, quamvis mediocriter scriptae sint*; «Il aurait selon certains écrit des contes milésiens qui connurent un certain succès, bien que leur valeur littéraire fût médiocre» (trad. Chastagnol 1994).

18 Alb., XII, 12: *Maior fuit dolor, quod illum pro litterato laudandum plerique duxistis, cum ille neniis quibusdam anilibus occupatus inter Milesias Punicas Apulei sui et ludicra litteraria consenesceret*; «J'ai été plus affligé encore de voir la plupart d'entre vous penser qu'il fallait louer ses talents littéraires, alors qu'il ne s'occupe que de sornettes pour grand-mères et vieillit au milieu des contes milésiens puniques de son cher Apulée et autres futilités littéraires» (trad. Chastagnol 1994).

19 Columelle, RR, VII, 3, 3: *habitus est autem maxime probatur, cum est altus et procerus, uentre promisso atque lanato, cauda longissima, que densi uelleris, fronte lata, testibus amplis, intortis cornibus*. Voir aussi Varron, RR, II, 2, 4; Geop., 18, 1, 3, Beckh (éd.) 1895.

20 *Renodis* est un adjectif rare, peut-être un *hapax*, habituellement traduit par «dénoué», par rapprochement avec le verbe *renodo*. Il est étonnant de le voir appliqué aux cheveux d'un empereur, aucun empereur romain ne semblant avoir eu les cheveux assez longs pour les attacher ou les détacher. Les Romains portaient habituellement les cheveux courts. En revanche, son utilisation à propos du poil de mouton conviendrait bien au sens de «sans nœud», donc plus facile à travailler.

21 Aristote affirme que l'animal possède un pénis plutôt petit par rapport à sa taille (HA, 1, 500b), mais il s'agit d'une erreur d'observation; voir Scullard 1974, 43.

22 Sur l'aptitude à apprendre et la mémoire des éléphants, voir Pline, NH, VIII, 1; 6; 14–15; Élien, NA, II, 11; XI, 14.

23 Pline, NH, VIII, 23; 24; Élien, NA, V, 49; VI, 56, 61; VII, 15, 36; 45; VIII, 15; IX, 56.

24 Pline, NH, VIII, 11; 23; Élien, NA, VII, 15 et *passim*. Le fait que Gordien soit *mulierum cupidissimus* peut aussi être une allusion à des histoires d'éléphants amoureux de femmes, très connues dans l'Antiquité (Pline, NH, VIII, 13; 14; Plutarque, SA, XVIII, 2; Élien, NA, VII, 43).

25 Élien, NA, VIII, 27.

attestés<sup>26</sup>. D'autre part, les éléphants apprivoisés buvaient du vin<sup>27</sup> et le goût des *frigidae*, surtout l'été, évoque peut-être l'amour de l'éléphant pour l'eau<sup>28</sup>. La faculté de pleurer et de verser des larmes lui était également prêtée<sup>29</sup>. Cependant, d'autres points ne correspondent pas tout à fait au portrait de l'animal: l'éléphant ne mange pas avant tout des fruits, même s'il en consomme,<sup>30</sup> et il est réputé pudique et retenu sur le plan sexuel<sup>31</sup>. On ne peut donc être aussi affirmatif à propos de Gordien II que pour Niger et Albinus, en l'absence d'une description physique plus complète.

Ces portraits d'empereurs en animaux ne font pas allusion en réalité aux princes décrits. On a déjà souligné que les biographies de Pescennius Niger et Clodius Albinus comportent bien des éléments sans rapport avec eux et qu'on impute à l'inventivité de l'auteur<sup>32</sup>. Nous verrons ailleurs les raisons qui expliquent ces portraits<sup>33</sup> et nous nous en tiendrons dans cette contribution aux implications du portrait de Firmus qui comporte à la fois des éléments animaux et non animaux du plus haut intérêt pour comprendre l'*Histoire Auguste* (annexe 4).

Ce portrait s'insère dans la biographie de Firmus, qui fait partie du *Quadriges des Tyrans*, ensemble de quatre biographies d'usurpateurs: Firmus serait un usurpateur de l'époque d'Aurélien, tandis que les trois suivants, Saturninus, Proculus et Bonosus sont des usurpateurs du temps de Probus. Il y a quelques traces de ces derniers dans d'autres sources, mais Firmus est une invention de l'auteur et tout le contenu du *Quadriges des Tyrans* est considéré comme fictif<sup>34</sup>. Firmus, originaire d'une ville appelée Séleucie, est décrit comme un riche Égyptien; partisan de Zénobie, il usurpe le pouvoir en Égypte. Vaincu par Aurélien, il se serait pendu ou aurait été exécuté. Divers détails de la vie de Firmus auraient été inspirés soit par le

<sup>26</sup> Pline, *NH*, VIII, 12; Philostrate, *Vit. Ap.*, II, 12.

<sup>27</sup> Élien, *NA*, VIII, 27; XIII, 8. Mais l'*Histoire Auguste* indique la consommation de vin d'un grand nombre d'empereurs, comme déjà noté.

<sup>28</sup> Pline, *NH*, VIII, 28; Élien, *NA*, IV, 24.

<sup>29</sup> Élien, *NA*, X, 17. D'autres passages non cités ici sont ambigus (*Gord.*, XIX, 5; 7). Gordien passe sa vie dans les jardins, les bains et les bois, ce qui peut rappeler la vie des éléphants dans les savanes herbeuses ou arborées et faire allusion aux points d'eau qu'ils fréquentent. Il était vêtu avec élégance: on habillait somptueusement comme des humains les éléphants produits dans les spectacles où ils exécutaient des tours. Il était aimé de ses esclaves et de tous les siens: les éléphants apprivoisés manifestaient une grande douceur envers leurs gardiens et étaient vus de manière positive.

<sup>30</sup> Nourriture composée de rameaux et de frondaisons: Élien, *NA*, VII, 6; branches et fruits du palmier: Pline, *NH*, VIII, 29; régime des éléphants apprivoisés à base de galettes, orge, rameaux, oignons, fruits et miel: Élien, *NA*, X, 10. Il est vrai que les spectateurs s'amusaient peut-être à donner surtout des fruits aux éléphants apprivoisés.

<sup>31</sup> Aristote, *HA*, V, 2, 4; Pline, *NH*, VIII, 13; Élien, *NA*, VIII, 17; XI, 15.

<sup>32</sup> Hasebroek 1916; Chastagnol 1994, 343–346; 369–376; Bertrand-Dagenbach 1998, 23 et 35.

<sup>33</sup> Voir mes *Études sur l'Histoire Auguste* (en cours). Leurs *cognomina* ont en tout cas contribué à fixer sur eux les portraits d'animaux qui leur sont associés.

<sup>34</sup> Voir Chastagnol 1994, 1105–1111; Paschoud 2001, 177–179.

Maure Firmus, révolté dans les années 370, soit par son frère Gildon, révolté en 397–398<sup>35</sup>.

Une explication physiognomonique de son portrait a été donnée par E.C. Evans dès 1935<sup>36</sup>: les divers traits montreraient une nature timide, indolente, stupide et dépravée<sup>37</sup>. Par ailleurs, certaines particularités ont été expliquées par des influences littéraires. Le front balaféré, la pilosité et le surnom de Cyclope proviendraient d'un passage du *Voyage à Brindes* d'Horace où un protagoniste d'un combat bouffon possède une cicatrice qui dépare son front velu et se voit contraint de sauter comme un Cyclope<sup>38</sup>. Les cheveux frisés et le visage noir ou basané rappelleraient l'origine maure du révolté Firmus chez Ammien Marcellin (XXIX, 5, 3). La très haute taille serait tirée du portrait de Maximin le Thrace, lui aussi surnommé le Cyclope d'après l'*Histoire Auguste*, mais à cause de sa cruauté cette fois<sup>39</sup>.

Il a été aussi suggéré que l'aspect bicolore, noir et blanc, de Firmus serait dû aux origines qui lui sont prêtées. Le visage noir avec un corps blanc s'expliquerait par le fait que l'*Histoire Auguste* fait de son Firmus, originaire de Séleucie, un Syrien installé en Égypte: il est donc une sorte de métis bicolore, avec une tête noire, comme un Égyptien, et un corps blanc, comme un Syrien<sup>40</sup>.

Nous ne nous attarderons pas sur l'interprétation physiognomonique qui n'a pas lieu d'être si la description est celle d'un animal, comme nous le verrons. Le portrait chez Horace ne correspond pas exactement à celui de Firmus: l'*Histoire Auguste* ne parle pas de cicatrice au front, mais de blessure puisque le front est *uulnerata*, «blessé»; seul le front est velu chez Horace alors qu'il en va ainsi du corps dans le portrait de Firmus; pour l'emploi du mot Cyclope, nous en verrons plus loin une autre explication possible. D'autre part, Firmus n'est pas obligatoirement syrien, car le royaume des Séleucides s'est d'abord étendu de la Mésopotamie au sud de l'Asie Mineure et des Séleucie ont été fondées hors de Syrie. La Séleucie mentionnée par l'*Histoire Auguste* n'a pas été identifiée avec précision: W. Seston a proposé sans succès Séleucie du Tigre, hors de l'empire<sup>41</sup>; A. Chastagnol a suggéré, avec un point d'interrogation, Séleucie de Piérie, le port d'Antioche de Syrie<sup>42</sup>; F. Paschoud parle de «quelque Séleucie syrienne»<sup>43</sup>.

35 Gildon : Chastagnol 1970, 89–91 et 94; Firmus : Paschoud 2001, 210–211 (reprenant une intuition de S. Mazzarino).

36 Evans 1935, 71; Evans 1969, 46–84; 94–95.

37 La taille gigantesque est signe d'indolence, les yeux proéminents d'une nature dépravée et complètement stupide, les cheveux frisés de timidité et d'avarice, le visage basané de timidité et le corps blanc, poilu et hérissé montre timidité et faiblesse. Interprétation approuvée par Neri 1998, 264.

38 *Sat.*, I, 5, 60–63: *illi foeda cicatrix/ saetosam laeui frontem turpauerat oris/... pastorem saltaret uti Cyclopa rogabat.*

39 Sur ces points, voir Paschoud 2001, 222–223.

40 Paschoud 2001, 210–211.

41 Seston 1939, 233–234; Seston 1946, 148.

42 Chastagnol 1994, 1107.

43 Paschoud 2001, 211.

Le portrait de Firmus me semble être en réalité celui d'un bouc ou d'un bélier, en excluant cependant le taureau que pourraient évoquer quelques traits ainsi qu'une autre raison dont nous parlerons plus loin.

En effet, les yeux proéminents conviennent à un bélier ou un bouc comme à un taureau et le corps poilu et hirsute aussi, quoique davantage à un bouc ou un bélier. Le poil frisé peut correspondre à un mouton, mais, s'il s'agit seulement du poil de la tête, aussi à un bouc ou un taureau. C'est surtout l'association tête noire/corps blanc qui fait exclure le taureau car aucune race bovine ne présente cette caractéristique, que l'on trouve au contraire pour les moutons et les chèvres. Un passage de Columelle confirme qu'on a bien affaire à la description d'un bouc ou d'un bélier. Il indique que les bergers ont une astuce pour éviter que les boucs ou les béliers se battent entre eux: ils fabriquent une planchette sur laquelle ils fixent des clous, l'attachent par les cornes au front de l'animal, les pointes des clous tournés vers le front, si bien que l'animal se blesse dès qu'il donne un coup de corne<sup>44</sup>. Les pauvres bêtes devaient donc avoir très souvent des blessures au front, comme le dit l'*Histoire Auguste*, détail que les Anciens, beaucoup plus proches que nous des réalités agricoles, devaient bien connaître. Quant à la taille gigantesque, nous y reviendrons plus loin.

Cependant, un dernier point incite à penser qu'il s'agit probablement d'un bouc plutôt que d'un bélier: l'origine attribuée à Firmus. Sa patrie est donc Séleucie. Pour que l'allusion soit comprise, ce devait être une ville assez connue à l'époque de l'écriture de l'*Histoire Auguste*. A la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du V<sup>e</sup> siècle, Séleucie de Piérie et surtout Séleucie du Tigre étaient des villes en perte de vitesse<sup>45</sup>. En revanche, une Séleucie, bien connue dans l'empire romain à cette époque, convient parfaitement au contexte de la vie de Firmus et à l'*Histoire Auguste*: Séleucie d'Isaurie.

Celle-ci a été fondée vers 295 avant J.-C. par Séleucos Nicator<sup>46</sup>, en Cilicie Trachée, sur le Kalycadnos et est alors surnommée *Tracheia*<sup>47</sup> ou *Tracheotis*<sup>48</sup>. À la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du V<sup>e</sup>, elle est la capitale de la province d'Isaurie et caractérisée comme ville isaurienne<sup>49</sup>. Ce sont les divers remaniements provinciaux qui ont mené à cette situation.

En effet, l'Isaurie primitive (correspondant au départ à la zone d'influence de deux villes, Isaura Palaia et Isaura Nea) se trouvait au Sud de l'Asie Mineure, sur les contreforts Nord de la chaîne du Taurus, avec à l'ouest la Pamphylie, au nord la

---

44 R.R., VII, 3, 5: *Capri uel arietis petulci saeuitiam pastores hac astutia repellunt. Mensurae pedalis robustam tabulam configunt aculeis, et aduersam fronti cornibus religant. Ea res ferum prohibet a rixa, quoniam stimulatam suo ictu ipsum se sauciat.*

45 Nissen 2001; Wagner 2001.

46 Il y implante les habitants d'Holmoi (Strabon, XIV, 5, 4).

47 Etienne de Byzance, s. v., von Dobschütz (éd.) 1912.

48 Pline, *NH*, V, 93.

49 Ammien Marcellin, XIV, 8, 2; Théodoret, *HE*, II, 26, Parmentier et Hansen (éds.) 1998<sup>3</sup>.

Lycaonie, au Sud et à l'Est, la Cilicie, la Cilicie laquelle comprenait la Cilicie Trachée, «âpre» car montagneuse, et la Cilicie Pédias, Cilicie de plaine. Les Romains sont intervenus sur la côte sud-sud-est de l'Asie Mineure à partir de 102 avant J.-C., dans le cadre de la lutte contre les pirates ciliciens. Une *provincia* de Cilicie est attestée à partir de ce moment, l'autorité de son titulaire s'étendant en fait sur la Pamphylie et parfois la Lycaonie<sup>50</sup>. L'Isaurie est conquise par les Romains en 75 avant J.-C. dans le prolongement de la campagne de P. Servilius Vatia contre les pirates pamphyliens et pisidiens. C'est Pompée qui, après sa guerre contre les pirates ciliciens et ses interventions en Orient, organise véritablement en 63 une province de Cilicie, comprenant les deux Cilicies, l'Isaurie et le sud de la Lycaonie. L'Isaurie et la Cilicie Trachée, ensemble ou séparément, sont ensuite confiées à des roitelets locaux avant d'appartenir à diverses provinces de la zone<sup>51</sup>. Puis Antonin établit une province nommée Cilicie-Isaurie-Lycaonie. L'Isaurie englobe alors une partie de l'Isaurie traditionnelle et surtout la Cilicie Trachée; elle devient province autonome sous Gordien III, avec Séleucie pour capitale. Dioclétien l'aurait réorganisée et intégrée au diocèse d'Orient. Sous Valens est créée la province de Lycaonie, où se trouve une grande partie de l'Isaurie traditionnelle, le nom d'Isaurie restant à la province qui contient essentiellement la Cilicie Trachée<sup>52</sup>. Cette complexe évolution explique un certain flou à la fin de l'Antiquité dans la dénomination d'Isaurien: elle s'applique alors aux populations du Nord du Taurus appartenant à la Lycaonie ou à des provinces proches aussi bien qu'aux habitants de Cilicie Trachée, les mots cilicien et isaurien pouvant ainsi devenir interchangeables<sup>53</sup>.

Séleucie d'Isaurie était par ailleurs un lieu connu de pèlerinage aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, en tant que centre du culte de sainte Thècle, héroïne des *Actes de Paul et de Thècle*. Ce roman chrétien narrant les aventures de la vierge Thècle était tenu pour véridique par pratiquement tous les chrétiens à l'époque<sup>54</sup>; d'après les versions plus ou moins détaillées des *Actes*, Thècle aurait fini sa vie à Séleucie<sup>55</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, c'est

**50** Ferrary 2000, 170.

**51** Ce sont Marc Antoine, puis Auguste qui confient la zone à divers roitelets locaux. À la mort en 25 avant J.-C. d'Amyntas de Galatie, qui détenait l'Isaurie et la Cilicie Trachée, ses possessions sont annexées et jointes à la Pamphylie pour créer une province de Galatie-Pamphylie, à laquelle appartient une grande partie de l'Isaurie. L'autre partie et la Cilicie Trachée sont confiées à des rois locaux jusqu'en 72, où Vespasien crée une province de Cilicie réunissant la Trachée et la Pédias et une province de Galatie-Cappadoce (englobant l'Isaurie).

**52** Sur le détail de l'évolution administrative de l'Isaurie et de la Cilicie Trachée, voir surtout Rougé 1966; Syme 1986; Syme 1987; Rémy 1986; Sartre 1995, 166–176; Feld 2005, 56–101.

**53** Voir Elton 2000.

**54** Ce culte est dénoncé comme une invention par Tertullien à la fin du II<sup>e</sup> siècle (*De bapt.*, 17). Mais cette dénonciation ne se retrouve ensuite que chez Jérôme (*Vir. ill.*, 7, *PL* 23, 651) et dans le décret pseudo-gélasien (*De lib. recip.*, VI, 22, von Dobschütz (éd.) 1912). Cela n'a pas empêché les chrétiens des III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles de considérer les *Actes* comme authentiques et de croire en Thècle comme modèle de la vierge ascète. Voir Dagron 1978, 31 sv.

**55** *Act.*, 43–45 (éd. Lipsius-Bonnet (éds.), I, 1891, 269–272); *V. Th.*, 27 (Dagron 1978, 276–278).

déjà un lieu de pèlerinage important car dans le récit de son pèlerinage, Egérie indique s'arrêter (en 384) spécialement à Séleucie où se trouvent, dit-elle, de nombreux monastères et une église, centre du pèlerinage<sup>56</sup>. C'est dans la même ville qu'eut lieu en 359 l'un des conciles dus aux débats entraînés par le concile de Nicée. Il réunit sous la protection du gouverneur de la province 150 évêques orientaux, qui y prirent alors une position homéousienne<sup>57</sup>.

Mais Séleucie est peut-être encore plus connue pour une autre raison, surtout fin IV<sup>e</sup> siècle-début V<sup>e</sup> siècle: c'est la capitale d'une région de brigands. La Cilicie Trachée et l'Isaurie traditionnelle étaient à la fin de la République romaine un repaire de pirates et de brigands, raison de leur conquête par Rome. Strabon souligne que la Cilicie Trachée est une région naturellement idéale pour le brigandage par terre et par mer<sup>58</sup>. Les sources font état de brigandage associé à des révoltes au premier siècle: c'est le cas en 6 en Isaurie<sup>59</sup> et en 43 en Cilicie Trachée<sup>60</sup>, mais aussi en 36 et 52 chez les Ciètes, tribu dite cilicienne par Tacite, mais considérée comme isaurienne dans l'Antiquité tardive<sup>61</sup>. Après une accalmie, le brigandage ou les révoltes des Isauriens semblent resurgir à partir du règne de Probus<sup>62</sup>. Il s'agit au départ d'un banditisme qui va ensuite jusqu'à une véritable guerre avec sièges de villes, attaquant aussi les régions voisines, en 354 (Pamphylie, Lycaonie), 359 (Pamphylie, Lycaonie), 368 (Pamphylie, Cilicie)<sup>63</sup> et 375 (Pamphylie, Lycie)<sup>64</sup>. C'est ce qui a probablement entraîné le remodelage de l'Isaurie-Lycaonie, sous Valens, avec instau-

**56** *Peregr. Eg.*, 23, 1–6. Sur la datation, voir Maraval 1997, 34. Première mention du culte par Grégoire de Nazianze, qui s'est retiré à Séleucie de 375 à 379 (*Carm. de uita sua*, II, 547–551).

**57** Socrate, *HE*, II, 39, Hansen (éd.) 1995; Sozomène, *HE*, IV, 22, Bidez /Hansen (ed.) 1995<sup>2</sup>; voir Barnes 2001, 169.

**58** Strabon, XIV, 5, 6: par terre à cause de la hauteur des montagnes et des grandes tribus qui vivent au-delà d'elles, tribus qui ont des plaines agricoles vastes et aisément envahies; par mer, à cause du bon ravitaillement en bois d'œuvre pour construire des navires, mais aussi à cause des ports, forteresses et recoins secrets. Voir Strabon, XIV, 5, 2 sur le développement de la piraterie cilicienne à partir de l'époque hellénistique et XII, 6, 2; aussi Strabon, XII, 6, 5; 7, 3: les Homonadeis (considérés comme Isauriens aux IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles) et les Pisidiens sont des peuples aux mœurs sauvages recourant au brigandage; *Exp. tot. mundi et gent.*, 45 (qui daterait de 359): «L'Isaurie passe pour avoir des hommes vaillants qui se sont souvent exercés au brigandage». Également *Peregr. Eg.*, 23, 6, qui évoque le mur protégeant des brigands isauriens l'église de sainte Thècle à Séleucie.

**59** Dion Cassius, LV, 28, 3.

**60** *AE*, 1953, 251; voir Feld 2005, 80.

**61** Tacite, *Ann.*, VI, 41, 1; XII, 55. Sur les Ciètes comme Isauriens: Feld 2005, 35; 38–39; 150, n. 54.

**62** Zosime (I, 69–70) évoque longuement le brigandage et la révolte sous Probus de Lydios, qu'on identifie souvent au Palfuerius dont parle brièvement l'*Histoire Auguste* (*Prob.*, 16, 4), alors que ce nom est une invention de l'auteur (Paschoud 2001, 123–124).

**63** Ammien Marcellin, XIV, 2; XIX, 13; XXVII, 9, 6–7.

**64** Zosime, IV, 20, 1–2; voir aussi Eunape, fr. 43, 4. F. Paschoud (1979, 371–372) pense qu'Eunape, suivi par Zosime, place mal la révolte de 368 en 375, tandis que R.C. Blockley (1983, 141, n. 97) estime qu'Eunape a délibérément décrit les deux révoltes au même endroit de son récit; N. Lenski (1999) utilise la correspondance de Basile de Césarée comme argument pour une autre révolte vers 375. K. Feld estime qu'il y a deux révoltes différentes (2005, 150–155).



ration d'un *comes rei militaris per Isauriam et praeses*, qui cumule pouvoirs civils et militaires<sup>65</sup>.

Les troubles semblent avoir repris vers 396 ou peu après, Fravitta étant occupé à les réprimer lorsqu'il est appelé en 400 à Constantinople contre Gaïnas<sup>66</sup>. Le pic est atteint entre 404 et 406, ce dont témoignent surtout les pères de l'Église et les historiens ecclésiastiques: descendant du Taurus, les Isauriens pillent la Mésopotamie jusqu'à la frontière perse, puis l'Arménie et presque toute l'Asie Mineure (Pamphylie, Lycie, Lycaonie, Pisidie, Cappadoce); ils poussent même jusqu'au Pont, dévastent Chypre, la Phénicie et la Galilée, menacent la Palestine où les villes se fortifient<sup>67</sup>. Les Isauriens sont considérés comme des barbares par les pères de l'Église et les sources postérieures<sup>68</sup>; dès 368, on négocie avec eux une paix avec remise d'otages<sup>69</sup>. Autour du massif montagneux de l'Isaurie semble avoir été mis en place un véritable *limes* de l'intérieur qui apparaîtrait sur le dessin de la *Notice des dignités* concernant la province d'Isaurie<sup>70</sup>.

La menace du banditisme isaurien paraît ensuite rester constante dans la région au V<sup>e</sup> siècle d'après les allusions de l'auteur des *Miracles de sainte Thècle*<sup>71</sup> et les Isauriens font parler d'eux<sup>72</sup>. Toutefois on en trouve aussi dans l'armée et l'administration dès le IV<sup>e</sup> siècle et certains obtiennent des postes importants, comme Flavius Zénon, devenu à partir de 447 le *magister militum* et patrice de Théodose II,

65 ND, *or.*, XXIX, 7, 6.

66 Les sources sont très vagues sur le redémarrage des raids isauriens à la fin des années 390. Le *terminus post quem* serait fourni par une lettre de Jérôme (*Ep.*, LX, 16), datée de 396, où il mentionne les désordres provoqués par les raids des Huns à partir du Caucase vers le sud sans parler des Isauriens; voir Woods 1998, 112 n. 15. Quand Arcadius appelle Fravitta pour lutter contre Gaïnas, il est, d'après Zosime, «déjà fameux pour de nombreux commandements ayant libéré tout l'Orient, de la Cilicie à la Phénicie et la Palestine, de la ruine des bandits» (V, 20, 1).

67 Eunape, *frg.* 71, 1 et 41, Blockley (éd.), 1981; Jérôme, *Ep.*, CXIV, 1; Philostorge, *HE*, XI, 8, Bidez (éd.) 1911; Sozomène, *HE*, VIII, 25, 1; Théodoret, *HR*, X, 5–6; XII, 6, Canivet / Leroy-Molinghem (éds.) 1977; Zosime, V, 25, 1–4; Marcellinus *comes*, *Chron.*, a. 405, Mommsen (éd.) 1894; Jordanès, *Rom.*, 521, Mommsen (éd.) 1882. Sur le reflet de la situation entre 404 et 406 dans la correspondance de saint Jean Chrysostome exilé en Arménie: Delmaire, 2003. Un édit de 408 autorise même à s'occuper des procès des Isauriens les jours saints comme Pâques (*CT*, IX, 35, 7).

68 Feld (2005), 200–206.

69 Ammien Marcellin, XXVII, 9, 7; la procédure semble avoir perduré (*Mir. Th.*, 19).

70 La *Notice* montre une organisation différente des autres: il y a seulement une place forte, sans doute Séleucie, et sur les dernières pentes de la montagne, plusieurs petits ouvrages fortifiés gardent les principales voies de pénétration à l'intérieur du Taurus. Voir Rougé 1966, 310–311. K. Feld doute toutefois de l'existence de ce *limes* (2005, 160–165).

71 Dagron 1978, 113–123.

72 L'intérieur de la Syrie a besoin de garnisons contre les Isauriens au temps de Simon le Stylite (mort vers 459). Leur banditisme peut avoir provoqué la création de nouveaux commandements militaires en Pamphylie, Isaurie, Lycaonie et Pisidie en 471–472; vers 470, sous Léon I<sup>er</sup>, les Isauriens de Rhodes lancent une révolte, matée par les soldats; les rescapés vont à Constantinople en bateau où ils causent des troubles. En 473, à Constantinople, sont massacrés des Isauriens au cours d'une révolte à l'hippodrome. Voir Thompson 1946; Elton 2000, 296.



puis de Marcien; le plus fameux est celui qui devient empereur sous le nom de Zénon en 474, après avoir épousé la fille de l'empereur Léon<sup>73</sup>. Les Isauriens se révoltent encore sous le règne de Zénon et celui de son successeur Anastase<sup>74</sup>.

Séleucie, capitale d'une province de brigands, est une mention qui convient parfaitement dans la vie de Firmus: l'allusion à son origine séleucienne suit la discussion où l'auteur se dit convaincu que Firmus est bien un empereur et non un brigand (voir annexe 4). Il s'agit d'un effet de contraste humoristique: après avoir dit qu'il est sûr que Firmus n'est pas un brigand, l'auteur enchaîne immédiatement par «la patrie de Firmus fut Séleucie», que chacun sait être la capitale d'une région de brigands.

Enfin, un dernier point confirme qu'il s'agit dans notre passage de cette Séleucie: l'auteur de l'*Histoire Auguste* manifeste un grand intérêt pour l'Isaurie. Il la mentionne de façon plus ou moins détaillée dans trois autres vies, celles de Sévère Alexandre (LVIII, 1), de Probus (XVI, 4–6; XIX, 8) et de Trébellianus (*Trig. Tyr.*, XXVI). L'importance et certaines particularités de ces passages ont été soulignées par J. Rougé et par R. Syme<sup>75</sup>. Nous reviendrons ailleurs sur leur intérêt pour la compréhension de l'*Histoire Auguste*<sup>76</sup>.

Cependant, quel est donc le rapport entre Séleucie et sa région, d'une part, et les chèvres et les moutons, d'autre part?

Presque toutes les régions d'Asie Mineure, notamment le Sud, sont réputées terres à moutons pour la laine<sup>77</sup>. Dans son chapitre consacré à la Lycaonie, Strabon indique que ses plateaux se prêtent admirablement à l'élevage de moutons à laine rude et dit un peu plus loin que l'Isaurie (traditionnelle) relève aussi de la Lycaonie<sup>78</sup>. Ceci dit, l'on élevait sans doute des moutons dans l'Isaurie traditionnelle et en Cilicie Trachée, comme un peu partout en Asie Mineure.

Toutefois, la Cilicie est plus étroitement associée à l'élevage des chèvres. Elle est réputée dans l'Antiquité pour être le lieu qui a lancé et continué à fabriquer un tissu épais et grossier à base de poils de chèvre tondus, le fameux *cilicium*, qui tire son nom de celui de la région<sup>79</sup>. Le *cilicium* avait de nombreux emplois populaires, par exemple pour protéger des bâtiments de la pluie et du vent ou encore confectionner des vêtements de travail ou des couvertures grossières<sup>80</sup>. Il aurait été utilisé pour la

<sup>73</sup> Voir Thompson 1946; Feld 2005, 207–277.

<sup>74</sup> Feld 2005, 265–277; 332–335.

<sup>75</sup> Rougé 1966; Syme 1968, 43–52; aussi Brandt 1991.

<sup>76</sup> Voir mes *Etudes sur l'Histoire Auguste* (en cours).

<sup>77</sup> Le Pont, la Galatie et la Cappadoce produisent une laine grossière tandis que la Phrygie, la Pamphylie, la Pisidie, la Lydie, la Carie produisent une laine fine (Mitchell 1980, 1069).

<sup>78</sup> Strabon, XII, 6, 1–2.

<sup>79</sup> Varron, *RR*, II, 11, 12; Columelle, *RR*, I, *pr.*, 26; Pline, *NH*, VIII, 203.

<sup>80</sup> Protection des bâtiments contre la pluie et le vent: *Dig.*, XIX, 1, 17, 4; XXXIII, 7, 12, 17; les matelots s'habillaient de tissu de poils de chèvre (Virgile, *Georg.*, III, 313); le *cilicium* était aussi utilisé à l'armée comme protection contre les projectiles (Tite Live, XXXVIII, 7, 10; Végèce, *De re mil.*, IV, 6, Reeve [éd. 2004] et servait au nettoyage (Columelle, XII, 48, 1). Pour d'autres usages, voir Mau

fabrication des premiers cilices, dont l'usage semble se répandre à l'époque de l'auteur de l'*Histoire Auguste*<sup>81</sup>. Or la Cilicie Trachée forme l'essentiel de la province d'Isaurie à partir de Valens. Séleucie semble avoir une activité de tissage encore importante au V<sup>e</sup> siècle, d'après une allusion de la *Vie de sainte Thècle*<sup>82</sup>, et il est possible qu'on y ait encore fabriqué du *cilicium*. De plus, la chèvre est pour les Anciens un animal des régions montagneuses<sup>83</sup>, comme la Cilicie Trachée.

J'inclinerais donc à penser qu'il s'agit d'un bouc dans notre texte, en continuant à écarter l'identification à un taureau qui ne convient pas à la description et malgré le jeu de mot possible entre le nom de la montagne d'Isaurie/Cilicie Trachée, le Taurus, et celui de l'animal (grec ταῦρος; latin *taurus*)<sup>84</sup>.

Enfin, des détails non animaux de la description de Firmus montrent une grande cohérence avec l'origine qui lui est assignée. Ces particularités assimilent le «tyran» à un personnage mythologique, Typhon (ou Typhée)<sup>85</sup>. Dans la mythologie grecque, Typhon, responsable du volcanisme, des tremblements de terre et des vents violents, est le fils que la terre a enfanté avec le Tartare après que Zeus eût chassé les Titans<sup>86</sup> ou après la mort des Géants, tués par Zeus lors de la Gigantomachie<sup>87</sup>. Typhon est cilicien; Homère dit qu'il habite le pays des Arimes, dont l'une des localisations selon Strabon est une région proche de Séleucie; en tout cas, son antre est une grotte dans le Taurus, soit l'antre corycien en Cilicie, près de Séleucie, soit une grotte

---

1899. Auguste s'amusait à donner aux Saturnales soit des cadeaux de valeur, soit des objets très ordinaires; il offrait parmi ces derniers des *cilicia*, à côté d'éponges ou de ciseaux (Suétone, *Aug.*, 75, 2).

**81** Les premières attestations en latin datent de l'époque probable de l'écriture de l'*Histoire Auguste*; voir notamment Jérôme, *Ep.*, LX, 9; CVIII, 15 et 21; *Vit. Hil.*, IV, 2, Leclerc/Morales (éds.) 2007. Voir ThLL, s.v. *Cilices*, col. 438.

**82** 27, Dagron (éd.) 1978, 28.

**83** Richter 1934, col. 406, 408.

**84** Dans la *Notice des dignités* (Or. V, 25), l'emblème du bouclier des *Felices Theodosiani Isauri* qui appartenait aux scholae palatines représente sur fond de montagne une bête à cornes que les commentateurs identifient au taureau symbolisant par jeu de mot le Taurus (Di Dario 2005, 51). Dans l'image associée au *comes* d'Isaurie est figuré un animal engagé dans la montagne ou une grotte, dont émerge le train arrière et dont on voit mal quelle bête c'est (J. Rougé [1966, 310] parle de ruminant; pour K. Feld [2005, 90–91], c'est un loup). Il s'agit probablement là d'une allusion aux grottes ciliciennes ou peut-être aux portes de Cilicie.

**85** Son nom revêt plusieurs formes en grec: τυφών (Eschyle, *Pr.*, 354; Plutarque, *Ant.*, 3); τυφῶς (Pindare, *Pyth.*, I, 16; VIII, 16; Hérodote, III, 5); τυφῶων (*Hym. Hom. Ap.*, 306; Hésiode, *Th.*, 306); τυφωεύς (Homère, *Il.*, II, 782–783; Hésiode, *Th.*, 869; Nonnos, *Dion.*, II, 565).

**86** Hésiode, *Th.*, 820–822; Eschyle, *Pr.*, 340–376.

**87** Apollodore, *Bib.*, I, 2, 1; 6, 3; selon Nonnos de Panopolis, Typhon est le vengeur de toutes les victimes des Olympiens (notamment *Dion.*, II, 260–271; 296–300; 301–311; 340–342; 565–567). Tradition isolée: un passage de l'hymne homérique à Apollon (*Pyth.*, 305–353) indique que Typhon est le fils qu'Héra, furieuse de l'engendrement d'Athéna par Zeus seul, créa seule, en suppliant la Terre, le Ciel et les Titans.

proche<sup>88</sup>. Typhon est d'une taille énorme<sup>89</sup> et a été assimilé à un Géant à partir de l'époque hellénistique<sup>90</sup>. Il est souvent décrit comme monstrueux: il a cent têtes, qui sont des serpents selon Hésiode<sup>91</sup>; chez Nonnos, la tête centrale est humaine et les autres sont celles d'animaux variés, mais toutes ont une chevelure de serpent<sup>92</sup>. Ses cuisses se terminent par des serpents<sup>93</sup> et il a un grand nombre de bras<sup>94</sup>. Chez quelques auteurs et sur les représentations figurées, il est velu et hirsute<sup>95</sup>. L'auteur de l'*Histoire Auguste* a donc attribué à Firmus la taille gigantesque de Typhon et semble s'être amusé à le dépeindre sous une figure animale poilue qui peut symboliser la Cilicie, ce qui favorise mieux la confusion avec la description d'un être humain que celle d'un monstre.

---

**88** Typhon cilicien: Pindare, *Pyth.*, I, 17; VIII, 16; Eschyle, *Pr.*, 351–352; Apollodore, *Bib.*, I, 6, 3; Nonnos, *Dion.*, I, 155. Pays des Arimes: Homère, *Il.*, II, 781–783; Nonnos, *Dion.*, I, 140; Hésiode (*Th.*, 303–307) loge dans une grotte du pays des Arimes, Echidna, mi-femme, mi-serpent, avec qui Typhon eut plusieurs monstres. Sur l'identification du pays des Arimes à une région proche de Séleucie: Strabon (XIII, 4, 6) cite Callisthène, historien du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. qui accompagna Alexandre en Asie («Il prétend que c'est dans le voisinage du Calycadnum et de la pointe de Sarpédon, tout près de l'ancre corycien, qu'il faut placer les Arimes, lesquels paraissent avoir donné leur nom aux monts Arima de ce canton»); sur les autres localisations possibles du pays des Arimes, voir Strabon, XII, 8, 19; XIII, 4, 11; XIV, 4, 27. Grotte en Cilicie: Pindare, *Pyth.*, I, 17; Eschyle, *Pr.*, 351–352; Quinte Curce, III, 4, 10; Nonnos, *Dion.*, I, 140; XXXIV, 184 (Caverne des Arimes). Grotte à Corycos: Oppien, *Hal.*, III, 19–20. Ancre corycien: Apollodore, *Bib.*, I, 6, 3; Solin, 38, 8, Mommsen (éd.) 1895. Grotte proche de l'ancre corycien: Pomponius Méla, 76. Sur le mythe de Typhon en Cilicie, voir Mutafian 1988, 31–49.

**89** Voir Apollodore, *Bib.*, I, 6,3: «sa taille était plus haute que toutes les montagnes et sa tête atteignait même souvent les étoiles; les bras ouverts, il pouvait atteindre l'ouest d'un côté et l'est de l'autre»; Nonnos, *Dion.*, I, 263–271; II, 129; 241 *et passim*; aussi Valerius Flaccus, *Arg.*, III, 130; Hygin, *Fab.*, 152.

**90** *Ciris*, 32–34; Horace, *Od.*, III, 4, 53–56; Ovide, *Met.*, V, 346; Manilius, *Astron.*, II, 874–880; Sénèque, *Thy.*, 804–812; *Herc. Oet.*, 1151–1160; 1733–1735; Claudien, *III cons. Hon.*, 159–162; *Pros.*, 3, 183–197; *Gig.*, 32–34. Nonnos désigne Typhée par le mot γίγας (par ex.: *Dion.*, II, 32; 60; 68; 250); voir aussi Nonnos, *Dion.*, XLVIII, 77–78, qui place un «nouveau Typhée» parmi les Géants. Sur l'assimilation entre le mythe de Typhée et celui des Géants, voir Vian 1973, 36–39.

**91** Cent têtes: Pindare, *Pyth.*, I, 16; *Olymp.*, IV, 7; Eschyle, *Pr.*, 353; Aristophane, *Nub.*, 336; Nonnos, *Dion.*, II, 624; cent têtes de serpent: Hésiode, *Th.*, 825; Apollodore, *Bib.*, I, 6, 3; Hygin, *Fab.*, 152.

**92** Tête humaine: Nonnos, *Dion.*, I, 425–426; II, 256; têtes de lions, de léopard, de sanglier, de loup, d'ours, de taureau, de chien, de serpent: I, 159–162; 220–223; II, 253–256; 610–619 *et passim*; chevelure de serpent: I, 158–162; 173–175; 508–509 *et passim*.

**93** Apollodore, I, 6, 3: corps humain jusqu'aux cuisses, serpents à partir des cuisses; Valerius Flaccus, *Arg.*, II, 28; Antoninus Liberalis, *Met.*, 28 (d'après Nicandre); Nonnos, *Dion.*, I, 184; 263–271; II, 30; 36; 141–142; 562.

**94** Cent chez Ovide, *Met.*, III, 303 et Claudien, *Get.*, 64; deux cents chez Nonnos, *Dion.*, I, 297; II, 343; 621. Quelques auteurs et les représentations figurées lui donnent aussi des ailes (Apollodore, *Bib.*, I, 6, 3: des ailes tout autour du corps; Antoninus Libéralis parle d'un grand nombre de têtes, de bras et d'ailes); seul Euripide lui prête un triple corps (*Herc.*, 1271–1272). Cette image est un héritage des influences orientales à l'originale du personnage de Typhon (Vian 1960).

**95** Pindare parle de sa poitrine velue, seul détail sur son aspect physique en dehors de l'indication de ses cent têtes (*Pyth.*, I, 19: στέρνα λαχνάεντα), et Apollodore, de poils dégoûtants jaillissant de sa tête et de ses joues (*Bib.*, I, 6, 3); représentations figurées: Vian 1951, n° 1–15, pl. 1–3.

D'autre part, Typhon, révolté contre Zeus, se bat avec lui, lui prend la foudre et ses «nerfs», c'est-à-dire ses tendons, et l'enferme même dans son antre<sup>96</sup>. Après que Zeus ait récupéré ses tendons, un nouveau combat débute en Cilicie et traverse la Méditerranée. Zeus finit par foudroyer Typhon et l'écraser sous l'Etna, sous lequel il se trouve et dans lequel Zeus installe la forge d'Héphaïtos, assisté de ses forgerons, les Cyclopes; les enclumes d'Héphaïstos se trouvent donc sur Typhon. Antonius Liberalis, d'après Nicandre, dit ainsi: «Zeus... lance sur lui une très grande montagne, l'Etna, et il établit Héphaïstos sur ses sommets pour le surveiller. Celui-ci, après avoir installé ses enclumes sur la nuque de Typhon, y travaille le fer en fusion»<sup>97</sup>. L'assimilation Typhon/Firmus explique donc que Firmus soit *neruis robustissimus*, allusion au vol des nerfs de Zeus, et qu'il supporte sur la poitrine une enclume sur laquelle on frappe, à l'image de Typhon sous l'Etna<sup>98</sup>. Il est possible que la présence de Typhon sous ce volcan l'ait aussi fait assimiler à un Cyclope, d'où peut-être la comparaison de Firmus avec un Cyclope. De toute façon, les Cyclopes sont aussi des créatures gigantesques de Sicile, ce qui peut se prêter aussi à une assimilation.

Par ailleurs, certaines versions du mythe de Typhon montrent un aspect égyptisant. Typhon est très tôt assimilé au Seth égyptien<sup>99</sup>. Le Typhon cilicien finit lui-même selon quelques auteurs dans le lac Serbonis dans l'isthme de Suez<sup>100</sup>; certaines versions de sa légende rapportent que lors de sa révolte contre Zeus, les Olympiens s'enfuient en Egypte où ils se transforment en animaux<sup>101</sup>. Or Firmus est également égyptien, l'*Histoire Auguste* insistant aussi beaucoup sur l'Égypte, no-

<sup>96</sup> Version d'Apollodore, *Bib.*, I, 6, 3, reprise par Nonnos, *Dion.*, I, 510–516.

<sup>97</sup> *Met.*, XXVIII, 4: Ζεύς... ὃ μέγιστον ὄρος ἐπιβάλλει Τυφῶνι τὴν Αἴτην καὶ αὐτῷ φύλακα τὸν Ἡφαιστον ἐπὶ τῶν ἄκρων ἐφίστησιν· ὃ δ'ἐνερείσας τοὺς ἄκμονας αὐτοῦ τῷ τραχήλῳ διάπυρον ἐργάζεται μύθρον. Typhon sous l'Etna: Eschyle, *Pr.*, 364–365; Apollodore, *Bib.*, I, 6, 3; Hygin, *Fab.*, 152; Philostrate, *V. Ap.*, V, 14 et 16; *Im.*, II, 17, 5; Nonnos, *Dion.*, XIII, 318–320; XLV, 211. D'autres versions disent qu'il gît sous la Sicile tout entière (Lycophron, *Al.*, 688–690; Nonnos, *Dion.*, II, 622–634). Il y vomit les flammes de l'Etna; voir notamment Ovide, *Met.*, V, 346–356: «sa main droite gît sous le Péloros, voisin de l'Ausonie; sa gauche, sous ta masse, ὁ Pachynos; Lilybée pèse sur ses jambes; l'Etna accable sa tête; couché sous la montagne, le farouche Typhée rejette des flots de sable et vomit des flammes par la bouche» (voir aussi *F.*, I, 573–574; IV, 491–492; Valerius Flaccus, *Arg.*, II, 24–33). Pindare indique qu'il est étendu de Cumes à l'Etna (*Pyth.*, I, 36; voir Strabon, V, 4, 9), mais ne parle ailleurs que de l'Etna (Olymp. IV, 10–12). Quelques auteurs le placent sous les îles phléggréennes, au nord de la baie de Naples: sous Ischia (= Pythécousses: Phérécyde, 3 F 54 Jacoby; = Inarime: Sénèque, *Herc. Oet.*, 1156–1157; Claudien, *Pros.*, III, 183–184; IV *Cons. Hon.*, 17–18); sous Ischia et Procida (Virgile, *En.*, IX, 715–716). Il s'agit toujours de zones volcaniques et telluriques. Hésiode indique simplement que Zeus le jette dans le Tartare (*Th.*, 868). Strabon rapporte une tradition originale selon laquelle Typhon finit dans l'Oronte que son corps a creusé (XVI, 2, 7).

<sup>98</sup> Sur cette présence plus spécialement sur la poitrine de Firmus et la courbure qu'il décrit, étant arqué sur les mains et les pieds, voir mes *Etudes sur l'Histoire Auguste* (en cours).

<sup>99</sup> Eschyle, *Suppl.*, 560: l'Égypte est «assaillie par la fureur de Typhon»; Hérodote, II, 144; Diodore, *Bib.*, I, 21; Plutarque, *De Is.*, 49.

<sup>100</sup> Il s'agit du Typhon grec dans Apollonios, *Arg.*, II, 1215. C'est moins clair et il peut s'agir aussi du Typhon égyptien chez Hérodote (III, 5) et Plutarque (*Ant.*, III, 6).

<sup>101</sup> Apollodore, *Bib.*, I, 6, 3; Antoninus Liberalis, *Met.*, 28.

tamment dans le *Quadriga des Tyrans* où, en particulier, l'auteur produit une fausse lettre d'Hadrien contre les Égyptiens (*Quatt. tyr.*, VIII)<sup>102</sup>.

Le portrait de Firmus, empereur imaginaire cilicien et égyptien, et son assimilation à Typhon visent sans aucun doute un personnage précis. Or, un auteur contemporain de l'*Histoire Auguste*, Synésios de Cyrène, dans *Sur la providence ou Récits égyptiens*, raconte sous un couvert mythologique égyptien l'affrontement de deux frères présentés comme Osiris, le bon, et Typhos, le méchant: il fait ainsi le récit codé des événements de 400 à Constantinople, où se trouvait alors l'écrivain.

En effet, après l'assassinat en 395 de Rufin, préfet du prétoire pour l'Orient, l'eunuque Eutrope, *praepositus sacri cubiculi*, devient le principal conseiller d'Arcadius et exerce le pouvoir. Sont alors préfet du prétoire d'Orient Caesarius de 395 à 397 et Eutygianus de 397 à 399, respectivement consuls en 397 et 398. En 399, le général goth Gaïnas se révolte et obtient la destitution d'Eutrope, ce qui entraîne la chute d'Eutygianus, protégé de ce dernier. Aurelianus devient alors préfet du prétoire en août 399 et est nommé consul pour 400; il est hostile à Gaïnas, lequel marche sur Chalcédoine et obtient d'Arcadius qu'il lui livre Aurelianus et deux autres conseillers, Saturninus et Jean (selon Zosime), qu'il fait exiler. Selon certains commentateurs, Caesarius devient alors préfet du prétoire tandis que pour d'autres, ce serait Eutygianus. Gaïnas, devenu *magister militum praesentalis*, vient avec ses troupes à Constantinople où la population lui est de plus en plus hostile, si bien que le 12 juillet 400, Gaïnas et une partie de ses troupes quittent la ville, où 7000 Goths se font alors massacrer. Gaïnas, déclaré ennemi public, s'enfuit en Thrace; il est vaincu par le général goth païen Fravitta, puis pris et exécuté par le roi des Huns Uldin, qui envoie sa tête à Constantinople où elle arrive le 3 janvier 401. Fravitta devenu consul pour 401 et Aurelianus rentré d'exil après le départ ou la mort de Gaïnas, Caesarius reste ou devient préfet du prétoire jusqu'en 403<sup>103</sup>.

Pour les commentateurs actuels des *Récits égyptiens*, Osiris serait Aurelianus, protecteur de Synésios à Constantinople, et son frère, soit Eutygianus, soit Caesarius<sup>104</sup>. Synésios indique d'emblée que son récit concerne les fils de Taurus (*Pr.*, 1, 1).

---

**102** Sur l'insistance sur l'Égypte, voir notamment Syme 1968, 25–30. De nombreuses études ont été consacrées à la lettre d'Hadrien: voir F. Paschoud 2001, 243–259.

**103** Sur la crise de 400, voir notamment Albert 1984; Paschoud 1986, 122–176 et les titres note suivante.

**104** Jusque dans les années 1960, Typhos a été identifié à Caesarius, à la suite de Seek (1893), qui suppose un exercice collégial de la préfecture du prétoire d'Orient pour expliquer la mention d'Eutygianus comme préfet du prétoire à un moment où Caesarius l'aurait été. L'identification à Eutygianus a été proposée par Jones (1964), pour qui il y a impossibilité de l'exercice collégial de la préfecture du prétoire; selon lui, le successeur d'Aurelianus était Eutygianus, indiqué comme préfet du prétoire dans le *Code théodosien* en décembre 399. Cette identification est soutenue notamment par Liebeschuetz (1990, 253–272). Cameron (1993), tout en rejetant l'idée d'un exercice collégial de la préfecture du prétoire, défend l'identification avec Caesarius. La position de Hagl (1997) est originale: il voit en Osiris Arcadius et dans Typhos, Honorius. Nous reviendrons ailleurs sur ces problèmes complexes d'identification et de chronologie et sur l'apport éventuel de l'*Histoire Auguste*.

Les historiens actuels considèrent donc Aurelianus et son frère (Eutychianus ou Caesarius) comme fils de Flavius Taurus, préfet du prétoire pour l'Italie et l'Afrique de 355 à 361 et consul en 361<sup>105</sup>.

L'origine isaurienne (ou cilicienne) de Firmus prend ainsi son sens: on peut imputer une telle origine à quelqu'un qui est fils de Taurus, le nom même de la montagne d'Isaurie et de Cilicie Trachée, ceci alors que l'actualité du brigandage des Isauriens à l'époque de l'écriture de l'*Histoire Auguste* conduisait à l'assimilation entre la cible de l'auteur et un brigand isaurien. Cependant, on peut aussi s'interroger sur les origines d'Aurelianus et de son frère ou leurs liens avec la Cilicie, qui étaient peut-être réels. L'*Histoire Auguste* parle d'un prétendu petit-fils de l'empereur Aurélien, Aurelianus, en le disant proconsul de Cilicie<sup>106</sup>: il est tentant d'y voir une allusion au préfet du prétoire de 400<sup>107</sup>. D'autre part, le choix d'un cadre égyptien par Synesios et l'insistance sur l'Égypte dans l'*Histoire Auguste* conduisent à supposer des liens de cette famille ou d'au moins «Typhon» avec ce pays<sup>108</sup>.

Par ailleurs, la comparaison de la vie de Firmus avec le livre de Synesios apporte peu sur ce passage de l'*Histoire Auguste* ou sur l'aspect cilicien. Le portrait du Typhos présenté par Synesios reste vague et stéréotypé: il est lourd d'esprit et admirateur de la seule force physique dont il use mal; il se réjouit de blesser quelqu'un et est très violent dans ses rapports amoureux (I, 2, 5–6); il dort beaucoup, y compris au tribunal (I, 3, 4; 4, 2–3); il est glouton et ivrogne (I, 13, 1) et mène une vie de débauche (I, 14, 6). Le cadre égyptien est très général et théorique et Synesios montre en un seul point sa connaissance du mythe grec de Typhon: comme chez Hésiode, son Typhos deviendra après la mort un démon du Tartare, une créature de l'entourage des Titans et des Géants (II, 3, 6), eux aussi jetés là par Zeus. L'ivrognerie et la glotonnerie de Typhos peuvent peut-être se rapprocher de la grande consommation de vin imputée aux empereurs du *Quadrige*<sup>109</sup> et d'autres passages de l'*Histoire Auguste* ou bien de l'intérêt manifesté pour la nourriture des empereurs, mais nous sommes tellement dans le domaine du *topos* qu'on peut se demander si ce serait probant. Un autre rapprochement entre les *Récits égyptiens* et le *Quadrige des tyrans* (comme d'autres passages de l'*Histoire Auguste*) est peut-être plus intéressant: Typhos est dominé par sa femme, débauchée, ambitieuse et manipulatrice, qui l'entraîne à la complicité avec les Scythes, c'est-à-dire les Goths (I, 13, 5–6; 15, 3–8).

**105** Voir *PLRE*, I, 1971, s. v. Flavius Taurus 3.

**106** *Aurel.* XLII, 2 : *Aurelianus namque pro consule Ciliciae, senator optimus, sui uere iuris uitaque uenerabilis, qui nunc in Sicilia uitam agit, eius est nepos* («le proconsul de Cilicie Aurelianus, cet excellent sénateur, cet homme vraiment indépendant et qui mène une vie digne de respect – il réside actuellement en Sicile – est son petit-fils»; trad. Paschoud 1996). Carus est également qualifié de proconsul de Cilicie (*Car.*, IV, 6).

**107** Pottier (2006) a souligné que les chapitres X-XV de la *Vie d'Aurélien* font allusion à Aurelianus et que l'auteur connaissait l'œuvre de Synesios ou ses thèmes principaux, sans toutefois relever ce passage.

**108** Nous verrons ailleurs la question des origines de la famille d'Aurelianus et son frère.

**109** IV, 3–4; XIV, 2–5.



Cela rappelle le grand rôle des épouses d'empereurs dans le *Quadrigé*<sup>110</sup> et peut-être plus largement celui des femmes dans l'*Histoire Auguste*; cette similitude peut renvoyer à la réalité du modèle de Typhos, quoique nous soyons aussi dans le domaine du *topos* de l'homme mauvais incapable de «tenir» sa femme. Cependant, la convergence dans l'emploi des mêmes *topoi* par Synésios et par l'auteur de l'*Histoire Auguste* fait aussi écho à la concordance de leurs opinions politiques, comme la condamnation des empereurs faibles, enfermés dans leur palais et entourés d'eunuques cupides et de courtisans<sup>111</sup> ou l'hostilité aux Barbares et surtout aux Goths, prêts à submerger l'empire<sup>112</sup>. L'auteur de l'*Histoire Auguste* connaissait donc l'œuvre de Synésios ou son contenu et appartenait peut-être au même milieu que l'auteur des *Récits égyptiens*<sup>113</sup>.

En faisant le portrait de Firmus, l'auteur de l'*Histoire Auguste* vise donc certainement le Typhos aussi évoqué par Synésios, que ce soit Caesarius ou Eutygianus. Cette perspective nouvelle doit entraîner une relecture de l'*Histoire Auguste*, où bien des points peuvent ainsi s'expliquer, comme l'insistance sur l'Isaurie et l'Égypte déjà soulignée. Ainsi, le passage dénigrant les Égyptiens de *Quatt. tyr.*, VII, 4–6 et la fameuse lettre apocryphe d'Hadrien sur les mêmes sont en fait une attaque *ad hominem*, réquisitoire et flot d'injures contre «Typhon», ici égyptien. Par ailleurs, il n'est pas indifférent que la biographie des Gordiens leur donne comme maison à Rome celle de Pompée, vainqueur des pirates ciliciens, c'est-à-dire isauriens pour les IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles<sup>114</sup>. Quant au nom de l'auteur fictif du *Quadrigé des Tyrans* et de la biographie d'Aurélien, Flavius Vopiscus Syracusius, Paschoud a montré que Vopiscus a été emprunté à Cicéron qui mentionne un C. Iulius Caesar ainsi surnommé; l'adjectif *Syracusius* venant du même écrivain ferait allusion à la réputation de plaisantins des Siciliens<sup>115</sup>. Cependant, l'auteur de l'*Histoire Auguste* avait peut-être quelques raisons d'être réceptif à l'influence cicéronienne. *Vopiscus* désigne le frère

---

**110** XII, 3: l'épouse de Proculus est une virago qui le pousse à prendre le pouvoir; XIV, 2–5: Bonosus épouse une noble femme gothe, appelée Hunila, car Aurélien souhaitait ainsi connaître les secrets des Goths.

**111** Voir Pottier 2006, 228–229 (souligne aussi quelques aspects ponctuels indiquant une connaissance du *De prouidentia* dans la *Vie d'Aurélien*).

**112** Pour un parallèle plus approfondi entre l'*Histoire Auguste* et Synésios, voir nos *Études sur l'Histoire Auguste* (en cours).

**113** Il faut aussi envisager l'hypothèse que la cible de Synésios et de l'*Histoire Auguste* était surnommée Typhon par ses contemporains, pour des raisons à déterminer.

**114** Sous Anastase, dans son *ecphrasis* des statues du Xeuxippos à Constantinople, Christodomos décrit ainsi Pompée: «Puis venait Pompée le chef des Ausoniens dont tant de succès couronnèrent les travaux: il tenait – monument éclatant de la valeur qui extermine les Isauriens – foulés sous ses pieds les glaives d'Isaurie, pour faire entendre qu'il avait asservi et courbé sous le joug le front du Taurus en l'enchaînant dans les liens infrangibles de la victoire» (*Anthol. pal.*, II, v. 398–402). Anastase s'est inventé une ascendance pompéenne, sans doute en liaison avec sa victoire sur les Isauriens révoltés entre 492 et 497.

**115** Paschoud 2001, XXI-XXIII.

survivant de jumeaux<sup>116</sup>, ce qui peut rappeler le lien entre Aurelianus et son frère. Syracusius peut aussi être une allusion à la Sicile analogue à celle se rapportant au prétendu petit-fils d'Aurélien censé vivre en Sicile (voir note 106), la vie de Gallien (IV, 9) inventant d'autre part un genre de guerre servile en Sicile provoquée par... des brigands: l'allusion est toutefois difficile à comprendre; il paraît peu probable qu'elle concerne la dernière demeure de Typhon. Quant à Flavius, il évoquait aux contemporains le nom de famille de la plupart des hauts-fonctionnaires de l'époque, celui d'Aurelianus et son frère, plus encore qu'un nom impérial.

Nous ne nous attarderons pas ici sur d'autres exemples<sup>117</sup>. Il me semble en tout cas que les aspects nouveaux dégagés dans cette étude imposent quelques conclusions *a minima*. Tout d'abord, l'*Histoire Auguste* apparaît comme un pamphlet politique à clés et non comme un exercice gratuit. D'autre part, si l'auteur fait allusion à Aurelianus et à «Typhon/Typhos», une partie au moins de l'*Histoire Auguste* est obligatoirement postérieure à 400 et des recherches plus approfondies permettront sans doute d'affiner davantage la date. L'hypothèse que l'œuvre peut avoir été écrite à Constantinople plutôt qu'à Rome doit également être considérée. Un nouvel examen de l'*Histoire Auguste* s'impose donc.

## Bibliographie

### Sources

Sauf mention contraire, les sources citées ont été consultées dans la collection des Universités de France ou, à défaut, dans la Loeb Classical Library.

Paschoud, François (éd.) (1979), *Zosime, Histoire Nouvelle*, II, 2, Paris, CUF.

Paschoud, François (éd.) (1986), *Zosime, Histoire Nouvelle*, V, Paris, CUF.

Paschoud, François (éd.) (1996), *Histoire Auguste*, V, 1, Paris, CUF.

Paschoud, François (éd.) (2001), *Histoire Auguste*, V, 2, Paris, CUF.

### Travaux

Albert, Gerhards (1984), *Goten in Konstantinopel*, Paderborn.

Barnes, Timothy D. (1970), „A senator from Hadrumetum and three others“, in: Johannes Straub (éd.), *Bonner Historia Augusta Colloquium 1968/69*, Bonn, 45–58.

Barnes, Timothy D. (2001), *Athanasius and Constantius : Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard.

<sup>116</sup> Pline, *NH*, VII, 47. L'auteur de l'*Histoire Auguste* connaît probablement le livre VII de l'*Histoire Naturelle* (voir note 119).

<sup>117</sup> Voir *Etudes sur l'Histoire Auguste* (en cours).



- Bertrand-Dagenbach, Cécile (1998), „La carrière du prince dans l'*Histoire Auguste*“, in: Giorgio Bonamente, François Heim, Jean-Pierre Callu (éds.), *Historiae Augustae Colloquium Argentoratense. Actes du colloque de Strasbourg, 9–11 mai 1996*, Bari, 23–57;
- Blockley, Roger C. (éd.) (1983), *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Empire*, 2, Liverpool.
- Brandt, Hartwin (1991), „*Probus pacator Pamphyliae et Isauriae*“, in: Giorgio Bonamente, Noël Duval (éds.), *Historiae Augustae Colloquium Parisinum, Actes du colloque de Chantilly, 2–4 juin 1990*, Macerata, 83–92.
- Cameron, Alan (1993), *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley, Los Angeles, Oxford.
- Cameron, Alan (2011), *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
- Chastagnol, André (1970), *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Bonn.
- Chastagnol, André (éd.) (1994), *Histoire Auguste. Les empereurs romains des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris.
- Chausson, François (1999), *Les Antonins et les Sévères de Marius Maximus à l'Histoire Auguste: introduction à un imaginaire généalogique*, thèse de doctorat, Paris, Ecole pratique des Hautes Etudes, IV<sup>e</sup> section.
- Dagron, Gilbert (éd.) (1978), *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruxelles.
- Delmaire, Roland (2003), „Jean Chrysostome et les brigands isauriens“, in: François Chausson, Étienne Wolff (éds.), «*Consuetudinis amor*» : *fragments d'histoire romaine (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, Rome, 217–230.
- Dessau, Hermann (1889), „Über Zeit und Persönlichkeit der *Scriptores Historiae Augusta*“, in: *Hermes* 24, 337–392.
- Dessau, Hermann (1892), „Über die *Scriptores Historiae Augustae*“, in: *Hermes* 27, 561–605.
- Di Dario, Beniamino M. (2005) *La Notitia Dignitatum. Immagini e simboli del Tardo Impero Romano*, Padoue.
- Elton, Hugh (2000), „The Nature of the Sixth Century Isaurians“, in: Stephen Mitchell, Geoffrey Greatrex (éds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Swansea, 293–307.
- Evans, Elizabeth C. (1935), „Roman Descriptions of Personal Appearance in History and Biography“, in: *HSCPh* 46, 43–84.
- Evans, Elizabeth C. (1969), *Physionomics in the Ancient World*, Philadelphie.
- Feld, Karl (2005), *Barbarische Bürger. Die Isaurier und die römische Reich*, Berlin-New York.
- Ferrary, Jean-Louis (2000), „Les gouverneurs des provinces romaines d'Asie Mineure (Asie et Cilicie) depuis l'organisation de la province d'Asie jusqu'à la première guerre de Mithridate (126–88 av. J.-C.)“, in: *Chiron* 30, 162–193.
- Festy, Michel (2007), „L'*Histoire Auguste* et les Nicomaques“, in: Giorgio Bonamente, Hartwin Brandt (éds.), *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, Atti del convegno di Bamberg, 5–8 maggio 2005, Bari, 183–195.
- Hagl, Wolfgang (1997), *Arcadius Apis Imperator. Synesios Von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike*, Stuttgart.
- Hasebroek, Johannes (1916), *Die Fälschung der Vita Nigri und Vita Albinus in den S.H.A.*, Heidelberg.
- Jones, Arnold Hugh Martin (1964), „The Collegiate Prefectures“, *JRS* 54, 78–89.
- Jones, Arnold Hugh Martin (1980), *Flavius Eutychianus* 5, in: *PLRE*, II.
- La Penna, Antonio (1975), „*Rubor e impudentia* da Pompeo a Domiziano“, in: *Maia* 27, 117–119.
- Lenski, Noel (1999), „Basil and the Isaurian Uprising of 375“, in: *Phoenix* 53, 413–465.
- Liebeschuetz, John Hugo Wolfgang Gideon (1990), *Barbarians and Bishops, Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford.
- Maraval, Pierre (éd.) (1997), *Egérie, Journal de voyage*, Paris, SC 296, 1<sup>e</sup> éd. revue.
- Mau (1899), s. v. *cilicium*, in: *RE*, III, col. 2545.

- Mitchell, Stephen (1980), „Population and the land in Roman Galatia“, in: *ANRW*, II, 7, 2, 1053–1081.
- Mutafian, Claude (1988), *La Cilicie au carrefour des empires*, t. 1, Paris.
- Neira Faleiro, Concepción (éd.) (2006), *La Notitia dignitatum, noeva edición crítica y comentario histórico*, Madrid.
- Neri, Valerio (1998), „La caratterizzazione fisica degli imperatori nell'*Historia Augusta*“, in: Giorgio Bonamente, F. Heim et Jean-Pierre Callu (éds.), *Historiae Augustae Colloquium Argentoratense*, Actes du colloque de Strasbourg, 9–11 mai 1996, Bari, 249–267.
- Nissen, Hans Jörg (2001), s. v. *Seleukeia am Tigris*, in: *DPN*, 11, 355.
- Olck (1909), s. v. Esel, in: *RE* VI, col. 629, 626–655.
- Pottier, Bruno (2006), „L'*Histoire Auguste*, le consul Aurelianus et la réception de la *Notitia dignitatum* en Occident“, in: *AnTard* 14, 225–234.
- Ratti, Stéphane (2007), „Nicomaque Flavien Senior auteur de l'*Histoire Auguste*“, in: Giorgio Bonamente, Hartwin Brandt (éds.), *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, Acti del convegno di Bamberg, 5–8 maggio 2005, Bari, 305–317.
- Rémy, Bernard (1986), *L'évolution administrative de l'Anatolie aux trois premiers siècles de notre ère*, Lyon.
- Richter, Will (1934), s. v. Ziege, in: *RE* XIX, 1934, col. 398–433.
- Rougé, Jean (1966), „L'*Histoire Auguste* et l'Isaurie au IV<sup>e</sup> siècle“, in: *REA* 68, 282–315.
- Sartre, Maurice (1995), *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien*, Paris.
- Scullard, Howard H. (1974), *The Elephant in the Greek and Roman World*, Londres.
- Seek, Otto (1893), „Studien zu Synesios“, in: *Philologus* 52, 442–460.
- Seston, William (1939), „Le roi Sassanide Narsès, les Arabes et le manichéisme“, in: *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, I, Paris.
- Seston, William (1946), *Dioclétien et la tétrarchie*, Paris.
- Siméon, Victor (2008), *Ânes et mulets*, Paris.
- Syme, Ronald (1968), *Ammianus Marcellinus and the Historia Augusta*, Oxford.
- Syme, Ronald (1986), „Isauria in Pliny“, in: *Anatolian Studies* 36, 159–164.
- Syme, Ronald (1987), „Isaura et Isauria. Some Problems“, in: É. Frézouls (éd.), *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines*, Actes du colloque de Strasbourg, novembre 1985, Strasbourg, 131–143.
- Thompson, Edward A. (1946), „The Isaurians under Theodosius II“, in: *Hermathena* 68, 18–31.
- Thomson, Michael (2008), „*Logopaedalia*. Ausonius and the *Historia Augusta*“, in: Carl Deroux (éd.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, 445–475.
- Vian, Francis (1951), *Répertoire des Gigantomachies*, Paris.
- Vian, Francis (1960), „Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales“, in: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 17–37.
- Vian, Francis (1973), „Le syncrétisme et l'évolution de la gigantomachie“, in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, 25–41.
- Wagner, Jörg (2001), s. v. *Seleukeia Pieria*, in: *DPN* 11, 355–356.
- Wissowa, Georg (1912), *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 2<sup>e</sup> éd.
- Woods, D. (1998), „Arbazacius, Fravitta and the Government of Isauria ca A.D. 396–404“, in: *Phoenix* 52, 109–119.

## ANNEXE 1:

*Fuit statura prolixa, forma decorus, capillo in uerticem ad gratiam reflexo, uocis raucae sed canorae, ita ut in campo loquens per mille passus audiretur, nisi uentus aduersaretur, oris uerecundi et semper rubidi, ceruice adeo nigra, ut, quemammodum multi*

*dicunt, ab ea Nigri nomen acceperit, cetera corporis parte candidus et magis pinguis, uini auidus, cibi parcus, rei ueneriae nisi ad creandos liberos prorsus ignarus. Denique etiam sacra quaedam in Gallia, quae castissimis decernunt, consensu publico celebranda suscepit. Hunc in Commodianis hortis in porticu curua pictum de musio inter Commodi amicissimos uidemus sacra Isidis ferentem; quibus Commodus adeo deditus fuit, ut et caput raderet et Anubim portaret et omnis pausas expleret.*

Il était de haute taille et bien conformé, ses cheveux se recourbaient avec grâce au sommet de la tête, il avait une voix rauque, mais si sonore que lorsqu'il parlait en plein air, on l'entendait à mille pas, si le vent n'était pas contraire; son visage était réservé et toujours rouge, sa nuque noire au point que, comme disent beaucoup de gens, il en aurait reçu le nom de Niger; il avait le reste du corps blanc et plutôt gras, était porté sur le vin, sobre pour la nourriture et tout à fait ignorant des choses de l'amour, sauf pour faire des enfants. C'est ainsi qu'il se chargea en Gaule, avec l'accord public, de la célébration de certaines cérémonies religieuses, qui sont réservées aux plus chastes. On le voit dans les jardins de Commode, sous un portique vouûté, représenté en mosaïque portant les objets sacrés du culte d'Isis parmi les amis les plus chers de Commode; Commode s'est adonné à ce culte, à tel point même qu'il se rasait la tête, portait Anubis et observait toutes les stations rituelles (de la procession) (trad. pers.).

*Pesc.*, VI, 5–9

## ANNEXE 2:

*Fuit statura procerus, capillo renodi et crispo, fronte lata, candore mirabili et <stupendo>, ut plerique putent, quod ex eo nomen acceperit, uoce muliebri et prope ad eunuchorum sonum, motu facile, iracundia graui, furore tristissimo.*

Il était de haute taille, avec des cheveux sans nœud (?) et frisés, un front large, d'une blancheur si merveilleuse et <stupéfiante> que la plupart estime que son nom lui serait venu de là; il avait une voix de femme et presque au timbre d'eunuque; il se mettait facilement en mouvement, était violent dans la colère et tout à fait terrible dans la fureur (trad. pers.).

*Alb.*, XIII, 1

## ANNEXE 3:

*In studiis grauissimae opinionis fuit, forma conspicuus, memoriae singularis, bonitatis insignis, adeo ut semper in scolis, si qui puerorum uerberaretur, ille lacrimas non teneret.... Fuit uini cupidior, semper tamen undecumque conditi... Cibi parcus, ita ut intra punctum temporis uel prandium, si pranderet, uel cenam finiret. Mulierum cupidissimus; habuisse enim decretas sibi concubinas uiginti et duas fertur, ex quibus omnibus ternos et quaternos filios dereliquit. Appelatusque est sui temporis Priamus, quem uulgo iocantes, quod esset natura propensior, Priapum, non Priamum, saepe*

*uocitarunt... Pomorum et olerum avidissimus fuit, in reliquo ciborum genere parcissimus, <ut> semper pomorum aliquid recentium deuoraret. Frigidarum percupidus nec facile per aestatem nisi frigidas et quam plurimas bibit. Et erat corporis uasti, quare magis ad frigidas urgebatur.*

Dans les études, il avait des opinions d'un très grand poids, il était d'une constitution remarquable, il avait une mémoire extraordinaire et une bonté si exceptionnelle que, toujours à l'école, si l'un des enfants était battu à coups de verges, il ne retenait pas ses larmes... Il était très porté sur le vin mais toujours aromatisé de quelque manière... Pour la nourriture, il était si frugal qu'il terminait en un instant son déjeuner – s'il déjeunait – ou son dîner. Il était très amoureux des femmes; on rapporte qu'il avait vingt-deux concubines attirées et qu'il eut de chacune trois ou quatre enfants. On l'appelait le Priam de son temps, et les habitués de la plaisanterie le nommaient souvent Priape au lieu de Priam, parce qu'il avait un sexe très important... Il était très gourmand de fruits et de légumes verts et très frugal à l'égard des autres genres de nourriture: il dévorait constamment un quelconque fruit frais. Il était très avide d'eaux froides et il ne buvait pas facilement l'été, excepté des eaux froides et en grande quantité. Il avait un corps énorme, ce qui le poussait davantage vers les eaux froides (trad. pers.).

*Gord.*, XVIII, 1; XIX, 1–5; XXI, 1–2

#### ANNEXE 4:

Paragraphe précédent: discussion sur le fait de savoir si Firmus était un brigand ou un empereur...; affirmation qu'il a frappé des monnaies à son effigie, s'est fait appeler Auguste, s'est nommé Autocrator dans ses édits et qu'il a donc bien été empereur et non brigand.

*Firmo patria Seleucia fuit...<sup>118</sup> Fuit tamen Firmus statura ingenti, oculis foris eminentibus, capillo crispo, fronte ulnerata, uultu nigriore, reliqua parte corporis candidus, sed pilosus atque hispidus, ita ut eum plerique Cyclopem uocarent. Carne multa uescebatur, struthionem ad diem comedisse fertur. Vini non multum bibit, aquae plurimum, mente firmissimus, neruis robustissimus, ita ut Tritanum uinceret, cuius Varro meminit. Nam et incudem superpositam pectori constanter aliis tundentibus pertulit, cum ipse reclinis ac resupinus et curvatus in manus penderet potius quam iaceret.*

La patrie de Firmus fut Séleucie... Cependant, Firmus avait une taille gigantesque, des yeux proéminents, les cheveux frisés, des blessures au front, le visage assez noir, le reste du corps blanc, mais poilu et hérissé, si bien que la plupart des gens l'appelaient le Cyclope. Il se nourrissait de beaucoup de viande; on raconte qu'il mangeait une autruche par jour. Il ne buvait pas beaucoup de vin, mais de l'eau en grande quantité. Il avait un caractère très ferme et des nerfs très robustes, au point

---

118 Nous reviendrons ailleurs sur la suite de ce paragraphe.

qu'il surpassait Tritanus, que mentionne Varron<sup>119</sup>. En effet, il supporta une enclume posée sur sa poitrine, sur laquelle d'autres frappaient sans arrêt, tandis que lui-même, penché en arrière, renversé et cambré, se tenait en équilibre sur les mains plutôt que de s'allonger.

*Quatt. tyr.*, III, 1; IV, 1–3

---

**119** Pline, *NH*, VII, 81 évoque, d'après Varron, Tritanus père et fils, tous deux d'une grande force physique.



Olivier Huck

# Constantin, „législateur chrétien“. Aux origines d'un *topos* de l'histoire ecclésiastique<sup>1</sup>

À Giuliano Crifò (†)

## Introduction

Dans l'un de ses derniers articles, publié quelques mois à peine avant son décès<sup>2</sup>, le grand romaniste G. Crifò revenait sur la *vexata quaestio* de l'influence du Christianisme et de son système de valeurs sur la législation constantinienne<sup>3</sup>. Réagissant à une série de publications touchant à ce thème<sup>4</sup>, et s'efforçant d'ouvrir des pistes qui aideraient la communauté savante à dépasser la situation de blocage relatif à la-

---

1 L'appellation «histoire ecclésiastique» doit ici être entendue au sens neutre d'histoire «de l'Église», indépendamment de la sensibilité religieuse de ses auteurs, et non dans son acception restreinte aux écrits des seuls historiens chrétiens de l'Antiquité tardive. Nous considérons avec R. Van Dam que les païens et les chrétiens firent pareillement «de l'histoire ecclésiastique»; cf. Van Dam 2011, 33–34: «They (*Christians and pagans*) could share a discourse even as they disagreed about his significance. As a result, both Christians and pagans, both supporters and critics, became, wittingly or not, ecclesiastical historians».

2 Crifò 2010, 119–125.

3 Parmi les publications spécifiquement consacrées à cette question, signalons, sans aucune prétention à l'exhaustivité, et en nous limitant, par souci de concision, aux dix dernières années: Carlà / Castello 2010, 145–320 (l'étude porte sur l'interdiction de la crucifixion, mais offre également d'utiles compléments bibliographiques, ainsi que des réflexions relatives à d'autres lois supposément «chrétiennes»); Chiusi 2007; Girardet 2008 (sur la question du dimanche); Huck 2008, 308–313 (à propos de l'*audientia episcopalis* avec, également, quelques réflexions plus générales); Liebs 2006; Lenski 2007 (sur la condition servile, mais avec, là encore, des réflexions et une bibliographie plus générales); Rivière 2002; Simon 2011; Staats 2008 et Veyne 2005, 546–547 et 614–615 (sur l'abolition de la gladiature). Par ailleurs, de précieux états de la question, ainsi que des références aux travaux plus anciens, mais encore partiellement utiles, de B. Biondi, A. Ehrhardt, J. Gaudemet, J. Vogt, E. Volterra ou W. Waldstein, se rencontrent *inter alios* chez Brandt 2006, 80–85; De Giovanni 2007, 175–190; Dillon 2012, 63–68 et surtout Maraval 2011, 243 et 254–263, lequel offre un panorama complet des opinions en présence, assorti d'intéressantes prises de position personnelles.

4 Et en particulier à un article de K. L. Noethlichs, publié un an auparavant (= Noethlichs 2009); article dans lequel le savant allemand s'employait à défendre la crédibilité du témoignage de Sozomène, lequel affirme, sans aucune ambiguïté, que Constantin aurait légiféré en chrétien, s'efforçant de traduire en droit les principes de la religion du Christ. Cf. Noethlichs 2009, 236: (*à propos des chapitres I, 8 et I, 9 de l'Histoire ecclésiastique de Sozomène, chapitres au cours desquels l'historien palestinien évoque l'activité législative de Constantin*) «Tout ceci ne me semble pas être une idéalisation chrétienne un siècle après, mais plutôt une description objective de la législation constantinienne».

quelle elle se heurtait (et se heurte toujours !) quant à cette épineuse question, il insistait notamment sur un point: s'il était logique, souhaitable, et même, en un certain sens, parfaitement nécessaire, disait-il, de tenter de gagner quelques certitudes en continuant à chercher, comme on l'avait fait jusqu'alors, des indices concrets de «christianisation» dans le texte des lois constantiniennes<sup>5</sup>, il convenait malgré tout, en contrepoint de cette démarche ancienne, de tirer également toutes les conséquences d'un fait dont beaucoup, parmi les spécialistes de la législation constantinienne, avaient jusqu'alors largement sous-estimé les implications concrètes; à savoir que l'idée selon laquelle Constantin aurait été un «législateur chrétien», s'ingéniant à rendre grâce au Très Haut, à honorer et à promouvoir les principes de la religion chrétienne par le truchement de son activité législative, procédait en réalité, tout entière, du témoignage de l'historien Sozomène, lequel avait le premier, au V<sup>e</sup> siècle, asséné semblable opinion au détour de quelques chapitres de son *Histoire ecclésiastique*. Et cela, ajoutait encore Giuliano Crifò, alors même que le témoignage de l'historien (constantinopolitano-)palestinien ne pouvait, de manière générale, et particulièrement en semblables matières, être tenu, ni pour réellement neutre, ni *a fortiori* pour entièrement fiable<sup>6</sup>.

Voilà assurément une observation qui donne à réfléchir ! Et ce sont précisément les fruits de notre propre réflexion, à partir de cette (re-)mise en perspective et de l'incitation à la prudence qu'elle porte en elle, qu'entend restituer la présente contribution.

Dans le cadre d'un colloque consacré à l'historiographie de l'Antiquité tardive, et plus spécifiquement à la production / transmission de «savoirs», par et entre les historiens de ce temps, il nous a, en outre, semblé qu'il pouvait être intéressant de nous interroger sur la genèse et les raisons d'être de l'opinion qu'exprima Sozomène

---

5 Cf. Crifò 2010, 121: «Si può dunque ben continuare a ricercare 'des indices visibles, ou même vagues, qui permettraient de prouver' (cf. Noethlichs 2009, 227) quel che viene proposto come 'un tentativo' di formulazione di direttive etiche cristiane qualificanti i testi legislativi costantiniani e dei quali verificare anche l'effettiva applicazione. In effetti, non solo si può ma anzi si deve, anche se la 'prova' è cosa molto difficile e se non è certo da credere che una serie di indizi possa garantire altro che verosimiglianze».

6 *Ibid.* p. 125: «Ma ciò non gli impedisce (*il est question de K. L. Noethlichs*) d'essere interamente d'accordo con chi congettura la presenza di elementi cristiani (*dans les lois de Constantin*) anche là dove è difficile – se non impossibile – darne prove assolute. (...) Certo, si può accogliere come testimone di una coscienza etica sicuramente cristiana, versata comunque nella legislazione constantiniana, quel che racconta Sozomene (cf. Noethlichs 2009, 236) che di quella legislazione darebbe una descrizione oggettiva (...). Non mi pare peraltro che manchino serie ragioni per dubitare di una forte attendibilità di questa fonte». Et G. Crifò de renvoyer à Mazza 1980, 335–338 et 382–389, lequel, s'il reconnaît à Sozomène de nombreuses qualités d'historien, et en particulier un véritable talent de découvreur de sources, fustige également la liberté parfois excessive (pour ne pas dire la franche malhonnêteté !), dont l'historien palestinien faisait montre parfois dans l'interprétation des pièces constitutives de sa documentation. Plus généralement, sur le rapport complexe que Sozomène entretenait avec sa documentation, cf. désormais (avec une riche bibliographie) Van Nuffelen 2004, 242–262.



à propos du législateur Constantin. Comment celle-ci s'articule-t-elle avec les opinions de ses prédécesseurs? Et pourquoi l'historien palestinien choisit-il, près d'un siècle après la mort de Constantin, de soutenir, à propos de l'activité législative et des motivations de cet empereur, semblable schéma, inédit jusqu'alors?

Ce sont là autant de questions qui, dans le cas de Sozomène, revêtent de surcroît une importance tout à fait particulière. Plus que tout autre historien tardo-antique (à l'exception, peut-être, d'Eusèbe de Césarée) c'est lui en effet qui, par le truchement de la traduction latine que Cassiodore donna de son œuvre, et grâce au relais qu'offrirent en leur temps des auteurs tels que Sicard de Crémone, livra au Moyen Âge occidental (et donc, au-delà, à une bonne partie de la recherche historique moderne puis contemporaine) certaines des composantes les plus essentielles de la figure, partiellement fantasmée, du «premier empereur chrétien»<sup>7</sup>. Partant, la présente contribution s'inscrit également dans une tendance, ancienne mais récemment revivifiée, de la recherche en Antiquité tardive, laquelle envisage la très vaste et complexe question de l'*image building* de l'empereur Constantin, de ses axes forts et des principales étapes de sa chronologie<sup>8</sup>.

---

7 De pareil point de vue, l'image de Constantin «législateur chrétien», développée à partir du témoignage de Sozomène et reçue, pratiquement inchangée, tant par l'Occident médiéval, que par les historiens modernes et contemporains, s'apparente donc à l'un de ces nombreux «abus du *constantinianisme*» que G. Crifò traquait déjà, dès 1992, notamment dans les écrits de Jules Maurice (cf. Crifò 1992). Sur les rapports entre l'œuvre de Sozomène et celle de Cassiodore (Epiphanius), cf. Mazza 1986, 216–218. Pour la dette de Sicard de Crémone à l'égard de Cassiodore, et donc, indirectement, de Sozomène, cf. en dernier lieu Carlà / Castello 2010, 169–171. De façon plus générale, sur l'image médiévale de Constantin, cf. *inter alios* Bonamente 2004, 1–46 (et en particulier p. 20–22 sur le rôle essentiel de Sozomène, mais sans réflexion détaillée sur la tradition manuscrite; également n. 2 p. 2 pour des compléments bibliographiques); Cracco Ruggini 1992; Grünwald 1992; Lieu 1998; Marcone 2002, 182–190; Puech 2011, 339–349; Pliuchanova 2004 (pour le cas spécifique de la Russie médiévale). Cf. également Bonamente *et alii* 2008 (notamment les contributions rassemblées dans les deux premières parties du volume), ainsi que Magdalino 1994 (plusieurs contributions sur l'image de Constantin à Byzance).

8 C'est dans cette tendance historiographique que s'inscrivaient, en partie, les travaux du colloque *Costantino, prima e dopo Costantino*, organisé à Pérouse et Spello en avril 2011; colloque dont les actes ont été publiés tout récemment (Bonamente *et alii* 2012; cf. en particulier les contributions rassemblées dans la troisième et dernière partie du volume *Dopo Costantino*, 369–581). Parmi les autres travaux envisageant, sous un angle ou sous un autre, la question de l'*image building* de Constantin dans l'Antiquité tardive, et particulièrement chez les historiens ecclésiastiques (pour la période médiévale, cf. *supra* notre note précédente), signalons *inter alios* Bleckmann 2006; Carlà / Castello 2010; Harries 1994, 37–40; Mazza 1993; Storch 1971; Van Dam 2011; Wilson 1998. À ces travaux ponctuels, il convient, en outre, d'ajouter les études plus générales que H. Leppin (Leppin 1992) et P. Van Nuffelen (Van Nuffelen 2004) ont consacrées aux écrits de quelques-uns des historiens ecclésiastiques les plus fameux; études qui, l'une comme l'autre, s'arrêtent à de nombreuses reprises sur l'image de Constantin, telle que la transmettent les œuvres des auteurs concernés. Enfin, signalons, pour la question spécifique de la construction d'une image négative de Constantin, sorte de «légende noire» de l'empereur, présente dans les écrits de plusieurs auteurs, les études de V. Neri (= Neri 1992) et G. Bonamente (Bonamente 1978) sur l'image de Constantin chez les historiens païens

Quant à la structure de notre étude, elle s'articule en trois temps. Nous nous arrêterons tout d'abord sur les passages qui, dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène, évoquent l'activité législative de Constantin; passages que nous analyserons en détail afin de rendre compte de la manière la plus exacte possible de l'image transmise, sur ce point, par l'historien palestinien. Dans un deuxième temps, nous évoquerons les éléments et les jugements que les prédécesseurs de Sozomène avaient, pour leur part, choisi de mettre en avant à propos du législateur Constantin; cela afin de mesurer la part réelle d'innovation et d'originalité qu'assuma le palestinien en pareilles matières. Enfin, dans une troisième et dernière étape de notre réflexion, nous tenterons d'expliquer le choix que fit Sozomène de promouvoir la figure de Constantin «législateur chrétien». Choix que nous nous efforcerons d'inscrire, tout à la fois, dans le cadre du projet historiographique d'ensemble de notre auteur, et dans le contexte général de l'époque et du lieu qui l'inspirèrent.

## 1. Constantin, «législateur chrétien» selon Sozomène

Qu'est-ce qu'un législateur chrétien? C'est là une question à laquelle l'examen des chapitres I, 8 et I, 9 de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène permet d'apporter une réponse tout à la fois exhaustive et très précise. Largement consacrés à l'activité législative de l'empereur Constantin, lesdits chapitres s'ingénient, en effet, à ériger ce dernier en modèle de comportement chrétien jusque dans son action quotidienne à la tête de l'Empire, restituant des motivations religieuses derrière le moindre de ses choix, la plus infime de ses lois.

Affirmant lui-même que Dieu l'avait élevé à l'Empire dans le seul but de faire progresser la religion du Christ (*HE* I, 8, 2), Constantin aurait ainsi, selon les dires de Sozomène, pris sa mission tellement au sérieux, qu'il serait allé jusqu'à interdire, par un édit, l'ensemble des pratiques païennes.

*HE* I, 8, 1 – Κωνσταντῖνος δὲ, εἰς μόνον αὐτὸν πάσης τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς περιστάσης, γράμματι δημοσίῳ προηγόρευσε τοῖς ἀνὰ τὴν ἔω ὑπηκόοις τὴν Χριστιανῶν σέβειν θρησκείαν καὶ τὸ θεῖον ἐπιμελῶς θεραπεύειν, θεῖον δὲ νοεῖν μόνον ὃ καὶ ὄντως ἐστὶ καὶ διαρκῆ κατὰ παντὸς τοῦ χρόνου τὴν δύναμιν ἔχει.<sup>9</sup>

*HE* I, 8, 5 – καὶ τοῦ λοιποῦ θύειν ἀπείρητο πᾶσιν ἢ μάντειαῖς καὶ τελεταῖς κεχρηῆσθαι ἢ ξόανα ἀνατιθέναι ἢ Ἑλληνικὰς ἀγεῖν ἑορτάς.<sup>10</sup>

---

(quelques compléments également chez Leppin 1992, 41 n. 11), ou encore, plus récemment, les réflexions du même G. Bonamente concernant les évolutions de la figure de Constantin en fonction de la sensibilité religieuse, orthodoxe ou hétérodoxe, des auteurs chrétiens qui l'évoquent (Bonamente 2004).

<sup>9</sup> Grillet *et alii* (éds.) 1983, 138–141.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 142–143.

Par ailleurs, nombre de ses lois n'auraient eu d'autre but que celui d'inciter ses sujets à se convertir au Christianisme.

HE I, 8, 3 – Τοιαῦτα ἀναγορεύσας καὶ ἄλλα μυρία διεξελεθῶν, δι' ὧν ᾤετο τὸ ὑπῆκοον πρὸς τὴν θρησκείαν ἐπάγεσθαι, ἄκυρα εἶναι ἐψηφίσαστο τὰ κατὰ τῆς θρησκείας δόξαντα ἢ πεπραγμένα ἐπὶ τῶν διωξάντων τὴν ἐκκλησίαν.<sup>11</sup>

Lorsqu'il n'ordonnait pas l'éradication du paganisme, ni n'usait de sa législation comme d'un vecteur de prosélytisme, Constantin n'en conservait pas moins le souci permanent d'honorer Dieu et son Église par le truchement de ses lois. Ce faisant, il concevait la moindre d'entre elles comme un acte à dimension religieuse, une forme d'action de grâce.

HE I, 8, 13–14 – Καὶ ἐν ἅπασιν μὲν, νομοθετῶν δὲ μάλιστα, ἐσπούδαζε θεραπεύειν τὸ θεῖον. (...) Τὰ δὲ ἐπὶ τιμῇ καὶ συστάσει τῆς θρησκείας νενομοθετημένα πρὸς τοῖς εἰρημένοις διεξελεθῆν ἀναγκαῖον μέρος ὄντα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας.<sup>12</sup>

HE I, 9, 4 – Τεκμήριον δὲ κάκεινο μέγιστον τῆς τοῦ βασιλέως περὶ τὴν θρησκείαν αἰδοῦς.<sup>13</sup>  
(*la phrase introduit une mesure législative*)

HE I, 9, 7 – Ὁ μὲν δὴ Κωνσταντῖνος ποιῶντα ἐνομοθέτει καὶ διὰ πάντων ἐσπούδαζε τὴν θρησκείαν γεραίνειν· ἦν δὲ καὶ καθ' ἑαυτὴν εὐκλεῆς διὰ τὴν ἀρετὴν τῶν τότε μετιόντων αὐτήν.<sup>14</sup>

En outre, affirme encore Sozomène, Constantin se serait appliqué à modifier en profondeur le visage de l'Empire, traduisant en principes de droit, et imposant à tous ses sujets, des valeurs ou des conceptions qui, à l'origine, n'avaient cours qu'au sein des seules communautés chrétiennes. C'est ainsi, en particulier, que Sozomène rend compte de la promulgation de lois interdisant, non seulement les spectacles de gladiateurs, mais également certaines pratiques de prostitution sacrée.

HE I, 8, 6 – Παρὰ δὲ Ῥωμαίοις τότε πρῶτον ἢ τῶν μονομάχων ἐκωλύθη θέα· παρὰ δὲ Φοίνιξιν, οἳ τὸν Λίβανον καὶ τὴν Ἡλιούπολιν οἰκοῦσιν, οὐκέτι θέμις ἦν ἐκπορνεύεσθαι τὰς παρθένους πρὶν τοῖς ἀνδράσι συνελθεῖν, οἷς νόμῳ γάμου συνοικεῖν εἰώθασιν μετὰ τὴν πρώτην πείραν τῆς ἀθεμίτου μίξεως.<sup>15</sup>

C'est encore de la même manière que l'historien palestinien explique l'instauration du dimanche et l'interdiction du supplice de la croix, la lutte contre les unions considérées comme impudiques<sup>16</sup>, l'autorisation de recourir au jugement des évêques

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 140–141.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 148–149.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 152–153.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 154–155.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 142–145.

<sup>16</sup> Pour les cas de figure relevant de cette catégorie, cf. Grillet *et alii* (éds.) 1983, 148 n. 1.

pour mettre fin aux querelles, ou la reconnaissance des pratiques d'affranchissement *in ecclesia*.

HE I, 8, 11–13 – Τὴν δὲ κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν, ἣν Ἑβραῖοι πρώτην ὀνομάζουσιν, Ἕλληνες δὲ ἡλίω ἀνατιθέασι, καὶ τὴν πρὸ τῆς ἐβδόμης ἐνομοθέτησε δικαστηρίων καὶ τῶν ἄλλων πραγμάτων σχολὴν ἄγειν πάντας καὶ εὐχαῖς καὶ λιταῖς τὸ θεῖον θεραπεύειν. Ἐτίμα δὲ τὴν κυριακὴν ὡς ἐν ταύτῃ τοῦ Χριστοῦ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν, τὴν δὲ ἐτέραν ὡς ἐν αὐτῇ σταυρωθέντος· πάνυ γὰρ πολὺ σέβας εἶχε τοῦ θείου σταυροῦ ἕκ τε τῶν ὑπαρξάντων αὐτῷ τῇ ἐνθένδε ῥοπῇ ἐν ταῖς κατὰ τῶν ἐναντίων μάχαις καὶ ἐκ τῆς συμβάσεως αὐτῷ περὶ τούτου θεοσημείας. Ἀμέλει τοι πρότερον νενομισμένην Ῥωμαίοις τὴν τοῦ σταυροῦ τιμωρίαν νόμῳ ἀνεῖλε τῆς χρήσεως τῶν δικαστηρίων.<sup>17</sup>

HE I, 8, 14 – Φαίνεται γοῦν τὰς ἀκολάστους καὶ κατεβλακευμένας μίξεις, πρὸ τούτου μὴ κωλυόμενας, ἐπανορθώσας, ὡς ἐξ αὐτῶν συνιδεῖν ἔστι τῶν περὶ τούτων κειμένων νόμων, εἴ τῷ τοῦτο ἐπιμελὲς τυγχάνει.<sup>18</sup>

HE I, 9, 5–7 – (...) τῶν δὲ ἐπισκόπων ἐπικαλεῖσθαι τὴν κρίσιν ἐπέτρεψε τοῖς δικαζομένοις, ἣν βούλωνται τοὺς πολιτικούς ἄρχοντας παραιτεῖσθαι· κυρίαν δὲ εἶναι τὴν αὐτῶν ψῆφον καὶ κρείττω τῆς τῶν ἄλλων δικαστῶν ὡσανεὶ παρὰ τοῦ βασιλέως ἐξενεχθεῖσαν, εἰς ἔργον δὲ τὰ κρινόμενα ἄγειν τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς διακονουμένους αὐτοῖς στρατιώτας· (...) Εἰς τοῦτο δὲ με προελθόντα γραφῆς ἄξιον μὴ παραλιπεῖν τὰ νενομοθετημένα ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐλευθερουμένων. Ὑπὸ γὰρ ἀκριβείας νόμων καὶ ἀκόντων τῶν κεκτημένων πολλῆς δυσχερείας οὐσης περὶ τὴν κτήσιν τῆς ἀμείνουσας ἐλευθερίας, ἣν πολιτείαν Ῥωμαίων καλοῦσι, τρεῖς ἔθετο νόμους ψηφισάμενος πάντας τοὺς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐλευθερουμένους ὑπὸ μάρτυσι τοῖς ἱερεῦσι πολιτείας Ῥωμαϊκῆς ἀξιοῦσθαι.<sup>19</sup>

Enfin, c'est toujours par cette même volonté, attribuée à Constantin, de modifier le visage de l'Empire en croisant son droit, ainsi que ses structures et sa hiérarchie sociales avec des valeurs et des conceptions spécifiquement chrétiennes, que Sozomène rend compte de certaines faveurs que Constantin aurait, selon lui, accordées au clergé chrétien. C'est ainsi, notamment, qu'il explique l'annulation des dispositions de la *Lex Papia Poppaea* (laquelle, depuis l'époque d'Auguste, frappait d'incapacité légale les célibataires<sup>20</sup>), ou encore les exemptions fiscales reconnues aux desservants du culte chrétien.

HE I, 9, 3 – Ὅρων οὖν ὁ βασιλεὺς παρὰ τοῦτο χεῖρον πράττοντας τοὺς παρθενίαν καὶ ἀπαιδίαν διὰ θεὸν ἀσκοῦντας εὐθες ἐνόμισεν ἐξ ἐπιμελείας καὶ σπουδῆς ἀνθρώπων δύνασθαι τὸ τούτων γένος αὔξειν, τῆς φύσεως αἰεὶ κατὰ τὴν ἄνωθεν ἐπιμέτρῃσιν φθορὰν καὶ αὔξησιν δεχομένης. Καὶ νόμον τῷ δήμῳ προσεφώνησεν, ὥστε ἐπίσης πάντων τῶν ὁμοίων ἀπολαύειν τοὺς ἀγάμους καὶ ἀπαιδας· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πλέον ἔχειν ἐνομοθέτησε τοὺς <ἐν> ἐγκρατεία καὶ παρθενία βιοῦντας, ἄδειαν αὐτοῖς δούς ἄρροσὶ τε καὶ θηλείας καὶ ἀνήβοις οὕσι διατίθεσθαι παρὰ τὸ κοινῇ κρατοῦν ἐν τῇ Ῥωμαίων πολιτείᾳ.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 146–149.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 148–149.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 152–155.

<sup>20</sup> Concernant cette loi, ses dispositions et son abrogation par Constantin, cf. *inter alios* Harries 1986, 47–48 et Maraval 2011, 258–259.

<sup>21</sup> Grillet *et alii* (éds.) 1983, 150–151.

HE I, 9, 5 – Τοὺς μὲν γὰρ πανταχῆ κληρικοὺς θέσει νόμου ἀτελεῖς ἀνήκε.<sup>22</sup>

Ami et protecteur des clercs, propagateur, à l'échelle de l'Empire tout entier, d'un ensemble de valeurs et de principes précédemment cantonnés au cadre des seules communautés chrétiennes, prosélyte invétéré, pourfendeur du paganisme, le législateur Constantin apparaît donc, chez Sozomène, comme un véritable «législateur chrétien», lequel s'ingéniait, au quotidien, à rendre grâce au Très Haut et à honorer les principes de la religion du Christ au travers des lois qu'il promulguait.

Ainsi reconstitué, le schéma du «législateur chrétien», puissamment et systématiquement valorisé par Sozomène, demande à être mis en perspective, afin de permettre une meilleure appréhension de ses particularités. C'est à pareille démarche qu'invite la deuxième partie de notre analyse.

## 2. L'activité législative de Constantin vue par les prédécesseurs de Sozomène

S'il semble évident qu'au sein de son *Histoire ecclésiastique* certains passages appartiennent «en propre» à Sozomène, comme le résultat de réflexions personnelles ou d'analyses de documents auxquels lui seul avait accès, il n'en demeure pas moins que l'historien palestinien s'est aussi largement inspiré des œuvres de ses prédécesseurs<sup>23</sup>. Parmi ceux-ci, Eusèbe de Césarée semble avoir fourni, par le truchement de sa propre *Histoire ecclésiastique* et, surtout, de sa *Vie de Constantin*, une partie importante du matériel de base des chapitres que Sozomène consacra à la période constantinienne<sup>24</sup>.

Une analyse systématique de l'une et l'autre de ces œuvres, à la recherche de tous les passages qui évoquent l'activité législative de l'empereur Constantin s'avère donc nécessaire. Puisque Sozomène n'ignorait rien de leur contenu, ni des opinions

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 152–153.

<sup>23</sup> D'une manière générale, pour la question des sources et des modèles de Sozomène, cf. en dernier lieu (avec une abondante bibliographie) Van Nuffelen 2004, 242–262 et 441–445 (voir également le tableau de synthèse, particulièrement précieux, que l'auteur présente aux p. 475–497).

<sup>24</sup> L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe s'interrompt avec la victoire de Constantin sur Licinius; pour la période postérieure, Sozomène a donc eu recours au seul témoignage de la *Vie de Constantin*. Pour un inventaire précis des passages de Sozomène dépendant d'un antécédent «eusébien», cf. Van Nuffelen 2004, 475–480. Dans la plupart des cas, les preuves d'une dépendance forte de Sozomène à l'égard d'Eusèbe sont irréfutables; des erreurs communes, qu'Eusèbe fut le seul à commettre avant Sozomène, ont notamment pu être mises en évidence. Ainsi, Sozomène (HE I, 8, 5) reprend, par exemple, l'opinion erronée – et isolée – d'Eusèbe (VC II, 44), selon laquelle Constantin aurait, dans les provinces de l'Empire, confié la majorité des postes de gouverneur à des chrétiens (d'une manière générale, à propos des «shared errors» d'Eusèbe et Sozomène, cf. Harries 1986, 45–47).

de leur auteur, ce n'est qu'à ce prix, en effet, que nous pourrions mener à bien la «mise en perspective» annoncée tantôt<sup>25</sup>.

## 2.1 Eusèbe de Césarée

Du pointage effectué dans les œuvres d'Eusèbe, il ressort que certains éléments constitutifs du schéma du «législateur chrétien» mis en évidence chez Sozomène étaient, en réalité, d'ores et déjà présents chez son devancier.

Cela vaut, tout d'abord, pour l'évocation de certaines mesures législatives particulièrement frappantes. Ainsi, Eusèbe signale-t-il, comme le fera Sozomène près d'un siècle plus tard, que Constantin avait émis une loi destinée à interdire certaines pratiques païennes (VC II, 45 et IV, 23–25)<sup>26</sup>, qu'il avait instauré un repos hebdo-

---

**25** Précisons que nous avons, par souci d'exhaustivité, recherché également des allusions à l'activité législative de Constantin dans les œuvres d'Eusèbe, autres que l'*Histoire ecclésiastique* et la *Vie de Constantin*. La démarche, toutefois, s'est avérée particulièrement infructueuse ! Un seul passage semble, à première vue, susceptible de retenir l'intérêt: au chapitre II, 4 de son *Discours pour les trente ans de règne de Constantin* (Louanges de Constantin, cf. Maraval (éd.) 2001), Eusèbe de Césarée présente l'empereur Constantin comme celui qui, «en criant d'une voix forte aux oreilles de tous», proclame «les lois de la piété véritable» (τοὺς τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας νόμους) à tous les habitants de la terre. Sans doute une lecture un peu rapide de ce passage peut-elle conduire à y reconnaître une allusion fugace à l'activité législative de Constantin et, partant, à comprendre la mention de ces «lois de la piété véritable», comme une référence au fait que Constantin aurait donné des lois chrétiennes aux habitants de l'Empire. Mais ce serait là, assurément, donner dans la surinterprétation: à notre sens, le passage évoqué n'a, en effet, d'autre ambition que d'évoquer l'activité prosélyte / évangéliste de Constantin (le terme de «lois» ne devant donc pas s'entendre, ici, au sens technique); dans les *Louanges*, Constantin est, en effet, à plusieurs reprises, présenté comme le διδάσκαλος / le «pédagogue» de son peuple: il est celui qui enseigne au monde la véritable piété, qui diffuse la religion du Christ; outre le passage discuté, cf. également V, 8; VIII, 8; IX, 8–9; X, 4, et pour une analyse générale de ce schéma: Maraval (éd.) 2001, 54–55 et 64–65. Au demeurant, le contexte immédiat du passage discuté semble aller dans le sens de notre lecture: alors que le Logos, en transmettant au monde des «semences rationnelles», lui confère la faculté de connaître la royauté du Père, l'empereur, imitateur et interprète du Logos, agit quant à lui comme un aiguillon, proclamant inlassablement les «lois de la piété véritable» (i. e. le message chrétien) afin que tout le genre humain parvienne, en fin de compte, à la connaissance véritable et concrète du Père (pour une analyse complète de ce passage, cf. Maraval (éd.) 2001, 88–89).

**26** Signalons toutefois que, dans le cas d'Eusèbe, la mention de cette loi pose aux interprètes bien davantage de problèmes que son évocation par Sozomène. En effet, les paragraphes cités sont en contradiction, au moins apparente, avec VC II, 56–60, passage qui, au détour d'une lettre de Constantin aux sujets orientaux de l'Empire, met en évidence, de la part de l'empereur, une inclination très forte à la tolérance, suggérant même qu'il serait allé jusqu'à octroyer aux païens un édit qui érigeait cette dernière en règle absolue. Pour les débats, nombreux et souvent extrêmement vifs, qui sont nés de cette contradiction interne à l'œuvre d'Eusèbe, cf. en dernier lieu Barnes 2011, 109–110; Bleckmann *et alii* (éds.) 2007, 75–80, et n. 301 p. 434; Delmaire 2004, 319–333, ainsi que l'état de la question proposé par Maraval 2011, 264–277.

madaire (VC IV, 17–21), interdit la gladiature (VC IV, 25), ou encore qu'il avait révoqué une loi ancienne punissant le célibat et l'absence d'enfants (VC IV, 26)<sup>27</sup>.

Au-delà de ces mentions ponctuelles, c'est encore par la conception d'ensemble qui semble étayer tel ou tel passage que la vision d'Eusèbe peut être rapprochée de celle de Sozomène. À l'instar de ce que fera l'historien palestinien, Eusèbe souligne ainsi la dimension (ré)novatrice des interventions législatives de Constantin :

VC IV, 26, 1 – Ἀλλὰ γὰρ μυρία τοιαῦτα βασιλεῖ πραχθέντα ἐφ' ἐκάστης ἐπάσχιας, πλείστη γένοιτ' ἂν ῥαστώνῃ τοῖς γράφειν αὐτὰ φιλοτιμουμένοις, ὥσπερ οὖν καὶ νόμους, οὓς ἐκ παλαιῶν ἐπὶ τὸ ὀσιώτερον μεταβάλλων ἀνενεοῦτο.<sup>28</sup>

Rénovateur des lois anciennes en vue d'amener celles-ci à davantage de sainteté / de conformité avec la Loi divine, le Constantin d'Eusèbe apparaît ainsi très proche, déjà, de celui qui, chez Sozomène, ressortira comme un réformateur forcené, désireux par dessus tout de modifier le visage de l'Empire.

Toutefois, des différences sensibles apparaissent également entre les visions respectives d'Eusèbe et Sozomène. L'une de ces différences, en particulier, revêt une importance capitale au regard de la thématique qui est la nôtre.

Alors que l'image de Constantin, s'employant à christianiser l'Empire en traduisant les principes chrétiens en normes de droit romain, est omniprésente, et même proprement centrale chez Sozomène, celle-ci, pour n'être pas totalement absente (ainsi que nous venons de le voir), apparaît toutefois chez Eusèbe avec une fréquence bien moindre et, pour tout dire, une importance très secondaire. À cela, une raison simple: chez Eusèbe, la figure du «législateur / réformateur chrétien» se trouve supplantée presque systématiquement par d'autres considérations, lesquelles apparaissent plus essentielles à ses yeux. Sur ce point, l'extrait qui suit est éclairant:

VC IV, 26, 2–4 – Τοὺς ἄπαιδας παλαιοὶ νόμοι στερήσει τῆς τῶν γνωρίμων διαδοχῆς ἐτιμωροῦντο, καὶ ἦν οὗτος κατὰ τῶν ἀτέκνων ἀπηνῆς νόμος, ὡσανεὶ πεπλημεληκότας αὐτοὺς ζημίᾳ κολάζων. Λύσας δὲ συγχωρεῖ κληρονομεῖν τοὺς προσήκοντας. Τοῦτο βασιλεὺς ἐπὶ τὸ ὅσιον μετήρμοξε, τοὺς κατὰ γνώμην πλημμελοῦντας εἰπῶν τῇ προσηκούσῃ δεῖν σωφρονίζειν κολάσει. Ἄπαιδας μὲν πολλοὺς ἡ φύσις ἀνέδειξεν, εὐξαμένους μὲν πολυπαιδίας εὐτυχῆσαι, στερηφέντας δὲ φύσεως ἀσθενεῖα, ἄλλοι δ' ἄπαιδες γεγόνασιν οὐ παραιτήσει παίδων διαδοχῆς, γυναικειᾶς δ' ἀποστροφῆς μίξεως, ἦν σφοδροτάτῃ φιλοσοφίας ἔρωτι προείλοντο, ἀγνεῖαν δὲ καὶ παντελεῖ παρθενίαν γυναῖκες ἱερωσύνῃ Θεοῦ καθιερωμέναι μετῆλθον, ἀγνῶ καὶ παναγίῳ βίῳ ψυχῆς καὶ σώματος σφᾶς αὐτὰς καθιερώσασαι. Τί οὖν, τιμωρίας ἄξιον τοῦτο ἢ θαύματος καὶ ἀποδοχῆς

<sup>27</sup> Eusèbe évoque également quelques lois que l'on ne retrouvera pas, ensuite, chez Sozomène: c'est le cas, en particulier, d'une loi interdisant aux Juifs de posséder des esclaves chrétiens, laquelle est mentionnée en VC IV, 27, 1. En revanche, la question de savoir si Eusèbe, en VC IV, 27, 2, entendait, ou non, évoquer la possibilité de recourir au jugement des évêques (allusion à la reconnaissance étatique des pratiques d'*audientia episcopalis* que Sozomène, quant à lui, mentionne de manière tout à fait explicite en HE I, 9, 5, cf. *supra*) reste débattue: pour un inventaire des opinions en présence, cf. *inter alios* Cameron / Hall (éds.) 1999, 324; Frakes 2001, 204 et Gaudemet 1958, n. 5 p. 240.

<sup>28</sup> Pietri *et alii* (éds.) 2013, 482–485.



ἐχρῆν ἡγεῖσθαι; Ἡ μὲν γὰρ προθυμία πολλοῦ ἀξία, τὸ δὲ κατόρθωμα κρεῖττον φύσεως. Τοῦς μὲν οὖν ἀσθενεῖα φύσεως παίδων ἐπιθυμίας στερουμένους ἐλεεῖσθαι ἀλλ' οὐ τιμωρεῖσθαι προσήκειν, τὸν δὲ τοῦ κρεῖττονος ἐραστὴν ἄξιον εἶναι ὑπερθαυμάζειν ἀλλ' οὐ κολάζειν. Οὕτω τὸν νόμον βασιλεὺς σὺν ὀρθῷ λογισμῷ μετερρῦθμιζε.<sup>29</sup>

Évoquant l'abrogation par Constantin des dispositions de la *Lex Papia Poppaea* (laquelle, on s'en souvient, frappait d'incapacité légale les célibataires depuis le temps d'Auguste – cf. *supra*), Eusèbe explique, certes, la décision de l'empereur par son désir d'adapter le droit à la situation particulière de tous ceux qui, par choix philosophique / religieux, avaient renoncé à avoir des enfants (explication tout à fait compatible avec le schéma du « législateur chrétien »), mais également et surtout par un souci d'équité, par une volonté forte de corriger une législation trop rude, laquelle amenait à châtier, nous dit Eusèbe, comme autant de coupables avérés, des individus qui, en réalité, n'étaient que les victimes innocentes des caprices de la nature. Plutôt que d'insister sur son éventuelle dimension de législation « chrétienne », Eusèbe décrit donc la décision prise par Constantin comme le résultat d'un choix dicté par un souci d'équité et de justice. À cet égard, la dernière phrase de l'extrait, dans laquelle Eusèbe résume les aspects saillants de sa pensée, apparaît plus symptomatique encore que les précédentes : plutôt que les inclinations religieuses de l'empereur, totalement passées sous silence, c'est en effet la décision de Constantin d'agir en conformité avec les préceptes d'un raisonnement juste et sensé qui s'y trouve mise en évidence.

Quel contraste avec le passage dans lequel Sozomène évoque cette même réforme ! Non seulement l'auteur palestinien y avance, pour seule justification directe de la décision impériale, la volonté assumée de favoriser les individus ayant fait le choix de demeurer sans enfants « à cause de Dieu » (*HE I, 9, 3* – cf. *supra*; dans le paragraphe en question, le désir de corriger l'injustice faite aux personnes stériles n'est absolument pas évoqué), mais, de surcroît, il y désigne explicitement la loi comme l'une de celles par l'intermédiaire desquelles Constantin s'efforçait de « témoigner de sa révérence à l'égard de la religion (*du Christ*) » (*HE I, 9, 4* – cf. *supra*).

En d'autres termes, alors que la réforme de la *Lex Papia Poppaea* apparaît chez Sozomène comme un exemple parfait, univoque et totalement abouti de « législation chrétienne », la même disposition revêt chez Eusèbe un aspect beaucoup plus composite, sorte de mélange entre un schéma naissant, balbutiant, « inchoatif » en quelque sorte, du « législateur chrétien », et des tentatives beaucoup plus conventionnelles – et largement prépondérantes ! – de justifier sa promulgation, non par son inspiration chrétienne, mais plutôt par son « bénéfice induit », c'est à dire : le bien qu'elle a apporté aux habitants de l'Empire, sa qualité de législation juste et équitable.

Déjà prégnant dans le cas des réformes appliquées à la *Lex Papia Poppaea*, le constat qui vient d'être dressé ressort d'une manière plus évidente encore de l'évo-

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 484–485.



cation, par Eusèbe, d'autres lois constantiniennes. L'exemple qui suit est particulièrement parlant:

VC IV, 26, 5–6 – Κάπειτα τῶν τὸν βίον μεταλλαττόντων ὁμοίως παλαιοὶ μὲν νόμοι ἐπ' αὐτῆς ἐσχάτης ἀναπνοῆς ἀκριβολογεῖσθαι ῥημάτων λέξεσι τὰς συνταττομένας διαθήκας τρόπους τε τίνας καὶ ποίας δεῖ φωνὰς ἐπιλεγέσθαι ὠριζον, καὶ πολλὰ ἐκ τούτων ἑκακουργεῖτο ἐπὶ περιγραφῇ τῆς τῶν κατοικομένων προαιρέσεως. Ἄ δὴ συνιδῶν βασιλεὺς καὶ τοῦτον μετεποίει τὸν νόμον, ψιλοῖς ῥηματίοις καὶ ταῖς τυχοῦσαις φωναῖς τὸν τελευτῶντα δεῖν τὰ κατὰ γνώμην διατάττεσθαι φήσας κὰν τῷ τυχόντι γράμματι τὴν αὐτοῦ δόξαν ἐκτίθεσθαι, κὰν ἀγράφως ἐθέλη, μόνον ἐπὶ μαρτύρων τοῦτο πράττειν ἀξιοχρέων, τὴν πίστιν δυνατῶν σὺν ἀληθείᾳ φυλάττειν.<sup>30</sup>

Assurément, la mention des nouvelles règles instaurées par Constantin en matière de rédaction testamentaire aurait pu / dû être, pour Eusèbe, l'occasion d'insister sur la dimension proprement «chrétienne» à l'œuvre dans la législation impériale. Une loi du 3 juillet 321, conservée dans le *Code Théodosien* (CTh XVI, 2, 4), stipulait en effet que les testaments pouvaient, à compter de cette date, être rédigés librement, sans respecter les formes traditionnelles et cela uniquement dans le cas où le testateur laissait tout ou partie de ses biens «à la très sainte et vénérable assemblée [*de l'Église*] catholique»<sup>31</sup>. Mais, alors même qu'Eusèbe aurait eu beau jeu d'insister sur cette importante restriction «pro-chrétienne», nous n'en trouvons chez lui nulle trace: tout se passe comme s'il avait préféré attribuer aux législations qu'il évoquait une portée tout à fait générale, plutôt que spécifiquement chrétienne. Assurément, le fait de renoncer à inscrire ces lois dans une dynamique chrétienne (alors même que le texte de certaines d'entre elles incitait à agir de la sorte !), pour mettre plutôt en avant leur valeur intrinsèque de lois équitables, propres à améliorer le quotidien des habitants de l'Empire, doit être vu comme particulièrement symptomatique des intentions et des choix qui sous-tendent l'œuvre d'Eusèbe. Plutôt que de présenter Constantin comme une sorte d'archétype du «législateur chrétien» (ce qu'il devien-

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 484–487.

<sup>31</sup> Cf. CTh XVI, 2, 4 – *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere* (...). Pour l'interprétation globale de la loi, cf. Delmaire *et alii* (éds.) 2005, n. 3 p. 129; Gaudemet 1958, 295. Sur l'articulation entre le passage d'Eusèbe et la loi conservée dans le *Code Théodosien*, cf. Pietri *et alii* (éds.) 2013, n. 1 p. 486 et Bleckmann *et alii* (éds.) 2007, n. 307 p. 440. Assurément, B. Bleckmann a raison de supposer que le but premier de la législation sur les normes testamentaires était d'éviter que des héritiers lésés n'en viennent à contester (et éventuellement à faire annuler) des donations reçues par l'Église au motif de simples vices de forme touchant aux règles de rédaction (c'est d'ailleurs ce que suggère à mots couverts le texte de la loi: CTh XVI, 2, 4 – (...) *Non sint cassa iudicia. Nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremæ uoluntatis, postquam aliud iam uelle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non redit, arbitrium*). Eusèbe, toutefois, ne présente nullement les choses sous cet angle: sans doute est-ce là un fait particulièrement significatif, dont nous pouvons déduire, sans grand risque d'erreur, que sa priorité, lorsqu'il évoquait cette loi dans la section de la *Vie de Constantin* dédiée à la législation impériale, n'était pas de mettre en évidence son inspiration proprement «chrétienne», mais plutôt sa valeur intrinsèque, sa qualité de loi juste, bonne et profitable aux habitants de l'Empire.

dra plus tard, chez Sozomène), le disciple de Pamphile dresse, pour sa part, le portrait d'un bon législateur et, au-delà (ou plutôt par ce truchement), d'un dirigeant efficace de l'Empire, capable d'améliorer réellement les conditions d'existence de ses sujets.

Confirmé et marqué à plusieurs reprises, tant dans la *Vie de Constantin* que dans l'*Histoire ecclésiastique*<sup>32</sup>, ce choix se laisse, au demeurant, aisément éclairer: car si Eusèbe, écrivant à propos de Constantin, opéra indiscutablement «la mutation de la biographie traditionnelle en hagiographie»<sup>33</sup>, il n'en reste pas moins que son œuvre était encore, par de nombreux aspects, tributaire de réflexes anciens, au premier rang desquels, ceux de l'ἐγκώμιον / du panégyrique. Or, l'un des schémas classiques de la panégyristique consistait précisément à insister sur l'excellence des lois émises par le dirigeant qu'on entendait louer. À cela, une raison majeure: au même titre que la victoire militaire, la qualité des lois émises, leur capacité à améliorer le quotidien des sujets, constituait une preuve de *felicitas*, un marqueur de la faveur et de l'assistance divines. Une loi bénéfique, en effet, ne pouvait être comprise que comme un cadeau, un don des dieux, transmis sous forme d'inspiration à un dirigeant, à qui son insigne piété avait valu semblable récompense<sup>34</sup>. Sorte de «réflexe conditionné»

---

32 C'est ainsi que nous comprenons, en particulier, le passage suivant, tout entier voué à souligner l'excellence de la législation constantinienne: *VC* II, 20, 1 – Ἦπλοῦντο δὲ καὶ παρ' ἡμῖν, ὡσπερ οὖν καὶ πρότερον παρὰ τοῖς θάτερον μέρος τῆς οἰκουμένης λαχοῦσι, βασιλέως φιλανθρωπίας ἔμπλεοι διατάξεις, νόμοι τε τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ὀσίας πνέοντες παντοίας παρεῖχον ἀγαθῶν ἐπαγγελίας, τοῖς μὲν κατ' ἔθνος ἐπαρχιώταις τὰ πρόσφορα καὶ λυσιτελῆ δωροῦμενοι, ταῖς δ' ἐκκλησίαις τοῦ Θεοῦ τὰ κατὰλληλα διαγορεύοντες (cf. Pietri *et alii* (éds.) 2013, 290–293). Dans le même ordre d'idées cf. encore *HE* X, 9, 8 où les «ordonnances pleines d'humanité de l'empereur victorieux» / τοῦ νικητοῦ βασιλέως φιλανθρωπίας ἔμπλεοι διατάξεις se trouvent opposées, terme à terme, aux lois de Licinius (décrites comme cruelles et dommageables pour tous, cf. *HE* X, 8, 11–19; sur ce point, cf. également Dillon 2012, 91–97). Signalons également 1/ qu'en *VC* II, 22, Eusèbe fait explicitement le lien entre la qualité des lois constantiniennes et les bénéfiques qu'en retirèrent les habitants de l'Empire (lesquels, à force de joies et de bienfaits, auraient fini, nous dit Eusèbe, par reconnaître en Constantin, rien de moins que le meilleur empereur de tous les temps !); 2/ qu'en *VC* IV, 29, il insiste sur le fait que Constantin aurait mis un point d'honneur à obtenir de ses sujets une obéissance raisonnée, découlant d'une compréhension pleine et entière de sa politique, ainsi que de sa législation (sur ce dernier point, cf. Drake 2002, 276–277). De manière générale, sur l'importance que les valeurs de justice et d'équité revêtaient aux yeux de Constantin, et sur la traduction juridique qu'elles reçurent, cf. Pringsheim 1935, 119–152; Dillon 2012, 90–191; sans doute vaut-il la peine de signaler qu'en certaines occasions Constantin s'est ouvertement prévalu des impératifs de justice et d'équité pour justifier ses décisions: à titre d'exemple cf. *CTh* XI, 39, 1 – *Etsi ueteris iuris definitio et retro principum rescripta in iudicio petitori eius rei quam petit necessitatem probationis dederunt, tamen nos aequitate et iustitia moti iubemus, ut, si quando talis emerit causa, in primordio iuxta regulam iuris petitor debeat probare, unde res ad ipsum pertineat.*

33 Cf. Pietri *et alii* (éds.) 2013, 65.

34 Sur ce schéma, son utilisation dans la panégyristique païenne, et sa «récupération» chrétienne par Eusèbe, cf. Storch 1971, 145–146, 149 et 154–155. Cf. également Maraval (éd.) 2001, 51–52. L'opinion selon laquelle la piété était l'une des vertus fondamentales des empereurs, la source de leur *felicitas* et la garantie de l'assistance qui leur était accordée par les dieux, tant dans le domaine

du panégyriste, ce schéma de pensée était assurément à l'œuvre chez Eusèbe, disciple de Pamphile et fin connaisseur de Ménandre. Sans doute est-ce donc le plus naturellement du monde que celui-ci sacrifia (tout en s'employant à la christianiser) à l'une des figures imposées du genre littéraire dans lequel il ne pouvait manquer d'inscrire ses portraits et ses évocations de Constantin.

Pour le cas spécifique de la *Vie de Constantin*, ces premiers éléments d'explication se laissent, en outre, renforcer d'une perspective complémentaire : à bien des égards, cette œuvre a, en effet, été conçue par Eusèbe comme une sorte de *Fürstenspiegel*<sup>35</sup> (miroir des princes), ou encore, selon l'expression de P. Maraval, comme un « panégyrique programmatique à l'intention des fils de Constantin »<sup>36</sup>. En d'autres termes, la *Vie de Constantin* assumait donc une véritable dimension pédagogique. Sans doute l'une des grandes craintes d'Eusèbe, au moment de la rédaction de la *VC*, était-elle, en effet, que les successeurs de Constantin se montrent moins bien disposés que l'empereur défunt (ou sur le point de décéder) ne l'avait lui-même été à l'égard de l'Église; raison pour laquelle Eusèbe s'employa donc à leur proposer, à travers la figure idéalisée de Constantin, un modèle d'empereur très pieux et très chrétien<sup>37</sup>. Dans cet ordre d'idées, le fait d'insister, comme le fit Eusèbe, sur tous les bienfaits que vaudrait au futur empereur un comportement pieux et vertueux (parmi lesquels la capacité à émettre des lois bonnes et justes, propres à satisfaire les habitants de l'Empire, à créer les conditions de la prospérité et, par là même, à minimiser les risques de soulèvement ou d'usurpation) résonne donc comme une sorte d'artifice pédagogique, au service d'un objectif plus essentiel : convaincre les successeurs potentiels de Constantin qu'à tous égards, le meilleur des choix consistait pour eux à poursuivre l'œuvre de leur illustre devancier, et en particulier sa politique de faveur à l'égard de l'Église.

Par de nombreux aspects, la vision eusébiennne du législateur Constantin diffère donc de celle de Sozomène. Alors que l'historien palestinien présente, au V<sup>e</sup> siècle, la vision aboutie d'un législateur proprement « chrétien », n'acceptant pour seules règles que celles de la religion du Christ, et s'ingéniant à traduire celles-ci en autant de principes de droit, Eusèbe se limite, quant à lui, un siècle auparavant, à une forme simplement embryonnaire, inchoative de ce même schéma, évoquant, certes, les sympathies, et même parfois les inspirations chrétiennes de l'empereur, mais préférant, dans l'absolu, insister davantage sur l'excellence et l'efficacité des lois émises.

Sans doute n'y a-t-il pas lieu, au demeurant, de s'étonner de pareil constat: au bas mot, c'est en effet près d'un siècle d'évolution et d'élaboration littéraires qui séparent les œuvres d'Eusèbe des travaux de Sozomène. À ce stade de notre analyse,

---

militaire, que dans le cadre de la gestion quotidienne de leur empire se rencontre notamment en *Pan. lat.* III, 6, 2; 18, 5; 19, 3 et X, 14, 6; 16, 1.

<sup>35</sup> Bleckmann *et alii* (éds.) 2007, 27, 31–32 et 35–37.

<sup>36</sup> Maraval (éd.) 2001, n. 2 p. 28.

<sup>37</sup> Bleckmann *et alii* (éds.) 2007, 36.

c'est donc un chaînon manquant, un trait d'union entre les deux historiens chrétiens qu'il nous faut rechercher. Aussi étonnant que cela puisse paraître, c'est du côté des auteurs païens que nous allons le trouver.

## 2.2 Julien et Ammien Marcellin

Bien avant l'époque de Sozomène, c'est en effet chez le païen Ammien Marcellin que l'on rencontre, pour la première fois, l'opinion selon laquelle Constantin aurait rompu avec les règles, les objectifs et les impératifs traditionnels du processus législatif, pour se laisser guider plutôt par sa foi et, au-delà, par les valeurs que celle-ci lui dictait.

Pareille opinion est exprimée au livre XXI des *Res Gestae*, où Ammien affirme que Julien aurait un jour malmené la mémoire de Constantin, en lui imputant d'avoir, en novateur, en révolutionnaire, jeté le désordre dans «les lois de jadis et dans les traditions anciennement reçues»:

RG XXI, 10, 8 – *Tunc et memoriam Constantini, ut nouatoris turbatorisque priscarum legum et moris antiquitus recepti, uexauit.*<sup>38</sup>

---

**38** Cf. Fontaine *et alii* (éds.) 1996, 66. Sans doute pourrait-on nous objecter que l'accusation d'avoir légiféré en chrétien n'est pas, ici, explicitement formulée; à quoi nous répondrons que celle-ci n'en constitue pas moins la lecture la plus naturelle du passage, en un temps, celui d'Ammien Marcellin, où Constantin n'était plus un personnage historique parmi d'autres, mais d'ores et déjà une «figure», l'archétype même de l'empereur chrétien et donc, à ce titre, «un simbolo di battaglia ideologica» (cf. Neri 1992, X; dans le même sens cf. Van Dam 2011, 33–34). Assurément, le fait que la formule incriminée soit attribuée à nul autre que Julien, soit à celui-là même que l'historiographie païenne avait érigé en héros, en figure de l'anticonstantinisme et de la «contre-révolution» religieuse (sur ce point, cf. en dernier lieu Van Dam 2011, 39–40), tend à accréditer pareille interprétation. Quant à la possibilité que le passage concerné puisse se lire comme une simple référence au fait que Constantin avait élevé des barbares au consulat (accusation qui, dans les *Res Gestae*, vient immédiatement à la suite de la formule que nous examinons; pour une lecture globale du passage, liant intimement les deux membres de phrase, cf. Lizzi Testa 2009, 86–89, qui met, de surcroît, l'extrait considéré en relation avec Zosime *HN* II, 32, 1), nous nous associons à l'opinion de Neri 1992, 201: «l'atteggiamento critico di Giuliano nei confronti dello zio era ben più ampio e profondo di criticabili accuse di dettaglio, come quella di aver elevato al consolato dei barbari. Di ciò una parte del pubblico ammiano doveva essere ben consapevole, come Ammiano stesso; doveva quindi prestare attenzione ai termini generali dell'accusa, e presumibilmente condividerli, piuttosto che alla sua apparente riduzione alla promozione di barbari al consolato. In questo caso Ammiano, ammiccando a questa parte del suo pubblico, potrebbe deliberatamente richiamare l'accusa giuliana di devianza dalla tradizione, i cui contenuti religiosi erano ben noti». Dans le même ordre d'idées, cf. également Fontaine *et alii* (éds.) 1996, n. 335 p. 228–229 (où la distinction est clairement opérée entre l'interprétation du passage *Tunc ... uexavit*, et la suite du texte d'Ammien). Sans doute l'accusation d'avoir élevé les barbares au consulat doit-elle se comprendre comme un cas particulier, un exemple de bouleversement des «traditions anciennement reçues», mais non comme une atteinte aux «lois de jadis».

Sans doute la tentation est-elle grande d'inscrire le jugement porté par Ammien dans la mouvance du courant historiographique païen qui, à compter du dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, en marge de rivalités et de conflits sans cesse croissants entre païens et chrétiens, s'employa à développer une image négative de Constantin, sorte de «légende noire» de l'empereur, destinée à servir de contre-feu à la représentation trop positive qu'en proposait, depuis Eusèbe, l'historiographie chrétienne<sup>39</sup>. Occupé, en quelque sorte, à faire feu de tout bois afin de ternir l'image de Constantin, devenue le symbole et l'enjeu d'une vaste «bataille idéologique»<sup>40</sup>, Ammien Marcellin aurait ainsi forgé de toutes pièces, et mis dans la bouche de l'un de ses héros (en la personne de Julien), cette accusation d'innovation, de «révolution» législative, sorte de cas d'espèce, d'application au domaine spécifique du droit, du grand bouleversement qu'il reprochait à Constantin en matière religieuse.

Reste toutefois qu'une autre lecture du passage est parfaitement envisageable – et peut-être même préférable – laquelle ferait de Julien, plutôt que d'Ammien, l'auteur originel de l'accusation d'innovation, de «révolution» législative pro-chrétienne opposée à Constantin.

---

**39** Sur l'évolution de la figure de Constantin dans l'historiographie chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle, et notamment sur la mise en place progressive de ce que l'on pourrait appeler une «hagio-biographie» de l'empereur, cf. Wilson 1998, 107–111. Plus récemment, cf. Lenski 2012 (focalisé sur les cas d'Athanase et de Firmicus Maternus) et Bonamente 2004, 2–4, où l'auteur explique, en particulier, comment la vision (d'ores et déjà éminemment positive) qu'Eusèbe proposait du règne de Constantin gagna encore en idéalisation dans le cadre des controverses internes qui divisèrent la chrétienté au temps de Constance II (nombre de polémistes, au premier rang desquels Hilaire de Poitiers, insistant sur la perfection du règne du père, afin de mieux dénigrer celui du fils). Pour le développement, au IV<sup>e</sup> siècle, d'une tradition historiographique païenne en langue latine portant sur la figure de Constantin, l'étude de référence est celle de V. Neri (Neri 1992); pour une approche plus synthétique, couvrant également l'historiographie de langue grecque, et d'utiles mises à jour bibliographiques, cf. *inter alios* Lizzi Testa 2009; Bleckmann 2010; Van Dam 2011, 38–41. Le passage le plus connu et le plus fréquemment commenté de toute la vaste production païenne «anticonstantinienne» est très certainement l'extrait fameux de Zosime *HN* II, 29, largement inspiré d'Eunape, qui relate ce que l'on a, depuis l'étude fondatrice de F. Paschoud (cf. Paschoud 1971), pris l'habitude de désigner comme la «version païenne» de la conversion de Constantin: soupçonnant son fils Crispus d'avoir une liaison avec sa belle-mère Fausta, Constantin l'aurait assassiné, avant de se débarrasser également de Fausta elle-même. Ne pouvant supporter la culpabilité née de ses crimes, et voulant se laver de son impiété, Constantin aurait alors suivi le conseil d'un mystérieux égyptien, lequel soutenait que la croyance des chrétiens détruisait tout péché. Sans doute n'y a-t-il pas de meilleur moyen – ni de plus plaisant – de synthétiser les principaux griefs que les historiens païens opposèrent à Constantin, que de rappeler le fameux portrait que Voltaire, s'appuyant sur leurs écrits, livra de l'empereur dans son *Dictionnaire philosophique* (s. v. *Arius*): «L'empereur Constantin était un scélérat, je l'avoue, un parricide qui avait étouffé sa femme dans un bain, égorgé son fils, assassiné son beau-père, son beau-frère et son neveu, je ne le nie pas; un homme bouffi d'orgueil, et plongé dans les plaisirs, je l'accorde; un détestable tyran, ainsi que ses enfants» (R. Naves, O. Ferret (éds.) 2008, *Dictionnaire philosophique*, Paris, 36).

**40** Cf. supra n. 38.

On sait, en effet, qu’Ammien Marcellin ne fut pas, et de très loin, parmi tous les historiens païens de son temps, le contempteur le plus violent, ni le plus systématique de Constantin<sup>41</sup>. En outre, les principales thématiques et les grandes lignes de sa critique anti-constantinienne, s’accordent bien mal avec des considérations portant sur l’activité législative de l’empereur<sup>42</sup>. À cela s’ajoute encore le fait que la phrase dont nous discutons apparaît dans un passage dont l’objectif n’était pas de dénigrer Constantin, mais bien plutôt de le défendre, ou à tout le moins d’atténuer quelque peu la controverse dont il faisait l’objet, en mettant pour cela Julien face à ses propres contradictions (Ammien, remarquant dans la suite du texte, que Julien, tout en critiquant Constantin pour avoir élevé des barbares au consulat, avait, en réalité, agi de même avec Nevitta<sup>43</sup>).

Inversement, la tendance critique dont Julien fit montre à l’égard de son oncle et prédécesseur est parfaitement documentée, et cela, non seulement dans une œuvre à dimension satirique telle que *Les Césars*<sup>44</sup>, mais également – et c’est là un fait particulièrement intéressant au regard de notre propos ! – dans certaines de ses lois.

Par l’intermédiaire d’une disposition conservée en *CTh* II, 5, 2, Julien abolit ainsi une loi antérieure de Constantin (laquelle reconnaissait aux plaideurs la possibilité de différer leur procès s’ils résidaient dans différentes provinces, ou dépendaient de différents gouverneurs), au motif que celle-ci n’avait eu d’autre effet que de fournir à des justiciables peu scrupuleux les moyens légaux d’instaurer des manœuvres dilatoires et de donner ainsi libre cours à leur *astutia*.

*CTh* II, 5, 2 – *Explosis atque reiectis praescriptionibus, quas litigatores sub obtentu consortium, studio protrahendae disceptationis, excogitare consueverunt, siue unius fori omnes sint, siue in diuersis prouinciis uersentur, nec adiuncta praesentia consortis uel consortium, agendi uel respondendi iurgantibus licentia pro parte pandatur. Et amputata constitutione Constantini, patrum mei, quae super consortibus promulgata est, antiquum ius, quantum pertinet ad huiusmodi disceptationes, cum omni firmitate seruetur, ut interruptis artificiosis obstaculis, possidentum astutia conprimatur.*<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Sur ce point, cf. *inter alios* Neri 1992, 208–209.

<sup>42</sup> Les thématiques principales de la critique d’Ammien à l’égard de Constantin sont recensées par Neri 1992, 205–208. Il faut toutefois tenir compte du fait que les *Res Gestae* nous sont parvenues sous une forme très incomplète: l’argument invoqué perd donc de sa force.

<sup>43</sup> Concernant ce personnage, cf. Fontaine *et alii* (éds.) 1996, n. 337 p. 229.

<sup>44</sup> Cf. en particulier 335 B et 336 A-B (cf. Lacombrade (éd.) 1964, 69–71), où les sarcasmes le disputent aux insultes à l’égard de Constantin (pour un commentaire succinct des passages pointés, cf. Van Dam 2011, 39–40).

<sup>45</sup> Dans le même ordre d’idées, cf. également *CTh* III, 1, 3, par l’intermédiaire de laquelle Julien abolit une autre loi constantinienne, laquelle donnait aux épouses mineures le droit de contracter des ventes pour peu que leur mari les y autorise (cela au motif qu’en bien des occasions cette loi avait débouché sur des situations particulièrement absurdes, contraignant des maris, qui s’étaient montrés trop prompts à accorder semblables autorisations à leurs épouses, à couvrir le contrat qu’elles avaient conclu, alors même qu’ils étaient, eux aussi, dans le besoin).

Sans doute nous concédera-t-on que Julien, capable de parler en ces termes d'une législation émise par Constantin, et d'appeler avec tant de véhémence à un retour à l'*antiquum ius* (soit, très précisément, à ce même *ius vetus* que Constantin avait, pour sa part, si souvent critiqué au nom des valeurs de justice et d'équité qu'il entendait promouvoir<sup>46</sup>), est susceptible également d'avoir perçu – et décrit ! – les interventions de son oncle dans le domaine législatif, comme celles d'un *nouator* et d'un *turbator*, d'un dangereux révolutionnaire qui, à l'instar de ce qu'il avait fait dans le domaine religieux, avait renoncé à se soumettre aux règles législatives traditionnelles, pour leur substituer plutôt des valeurs nouvelles. Valeurs qui, dans son cas, ne pouvaient être que celles du Christianisme !

Qu'Ammien Marcellin ait été le premier à formuler cette accusation, ou qu'il ait simplement enregistré l'écho d'une opinion antérieurement émise par Julien, un fait demeure néanmoins : à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'idée selon laquelle Constantin, archétype de l'empereur chrétien, aurait légiféré en révolutionnaire, circulait bel et bien ! Il ne restait plus, dès lors, qu'à «retourner» ce schéma, pour formaliser la vision définitivement aboutie – et positive cette fois-ci ! – de Constantin en «législateur chrétien» : c'est Sozomène qui allait se charger de finaliser cette vaste entreprise de construction littéraire.

À ce stade de notre raisonnement, les raisons qui poussèrent l'historien palestinien à agir de la sorte demeurent toutefois obscures. C'est toute l'ambition de la troisième et ultime partie de notre étude que de les mettre au jour.

### 3. Les motivations de Sozomène

Sans doute peut-on considérer qu'il y a, derrière le choix de Sozomène de promouvoir le schéma du «législateur chrétien», une certaine part d'irrationnel, d'élaboration inconsciente et de développement pour ainsi dire «naturel» d'un schéma dont d'autres, avant lui, avaient d'ores et déjà posé les bases. D'Eusèbe, Sozomène avait, en effet, reçu l'image d'un Constantin soucieux, principalement, d'émettre des lois bonnes et justes, mais également de favoriser, parfois, l'Église du Christ par ses législations (nous avons parlé *supra* d'une version «inchoative» du schéma du «législateur chrétien»). Quant à Julien et Ammien Marcellin (car Sozomène lisait bel et bien les auteurs païens, c'est là une certitude sur laquelle nous reviendrons ultérieurement), ils lui avaient légué l'opinion selon laquelle le premier empereur à s'être réclamé du Christ avait légiféré en *turbator*, introduisant dans le processus législatif des valeurs nouvelles, qui étaient très certainement celles de sa foi. Pour n'être pas entièrement achevé, le processus qui menait à la formation du schéma du «législateur chrétien» était donc déjà enclenché, et même bien avancé, dès avant Sozomène.

---

46 Cf. *supra* n. 32.



De là à supposer que l'historien palestinien aurait en quelque sorte «suivi le mouvement», en parachevant l'évolution amorcée par Eusèbe, et en «retournant» simplement un schéma déjà acquis pour les historiens et polémistes païens, il n'y a qu'un pas, que l'on peut sans doute s'autoriser à franchir. Et cela, d'autant plus facilement qu'au temps de Sozomène, Constantin était de moins en moins perçu comme un personnage historique, et de plus en plus comme un archétype – pour ne pas dire un «idéal-type» ! – de l'empereur chrétien<sup>47</sup>. Puisque l'on supposait qu'il s'était comporté en chrétien, toujours et dans toutes ses actions, pourquoi ne pas tenir pour vraisemblable également qu'il avait légiféré en chrétien? Après tout, aucun écrit antérieur n'affirmait le contraire, Eusèbe, même s'il n'insistait pas sur ce point, semblait l'avoir cru, et Ammien Marcellin et / ou Julien le tenaient, quant à eux, pour un fait acquis !

Pour autant, pareil raisonnement n'épuise pas toute la question de la manière spécifique dont Sozomène rendit compte de l'activité législative de Constantin. Bien plus qu'aucun autre historien de son temps, il semble, en effet, s'être employé à mettre véritablement en avant le schéma du «législateur chrétien», développant ses grandes lignes, y revenant à plusieurs reprises, et multipliant les exemples à l'appui de ses affirmations.

Selon nous, les facteurs susceptibles d'expliquer cette particularité de *l'Histoire ecclésiastique* de Sozomène sont au nombre de trois.

### 3.1 L'œuvre d'un juriste

Sozomène était un juriste, de formation et de métier<sup>48</sup>, lequel, de surcroît, rédigea son *Histoire ecclésiastique* peu de temps après la promulgation du *Code Théodosien* (438)<sup>49</sup>. En un sens, son choix d'accorder un intérêt tout particulier aux sources juridiques n'a donc rien pour surprendre. Pas plus que sa tendance, pour ainsi dire «naturelle», à insister sur les réalisations et le «profil» juridique des différents empereurs qu'il évoque (Constantin ne constituant guère, de ce point de vue, qu'un cas particulier parmi d'autres)<sup>50</sup>. Non seulement Sozomène avait, pour cela, les compétences et l'intérêt nécessaires, mais qui plus est, le *Code Théodosien* lui offrait, à l'appui de sa démarche, une sorte de vaste «réservoir» de sources juridiques, désormais faciles d'accès.

<sup>47</sup> À ce propos, cf. Van Dam 2011, 33, où l'auteur rappelle qu'en 387 déjà, Jean Chrysostome déclarait à propos de Constantin, dans la vingt-et-unième de ses *Homélie sur les statues*, que celui-ci s'était signalé par beaucoup d'actions dont on avait malheureusement «perdu le souvenir» (*Homiliae de statuis* XXI, 11).

<sup>48</sup> C'est là un point acquis: cf. Grillet *et alii* (éds.) 1983, 21–22 et 72–78; Harries 1986, n. 1 p. 51 et *passim*; Leppin 1996, 13; Van Nuffelen 2004, 54–55.

<sup>49</sup> À ce propos, cf. en dernier lieu Van Nuffelen 2004, 59–61.

<sup>50</sup> Cf. Leppin 1996, 44.



Toutefois, si un tel constat permet d'expliquer pourquoi Sozomène s'intéressa davantage que ses prédécesseurs (Eusèbe en particulier) à la législation constantinienne, il ne suffit pas, à lui seul, à rendre compte de l'avènement du schéma du «législateur chrétien». Pour cela, il faudrait en effet présupposer, comme le fit K. L. Noethlichs<sup>51</sup> (dans l'article qui incita G. Crifò à formuler les mises en garde dont découle la présente étude), que l'opinion selon laquelle Constantin aurait cherché à christianiser l'Empire par le truchement de ses lois se serait, en quelque sorte, «imposée» à Sozomène, comme une certitude absolue, à la lecture de certaines des lois en question. Or, rien n'est moins sûr !

En effet, aucune des lois constantiniennes conservées au sein du *Code Théodosien* ne permet, sur la base de son texte seul, de conclure avec certitude à l'existence d'un projet / d'un programme législatif de «christianisation» systématique du droit de l'Empire. Sans doute la preuve la plus convaincante, à l'appui de semblable affirmation, résulte-t-elle du nombre même des publications consacrées à cette question<sup>52</sup>. Malgré des décennies, et même des siècles de polémique, les chercheurs ne sont encore parvenus, à ce jour, à aucune certitude, ni à aucune forme de consensus sur l'épineuse question de l'influence du Christianisme et de son système de valeurs sur la législation constantinienne. À tout le moins nous concèdera-t-on que des textes, suffisamment équivoques pour semer ainsi la zizanie et maintenir le trouble au sein de plusieurs générations de chercheurs modernes, n'avaient que peu de chance de faire apparaître les motivations chrétiennes de Constantin comme une évidence absolue et incontournable aux yeux de Sozomène !

Ce problème, prégnant dans le cas des législations constantiniennes conservées au sein du *Code Théodosien*, persiste d'ailleurs – n'en déplaise à K. L. Noethlichs (qui a proposé cette piste de travail en 2009<sup>53</sup>) – si on part du principe que Sozomène a pu avoir recours à une documentation juridique conservée en dehors du *Code*. Car si un tel fait apparaît probable (et même proprement certain à nos yeux, cf. *infra*), il n'en reste pas moins que, même en dehors du *Code Théodosien*, il n'existe aucune loi constantinienne dont le contenu incite, d'une manière claire et incontestable, à conclure que l'empereur se serait ingénié à traduire en droit des principes et des valeurs propres à la religion chrétienne. À cet égard, le cas de la *CSirm* 1 (citée mais mal exploitée, selon nous, par K. L. Noethlichs) est emblématique: c'est ce que nous allons maintenant nous appliquer à démontrer.

À propos de la faculté concédée aux évêques d'intervenir dans les querelles de tous ceux, laïcs ou ecclésiastiques, qui dépendaient de leur autorité (*i. e. l'audientia episcopalis*), Sozomène écrit la chose suivante dans son *Histoire ecclésiastique*:

HE I, 9, 5 – (...) τῶν δὲ ἐπισκόπων ἐπικαλεῖσθαι τὴν κρίσιν ἐπέτρεψε τοῖς δικάζομένοις, ἢν βούλωνται τοὺς πολιτικούς ἄρχοντας παραιτεῖσθαι· κυρίαν δὲ εἶναι τὴν αὐτῶν ψήφον καὶ

51 Cf. Noethlichs 2009, 236.

52 Cf. *supra* notre *Introduction*, et plus spécifiquement, au sein de celle-ci, notre note 3.

53 Cf. Noethlichs 2009, 227–230 et 235–236

κρείττω τῆς τῶν ἄλλων δικαστῶν ὡσανεὶ παρὰ τοῦ βασιλέως ἐξενεχθεῖσαν, εἰς ἔργον δὲ τὰ κρινόμενα ἀγειν τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς διακονουμένους αὐτοῖς στρατιώτας.<sup>54</sup>

Trois aspects de la procédure d'audience sont mis en avant dans ce passage: 1/ Constantin a émis une loi permettant à ceux qui étaient en procès d'invoquer le jugement des évêques; 2/ la décision des évêques l'emportait sur celle des autres juges «comme si elle avait été portée par l'empereur» (comprenons qu'à l'instar d'une sentence rendue directement par l'empereur, ou par l'un de ses plus hauts magistrats, la sentence épiscopale ne pouvait faire l'objet d'aucun appel<sup>55</sup>); 3/ les magistrats devaient s'employer à faire exécuter les décisions épiscopales, y compris en recourant à la force publique si cela s'avérait nécessaire.

La conjonction de ces trois informations est particulièrement intéressante, car elle nous permet (cas de figure très rare !) de déterminer, d'une manière presque certaine, quel fut le texte sur lequel s'appuya Sozomène au moment de rédiger ce passage. En effet, de toutes les lois constantiniennes conservées sous une forme ou sous une autre, il n'en est guère qu'une seule qui évoque la question de l'audience en réunissant ces trois aspects: il s'agit de la *CSirm* 1<sup>56</sup>.

*CSirm* 1 – IMP. CONSTANTINUS A. AD ABLABIUM P. P. *Satis mirati sumus gravitatem tuam, quae plena iustitiae ac probae religionis est, clementiam nostram sciscitari voluisse, quid de sententiis episcoporum vel ante moderatio nostra censuerit vel nunc servari cupiamus, Ablabi, parens karissime atque amantissime. Itaque quia a nobis instrui voluisti, olim promulgatae legis ordinem salubri rursus imperio propagamus. Sanximus namque, sicut edicti nostri forma declarat, sententias episcoporum quolibet genere latas sine aliqua aetatis discretionem inviolatas semper incorruptasque servari: scilicet ut pro sanctis semper ac venerabilibus habeantur, quidquid episcoporum fuerit sententia terminatum. Sive itaque inter minores sive inter maiores ab episcopis fuerit iudicatum, apud vos qui iudiciorum summam tenetis et apud ceteros omnes iudices ad executionem volumus pertinere. Quicumque itaque litem habens, sive possessor, sive petitor vel inter initia litis vel decursis temporum curriculum, sive cum negotium peroratur, sive cum iam coeperit promi sententia, iudicium elegerit sacrosanctae legis antistitis, ilico, sine aliqua dubita-*

<sup>54</sup> Cf. *supra* n. 19.

<sup>55</sup> Sur ce point, cf. Delmaire *et alii* (éds.) 2008, n. 3 p. 33 et n. 2 p. 472; Dillon 2012, 153.

<sup>56</sup> Sur les *Constitutions sirmondiennes* (= *CSirm*), leur origine et leur rapport au *Code Théodosien*, cf. en dernier lieu Delmaire *et alii* (éds.) 2008, 429–468. Ajoutons, par souci d'exhaustivité, que Sozomène aurait fort bien pu s'appuyer également sur le texte (perdu) de l'édit auquel Constantin se réfère à plusieurs reprises dans la *CSirm* 1 (cf. les passages *Itaque quia a nobis instrui voluisti ... servari* et *Hoc nos edicto ... firmamus*). Édité dont la lettre à Ablabius ne constitue, en fait, qu'un simple résumé commenté. Dans la mesure où nous ne disposons pas du texte de cet édit, mais pouvons supposer que son contenu s'approchait grandement de celui de *CSirm* 1, nous nous en tiendrons, pour la suite de notre étude, à un raisonnement basé sur la seule *Sirmondienne*. Une troisième possibilité consisterait encore à supposer que Sozomène fit, pour l'audience épiscopale, la même chose que pour la crucifixion (cf. *infra*), à savoir qu'il projeta sur l'époque constantinienne des réalités que l'état de sa documentation ne lui permettait, en fait, d'attester qu'au temps de Théodose II: au sein du *CTh* nous retrouvons, en effet, une loi datée du 13 décembre 408 (il s'agit de *CTh* 1, 27, 2), laquelle, à l'instar de *CSirm* 1, reprend les trois aspects de l'audience évoqués par Sozomène.

*tionem, etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum personae litigantium dirigantur. Multa enim, quae in iudicio captiosa praescriptionis vincula promi non patiuntur, investigat et publicat sacrosanctae religionis auctoritas. Omnes itaque causae, quae vel praeterio iure vel civili tractantur, episcoporum sententiis terminatae perpetuo stabilitatis iure firmentur, nec liceat ulterius retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit. Testimonium etiam ab uno licet episcopo perhibitum omnis iudex indubitanter accipiat nec alius audiatur testis, cum testimonium episcopi a qualibet parte fuerit repromissum. Illud est enim veritatis auctoritate firmatum, illud incorruptum, quod a sacrosancto homine conscientia mentis inlibatae protulerit. Hoc nos edicto salubri aliquando censuimus, hoc perpetua lege firmamus, malitiosa litium semina comprimentes, ut miseri homines longis ac paene perpetuis actionum laqueis implicati ab improbis petitionibus vel a cupiditate praepostera maturo fine discedant. Quidquid itaque de sententiis episcoporum clementia nostra censuerat et iam hac sumus lege complexi, gravitatem tuam et ceteros pro utilitate omnium latum in perpetuum observare convenit. DATA III NONAS MAIAS CONSTANTINOPOLI DALMATIO ET ZENOFILO CONSS (= 5 mai 333).<sup>57</sup>*

En plus de pouvoir être identifiée, d'une manière quasiment certaine, comme la source sur laquelle s'appuya Sozomène au moment de décrire le contenu de la législation constantinienne relative à l'audience épiscopale, la *CSirm* 1 présente encore une autre particularité, proprement éclairante au regard des préoccupations qui sont les nôtres. Il s'agit, en effet, d'une loi conservée dans sa version d'origine (à la différence des lois intégrées au sein du *Code Théodosien*, «aseptisées» en ce sens que les compilateurs de Théodose II les ont systématiquement réduites au droit seul, et expurgées de toute référence aux motivations et / ou aux états d'âme de leurs auteurs<sup>58</sup>), laquelle comprend encore les considérants par lesquels l'empereur Constantin justifiait sa promulgation. S'appuyant sur cette particularité, K. L. Noethlichs affirme que la *CSirm* 1 s'inscrit dans «un cadre indubitablement chrétien»<sup>59</sup>, et déduit de ce constat qu'à la lecture d'une loi de cette sorte, Sozomène avait fort bien pu se convaincre que Constantin avait légiféré dans le but premier de donner des «lois chrétiennes» à son empire<sup>60</sup>.

Pour notre part, nous nous inscrivons résolument en faux contre cette affirmation ! Bien plus que des objectifs pro-chrétiens, les considérants, si exceptionnellement conservés au sein de cette loi, permettent en effet de mettre en lumière, de la part de Constantin, des motivations d'ordre «social», au bénéfice des plus modestes de ses sujets. Les phrases *Multa enim ... sacrosanctae religionis auctoritas* et *Hoc nos edicto ... discedant* suggèrent en effet que le sentiment qui animait l'empereur au moment de légiférer était, de manière tout à fait prépondérante, un désir sincère de porter remède à certains travers qui affectaient le fonctionnement de son administration de justice, et pesaient tout particulièrement sur les plaideurs modestes. Au nombre de ces travers, le texte pointe tout particulièrement l'utilisation frauduleuse,

<sup>57</sup> Delmaire *et alii* (éds.) 2008, 470–477.

<sup>58</sup> Sur ce point, cf. en dernier lieu Delmaire *et alii* (éds.) 2008, 462–468; Huck 2012, 81–82 et 108–112.

<sup>59</sup> Cf. Noethlichs 2009, 229.

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 236.

de la part des justiciables les plus riches, des règles de la *praescriptio* (les «entraves captieuses de la prescription»), afin de faire durer indéfiniment les procès et d'épuiser financièrement leurs adversaires (en les enserrant, pour ce faire, «dans les filets longs et presque sans fin des actions en justice»). Face à ces pratiques, Constantin entendait renforcer les pouvoirs juridiques dont jouissaient les évêques, afin d'offrir aux plaideurs modestes une alternative aux tribunaux étatiques, à leurs juges corrompus, et aux règles de droit strict, trop faciles à détourner au bénéfice des puissants. Sans doute faut-il voir en cela le principal objectif de sa loi, bien au-delà de toute perspective pro-chrétienne<sup>61</sup>.

Si l'on accepte semblable interprétation de la *CSirm* 1, il devient dès lors évident (contrairement, donc, à ce que pensait K. L. Noethlichs) que Sozomène n'a pas pu y lire, ni même déduire de son contenu, l'idée selon laquelle Constantin aurait été un «législateur chrétien», désireux de traduire les préceptes de sa foi en règles de droit. Partant, le passage *HE* I, 9, 5 ne saurait donc être compris comme le résultat d'une simple lecture, neutre pour ainsi dire, de la *CSirm* 1, mais bien plutôt comme la conséquence d'une véritable «surinterprétation» (volontaire !) de son contenu<sup>62</sup>.

---

**61** Pour cette lecture de *CSirm* 1, avec des compléments bibliographiques, et des arguments supplémentaires, lesquels ne laissent proprement aucune place à l'hésitation, cf. en dernier lieu Drake 2002, 321–339; Huck 2008, 310–315 et Dillon 2012, 153–155.

**62** Sans doute nous objectera-t-on que Constantin, dans son désir de porter remède aux travers de son administration de justice, confia aux évêques, et non à d'autres, la mission consistant à offrir aux plaideurs les plus modestes une alternative aux juges et aux tribunaux étatiques. N'y aurait-il pas là de quoi restituer, en plus des motivations d'ordre «social» que nous venons de mettre en lumière, des objectifs «pro-chrétiens» (e. g. honorer les évêques et, à travers eux, l'ensemble de la communauté chrétienne, ou encore donner à ces mêmes évêques les moyens de rendre, à une échelle plus vaste qu'auparavant, une justice «chrétienne») à l'origine de la législation examinée? Nous ne le croyons pas. Certes, il est indéniable que les évêques apparaissaient, aux yeux de Constantin, comme des figures d'autorité particulièrement crédibles (sur ce point, le texte de la *CSirm* 1 ne permet pas d'hésiter: ainsi, la sentence rendue par un évêque est-elle réputée «sacrée et vénérable», et son témoignage incontestable dans la mesure où «ce que la conscience sans tache d'un homme sacrosaint a exprimé est reconnu comme intègre, confirmé par l'autorité de la vérité»), pour autant, le texte de la loi se montre-t-il très clair et particulièrement explicite sur les objectifs que poursuivait l'empereur: il s'agissait de permettre «aux malheureux pris dans les filets longs et presque perpétuels des actions en justice» de se défaire «des attaques malhonnêtes ou de la cupidité irraisonnée». Rien de plus. Aucune mention n'est faite d'une volonté quelconque d'honorer les évêques ou de promouvoir des principes chrétiens. Que Constantin ait respecté les évêques est indéniable, et sans doute certains évêques ont-ils effectivement ressenti comme un honneur le pouvoir – considérable ! – que leur confia l'empereur. Cela étant, le texte de la loi, tel qu'il nous est parvenu, ne permet pas de conclure, sauf à extrapoler largement (comme le fait Sozomène !) qu'au moment de son émission, l'idée d'honorer les évêques ait pu constituer un véritable objectif aux yeux de Constantin. Ainsi que le démontre Drake 2002, 321–339, Constantin avait eu durant tout son règne une obsession, laquelle culmina dans les années 330: celle de porter remède aux travers de son administration de justice; depuis 318 (et l'émission de la loi *CTh* 1, 27, 1; à propos de cette législation, cf. *inter alios* Huck 2008, 296–302) il connaissait, en outre, l'existence des tribunaux communautaires chrétiens: alors même qu'échouaient ses autres tentatives de réforme judiciaire, l'idée «d'instrumentaliser» ces instances d'un genre si particulier au service de ce qui lui apparaissait comme une priorité absolue finit donc

De surcroît, il semble bien que l'historien palestinien soit – dans un cas au moins – allé encore plus loin sur cette même voie, ne se contentant pas de réinterpréter, selon son propre modèle explicatif (celui du «législateur chrétien») les motivations qui furent à l'origine de telle ou telle loi de Constantin, mais allant jusqu'à attribuer à l'empereur une décision que celui-ci n'avait, en fait, jamais prise. En *HE* I, 8, 13, Sozomène prétend en effet que Constantin aurait aboli le supplice de la croix<sup>63</sup>. Or, c'est là une affirmation qui, non seulement ne trouve aucune confirmation au sein du *Code Théodosien* (alors même qu'on serait enclin à croire que si une loi contenant une telle disposition avait réellement existé, les compilateurs de Théodose II n'auraient pas négligé de l'intégrer à leur recueil), mais qui, de surcroît, se trouve explicitement contredite par le témoignage de la loi *CTh* IX, 5, 1 (émise en 320 par Constantin), laquelle condamne à la crucifixion les esclaves et les affranchis coupables de dénonciation abusive contre leur maître ou leur patron.

Reprenant à nouveaux frais ce dossier complexe, M. G. Castello<sup>64</sup> est récemment parvenue à la triple certitude 1/ qu'on n'a pas cessé de crucifier suite à une décision juridique de Constantin, mais qu'il faut plutôt penser à un abandon progressif de cette pratique à la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle, ou durant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>65</sup>; 2/ que c'est seulement à l'époque de Théodose II, et non sous le règne de Constantin, que la croix a véritablement acquis le statut officiel de symbole de la religion chrétienne (raison pour laquelle l'interdiction que Sozomène attribue à Constantin apparaît fortement anachronique)<sup>66</sup>; 3/ qu'en réalité, dans son souci de faire apparaître Constantin comme un empereur, et *a fortiori* un législateur pleinement chrétien, Sozomène est certainement allé jusqu'à lui attribuer, avec l'interdiction de la crucifixion, une action qui reflète bien plutôt les préoccupations et les discussions qui sont celles du temps de Théodose II (donc celles de l'époque de Sozomène lui-même), plutôt que celles du premier tiers du IV<sup>e</sup> siècle<sup>67</sup>.

En d'autres termes, à une époque où le supplice de la croix était de moins en moins pratiqué et de plus en plus discuté, Sozomène, désireux de donner de Constantin l'image d'un empereur et d'un législateur chrétien, lui aurait donc attribué, sans s'appuyer sur aucune source concrète (et pour cause !), l'émission d'une loi interdisant la crucifixion. C'est à dire l'interdiction d'un supplice dont on ne pouvait plus imaginer, au V<sup>e</sup> siècle, qu'un empereur / législateur chrétien aurait continué,

---

par s'imposer. Voilà, selon nous, toute la genèse de la mesure législative dont la *CSirm* 1 nous conserve la trace.

<sup>63</sup> Cf. *supra* n. 17.

<sup>64</sup> Cf. Castello 2010.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 151 et 206.

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 200–203.

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 202–203. Pour un autre cas de «déformation» de la vérité historique chez Sozomène (mais dans un contexte tout différent), cf. Cameron 1982, 265–266 et 271. Sozomène n'avait, à l'évidence, aucun scrupule à «arranger» les faits du passé, ni à en faire une présentation sélective ou résolument orientée, dès lors qu'il estimait que cela pouvait, d'une manière ou d'une autre, servir ses intérêts.

non seulement à tolérer sa pratique, mais même à recommander celle-ci dans certains cas<sup>68</sup>.

À ce stade de notre étude, il apparaît donc évident que lorsque nous évoquons la figure du législateur Constantin chez Sozomène, c'est bel et bien d'une construction consciente et raisonnée, d'une élaboration en fonction de critères et d'objectifs précis, qu'il est question, bien plutôt que d'une simple transcription, «neutre» pour ainsi dire (comme le pensait K. L. Noethlichs), d'informations objectives que l'historien palestinien aurait retirées de la lecture des sources juridiques. Dans certains cas (*e. g.* l'audience épiscopale) c'est par une forme de «surinterprétation» du contenu des lois disponibles que passa le processus d'élaboration / de construction littéraire, alors que dans d'autres (l'interdiction de la crucifixion), notre auteur alla certainement jusqu'à se rendre coupable d'anachronismes volontaires, voire d'une forme d'invention pure et simple, afin d'asseoir la figure de Constantin, «législateur chrétien».

Pour autant, nous n'avons toujours pas réussi à déterminer pourquoi Sozomène tenait tant à promouvoir pareille image de Constantin. Assurément, son goût pour la chose juridique, s'il a pu jouer un rôle, ne suffit pas, à lui seul, à expliquer la détermination farouche dont il fit montre en cette affaire, allant jusqu'à compromettre son intégrité d'historien en travestissant les faits et / ou en réinterprétant sciemment leurs causes.

### 3.2 L'œuvre d'un polémiste

Une explication plus déterminante des choix que fit Sozomène se rencontre, en revanche, dès lors qu'on se penche sur certaines des motivations qui furent à l'origine de son projet historiographique tout entier. Ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, une grande partie de ses ambitions consistait, en effet, dans le cas de Constantin, à répondre aux multiples attaques dont la figure de l'empereur avait, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du V<sup>e</sup>, fait l'objet de la part des polémistes païens. Attaques dont Sozomène entendait démontrer qu'elles étaient dénuées de tout fondement.

*HE I, 5, 1–2* – Οὐκ ἄγνοῶ δέ, ὡς Ἕλληνες λέγουσι Κωνσταντῖνον ἀνελόντα τινὰς τῶν ἐγγυτάτω γένους καὶ τῶ θανάτῳ Κρίσπου τοῦ ἑαυτοῦ παιδὸς συμπράξαντα μεταμεληθῆναι καὶ περὶ καθαρμοῦ κοινώσασθαι Σωπᾶτρῳ τῶ φιλοσόφῳ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ προεστᾶτι τῆς Πλωτίνου διαδοχῆς. Τὸν δὲ ἀποφῆνασθαι μηδένα καθαρμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἁμαρτημάτων. Ἄδημονοῦντα δὲ τὸν βασιλέα ἐπὶ τῇ ἀπαγορεύσει περιτυχεῖν ἐπισκόποις, οἳ μετανοοῖα καὶ βαπτίσματι ὑπέσχοντο πάσης αὐτὸν ἁμαρτίας καθαίρειν, ἡσθῆναί τε τούτοις κατὰ σκοπὸν εἰρηκόσι καὶ

<sup>68</sup> Sans doute est-ce pour cela que Sozomène passa entièrement sous silence le cas de la *CTh IX, 5, 1* (cf. *supra*), une loi dont il ne pouvait ignorer l'existence (puisqu'elle était inscrite au *Code Théodosien*), mais qui n'allait pas dans le sens de ce qu'il entendait démontrer.

θαυμάσαι τὸ δόγμα καὶ Χριστιανὸν γενέσθαι καὶ τοὺς ἀρχομένους ἐπὶ τοῦτο ἀγαγεῖν. Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ταῦτα πεπλάσθαι τοῖς σπουδάζουσι τὴν Χριστιανῶν θρησκείαν κακηγορεῖν.<sup>69</sup>

Sans doute aura-t-on reconnu ici la fameuse «version païenne» de la conversion de Constantin, transmise par Zosime (*HN* II, 29), mais qui circulait d'ores et déjà à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup>. Non seulement Sozomène connaissait cette histoire, mais il semble, de surcroît, s'en être scandalisé de manière sincère. Immédiatement après la fin de l'extrait cité, il amorce ainsi une vaste entreprise de destruction, minutieuse et systématique, de ce récit. Insistant notamment sur un fait: il s'agit là d'affabulations, rien de plus ! Et cela, pour la simple et bonne raison que Constantin était chrétien bien avant la mort de Crispus (en 326). D'ailleurs, les deux hommes n'avaient-ils pas, ensemble, émis des lois en faveur des chrétiens?

*HE* I, 5, 2 – Κρίσπος μὲν γάρ, δι' ὃν φασὶ Κωνσταντῖνον καθαρμοῦ δεηθῆναι, τῷ εἰκοστῷ ἔτει ἐτελεύτησε τῆς τοῦ πατρὸς ἡγεμονίας, ἔτι περιῶν πολλοὺς σὺν αὐτῷ θέμενος νόμους ὑπὲρ Χριστιανῶν, ἅτε δὴ κατὰ τὸ δεῦτερον σχῆμα τῆς βασιλείας τετιμημένος καὶ Καῖσαρ ὢν, ὡς εἰσέτι νῦν μαρτυροῦσιν οἱ τοῖς νόμοις ὑποτεταγμένοι χρόνοι καὶ τῶν νομοθετῶν αἱ προσηγορίαι.<sup>71</sup>

Immédiatement après ces quelques lignes, viennent les évocations des victoires de Constantin sur Maxence (*HE* I, 6) et Licinius (*HE* I, 7), puis (en *HE* I, 8 et I, 9), la description de certains aspects saillants du règne personnel de l'empereur (dont sa législation), présenté comme un temps de progression spectaculaire de la cause chrétienne, sous l'égide d'un prince qui avait lui-même, entièrement et de longue date, embrassé la cause du Christ.

Il ne fait aucun doute que les chapitres *HE* I, 5 à I, 9 sont à lire, dans l'œuvre de Sozomène, comme un tout cohérent, un ensemble dont le dessein, le projet sous-jacent, clairement apologétique, apparaît on ne peut plus évident. S'ouvrant sur l'évocation de la «version païenne» de la conversion de Constantin et sur les premières tentatives de Sozomène en vue de réfuter cette dernière, ces cinq chapitres n'ont assurément d'autre but (avant que Sozomène ne passe à tout autre chose à partir d'*HE* I, 10) que celui de convaincre le lecteur, qui douterait de ce fait par suite des calomnies des païens, que Constantin était bel et bien chrétien de longue date et que sa foi était tout ce qu'il y a de pur et de solide. Afin de parvenir à ce résultat, Sozomène fait feu de tout bois, convoquant un grand nombre d'arguments susceptibles d'appuyer ses dires<sup>72</sup>. Aussi n'y a-t-il rien de surprenant à ce qu'en pareil cadre,

<sup>69</sup> Grillet *et alii* (éds.) 1983, 128–131.

<sup>70</sup> Cf. *supra* n. 39.

<sup>71</sup> Grillet *et alii* (éds.) 1983, 130–131.

<sup>72</sup> À l'appui de cette lecture des chapitres I, 5 à I, 9 de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène, cf. Grillet *et alii* (éds.) 1983, 72–75; Harries 1986, 49; Mazza 1993, 664–682; Bonamente 2004, 21–22.



il mette en avant, quitte à lui accorder une importance démesurée, une figure telle que celle du « législateur chrétien »<sup>73</sup>.

Quant au fait que l'historien palestinien soit allé jusqu'à travestir parfois la vérité des faits et le témoignage des textes au service de sa cause, là encore, rien d'étonnant ! Assurément, le genre polémique – car c'est bel et bien de polémique qu'il s'agit dans ces quelques chapitres, davantage que d'Histoire – n'est pas, entre tous les genres littéraires, celui qui se prête le mieux à la demi-mesure ou à la nuance.

Voici donc une première explication véritable du choix que fit Sozomène d'accorder une importance particulière à la figure du « législateur chrétien ». Plutôt qu'à l'héritage qu'il reçut de ses prédécesseurs, ou encore au goût personnel de notre auteur pour les sources et les raisonnements juridiques, c'est donc à un dessein polémique que cette décision doit – en partie, du moins – être reliée. Dessein qui consistait à défendre, en mobilisant pour cela un maximum d'arguments, l'image, récemment écornée par les polémistes païens, d'un Constantin pleinement et sincèrement chrétien.

Cette explication, toutefois, n'épuise pas encore entièrement la question des motivations de Sozomène. Car s'il était juriste de formation et volontiers polémiste à ses heures, Sozomène était également, et peut-être même avant tout, un ambitieux, en quête d'ascension sociale<sup>74</sup>. Sans doute est-ce là une particularité qui influa sur

---

73 Pour un éclairage complémentaire, cf. Castello 2010, 171–172: «(l'intento di Sozomene è) un intento apologetico nei confronti di Costantino. L'autore vuole infatti a tutti i costi difendere la sincerità della conversione dell'imperatore, e intende soprattutto liberarlo dall'accusa della storiografia pagana, in primo luogo di Eunapio, poi ripresa da Zosimo, di aver aderito al cristianesimo in quanta unica confessione che garantisse il perdono per le crudeltà che aveva commesso – in particolare per l'uccisione del figlio Crispo. (...) Secondo Sozomene tale versione è inaccettabile, dal momento che la legislazione filocristiana costantiniana è precedente l'omicidio del figlio del 326 : l'adesione al cristianesimo fu dunque indipendente da quel fatto» – vient ensuite la liste des législations auxquelles Sozomène se réfère dans les chapitres I, 8 et I, 9 de son *Histoire ecclésiastique*: sans doute vaut-il la peine de noter, avec M. Castello, que parmi celles dont on retrouve une trace dans le *CTh* (et que nous sommes donc en mesure de dater), la majeure partie est effectivement antérieure à 326. De là à supposer que Sozomène sélectionna les lois qu'il évoquait en fonction de leur date d'émission (priviliégiant celles qui étaient antérieures à 326 et qui, à ce titre, pouvaient servir sa démonstration), il n'y a qu'un pas.

74 Grillet *et alii* (éds.) 1983, 22, ainsi que Harries 1994, 37 vont même jusqu'à présenter Sozomène comme un véritable courtisan; *contra* Van Nuffelen 2004, 55–59 qui considère (p. 56) que «rien ne permet de conclure à une familiarité (*de Sozomène*) avec Pulchérie ni avec Théodose II», mais admet en revanche que Sozomène «recherchait la promotion sociale», et que «la littérature était, pour ce faire, une voie indiquée à l'époque»; et encore (p. 58): «Au moment où il écrivait son *Histoire ecclésiastique*, Sozomène espérait sûrement s'attirer les bienfaits de la cour. Un avocat simple et pieux, guettant l'ascension sociale, voilà Sozomène». Dans le même sens, cf. également Cameron 1982, 280 qui affirme qu'à l'instar de Socrate, Sozomène «clearly wrote with an eye on favour at court». Finalement, que Sozomène ait été, ou non, proche de la cour, qu'il faille le voir comme un véritable courtisan, ou comme un simple ambitieux, ne change rien au raisonnement que nous entendons proposer; celui-ci, en effet, repose sur deux idées qui font l'objet d'un consensus entre B. Grillet et J. Harries d'une part, et P. Van Nuffelen ainsi qu'A. Cameron de l'autre, à savoir: 1/ en



les choix «éditoriaux» d'un auteur qui, ne l'oublions pas, dédia son œuvre tout entière à nul autre que Théodose II lui-même !

### 3.3 L'œuvre d'un ambitieux

Le long règne de Théodose II (408–450) vit la mise en œuvre, à l'instigation de l'empereur lui-même, d'une vaste entreprise de réhabilitation / promotion de la figure de Constantin. Figure qui avait, durant les décennies précédentes, été mise à mal par les attaques, non seulement des polémistes païens (cf. *supra*), mais également par celles de nombreux auteurs / polémistes chrétiens, lesquels reprochaient à Constantin ses inclinations, parfois douteuses, en matière de foi<sup>75</sup>.

À compter du début des années 420, Théodose II, personnage effacé et empereur contesté, tenta, en effet, comme l'avaient fait nombre de ses prédécesseurs confrontés aux mêmes difficultés que lui, d'asseoir son pouvoir par le truchement d'une vaste entreprise de communication centrée sur sa personne (d'aucuns parleraient de «propagande» impériale). Selon la manière commune, celle-ci reposa largement sur des thématiques d'actualité (l'élimination de l'usurpateur Jean et l'installation au pouvoir du jeune Valentinien III en Occident, ainsi que la défense de son trône par les armées d'Orient, entre 425 et 430; le mariage de ce même Valentinien III avec la fille de Théodose II en 437 *etc.*)<sup>76</sup>, mais fit également la part belle à des rapprochements entre la figure de Théodose II et celle d'illustres empereurs du passé. Parmi ceux-ci, Constantin occupa bien vite une place à part et, partant, bénéficia d'une forme de «toiletage», qui devait le faire passer progressivement du rang d'empereur discuté (qu'il était devenu au cours du IV<sup>e</sup> siècle, après avoir originellement bénéficié d'une image favorable<sup>77</sup>), à celui d'archétype même du prince chrétien. Tout cela, afin de rendre possible, à travers l'évocation de son règne, l'exaltation de celui du nouveau *pius princeps*, Théodose II<sup>78</sup>.

Et dans ce vaste processus de réhabilitation, au service de l'une des thématiques fortes de la communication impériale, Sozomène sut indiscutablement trouver sa

---

écrivain son *Histoire ecclésiastique* Sozomène cherchait à plaire à la cour de Constantinople, et à l'empereur en particulier; 2/ les grands thèmes de la communication impériale de son époque lui étaient connus: il était, de fait, susceptible de les développer dans ses écrits.

<sup>75</sup> À ce propos, cf. Bonamente 2004, 2–27, lequel considère (p. 27) que l'entreprise de réhabilitation de Constantin était achevée en 451, signalant notamment, à l'appui de ses certitudes, le fait que les évêques réunis au concile de Chalcédoine avaient, au cours de la séance du 25 octobre, salué l'empereur Marcien comme un «nouveau Constantin» (en quoi il faut voir la preuve que toute ambiguïté pesant sur la figure de Constantin était, à cette date, entièrement levée). Cf. également Harries 1994, 37–38 (sur la place particulière de la figure de Constantin dans la propagande impériale du temps de Théodose II).

<sup>76</sup> Cf. Harries 1994, 37.

<sup>77</sup> Pour cette évolution de la figure de Constantin au IV<sup>e</sup> siècle, cf. Bonamente 2004, 2–27.

<sup>78</sup> Cf. Harries 1994, 38.

place ! Comme nous l'avons signalé *supra*, il s'employa ainsi (en instrumentalisant notamment la figure du « législateur chrétien ») à réfuter toutes les attaques païennes portant sur la sincérité de la conversion de Constantin. Par ailleurs, c'est un fait acquis que l'historien palestinien chercha également, dans son *Histoire ecclésiastique*, à rendre la figure du premier empereur chrétien moins polémique sur le plan doctrinal, affirmant notamment que quantité de reproches qui lui avaient été adressés tenaient, en réalité, non à ses propres fautes, ou à de véritables errements doctrinaux, mais au fait qu'Arius l'avait abusé au moyen d'un parjure (lequel lui valut, d'ailleurs, une mort ignominieuse dans les toilettes publiques de Constantinople; cf. *HE* II, 30, 1–3)<sup>79</sup>.

Que Sozomène ait agi de la sorte en mission commandée (en tant qu'historien « officiel ») ou de sa propre initiative (dans le but de s'élever socialement en se faisant remarquer du pouvoir), nous ne le saurons sans doute jamais<sup>80</sup>. Et cela n'a, au vrai, que peu d'importance au regard des questions qui nous préoccupent. En revanche, un fait essentiel demeure: dès lors qu'il s'agit de la figure de Constantin, l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène s'aligne pleinement sur la « ligne officielle » du temps de Théodose II.

Cela étant posé, revenons-en à la question du « législateur chrétien ». De toutes ses réalisations, il en était une dont Théodose II était particulièrement fier, et que sa communication s'évertua, par conséquent, à mettre en avant: il s'agit du code de droit qui porte son nom, le *Code Théodosien*<sup>81</sup>. Avec celui-ci, Théodose II apportait sa propre contribution – monumentale ! – à l'histoire juridique de l'Empire, entrant de plain-pied dans le cercle fermé de ses grands législateurs. Assurément, c'est là un point sur lequel on ne pouvait manquer de communiquer ! Et puisqu'il était admis que l'Empire, au temps de Théodose II, était un empire chrétien, et que ses origines (*i. e.* le point de rupture avec l'Empire « d'avant »), se situaient sous le règne de Constantin<sup>82</sup>, quoi de plus naturel que de recourir, une fois encore, à la figure de cet empereur, en vue d'exalter, à travers elle, celle de Théodose II lui-même ?

---

<sup>79</sup> Sur la dimension spécifiquement religieuse de la réhabilitation de Constantin, et le rôle que joua Sozomène dans ce processus, cf. Bonamente 2004, 20–21.

<sup>80</sup> Concernant ce débat, cf. *supra* n. 74.

<sup>81</sup> À ce jour, la question de savoir si le *Code Théodosien*, mis en chantier à partir de 429, et promulgué en 438, constitue ou non une version pleinement aboutie du projet initial de Théodose II (tel qu'il apparaît dans la constitution *CTh* 1, 1, 5) est encore ouverte (cf. *inter alios* Matthews 2000, 55–71; Sirks 2007, 178–187; Huck 2012, 84–91 et 108–116). Il ne fait aucun doute, toutefois, que Théodose II, au moment de le promulguer, présenta son *Code* comme un succès, une réussite pleine et entière (cf. Atzeri 2008, 119–170).

<sup>82</sup> Indépendamment de tous les griefs que l'on opposa à cet empereur, c'est là un point qui n'a, à notre connaissance, jamais fait l'objet de la moindre remise en cause. Que Constantin ait versé dans l'arianisme, ou que sa conversion au Christianisme n'ait pas été sincère, cela ne changeait rien à l'affaire: il avait été le premier empereur à se convertir au Christianisme, et cette conversion avait bouleversé à jamais la face de l'Empire.

C'est là un choix dont le texte du *Code Théodosien* porte les traces manifestes. Car on l'oublie trop souvent: le *Code*, s'il répondait à des objectifs pratiques<sup>83</sup>, constituait également un formidable outil de communication<sup>84</sup>. À cet égard, la décision de ne pas inclure en son sein de lois antérieures au règne de Constantin doit être vue comme particulièrement significative<sup>85</sup>: elle revient, en effet, à ériger, au regard de tous les utilisateurs du *Code Théodosien*, la législation de cet empereur comme un point de départ, et à faire de lui le premier des législateurs de l'Empire chrétien.

Autre fait marquant: Constantin occupe, dans le *Code Théodosien*, une place tout à fait particulière. C'est là un constat qui vaut tout d'abord sur le plan quantitatif: au sein du *Code*, ce sont, en effet, pas moins de 350 lois constantiniennes qui sont conservées, sur un total de 2700. La législation constantinienne représente donc, au bas mot, 13 % du total du *Code* (contre p. ex. 8 % seulement pour Théodose II lui-même, alors que celui-ci était le commanditaire du *Code*, et avait déjà, en 438, régné aussi longtemps que Constantin)<sup>86</sup>: c'est là une proportion tout à fait remarquable. Et elle l'est d'autant plus qu'il faut tenir compte du fait que le règne de Constantin était, chronologiquement, de tous les règnes pris en compte, le plus éloigné du moment de la codification: pour les compilateurs, ses lois furent donc sensiblement plus difficiles à retrouver que celles des empereurs plus récents.

---

**83** Pour les raisons qui furent à l'origine du projet de codification, cf. en dernier lieu, avec une riche bibliographie, Sirks 2007, 36–53.

**84** C'est une question fort discutée que celle des objectifs et des méthodes de travail des compilateurs théodosiens. Ceux-ci inclurent-ils indistinctement, au sein leur recueil, tous les textes de loi qu'ils furent en mesure de rassembler? Ou opérèrent-ils plutôt un tri sur la base du matériel à leur disposition, s'ingéniant, par ce biais, à transmettre certains «messages» dictés par leur commanditaire? Pour un point sur ces débats complexes, cf. Delmaire *et alii* (éds.) 2008, 456–462; Huck 2012. Pour notre part, nous croyons fermement à la thèse du tri volontaire et, partant, soutenons l'opinion que le *Code Théodosien*, loin d'être le code de droit «neutre» que l'on imagine parfois, était en réalité un formidable outil de propagande, composé dans le but de délivrer certains messages bien précis (cf. Huck 2012 *passim*; dans le même sens, cf. *inter alios* Cañizar Palacios 2005 *passim*; Lizzi Testa 2012, 482).

**85** *CTh* 1, 1, 5 – *Ad similitudinem Gregoriani atque Hermogeniani codicis cunctas colligi constitutiones decernimus, quas Constantinus inclitus et post eum diui principes nosque tulimus, edictorum uiribus aut sacra generalitate subnixas; CTh* 1, 1, 6 – *Omnes edictales generalesque constitutiones uel in certis provinciis seu locis ualere aut proponi iussae, quas diuus Constantinus posterioresque principes ac nos tulimus, indicibus rerum titulis distinguantur, ita ut non solum consulum dierumque supputatione, sed etiam ordine compositionis apparere possint novissimae*. Les raisons de ce choix ont fait l'objet de nombreuses discussions. L'opinion la plus communément admise – et que nous partageons pour notre part – est que Théodose II entendait faire commencer son *Code* avec la législation de celui qu'il considérait comme le premier empereur chrétien et, partant, le fondateur de l'Empire chrétien, un modèle de pieux empereur auquel se comparer. À l'appui de cette opinion, cf. *inter alios* Sirks 2007, 35–36; *contra* Lizzi Testa 2012, 483–485 qui restitue plutôt des raisons techniques à l'appui du choix de Théodose II (sur ce dernier point, cf. également Teall 1967, *passim*; Maraval 2011, 242–243; Dillon 2012, 27–29).

**86** Cf. Cañizar Palacios 2005, 234–237 (Constantin) et 286–292 (Théodose II).

D'autre part, ce qui est vrai sur le plan quantitatif, l'est également sur le plan qualitatif: le *Code* est organisé en livres (16 au total), eux-mêmes subdivisés en titres thématiques (environ 500), au sein desquels les lois sont rangées en ordre chronologique<sup>87</sup>; sans doute est-ce là un point auquel on ne pense pas spontanément, mais cette organisation impliquait mécaniquement que tout utilisateur du *Code*, dès lors qu'il entreprenait de faire le point sur une question donnée, risquait fort, après avoir repéré le ou les quelques titres qui pouvaient l'intéresser, de commencer sa lecture par une (voire même plusieurs) loi(s) constantiniennes<sup>88</sup>. Plus significatif encore: puisque la compilation intégrait les lois de Théodose II, bon nombre de titres commençaient par une loi constantinienne, et s'achevaient par une loi de Théodose II. De la sorte, se trouvait donc matérialisé, sous une forme concrète, le message même de la propagande théodosienne, à savoir: le rapprochement entre Constantin, premier législateur de l'Empire chrétien, et Théodose II, grand (ré-)organisateur de cette même législation et, de fait, «nouveau Constantin».

Au prisme du *Code Théodosien*, Constantin apparaissait donc, tout à la fois, comme le premier et l'un des plus grands législateurs d'un Empire qui, s'il n'était pas encore «chrétien» sous son règne, l'était, en revanche, indiscutablement devenu à l'époque de Théodose II. En outre, le *Code* faisait également de Constantin le prédécesseur «par excellence» de ce même Théodose II, suggérant une continuité entre leurs législations respectives. Assurément, ce sont là autant de réalités que Sozomène, utilisateur assidu du *Code Théodosien*, en tant que juriste en exercice et historien féru de documentation légale, ne pouvait ignorer.

De fait, il est certainement possible d'entendre l'insistance de Sozomène sur la figure du «législateur chrétien» comme la résultante naturelle d'un triple constat. Étant entendu 1/ que Théodose II voulait apparaître comme l'un des grands législateurs de l'Empire, 2/ qu'afin de servir ce dessein, la communication impériale avait résolu de s'appuyer, comme c'était souvent le cas, sur un rapprochement entre la figure de l'empereur régnant et celle de Constantin (ce que le *Code Théodosien* mettait clairement en évidence), et 3/ qu'au temps de Théodose II, un grand législateur était nécessairement un législateur chrétien, quel meilleur moyen un historien ambitieux tel que Sozomène, doué par ailleurs de quelques compétences juridiques, et pouvant s'appuyer sur un «recueil de sources» aussi riche que le *Code Théodosien*, avait-il de se faire remarquer, sinon en présentant (dans une œuvre qu'il avait, par ailleurs, pris soin de dédier à Théodose II) un portrait de Constantin, lequel, en faisant de cet empereur un «législateur chrétien», servait également, en tous points et à tous égards, les desseins de la communication impériale?

<sup>87</sup> Cf. *CTh* 1, 1, 6 (*supra* n. 85).

<sup>88</sup> L'impression ainsi créée était encore renforcée par le fait qu'au sein du *CTh*, nombre de lois postérieures au temps de Constantin affirmaient prendre pour modèle une loi émise par cet empereur; pour une étude systématique des lois portant des mentions de cette sorte, cf. Lizzi Testa 2012, 485–500.

## Conclusion

Présent sous une forme inchoative chez Eusèbe de Césarée, et en négatif chez les polémistes païens du IV<sup>e</sup> siècle, le *topos* de l'historiographie ecclésiastique consistant à présenter Constantin comme un «législateur chrétien», lequel se serait ingénié à transformer en règles de droit les principes de sa religion, apparaît pour la première fois sous sa forme aboutie dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène.

Bien davantage que la simple mise en mots d'une évidence qui aurait «transpiré» des textes juridiques que l'historien palestinien consulta à l'appui de son œuvre, semblable manière de présenter l'activité législative de Constantin apparaît comme le résultat d'une élaboration raisonnée, d'un véritable travail de composition mené de manière consciente et volontaire. Sélectionnant les lois qui pouvaient servir ses desseins, élaborant pour chacune d'entre elles une mise en perspective propre à appuyer ses dires, et allant même, dans certains cas, jusqu'à surinterpréter le contenu des textes, Sozomène s'appliqua ainsi à dépasser l'héritage d'Eusèbe, et à «positiver» le schéma du «législateur révolutionnaire» que les polémistes païens avaient, avant lui, appliqué à Constantin.

Quant aux motivations qui poussèrent notre auteur à agir de la sorte, elles répondent à des logiques de deux sortes. Au premier rang, viennent ses inclinations polémiques, lesquelles le poussèrent à faire feu de tout bois afin de démontrer, contre les opinions qu'avaient émises les polémistes païens de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, la force, ainsi que la précocité de l'engagement chrétien de Constantin. Mais Sozomène était mû également par son ambition, sa volonté de parvenir, raison pour laquelle il élaborait une figure de l'empereur Constantin en tous points compatible avec l'une des lignes fortes de la communication impériale de son temps: celle qui tendait à présenter Théodose II, commanditaire et promoteur du *Code* qui portait son nom, comme l'un des grands législateurs de l'Empire chrétien et, à ce titre, comme un «nouveau Constantin».

## Bibliographie

- Atzeri, Lorena (2008), *Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando. Il Codice Teodosiano e la sua diffusione ufficiale in Occidente*, Berlin.
- Bardy, Gustave (éd.) (1993<sup>4</sup>), Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique, Livres VIII-X et Les martyrs en Palestine*, texte grec, traduction et notes Gustave Bardy, *SChr* 55, Paris (4<sup>e</sup> édition, revue et corrigée – 1<sup>ère</sup> édition 1958).
- Barnes, Timothy D. (2011), *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Malden (MA) / Oxford / Chichester.
- Bleckmann, Bruno (2006), „Späte historiographische Quellen zu Konstantin dem Großen. Überblick und Fragestellungen“, in: A. Demandt, J. Engemann (éds.), *Konstantin der Große. Geschichte, Archäologie, Rezeption*, Trèves, 21–30.

- Bleckmann, Bruno *et alii* (éds.) (2007), Eusèbe de Césarée, *Über das Leben Konstantins*, introduction B. Bleckmann, traduction et commentaire H. Schneider, *Fontes Christiani* 83, Turnhout.
- Bleckmann, Bruno (2010), „*Constantinus tyrannus*: das negative Konstantinsbild in der paganen Historiographie und seine Nuancen“, in: A. J. Turner *et alii* (dir), *Private and Public Lies: the Discourse of Despotism and Deceit in the Greco-Roman World*, Leyde, 343–354.
- Brandt, Hartwin (2006), *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*, München, 2006.
- Bonamente, Giorgio (1978), „Eutropio e la tradizione pagana su Costantino“, in: L. Gasperini (dir), *Scritti storico-epigrafici in memoria di Marcello Zambelli*, Macerata, 17–59.
- Bonamente, Giorgio (2004), „Sull’ortodossia di Costantino. Gli *Actus Sylvestri* dall’invenzione all’autenticazione“, in: *Bizantinistica* 6, 1–46.
- Bonamente, Giorgio *et alii* (2008), G. Bonamente, G. Cracco, K. Rosen, *Costantino il Grande, tra medioevo ed età moderna*, Bologne.
- Bonamente, Giorgio *et alii* (2012), G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (dir), *Costantino, prima e dopo Costantino*, Bari.
- Cameron, Alan (1982), „The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II“, in: *Yale Classical Studies*, 27, 217–289.
- Cameron, Alan / Hall, Stuart G. (éds.) (1999), Eusèbe de Césarée, *Life of Constantine*, introduction, traduction et commentaire A. Cameron, S. G. Hall, Oxford, 1999.
- Cañizar Palacios, José L. (2005), *Propaganda y Codex Theodosianus*, Madrid.
- Carlà, Filippo / Castello, Maria G. (éds.) (2010), *Questione tardoantica. Storia e mito delle svolta costantiniana*, Rome.
- Castello, Maria G. (2010), „Modi di esecuzione capitale in età tardoantica: alcune riflessioni sulla cristianizzazione del diritto penale“, in: F. Carlà/M. G. Castello (eds.), *Questione tardoantica. Storia e mito delle svolta costantiniana*, Rome, 145–320.
- Chiusi, Tiziana J. (2007), „Der Einfluss des Christentums auf die Gesetzgebung Konstantins“, in: K. M. Girardet (dir), *Kaiser Konstantin der Grosse. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn, 55–64.
- Cracco Ruggini, Lellia (1992), „Tradizione romana e tradizione gallica su Costantino nelle *Chroniques des Comtes d’Anjou*“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall’antichità all’umanesimo*, Macerata, 325–346.
- Crifò, Giuliano (1992), „Su alcuni abusi del *constantinanesimo*“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall’antichità all’umanesimo*, Macerata, 347–356.
- Crifò, Giuliano (2010), „Sul carattere cristiano della legislazione costantiniana“, in: *Anabases* 12, 119–125.
- De Giovanni, Lucio (2007), *Istituzioni, Scienza giuridica, Codici nel mondo tardo antico. Alle radici di una nuova storia*, Rome.
- Delmaire, Roland (2004), „La législation sur les sacrifices au IV<sup>e</sup> siècle. Un essai d’interprétation“, in: *Revue historique de droit français et étranger* 82, 319–333.
- Delmaire, Roland *et alii* (éds.) (2005), *Les lois religieuses des empereurs romains, de Constantin à Théodose II. Vol. I: Code Théodosien XVI*, Texte latin Th. Mommsen, traduction J. Rougé, introduction et notes R. Delmaire avec la collaboration de Fr. Richard et d’une équipe du GDR 2135, *SChr* 497, Paris.
- Delmaire, Roland *et alii* (éds.) (2008), *Les lois religieuses des empereurs romains, de Constantin à Théodose II. Vol. II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, Texte latin Th. Mommsen, P. Meyer, P. Krueger, traduction J. Rougé, R. Delmaire, introduction et notes R. Delmaire avec la collaboration de O. Huck, Fr. Richard et L. Guichard, *SChr* 531, Paris.
- Dillon, John N. (2012), *The Justice of Constantine: Law, Communication, and Control*, Ann Arbor.

- Drake, Harold A. (2002), *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore / Londres.
- Fontaine, Jacques *et alii* (éds.) 1996, Ammien Marcellin, *Histoire, Tome III: livres XX-XXII*, texte établi, traduit et annoté par J. Fontaine, E. Frézouls, J.-D. Berger, CUF, Paris.
- Frakes, Robert M. (2001), *Contra Potentium Iniurias: the Defensor Civitatis and Late Roman Justice*, Munich.
- Galletier, Edouard (éd.) (1949), *Panégyriques latins. Tome I (I-V)*, introduction, édition, traduction et notes par E. Galletier, CUF, Paris.
- Galletier, Edouard (éd.) (1952), *Panégyriques latins. Tome II: les Panégyriques constantiniens (VI-X)*, introduction, édition, traduction et notes par E. Galletier, CUF, Paris.
- Gaudemet, Jean (1958), *L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Paris.
- Girardet, Klaus M. (2008), „L'invention du dimanche: du jour du soleil au dimanche. Le *dies solis* dans la législation et la politique de Constantin le Grand“, in: J.-N. Guinot, Fr. Richard (dir), *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, 341–370.
- Grillet, Bernard *et alii* (éds.) (1983), Sozomène, *Histoire Ecclésiastique, Livres I-II*, introduction B. Grillet, G. Sabbah, traduction A.-J. Festugière, annotation G. Sabbah, *SChr* 306, Paris.
- Grünewald, Thomas (1992), „Constantinus novus. Zum Constantin-Bild des Mittelalters“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 1992, 461–485.
- Harries, Jill (1986), „Sozomen and Eusebius: the Lawyer as Church Historian in the Fifth Century“, in: Ch. Holdsworth, T. P. Wiseman (dir), *The Inheritance of Historiography (350–900)*, Exeter, 45–52.
- Harries, Jill (1994), „Pius princeps: Theodosius II and fifth-century Constantinople“, in: P. Magdalino (dir), *New Constantines. The Rhythm of Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, Aldershot, 35–44.
- Huck, Olivier (2008), „La 'création' de l'*audientia episcopalis* par Constantin“, in: J.-N. Guinot, Fr. Richard (dir), *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, 295–315.
- Huck, Olivier (2012), „Les compilateurs au travail: dessein et méthode de la codification théodosienne“, in: S. Crogiez-Pêtrequin, P. Jaillette (dir), *Société, économie, administration dans le Code Théodosien*, Lille, 79–127.
- Lacombrade, Christian (éd.) (1964), Julien, *Œuvres complètes. Tome II, 2<sup>e</sup> partie: Discours de Julien Empereur (X-XII). Les Césars – Sur Hélios-Roi – Le Misopogon*, introduction, édition, traduction et notes par Chr. Lacombrade, CUF, Paris.
- Liebs, Detlef (2006), „Konstantin als Gesetzgeber“, in: A. Demandt, J. Engemann (dir), *Konstantin der Große. Geschichte, Archäologie, Rezeption*, Trèves, 97–107.
- Lenski, Noel (2007), „Constantine and the Law of Slavery: Libertas and the fusion of Roman and Christian Values“, in: G. Crifò (dir), *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, XVIII, Pérouse / Naples, 235–260.
- Lenski, Noel (2012), „Early Retrospectives on the Christian Constantine: Athanasius and Firmicus Maternus“, in: G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (dir), *Costantino, prima e dopo Costantino*, Bari, 465–479.
- Leppin, Hartmut (1996), *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen.
- Lieu, Samuel (1998), „From History to Legend and Legend to History. The medieval and Byzantine transformation of Constantine's *Vita*“, in: S. Lieu, D. Montserrat (dir), *Constantine. History, Historiography and Legend*, Londres / New York, 136–176.



- Lizzi Testa, Rita (2009), „Alle origini della tradizione pagana su Costantino e il senato romano“, in: Ph. Rousseau, M. Papoutsakis (dir), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham / Burlington, 85–128.
- Lizzi Testa, Rita (2012), „Costantino come modello nelle fonti legislative“, in: G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (dir), *Costantino, prima e dopo Costantino*, Bari, 481–500.
- Magdalino, Paul (ed.) (1993), *New Constantines. The Rythm of Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, Aldershot.
- Maraval, Pierre (éd.) (2001), Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, introduction, traduction et notes par P. Maraval, Paris.
- Maraval, Pierre (2011), *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien (306–337)*, Paris.
- Marcone, Arnaldo (2002), *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Rome / Bari, 2002.
- Matthews, John F. (2000), *Laying down the Law. A Study of the Theodosian Code*, New Haven / Londres.
- Mazza, Mario (1980), „Sulla teoria della storiografia cristiana: osservazioni sui proemi degli storici ecclesiastici“, in: S. Calderone (dir), *La Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messine, 335–389.
- Mazza, Mario (1986), „La Historia Tripartita di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore: metodi e scopo“, in: S. Leanza (dir), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, Soveria Mannelli, 210–245.
- Mazza, Mario (1993), „Costantino nella storiografia ecclesiastica (dopo Eusebio)“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 1992–1993, 2 vol., tome II, 659–692.
- Neri, Valerio (1992), *Medius princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*, Bologne.
- Noethlichs, Karl L. (2009), „Éthique chrétienne dans la législation de Constantin le Grand?“, in: S. Crogiez, P. Jaillette (dir), *Le Code Théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives*, CEFR 412, Rome, 225–237.
- Paschoud, François (1971), „Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin“, in: *Historia*, 20, 334–353.
- Paschoud, François (éd.) (1971), Zosime, *Histoire nouvelle. Tome I: livres I et II*, introduction, édition, traduction et notes par F. Paschoud, CUF, Paris.
- Pietri, Luce et alii (éds.) (2013), Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, texte critique F. Winkelmann, introduction et notes L. Pietri, traduction M.-J. Rondeau, *SChr* 559, Paris.
- Pluchanova, Maria (2004), „Il culto di Costantino il Grande nella Russia antica“, in: *Bizantinikstka*, 6, 191–215.
- Pringsheim, Fritz (1935), „Römische *aequitas* der christlichen Kaiser“, in: *Acta congressus iuridici internationalis (Romae, 12–17 novembris 1934)*, Rome, 119–152.
- Puech, Vincent (2011), *Constantin. Le premier empereur chrétien*, Paris.
- Rivière, Yann (2002), „Constantin, le crime et le Christianisme: contribution à l'étude des lois et des mœurs de l'Antiquité tardive“, in: *Antiquité Tardive*, 10, 327–361.
- Sargenti, Manlio (1993), „Costantino nella storia del diritto“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 1992–1993, 2 vol., tome II, 865–881.
- Simon, Dietrich V. (2011), „Zum Einfluß des Christentums auf die Gesetzgebung Kaiser Konstantins des Großen“, in: K. Kühl, G. Seher (dir), *Rom, Recht, Religion. Symposion für Udo Ebert zum siebzigsten Geburtstag*, Tübingen, 73–88.
- Sirks, Adriaan J. B. (2007), *The Theodosian Code. A Study*, Friedrichsdorf.
- Staats, Reinhart (2008), „Kaiser Konstantin der Grosse und der Apostel Paulus“, in: *Vigiliae Christianae*, 62, 334–370.



- Storch, Rudolph H. (1971), „The Eusebian Constantine“, in: *Church History*, 40, 145–155.
- Teall, John L. (1967), „The Age of Constantine. Change and Continuity in Administration and Economy“, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 21, 11–36.
- Van Dam, Raymond (2011), *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge.
- Van Nuffelen, Peter (2004), *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et Sozomène*, Louvain / Paris / Dudley (MA).
- Veyne, Paul (2005), *L'empire gréco-romain*, Paris.
- Wilson, Anna (1998), „Biographical Models. The Constantinian Period and Beyond“, in: S. N. C. Lieu, D. Montserrat (dir), *Constantine. History, Historiography and Legend*, Londres / New York, 107–135.



Eckhard Wirbelauer

## La riche mémoire d'un évêque de Rome méconnu, Silvestre\*

Le premier évêque romain dont les enfants apprennent encore le nom de nos jours, c'est sans doute – j'ose dire: sans aucun doute – Silvestre. Et cela vaut aussi bien pour les catholiques que pour les protestants, et même les non-chrétiens le connaissent, parce que le jour de son enterrement lui a assuré une mémoire perpétuelle: inhumé le 31 décembre 335, *pridie ad Kalendas Ianuarias*, son nom signifie aujourd'hui encore pour tous la fin d'une année. Mais cette date-là n'est pas des plus heureuses pour nous autres historiens: Sa position terminale dans l'année fait que nous tous risquons de ne jamais voir la parution de l'édition des textes lui-concernant dans les *Acta Sanctorum*: ceux-ci sont actuellement arrêtés depuis la publication du dernier volume en 1925 (concernant les saints du 8, 9 et 10 novembre), en raison de l'insurmontable Saint Martin de Tours. Une bonne partie de ma contribution traitera donc d'un texte important qui nous est fourni par plus que 350 manuscrits médiévaux, mais dont l'édition critique fait encore défaut.

Silvestre, l'évêque romain qui est au cœur de cette étude, a occupé le siège romain plus de 21 ans, de 314 jusqu'aux derniers jours de l'année 335; le *Liber Pontificalis* et les catalogues pontificaux lui accordent même 23 ans, 10 mois et 11 jours.<sup>1</sup> Ce pontificat fut donc le plus long de l'Antiquité, dépassant quelques mois celui de Léon le Grand.<sup>2</sup> Mais contrairement à celui-ci et à beaucoup d'autres évê-

---

\* Tous mes remerciements vont à mon ami Philippe Blaudeau pour avoir organisé cette rencontre scientifique devenue inoubliable, puis pour ses encouragements et pour sa relecture très soigneuse de cette contribution ainsi qu'à mon ami Peter Van Nuffelen pour son investissement concernant la réalisation de ce projet.

1 Mommsen (éd.) 1898, 47, 1; Duchesne (éd.) 1886/1955, 170, 1. Les indications concernant le début du pontificat diffèrent; dans sa traduction latine de la chronique eusébienne Jérôme l'a fait figurer en l'an 310 (Helm (éd.) 1956, 229, 18–19 et 444, 33–36, cf. Pohlkamp 1992, 195 n. 387. Conformément à la durée indiquée (*ann. XXII*), les successeurs Marc et Jules paraissent en l'an 331 (Helm (éd.) 1956, 1–3 et 447, 10–14). Cette erreur fut réitérée par Prosper d'Aquitaine (Mommsen (éd.) 1892, 448, § 988) qui insère toutefois les successeurs en l'an 332 (*ibid.* 450, § 1034) tout en retenant la durée de 22 ans, à l'exception d'un seul manuscrit (Y = Limoges, *Bibl. mun.* 1, d'origine de Lodève et du XII<sup>e</sup> siècle) qui y indique *ann. XXIII*, inspiré soit par une vérification autonome du copiste, soit par un manuscrit du *Liber pontificalis*. Ce petit détail confirme l'idée que l'auteur du *Liber pontificalis* utilisait la *Chronique* de Prosper, peut-être dans une version spécifique, comme c'était le cas pour les *Documenta Symmachiana* cf. Wirbelauer 1993, 70–71. Pour les catalogues pontificaux, cf. le tableau synoptique fourni par Duchesne (éd.) 1886/1955, LXXXIV–V ainsi que les éditions *ibid.* 13–41.

2 Il faut attendre le pontificat d'Adrien I (772–795) pour avoir affaire à une durée plus longue qui ne sera dépassée que par Pie VI, le malheureux qui finit sa vie à Valence en 1799 enlevé par les troupes napoléoniennes après 24 ans de règne (élu en 1775). Le pontificat le plus long depuis lors reste toujours celui de Pie IX (1846–1878, 31 ans 7 mois) devant ceux de Jean-Paul II (1978–2005) et de Léon XIII (1878–1903).

ques romains du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècles, Silvestre n'a pas laissé de traces sous forme de pièces qu'il aurait lui-même rédigées. Seuls les documents issus du concile réuni à Arles en août 314 mentionnent son nom, car ils se présentent comme une lettre adressée à lui.<sup>3</sup> Cette absence documentaire est d'autant plus surprenante et gênante que Silvestre exerça ses fonctions pendant presque toute la durée du règne de Constantin. Même le concile de Nicée ne l'a pas incité à se déplacer; selon Eusèbe il aurait renoncé au voyage «à cause de son âge» tout en se contentant d'envoyer deux prêtres qui devaient représenter le siège romain – avec pour conséquence le fait Silvestre ne figure pas parmi les Pères de Nicée, erreur historique que l'un ou l'autre de ses successeurs a regrettée certainement.<sup>4</sup>

On ne peut que spéculer sur les raisons de cette absence de données historiques. Une information fournie par Augustin<sup>5</sup> pourrait nous faire croire que la position prise par Silvestre dans les querelles donatistes n'était pas suffisamment claire; une autre source, la lettre du concile romain envoyé aux empereurs Gratien et Valentinien en 378<sup>6</sup> fait allusion à un conflit juridique qui devait avoir mis aux prises Silvestre et le pouvoir impérial. Mais rien n'est assuré, aucun détail n'est connu. Serait-il possible que Silvestre n'ait pas eu l'envergure suffisante pour répondre aux attentes postérieures? N'a-t-il pas compris l'enjeu de la politique de Constantin? Nous ne le savons pas, mais on peut s'imaginer encore aujourd'hui dans quel embarras se trouvait alors l'Église romaine tardo-antique face à ce silence.<sup>7</sup>

Un siècle et demi plus tard, tout a changé: Silvestre figure parmi les célébrités de la chrétienté romaine, il est le second héros fondateur de l'Église romaine après le couple apostolique Pierre et Paul; ni Clément ou Sixte II ne peuvent prétendre à ce même rôle, même s'ils ont contribué à la richesse de la tradition romaine, chacun à sa façon. Un long texte nous fournit en effet un récit des activités de Silvestre sur le siège romain: il raconte sa vie et sa foi déjà éprouvée avant son arrivée sur le trône épiscopal, puis, lorsque Silvestre est devenu évêque, il relate l'ultime persécution des chrétiens par l'empereur Constantin, sa maladie et sa guérison par le baptême. Ce même document montre la supériorité intellectuelle et spirituelle de l'évêque par rapport aux autres leaders religieux, notamment juifs, et s'achève par l'établissement de la pratique chrétienne au sein de la ville. L'inconnu Silvestre devient ainsi le grand organisateur de la communauté. A partir du V<sup>e</sup> siècle, d'autres documents s'ajoutent qui complètent la tradition. Une préface à la traduction latine des canons

3 EOMIA 1, 381–396, cf. 400–01.

4 Cf. *Vita Constantini* III, 7, 2, et EOMIA 1, 36–37 (signatures des deux prêtres envoyés par Silvestre), cf. Pohlkamp 2008, 289–90; les préfaces aux canons de Nicée (EOMIA 1, 105, 155–163 = *Praefatio longa*, 252 = vers. Dion.) qui parlent d'un envoi de ces documents à l'évêque de Rome, font partie de la formation de la tradition silvestrienne au V<sup>e</sup> siècle, cf. infra.

5 Aug. *Lib. de unico baptismo* 16, 27, cf. Pohlkamp 1984, 368, n. 41.

6 Cf. Pohlkamp 1984, 367 n. 38.

7 Ou bien peut-on retenir la formulation d'Ogden 2013, 391: «The historical St Silvester was a prodigious nonentity.»

de Nicée explique que les décisions ont été approuvées par l'évêque de Rome.<sup>8</sup> Le synode réuni en 485 confirme cette idée.<sup>9</sup> Tout se cristallise au début du VI<sup>e</sup> siècle, au moment où le siège romain vit le schisme le plus violent de cette époque. Deux prétendants se sont disputés pour la direction de la communauté, Laurence et Symmaque, les deux contrôlent une partie de la ville, l'un le Latran, l'autre le Vatican. C'est le recours à Silvestre qui contribue à la solution.<sup>10</sup> Un peu plus tard, mais toujours durant la même époque du règne gothique en Italie, on insère un éventail très riche et très détaillé dans la série de vies d'évêques romains, que nous appelons aujourd'hui *Liber pontificalis* par commodité: il montre parfaitement que Silvestre est aussi à l'origine des ressources matérielles de la communauté, grâce à ses bonnes relations avec Constantin et d'autres personnes puissantes et riches.<sup>11</sup> Voilà pour le survol, il est maintenant temps d'entrer un peu plus dans les détails pour mieux comprendre la diversité des enseignements historiographiques concernant Silvestre.

Commençons par les Actes de (saint) Silvestre, les *Actus (sancti) Silvestri*. La situation documentaire actuelle est difficile. Bien que transmis par plus que 350 manuscrits médiévaux, ce texte ne figure à ce jour-ci dans aucune publication imprimée qui présente une base suffisamment solide pour une étude scientifique. Le problème est identifié depuis longtemps, et un collègue issu de l'Université de Münster en Westphalie a été chargé de fournir à la communauté scientifique l'édition critique. Entre temps, Wilhelm Pohlkamp a publié une série d'articles très riches qui ont traité le texte en question de manière magistrale. Hélas, le projet de l'édition promise depuis plus que trente ans, s'est avéré plus compliqué que prévu; elle n'a pas encore vu le jour. En conséquence, nous sommes obligés de nous référer aux citations de passages que Pohlkamp a insérées dans ses articles; ces dernières années toutefois, la situation est en train de s'améliorer, parce que la mise en ligne des manuscrits progressent considérablement.<sup>12</sup>

**8** EOMIA 1, 155–163 = *Praefatio longa*.

**9** Conc. Rom. a. 485 (Günther (éd.) 1895/1898, 159, 10–15)

**10** Wirbelauer 2012 avec la bibliographie antérieure.

**11** Cf. Geertman 1975, 2003, 2004.

**12** Pour la présentation de la transmission manuscrite voir Levison 1924, notamment 171 et 192, cf. aussi l'index des manuscrits à la fin de son article, *ibid.* 247, ainsi que Pohlkamp 1992, 139–148, Amerise 2005, 93–94 et Canella 2006a, XVI. Grâce aux efforts communs des bibliothèques helvétiques, un grand nombre des manuscrits médiévaux conservés en Suisse sont désormais accessibles sur <http://www.e-codices.unifr.ch>; ainsi, les manuscrits n° 567 (Nonantola, milieu du IX<sup>e</sup>; version A), 568 (Saint-Gall, vers 900, version C, cf. Levison 1924, 215) et 569 (Milan, vers 900; version B2) de la bibliothèque de Saint-Gall sont consultables en ligne. Deux manuscrits de la version B, plus précisément de la version B1, cf. Pohlkamp 1992, 142 n. 134, aujourd'hui conservés à la Bayerische Staatsbibliothek à Munich, le *codex Velseri* (*Cm* 3514, Gaulle, milieu du VIII<sup>e</sup> s?) et *Cm* 14704 (Fulda, IX–X<sup>e</sup> s.) se trouvent sur [http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00017241/image\\_7](http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00017241/image_7) et [http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00024914/image\\_205](http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00024914/image_205), il s'y ajoute le manuscrit *Cm* 14540 (Ratisbonne, Saint-Emmeram, 825–850; version B2) sur <http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00064057/ima>

La version la plus ancienne nommée A1 d'après Pohlkamp (qui suit grosso modo le système établi par Wilhelm Levison) se présente en 2 livres. Pohlkamp nous propose les unités suivantes:

Prologue (*Historiographus noster Eusebius*, BHL 7725), dont l'appartenance à la version originale n'est pas assurée sans aucun doute, même si elle semble plausible.<sup>13</sup>

Livre I:

1<sup>ère</sup> partie: *Silvester confessor et episcopus*:<sup>14</sup> La formation et la carrière du jeune Silvestre jusqu'à son élection sur le siège romain, puis, en passant de la narration à la présentation sérielle, un catalogue des faits et des vertus de l'évêque.

2<sup>e</sup> partie: *Constantinus imperator*:<sup>15</sup> une unité narrative complète qui raconte l'infection de l'empereur par la lèpre et sa guérison par le baptême. Cette partie montre donc l'évolution de l'empereur-persécuteur qui devient enfin le protecteur de l'Église et l'ami des confesseurs. Selon Pohlkamp, ce récit reflète de manière subtile la situation de la ville de Rome dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle où le christianisme est confronté avec un paganisme spécifique, c'est-à-dire spécifiquement urbain.<sup>16</sup> Plus précisément, l'auteur de notre texte a intégré des allusions à la liturgie du baptême pascal et à la topographie du Latran, mais aussi des allusions à des réalités non-chrétiennes. Même si c'est Constantin qui est prédominant dans cette partie, l'exil de Silvestre sur le Mont Soracte (Monte Soratte), au Nord de Rome, où il se prépare avec ses prêtres au martyre, rappelle la figure centrale de l'œuvre et garantit l'unité du premier livre.

---

ge\_355. Notons enfin que Canella 2006a, 269–283, a communiqué le texte de la version A concernant la disputation entre Silvestre et les juifs se basant sur les deux manuscrits de la Bibliothèque du Vatican, *Lat.* 1194 (3<sup>e</sup> quart du XII<sup>e</sup> s., au XVII<sup>e</sup> siècle à Sainte-Marie-du-Trastevere, cf. Schaefer 2013, 366 n. 177) et *Lat.* 5771 (Bobbio, IX<sup>e</sup> s., cf. Everett 2002, 868) ainsi que les versions B (sur la base de *Clm* 14704) et C (sur la base de Mombritius).

13 Cf. Pohlkamp 1992, 183–84.

14 Cf. Pohlkamp 1992, 153: env. 13 % du texte.

15 Cf. Pohlkamp 1992, 156: env. 20 % du texte.

16 En revanche, Canella 2006a, 135–177 tend à montrer que la situation d'une tolérance religieuse évoque l'époque du règne de Théodoric, donc la fin du V<sup>e</sup> et le début du VI<sup>e</sup> siècle (pour une conceptualisation plus large de la notion de tolérance voir maintenant Canella 2010). Les réactions des experts par rapport à cette hypothèse sont partagées: Liverani 2008, 166, y est favorable considérant les arguments contraires de Pohlkamp comme «rather inconvincing» sans autres précisions. Arnaldi 2008 ne se positionne pas explicitement tout en jugeant les arguments de Canella comme «intéressants» (ibid. 214), cf. aussi Fried 2007, 12 n. 24. Par contre, Pohlkamp 2007, 90–98, défend vivement sa position contre Canella en lui reprochant entre autres de confondre les différentes versions A1, B1 et C de manière inappropriée. Retenons pour l'instant l'opinion formulée par De Baynast 2010, 204: «En l'absence d'arguments décisifs et d'une édition critique établissant sûrement l'histoire du texte, il semble prudent d'en rester à une rédaction dans l'aire romaine, principalement en raison des très fortes implications locales de la légende de Sylvestre.»

## Livre II:

3<sup>e</sup> partie: *Gesta Silvestri cum Iudaeis* ou *Altercatio Silvestri cum Iudaeis*:<sup>17</sup> Cette partie présente la discussion engagée par Silvestre avec les douze rabbins. Nettement séparée du précédent, elle commence par une correspondance fictive entre la mère de Constantin, Héléne, et son fils. Héléne félicite son fils d'avoir abandonné le culte des anciens dieux afin de lui demander de reconnaître le dieu des juifs comme la seule vérité et de s'inscrire dans la filiation de David et de Salomon. Dans sa réponse qui se présente comme un rescrit impérial, Constantin ne répond pas sur le fond de la question, mais suspend la décision à un débat décisif entre les «prêtres de la secte juive et de la religion chrétienne» (*sacerdotes Iudaicae sectae et christianae religionis*), parce qu'il se déclare incompétent par rapport à la reconnaissance du vrai dieu comme son ancien soutien du paganisme avait montré clairement. Constantin convoque une «réunion» (*synodus*) qui se réunit le 15 mars 315 *intra palatium in basilica*;<sup>18</sup> cette réunion est placée sous la présidence de deux juges imposés par Constantin (*iudices dati*), le philosophe et rhéteur Craton et l'ancien préfet et homme d'état, Zénophile,<sup>19</sup> tous les deux étant neutres, n'étant ni juif ni chrétien. Pohlkamp rappelle que les ariens avaient exactement envisagé cette procédure, lorsqu'ils demandaient la reprise après leur défaite devant le synode réuni en Aquilée en 381.<sup>20</sup> La discussion se termine par l'enchaînement des deux miracles lorsque le mage juif de nom Zambri tue un taureau que Silvestre réanime dans la foulée. Le résultat est convainquant, mais notre auteur n'a pas encore fini:

4<sup>e</sup> partie: *Cultura draconis – cultura summi dei*.<sup>21</sup> Après la victoire que Silvestre a remportée sur le dragon nourri jusqu'alors par les Vestales,<sup>22</sup> l'empereur Constantin promulgue une loi qui installe le culte du dieu suprême. D'après Pohlkamp, cette loi, bien sûr fictive, ne présente pas de caractéristiques chrétiennes dans la version la plus ancienne du texte (A1), contrairement à ce que le texte publié par Mombricitus

17 Cf. Pohlkamp 1992, 160: env. 56 % du texte, cf. n. 211.

18 Pour le lieu cf. Pohlkamp 1984, 370 – 375 ainsi que Liverani 1988, 913 – 114, Pohlkamp 1992, 161 n. 214 et 2007, 106 n. 89.

19 Cf. De Baynast 2010. L'auteur rassemble d'abord toutes les données épigraphiques qui nous restent de ce personnage partisan de Constantin, de manière claire et convaincante. Puis, elle présente les informations fournies par les *Actus Silvestri* dans lesquelles elle reconnaît des éléments de légendes éphésiennes (ibid., 207) qui auraient présenté Zénophile comme chrétien. Enfin, elle formule l'hypothèse d'une conversion au christianisme de Zénophile (ibid., 209). Son argumentation, certes légitime, part de *l'a priori* que les traditions chrétiennes comporteraient un noyau historique, optimisme que je ne partage pas au vu de la créativité par laquelle les chrétiens (et peut-être même pas seulement eux) ont inventé des histoires, cf. Wirbelauer 2012. Ne pourrait-on pas imaginer que l'auteur des *Actus Silvestri* aurait vu quelque part (à Rome?) une inscription rappelant Zénophile? Et faut-il vraiment aller jusqu'à l'Asie Mineure pour expliquer une telle reprise d'un nom dans la légende silvestrienne? Le scénario dressé par De Baynast ne me semble pas le seul possible, et n'est peut-être pas le plus simple non plus pour expliquer la présence de Zénophile dans les *Actus Silvestri*.  
20 Pohlkamp 1992, 166.

21 Cf. Pohlkamp 1992, 167: env. 11 % du texte.

22 Cf. Pohlkamp 1983 et tout récemment Ogden 2013, 391–93.

nous fait croire.<sup>23</sup> Pour lui, l'esprit de ce texte s'inscrit parfaitement dans la situation de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle où le christianisme tentait à consolider sa position face à d'autres formes religieuses.

Reste la question du but et de la fonction de ce texte, question délicate que Pohlkamp a traitée à plusieurs reprises.<sup>24</sup> Selon lui, le texte n'a pas de but hagiographique *proprio sensu* pour servir à un culte silvestrien. Il n'explique pas non plus la présence de Silvestre au *titulus Equitii*.<sup>25</sup> En revanche, on peut considérer les *Actus Silvestri* comme un récit étiologique visant à expliquer les origines de l'église du Latran et de son baptistère.<sup>26</sup> Par rapport à cette hypothèse, la lecture proposée par Canella est à placer sur un autre plan: selon moi, elle explique la réception des *Actus Silvestri*, mais pas forcément leur création. Autrement dit, le discours de la tolérance préconisé par les *Actus Silvestri* est conforme avec les idées que Théodoric conduisait dans son règne. Le mérite de Canella consiste en le fait d'avoir identifié une période favorable à la diffusion des *Actus Silvestri* et de ses idées, mais ses travaux nous n'obligeront pas à écarter les résultats obtenus par Pohlkamp.<sup>27</sup>

Je ne peux pas présenter ici les différences qui séparent la version B, plus récente, mais rédigée avant la fin du V<sup>e</sup> siècle, de la version antérieure.<sup>28</sup> Cette version plus récente supprime environ un tiers du texte de la version originale. Deux éléments devraient suffire: la loi constantinienne qui a couronné la fin de la version A, disparaît complètement tout comme les Vestales, parce que le dragon déménage et se trouve désormais dans une caverne à l'intérieur de la roche Tarpéienne, sous la responsabilité des prêtres capitolien. Pas de destin plus heureux, il finira aussi mal que son homologue des Vestales ...

23 Cf. Pohlkamp 1992, 169 n. 257.

24 Pohlkamp 1992, notamment 127, cf. Canella 2006a, XV, Pohlkamp 2008, 286.

25 Cette hypothèse défendue parmi d'autres par Loenertz 1975, 439, a été rejetée par Pohlkamp avec des arguments convainquant, cf. Pohlkamp 2008, 268 – 282.

26 Cet argument présenté par Pohlkamp à plusieurs reprises (1983, 371ss.; 1988, 464ss.; 2008, 286) ne me semble pas encore suffisamment discuté dans les travaux récents, ceux de Canella y compris. Les partisans de l'hypothèse de l'origine orientale de l'un ou l'autre noyau de la légende silvestrienne devraient se confronter à l'impression que le récit semble très romain, voire urbain, non seulement par sa latinité, mais aussi par ses rapports avec la topographie romaine. Si les parallèles avec les textes orientaux supposent vraiment l'hypothèse d'une filiation directe (et ne peuvent pas s'expliquer comme traitement homologue du même sujet), ne pourrait-on pas imaginer une création de la légende sur le sol romain en empruntant quelques éléments orientaux? En revanche, pour expliquer un tel amalgame il n'est pas nécessaire de postuler un décalage de plusieurs décennies comme le fait Canella 2006a, 86, cf. XIX et XXII. Au contraire, il pouvait s'effectuer dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, à un moment où les Romains, perturbés par des expériences malheureuses récentes (cf. en général Martin 1995, 39, 116 – 17; Demandt 2007, 169 – 191 et p. 204 – 217, pour la prise de la ville en 410, cf. Meier/Patzold 2010; Wirbelauer 2011), recherchaient des nouvelles figures d'orientation. – Pour la situation archéologique du baptistère du Latran cf. Brandt 2001 (avec la bibliographie antérieure).

27 Malgré ce qui a pu être suggéré: cf. Canella 2006a, 170 – 177, cf. notamment 170.

28 Cf. Levison 1924, 191 – 211; Pohlkamp 1992, 161 – 62.



Beaucoup de problèmes demeureront donc en suspense tant que ne sera pas publiée l'édition promise par Pohlkamp. En ce qui concerne la datation, seul le *terminus post quem* est clair, suite au passage qui rappelle les successeurs Marc, Jules et Libère: c'est donc au pontificat de Damase (366–384) que l'on pense immédiatement. Deux arguments peuvent toutefois nous faire préférer le pontificat suivant, celui de Sirice (384–399): notons en effet que parmi les nombreux poèmes et inscriptions que nous connaissons de la plume de Damase, aucun texte ne mentionne Silvestre. C'est d'autant plus surprenant que Damase commémore d'une manière ou d'une autre la plupart de ses prédécesseurs du III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Il paraît donc qu'il a volontairement écarté Silvestre de son programme commémoratif. C'est tout le contraire chez Sirice qui s'est fait enterrer *sub pedibus Silvestri* dans le cimetière de Priscille, c'est-à-dire directement au-dessous de la niche qu'on a accordée à Silvestre, dans le mausolée de l'évêque Marcellus.<sup>29</sup> Il semble que le vent ait dès alors tourné pour Silvestre: c'est le début d'une grande carrière *post mortem*.

Au vu des différents éléments que je viens de présenter, de façon très superficielle et même caricaturale, il me paraît évident que les *Actus Silvestri* s'inscrivent parfaitement dans le vaste panorama documentaire qui concernent ce volume. Ce texte a comblé, de manière très spécifique, le manque d'information que le Silvestre réel et historique a laissé. Les autres textes que je ne traiterai que très rapidement, continuent dans cette logique. Au plus tard au début du V<sup>e</sup> siècle, la concurrence des sièges suprêmes, donc d'abord celui de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et auxquels s'ajoutent encore Constantinople, Ephèse et Jérusalem, stimule la créativité romaine, à savoir: urbaine.<sup>30</sup> On essaie de gagner du terrain vis-à-vis des concurrents par des traductions latines des canons grecs, traductions qui ont parfois tendance à clarifier ce que l'original grec n'arrivait pas à exprimer, selon l'opinion romaine.<sup>31</sup> Malheureusement, cette tendance à la clarification n'est pas été acceptée par tout le monde, ce que les évêques romains Zosime et Célestin encore doivent constater. Il convient de remarquer que ce dernier, Célestin, mort en 431, est l'évêque le plus récent qui se fasse enterrer à côté de Silvestre, dans le cimetière de Priscille. Dans ce contexte, un document annexe aux canons de Nicée pouvait aider pour défendre le point de vue romain. Ce sont les préfaces dites longue et courte qui tendent à confier à Silvestre un rôle important, voir décisif sur le plan d'acceptation des documents nicéens.<sup>32</sup> Notons que seulement deux évêques romains, Sirice (mort en 399) et Célestin (mort en 431) ont souhaité bénéficier d'une sépulture à proximité de celle de Silvestre, un fait qui est très difficile à expliquer s'il l'on ne disposait pas alors d'information con-

<sup>29</sup> Pohlkamp 2008, 251–270, notamment 266, cf. aussi Pohlkamp 1992, 192.

<sup>30</sup> Cf. pour l'arrière-fond les travaux de Philippe Blaudeau, notamment son livre publié en 2012 qui établit une approche «géo-ecclésiologique» pour analyser cette concurrence.

<sup>31</sup> Cf. Caspar 1930, 121, Ullmann 1981, 258, Pohlkamp 2007, 283.

<sup>32</sup> La *Praefatio brevis*: EOMIA 1, 105 (*versio Prisca et interpretatio codicis Ingilramni*); la *Praefatio longa*: EOMIA 1, 155–163 (*interpretatio quae dicitur Isidori*), cf. aussi la *praefatio* rédigée par Denys le Petit, *ibid.* 252. Cf. Maaßen 1870, 40–42 (§ 45 et 46), v. Dobschütz 1912, 85–89, Ullmann 1981, 258.

cernant ce dernier. Autrement dit: tous ceux qui plaident pour un établissement de la légende silvestrienne postérieur à la mort de Sirice (ou encore: à celle de celle de Célestin) devraient expliquer pourquoi ces évêques cherchaient un contact post mortem avec ce prédécesseur précis.

Développée pour enrichir le panthéon épiscopal romain à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, sous le pontificat de Sirice (et après celui de Damase), la carrière *postmortem* de Silvestre évolue au fil du V<sup>e</sup> siècle. A ce moment, on le commémore non seulement au lieu de sa sépulture, dans les catacombes de Sainte Priscille au quatrième milliaire de la *Via Salaria*, mais aussi sur l'Esquilin, dans un bâtiment qui portait le nom d'un certain Equitius. Mais ce *titulus* ne peut pas être considéré comme noyau de la légende silvestrienne comme l'a montré Pohlkamp de manière très nette.<sup>33</sup> Pour y voir un peu plus clair, il faut s'attaquer à la dernière étape antique de la construction de la tradition silvestrienne, celle de la fin du V<sup>e</sup> et du début du VI<sup>e</sup> siècle, étape qui est marquée par la diversification des récits et des voies de transmission manuscrite. Les *Actus Silvestri* ont été toujours considérés comme des textes hagiographiques; ils s'insèrent dans des collections de textes qui rassemblent les *vitae* et les *passiones* des martyrs et confesseurs.<sup>34</sup> Le *Decretum (Pseudo-)Gelasianum* atteste leur place dans la vie de la communauté urbaine, même s'il prend ses distances à leur égard.<sup>35</sup> S'y ajoutent le *Constitutum Silvestri* accompagné par une paire de lettres dans sa deuxième version qui explique son statut par rapport au Concile de Nicée et la notice biographique sur Silvestre insérée dans le *Liber Pontificalis*.<sup>36</sup>

Commençons par ce dernier trait : en général, le *Liber Pontificalis* présente des notices concernant les évêques romains selon un schéma clair et toujours respecté selon possible:<sup>37</sup>

1) nom de l'évêque

<sup>33</sup> Cf. Pohlkamp 2008, 270–282 qui rassemble les données prouvant une vénération de Silvestre sur place au V<sup>e</sup> siècle.

<sup>34</sup> Pour l'éventuelle insertion dans le *Legendarium Romanum* proposée par Hippolyte Delehaye cf. Pohlkamp 2008, 280–81, qui se montre réservé.

<sup>35</sup> ... *actus beati Silvestri apostolicae sedis praesulis, licet eius qui conscripserit nomen ignoretur, a multis tamen in urbe Roma catholicis legi cognovimus et pro antiquo usu multae hoc imitantur ecclesiae*, cf. von Dobschütz 1912, 42–43 (lignes 222–225) et le commentaire *ibid.* 276–77, puis Pohlkamp 1992, 119 n. 14 et 126–127.

<sup>36</sup> Nous disposons de deux éditions (Duchesne (éd.) 1886/1955 complétée par Vogel (éd.) 1957 et Mommsen (éd.) 1898) qui ont toutes les deux leurs mérites, même si les spécialistes d'aujourd'hui se trompent parfois dans leur manière de les utiliser. Car il est évident, et reconnu par Louis Duchesne lui-même, que la sienne cède la place à celle de Theodor Mommsen. Ce qui rend l'édition de Duchesne toujours utile, c'est l'introduction magistrale et le commentaire qui n'a pas été remplacé pour l'heure. D'ailleurs, les deux sont consultables en ligne, par <http://archive.org/details/duchesne01> et [www.dmgh.de](http://www.dmgh.de). Cf. pour toute autre information la présentation magistrale par Blaudeau (à paraître) qui met, entre autres, en évidence l'importance des conflits internes du début du VI<sup>e</sup> siècle, notamment les doubles élections de Symmaque et Laurent ainsi que de Boniface (II) et Dioscore, pour la compréhension du *Liber pontificalis*.

<sup>37</sup> Cf. Berschin 1986, 271–72.

- 2) origine géographique (*natione ...*)
- 3) nom de son père (*ex patre ...*)
- 4) durée de son épiscopat (*sedit ann. ...*)
- 5) datation par empereur(s) et/ou consuls (*fuit autem temporibus ...*)
- 6) hauts faits comme décisions majeures (*hic constituit ut ...*), constructions de bâtiments (par ex.: *hic fecit basilicam ...*) et acquisitions des biens fonciers, parfois enrichis par d'autres informations biographiques<sup>38</sup>
- 7) ordinations (*hic fecit ordinationes ...*)
- 8) mort et lieu de sépulture (*qui etiam obiit ... / qui etiam sepultus est ...*)
- 9) anniversaire de sa mort<sup>39</sup>
- 10) durée de la vacance du siège apostolique jusqu'à l'ordination du successeur (*et cessavit episcopatus ...*).

En ce qui concerne la datation, les deux éditeurs, Louis Duchesne et Theodor Mommsen, ont formulé des positions opposées. Duchesne résumait sa vision ainsi: «Rédigé sous Hormisdas, continué jusqu'à Félix IV inclusivement, le *Liber Pontificalis* a été prolongé ensuite, jusqu'au temps de la guerre des Goths, du pape Silvère et du roi Vitigès, par un témoin du siège de 537–538, ennemi de Silvère et dévoué à la mémoire de Dioscore, le compétiteur de Boniface II.»<sup>40</sup> Pour Mommsen, l'œuvre remonte à la fin du VII<sup>e</sup> siècle.<sup>41</sup> Aujourd'hui, les spécialistes inclinent à l'opinion de Duchesne quasi unanimement, avec des différences légères.<sup>42</sup> Selon ma propre impression, il s'agit d'une production du début du VI<sup>e</sup> siècle, compilé (sous l'épiscopat de Symmaque ou d'Hormisdas, au plus tard) dans le même milieu linguistique que les Apocryphes symmachiens, que je préfère d'appeler *Documenta symmachiana/laurentiana*. Il s'agit d'un milieu assez spécifique sur le plan lexical et grammatical: les *Actus Silvestri* y compris l'*Inventio sanctae crucis*, à savoir le récit de la découverte de la sainte croix et de son transfert à Rome, mais aussi d'autres textes hagiographiques encore en sont assez proches.

Or, la notice concernant Silvestre fait exception: tout en suivant le schéma général, elle intègre des inventaires d'objets précieux des différentes églises ainsi que des biens fonciers dont l'Église peut profiter désormais («Stiftungen»). L'origine de cette partie est évidente: il s'agit des documents d'archives conservés par le *scrinium ecclesiae romanae*. Ce qui pose problème, c'est la question d'authenticité. Est-ce que

<sup>38</sup> Berschin 1986, 272, sépare ce point de manière suivante: «Erlasse (6), Stiftungen, Bauten (7)», mais il s'avère que l'ordre de ces éléments peut varier. De toute manière, les éléments 1–5 et les 7–10 créent le cadre pour la partie centrale dont la composition est beaucoup plus multiforme, si on la compare au début et à la fin d'une notice.

<sup>39</sup> Cet élément manque parfois, même si la date semble connue.

<sup>40</sup> Duchesne 1886/1995, XLVIII.

<sup>41</sup> Mommsen (éd.) 1898, XIII–XVI, cf. pour la discussion la présentation très claire fournie par Berschin 1964 et 1986, 270–71.

<sup>42</sup> Geertman 2003 et 2004, cf. aussi Wirbelauer 2014..

l'auteur du *Liber pontificalis* disposait des documents réels qui remontaient à l'époque de Constantin? Rien n'est moins sûr. Il suffit de rappeler ce que nous venons de constater au début de cet article: à l'époque de Damase, personne n'avait plus de connaissance précise des hauts faits de Silvestre. Ou peut-on vraiment imaginer que Damase aurait manqué l'opportunité de se rapprocher à un prédécesseur aussi dynamique que celui que le *Liber Pontificalis* présente? Même les *Actus Silvestri* n'insistent pas sur l'idée que leur héros aurait créé la base matérielle du siège romain. Au contraire, c'est Constantin qui apparaît en tant que principal acteur sur ce plan. Dans ce contexte, un détail mérite d'être souligné: selon le modèle des *Actus*, cette longue partie de la notice silvestrienne dans le *Liber Pontificalis* met toujours l'empereur au nominatif; c'est Constantin qui se trouve au premier plan, pas Silvestre. Pour souligner l'impression d'une origine différente que donne cette partie, il convient d'introduire encore une autre observation: au contraire du reste du *Liber Pontificalis* (sauf erreur de ma part), l'auteur cite directement deux inscriptions.<sup>43</sup> Faut-il imaginer qu'il voulait enrichir encore son texte déjà développé par rapport à tout le reste? Ou doit-on admettre qu'il a recopié, même pour les inscriptions, les informations qu'il trouvait dans les documents dont il faisait usage? L'utilisation de ces documents n'est pas contestable, mais il me paraît difficile de situer de tels inventaires à l'époque de Silvestre. Plus sûrement, l'auteur du *Liber Pontificalis* se sera trouvé face à la même situation que l'auteur des *Actus Silvestri*: il aura cherché des informations, et il les aura trouvées. A nous de les mettre en contexte: l'horizon chronologique le plus plausible est celui qui précède la rédaction du texte, donc la 2<sup>e</sup> moitié du V<sup>e</sup> siècle, le début du règne des Ostrogoths y compris. Ce qui reste frappant, c'est l'insertion assez maladroite de cette partie dans la vie de Silvestre, parce que l'auteur a reproduit, au début et à la fin, la notice concernant le *titulus Equitii* resp. *titulus Silvestri* près des thermes de Trajan, avec un inventaire d'objets presque identique.<sup>44</sup> Apparemment, notre auteur a utilisé la même source dans cette partie; les variantes sont minimes et peuvent s'expliquer par la variété de la tradition manuscrite. En revanche, les inventaires des biens fonciers sont différents, ce qui ne rend pas l'œuvre plus fiable à nos yeux. Mais cela a-t-il gêné notre auteur, les continuateurs ou les copistes de nos manuscrits? Visiblement non. La conformité de ces données avec la réalité ne semble pas être aussi importante pour eux que pour nous qui, peut-être, croyons plus aux chiffres qu'à Dieu.

<sup>43</sup> Cf. la description du bord de la piscine baptismale du Latran (Mommsen (éd.) 1898, 55, 8–15; Duchesne (éd.) 1886/1955, 192 n. 46, cf. Felle 2006, 647 et pour le contexte Brandt 2001, 125–27). Pour l'autre inscription qui se trouvait à Saint-Pierre-du-Vatican (Mommsen (éd.) 1898, 57, 11–12) cf. ICUR 2, 4093, Geertman 2003, 296 n. 28. Une troisième inscription est mentionnée sans être citée: *sciphum aureum maiorem purissimum ubi nomen Augusti designatur* (Mommsen (éd.) 1898, 66, 20–22); notons que l'information concernant l'inscription est absente de la première classe de manuscrits du *Liber Pontificalis*.

<sup>44</sup> Cf. Mommsen (éd.) 1898, 47, 10–48, 9 et Mommsen (éd.) 1898, 71, 12–31.

Mais il n'est même pas exclu que l'auteur du *Liber Pontificalis* soit à l'origine de ces inventaires. En tout cas, que ce soit lui ou un autre personnage, puisqu'il paraît très difficile d'admettre que nous ayons affaire à des documents authentiques, quelqu'un a produit cette documentation sous forme de documents d'archives. Aujourd'hui, nous appelons une telle production «faux», et nous reprochons à son auteur d'avoir faussé le passé et d'avoir trahi la confiance du public. Mais il semble que dans le contexte de l'Église romaine au début du VI<sup>e</sup> siècle, un tel procédé n'était pas inédit: Au moment du conflit entre Symmaque et Laurent, un partisan du premier a créé une série de documents faisant semblant de les avoir découverts dans le *scrinium*. Ces *Documenta symmachiana* présentent en premier lieu un concile tenu par Silvestre par lequel il établit les bases de l'Église romaine. La démonstration de force ainsi énoncée est condensée dans la règle qui figure à la fin du texte silvestrien: *Prima sedes a nemine iudicabitur*. Personne ne jugera le premier siège. Règle inédite jusqu'à ce moment-là: il aurait été facile pour les adversaires de Symmaque d'en montrer la non-authenticité. Or, il apparaît que l'auteur symmachien s'est efforcé d'augmenter la qualité juridique de sa production en fournissant une deuxième version de l'ensemble avec des canons numérotés et deux lettres destinées à expliquer le rapport historique entre les activités du concile de Nicée et celles de Silvestre.<sup>45</sup> Confrontés à ce lot de documents, les adversaires laurentiens ont, quant à eux, présenté des canons d'un concile silvestrien accompagné par deux lettres composées sur le modèle fourni par l'autre parti. Il n'est même pas exclu que Denys le Petit, l'un des proches de Laurent ait participé à ce manœuvre.<sup>46</sup> Les documents symmachiens – mais aussi laurentiens, même si leur diffusion restait plus faible – ont ensuite été insérés dans les collections canoniques, ce qui a facilité les créations futures comme la donation de Constantin. Pour compléter le panorama de la diversification de la tradition silvestrienne, il convient de rappeler que Symmaque a rendu hommage à Silvestre après la fin du schisme. La construction de l'église de «Saint Martin auprès du Saint Silvestre» mentionne les deux puissances auxquelles Symmaque doit sa victoire.<sup>47</sup> Saint Martin y représente l'épiscopat nord-italique et gaulois, Saint Silvestre le clergé romain.

Pour résumer rapidement: Les traditions autour de Silvestre montrent que l'absence des informations contemporaines à la figure visée n'empêche pas la production littéraire riche et variée. Au lieu de rechercher des noyaux «réellement historiques» il revient à l'historien d'identifier les situations qui ont motivé l'introduction d'une telle légende dans le discours postérieur. «Sans doute, l'historiographie est-elle l'un des genres littéraires les plus caractéristiques, les plus

---

<sup>45</sup> Cf. Wirbelauer 1993, 66–110 avec édition et traduction germanophone des 3 versions 228–301, 304–315 et 318–342; pour le rapport surprenant entre la production symmachienne et la décrétale *Necessaria rerum* de Gélase, cf. Wirbelauer 2012, 183–186 et 2013.

<sup>46</sup> Cf. Wirbelauer 1993, 98–99.

<sup>47</sup> Cf. Wirbelauer 1993, 159–163.

innovateurs peut-être de l'Antiquité tardive.» Les textes concernant Silvestre confirment l'opinion de Doris Meyer.

## Bibliographie

### Sources

- Duchesne, Louis (1886/1955), *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, vol. 1, *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*. Sér. 2, T. 3, 1, Paris, 1886 (réimpr.: Paris: de Boccard, 1955) et vol. 3: C. Vogel (éd.), *Additions et corrections, avec l'histoire du Liber pontificalis depuis l'édition de L. Duchesne, une bibliographie et des tables général*, Paris: de Boccard, 1957 (= Vogel 1957).
- EOMIA = Turner, Cuthbert Hamilton – Schwartz, Eduard (éds.) (1899–1939), *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, 2 vol., Oxford.
- Günther, Otto (éd.) (1895/1898), *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae. Avellana quae dicitur collectio*, Wien et al. (CSEL 35/I-II).
- Helm, Rudolf (éd.) (1956), *Die Chronik des Hieronymus*, Berlin (*Eusebius Werke* 7).
- Mommsen, Theodor (éd.) (1892), *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII*, vol. 1, Berlin (*MGH Auctores antiquissimi* 9).
- Mommsen, Theodor (éd.) (1898), *Liber pontificalis, pars prior*, Berlin (*MGH Gesta pontificum Romanorum* 1) (seul volume paru).

### Travaux

- Amerise, Marilena (2005), *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità*, Stuttgart.
- Amerise, Marilena (2007), „Compte rendu de Canella 2006a“, in: *Augustinianum* 47, 416–418.
- Arnaldi, Girolamo (2008), „La leggenda dell'imperatore Costantino e di papa Silvestro. A proposito del libro di Tessa Canella sugli 'Actus Silvestri'“, in: *Sanctorum* N. S. 5, 209–220.
- Berschlin, Walter (1964), „Der Liber Pontificalis“, in: *Liber ad magistrum. Festgabe Herrn Universitätsprofessor Dr. Johannes Spörl zu seinem 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern*, Munich, 33–39.
- Berschlin, Walter (1986), *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, vol. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, 8).
- Blaudeau, Philippe (2012), *Le siège de Rome et l'Orient (448–536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome, (*Collection de l'École française de Rome*, 460).
- Blaudeau, Philippe (à paraître), „Narrating Papal Authority (440–530): The adaptation of *Liber Pontificalis* to the Apostolic See's Developing Claims“, in: Geoffrey D. Dunn (éd.), *The Bishop of Rome in Late Antiquity* (à paraître).
- Brandt, Olof (2001), „Il battistero lateranense dell'imperatore Costantino e l'architettura contemporanea: come si crea un'architettura battesimale cristiana?“, in: Jens Fleischer/John Lund/Marjatta Nielsen (éd.), *Late Antiquity Art in Context*, Copenhagen / Aarhus (*Acta Hyperborea*, vol. 8), p. 117–144
- Canella, Tessa (2004), „Gli 'Actus Silvestri': l'invenzione di un'identità statale cristiana“, in: *Annali di storia dell'esegesi* 21, 289–302.

- Canella, Tessa (2006a), *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto (*Uomini e mondi medievali*, 7).
- Canella, Tessa (2006b), „Il modello di imperatore cristiano: la trasformazione dell'immagine di Costantino da Oriente a Occidente negli 'Actus Silvestri'“, in: *Annali di storia dell'esegesi*, 23, 129–142.
- Canella, Tessa (2007), „Modelli letterari e varianti mitiche fra gli 'Actus Silvestri' e alcuni apocrifi mediorientali“, in: *Sanctorum* N. S. 4, 81–100.
- Canella, Tessa (2010), „I luoghi di culto negli 'Actus Silvestri'. Eremiti o santuari?“, in: *Vetera Christianorum* 47, 325–336.
- Caspar, Erich (1930, 1933), *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, 2 vol., Tübingen.
- De Baynast, Agnès (2010), „Domitius Zenophilus, les *Actus Silvestri* et la province d'Asie“, *Antiquité Tardive* 18, 199–209.
- Demandt, Alexander (2007), *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, Munich, 2<sup>e</sup> éd. (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, III, 6).
- Dobschütz, Ernst von (éd.) (1912), *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text herausgegeben und untersucht*, Leipzig (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 38).
- Ehrhardt, Arnold (1959–1960), „Constantine, Rome and the Rabbis“, in: *Bulletin of the John Rylands Library*, 42, 288–312.
- Everett, Nicholas (2002), „The Earliest Recension of the Life of S. Sirus of Pavia (Vat. lat. 5771)“, in: *Studi Medievali* 43, 857–957.
- Felle, Antonio Enrico (2006), *Biblia epigraphica. La sacra scrittura nella documentazione epigrafica dell'orbis Christianus antiquus (III-VIII secolo)*, Bari.
- Fried, Johannes (2007), *Donation of Constantine and Constitutum Constantini. The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning. With a contribution of Wolfram Brandes: "The Satraps of Constantine"*, Berlin/New York (*Millennium Studien*, 3).
- Geertman, Herman (1975), *More veterum: il Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo*, Groningen (*Archaeologica Traiectina*, 10).
- Geertman, Herman (2003), *Atti del colloquio internazionale Il Liber Pontificalis e la storia materiale, Roma, 21–22 febbraio 2002*, Rome/Assen (*Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, 60/61, Antiquity, 2001/02).
- Geertman, Herman (2004), *Hic fecit basilicam: studi sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, a cura di Sible de Blaauw, Leuven.
- Levison, Wilhelm (1924), „Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende“, in: *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. 2, Roma (*Studi e testi* 38), 159–247 (réimpr. dans: Levison, Wilhelm, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf, 1948, 390–465).
- Liverani, Paolo (1988), „Le proprietà private nell'area lateranense fino all'età di Costantino“, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 100, 891–915.
- Liverani, Paolo (2008), „Saint Peter's, Leo the Great and the leprosy of Constantine“, *Papers of the British School at Rome*, 76, 155–172.
- Maaßen, Friedrich (1870), *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, vol. 1: *Die Rechtssammlungen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts*, Graz, réimpr. Graz, 1956 (seul volume paru).
- Martin, Jochen (1995), *Spätantike und Völkerwanderung*, Munich, 3<sup>e</sup> éd. (*Oldenbourg Grundriß der Geschichte* 4).
- Meier, Mischa – Patzold, Steffen (2010), *August 410. Ein Kampf um Rom*, Stuttgart.
- Ogden, Daniel (2013), *Drakōn: dragon myth and serpent cult in the Greek and Roman worlds*, Oxford.



- Parente, Fausto (1978), „Qualche appunto sugli *Actus Beati Sylvestri*“, in: *Rivista storica italiana* 90, 878–897.
- Pietri, Charles (1976), *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Rome (*Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*, 224/I-II).
- Pietri, Charles (1986/1997), „Damase évêque de Rome“, in: *Idem*, *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome (*Collection de l'École Française de Rome*, 234/I), 49–76 (publ. orig. 1986).
- Pohlkamp, Wilhelm (1982), „Tradition und Topographie: Papst Silvester I. (314 - 335) und der Drache vom Forum Romanum“, in: *Römische Quartalschrift* 78, 1–100 (= thèse soutenue à l'Université de Münster en 1982).
- Pohlkamp, Wilhelm (1984), „Kaiser Konstantin, der heidnische und der christliche Kult in den *Actus Silvestri*“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18, 357–400.
- Pohlkamp, Wilhelm (1988), „*Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit*. Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung“, in: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica – München, 16.–19. September 1986*, vol. 2: *Gefälschte Rechtstexte – Der bestrafte Fälscher*, Hanovre, (MGH Schriften, 33/II), 413–490.
- Pohlkamp, Wilhelm (1992), „Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten“, in: *Francia*, 19, 1, 115–196.
- Pohlkamp, Wilhelm (1995), art. „Silvester I.“, in: *Lexikon des Mittelalters*, vol. 7, Munich, col. 1905–1908.
- Pohlkamp, Wilhelm (2007), „Konstantin der Große und die Stadt Rom im Spiegel der römischen Silvester-Akten (*Actus Silvestri*)“, in: Klaus Martin Girardet (éd.), *Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn, 87–111.
- Pohlkamp, Wilhelm (2008), „Memoria Silvestri. Zur frühen Erinnerungs- und Verehrungsgeschichte des Tagesheiligen vom 31. Dezember“, in: Uwe Ludwig–Thomas Schilp (éds.), *Nomen et Fraternitas. Festschrift für Dieter Geuenich zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York, (*Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 62), 249–296.
- Schaefer, Mary M. (2013), *Women in pastoral office: the story of Santa Prassede*, Rome, Oxford.
- Schmitt, Gisela (1995), „Silvester I.“, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 10, Herzberg, col. 338–341 (article mis à jour sur [http://www.bbkl.de/lexikon/artikel.php?art=.%2F%2FSi%2Fsilvester\\_i.art](http://www.bbkl.de/lexikon/artikel.php?art=.%2F%2FSi%2Fsilvester_i.art)).
- Vogel, Cyrille (éd.) (1957), cf. Duchesne (éd.) (1886/1955).
- Wirbelauer, Eckhard (1993), *Zwei Päpste in Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498–514). Studien und Texte*, Munich (*Quellen und Forschungen zur Antiken Welt*, 16).
- Wirbelauer, Eckhard (2011), „Die Eroberung Roms in der Darstellung Philostorgs“, in: Doris Meyer (éd.), *Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive / Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung*, Stuttgart (*Collegium Beatus Rhenanus*, 3), 229–245.
- Wirbelauer, Eckhard (2012), „Écrire contre le passé? La vérité historique des *documenta symmachiana/laurentiana*“, in: Françoise Vinel (éd.), *Écrire contre. Quête d'identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*, Strasbourg, 173–186.
- Wirbelauer, Eckhard (2013), „Réorganiser l'Église italienne. Une étape vers la codification du droit canonique à la fin du V<sup>e</sup> siècle et au début du VI<sup>e</sup> siècle“, in: *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité* 125/2, cf. <http://mefra.revues.org/1878>.
- Wirbelauer, Eckhard (2014), „Agnès et les évêques de Rome jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle: un plaidoyer pour une relecture historico-critique du Liber Pontificalis“, in: *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge* 126/1, cf. <http://mefrm.revues.org/1830>.



Timo Stickler

## Olympiodor und Constantius III.

Die „Ἱστορικοὶ λόγοι“ des spätantiken Autors Olympiodor von Theben sind unbestritten eine zentrale Quelle für die Geschichte des römischen Reiches im ersten Viertel des 5. Jhs. n. Chr., doch teilen sie das Schicksal so manchen bedeutenden Werkes der antiken Literatur: sie sind bis auf kümmerliche Reste verlorengegangen. Die Fragmente, die uns heute noch vorliegen, verdanken wir der Sammel- und Leseleidenschaft des Patriarchen Photios von Konstantinopel (um 810 – 893/94), der in Codex 80 seiner berühmten „Bibliothek“ Auszüge aus dem vermutlich schon zur Zeit der byzantinischen Renaissance seltenen und bis dahin wenig gelesenen Werk zusammentrug.<sup>1</sup> Zwei spätantike Autoren, der Kirchenhistoriker Sozomenos in der Mitte des 5. und der Geschichtsschreiber Zosimos an der Wende zum 6. Jh. n. Chr. haben Olympiodor benutzt und in Teilen ihrer eigenen Werke verarbeitet.<sup>2</sup> Ob unser Autor auch von anderen Schriftstellern rezipiert worden ist, etwa von Philostorg und Prokop, ist in der Forschung umstritten.<sup>3</sup>

Insgesamt dürften die Olympiodor-Fragmente in der Form, wie sie uns heute vorliegen, nur einen Bruchteil des einst 22 Bücher umfassenden Werkes darstellen. Hinzukommt, daß sie nicht den Urtext der „Ἱστορικοὶ λόγοι“ repräsentieren, sondern Resultat eines Auswahlprozesses sind, den der Patriarch Photios bei seiner Lektüre vollzogen hat. Er hat diesen Auswahlprozeß auch nicht in erster Linie als historisch Interessierter, sondern als Stilist durchgeführt. Nun schreibt Walter Haedicke zu Recht in seinem bereits in die Jahre gekommenen, aber nichtsdestoweniger prononcierten und luziden RE-Artikel, der Philologe Photios habe den Charakter des olympiodorischen Geschichtswerkes besser gezeigt als die Historiker Zosimos und Sozomenos.<sup>4</sup> Dennoch muß das Ergebnis einer Beschäftigung mit den von ihm zusammengestellten Texten in gewisser Weise ernüchternd bleiben. Wir müssen anerkennen, daß die Fragmente, die uns bei Photios vorliegen, zu wesentlichen Teilen eben keine echten Fragmente, sondern lediglich Exzerpte sind. Als solche sind sie durch ihre Auswahl

---

1 Siehe Phot. bibl. cod. 80 (1, 166–187 Henry). Zum Charakter von Photios' „Bibliothek“ u. a. Treadgold 1980, *passim*; Schamp 1987, *passim* u. Wilson 1994, 1–22. – Daß die mit so eigentümlichen Zügen ausgestatteten „Ἱστορικοὶ λόγοι“ vermutlich nie sehr verbreitet gewesen sind, betont zu Recht Treadgold 2004, 733. Zum begrenzten Radius der Olympiodor-Rezeption vgl. auch Gillett 1993, 9 Anm. 36: „No user of Olympiodorus outside Constantinople is known, and it may be that the work was simply not available to Theodoret (gemeint ist der Kirchenhistoriker Theodoret von Kyrrhos; T. St.) because of a limited circulation.“

2 Zur Benutzung durch Zosimos siehe insbes. Paschoud <sup>2</sup>2003, LXVff.; vgl. auch dens. 1986, 191 ff. u. dens. 1989, 99 f. Zur Benutzung Olympiodors durch Sozomenos nun Van Nuffelen 2004, *passim*.

3 Die oft als selbstverständlich angenommene Benutzung der „Ἱστορικοὶ λόγοι“ durch Philostorg weist Bleckmann 2007, 101 ff. mit bedenkenswerten Argumenten zurück; zu Spuren Olympiodors bei Prokop siehe u. a. Blockley 1981, 108 f. u. Treadgold 2007, 215 f.

4 Siehe Haedicke 1939, 204.

und Gestaltung mindestens ebenso sehr, wenn nicht sogar in erster Linie, Zeugnisse für den Arbeitsprozeß des Photios, wie sie Reste des olympiodorischen Geschichtswerkes darstellen: „Es gibt [...] keine zuverlässige Quelle, die einen unmittelbaren Blick auf die ursprüngliche Gestalt der Geschichte des Olympiodoros und ihre Tendenz gewährt. Die Rekonstruktion seines Werkes erfordert ein vollständiges Verständnis der Methode und des Geschichtsverständnisses seiner Benutzer.“<sup>5</sup> Diese Diagnose von Peter Van Nuffelen, die dieser in erster Linie mit Blick auf die mutmaßlichen Olympiodor-Benutzer Sozomenos und Zosimos gestellt hat, läßt sich in entsprechender Weise auch auf den Patriarchen Photios anwenden, denn der in der „Bibliothek“ überlieferte Text stellt nur vordergründig einen direkten Zugang zu den verlorengegangenen „Ἱστορικὸν λόγον“ dar. Auch Photios hat Interessen, Vorlieben und Aversionen gehabt, die seine Arbeit mit Olympiodors Geschichtswerk bestimmt haben. Dessen inhaltliche Grundlinien darzustellen, lag zum Beispiel offenbar gerade nicht in seiner Intention.<sup>6</sup> Auf der Basis der photianischen Exzerpte kann nicht einmal sicher bestimmt werden, ob und inwiefern sich der oberägyptische Schriftsteller in den 22 Büchern seines Werkes auf die weströmische Ereignisgeschichte beschränkt hat oder ob er auch oströmische Geschehnisse – in Ägypten, in Thrakien usw. – in seine Darstellung hat miteinfließen lassen.<sup>7</sup> Wenn ich es im folgenden unternehme, das Bild des *magister militum*, *patricius* und schließlich *Augustus* Constantius III. im Lichte Olympiodors nachzuzeichnen, so gilt es das alles mitzubedenken. Es wird zu fragen sein, inwiefern die Reste der „Ἱστορικὸν λόγον“ in der Form, wie sie uns heute vorliegen, überhaupt Quelle für den Werdegang dieses Mannes in dem Jahrzehnt zwischen 411 und 421 n. Chr. sein können. Des weiteren gilt es, ungeachtet aller Brechungen und perspektivischen Verschiebungen, die unsere ungünstige Überlieferungslage zu verantworten hat, zu ergründen, welche Funktion der olympiodorische Constantius innerhalb des einstigen Werkzeugen gehabt haben könnte.

Grundsätzlich lobt die Forschung seit jeher die Präzision, die Glaubwürdigkeit und den Detailreichtum von Olympiodors Geschichtswerk und beruft sich dabei nicht nur auf den Augenschein der Exzerpte des Photios, sondern auch auf bestimmte Passagen bei Sozomenos und Zosimos, die sicher oder doch sehr wahrscheinlich auf unseren Autor zurückzuführen sind.<sup>8</sup> Es entsteht dabei das Profil eines Historikers, der ungeachtet seiner Herkunft aus der Peripherie Ägyptens eine hochgebildete und weit-

5 Van Nuffelen 2004, 97.

6 Siehe hierzu ausführlich Hägg 1975, *passim*, bes. 197 ff.

7 Hierzu nun Stickler 2014; siehe auch Van Nuffelen 2004, 89 f.

8 Siehe schon Haedicke 1939, 207 („Aufzeichnungen eines vielseitig interessierten und gelehrten Beobachters der Zeitgeschichte“); vgl. auch die lobenden Bemerkungen von Thompson 1944, („Of Olympiodorus it can be said that he had original and striking views on the way history should be written.“); Matthews 1970, 79 („The varied talents of Olympiodorus of Thebes, which made him a significant personality of his own age [...]“) und zuletzt Treadgold 2004, 733 („an excellent source, preserving unique evidence and the viewpoint of an intelligent imperial functionary“).

gereiste Persönlichkeit gewesen sein muß.<sup>9</sup> Seine intimen Kenntnisse der Vorgänge im Weströmischen Reich unter Kaiser Honorius hat Olympiodor wenigstens zum Teil durch Autopsie, vielleicht im Gefolge oströmischer Würdenträger, gewonnen.<sup>10</sup> Umstritten muß angesichts des Zustandes unserer Überlieferung bleiben, ob er in ähnlicher Weise wie zum Beispiel der Kirchenhistoriker Philostorg auch westliche historiographische Traditionen rezipiert hat, denn einschlägige Autoren wie Sulpicius Alexander und Renatus Profuturus Frigeridus, deren unzweifelhafte Bedeutung wir nur mehr errahnen können, sind uns bis auf kümmerliche Reste verlorengegangen.<sup>11</sup>

Festverwurzelt in den kulturellen Traditionen Griechenlands und des hellenisierten Ostens, hat Olympiodor doch mit offenen Augen und Ohren das Italien des 5. Jhs. n. Chr. bereist und eine bemerkenswerte Sensibilität für die Lebensfragen und die Eigenheiten des von Ravenna aus regierten westlichen Reichsteils entwickelt. So zeigt er Verständnis für die Germanenpolitik Stilichos bis zu seiner Ermordung; auch dessen Kontrahent Alarich wird eine durchaus differenzierte Betrachtung zuteil. Es ist eher der zu Beginn des 5. Jhs. n. Chr. regierende Kaiser Honorius, der in unseren Olympiodor-Fragmenten immer wieder mit offener, gar polemischer Kritik versehen wird.<sup>12</sup>

Trotz alledem wäre es meiner Meinung nach voreilig, die Westorientierung unseres Autors und seines Werkes zu stark oder gar ausschließlich zu betonen. Vergessen wir nicht, daß die „Ιστορικοί λόγοι“ laut Photios dem oströmischen Kaiser Theodosius II. gewidmet waren.<sup>13</sup> Die Schilderung vom triumphalen Sieg dieses Herrschers über den westlichen Usurpator Johannes scheint den glanzvollen End- und Höhepunkt von Olympiodors Werk dargestellt zu haben, und auch sonst finden sich hier und da Indizien, daß oströmische Ereignisse und eine oströmische Perspektive eine größere Rolle für unseren Autor spielten, als es unsere Fragmente beim ersten Augenschein nahelegen.<sup>14</sup> Wenn das so ist, müssen auch die Constantius III. betreffenden Fragmente in diesem Lichte betrachtet und eingeordnet werden.

Nahezu sämtliche in Frage kommenden Textstücke sind Exzerpte des Photios, das heißt sie können zwar durchaus den olympiodorischen Wortlaut wiedergeben, doch muß dies nicht notwendig so sein: vom Exzerptor zu verantwortende sprachliche Abweichungen sind jederzeit zu gewärtigen, ohne daß dies ohne weiteres an der

**9** Ein „wandering poet“ im Sinne von Al. Cameron; siehe dens. 1965, bes. 490 f.

**10** Hierzu ausführlich und überzeugend Matthews 1970, bes. 89 ff.

**11** Hierzu ausführlich Baldini 2004, 225 ff., zusammenfassend 267 ff. Letzte Gewißheit ist in diesem Punkt freilich nicht zu gewinnen; vgl. Paschoud 2005, 454 f.

**12** Diese Aspekte sind von der Forschung immer wieder hervorgehoben und bei der Deutung Olympiodors in den Mittelpunkt gerückt worden; vgl. exemplarisch mit Nennung der Quellen Matthews 1970, 83 ff. Siehe hierzu auch unten S. 343–345.

**13** Siehe Olymp. frg. 1 Müller (= test. Blockley): καὶ πρὸς Θεοδοσίον τὸν βασιλέα, ὃς ἀνεπιὸς ἐχρημάτιζεν Ὀνωρίου καὶ Πλακιδίας, Ἀρκαδίου δὲ παῖς, πρὸς τοῦτον τὴν ἱστορίαν ἀναφωνεῖ.

**14** Siehe Olymp. frg. 18 Müller (= frg. 19 Blockley) [Gesandtschaft Olympiodors zum Hunnenkönig Charaton]; frg. 27 Müller (= frg. 27 Blockley) [Auffindung apotropäischer Götterstatuen in Thrakien]; frg. 33 Müller (= frg. 32 Blockley) [Exkurs zur sogenannten Großen Oase] u. frg. 37 Müller (= frg. 35, 2 Blockley) [Olympiodor in der Thebais und im Blemmyerland].

heutigen Textfassung zu erkennen wäre.<sup>15</sup> Photios hat die von ihm gesammelten Fragmente aus ihrem Zusammenhang gerissen und sie aneinandergereiht; eine Einbettung in den Kontext erfolgt in der Regel nicht. Immerhin ist davon auszugehen, daß der Patriarch bei seinem Exzerpt die Abfolge der Ereignisse im wesentlichen eingehalten hat, so wie sie ihm durch seine Vorlage vorgegeben war.<sup>16</sup>

Bei der Auswahl der eines Exzerpts würdigen Gegenstände sind wir ganz von den Vorlieben und Interessen des Photios abhängig. In seiner einleitenden Bemerkung kritisiert dieser Olympiodors Darstellungsweise.<sup>17</sup> Sie habe zur Folge, daß man bei seinem Werk eher von einer Materialsammlung, einer ὕλη συγγραφῆς, als von echter Geschichtsschreibung sprechen müsse.<sup>18</sup> In unserem Zusammenhang hat diese ursprünglich stilistisch motivierte, von dort ausgehend aber die unterschiedlichsten Bereiche berührende Kritik durchaus ihre positiven Nebeneffekte: Photios hat in Olympiodors Werk vieles vorgefunden, was er nicht kannte und was seiner Meinung nach in einem historiographischen Werk auch nichts zu suchen hatte. Es weckte aber sein Interesse, und deswegen hat er es herausgeschrieben. Viele geographische, paradoxographische und aus mittelbyzantinischer Sicht exotische Einzelheiten gehörten dazu, aber eben auch bestimmte Elemente der politischen Grundkonstellation im Weströmischen Reich, die von Olympiodor ausführlich geschildert wurden und die Photios fremd oder gar unbekannt waren.<sup>19</sup>

Sehen wir näher hin, so vermögen wir zu erkennen, daß Olympiodor große Mühe darauf verwendet haben muß, die spezielle Machtkonstellation am Kaiserhof von Ravenna seinen Lesern darzulegen und ihrem Verständnis zu erschließen. Die Bedeutung der Heermeister, die Rolle der barbarischen Truppenteile, das Verhalten von deren Anführern, die zugleich die Hauptprotagonisten in den Machtkämpfen und Intrigen waren, die in den ersten Jahrzehnten des 5. Jhs. n. Chr. den westlichen Teil des Imperiums erschütterten – all diese Elemente spielten eine besondere Rolle in den „Ἱστορικοί λόγοι“. Ein Gutteil der Exzerpte des Photios spiegelt das wider, denn es handelt sich dabei vielfach um prosopographische Notizen, bisweilen jedoch auch um

15 Zur Arbeitsweise des Photios siehe die detailreiche Studie von Hägg 1975, *passim*; zu den Exzerpten des Patriarchen zusammenfassend ebd., 198 u. 201 ff. Siehe nun auch Stickler 2014, *passim*.

16 Dies wird allerdings verschiedentlich bestritten, so etwa von Baldini 2004, 142 („l'ordine dei fatti ed il loro accorpamento come per rubriche“) u. Paschoud 2005, 450 („le résumé de Photios, qui semble ordonné en quelque sorte *per species*“). Die übliche Arbeitsweise des Photios spricht freilich dagegen; vgl. Hägg 1975, 203: „Die Reihenfolge stimmt normalerweise mit der des Originals überein.“

17 Das wichtige Kurzreferat Olymp. frg. 1 Müller (= test. Blockley).

18 Siehe ebd.: ὁ καὶ αὐτὸς ἴσως συνιδῶν οὐ συγγραφὴν αὐτῶ ταῦτα κατασκευασθῆναι, ἀλλὰ ὕλην συγγραφῆς ἐκπορισθῆναι διαβεβαιούται; und ebd. weiter unten heißt es: ὕλην δὲ ἱστορίας ταῦτα καλῶν. Hierzu nun ausführlich Stickler 2014, 91 ff.

19 Dieser zuletzt genannte Aspekt ist von der Forschung immer wieder hervorgehoben worden. Treadgold 2004, 731 ff. hat aus diesem Grund die „Ἱστορικοί λόγοι“ geradezu als Denkschrift Olympiodors für den Konstantinopler Kaiserhof interpretiert; auch ihr Charakter als ὕλη συγγραφῆς lasse sich so erklären. Vgl. seine Wortwahl ebd., 731 („an official memorandum“, „a sort of confidential report or briefing book on his government missions“).

Bruchstücke von ambitionierten Charakterzeichnungen, die einzelnen, offenbar besonders zentralen Figuren des Geschehens gewidmet waren.<sup>20</sup>

Besondere Aufmerksamkeit scheint Olympiodor nach Ausweis der Photios-Fragmente dem Phänomen der Usurpation zu Beginn des 5. Jhs. n. Chr. gewidmet zu haben. Tatsächlich war das mittlere Drittel der Herrschaftszeit des Kaisers Honorius zwischen etwa 406/07 und 414/15 von zahlreichen Erhebungen gegen die Regierung in Ravenna bestimmt.<sup>21</sup> Besonders die Schilderung der Kämpfe in Gallien nimmt breiten Raum in den uns vorliegenden Exzerpten ein, und wieder finden sich in diesem Zusammenhang vor allem prosopographische Notizen zu den Usurpatoren selbst und ihren Bekämpfern.<sup>22</sup> Selbstverständlich lassen sich die Beziehungskreise, in die die von Photios eines Exzerptes gewürdigten Individuen gehörten, im Einzelfall nicht leicht voneinander abgrenzen. Persönlichkeiten wie Stilicho und Alarich, Sarus und Athaulf, Attalus und Bonifatius spielten eine Rolle sowohl in den Machtkämpfen bei Hofe als auch bei den Erhebungen und Kriegen in der italischen und gallischen Peripherie. Sie waren Repräsentanten sowohl der ‚römischen‘ als auch der ‚barbarischen‘ Seite des Geschehens, an dem sie auf der einen oder anderen Seite – ja oft nacheinander auf unterschiedlichen Seiten! – beteiligt waren. Derartige Konstellationen scheinen das besondere Interesse schon Olympiodors hervorgerufen zu haben, und in den photianischen Exzerpten spiegelt sich dies immer noch wider. Vordergründig erfahren wir durch sie oft vermeintlich Nebensächliches oder gar Bizarres, aber selbst wenn der Patriarch offenbar des öfteren in seiner Vorlage vorkommende Zahlenangaben notiert<sup>23</sup> oder die schrecklichen Todesumstände berühmter Persönlichkeiten festhält,<sup>24</sup>

---

**20** Ein beträchtlicher Teil unserer Olympiodor-Fragmente umfaßt diesen prosopographischen Bereich; unter den Charakterzeichnungen ragen folgende heraus: Stilicho (Olymp. frg. 2 Müller [= frg. 1, 1; 3 u. 5, 1 Blockley]; vgl. auch Zos. 5, 34, 5–7); Sarus (Olymp. frg. 3 Müller [= frg. 6 Blockley] u. frg. 17 Müller [= frg. 18 Blockley]); Bonifatius (Olymp. frg. 21 Müller [= frg. 22, 2 Blockley] u. frg. 42 Müller [= frg. 40 Blockley]) und eben Constantius (Olymp. frg. 23 Müller [= frg. 23 Blockley]; frg. 34 Müller [= frg. 33, 1 Blockley] u. frg. 39 Müller [= frg. 37 Blockley]).

**21** Die ereignisgeschichtlichen Zusammenhänge u. a. bei Stein 1959, 249ff.; Matthews 1975, 307ff. sowie in jüngerer Zeit bei Bleckmann 1997, *passim* u. Heather 2007, 303f.

**22** Siehe hierzu insbes. Olymp. frg. 12 Müller (= frg. 13, 1 Blockley); frg. 16 Müller (= frg. 17, 1 Blockley); frg. 17 Müller (= frg. 18 Blockley) u. frg. 19 Müller (= frg. 20, 1 Blockley). Die parallel dazu existierende, ebenfalls auf Olympiodor beruhende Überlieferung bei Zos. 6, 1–5 u. Soz. 9, 11–15 tritt zu diesem Material hinzu.

**23** Siehe exemplarisch Olymp. frg. 17 Müller (= frg. 18 Blockley) [die Truppen des Iovinus und Sarus]; frg. 23 Müller (= frg. 23 Blockley) [die Hinterlassenschaften des Usurpators Heraclianus]; frg. 25 Müller (= frg. 25 Blockley) [die Versorgungsberechtigten der Stadt Rom]; frg. 43 Müller (= frg. 41, 1 Blockley) [Zahlenangaben zu römischen Thermen und zur Aurelianischen Mauer] u. frg. 44 Müller (= frg. 41, 2 Blockley) [der Reichtum stadtrömischer Senatoren].

**24** Ich nenne nur stellvertretend Stilicho: Olymp. frg. 2 Müller (= frg. 5, 1 Blockley); Olympius: Olymp. frg. 8 Müller (= frg. 8, 2 Blockley); Allobich: Olymp. frg. 14 Müller (= frg. 15, 1 Blockley); Konstantin (III.): Olymp. frg. 16 Müller (= frg. 17, 1 Blockley); Sarus: Olymp. frg. 17 Müller (= frg. 18 Blockley); Athaulf: Olymp. frg. 26 Müller (= frg. 26, 1 Blockley); Constantius III.: Olymp. frg. 34 Müller (= frg. 33, 1 Blockley).

wenn er ihm unbekannte lateinische Fachbegriffe herausschreibt<sup>25</sup> oder den Namen einer fernab in der einstigen Peripherie des Reichs gelegenen Provinz nennt<sup>26</sup> – immer wieder ist der nicht eigens evozierte Kontext der olympiodorischen Erzählung im Hintergrund der Exzerpte kenntlich: das Ringen verschiedener Parteien bei Hofe um Macht im Weströmischen Reich zur Zeit des Kaisers Honorius einerseits, das Verhältnis von legitimer kaiserlicher Regierung und den sie herausfordernden Personen und Mächten andererseits. In diesem Kontext müssen wir nun auch die Constantius III. betreffenden Passagen betrachten.

Die diesbezüglichen Exzerpte des Patriarchen Photios sind zahlreich; da sie sämtlich die Zeit ab 411 n. Chr. betreffen, finden sie keine Parallelen in der „Neuen Geschichte“ des Zosimos und nur wenige, nicht aussagekräftige, in der Kirchengeschichte des Sozomenos. Gleichwohl stellen sie zusammengenommen, auch unter der Prämisse, daß sie nur eine auf Photios beruhende, letztlich im Verhältnis zu dem einst Dagewesenen kümmerliche Auswahl darstellen, das ausführlichste Constantius-Porträt dar, das unsere Überlieferung hinterlassen hat.

In der Tat muß der betreffende Feldherr und Politiker in den „Ἱστορικοὶ λόγοι“ eine bedeutende Rolle gespielt haben. Sein Aufstieg von einem unter vielen anderen Heerführern des Kaisers Honorius (reg. 393 – 423 n. Chr.) zu der entscheidenden Figur im Weströmischen Reich vollzog sich just in jener Zeit, die Olympiodor mit seinem Geschichtswerk beschrieben hat.<sup>27</sup> Allem Anschein nach ist der aus dem balkanischen Militärmilieu hervorgegangene Flavius Constantius im Zuge des Krieges gegen den Usurpator Eugenius 394 n. Chr. nach Italien gelangt.<sup>28</sup> Insofern dürfen wir ihn zu jener Gruppe von Militärs rechnen, die nach dem Tode Theodosius' des Großen im Januar 395 unter der Führung des Heermeisters Stilicho am Hofe von Mailand bzw. Ravenna eine ausschlaggebende Rolle spielte.<sup>29</sup> Nach der Ermordung Stilichos im Jahre 408 gelang es Constantius, bis 411 n. Chr. seinerseits zum Amt des präsentalen *magister militum* emporzugelangen. In dieser Funktion zeichnete er sich in den Folgejahren

25 Siehe Olymp. frg. 7 Müller (= frg. 7, 4 Blockley) [τὸ Βουκελλάριος ὄνομα] u. frg. 11 Müller (= frg. 12 Blockley) [βουκελλάτον, βουκελλαρίων]; Olymp. frg. 7 Müller (= frg. 7, 4 Blockley) [φοιδεράτων]; Olymp. frg. 9 Müller (= frg. 9 Blockley) [ὀπίματου]; Olymp. frg. 37 Müller (= frg. 35, 2 Blockley) [die Stadt Πριμα]; siehe auch Olymp. frg. 29 Müller (= frg. 29, 1 Blockley) [τροῦλα]. Dazu Thompson 1944, 48 u. Matthews 1970, 85 ff.

26 Siehe die ausdrückliche Erwähnung der Provinz *Germania II* in Olymp. frg. 17 Müller (= frg. 18 Blockley): ἐν Μουνδιακῶ τῆς ἐτέρας Γερμανίας.

27 Die ereignisgeschichtlichen Zusammenhänge u. a. bei Sirago 1961, bes. 147 ff.; Oost 1968, bes. 136 ff.; O'Flynn 1983, 63 ff. u. insbes. Lütkenhaus 1998, *passim*. Siehe auch, kurzgefaßt, Bleckmann 2008, 227 ff.

28 Constantius stammte ursprünglich aus Naissos (Niš, Serbien); vgl. Olymp. frg. 39 Müller (= frg. 37 Blockley): ὅτι Κωνστάντιος Ἰλλυριὸς ἦν τὸ γένος, ἀπὸ Ναίσσου πόλεως τῆς Δακίας, καὶ πολλὰς στρατείας ἀπὸ τῶν Θεοδοσίου χρόνων τοῦ μεγάλου διελθών. Der „Oströmer“ Constantius erscheint hier wie Stilicho als Repräsentant eines bis ins 5. Jh. n. Chr. funktionierenden Elitenaustauschs zwischen Ost und West.

29 Das bedeutet nicht, daß Constantius notwendig von Anfang an und/oder durchgehend ein Anhänger Stilichos gewesen ist, wie Bleckmann 2008, 227 richtig feststellt.



durch Erfolge im Kampf gegen die römischen und barbarischen Feinde des Kaisers Honorius aus. Der Lohn dafür ließ nicht auf sich warten: Constantius hat insgesamt dreimal das Konsulat bekleidet.<sup>30</sup> Im Jahre 417 ehelichte er die Schwester des Kaisers, Aelia Galla Placidia, und zeugte mit ihr zwei Kinder, Flavius Placidus Valentinianus, den späteren Kaiser Valentinian III. (reg. 424/25 – 455 n. Chr.), und Iusta Grata Honoria. Schließlich stieg er am 8. Februar 421 sogar zum Mitregenten des Kaisers Honorius auf, starb jedoch bereits am 2. September desselben Jahres an einer Krankheit.<sup>31</sup> Constantius steht in einer Reihe mit den bedeutenden *magistri militum* des Weströmischen Reiches, die seit Merobaudes (gest. 383 n. Chr.) eine exzeptionelle Stellung des präsentalen Heermeisteramtes neben dem weströmischen Kaiser zu begründen wußten. Er war der erste unter ihnen, der den *patricius*-Titel führte<sup>32</sup> und auf diese Weise den sogenannten „konstantinischen Patriziat westlicher Prägung“<sup>33</sup> eigentlich erst etablierte. Während die Verbindung von Heermeisteramt und Kaisertum unter Constantius' Nachfolgern keine Nachahmung fand, ist die Übernahme des Patriziats durch den führenden *magister militum* zur Regel geworden, die bis zum Erlöschen des weströmischen Kaisertums 476/80 n. Chr. – und sogar noch danach – praktiziert wurde.

Die bei Photios versammelten Olympiodor-Fragmente nun berühren Ereignisse aus dem gesamten Lebensweg des Constantius, von seinen ersten Erfolgen bei Hofe und im Feld um das Jahr 411 herum bis zu seinem Tod 421 n. Chr. Das Fragment 39 Müller (= frg. 37 Blockley) deutet darauf hin, daß die Persönlichkeit des Heermeisters und späteren Kaisers vom Autor der „Ἱστορικὸὶ λόγοι“ einer zusammenfassenden Würdigung für wert erachtet worden ist. Auch dies ist ein Indiz für die Bedeutung, die Constantius zumindest innerhalb bestimmter Passagen des Werkganzen gehabt haben muß; unser Eindruck kann nicht nur eine Täuschung infolge der photianischen Überlieferung sein.

Durch die Exzerpte erfahren wir, wie Constantius im Zusammenhang mit den Wirren nach der Ermordung Stilichos in das Zentrum der Macht in Ravenna vordringt. Wir erleben, wie er sich gegen mächtige Gegner bei Hofe und in den Provinzen durchsetzt.<sup>34</sup> Im erfolgreichen Kampf gegen die Westgoten liefert Constantius sein Meisterstück ab; die Eindämmung von deren Macht in Gallien scheint für Olympiodor

**30** Nämlich in den Jahren 414, 417 u. 420 n. Chr.; die Belege bei Bagnall u. a. 1987, 362f., 368f. u. 374f. Erst Flavius Aëtius erlangte mit seinen ebenfalls drei Konsulaten wieder eine ähnliche Reputation; hierzu Sticker 2002, 64 mit Anm. 326.

**31** Eine Ermordung des Constantius durch Galla Placidia, wie sie Scharf 1996b, *passim*, mit Bezug auf Theoph. AM 5913 postuliert, ist unwahrscheinlich; siehe Sticker 2002, 26 Anm. 125 u. Bleckmann 2008, 229.

**32** Erstmals bezeugt durch Cod. Theod. 15, 14, 14 vom März 416 n. Chr.; zur Bedeutung des Patriziats für Constantius siehe ausführlich Lütkenhaus 1998, 143 ff.

**33** So die Formulierung von Heil 1966, 27.

**34** Olymp. frg. 8 Müller (= frg. 8, 2 Blockley) [Beseitigung des Olympius, der zuvor Stilicho gestürzt hatte]; frg. 16 Müller (= frg. 17, 1 Blockley) mit Soz. 9, 13–15 [Bezwungung des Usurpators Konstantin (III)].

das entscheidende Vehikel für seinen weiteren Aufstieg gewesen zu sein.<sup>35</sup> Nach der Ermordung des westgotischen Königs Athaulf wird dessen Gemahlin, die Kaiserschwester Galla Placidia, an die Römer ausgeliefert. Ihre mehr oder minder erzwungene Heirat mit Constantius führt diesen auf den Höhepunkt seiner Geltung. Als Ehemann der Tochter Theodosius' des Großen und Vater von deren Kindern steigt er zum wichtigsten Mann in Ravenna nach Kaiser Honorius auf. Er wird durch Konsulate geehrt und schließlich zum Mitregenten ernannt.<sup>36</sup> Doch damit ist der Zenit auch überschritten; bereits im siebten Monat stirbt der *Augustus* Constantius III. an einer Krankheit.<sup>37</sup>

In vielen der Constantius gewidmeten Fragmente, zumal zum Ende unserer Exzerptsammlung hin, häufen sich die kritischen Äußerungen. Er erscheint als ein Mann, der sowohl durch sein Äußeres als auch durch seine Charaktereigenschaften geeignet gewesen sei, Mißtrauen zu erwecken und den Anschein eines tyrannischen Menschen hervorzurufen (εἶδος ἄξιον τυραννίδος).<sup>38</sup> Besonders Habsucht wird ihm mehrfach angekreidet.<sup>39</sup> In dieser Hinsicht sah Olympiodor offenbar geradezu eine Entwicklung voranschreiten, die beim ersten Konsulat des Constantius im Jahre 414 schon absehbar gewesen, jedoch durch die Erfolge der späteren Lebensjahre noch beschleunigt worden sei. Die letzten Eindrücke, die unsere Fragmente vermitteln, ergeben ein düsteres Bild:<sup>40</sup> Das kurze Kaisertum Constantius' III. steht von Anfang an unter keinem guten Stern. Es droht ein Bürgerkrieg mit dem Osten, der nicht dazu bereit ist, den Herrscher anzuerkennen. Auch Constantius selbst hadert mit seinem Schicksal; er hat sich das Kaisersein anders vorgestellt. Als er vorzeitig stirbt, ist es wie eine Erlösung für alle Beteiligten. Nach Constantius' Tod kommt das ganze Ausmaß seiner Habgier und Verschwendung erst zum Vorschein.<sup>41</sup>

**35** In diesen Kontext gehören Olymp. frg. 20 – 22 Müller (= frg. 22, 1–3 Blockley); frg. 26 Müller (= frg. 26, 1 Blockley) u. frg. 31 Müller (= frg. 30 Blockley).

**36** Olymp. frg. 23 Müller (= frg. 23 Blockley) [erstes Konsulat 414 n. Chr.]; frg. 34 Müller (= frg. 33, 1 Blockley) [zweites Konsulat 417 n. Chr., Heirat Galla Placidias, Zeugung von Nachkommen, Ernennung zum Mit-Augustus] u. frg. 39 Müller (= frg. 37 Blockley) [Nachruf auf Constantius III.].

**37** Olymp. frg. 34 Müller (= frg. 33, 1 Blockley).

**38** Olymp. frg. 23 Müller (= frg. 23 Blockley). Es handelt sich hierbei um ein Versstück aus dem „Aiolos“ des Euripides (Eur. frg. 15 Nauck); siehe Maisano 1979, 43.

**39** Olymp. frg. 23 Müller (= frg. 23 Blockley) [καὶ ταύτην ἄπασαν τὴν ὑπόστασιν Κωνσταντίου ἐκ μᾶς αἰτήσεως παρὰ Ὀνωρίου εἰλήφει] u. frg. 39 Müller (= frg. 37 Blockley) [ἦν δὲ τᾶλλα μὲν ἐπαινετός, καὶ χρημάτων δὲ κρείττων πρὶν ἢ συναφθῆναι Πλακιδίᾳ· ἐπεὶ δὲ αὐτῇ συνέζευκτο, εἰς φιλοχρηματίαν ἐξώκευλε]. In eigentümlichem Kontrast hierzu steht das allem Anschein nach (vgl. Haedicke 1939, 206 u. Paschoud 1986, 240 f.) olympiodorische Bild des unbestechlichen Stilicho, das uns leider nur in der Fassung von Zos. 5, 34, 6 überliefert ist: τρεῖς δὲ πρὸς τοῖς εἴκοσιν ἐνιαυτοῦς ἐστρατηγηκῶς οὐκ ἐφάνη ποτὲ στρατιώταις ἐπὶ χρήμασιν ἄρχοντας ἐπιστήσας ἢ στρατιωτικὴν σίτησιν εἰς οἰκεῖον παρελόμενος κέρδος.

**40** Olymp. frg. 34 Müller (= frg. 33, 1 Blockley). Das Motiv eines Kaisers, der nach erlangter Herrschaft mit seinem Amt hadert, kehrt bei Sidon. epist. 2, 13 mit Bezug auf Petronius Maximus (reg. 455 n. Chr.) wieder.

**41** Olymp. frg. 39 Müller (= frg. 37 Blockley).



Das Bild, das unsere Fragmente zeichnen, ist plastisch und detailreich. Auch in der photianischen Brechung ergibt sich noch eine Szenerie, die Constantius als Schlüsselfigur im Schnittpunkt der großen Fragen erscheinen läßt, die die weströmische Geschichte in den ersten Dezennien des 5. Jhs. n. Chr. bestimmten. Diese Fragen lauteten: Wie konnte man Kontrolle ausüben über den schwachen, aber als Größe im ravennatischen Machtspiel doch nicht wegzudenkenden Kaiser Honorius? Welche Rolle spielten die germanischen Truppen und ihre Anführer bei Hofe und im Reich bei diesem Ringen um die Kontrolle des Kaisers? Vor allem aber, und viel grundsätzlicher: Inwiefern ist es in einem solchen Ambiente, bestimmt von einem unfähigen Kaiser, eigensüchtigen Hofschranzen und ambitionierten Heermeistern und Heerkönigen überhaupt möglich, von der Etablierung und Behauptung von legitimer Macht zu sprechen? Diese zuletzt genannte Problematik scheint mir besonders wichtig und für das Verständnis des olympiodorischen Geschichtswerks geradezu zentral zu sein. Der Autor der „Ἱστορικοὶ λόγοι“ hat sie anhand der Persönlichkeit des *magister militum*, *patricius* und *Augustus* Constantius durchdekliniert.

Constantius ist, wie wir gesehen haben, in unseren Fragmenten eine schillernde Figur. Sein Vorgehen ist in jeglicher Hinsicht erfolgreich; nacheinander bezwingt er seine römischen und barbarischen Rivalen. Er erringt zahlreiche militärische Siege und bekleidet mehrfach das höchste zivile Amt, das Konsulat. Durch die Heirat mit Galla Placidia gelingt ihm sogar die Ansippung an das theodosianische Kaiserhaus; mit der Nachkommin Valentinians I. und Theodosius' des Großen zeugt er einen Sohn, Flavius Placidus Valentinianus, der dereinst auf dem weströmischen Kaiserthron herrschen wird. Schließlich wird er selbst, Constantius, vom regierenden *Augustus* Honorius zum Mitregenten genommen und gelangt damit, nachdem er bereits die höchste Macht auf sich vereint hatte, auch zur höchsten Ehre.<sup>42</sup> So weit, so gut. Ist das die von Olympiodor befürwortete Antwort auf die Frage, die die Schwäche des weströmischen Kaisertums seit dem Tode des großen Theodosius aufgeworfen hat?

Nein, denn Constantius ist eine problematische Persönlichkeit. Er hat den Augenschein eines Tyrannen<sup>43</sup>, giert nach Geld<sup>44</sup> und ist sich sogar nicht zu schade, Zuflucht zur Zauberei zu nehmen, um seine Macht noch mehr zu befestigen.<sup>45</sup> Zum Glück, so der Tenor unserer Fragmente, gehen seine Pläne nicht in Erfüllung. Schon zu Lebzeiten erwächst Constantius in Gestalt seiner Ehefrau Galla Placidia ein Widerpart; sie hat sich der Ehe mit ihm lange verweigert und erscheint auch sonst immer wieder als eine Persönlichkeit, die eigene, den Zielen ihres Ehemanns durchaus entgegengesetzte Pläne verfolgt.<sup>46</sup> Constantius gelangt zwar formal ans Ziel seiner hochge-

<sup>42</sup> Um eine griffige Formulierung von Demandt 1970, 771 zu gebrauchen.

<sup>43</sup> Olymp. frg. 23 Müller (= frg. 23 Blockley).

<sup>44</sup> Olymp. frg. 23 Müller (= frg. 23 Blockley) u. frg. 39 Müller (= frg. 37 Blockley).

<sup>45</sup> Olymp. frg. 38 Müller (= frg. 36 Blockley); dazu Maisano 1979, 51 u. Bleckmann 2008, 229.

<sup>46</sup> Schon als Gemahlin des Westgotenkönigs Athaulf und Mutter von dessen Sohn mit dem programmatischen Namen Theodosius spielt sie in den erhaltenen Olympiodor-Fragmenten eine besondere Rolle; siehe Olymp. frg. 24 Müller (= frg. 24 Blockley) u. frg. 26 Müller (= frg. 26, 1 Blockley). Als

steckten Wünsche, doch vermag er sich nicht lange daran zu erfreuen. Sein Kaisertum bleibt ein Intermezzo; der Lauf der Geschichte hingegen strebt einer anderen Lösung zu.

Der eigentliche Zielpunkt von Olympiodors Darstellung ist nämlich die Eroberung Italiens durch oströmische Truppen im Verlauf des Sommers 425 n. Chr. und die Aufrichtung der Herrschaft des neuen *Augustus* Valentinian III. im Weströmischen Reich am 23. Oktober dieses Jahres.<sup>47</sup> Nach dem krankheitsbedingten Ableben des Honorius im August 423 hatte Theodosius II. zunächst keinen neuen Kaiser für den verwaisten Reichsteil ernannt, dadurch jedoch unwillentlich die Usurpation des ravnennatischen Hofbeamten Johannes provoziert. Dessen Regiment erwies sich freilich als ebenso ephemere wie dasjenige Constantius' III. wenige Jahre zuvor. Mit dem *princeps puer* Valentinian III. wurde nun eine theodosianische Sekundogenitur in Ravenna etabliert und die Überordnung des in Konstantinopel regierenden Kaisers über seinen westlichen Kollegen für die kommenden Jahrzehnte festgeschrieben.<sup>48</sup> Der Sachverhalt ist zentral und, da er gleichsam den Schlußakkord der „Ἱστορικοί λόγοι“ bildet, für Olympiodors Leser ein zweifellos bewußt akzentuierter gewesen: Mit Flavius Placidus Valentinianus saß nun ein Kind auf dem Thron, das über seine Mutter Galla Placidia zwar Angehöriger des regierenden Kaiserhauses, zugleich jedoch der Sohn des Emporkömmlings Constantius III. war.

Die Implikationen der im vorausgegangenen Abschnitt erfolgten Deutung für die Gesamtinterpretation und die Datierung des olympiodorischen Geschichtswerks sind meines Erachtens noch nicht ausreichend beachtet worden.<sup>49</sup> Es gilt zu bedenken, daß Olympiodor zu einer Zeit sein Werk verfaßt haben muß, als Angehörige der Seitenlinie des theodosianischen Hauses noch lebten und regierten. Selbst der späteste Datierungsansatz für die „Ἱστορικοί λόγοι“ setzt das voraus, denn *Terminus ante quem* ist und bleibt der Unfalltod Kaiser Theodosius' II. am 28. Juli 450 n. Chr.<sup>50</sup> Es hilft in diesem Fall auch nicht, Olympiodors Geschichtswerk in zwei Tranchen à zehn bzw.

---

Ehefrau des Constantius fungiert Galla Placidia später zugleich als dessen Widerpart; siehe Olymp. frg. 34 Müller (= frg. 33, 1 Blockley) [Widerstand gegen die Ehe mit Constantius] u. frg. 38 Müller (= frg. 36 Blockley) [Streit wegen des Zauberers Libanios]; vgl. in diesem Zusammenhang auch Olymp. frg. 40 Müller (= frg. 38 Blockley) [unschickliches Verhältnis der Galla Placidia zu ihrem Bruder Honorius].  
**47** Diesen Ereignissen (und dem damit zusammenhängenden Romexkurs) sind die letzten Olympiodor-Fragmente gewidmet; siehe Olymp. frg. 41 Müller (= frg. 39, 1 Blockley) u. frg. 46 Müller (= frg. 43, 1 Blockley). Zur Usurpation des Johannes 423 n. Chr., ihrer Vorgeschichte und ihren Folgen ausführlich mit den Quellen Stein 1959, 282ff.; Sirago 1961, 243ff.; Oost 1968, 178ff.; Zecchini 1983, 133ff. u. Stickler 2002, 27ff.

**48** In diesem Sinne Stickler 2002, 35ff. Der Begriff „Sekundogenitur“ ist in unserem Zusammenhang von Scharf 1996a, 20 verwendet worden.

**49** Siehe allerdings nun Van Nuffelen 2013.

**50** Theodosius II. waren schließlich die „Ἱστορικοί λόγοι“ gewidmet, er muß also noch am Leben gewesen sein; vgl. Olymp. frg. 1 Müller (= test. Blockley). Zum Zeitpunkt des Todes des oströmischen Kaisers jedoch waren auch Valentinian III. und Honoria, die Kinder Constantius' III., beide noch am Leben. Auch Galla Placidia ist erst im Nov. 450 n. Chr. verstorben.

zwölf Bücher aufzuteilen, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten veröffentlicht worden seien,<sup>51</sup> denn gerade in den späteren Werkteilen fanden sich nach Ausweis der Photios-Exzerpte besonders eindrucksvolle Passagen, die als Kritik an Constantius III., Galla Placidia und Honorius aufgefaßt werden können.<sup>52</sup> Zu welcher Zeit also wäre eine so offen formulierte Mißbilligung denkbar gewesen?

Man muß sich vor Augen halten, daß das Verhältnis zwischen dem östlichen und dem westlichen Zweig der theodosianischen Kaiserfamilie lange Zeit gespannt war, auch und gerade nach dem Ableben des Honorius.<sup>53</sup> Weil dessen Schwester Galla Placidia für sich beanspruchen konnte, Tochter Theodosius' des Großen und darüber hinaus sogar Enkelin Valentinians I. zu sein, stellte sie für das Regime des jungen Theodosius II. und seiner Schwester Pulcheria eine stete Provokation im Hinblick auf die zentrale Frage der dynastischen Legitimation dar.<sup>54</sup> Man hat es sie deutlich spüren lassen: Nach ihrer Flucht aus Italien im Frühjahr 423 n. Chr., noch zu Lebzeiten ihres Bruders, war Galla Placidia in Konstantinopel lediglich geduldet; der in Ravenna von ihr seit dem Jahre 421 geführte *Augusta*-Titel wurde ihr von der östlichen Verwandtschaft ebenso verwehrt wie die Auszeichnung ihres Sohnes als *nobilissimus puer*. Erst die Usurpation des Johannes sorgte in dieser Frage für Bewegung.<sup>55</sup> Doch auch nachdem Valentinian III. als *Caesar* und damit künftiger *Augustus* für den Westen in Stellung gebracht worden war, blieb die Situation der westlichen Theodosius-Nachkommen alles andere als zufriedenstellend. Die Erben Constantius' III. haben ihre Erhebung zu Herrschern des Weströmischen Reichs in mehrfacher Hinsicht bezahlen müssen:<sup>56</sup> mit aktueller militärischer und politischer Gängelung, Gebietsabtretungen in Illyricum und einer dauerhaften Unterordnung unter den östlichen Familienzweig – noch eine Generation zuvor waren die Kräfteverhältnisse zwischen Konstantinopel und Ravenna wesentlich ausgeglichener gewesen.

So etwas wie eine Aussöhnung im beiderseitigen Verhältnis bahnte sich erst im Verlaufe der 430er Jahre n. Chr. an, zu einem Zeitpunkt, da Galla Placidia im Westen nach diversen bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen längst politisch an den Rand gedrängt worden war. Am 29. Oktober 437 wurde die dreizehn Jahre zuvor vereinbarte Eheschließung zwischen Valentinian III. und Eudoxia, der Tochter Theodo-

51 So Baldini 2000, 496 f.; vgl. auch dens. 2004, 202 ff., bes. 214 ff. Ferner Zuccali 1993, *passim*.

52 Siehe z. B. Olymp. frg. 23 Müller (= frg. 23 Blockley) u. frg. 39 Müller (= frg. 37 Blockley) [Geldgier des Constantius]; frg. 38 Müller (= frg. 36 Blockley) [Aufgeschlossenheit des Constantius für Zauberei] sowie frg. 40 Müller (= frg. 38 Blockley) [unschickliches Verhältnis zwischen Honorius und Galla Placidia].

53 Vgl. hierzu Stickler 2002, 25 ff.

54 Galla Placidia und ihr (Halb-)Bruder Honorius waren zu Zeitpunkten geboren worden, da ihr Vater Theodosius der Große bereits Kaiser war, nämlich 391/94 bzw. 384 n. Chr. Ganz anders Arcadius, der Vater Theodosius' II.: Geboren im Jahre 377, war er kein – um einen später üblichen Begriff aufzunehmen – ‚Purpurborener‘. Siehe zu dieser Problematik Scharf 1996a, 8 ff.

55 Gerade Olympiodor hat diese Zusammenhänge ausdrücklich festgehalten: siehe Olymp. frg. 34 Müller (= frg. 33, 1 Blockley) u. frg. 46 Müller (= frg. 43, 1 Blockley).

56 Siehe hierzu ausführlich mit den Quellen Stickler 2002, 30 f., 35 ff. u. 42 f.; ferner Scharf 1996a, 20 f.

sius' II., vollzogen.<sup>57</sup> Aus diesem Anlaß reiste der Kaiser des Weströmischen Reiches eigens in den Osten, wodurch die Unterordnung unter seinen Cousin in Konstantinopel einmal mehr sinnfällig demonstriert wurde. Die Überlieferung zu den Geschehnissen rings um den Aufenthalt Valentinians III. im Osten zeigt, wie sehr man sich bemühte, die Hochzeitsfeierlichkeiten als Neuanfang für die beiderseitigen Beziehungen zu inszenieren.<sup>58</sup> In einem solchen Kontext ist ein Werk wie die „Ιστορικοί λόγοι“ mit all seinen kritischen Passagen – auch und gerade, wenn es nur in Hofkreisen kursiert sein sollte – nicht mehr recht denkbar. Der Aufenthalt Valentinians III. im Osten 437/38 n. Chr. scheint mir also der eigentliche Terminus ante quem für Olympiodors Geschichtswerk zu sein.

Folgt man dieser Ansicht, so erklärt sich die kritische Darstellung von Persönlichkeiten wie Constantius III., Galla Placidia und Honorius durch unseren Autor wie von selbst. Sie waren eben Repräsentanten eines Regimes, das sich der Unterordnung unter den Willen der östlichen Nachkommen Theodosius' des Großen mehrfach verweigert und das darüber hinaus durch den Aufbau einer eigenen, selbsttragenden Legitimität Konstantinopel sogar aktiv entgegengearbeitet hatte.<sup>59</sup> Es ist auffallend, daß Olympiodor uns gerade in den später einzuordnenden Fragmenten immer wieder mit verschiedenen Ausdrucksformen der Gier konfrontiert, die seine westlichen Protagonisten beherrschte: einer Gier nach Reichtümern, einer Gier nach Macht, einer Gier nach (verbotener) sexueller Erfüllung.<sup>60</sup> Die charakterlichen Mängel, die die ge-

<sup>57</sup> Siehe Stickler 2002, 60f. mit den Quellen.

<sup>58</sup> Siehe ebd. Münzmissionen, Steuererleichterungen und die Publikation des Codex Theodosianus gingen mit den Hochzeitsfeierlichkeiten einher.

<sup>59</sup> Bei Galla Placidia ist das besonders deutlich faßbar: Sie überredet Honorius, Constantius zum Mitregenten zu machen und sorgt dafür, daß ihr Sohn als *nobilissimus puer* zum potentiellen Thronfolger avanciert (Olymp. frg. 34 Müller [= frg. 33, 1 Blockley]). Sie kämpft mit ihrem Bruder um die Macht in Ravenna (Olymp. frg. 40 Müller [= frg. 38 Blockley]). Nach ihrer Vertreibung nach Konstantinopel erwirkt sie, freilich erst nach Honorius' Tod, in Verhandlungen mit der Regierung Theodosius' II. ihre gewaltsame Rückführung (Olymp. frg. 46 Müller [= frg. 43, 1 Blockley]). Im Grunde kann man schon für die Zeit der Ehe mit dem Westgotenkönig Athaulf die Arbeit Galla Placidias an der Aufrichtung einer eigenständigen Legitimität verfolgen: das mit ihm gezeugte Kind erhält den programmatischen Namen Theodosius (Olymp. frg. 26 Müller [= frg. 26, 1 Blockley]). Vgl. in diesem Zusammenhang auch Zos. 5, 38, 1 (Beseitigung der Serena unter Mitwirkung Galla Placidias; auch hierdurch wurde schließlich eine potentielle Mitkonkurrentin um die Macht gewaltsam entfernt).

<sup>60</sup> Gier nach Reichtümern: Olymp. frg. 23 Müller (= frg. 23 Blockley) u. frg. 39 Müller (= frg. 37 Blockley); Gier nach Macht: Olymp. frg. 34 Müller (= frg. 33, 1 Blockley); Gier nach unschicklicher sexueller Befriedigung: Olymp. frg. 40 Müller (= frg. 38 Blockley). – Die Gier ist im übrigen nie nur auf Honorius oder Constantius beschränkt, im Gegenteil: Es ist Placidia, die dazu drängt, ihren Sohn zum *nobilissimus puer* zu erheben (Olymp. frg. 34 Müller [= frg. 33, 1 Blockley]: βιασαμένης τῆς Πλακιδίας τὸν ἀδελφόν); die Ehe mit ihr hat Constantius erst auf den Geschmack nach Reichtum gebracht (Olymp. frg. 39 Müller [= frg. 37 Blockley]: ἐπεὶ δὲ αὐτῇ [scil. τῇ Πλακιδίᾳ] συνέζευκτο, εἰς φιλορημασίαν ἐξώκευε); schließlich beruht die geschwisterliche Leidenschaft zwischen Honorius und Galla Placidia auf Gegenseitigkeit (Olymp. frg. 34 Müller [= frg. 33, 1 Blockley]: τὴν ἀμετρον ἀγάπην αὐτῶν). Eine Galla Placidia gewogene Darstellung, wie sie Treadgold 2004, 733 konstatiert, geht aus diesem Befund nicht eben hervor; auch handelt es sich nicht um eine westliche Sichtweise, wie Matthews 1970, 91f. betont,

nannten Persönlichkeiten auszeichneten, können als innerer Ausdruck, als innere Entsprechung ihres, wie es Olympiodor und seinen Lesern scheinen mochte, eigentlichen skandalösen Begehrens aufgefaßt werden: des Begehrens nämlich, mit gleicher Legitimität wie Theodosius II. über Teile des römischen Reiches zu herrschen.

Kehren wir zu Constantius III. zurück. Es steht außer Frage, daß auch die Darstellung seiner Taten und seiner Persönlichkeit als Stellungnahme Olympiodors rezipiert werden müssen, als eine Stellungnahme, die dessen Leistungen für die Stabilisierung des Westreichs keinesfalls verkennt, die aber in der Frage des Legitimitätsdiskurses eine eindeutig oströmische Position bezieht und es in diesem Zusammenhang in Kauf nimmt, ihn und weitere Angehörige der westlichen theodosianischen Linie offen zu diskreditieren. Olympiodor erweist sich somit als ein Autor, der in Denk- und Darstellungsweise „oströmischer“ ist, als es die Photios-Exzerpte beim ersten Augenschein nahelegen. Man sollte das bei einer Gesamtwürdigung immer im Auge behalten. Der Autor der „Ἱστορικοὶ λόγοι“ hat sein Werk mutmaßlich zwischen 425 und 437 n. Chr. verfaßt und Kaiser Theodosius II. gewidmet, zu einer Zeit, da die Erfolge des Bürgerkrieges gegen den Usurpator Johannes augenscheinlich noch nicht durch nachhaltige Rückschläge verdüstert waren, denn Roger C. Blockleys Wort, Olympiodor sei «not only independent and a realist, but also an optimist»<sup>61</sup>, trifft zu: Auch die dürftigen Fragmente, die uns heute noch vorliegen, atmen die Frische und Zuversicht eines neuen Anfangs nach überstandener Bedrohung. Insofern liegt eine Datierung unmittelbar nach 425 und vor 427 n. Chr., bevor der sehr positiv gezeichnete *comes Africae* und spätere *magister militum* Bonifatius am östlichen Hof in Ungnade fiel, nahe. Wir befinden uns damit wieder bei der alten Vermutung Edward A. Thompsons.<sup>62</sup>

Der Gegenstand der Tagung, aus der dieser Beitrag erwachsen ist, ist den verschiedenen Aspekten der „transmission des savoirs“ in der Historiographie der Spätantike gewidmet. In bezug auf Olympiodor könnte unser Erkenntnisgewinn hierbei darin bestehen, daß wir nun noch besser begreifen, wie dieser der Konstantinopler Öffentlichkeit seiner Zeit die Entwicklungen im Weströmischen Reich unter Kaiser Honorius gedeutet und vermittelt hat. Das Ergebnis lautet meines Erachtens so: Die „Ἱστορικοὶ λόγοι“ sind ein deutlicher Einspruch gegen jegliche Vorstellungen, im Westen sei seit dem Jahre 395 ein unumkehrbarer Sonderweg eingeschlagen worden.

---

im Gegenteil: erst aus östlicher Perspektive ergibt die Reserviertheit Olympiodors gegenüber Galla Placidia Sinn.

<sup>61</sup> Blockley 1981, 47.

<sup>62</sup> Siehe Thompson 1944, 44; vgl. auch Van Nuffelen 2004, 86 Anm. 40: „Eine sichere Datierung ist also nicht möglich. Allerdings ist nicht zu vernachlässigen, daß eine ‚Sieggeschichte‘, was auch die des Olympiodoros zu sein scheint, oft bald nach den Ereignissen konzipiert und veröffentlicht wurde.“ – Freilich ist auch eine Datierung nach dem Jahre 432 – Bonifatius war inzwischen rehabilitiert worden und in einer Schlacht gegen seinen innenpolitischen Rivalen Aëtius gefallen – möglich. Die Textstellen Olymp. frg. 21 Müller (= frg. 22, 2 Blockley) [ἔπαινοι und εὐφημία für den ruhmreichen Bonifatius] u. frg. 42 Müller (= frg. 40 Blockley) [Bonifatius als ἀνὴρ (...) ἠρωϊκός] könnten auch eine Art von Nachruf auf den vor kurzer Zeit Verstorbenen darstellen.

Das gesamte Geschehen ist eingebettet in und gedeutet vor dem Hintergrund der Bildungswelt der gesamtmediterranen Ökumene; es ist nur folgerichtig, daß auch der politische Fluchtpunkt die Vereinigung von West- und Ostreich unter der Vorherrschaft eines einzigen, nämlich des östlichen *Augustus* Theodosius II. ist. Wie eindrucksvoll dieses Zeugnis gesamtimperialen Bewußtseins aus dem zweiten Viertel des 5. Jhs. n. Chr. einst gewesen sein muß, kann man selbst dem Exzerpt des Patriarchen Photios, der doch in einer ganz anderen Zeit lebte und damit mutmaßlich auch anderen Kriterien für die „transmission des savoirs“ folgte, noch ansehen.

## Bibliographie

- Bagnall, R. S. u. a. (1987), *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta.
- Baldini, A. (2000), „Considerazioni sulla cronologia di Olimpiodoro di Tebe“, in: *Historia* 49, 488–502.
- Baldini, A. (2004), *Ricerche di tarda storiografia (da Olimpiodoro di Tebe)*, Bologna.
- Bleckmann, B. (1997), „Honorius und das Ende der römischen Herrschaft in Westeuropa“, *Historische Zeitschrift* 265, 561–595.
- Bleckmann, B. (2007), „Krisen und Krisenbewältigung: Die Eroberung Roms durch Alarich in der Darstellung Philostorgs“, in: H. Scholten (Hg.), *Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen. Fallbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit*, Köln, 97–109.
- Bleckmann, B. (2008), „Constantius III“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 51, 227–231.
- Blockley, R. C. (1981), *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Bd. 1, Liverpool.
- Blockley, R. C. (1983), *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Bd. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, Liverpool.
- Cameron, A., (1965) „Wandering Poets. A Literary Movement in Byzantine Egypt“, in: *Historia* 14, 470–509.
- Demandt, A. (1970), s. v. *Magister militum*, in: *RE Suppl.* 12, 553–790.
- Gillett, A. (1993), „The Date and Circumstances of Olympiodorus of Thebes“, *Traditio* 48, 1–29.
- Haedicke, W. (1939), „Olympiodoros (11)“, in: *RE* 18, 1, 201–207.
- Hägg, T. (1975), *Photius als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliothek*, Uppsala.
- Heather, P. (2007), *Der Untergang des römischen Weltreichs*, Stuttgart.
- Heil, W. (1966), *Der konstantinische Patriziat*, Basel-Stuttgart.
- Lütkenhaus, W. (1998), *Constantius III. Studien zu seiner Tätigkeit und Stellung im Westreich 411–421*, Bonn.
- Maisano, R. (Hg.) (1979), *Olimpiodoro Tebano: Frammenti storici*, Neapel.
- Matthews, J. F. (1970), „Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A.D. 407–425)“, *Journal of Roman Studies* 60, 79–97.
- Matthews, J. F. (1975), *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364–425*, Oxford.
- O’Flynn, J. M. (1983), *Generalissimos of the Western Roman Empire*, Edmonton.
- Oost, St. I. (1968), *Galla Placidia Augusta. A Biographical Essay*, Chicago-London.
- Paschoud, F. (Hg.) (1971), *Zosime: Histoire nouvelle, Bd. 1: Livres 1 et 2*, Paris.
- Paschoud, F. (1985), „Le début de l’ouvrage historique d’Olympiodore“, in: J. Aronen (Hg.), *Studia in honorem I. Kajanto*, Helsinki, 185–196 (zit. nach: ders., *Eunape, Olympiodore, Zosime. Scripta minora*, Bari 2006, 143–151).

- Paschoud, F. (Hg.) (1986), *Zosime: Histoire nouvelle, Bd. 3, 1: Livre 5*, Paris.
- Paschoud, F. (Hg.) (1989), *Zosime: Histoire nouvelle, Bd. 3, 2: Livre 6*, Paris.
- Schamp, J. (1987), *Photios historien des lettres. La Bibliothèque et ses notices bibliographiques*, Paris.
- Scharf, R. (1996a), „Die dynastische Stellung der Galla Placidia“, in: ders., *Spätromische Studien. Prosopographische Studien und quellenkundliche Untersuchungen zur Geschichte des 5. Jahrhunderts nach Christus*, Mannheim, 5–25.
- Scharf, R. (1996b), „Der Tod Constantius' III.“, in: ders., *Spätromische Studien. Prosopographische Studien und quellenkundliche Untersuchungen zur Geschichte des 5. Jahrhunderts nach Christus*, Mannheim, 26–31.
- Sirago, V. A. (1961), *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente*, Louvain.
- Stein, E. (1959), *Histoire du Bas-Empire, Bd. 1: De l'état romain à l'état byzantin (284–476)*, hg. v. J.-R. Palanque, Paris.
- Stickler, T. (2002), *Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden weströmischen Reich*, München.
- Stickler, T. (2014), „Das Geschichtswerk des Olympiodor von Theben“, in: Bruno Bleckmann / Timo Stickler (Hg.), *Griechische Profanhistoriker des fünften nachchristlichen Jahrhunderts*, Stuttgart, 85–102.
- Thompson, E. A. (1944), „Olympiodorus of Thebes“, in: *Classical Quarterly* 38, 43–52.
- Treadgold, W. T. (1980), *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington.
- Treadgold, W. T. (2004), „The Diplomatic Career and Historical Work of Olympiodorus of Thebes“, in: *The International History Review* 26, 709–733.
- Treadgold, W. T. (2007), *The Early Byzantine Historians*, Basingstoke/New York.
- Van Nuffelen, P. (2004), „Sozomenos und Olympiodoros von Theben oder wie man Profangeschichte lesen soll“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47, 81–97.
- Van Nuffelen, P. (2013), „Olympiodorus of Thebes and Eastern Triumphalism“, in: Ch. Kelly (Hg.), *Theodosius II and His Age*, Cambridge, 130–152.
- Wilson, N. G. (1994), *Photius: The Bibliotheca. A Selection with Notes*, London.
- Zecchini, G. (1983), *Aezio: l'ultima difesa dell'Occidente romano*, Rom.
- Zuccali, C., 1993, „Sulla cronologia dei „Materiali per una storia“ di Olimpiodoro di Tebe“, in: *Historia* 42, 252–256.





Avshalom Laniado

## Jean d'Antioche et les débuts de la révolte de Vitalien

Dans un long fragment conservé par les *Excerpta de Insidiis*<sup>1</sup>, Jean d'Antioche nous offre le récit le plus détaillé actuellement conservé de la révolte de Vitalien (513/514–515) contre l'empereur Anastase I<sup>er</sup> (491–518)<sup>2</sup>. On doit à ce fragment, qui est sans doute de la plume d'un contemporain<sup>3</sup>, un grand nombre de renseignements qui lui sont propres, mais il est curieux de constater que, tout en nous fournissant quelques détails, d'ailleurs peu favorables, sur Vitalien lui-même, son auteur n'a rien à dire ni sur sa carrière militaire, ni sur une dignité militaire éventuellement détenue par lui à la veille de sa révolte. Cela est d'autant plus curieux qu'à la différence d'autres historiens et chroniqueurs qui nous renseignent sur cet événement, Jean d'Antioche insiste sur son aspect militaire (et social<sup>4</sup>) tout autant que sur son aspect religieux.

Ce fragment s'ouvre par le paragraphe suivant<sup>5</sup>: Ὅτι συνεκύκα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον τὰ κατὰ τὴν Θράκην Βιταλιανός, ἀνθρωπίσκος βραχὺς καὶ τραυλὸς τὴν φωνὴν καὶ τὰς ἄκρας τοῖν βλεφάροιν ὑποκεκαυμένος, υἱὸς ὦν Πατρικίου, πατρίδα ἐσηκτότος Ζάλδαβα τῆς κάτω Μυσίας πόλισμα βραχὺ. Une indication chronologique, malheureusement imprécise pour nous à cause de la perte de l'œuvre intégrale de

---

1 Mommsen 1872, 344–359 (édition princeps et commentaire); Jean d'Antioche, frg. 214e, *FHG* V, 32–34; *Excerpta de Insidiis*, 143–147, frg. 103; Jean d'Antioche, éd. trad. Roberto, frg. 311, 534–543; éd. trad. Mariev, frg. 242, 452–461.

2 Sur la date du commencement de la révolte, qui est toujours débattue, consulter Bury 1923, t. I, 448, n. 3; Greatrex 1996, 126, n. 15; Haarer 2006, 167, n. 243; Meier 2009, 296 et 421, n. 49; Alpi 2009, t. I, 220, n. 8. Sur la fin de la révolte et sa durée, voir infra n. 112.

3 Jean d'Antioche écrit soit sous Justin I<sup>er</sup> (518–527) ou au début du règne de son successeur Justinien (Sotiroudis 1989, 148–153; Karpozilos 1997, 574–578), soit dans les premières années du règne d'Héraclius, qui conquiert le pouvoir impérial en 610 (*PLRE* III, s.v. Ioannes 299, 711; Roberto, *op. cit.*, xi–xx; Treadgold 2007, 311–329). L'auteur du fragment étudié ici serait Jean d'Antioche lui-même, ou un auteur inconnu scrupuleusement suivi par lui.

4 Selon cet auteur, Vitalien mobilise en Thrace quelque 50 000 militaires et paysans: voir Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534, 16–17; éd. Mariev, frg. 242, 1, 452, 19–20: συναθροίσας ἀμφὶ τὰς ν' χιλιάδας πολεμικῶν τε καὶ ἀγροίκων ἀνδρῶν. Il est tentant d'expliquer par la réussite de Vitalien à mobiliser un grand nombre de paysans le fait que l'empereur Anastase accorde ensuite un dégrèvement fiscal à la population agricole de deux provinces: Asie et Bithynie (Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534, 23–26; éd. Mariev, frg. 242, 2, 454, 1–3; *RKOR*, n° 362; Meier 2009, 298). Selon un auteur hostile à Vitalien, ce rebelle «attira à lui par un morceau de pain» «beaucoup de gens affamés et à vendre», qui «l'ont rapidement abandonné, après avoir été repus» (Sévère d'Antioche, *Homélie* XXXIV, 435; sur cette homélie, consulter McCormick 1986, 62–63; Alpi 2009, t. I, 119 et 220). Il n'est point exclu qu'il s'agisse de paysans. Pour l'aspect social de la révolte, voir aussi Haarer 2006, 166–167.

5 Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534, 1–4; éd. Mariev, frg. 242, 1, 452, 2–5.

Jean d'Antioche<sup>6</sup>, est suivie par une indication géographique qui fait du diocèse de Thrace le théâtre des événements. On apprend ensuite que leur instigateur est Vitalien, décrit comme un petit homme de petite taille qui souffre de balbutiement, et dont le haut des paupières est de couleur légèrement brûlée<sup>7</sup>. En outre, c'est le fils d'un certain Patriciolus qui, lui, avait pour patrie Zaldaba, donnée ici pour une petite cité en Mésie Inférieure<sup>8</sup>. Cette suite de détails suggère fortement que c'est dans ce paragraphe que Jean d'Antioche a mentionné Vitalien pour la première fois dans son *Historia Chronikè*, et il s'ensuit que son récit perdu de la guerre contre les Perses (502–506) a passé sous silence la participation du futur rebelle à cette campagne, en 503<sup>9</sup>. Tout cela suggère fortement que Vitalien n'est pas un personnage éminent à l'époque qui précède sa révolte.

Jean d'Antioche nous dévoile le contexte immédiat de la révolte en question dans le paragraphe suivant, reproduit ici d'après les dernières éditions, mais avec deux légères modifications entre crochets<sup>10</sup>: Οὗτος (sc. Βιταλιανός) ἐπειδὴ τὰ πολλὰ συνδιατρίβων τοῖς Οὐννοῖς ἐτοιμότερος πρὸς ἀπόνοιαν ἡγγέλη τῷ βασιλεῖ, ἀφαιρεθεῖς <τε<sup>11</sup>> γὰρ (edd. ἀφαιρεθεῖς γὰρ) <τῆς<sup>12</sup>> σιτήσεως δημοσίας τῶν καλουμένων φοιδεραιτικῶν ἀννῶνων, εἰσηγεῖται τοῖς τὰ περὶ Σκυθίαν καὶ Θράκην πληροῦσι τάγματα, δυσχεραίνουσι μὲν καὶ ἐξ ἑαυτῶν ἐφόις ἔπασχον πρὸς τοῦ τὴν στρατηγίαν ἔχοντος Ὑπατίου. «Dénoncé à l'empereur pour passer la plupart de son temps chez les Huns et comme étant prêt à commettre un acte de témérité, et une fois privé de la nourriture publique des annones dites *phoideratikai*, [Vitalien] fait une proposition à ceux qui servent dans les unités en Scythie et Thrace, qui étaient déjà, pour leur part,

6 Le fragment précédent, conservé lui aussi par les *Excerpta de Insidiis*, date de 511: voir Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 310, 532; éd. Mariev, frg. 241, 450.

7 Description en partie confirmée par Sévère d'Antioche, *Homélie* XXXIV, 437: «Vitalien [...] qui a un nom plus long que son corps de nain».

8 Selon certains savants (voir, par exemple, Schmidt 1924, 111; Ensslin 1961, 374; Charanis 1974, 81; *PLRE* II, s.v. Patriciolus, 837; Schwarcz 1992, 4), Zaldaba est le lieu de naissance de Vitalien lui-même, mais le participe ἐσχηκότος se rapporte dans ce paragraphe à Patriciolus, non à son fils. Pour Zaldaba (ou Zaldapa), consulter Zahariade 2006, 86–87; infra n. 49.

9 Fait rapporté par le Pseudo-Josué le Stylite, *Chronique*, 60, trad. Trombley / Watt, 76–77 (cité infra n. 71); Procope, *Guerre Perse*, I, 8, 3, t. I, 37.

10 Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534, 4–8; éd. Mariev, frg. 242, 1, 452, 5–10 (= frg. 214e, 1, *FHG* V, 32, avec la leçon erronée ἀνθρώπων, pour ἀννῶνων).

11 Pour l'usage des particules τε γὰρ après un participe aoriste, voir Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 203, 342, 26; éd. Mariev, frg. 143, 2, 248, 14–15: ποιησάμενός τε γὰρ ἑαυτόν; pour la source utilisée ici, voir Hérodien, *Ab Excessu Divi Marci*, I, 9, 1, 15, 27: ποιησάμενός τε αὐτόν.

12 Pour l'usage de l'article défini devant les noms au génitif qui servent de compléments au participe aoriste ἀφαιρεθεῖς, voir, par exemple, Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 260, 444, 2; éd. Mariev, frg. 200, 360, 5: τῆς κεφαλῆς ἀφαιρεθεῖς; Jean Damascène, *Commentarius Historicus de Sancto et Inclito Magno Martyre et Prodigioso Artemio* (*BHG* 170), 37, PG 96, 1285<sup>b</sup>: τῆς ζώνης μετὰ τοῦ ἀξιώματος ἀφαιρεθεῖς; voir aussi *CJ* XII, 33, 8, 2: τῆς μὲν στρατείας ἀφαιρεθῆναι (entre 531 et 534; *RKOR*, n° 952).

mécontents de ce qu'ils avaient subi de la part d'Hypatius, qui détenait le *magisterium militum* [*per Thracias*<sup>13</sup>].».

Plusieurs savants ont tiré de ce passage deux conclusions qui nous semblent contestables à plus d'un titre. Selon la première, la mesure rapportée ici, attribuée par les auteurs modernes tantôt à l'empereur Anastase, tantôt au *magister militum* Hypatius, aurait réduit ou même arrêté la rémunération d'une force alliée<sup>14</sup>; selon la deuxième, cette force alliée aurait eu pour chef Vitalien lui-même<sup>15</sup>, et plutôt en tant que *comes foederatorum*<sup>16</sup>. Au premier abord, la première conclusion, qui remonte au commentaire de l'*editio princeps* donnée en 1872 par Theodor Mommsen<sup>17</sup>, semble confirmée par le fait que, lors des négociations qui font suite au premier assaut de Vitalien contre la capitale, Anastase promet à ses délégués de verser le dû (τῆ τῶν ὀφειλομένων ἐπαγγελίᾳ)<sup>18</sup>. Pourtant, une telle interprétation du membre de phrase ἀφαιρεθεῖς <τε> γὰρ <τῆς> σιτήσεως δημοσίας τῶν καλουμένων φοιδαρτικῶν ἀνώνων est difficile à concilier avec la stupéfaction que montre Anastase lorsqu'il accueille la nouvelle de la révolte (τῶ παραδόξῳ τῶν περιστάτων αὐτῷ δυσχεραίνων), selon le même historien<sup>19</sup>. En effet, l'expression d'un réel mécontentement de la part de troupes privées de leur rémunération n'aurait guère pu prendre l'empereur par surprise.

L'interprétation communément proposée pour la mesure rapportée par Jean d'Antioche s'inspire également du paragraphe suivant de la *Guerre Vandale* de

**13** Pour ce *magister militum*, dont l'identification au neveu homonyme de l'empereur Anastase est toujours débattue, consulter Mommsen 1872, 349–350; Stein 1949, 178; *PLRE* II, s.v. Hypatius 5, 577; Greatrex 1996, 132 et n. 28; Haarer 2006, 167–169.

**14** Voir, par exemple, Mommsen 1872, 349–350; Idem 1889, 220, n. 1; Müller 1912, 115; Grosse 1920, 280; Bury 1923, t. I, 447–448; Schmidt 1924, 111; Stein 1949, 178–179; Ensslin 1961, 374; Jones 1964, t. I, 234 et n. 39; Charanis 1974, 81; *PLRE* II, s.v. Vitalianus 2, 1171–1172; Kaegi 1981, 92–93; Schwarcz 1992, 5; Mango / Scott 1997, 241, n. 4; Scharf 2001, 66; *RKOR*, n° 351; Haarer 2006, 164–166; Zahariade 2006, 31; Demandt 2007, 229; Meier 2009, 295–296; Ruscú 2009, 773.

**15** Grosse 1920, 280; Schmidt 1924, 111; *PLRE* II, s.v. Vitalianus 2, 1172; Demandt 2007, 229.

**16** Voir, par exemple, Bury 1923, t. I, 447–448; Stein 1949, 178; Ensslin 1961, 374; Charanis 1974, 81; Schwarcz 1992, 5; Scharf 2001, 129; Haarer 2006, 164; Meier 2009, 295; Kötter 2013, 131.

**17** Mommsen 1872, 349–350: «Den Anlass zu dem Aufstand, der von ihm den Namen führt, gab ein Befehl des *magister militum per Thracias* Hypatius, eines Neffen des Kaisers Anastasius, welcher den in Skythien und Thrakien stehenden Besatzungen die annonae foederaticae entzog».

**18** Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 536, 38; éd. Mariev, frg. 242, 4, 454, 17. Autrefois, on pouvait citer en faveur de la même conclusion la leçon erronée ἀνθρώπων (pour ἀνώνων) de l'édition Müller (Jean d'Antioche, frg. 214e, 1, *FHG* V, 32) ainsi que la traduction allemande de la *Chronique* du Pseudo-Zacharie (VII, 13), selon laquelle Vitalien aurait rendu à ses gens l'argent que l'empereur Anastase leur aurait enlevé: voir Pseudo-Zacharie, trad. Ahrens / Krüger, 136: «mit freigiebiger Hand gab er ihnen Gold, und wessen sie durch die Macht des Anastas beraubt waren, das nahmen sie wieder in Besitz». Les autres traductions sont différentes: voir en dernier lieu Pseudo-Zacharie, trad. Phenix / Horn, 275–276: «[he] gave them gold with a liberal hand, and they further profited from plundering the empire of Anastasius».

**19** Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534, 19–20; éd. Mariev, frg. 242, 2, 452, 22.

Procopé de Césarée, déjà signalé comme parallèle par Mommsen en 1889<sup>20</sup>: Ἀντάλας δὲ [...] ἤδη Σολόμωνι ἐκπεπολεμημένος ἐτύγγανεν, ὅτι τε τὰς σιτήσεις, αἷς αὐτὸν βασιλεὺς ἐτετιμήκει, Σολόμων ἀφείλετο καὶ τὸν ἀδελφὸν τὸν αὐτοῦ ἔκτεινε, παραχῆν τινα αὐτῷ ἐς Βυζακηνούς γινομένην ἐπενεγκῶν [...]. «Antalas était devenu hostile à Solomon parce que celui-ci lui avait enlevé la pension alimentaire dont l'Empereur l'avait honoré, et parce que Solomon avait tué son frère, en lui imputant la responsabilité d'une agitation contre le peuple de Byzacène». Antalas étant le chef des Maures surnommés Frexes<sup>21</sup>, quoi de plus logique que de supposer qu'il reçoit les annones (σιτήσεις) en question afin de nourrir ses hommes? On constate par ailleurs que le verbe ἀφαιρέω est utilisé à la fois par Jean d'Antioche (ἀφαιρεθεῖς) et par Procopé de Césarée (ἀφείλετο). Or Antalas insiste lui-même sur le caractère personnel des annones en question dans une lettre qu'il adresse à Justinien en 544<sup>22</sup>. Par conséquent, on peut se demander s'il ne faut pas reconnaître dans ses *sitêseis* une rémunération individuelle du genre de celle que touchent à l'époque en question chefs militaires et dignitaires impériaux<sup>23</sup>. Mais quelle que soit l'interprétation du témoignage de Procopé sur les *sitêseis* d'Antalas, il convient de rappeler que sa qualité de chef allié est explicitement attestée par les sources, tandis que la position détenue par Vitalien à la veille de sa révolte ne l'est pas.

Pour revenir au fragment de Jean d'Antioche, on constate que le participe ἀφαιρεθεῖς a pour sujet Vitalien lui-même et non la σιτήσις δημοσία, qui en est le complément. Le verbe ἀφαιρέω signifie donc ici «priver» et non «réduire» et, à en juger par plusieurs parallèles littéraires et juridiques, dont un fragment de Jean d'Antioche lui-même, il s'agirait d'une privation qui frappe Vitalien à titre purement individuel<sup>24</sup>. Cette lecture, qui n'est nullement infirmée par le fait que le terme *annona* figure ici au pluriel<sup>25</sup>, est tacitement admise par les derniers éditeurs du

**20** Procopé, *Guerre Vandale*, II, 21, 17, t. I, 520; cf. Mommsen 1889, 219–220. Pour la traduction, voir Modéran 2003, 604. Pour une autre traduction française, voir Roques 1990, 192–193.

**21** Pour Antalas et les Frexes, voir *PLRE* III, s.v. Antalas, 86–87; Modéran 2003, 315–334; Riedlberger 2010, 49–50 et 447–448; Von Rummel 2010.

**22** Procopé, *Guerre Vandale*, II, 22, 8, t. I, 523: οὐ γὰρ μόνον με τῶν σιτήσεων ἀποστερεῖν ἔγνω (sc. Σολόμων), ἄσπερ μοι πολλῶ πρότερον χρόνῳ Βελισάριός τε διώρισε καὶ σὺ δέδωκας, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀδελφὸν τὸν ἐμὸν ἔκτεινε, οὐδὲν ἀδίκημα αὐτῷ ἐπενεγκεῖν ἔχων. Pour cette lettre, consulter Modéran 2003, 614–615.

**23** Pour leurs salaires, voir Jones 1964, t. I, 396–398; t. II, 643–644 et 676–677.

**24** Zosime, *Histoire Nouvelle*, II, 33, 4, t. I, 106: οἱ στρατιῶται [...] πράττειν τι παρὰ τὸ καθῆκον οὐκ ἐθάρρουν δεῖ καὶ τῆς τῶν σιτήσεων ἀφαιρέσεως; Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 260, 444, 2; éd. Mariev, frg. 200, 360, 5: τῆς κεφαλῆς ἀφαιρεθεῖς; Jean Damascène, *Commentarius Historicus de Sancto et Inclyto Magno Martyre et Prodigioso Artemio* (BHG 170), 37, PG 96, 1285<sup>B</sup>: τῆς ζώνης μετὰ τοῦ ἀξιώματος ἀφαιρεθεῖς; *CJ* IV, 59, 1, 2: ἀφαίρεσιν ζώνης καὶ οὐσίας (473); *CJ* XII, 33, 8, 2: τῆς μὲν στρατείας ἀφαιρεθῆναι (entre 531 et 534; *RKOR*, n° 952).

**25** Seuls les soldats simples touchent un salaire d'une seule annone. Pour le pluriel *annonae* se rapportant au salaire d'un seul soldat, voir, par exemple, *CJ* XII, 37, 19, 1–1a (résumé d'une Constitution promulguée par Anastase entre 491 et 505; *RKOR*, n° 192).

fragment en question, comme il ressort de leurs traductions italienne et anglaise<sup>26</sup>. En tout état de cause, on pourrait s'attendre à ce qu'une mesure qui frappe la rémunération d'une force alliée tout entière soit relatée d'une manière moins ambiguë.

Plus d'un savant est d'avis que les *phoideratikai annonai* ne diffèrent en rien des prestations versées par l'empire à ses alliés (*foederati* en latin)<sup>27</sup>. Pourtant, les termes habituels pour ces prestations chez les auteurs latins sont différents (*annua munera, annua solemnia, consueta dona, salaria, stipendia*<sup>28</sup>); ce n'est qu'à titre exceptionnel que les sources de l'époque en question les appelle *annonae*<sup>29</sup>, ou *annonaria alimenta*<sup>30</sup>. Quant à l'adjectif *phoideratikos*, qui qualifie en grec les termes *δαπάνη* et *τάγμα* ainsi que les latinismes *annona* et *discussio*, il ne s'agit pas d'un emprunt direct à la langue latine, car il est *graece formatum*, pour citer le *Thesaurus Linguae Latinae*, à partir de *phoideratos*<sup>31</sup>. Or *foederatus* en latin et *phoideratos* en grec ne sont pas synonymes<sup>32</sup>. En latin, *foederatus* est un terme de portée générale utilisé depuis l'époque républicaine à la fois comme adjectif et comme substantif pour désigner des alliés qui doivent leur statut à la conclusion d'un *foedus societatis* avec Rome<sup>33</sup>. En grec, *phoideratos* n'est en revanche attesté qu'à partir du V<sup>e</sup> siècle après J.-C. et toujours comme substantif au masculin. En ce qui concerne l'empire romain d'Orient au V<sup>e</sup> siècle, il ne se rapporte qu'aux Goths, voire à un groupe particulier parmi eux, mais à partir de 527 au plus tard, les sources juridiques, littéraires et épigraphiques désignent par ce terme des soldats impériaux à part entière qui, en

26 Trad. Roberto, 535: «poiché era stato privato della contribuzione pubblica delle cosiddette *annonae foederaticiae*»; trad. Mariev, 453: «After he had been deprived of the state rations known as *annonae foederaticae*». La difficulté en question est contournée dans la traduction proposée par Kaegi 1981, 92: «For the public grain allowance of the so-called "foederatic annona" having been taken away».

27 Voir, par exemple, Mommsen 1889, 220; Grosse 1920, 84; Schmidt 1941, 227, n. 5; Schulz 1993, 68–69.

28 Pour ces termes, consulter Chrysos 1972, 62–63.

29 Voir notamment Ambroise de Milan, *Lettre* 30, 4, t. I, 209 (= PL 16, 1036<sup>c</sup>): *quasi ego non habeam quos possim adducere, cum mihi tot milia barbarorum militent et annonae a me accipiant*. L'auteur, qui écrit à l'empereur Valentinien II (375–392), cite ici l'usurpateur Magnus Maximus (383–388).

30 Pour les *annonaria alimenta* versés aux *foederati* Saracènes et à d'autres *foederatae gentes*, voir Théodose II, *Novelle* 24, 2 (443); cf. Jones 1964, t. II, 611; Sartor 2008, 55 et 59.

31 *TLL*, t. VI/v, s.v., 994; voir aussi Chrysos 1972, 62–63; Avotins 1992, s.v., 225–226; Scharf 2001, 66, n. 183. Pour les *phoideratika tagmata*, voir infra n. 91; pour les *phoideratikai discussiones*, voir Brandes 2002, 82–83.

32 Pour la différence entre *foederatus* en latin et *phoideratos* en grec, voir Laniado 2015, 42–80; voir aussi Idem; „Aspar and His *Phoideratoi*“ (à paraître).

33 Pour cette définition, voir Horn 1930, 6–7. Pour l'usage de *foederatus* comme adjectif et comme substantif en latin, voir *TLL*, t. VI/v, s.v., 994–995.

dépit de leur origine étrangère, ne sont plus alliés que de nom<sup>34</sup>. Sous Justinien, leur recrutement perd de son caractère ethnique, ce qui permet à Procope de Césarée d'écrire que «de nos jours, n'importe qui peut revendiquer cette dénomination» (τὸ δὲ νῦν ἅπασι τοῦ ὀνόματος τούτου ἐπιβατεύειν οὐκ ἐν κωλύμῃ ἐστί)<sup>35</sup>. Selon l'acception restreinte postulée ici pour ce latinisme, les *phoideratikai annonai* – terme rare que Jean d'Antioche et Jean Malalas sont seuls à utiliser<sup>36</sup> – ne seraient que les annones des *phoideratoi*, et d'eux seuls<sup>37</sup>. Tout cela conduit à penser que les *phoideratikai annonai* forment une rémunération individuelle qu'il faut se garder de confondre avec les prestations fournies par l'empire à ses alliés proprement dits par l'intermédiaire de leurs chefs, ou avec les sommes versées par Vitalien à ses alliés hunns après la victoire qu'il remporte en 514 sur Hypatius, neveu de l'empereur Anastase, près de la forteresse d'Akris (Scythie Mineure)<sup>38</sup>.

Si Vitalien est privé des *phoideratikai annonai* à titre individuel, c'est plutôt en vertu d'une sanction de discipline militaire qui remonte à l'époque républicaine<sup>39</sup>. Cette sanction est rarement prévue par la législation impériale de l'époque qui nous concerne ici au point que l'historien païen Zosime, qui écrit probablement sous Anastase, déplore sa désuétude depuis le règne de Constantin I<sup>er</sup> (306–337)<sup>40</sup>. Pourtant, elle n'a pas entièrement disparu, car on la retrouve dans la législation de Justinien. C'est ainsi que son *Édit XIII*, qui traite de l'administration de l'Égypte, menace commandants et soldats négligents d'une série de peines, dont la perte de leurs annones (περὶ τῶν σιτήσεων κινδυνεύουσιν)<sup>41</sup>, tandis que sa *Novelle 8* menace les soldats de la perte de leurs annones et de leur qualité de militaires (καὶ σιτήσεων καὶ αὐτῆς τῆς στρατείας ὑπομενοῦσιν ἔκπτωσιν), s'ils refusent d'obéir aux gouverneurs civils des provinces dans lesquelles ils sont stationnés<sup>42</sup>. Dans le cas de

34 Pour ces troupes impériales, consulter Maspero 1912; Grosse 1920, 280–283; Haldon 1984, 100–116 et 245–251; Scharf 2001, 62–99; Brandes 2002, 492–493; Sarantis 2010, 391–393; Laniado 2015, 80–127.

35 Procope de Césarée, *Guerre Vandale*, I, 11, 3–4, t. I, 361; trad. Roques 1990, 68.

36 *Excerpta de Insidiis*, 161, frg. 31 = Jean Malalas, *Chronographie*, 294–295, \*12: εἶχε (sc. Ἄσπαρ) γάρ, ὡς εἴρηται, πλῆθος Γότθων καὶ κόμητας πολλοὺς καὶ ἄλλους παῖδας καὶ παραμένοντας αὐτοῖς ἀνθρώπους, οὓς ἐκάλεσε φοιδεράτους, ἀφ' ὧν καὶ αἱ φοιδερατικά ἄννωναι κατάγονται. Selon Scharf 2001, 52–55, il s'agirait d'une interpolation inspirée par le fragment de Jean d'Antioche sur la révolte de Vitalien, mais cette conclusion ne s'impose pas: voir Laniado 2006, 268; Idem, „Aspar and His *Phoideratoi*“ (à paraître).

37 Cf. Chrysos 1997, 199–200.

38 Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 538, 74; éd. Mariev, frg. 242, 10, 456, 26–27: Πληρῶν δὲ Βιταλιανὸς τοῖς Οὐννοῖς ὄν ὑπέσχετο πορισμὸν τῶν χρημάτων. Pour la forteresse d'Akris, voir Zahariade 2006, 101.

39 Pour les peines qui privent les soldats de leurs salaires, voir Marquardt 1881, t. II, 571–572; Watson 1969, 125. L'énumération des peines militaires donnée par Modestin (*Digeste XLIX*, 16, 3, 1) inclut des amendes pécuniaires (*pecuniaria multa*) mais non la privation ou la réduction du salaire.

40 Zosime, *Histoire Nouvelle*, II, 33, 4, t. I, 106 (supra n. 24).

41 Justinien, *Édit XIII*, 11, 1, 785, 23 (538/539; *RKOR*, n<sup>o</sup> 1176).

42 Justinien, *Novelle*, 8, 12, 1, 76, 23–25 (535; *RKOR*, n<sup>o</sup> 1059).



Vitalien, dénoncé à l'empereur Anastase à cause de ses relations avec les Huns, on peut se demander s'il ne faut pas reconnaître un acte d'*ignominiosa missio* (congédiement diffamant) dans la mesure qui le prive des *phoideratikai annonai*<sup>43</sup>.

Si la mesure rapportée par Jean d'Antioche consiste à priver Vitalien des *phoideratikai annonai*, il s'ensuit qu'il était lui-même un *phoideratos ab initio*, ce qui suggère une origine gothique<sup>44</sup>. C'est justement ce qu'en dit le Pseudo-Zacharie<sup>45</sup>, tandis que le comte Marcellin fait de lui un Scythe (*Scytha*)<sup>46</sup>. Or, on le sait, cet ethnonyme peut désigner à l'époque en question Goths ou Huns<sup>47</sup>, tout autant qu'habitants ou ressortissants de la province de Scythie Mineure. Jean d'Antioche, il est vrai, situe la cité d'origine du père de Vitalien en Mésie Inférieure<sup>48</sup>, mais Zaldaba fait partie de la province de Scythie (Mineure) d'après le *Synekdèmos* d'Hiéroclès<sup>49</sup>. En outre, un groupe de moines de cette province appartient à la «maison» (*domus*) de Vitalien selon un document du début du règne de Justin I<sup>er</sup> (518–527)<sup>50</sup>. Pour leur part, Jean Malalas et Évagre font de Vitalien un Thrace (ὁ Θραξ; Θραξ γένος)<sup>51</sup>. Selon Ernst Stein, il s'agirait d'une «expression désignant plutôt des autochtones (latinisés) des Balkans»<sup>52</sup>, mais cet ethnonyme peut bien se rapporter à tous les habitants du diocèse civil de Thrace, circonscription administrative englobant à la fois la Mésie Inférieure et la Scythie Mineure; c'est également dans ce diocèse qu'un groupe important de Goths est attesté depuis le règne de Léon I<sup>er</sup> (457–474)<sup>53</sup>, sinon depuis les années 20 du V<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup>. D'après Patrick Amory, les sources littéraires témoignent-

43 Pour l'*ignominiosa missio*, consulter Marquardt 1881, t. II, 572; Watson 1969, 122–124; Phang 2008, 145–146.

44 Cf. Ensslin 1961, 374; Schwarcz 1992, 4; Heather 1991, 302, n. 21.

45 Pseudo-Zacharie, *Chronique*, VII, 13b et VIII, 2a, trad. Phenix / Horn, 275 et 282; renseignement tenu pour fiable par Schmidt 1924, 111, mais considéré comme «sujet à caution» par Stein 1949, 178–179, n. 2. Selon Jones 1964, t. III, 193, n. 53, «Goth' is the usual Syriac colloquialism for a soldier», mais cette affirmation est difficile à accepter (communication personnelle de M. Sebastian Brock; voir aussi Greatrex 2000, 276 et n. 90).

46 Marcellinus Comes, *Chronique*, s.a. 514, § 1, 37; s.a. 519, § 3, 41. Selon ce chroniqueur, s.a. 514, § 3, 38, Vitalien s'est servi d'un couteau gothique pour tuer Cyrille, nommé *magister militum per Thracias* après le commencement de la révolte (*eumque [...] cultro Getico iugulavit*), mais il va de soi que ce renseignement est loin de prouver que Vitalien est d'origine gothique. Selon Jean d'Antioche, c'est le chef hunnique Tarrach qui a tué Cyrille (éd. Roberto, frg. 311, 540, 123–125; éd. Mariev, frg. 242, 18, 460, 17–18; cf. PLRE II, s.v. Cyrillus 3, 335; s.v. Tarrach, 1052–1053).

47 Wolfram 1988, 11 (Goths); Moravcsik 1983, t. I, 482; t. II, 279 (Huns).

48 Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534, 3–4; éd. Mariev, frg. 242, 1, 452, 4–5; supra n. 8.

49 Hiéroclès, 637, 7, 13.

50 *Collectio Avellana*, 216, 5, t. II, 675, 21–23; *insidiator antiquus excitavit monachos de Scythia, qui de domo magistri militum Vitaliani sunt*.

51 Jean Malalas, *Chronographie*, XVI, 16, 329; Évagre, *Histoire ecclésiastique*, III, 43, 145.

52 Stein 1949, 178–179, n. 2.

53 Siebigs 2010, t. II, 928–930.

54 Croke 1977, 358–365; Heather 1991, 262 et n. 53; Schwarcz 1992, 56; Laniado 2015, 74–77; Idem, „Aspar and His *Phoideratoi*“ (à paraître).

raient, dans le cas de Vitalien, d'une «blurry ethnographic identity»<sup>55</sup>, mais une telle conclusion ne s'impose pas, les renseignements relatifs à son origine n'étant pas forcément contradictoires.

Au premier abord, l'arianisme qui caractérise les Goths au point qu'une loi de 527 autorise leur recrutement comme *phoideratoi* en dépit de leur hérésie<sup>56</sup>, infirmerait toute tentative pour attribuer une telle origine à un chalcédonien comme Vitalien<sup>57</sup>, mais une conversion n'est pas exclue<sup>58</sup>. Sous Léon I<sup>er</sup>, par exemple, un chef militaire d'origine vandale comme Jordanès abandonne l'arianisme sous l'influence de Daniel le Stylite<sup>59</sup>, tandis que le chalcédonien Aréobindus, proclamé empereur malgré lui en 512, a pour ancêtres des Goths ariens, dont le puissant *magister militum* Aspar<sup>60</sup>. Ce dernier serait d'ailleurs le grand-père paternel de Vitalien selon une hypothèse séduisante mais fragile émise vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle par Adrien de Valois (1607–1692). Dans ses *Res Francicae*, ce savant tire argument du fait que Patricius, fils d'Aspar, est appelé Patriciolus par le comte Marcellin<sup>61</sup>, et devient ainsi l'homonyme du père de Vitalien<sup>62</sup>. Georg Vernadsky, qui reprend cette hypothèse, est d'avis que Patricius s'est converti à la foi de Chalcédoine à la suite de son élévation au rang de *caesar* par Léon I<sup>er</sup>, ce qui expliquerait la position religieuse de Vitalien lui-même un demi-siècle plus tard<sup>63</sup>.

Que Vitalien ait été *comes foederatorum* à la veille de sa révolte est une autre hypothèse généralement adoptée<sup>64</sup>, mais avant de l'examiner, il convient d'insister sur le fait que ce titre n'apparaît nulle part dans les sources latines de l'époque en question, ce qui en soi constitue une raison suffisante pour l'abandonner. Quant aux sources grecques, elles donnent le titre de *comes* (κόμης) des *phoideratoi* (φοιδεράτων), avec ou sans l'article défini τῶν, à quelques chefs militaires<sup>65</sup>, mais jamais à

55 Amory 1997, 278; cf. *ibid.*, 128–129; Haarer 2006, 164–165; Meier 2009, 295; Kötter 2013, 131, n. 400.

56 *CJ* I, 5, 12, 17. Sur cette loi, consulter Schmidt 1941, 292; Vasiliev 1950, 247–248; Greatrex 2001, 79; Scharf 2001, 75; *RKOR*, n<sup>o</sup> 480; Laniado 2015, 72–73.

57 Pour sa politique religieuse, voir Schwartz 1934, 249–252; Stein 1949, 178–185; Peeters 1950; Frend 1972, 231–232; Charanis 1974, 80–94; *PLRE* II, s.v. Vitalianus 2, 1175; Ruscu 2009; Blaudeau 2012, 144–145; Kötter 2013, 131–133; Georgakakis 2014.

58 Selon Peeters 1948, 166, c'est de sa province d'origine que Vitalien tient «un attachement farouche pour la foi de Chalcédoine». Voir aussi Siebigs 2010, t. II, 758.

59 *PLRE* II, s.v. Iordanes 3, 620–621.

60 *PLRE* II, s.v. Areobindus 1, 143–144; Greatrex 1996, 127–128; Meier 2007, 196–200.

61 Marcellinus Comes, *Chronique*, s.a. 471, 25.

62 *Hadriani Valesii Rerum Francicarum usque ad Chlotharii Senioris Mortem Libri VIII*, Lutetiae Parisiorum 1646 (non vidi; cité par Tillemont 1738, 414). Cette hypothèse est rejetée par Mommsen 1872, 349, n. 1.

63 Vernadsky 1941, 72–73. Pour Patricius et le problème de sa conversion, consulter *PLRE* II, s.v. Patricius 15, 842–843; Snee 1998, 183–186.

64 *Supra* n. 16.

65 Pour une prosopographie des *comites* des *phoideratoi*, voir Scharf 2001, 129–132, avec les remarques de Laniado 2006, 271.



Vitalien. Dans son récit du règne de Justin I<sup>er</sup>, le Pseudo-Zacharie écrit que Vitalien était sous Anastase un *stratègos* obéi par les barbares<sup>66</sup>, mais ce témoignage est loin de prouver qu'il ait jamais été *comes* des *phoideratoi*. En effet, *stratègos* est normalement l'équivalent du terme *magister militum*, tandis que tous les alliés barbares de l'empire ne sont pas appelés *phoideratoi* en grec. Dans une brève notice, erronément placée en 510, le chroniqueur africain Victor de Tunnuna fait de lui un *comes* tout court (*Vitalianus comes Patricioli filius*)<sup>67</sup>. Ion Barnea en conclut que Vitalien est le commandant d'une partie des troupes alliées stationnées dans le diocèse de Thrace, avec le rang de *comes*<sup>68</sup>. Cela n'est pas exclu, étant donné que la désignation de *comes* peut servir de terme technique pour désigner le commandant d'une unité militaire<sup>69</sup>, mais le témoignage de Victor de Tunnuna est suspect, car il semble avoir suivi ici d'une manière peu fidèle le récit perdu de l'historien ecclésiastique Théodore le Lecteur. Théophane, qui utilise la même source, écrit en effet que Vitalien est le *fil*s du *comes* des *phoideratoi* Patriciolus (Βιταλιανόν, τὸν υἱὸν Πατρικιόλου κόμητος φοιδεράτων)<sup>70</sup>. Cela n'est pas sans rappeler les propos du Pseudo-Josué, selon lesquels Vitalien est le fils de Patriciolus qui, lui, compte au nombre des officiers romains<sup>71</sup>.

À en juger par le silence de Jean d'Antioche, Vitalien ne détient aucune dignité militaire à la veille de sa révolte, et c'est d'autant plus remarquable que cet historien ouvre son récit de cet événement par plusieurs détails personnels<sup>72</sup>. Qui plus est, ce silence est partagé par d'autres auteurs, comme le comte Marcellin, Jordanès, Jean Malalas ainsi qu'Évagre qui, eux, ne fournissent aucun détail sur sa carrière militaire<sup>73</sup>. Selon le Pseudo-Zacharie, par contre, Vitalien est déjà *stratègos* à ce moment là<sup>74</sup>, mais à moins de supposer arbitrairement qu'il s'agit du *magisterium militum per*

66 Pseudo-Zacharie, *Chronique*, VIII, 2a, trad. Phenix/Horn, 282.

67 Victor de Tunnuna, *Chronique*, s.a. 510, 29, § 91 (= Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, frg. 63, 143). Mommsen 1872, 350, n. 3, et Schwartz 1934, 249, se demandent s'il ne faut pas mettre ici *comes* au génitif. Vitalien est *comes* d'après deux autres notices de la *Chronique* de Victor de Tunnuna (s.a. 511, 30, § 92; s.a. 514, 32, § 95).

68 Barnea 1960, 363.

69 Voir notamment Maurice, *Strategicon*, I, 3, 86: Κόμης δέ ἐστιν ἦτοι τριβούνος ὁ τοῦ τάγματος ἢ ἀριθμοῦ ἢ βάνδου ἠγοούμενος.

70 Théophane, *Chronographie*, A. M. 6005, t. I, 157, 11–12 (= Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, § 503, 143). Placanica 1997, 100, se demande s'il ne faut pas lire ici κόμητα à l'accusatif au lieu de κόμητος au génitif. Cette conjecture plutôt arbitraire ferait de Vitalien lui-même le *comes* des *phoideratoi*.

71 Pseudo-Josué le Stylite, *Chronique*, 60, trad. Trombley / Watt, 76–77: «Patriciolus, one of the Roman officers, and Vitalianus his son came from the west at this time to join the fighting». Voir aussi *PLRE* II, s.v. Patriciolus, 837.

72 Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534, 1–4; éd. Mariev, frg. 242, 1, 452, 2–5; supra n. 5.

73 Marcellinus Comes, *Chronique*, s.a. 514, 37; Jordanès, *Romana*, 357–358, 46; Jean Malalas, *Chronographie*, XVI, 16, 329; Évagre, *Histoire ecclésiastique*, III, 43, 145.

74 Pseudo-Zacharie, *Chronique*, VII, 13b, trad. Phenix / Horn, 275.

*Illyricum*<sup>75</sup>, il doit s'agir d'une allusion anticipée au *magisterium militum per Thracias* que l'empereur Anastase se verra contraint de lui octroyer vers la fin de 514<sup>76</sup>. En réalité, Vitalien n'est au début de sa révolte ni le *magister militum per Thracias*, ni le *dux Moesiae*, comme il ressort clairement des propos suivants de Jean d'Antioche<sup>77</sup>: ἔτι καὶ Μαξέντιον, τὸν τοῦ καλουμένου δουκὸς (éd. Roberto: Δουκὸς) τὴν Μυσῶν ἐπιτετραμμένον ἀρχήν, διαφθείρει (sc. Βιταλιανός), καὶ <τὸν> τῷ στρατηγῷ (sc. Ὑπατίῳ) σύμπνουν καὶ εἰς ἅπαντα κεχαρισμένον Καρίνον συσχών, τῆς τοῦ μὴ ἀνελεῖν χάριτος κομίζεται δῶρον τὸ συμπρᾶξαι οἱ πρὸς τὴν τῆς Ὀδυσσοῦ καὶ τῆς στρατηγίας ἐξουσίαν, καταφημίσαντα ὡς εἶη αὐτῷ [sc. Βιταλιανῷ] τὰ τῆς ἡγεμονίας ἐπιτετραμμένα.

Après avoir mis à mort le *dux Moesiae* Maxentius – ou après l'avoir fait passer de son côté par corruption<sup>78</sup>, Vitalien épargne la vie à Carinus<sup>79</sup>. En contrepartie, ce dernier s'engage à diffuser une rumeur selon laquelle le *magisterium militum (per Thracias)* vient d'être confié au rebelle, autant dire qu'il n'en est pas le détenteur.

Comme il est bien connu, à la veille de leur révolte, la plupart des usurpateurs du Bas-Empire sont des commandants militaires de haut rang<sup>80</sup>. Pourtant, dans le cas de Vitalien (qui n'est d'ailleurs pas un usurpateur dans le sens strict du terme<sup>81</sup>) cette représentation coutumière ne s'impose pas. Au contraire, en la matière, on relève le silence partagé par plusieurs auteurs dont l'attitude envers lui et sa politique religieuse n'est pourtant pas la même<sup>82</sup>. Il semble donc exclu qu'ils aient tous cherché, à la manière de certains panégyristes<sup>83</sup>, à abaisser l'image du rebelle afin d'exalter celle du souverain. En supposant que la mesure relative aux *phoideratikai annonai* implique son congédiement diffamant (*ignominiosa missio*), Vitalien ne serait alors, pour l'État, qu'une personne privée<sup>84</sup>. En revanche, il n'est pas impossible que son père Patriciolus, qui ne semble jouer aucun rôle dans la révolte de son fils, soit encore un chef militaire à ce moment là. Pris à la lettre, le témoignage de Théophane impliquerait même que Patriciolus était *comes* des *phoideratoi* au début

75 *Ibid.*, 275, n. 216.

76 Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 540, 99–100; éd. Mariev, frg. 242, 14, 458, 22–23.

77 Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534, 11–15; éd. Mariev, frg. 242, 1, 452, 12–17.

78 Le verbe διαφθείρω permet d'envisager ici deux voies d'interprétation contradictoires. Pour la première, voir Mommsen 1872, 351; Peeters 1948, 167; Charanis 1974, 82; Jean d'Antioche, trad. Mariev, frg. 242, 1, 453. Pour la deuxième, voir, par exemple, Bury 1923, t. I, 448; Stein 1949, 180; Ensslin 1961, 375; *PLRE* II, s.v. Maxentius, 738; Jean d'Antioche, trad. Roberto, frg. 311, 535; Haarer 2006, 167; Meier 2009, 297.

79 Pour ce personnage inconnu par ailleurs, voir *PLRE* II, s.v. Carinus 3, 261.

80 Elbern 1984, 95–97; Szidat 2010, 257–258.

81 Szidat 2010, 28–29. Que Vitalien ait convoité le pouvoir imperial n'est toutefois pas exclu: voir les remarques de Georgakakis 2014.

82 Cf. Peeters 1948, 166; Idem 1950, 5–6.

83 Voir les exemples cités par Szidat 2010, 260.

84 Pour les usurpateurs de condition privée, normalement membres de familles impériales, voir Elbern 1984, 98; Szidat 2010, 259–260.

de la révolte de son fils, et donc toujours de ce monde<sup>85</sup>. Cela n'est pas sans rappeler le cas du futur empereur Héraclius (610 – 641) qui, à la différence de Vitalien, finit par conquérir le pouvoir. Héraclius est le fils d'un haut dignitaire homonyme (sans doute l'exarque d'Afrique)<sup>86</sup>, mais à en juger par le silence des sources, il ne l'est pas lui-même à la veille de l'expédition qu'il commande contre l'empereur Phocas (602–610)<sup>87</sup>.

L'opinion commune selon laquelle Vitalien est lui-même *comes* des *phoideratoi* est en outre difficile à concilier avec le fait que les troupes désignées en grec par ce latinisme ne semblent jouer aucun rôle dans sa révolte. En réalité, la seule allusion à cet égard, que nous devons à Jean d'Antioche, concerne les *phoideratikai annonai* mais non les *phoideratoi* eux-mêmes<sup>88</sup>. Selon le même auteur, ce sont les soldats qui servent dans les unités stationnées en Scythie et en Thrace (τοῖς τὰ περὶ Σκυθίαν καὶ Θράκην πληροῦσι τάγματα) qui sont les *premiers* à suivre Vitalien<sup>89</sup>. Que leurs *tagmata* soient des unités de *phoideratoi* est exclu, car les sources de la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle évitent d'utiliser des termes comme ἀριθμός, κατάλογος ou τάγμα quand elles se réfèrent aux troupes de cette catégorie<sup>90</sup>, et il faut attendre le règne de Justin II (565–578) pour trouver la première allusion à l'existence d'unités appelées *phoideratika tagmata*<sup>91</sup>. Loin d'être des *phoideratoi*, ou de compter au nombre des alliés proprement dits<sup>92</sup>, les premiers militaires à se joindre à la révolte sont donc les soldats des unités régulières subordonnées au *magister militum per Thracias*; il faut sans aucun doute les identifier aux *Romani equites peditesque* mentionnés par le comte Marcellin ainsi qu'aux *virī fortes* mentionnés par Victor de Tunnuna<sup>93</sup>. Quant

**85** Théophane, *Chronographie*, A. M. 6005, t. I, 157, 11–12 (= Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, § 503, 143; cf. supra n. 70). Malheureusement, on ignore tout de la date de la mort de Patriciolus.

**86** *PLRE* III, s.v. Heraclius 3, 584–586.

**87** *PLRE* III, s.v. Heraclius 4, 586–587; cf. Kaegi 2003, 32.

**88** *Pace* Amory 1997, 129, Jean d'Antioche n'utilise pas le terme *foederati* pour les gens de Vitalien.

**89** Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534, 6–7; éd. Mariev, frg. 242, 1, 452, 8.

**90** Voir, par exemple, *CJ* XII, 37, 19, 2: τῶν γενναιοτάτων ἀριθμῶν ἦτοι φοιδεράτων (résumé d'une Constitution promulguée par Anastase entre 491 et 505; *RKOR*, n<sup>o</sup> 192); Justinien, *Novelle* 116, 1, 550: στρατιώτην ἐν οἰψδήποτε ἀναφερόμενον ἀριθμῶ ἢ φοιδεράτον (542; *RKOR*, n<sup>o</sup> 1266).

**91** Justin II, *Novelle* 148, 2, 722: τοῖς στρατιωτικοῖς τάγμασιν ἢ φοιδερατικοῖς (566); voir aussi Maurice, *Strategicon*, II, 6, 124, 19–20: διὰ τοῦτο χρῆ πρὸς τὴν τῶν ταγμάτων ποιότητα τὰ βάρη ὀρίζειν· οἷον εἰς τὰ φοιδερατικά. Voir aussi Laniado 2015, 94–97.

**92** Vitalien aurait bénéficié du support des barbares seuls, et cela dès le début de la révolte, selon Jean Malalas, *Chronographie*, XVI, 16, 329: ἔχων μεθ'ἑαυτοῦ πλῆθος Οὐννων Βουλγάρων; Jean le Lydien, *De Ostentis*, 6, 35, 11: ἀτμιστάτης βαρβάρων γενομένης ἐφόδου; Pseudo-Zacharie, *Chronique*, VIII, 2a, trad. Phenix / Horn, 282: «he rebelled and rallied the barbarian nations around him»; Évagre, *Histoire ecclésiastique*, III, 43, 145: πλῆθος ἀστάθητων ἔχων (sc. Βιταλιανός) Οὐννικῶν ἐθνῶν.

**93** Marcellinus Comes, *Chronique*, s.a. 514, § 1, 37: *Vitalianus Scythia, adsumpta Romanorum equitum peditumque plus quam sexaginta milia armatorum in triduo congregatorum, in locum qui Septimus dicitur advenit [...]*; Victor de Tunnuna, *Chronique*, s.a. 510, 29, § 91 (= Théodore le Lecteur, *Histoire*

aux barbares qui se joignent à Vitalien au cours de sa révolte<sup>94</sup>, il peut bien s'agir d'alliés qui doivent leur statut à un traité d'alliance avec l'empire (ou avec Vitalien lui-même<sup>95</sup>), mais il ne s'ensuit pas que les contemporains hellénophones les appellent *phoideratoi*<sup>96</sup>. C'est notamment le cas des Huns qui jouent un rôle prépondérant dans la victoire remportée par Vitalien sur Hypatius, neveu de l'empereur Anastase, près de la forteresse d'Akris<sup>97</sup>, ainsi que durant son deuxième assaut contre la capitale<sup>98</sup>. Qu'il y a eu un accord entre Vitalien et ces Huns est manifeste<sup>99</sup>, mais Jordanès, historien protobyzantin d'expression latine, les appellent *auxiliares* et non *foederati*<sup>100</sup>. Selon Jean Malalas, Goths, Huns et Scythes prennent part à la troisième et dernière étape de la révolte (en 515), mais on ignore tout de leur statut<sup>101</sup>. Enfin, le panégyrique de l'empereur Anastase par Priscien de Césarée fait l'éloge de son neveu Hypatius, «qui repousse les hordes Scythes (*Scythicas gentes*) loin des rives du Danube». Qu'il s'agisse d'une allusion aux forces révoltées sous Vitalien n'a rien de certain<sup>102</sup>.

Rien n'atteste donc que Vitalien ait été *magister militum*, *comes* des *phoideratoi* ou *dux Moesiae* à la veille de sa révolte. Faut-il en conclure que le rebelle dont on s'attendait à ce qu'il devienne empereur et qui, selon Jean le Lydien, a failli se rendre maître de l'État<sup>103</sup>, n'est auparavant qu'un commandant de rang inférieur, sinon un simple *phoideratos*? L'usurpation de Phocas montre assez que des troupes mécontentes n'ont pas besoin d'une haute figure militaire pour se révolter contre un souverain et un général impopulaires, comme l'empereur Maurice (582–602) et son

---

*ecclésiastique*, frg. 63, 143): *Vitalianus [...] virorum fortium validam manum congregat et Anastasii imperio rebellat*. Les *virii fortes* mentionnés par Victor de Tunnune sont des soldats réguliers, comme il ressort d'un parallèle fourni par une loi de Justinien (*CJ XII, 17, 4: virorum fortium praesentium; RKOR*, n° 520). Pour l'épithète *fortis / fortissimus*, souvent utilisée à l'époque en question pour les soldats de l'armée impériale, voir Koch 1903, 96; *TLL*, t. VI/v, s.v., 1147.

<sup>94</sup> Voir les remarques de Mommsen 1872, 350, n. 4.

<sup>95</sup> Cf. Schwarcz 1992, 9.

<sup>96</sup> Voir supra n. 88.

<sup>97</sup> Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 536–538, 60–65; éd. Mariev, frg. 242, 8, 456, 12–17; Malalas, *Chronographie*, XVI, 16, 329 (cité supra n. 92); cf. Schwarcz 1992, 7.

<sup>98</sup> Victor de Tunnuna, *Chronique*, s.a. 514, 32, § 95 (= Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, frg. 66, 145): *Vitalianus comes cum manu valida barbarorum Constantinopolim veniens in Sostene sedit*. Cf. Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 538, 89–91; éd. Mariev, frg. 242, 13, 458, 11–13.

<sup>99</sup> Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 538, 74; éd. Mariev, frg. 242, 10, 456, 26–27 (cité supra n. 38).

<sup>100</sup> Jordanès, *Romana*, 358, 46: *ab Hunnis auxiliaribus*.

<sup>101</sup> Jean Malalas, *Chronographie*, XVI, 16, 331–332.

<sup>102</sup> Priscien, *Panégyrique*, v. 298–299, 67 (texte) et 83 (traduction); pour le problème de la datation de ce texte, voir les remarques de l'éditeur, 100–107; Haarer 2006, 272–277. Pour l'auteur, voir en dernier lieu Geiger 2014, 33 et 149–150.

<sup>103</sup> Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 538, 79; éd. Mariev, frg. 242, 10, 456, 32–458, 1: πάντες δὲ αὐτὸν ἐδεδίσαν καὶ βασιλέα προσεδόκων; Jean le Lydien, *De Ostentis*, 6, 35, 11: παρὰ μικρὸν ἦλθε τῶν πραγμάτων κρατῆσαι.

frère, le *magister militum* Pierre<sup>104</sup>. Selon l'historien Théophylacte Simocatta, Phocas n'est qu'un centurion (ἐκατόνταρχος) au moment où ses compagnons d'armes le proclament chef (ἔξαρχος), sans doute comme successeur du *magister militum* Pierre<sup>105</sup>; d'autres en font un simple soldat (στρατιώτης)<sup>106</sup>. Pourtant, il n'en va pas forcément de même pour Vitalien. En réalité, aucun auteur, même hostile, ne fait de lui un simple soldat. Quant à ses origines sociales, deux auteurs hostiles semblent insinuer qu'il soit de basse extraction, mais leurs propos sont loin d'être explicites. Il s'agit de Jordanès, pour qui Vitalien est «le dernier des serviteurs» (*ultimus famulus*) de l'empereur Anastase<sup>107</sup>, ainsi que de Sévère, patriarche d'Antioche (512–518), aux dires duquel «à son esprit ne convient pas ce qui est royal et de haute convenance»<sup>108</sup>. En revanche, d'autres auteurs, à commencer par Jean d'Antioche lui-même, témoignent de ses relations étroites avec chefs militaires et prélats de premier rang, ce qui peut suggérer qu'il est un personnage important même avant sa révolte.

Selon Jean d'Antioche, l'εὐπραγία (bonheur; succès) de Vitalien doit beaucoup à la bienfaisance (εὐεργεσία) du *magister militum* (*praesentalis*) Patricius. C'est là l'une des raisons pour lesquelles Anastase confie à ce dernier la tâche de négocier avec lui suite à son premier assaut contre Constantinople<sup>109</sup>. On sait par ailleurs que c'est sous le commandement de Patricius que Vitalien participa à la guerre contre les Perses (502–506)<sup>110</sup>, mais on ignore en quoi consista sa bienfaisance envers le futur rebelle. Il peut s'agir d'une dignité militaire accordée à Vitalien par l'empereur grâce à l'influence de Patricius<sup>111</sup>, mais ce n'est qu'une hypothèse.

En 515, les forces fidèles à l'empereur Anastase infligent à Vitalien une défaite qui met pratiquement fin à sa révolte, mais non à sa vie et à sa carrière<sup>112</sup>. Selon Jean

**104** PLRE III, s.v. Petrus 55, 1009–1011.

**105** Théophylacte Simocatta, *Histoires*, VIII, 7, 7, 296. Il s'agirait de sa proclamation comme empereur, selon Ensslin 1942, 297–298; Christophilopoulou 1956, 55–56; Whitby / Whitby 1986, 220, n. 32, mais non selon Paillard 1875, 436; Bury 1889, t. II, 86–87; Bréhier 1948, 45; Stratos 1968, 45; PLRE III, s.v. Phocas 7, 1031; Olster 1993, 53.

**106** PLRE III, s.v. Phocas 7, 1030.

**107** Jordanès, *Romana*, 357, 46: *contra ultimum suum famulum Vitalianum de Scythiam per sex annos civile bellum extraxit* (sc. *Anastasius*). Vitalien est *famulus* du souverain (*ad Vitalianum famulum vestrum*) d'après un document de 515 (*Collectio Avellana*, 116, 7, t. II, 514, 23–24), mais l'usage de ce mot n'a ici rien de péjoratif. Ce mot est parfois utilisé par des hauts dignitaires pour exprimer leur dévotion envers l'empereur: voir Cracco Ruggini 2001–2004, 100.

**108** Sévère d'Antioche, *Homélie* XXXIV, 437.

**109** Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 534–536, 28–32; éd. Mariev, frg. 242, 3, 454, 6–10. Pour ce personnage, voir PLRE II, s.v. Patricius 14, 840–842; Greatrex 1996, 125–126.

**110** PLRE II, s.v. Patricius 14, 840; supra n. 9.

**111** Le terme εὐεργεσία, utilisé ici par Jean d'Antioche, se rapporte à une telle faveur dans un texte hagiographique qui date probablement du milieu du V<sup>e</sup> siècle: voir *Passio Antiquior SS. Sergii et Bacchi Graece Nunc Primum Edita*, c. 16 et 21, éd. I. Van den Gheyn, dans: *An. Boll.* 14 (1895), 387 et 390 (BHG 1624); Laniado 2004, 329; Idem 2012, 47–48.

**112** Les sources ne rapportent aucune action militaire de sa part après cette défaite, mais Vitalien ne cesse pas pour autant de passer pour un rebelle, et cela jusqu'à la mort de l'empereur Anastase et à

Malalas, il s'agirait d'une défaite écrasante, mais la lecture du fragment de Jean d'Antioche laisse une impression différente. Ce dernier insiste d'ailleurs sur le rôle joué par le *comes excubitorum* (et futur empereur) Justin, sans pour autant faire de lui, ou de quelque autre personnage, le commandant en chef<sup>113</sup>. Selon Jean Malalas, c'est le préfet du prétoire Marinus qui est alors à la tête des troupes impériales<sup>114</sup>. À en croire ce chroniqueur, les *magistri militum* Patricius et Jean auraient refusé de combattre Vitalien à cause de leur amitié avec lui et avec son père, ce qui risquait de susciter des soupçons de trahison en cas d'échec<sup>115</sup>. Une telle amitié suffirait à elle seule pour faire de Vitalien un membre à part entière de l'aristocratie militaire de l'empire, mais les propos que Jean Malalas a l'habitude de mettre dans la bouche des protagonistes de sa *Chronographie* n'inspirent pas toujours confiance<sup>116</sup>. En outre, son récit de la révolte de Vitalien présente certaines difficultés et même des éléments montés de toutes pièces<sup>117</sup>.

Selon deux auteurs miaphysites qui ne cachent pas leur hostilité à Vitalien, ce dernier aurait des relations étroites avec Macédonius II, patriarche de Constantinople (496–511), ou avec Flavien II, patriarche d'Antioche (498–512), déposés l'un et l'autre peu avant la révolte<sup>118</sup>. Macédonius serait l'oncle maternel de Vitalien d'après Michel le Syrien<sup>119</sup>, tandis que Flavien, à en croire le Pseudo-Zacharie, en serait filleul<sup>120</sup>. La plupart des savants "corrigent" ce détail biographique, qu'ils considèrent comme invraisemblable, en faisant du prélat le parrain du militaire<sup>121</sup>. Or il n'y a

---

l'avènement de Justin I<sup>er</sup>, en juillet 518. C'est ainsi que s'explique l'affirmation de Jordanès (cité supra n. 107), selon laquelle Anastase a mené contre Vitalien une guerre civile qui a duré six ans. Selon Peeters 1948, 17 et 45, qui s'appuie sur Cyrille de Scythopolis, *Vie de Sabas*, 57, 158, c'est la menace constituée par Vitalien même après sa défaite de 515 qui empêche l'empereur Anastase de déposer le patriarche Jean III de Jérusalem (516–524).

**113** Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 540, 117–119; éd. Mariev, frg. 242, 17, 460, 9–11.

**114** Jean Malalas, XVI, 16, 330–332; pour ce dignitaire, consulter *PLRE* II, s.v. Marinus 7, 726–728.

**115** Jean Malalas, XVI, 16, 331, 52–54: καὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ οἱ δύο ἡμεῖς φίλοι ἡμεῖθα· καὶ μὴ συμβῆναι τινὰ ἀποτυχίαν γενέσθαι, καὶ ὑπονοηθῶμεν ὡς προδόται. Pour Patricius, voir ci-dessus; pour Jean, consulter *PLRE* II, s.v. Ioannes 60, 608.

**116** Greatrex 1996, 125, Haarer 2006, 176, et Georgakakis 2014, 100, prennent le refus attribué à Patricius par Jean Malalas pour un fait historique.

**117** Pour ce récit, consulter Alpi 2006, 236–237; Meier 2009, 307–308.

**118** Pour Macédonius II et sa déposition, voir en dernier lieu Dijkstra / Greatrex 2009, 230–255; Kötter 2013, 123–127. Pour Flavien II et sa déposition, voir en dernier lieu Allen 2011, 25; Kötter 2013, 124–127.

**119** *Chronique de Michel le Syrien*, Livre IX, Chapitre IX, t. II, 164: «Il [Anastase] avait appris que Macedonius voulait exciter une sédition contre lui par l'intermédiaire de Bitalinos, fils de sa sœur».

**120** Pseudo-Zacharie, *Chronique*, VIII, 2, trad. Ahrens / Krüger, 142: «Er [...] war Taufpate des vertriebenen Flavianos von Antiochien und hegte heftigem Groll gegen den heiligen Severos, den Nachfolger des Flavianos»; trad. Brooks, t. II, 43: *Et Flaviani Antiochiaei qui expulsus est compater fuit, et in sanctum Severum, qui Flaviano successit, iram multum habebat*.

**121** Voir notamment Peeters 1948, 166: «Il fut baptisé à Antioche par l'archevêque Flavien ou par son délégué – c'est évidemment ainsi qu'il faut comprendre le pseudo-Zacharie, à qui son traducteur fait dire que Vitalien était devenu le parrain (*shushbina*) de l'archevêque Flavien»; voir aussi Stein 1949,



rien là-dessus dans les sources favorables à Vitalien, Macédonius II de Constantinople ou Flavien II d'Antioche, raison suffisante pour douter de l'authenticité de ces renseignements<sup>122</sup>.

En novembre 512, une émeute est provoquée à Constantinople par la tentative de l'empereur Anastase pour contraindre l'Église de la capitale à insérer dans la prière du *Trisagion* les mots ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς («crucifié pour nous»), réprouvés par les Chalcédoniens<sup>123</sup>. Selon les principaux auteurs qui relatent cet événement, le comte Marcellin et Jean Malalas, les émeutiers sont allés jusqu'à proclamer empereur le chalcédonien Aréobindus<sup>124</sup>. Pourtant, c'est le nom de Vitalien, non d'Aréobindus, que l'on trouve chez plusieurs chroniqueurs byzantins, à commencer par Théophane<sup>125</sup>. Dans ce cas, Vitalien serait un personnage éminent, même avant la révolte qui porte son nom, mais cette tradition est à juste titre rejetée par plus d'un savant<sup>126</sup>.

Ce n'est qu'en pleine révolte, et *après* avoir été déclaré ennemi publique (τῆς Ῥωμαικῆς πολιτείας ἀλλότριον) par le sénat de Constantinople<sup>127</sup>, que Vitalien est nommé pour la première fois à une haute dignité militaire, ne serait-ce que pour une courte durée. Il s'agit du *magisterium militum per Thracias* qu'il obtient vers la fin de 514 en vertu d'un accord éphémère qu'il conclut avec l'empereur Anastase<sup>128</sup>. À la suite du renouvellement de la crise, il est démis de ses fonctions dès 515<sup>129</sup>. Cette dignité militaire, que Vitalien doit entièrement à sa capacité à mobiliser un grand nombre de soldats, paysans et barbares, à infliger une défaite écrasante à Hypatius,

---

179, n. 2; Ensslin 1961, 375; Frend 1972, 220; Blaudeau 2006, 433; Alpi 2009, t. I, 220; Pseudo-Zacharie, *Chronique*, VIII, 2a, trad. Phenix / Horn, 283: «He was the spiritual child of Flavian of Antioch, who was driven out, and he had a significant grudge against the holy Severus, who had succeeded Flavian». Pour les diverses significations du mot *shushbina*, utilisé ici par le Pseudo-Zacharie, voir Payne Smith 1903, s.v., 569.

122 Cf. Haarer 2006, 164, n. 231: «Vitalian's relationship with Macedonius and Flavian may be nothing more than a supposition to explain his concern about the "banishment of bishops"».

123 Pour cet événement, voir notamment Meier 2007.

124 Marcellinus Comes, *Chronique*, s.a. 512, 36; Jean Malalas, *Chronographie*, XVI, 19, 334. Pour Aréobindus, voir la bibliographie citée supra n. 60.

125 Théophane, *Chronographie*, A. M. 6005, t. I, 159, 16–17 (= Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, § 508, 145): Βιταλιανὸν δὲ πάντων εὐφημούντων ὡς αὐτοκράτορα. Pour les chroniqueurs qui suivent Théophane dans leur récit de cet événement, consulter Meier 2007, 167, n. 46.

126 Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, 145 (note de l'éditeur à la ligne 16); *PLRE* II, s.v. Areobindus 1, 144; Mango / Scott 1997, 242, n. 17. Pour une évaluation différente de cette tradition, voir Meier 2007, 204–205 ; Georgakakis 2014, 96.

127 Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 536, 46–48; éd. Mariev, frg. 242, 6, 454, 25–27. Le sénat, qui agit sur l'initiative de l'empereur, joue ici un rôle qui est le sien depuis le Haut-Empire: voir Mommsen 1952, t. III/2, 1250–1251; Stein 1949, 180; *RKOR*, n° 356.

128 Pour cet accord, voir Jean d'Antioche, éd. Roberto, frg. 311, 540, 97–102; éd. Mariev, frg. 242, 14, 458, 20–25; Marcellinus Comes, *Chronique*, s.a. 515, § 4, 38; Théophane, *Chronographie*, A. M. 6006, t. I, 160, 18–28 (= Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, § 509, 145); Mommsen 1872, 356–357; Bury 1923, t. I, 450; Stein 1949, 181; *PLRE* II, s.v. Vitalianus 2, 1173–1174; *RKOR*, n° 363; Haarer 2006, 172; Meier 2009, 300.

129 Pour son successeur, voir *PLRE* II, s.v. Rufinus 13, 954–955.

neveu de l'empereur, et à assiéger enfin Constantinople, n'est toutefois pas dépourvue d'intérêt pour la présente discussion, car il s'agit de la première étape de sa carrière à être attestée d'une manière certaine. L'empereur, lui, agit sous la contrainte, mais parvient, grâce à cet accord, à verser la rançon de son neveu Hypatius, tombé dans les mains de Vitalien après sa défaite, et à libérer Constantinople du siège auquel elle est soumise. Tout cela suggère fortement que, loin d'être un général révolté, Vitalien est un rebelle qui se fait nommer général.

Concluons. Selon plus d'un savant, la révolte de Vitalien aurait pour cause immédiate une mesure privant de sa rémunération annonaire une force alliée commandée par Vitalien lui-même, apparemment comme *comes foederatorum*, mais cette opinion largement partagée n'est pas incontestable. En réalité, les propos de Jean d'Antioche, qui nous offre le récit le plus détaillé de la révolte en question, suggèrent fortement que c'est Vitalien seul qui est privé des *phoideratikai annonai*, sans doute en guise d'une sanction disciplinaire que l'on peut interpréter comme un acte d'*ignominiosa missio* (congédiement diffamant). Il s'ensuivrait qu'il est au départ lui-même un *phoideratos*, et dans ce cas, il s'agirait d'un Goth. Confirmée par le Pseudo-Zacharie, une telle origine ethnique n'est contredite ni par les sources qui font de Vitalien un Scythe ou un Thrace, ni par son orthodoxie chalcédonienne. Quant à sa carrière militaire, l'hypothèse selon laquelle il est *comes des phoideratoi* au début de sa révolte est difficile à concilier avec le fait que les militaires de cette catégorie ne semblent jouer aucun rôle dans son soulèvement. Qui plus est, Vitalien n'est à ce moment là ni le *magister militum per Thracias*, ni le *dux Moesiae*. En revanche, il n'est pas exclu qu'il soit alors un commandant de rang inférieur, sinon un simple *phoideratos*. Dans ce cas, on peut le comparer à l'usurpateur Phocas, qui n'est qu'un centurion lorsque ses compagnons d'armes le proclament chef (ἄρχος), en 602.

Selon plusieurs historiens et chroniqueurs, Vitalien aurait des relations étroites avec quelques militaires ou prélats de haut rang avant même sa révolte, tandis que Théophane rapporte qu'il est proclamé empereur lors d'une émeute provoquée à Constantinople (en novembre 512) par la politique religieuse de l'empereur Anastase. Il serait toutefois imprudent d'en conclure que Vitalien était déjà un personnage éminent à ce moment là, car ces renseignements sont soit d'interprétation délicate, soit d'authenticité douteuse. En revanche, il n'y a aucune raison de douter de la valeur du témoignage de plusieurs auteurs qui, tout en développant chacun sa propre appréciation de Vitalien et de sa politique religieuse, ne font état à son endroit d'aucune dignité militaire au moment où il décida de défier l'autorité de l'empereur Anastase. En réalité, le *magisterium militum per Thracias* que ce souverain se vit contraint de lui octroyer en 514 est sa première dignité à être attestée d'une manière certaine.



## Bibliographie

### Sources

- Ambroise, *Lettres*, éd. O. Faller, *Sancti Ambrosii Opera Pars X. Epistulae et Acta*, t. I-IV, CSEL 82, Vienne 1968.
- Cyrille de Scythopolis, *Vie de Sabas*, éd. E. Schwartz, *von Skythopolis*, TU 49/2, Leipzig 1939, 85–200.
- Collectio Avellana, éd. O. Günther, *Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae, Avellana quae dicitur collectio*, t. I-II, CSEL 35, Vienne 1895.
- Évagre, *Histoire ecclésiastique*, éd. J. Bidez / L. Parmentier, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, Londres 1898.
- Excerpta de Insidiis*, éd. C. De Boor, *Excerpta Historica iussu Imp. Constantini Porphyrogeniti Confecta*, t. III, Berlin 1905.
- Hérodien, *Ab Excessu Divi Marci*, éd. C. Stavenhagen, Leipzig 1922.
- Hiérocles, *Synekdèmos*, éd. E. Honigmann, *Le Synekdomos d'Hiéroklos et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*, Bruxelles 1939.
- Jean Damascène, *Commentarius Historicus de Sancto et Inclyto Magno Martyre et Prodigioso Artemio*, PG 96, 1252–1320.
- Jean d'Antioche, *Fragments*, éd. et trad. U. Roberto, *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia Chronica*, TU 154, Berlin et New York 2005; éd. et trad. S. Mariev, *Ioannis Antiocheni Fragmenta Quae Supersunt Omnia*, CFHB 47, Berlin et New York 2008.
- Jean le Lydien, *De Ostentis*, éd. C. Wachsmuth, *Ioannis Laurentii Lydi Liber De Ostentis ex Codicibus Italicis Auctis et Calendaria Graeca Omnia*, Leipzig 1863.
- Jean Malalas, *Chronographie*, éd. I. Thurn, *Ioannis Malalae Chronographia*, CFHB 35, Berlin et New York 2000.
- Jordanès, *Romana*, éd. Th. Mommsen, *De Summa Temporum vel Origine Actibusque Gentis Romanorum*, Monumenta Germaniae Historica – Auctores Antiquissimi V/1, Berlin 1882.
- Justin II, *Novelles*, éd. R. Schoell et G. Kroll, *Corpus Iuris Civilis*, t. III: *Novellae*, Berlin 1895.
- Justinien, *Édits*, éd. R. Schoell et G. Kroll, *Corpus Iuris Civilis*, t. III: *Novellae*, Berlin 1895.
- Justinien, *Novelles*, éd. R. Schoell et G. Kroll, *Corpus Iuris Civilis*, t. III: *Novellae*, Berlin 1895.
- Marcellinus Comes, *Chronique*, éd. Th. Mommsen, trad. B. Croke, *The Chronicle of Marcellinus*, Byzantina Australiensia 7, Sydney 1995.
- Maurice, *Strategicon*, éd. G. T. Dennis, *Das Strategicon des Maurikios*, CFHB 17, Vienne 1981.
- Michel le Syrien, *Chronique*, trad. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*, t. II, Paris 1901.
- Priscien, *Panegyrique*, éd. trad. A. Chauvot, *Procope de Gaza, Priscien de Césarée. Panégyriques de l'empereur Anastase I<sup>er</sup>*, Antiquitas Reihe I/35, Bonn 1986, 56–83.
- Procope, *Guerre Perse*, éd. J. Haury, *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, t. I, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig 1962.
- Procope, *Guerre Vandale*, éd. J. Haury, *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, t. I, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig 1962.
- Pseudo-Josué le Stylite, *Chronique*, trad. F. R. Trombley / J. W. Watt, *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, TTH 32, Liverpool 2000.
- Pseudo-Zacharie, *Chronique*, trad. K. Ahrens / G. Krüger *Zacharias Rhetor. Kirchengeschichte*, *Scriptores Sacri et Profani* 3, Leipzig 1899; trad. E. W. Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo Adscripta*, t. I-II, CSCO 87–88, Louvain 1924; trad. R. R. Phenix / C. B. Horn, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, TTH 55, Liverpool 2011.

- Sévère d'Antioche, *Homélie XXXIV*, éd. trad. M. Brière [et al.], PO XXXVI/3 = n<sup>o</sup> 169, Turnhout 1972, 430–437.
- Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, éd. G. C. Hansen, *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, 2<sup>e</sup> éd., GCS N.F. 3, Berlin 1995.
- Théodose II, *Novelles*, éd. P. M. Meyer, *Codex Theodosianus*, t. II, Berlin 1905, 3–68.
- Théophane, *Chronographie*, éd. C. De Boor, *Theophanis Chronographia*, t. I, Leipzig 1883.
- Théophylacte Simocatta, *Histoires*, éd. C. De Boor, *Theophylacti Simocattae Historiae*, 2<sup>e</sup> éd., Stuttgart 1972.
- Victor de Tunnuna, *Chronique*, éd. C. Cardelle de Hartmann, *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon*, CCL 173 A, Turnhout 2001, 3–55.
- Zosime, *Histoire Nouvelle*, éd. trad. Fr. Paschoud, t. I (Livres I et II), Paris 1971.

## Ouvrages

- Allen, Pauline (2011), „Episcopal Succession in Antioch in the Sixth Century“, in Johan Leemans et al. (éd.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 119, Berlin et Boston, 23–38.
- Alpi, Frédéric (2006), „L'orientation christologique des livres XVI et XVII de Malalas: les règnes d'Anastase (491–518) et de Justin I<sup>er</sup> (518–527)“, in: Sandrine Augusta-Boularot et al. (éd.), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas*, t. II, Paris, 227–242.
- Alpi, Frédéric (2009), *La route royale. Sévère d'Antioche et les églises d'Orient (512–518)*, t. I-II, Bibliothèque archéologique et historique 188, Beyrouth.
- Amory, Patrick (1997), *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489–554*, Cambridge.
- Avotins, Ivar (1992), *On the Greek of the Novels of Justinian*, Altertumswissenschaftliche Texte und Studien 21, Hildesheim.
- Barnea, Ion (1960), „Contributions to Dobrudja History under Anastasius I“, in: *Dacia* N.S. 4, 363–374.
- Blaudeau, Philippe (2006), „Cris et clameurs populaires à Tyr (16 septembre 518) : entre vive sollicitation des élites et pièce justificative du discours épiscopal“, in: *Rivista di Storia del Cristianesimo* 2, 423–448.
- Blaudeau, Philippe (2012), *Le siège de Rome et l'Orient (448–536). Étude géo-ecclésiologique*, Collection de l'École Française de Rome 460, Rome.
- Brandes, Wolfram (2002), *Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.–9. Jahrhundert*, Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 25, Francfort.
- Bréhier, Louis (1948), *Vie et mort de Byzance*, Paris.
- Bury, J. B. (1889), *History of the Later Roman Empire. From Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, t. I-II, Londres.
- Bury, J. B. (1923), *History of the Later Roman Empire. From the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian*, t. I-II, Londres.
- Charanis, Peter (1974), *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518*, 2<sup>e</sup> éd., Βυζαντινά Κείμενα καὶ Μελέται 11, Thessalonique.
- Christophilopoulou, Aikaterini (1956), *Ἐκλογή, ἀναγόμεναι καὶ στέψεις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος*, Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 22/2, Athènes.
- Chrysos, Evangelos (1972), *Τὸ Βυζάντιον καὶ οἱ Γότθοι. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔξωτερικὴν πολιτικὴν τοῦ Βυζαντίου κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα*, Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν – Ἰδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου 130, Thessalonique.

- Chrysos, Evangelos (1997), „Conclusion: *de foederatis iterum*“, in: Walter Pohl (éd.), *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, The Transformation of the Roman World 1, Leyde, 185–206.
- Cracco Ruggini, Lellia (2001–2004), „Tra fine IV e inizi V secolo in due dittici: qualche problema“, in: *Felix Ravenna* 157–160, 75–120.
- Croke, Brian (1977), „Evidence for the Hun Invasion of Thrace in A.D. 422“, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 18, 347–367.
- Demandt, Alexander (2007), *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, 2<sup>e</sup> éd., Handbuch der Altertumswissenschaft, III.6, Munich.
- Dijkstra, Jitse / Greatrex, Geoffrey (2009), „Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of *O. Mon. Epiph.* 59)“, in: *Millennium* 6, 223–264.
- Elbern, Stephan (1984), *Usurpationen im spätrömischen Reich*, Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte 18, Bonn.
- Ensslin, Wilhelm (1942), „Zur Torqueskrönung und Schilderhebung bei der Kaiserwahl“, in: *Klio* 35, 268–298.
- Ensslin, Wilhelm (1961), „Vitalianus 6“, in: *RE*, 2<sup>e</sup> série, t. XVII, 374–378.
- Frend, W. H. C. (1972), *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge.
- Geiger, Joseph (2014), *Hellenism in the East. Studies on Greek Intellectuals in Palestine*, Historia-Einzelschriften 229, Stuttgart.
- Georgakakis, George (2014), „The revolt of Vitalian (513–515): An Interpretation of the Rebel's Aims“, in: *Byzantiaka* 31, 87–105 (en grec, avec un résumé en anglais).
- Greatrex, Geoffrey (1996), „Flavius Hypatius, *quem vidit validum Parthus sensitque timendum*. An Investigation of His Career“, in: *Byzantion* 66, 120–142.
- Greatrex, Geoffrey (2000), „Roman Identity in the Sixth Century“, in: Stephen Mitchell and Geoffrey Greatrex (éd.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Londres, 267–292.
- Greatrex, Geoffrey (2001), „Justin I and the Arians“, in: *Studia Patristica* 34, 73–81.
- Grosse, Robert (1920), *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung*, Berlin.
- Haarer, F. K. (2006), *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, ARCA. Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 46, Cambridge.
- Haldon, J. F. (1984), *Byzantine Praetorians. An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580–900*, Poikila Byzantina 3, Bonn.
- Heather, P. J. (1991), *Goths and Romans 332–489*, Oxford.
- Horn, Heinrich (1930), *Foederati. Untersuchungen zur Geschichte ihrer Rechtsstellung im Zeitalter der römischen Republik und des frühen Prinzipats*, Francfort.
- Jones, A. H. M. (1964), *The Later Roman Empire. A Social, Economic and Administrative Survey*, t. I-III, Oxford.
- Kaegi, Walter Emil (1981), *Byzantine Military Unrest 471–843. An Interpretation*, Amsterdam.
- Kaegi, Walter Emil (2003), *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge.
- Karpozilos, Apostolos (1997), *Βυζαντινοὶ ἱστορικοὶ καὶ χρονογράφοι*, t. I, Athènes.
- Koch, Paul (1903), *Die byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700*, Jena.
- Kötter, Jan-Markus (2013), *Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike*, Roma Aeterna. Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter 2, Stuttgart 2013.
- Laniado, Avshalom (2004), „L'onomastique romaine dans le monde protobyzantin: quelques témoignages négligés“, in: *Antiquité tardive* 12, 325–345.
- Laniado, Avshalom (2006), in: *Byzantinische Zeitschrift* 99, 265–271 (compte rendu de Scharf 2001).

- Laniado, Avshalom (2012), „Parenté, relations et dévotion: le phénomène de polyonymie chez les dignitaires de l'empire protobyzantin (Ve-VIe s.)“, in: Christophe Badel et Christian Settiani (éd.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, Paris, 27–56.
- Laniado, Avshalom (2015), *Ethnos et droit dans le monde protobyzantin, V<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècle. Fédérés, paysans et provinciaux à la lumière d'une scholie juridique de l'époque de Justinien*. Hautes études du monde gréco-romain 52, Genève.
- Laniado, Avshalom (à paraître), „Aspar and His *Phoideratoi*. John Malalas on a “Special Relationship”“.
- Mango, Cyril / Scott, Roger (1997), *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813*, Oxford.
- Marquardt, Joachim (1881), *Römische Staatsverwaltung*, 3<sup>e</sup> éd., t. I-III, Leipzig.
- Maspero, Jean (1912), „Φοιδεράτοι et Στρατιῶται dans l'armée byzantine au VI<sup>e</sup> siècle“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 21, 97–109.
- McCormick, Michael (1986), *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge.
- Meier, Mischa (2007), „Σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς – Der Aufstand gegen Anastasios im Jahr 512“, in: *Millennium* 4, 157–237.
- Meier, Mischa (2009), *Anastasios I. Die Entstehung des byzantinischen Reiches*, Stuttgart.
- Modéran, Yves. (2003), *Les Maures et l'Afrique romaine (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 314, Rome.
- Mommsen, Theodor (1872), „Bruchstücke des Johannes von Antiochia und des Johannes Malalas“, in: *Hermes* 6, 323–383.
- Mommsen, Theodor (1889), „Das römische Militärwesen seit Diocletian“, in: *Hermes* 24, 195–279.
- Mommsen, Theodor (1952), *Römisches Staatsrecht*, t. I-III, 3<sup>e</sup> éd., Bâle 1952.
- Moravcsik, Gyula (1983), *Byzantinoturcica*, t. I: *Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker*; t. II: *Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*, 3<sup>e</sup> éd., Leyde.
- Müller, Albert (1912), „Das Heer Justinians (nach Procop und Agathias)“, in: *Philologus* 71, 101–138.
- Olster, David Michael (1993), *The Politics of Usurpation in the Seventh Century. Rhetoric and Revolution in Byzantium*, Amsterdam.
- Paillard, Alphonse (1875), *Histoire de la transmission du pouvoir impérial à Rome et à Constantinople*, Paris.
- Payne Smith, Robert (1903), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford.
- Peeters, Paul (1948), „Jacques de Saroug appartient-il à la secte monophysite?“, in: *Analecta Bollandiana* 66, 134–198.
- Peeters, Paul (1950), „Hypatius et Vitalien. Autour de la succession de l'empereur Anastase“, in: *Annuaire de l'Institut de Philologie et Histoire Orientales et Slaves* 10 (= *Mélanges Henri Grégoire*), 5–51.
- Phang, Sara Elise (2008), *Roman Military Service. Ideologies of Discipline in the Late Republic and Early Principate*, Cambridge.
- Placanca, Antonio (1997), *Vittore da Tunnuna. Chronica. Chiesa e Impero nell'età di Giustiniano*, Per Verba 4, Florence.
- Riedlberger, Peter (2010), *Philologischer, historischer und liturgischer Kommentar zum 8. Buch der Johannis des Goripp, nebst kritischer Edition und Übersetzung*, Groningue.
- Roques, Denis (1990), *Procope. La guerre contre les Vandales*, Paris.
- Ruscu, Dan (2009), „The Revolt of Vitalianus and the “Scythian Controversy”“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 102, 773–785.
- Sarantis, Alexander (2010), „The Justinianic Heruls: From Allied Barbarians to Roman Provincials“, in: Florin Curta (éd.), *Neglected Barbarians*, Studies in the Early Middle Ages 32, Turnhout, 361–402.

- Sartor, Guillaume (2008), „L'Empire des Théodoses et les *Regna Orientis* (379–450). Politique militaire et diplomatie impériale à l'égard des *foederati* orientaux“, in: *Antiquité tardive* 16, 43–84.
- Scharf, Ralf (2001), *Foederati. Von der völkerrechtlichen Kategorie zur byzantinischen Truppengattung*, Tyche. Supplementband 4, Vienne.
- Schmidt, Ludwig (1924), „Weniger bekannte Zeugnisse zur Geschichte der Germanen in orientalischen Chroniken“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 48, 109–113.
- Schmidt, Ludwig (1941), *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen*, 2<sup>e</sup> éd., Munich.
- Schulz, Raimund (1993), *Die Entwicklung des römischen Völkerrechts im vierten und fünften Jahrhundert n. Chr.*, Hermes Einzelschriften 61, Stuttgart.
- Schwarz, Andreas (1992), „Die Erhebung des Vitalianus, die Protobulgaren und das Konzil von Heraclea 515“, in: *Bulgarian Historical Review* 4, 3–10.
- Schwartz, Eduard (1934), *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Abteilung, N. F. 10, Munich.
- Siebig, Gereon (2010), *Kaiser Leo I. Das oströmische Reich in den ersten drei Jahren seiner Regierung (457–460 n. Chr.)*, t. I-II, Beiträge zur Altertumskunde 276, Berlin et New York.
- Snee, Rochelle (1998), „Gregory Nazianzen's Anastasia Church: Arianism, the Goths, and Hagiography“, in: *DOP* 52, 157–186.
- Sotiroudis, Panagiotis (1989), *Untersuchungen zum Geschichtswerk des Johannes von Antiocheia, Thessalonique*.
- Stein, Ernst (1949), *Histoire du Bas-Empire*, t. II: *De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565)*, Paris et Bruges.
- Stratos, Andreas Nikolaou (1968), *Byzantium in the Seventh Century*, t. I: 602–634, trad. Marc Ogilvie-Grant, Amsterdam.
- Szidat, Joachim (2010), *Usurpator tanti nominis. Kaiser und Usurpator in der Spätantike (337–476 n. Chr.)*, Stuttgart.
- Tillemont, Le Nain de, Louis-Sébastien (1738), *Histoire des empereurs*, t. VI, Paris.
- Treadgold, Warren (2007), *The Early Byzantine Historians*, New York.
- Vasiliev, Aleksandr Aleksandrovich (1950), *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, DOS 1, Cambridge Mass.
- Vernadsky, Georg (1941), „Flavius Ardabur Aspar“, in: *Südost-Forschungen* 6, 38–73.
- Von Rummel, Philipp (2010), „The Fraxes: Late Roman Barbarians in the Shadow of the Vandal Kingdom“, in: Florin Curta (éd.), *Neglected Barbarians*, Studies in the Early Middle Ages 32, Turnhout, 571–603.
- Watson, G. R. (1969), *The Roman Soldier*, Ithaca.
- Whitby, Michael / Whitby, Mary (1986), *The History of Theophylact Simocatta*, Oxford.
- Wolfram, Herwig (1988), *History of the Goths*, 2<sup>e</sup> éd., trad. Th. J. Dunlap, Berkeley.
- Zahariade, M. (2006), *Scythia Minor. A History of a Late Roman Province (284–681)*, Pontic Provinces of the Later Roman Empire 1, Amsterdam.



# Index

- Aaron 95  
Abraham 62  
Acacius of Constantinople 23, 42, 110 f., 128  
Achaemenids 154  
Achillas of Alexandria 93  
*Actus Silvestri* 321  
Adam 57, 59 f., 63, 133 f., 211, 214, 218  
Adontz, Nikolaj 159  
Agapetus of Synnada 242  
Agapius of Hierapolis 56, 62, 67–71, 73–75, 77  
Agathangelus 160  
Agatharchides 232, 240  
Agathias 3, 12, 233, 235  
Alaric 33, 335, 337  
Aleppo 66, 68  
Alexander of Alexandria 93, 98, 109, 194  
Alexander of Aphrodisias 203  
Alexander romance 155, 159 f.  
Alexander the Great 14, 157, 159, 215  
Alexandria 14, 16, 18, 25–28, 45, 56, 85, 87–89, 92, 94, 96–99, 101, 103 f., 109–114, 200, 325  
Alps 240  
Amazons 71, 73–75  
Amenhotep 57  
Amicus 216  
Ammianus Marcellinus 2, 158, 169, 180, 182, 196, 201, 204, 264, 296–300  
Amorius 77  
Amory, Patrick 355  
Anastasius 121, 123, 125–128, 130, 214, 269, 275, 349, 351 f., 354 f., 357–361, 363 f.  
Andromachus 41  
Andronicus 19, 55–71, 73, 75, 77 f.  
Ani 155  
Annianus 57–59, 62–64, 71, 211  
Antalas 352  
Anthimus I of Constantinople 44  
Antichrist 90 f., 100, 102  
Antinoupolis 34  
Antioch 16, 96, 98, 109, 111–113  
Antiochus III the Great 157  
Antiochus IV Epiphanes 250  
Antiquarianism 4, 99 f.  
Antoninus Pius 266  
Antonius Liberalis 272  
Apiarius affair 45  
Apion 123  
Apollinarius of Laodicea 39, 193  
Apollo 195  
Apollonius of Perga 230  
Apologetics 23, 27, 193, 196, 210, 215 f., 218, 307 f.  
Apuleius 261 f.  
Arab 17, 110–113, 160  
Arcadius 105 f., 133, 147–149, 268, 273, 343  
Archelaus 252, 254  
Archives 16, 32, 38 f., 41 f., 46, 85, 87–90, 93, 96, 99, 103–105, 112, 154, 158, 327, 329  
Ardašir 160 f.  
Areobindus 130, 356, 363  
Argonauts 216 f.  
Arianism 27, 33, 39, 45 f., 126–129, 310, 323, 356  
Aristotle 200, 231  
Arius 18, 90–95, 97, 101–105, 110, 127, 129, 191, 194, 234, 241, 297, 310  
Armenians 11, 14, 17, 34, 55, 153–160  
Arnobius 180 f.  
Arrian 232  
Arsenius 105  
Artabanus 160  
Artaxias 157  
Asaph 59, 62, 69 f.  
Asclepius 216  
Aspar 122, 126–129, 353, 356  
Assyrians 57, 60, 155  
Astyages 173  
Ataulf 337, 340 f., 344  
Athanasius of Alexandria 18 f., 27 f., 31, 33, 35 f., 45, 85, 89–93, 96–99, 101 f., 105, 109, 111–113, 235, 241 f., 297  
– *Apologia secunda contra Arianos* 27 f., 35, 85, 90  
– *Historia Arianorum* 90, 100  
Attalus 337  
Augustine 180, 182, 320  
Augustus 212, 216, 219–222  
Auxentius of Milan 37  
  
Babylon, Tower 62  
Barbas 129

- Barhebraeus 61, 131  
 Barnea, Ion 357  
 Barnes, Timothy David 28, 145, 149  
 Baronius 145  
 Basil of Caesarea 193, 197, 241  
 Basil of Cilicia 133, 135 f., 138, 230–232, 234 f., 241, 243  
 Basil of Seleucia 231, 243  
 Basiliscus 122, 126, 128  
 Bausi, Alessandro 92  
 Beatrice, Pier Franco 214  
 Belochos 66 f.  
 Bethlehem 252–257  
 Bible 17, 24, 59, 91, 176, 201, 209, 211, 250 f., 254, 256  
 Biblical 88  
 Bidez, Jean 218  
 Bithynia 39, 349  
 Blaudeau, Philippe 12, 42, 121, 126 f., 130 f., 137 f.  
 Bleckmann, Bruno 107  
 Boniface 337, 345  
 Bonosus 263, 275  
*Book of Jubilees* 55, 68–71, 73, 75, 78  
 Brennecke, Hanns Christof 31, 33  
 Breviaria 4  
 Britannia-Albion 240  
 Brown, Peter 12  
 Byzacena 352  
  
 Caesar 172, 219, 221 f.  
 Caesarea 25, 131, 193  
 Caesarius 273, 275  
 Callistus I 24  
 Calvin 178  
 Cam 155  
 Cameron, Alan 146, 150  
 Cameron, Averil 12  
 Candidus 232, 234 f., 237  
 Canon law 88  
 Caracalla 211  
 Carinus 358  
 Cassiodorus 40, 180, 285  
 – *Historia ecclesiastica tripartita* 40  
 Cassius Dio 232  
 Castello, Maria G. 285, 305  
*Catena Severi* 70  
 Cavallo, Guglielmo 150  
*Cave of Treasures* 55 f., 73, 75, 78  
 Celestinus I 46, 325 f.  
  
 Censorinus 210 f., 221  
 Certeau, Michel de 3  
 Chalcedon 131, 273, 309, 356  
 Chaldean oracles 17  
 Chaldeans 57, 62, 69–71, 73, 77  
 Charibert 182  
 Chastagnol, André 264  
 Christianisation 148, 154, 160, 198, 284, 301  
 Christodoulos of Alexandria 108  
*Chronicle of 1234* 55, 65, 69–71, 73 f.  
*Chronicle of Alphonsus III* 172  
*Chronicle of the Year 846* 56  
*Chronicon Paschale* 212  
*Chronograph of 354* 94  
 Cicero 171, 175, 178, 180, 275  
 Cilicia Trachea 265–267, 269 f., 274  
 Claudian 170  
 Clausula 176–183  
 Clement of Alexandria 214, 228  
 Clodius Albinus 261–263  
 Codex Theodosianus 300  
*Codex Theodosianus* 18, 344  
*Codex Veronensis LX* 92, 94–97  
*Collectio Theodosii diaconi* 38  
*Collection alexandrine* 38  
 Collections 12, 16, 23, 88, 326, 329  
 Collins, Roger 171  
 Columella 265  
 Comes foederatorum 351, 356, 364  
 Commodus 261, 279  
 Compilation 12, 15 f., 25–27, 29–31, 45, 88 f., 93, 98 f., 112, 121, 125, 131 f., 135 f., 312  
 Constantine II 90  
 Constantine III 173  
 Constantine Porphyrogenitus 235  
 Constantine the Great 18, 56, 90 f., 97 f., 104 f., 109 f., 132 f., 259, 283–313, 320–323, 328 f., 354  
 Constantinople 14, 16, 18, 35, 41, 44, 96–98, 109–113, 122, 126–128, 130, 139, 147–150, 158, 161, 191 f., 212, 222, 228, 233, 236, 268, 273, 275 f., 309 f., 325, 333, 342–344, 361, 363 f.  
 Constantius II 90, 97–99, 104–106, 198  
 Constantius III 333–335, 337–345  
*Constitutiones sirmondianae* 302  
 Constitutum Silvestri 326  
 Consularia 4  
*Continuatio Prosperi* 44  
*Coptic Church History* 102



- Coptic Church History* 85  
 Corippus 169  
 Cornelius of Rome 24, 33, 45  
 Cosmas of Alexandria 108  
 Council  
   – Alexandria (338) 28  
   – Antioch (338/9) 28  
   – Antioch (349) 28  
   – Antioch (379) 38  
   – Aquileia (381) 323  
   – Arles (314) 320  
   – Barcelona II (599) 166  
   – Chalcedon (451) 41, 46, 100f., 105, 107, 111, 121, 123, 126, 136, 356  
   – Constantinople (359/360) 30, 33  
   – Constantinople II (533) 44  
   – Ephesus (431) 45, 100f.  
   – Ephesus (449) 101  
   – Lampsacus 36  
   – Nicaea (325) 93, 95–98, 104, 109, 320, 329  
   – Nicaea II (787) 234  
   – Rimini (359) 37  
   – Seleucia (359) 32, 267  
   – Serdica (343) 27, 29, 90, 92f., 96–98  
   – Sirmium (357) 33  
   – Sirmium (358) 31  
   – Toledo XII (681) 167  
   – Toledo XIII (683) 167, 169  
   – Toledo XV (688) 169  
   – Tyre (335) 27  
 Craton 323  
 Creation 56, 63  
 Crifò, Giuliano 283f., 301  
 Croke, Brian 2  
 Ctesias 232, 238, 240  
 Cyclops 264, 272, 280  
 Cyprian of Carthage 25, 179  
 Cyriacus of Tagrit 70  
 Cyril III of Alexandria 108  
 Cyril of Alexandria 93, 99, 101, 105f., 111–113, 216, 235  
 Cyril of Jerusalem 147  
 Cyrisus 230  
 Cyrus 65, 172f.
- Dagron, Gilbert 145  
 Damaris 62  
 Damascus 66–68  
 Damasus I 37–39, 46, 325f., 328  
 Damian of Alexandria 111
- Daniel 193, 356  
 Daniel the Stylite 127  
 David 200, 323  
 David of Sassun 157  
 Deborah 217  
*Decretum Gelasianum* 326  
 Delehay, Hippolyte 145, 326  
 Deluge 62  
 Demetrius of Alexandria 109  
 Democritus 216  
 Descartes 178  
 Deuterius 129  
 Dexippus 211, 232, 235  
 Digenis Akritas 157  
 Diocletian 103, 259, 266  
 Diodorus of Tarsus 230, 241  
 Diodorus Siculus 155, 220  
 Dionysius 98  
 Dionysius Exiguus 329  
 Dionysius of Alexandria 26f., 29, 45  
 Dionysius of Rome 27  
 Dioscorus of Alexandria 100–102, 107, 113  
*Documenta symmachiana* 319, 327, 329  
 Documents 16, 18, 23–25, 27f., 30, 32f., 35, 38f., 41, 44, 85–100, 102–105, 107, 112f., 136f., 148, 154, 289, 320, 325, 327–329, 355, 361  
 Donatists 320  
 Duchesne, Louis 43f., 327  
 Dux Moesiae 358, 360, 364
- Earthquakes 196  
 Ecclesiastical history 15  
 Egeria 267  
 Egyptians 57, 65, 70, 77, 273, 275  
 Elias of Nisibis 55f., 60  
 Elijah 56  
 Ennodius of Pavia 182  
*Ephemerides of Alexandria* 89, 96, 99  
 Ephesus 325  
 Ephorus 232  
 Ephrem the Syrian 65, 67  
 Epiphanius of Salamis 252  
 Epiphany 212, 222  
 Epitome E 131  
 Equitius 326  
 Erbse, Hartmut 214, 216  
 Erwig 166f.  
 Esquiline 326  
 Etna 272

- Etruscans 220–222  
 Euclides 230  
 Eudoxia 106, 148 f., 343  
 Eugenius II of Toledo 178  
 Euhemerus 210, 213  
 Eulogius of Alexandria 231  
 Eunapius 211, 232, 235, 297, 308  
 Eunomians 191, 194, 201 f., 204 f.  
 Eunomius of Cyzicus 191–193, 195, 197 f.,  
 201 f., 204, 241–243  
 Euphemius of Constantinople 121, 123, 126,  
 130  
 Eupipaphios 60 f., 77  
 Eusebius of Caesarea 2 f., 15 f., 18, 23, 26, 29,  
 33 f., 45, 55–59, 62–64, 89, 99, 102 f.,  
 132, 155 f., 191, 201, 211 f., 230, 234, 254–  
 256, 285, 290–295, 299–301, 313, 320,  
 322  
 – *Chronicon* 56, 59 f., 62 f., 67, 211, 215  
 – *Church History* 103, 109, 131, 134, 138, 234,  
 253 f., 289  
 – *Life of Constantine* 236, 290, 293, 295  
 Eusebius of Nicomedia 28, 91, 241  
 Eusebius of Rome 109  
 Eusebius of Vercelli 32  
 Eustathius of Epiphania 133–135  
 Eutropius 14, 233  
 Eutychianus 273, 275  
 Eutychius 127  
 Evagrius Scholasticus 4, 41 f., 46, 122, 124 f.,  
 133 f., 139, 234, 355, 357  
 Evans, Elizabeth Cornelia 264  
 Eve 63  
 Evetts, Basil T.A. 108  
*Excerpta Barbari* 215  
*Excerpta de insidiis* 349  
 Exemplum 165  
 Exodus 213  
  
 Fabius of Antioch 24, 26, 33  
 Faustus Niger 41  
 Feder, Alfred Leonhard 29 f., 33  
 Felix III 23, 41 f., 46, 128 f.  
 Felix IV 327  
 Felix of Toledo  
 – *Vita Juliani* 166, 171  
 Firmus 259, 263–265, 269 f., 272–275, 280  
 Flavian II of Antioch 362 f.  
 Flavius Josephus 135, 155, 249–251, 253 f.,  
 257  
 – *Jewish Antiquities* 133, 249, 254 f.  
 – *The Jewish War* 254 f.  
 Flavius Vopiscus Syracusius 275  
 Florilegia 17, 113  
*Foederati* 353  
 Fravitta 268, 273  
  
 Gainas 268, 273  
 Galen 200, 204  
 Galla Placidia 339–344  
 Gallienus 276  
 Gangres 139  
 García Herrero, Gregorio 168 f.  
 García López, Yolanda 168  
 Garsoïan, Nina 156  
 Gaul 165, 168, 171, 182, 240, 261, 279, 337,  
 339  
 Geiseric 122, 126–129  
 Gelasius I 41  
 Gelasius of Caesarea 133  
 Gennadius 126, 128  
 Geo-ecclesiology 87, 111, 113, 325  
 George  
 – *Chronicon* 108, 110–112, 114  
 George Hamartolos 130, 138  
*Gesta de nomine Acacii* 41 f., 46  
 Gigantomachia 270  
 Gleede, Benjamin 44  
 Gordian II 262 f.  
 Grammar 229  
 Gratian 320  
 Greek philosophy 197  
 Greeks 57, 60, 63, 174, 193, 196, 202  
 Grégoire, Henri 145  
 Gregory of Antioch 42  
 Gregory of Nazianzus 155, 193, 231, 252, 267  
 Gregory of Nyssa 197, 203 f., 231, 252  
 Gregory of Tours 45, 171, 180  
 Gregory the Great 45, 180  
 Guarimpotus 92 f., 95  
  
 Hadrian 259, 273, 275  
 Haedicke, Walter 333  
 Hagia Sophia 128, 139  
 Hagiography 4, 12, 46, 102, 145, 165, 191,  
 294, 324, 326  
 Halkin, François 145  
 Hall, Ralph G. 176

- Hansen, Günther Christian 121, 125, 130, 132f., 135, 138f.
- Harran 66–68
- Havilah 71, 73, 75, 77
- Hebrews 57, 155
- Helen 323
- Heraclius 349, 359
- Hermes Trismegistus 216
- Herod 134, 249–257
- Herodotus 158, 194, 232, 251
- Hesiod 230, 271f., 274
- Hesychius of Miletus 4, 236
- Hierapolis 66–69
- Hierocles 355
- Hilarius of Poitiers 29, 33, 45, 297  
– *Adversum Valentem et Ursacium* 29
- Hildegisus 173
- Hildericus 166, 168
- Hillgarth, Jocelyn M. 171f.
- Hintergrundzitat 195
- Historia Acephala* 85, 89, 92
- Historia Augusta* 14, 180, 259–261, 263–265, 267, 269–276
- Historia Silense* 172
- History of the Episcopate of Alexandria* 16, 85, 92
- History of the Patriarchs of Alexandria* 85, 108
- Homer 230f., 233
- Honorata 339
- Honorius 105, 170, 273, 335, 337f., 340–345
- Horace 264
- Hormisdas 130, 327
- Humoral Pathology 200
- Huneric 129
- Hydrography 200
- Hypatius 123, 351, 354, 360, 363
- Hyphasis 199
- Hypolitus 211
- Hystaspes* 214f., 217
- Iconoclasm 234
- Ignatius of Antioch 111, 114
- Ildelfonsus of Toledo 181
- Iliad 194
- Illus 122, 124, 127, 138
- Index to the Festal Letters of Athanasius* 89, 96
- Innocent I 34, 39, 46
- Isauria 121, 123, 127, 265–270, 274f.
- Ishodad of Merv 56, 62, 67–69, 71, 73, 75, 77
- Isidore, Melitian 94
- Isidore of Seville 165, 181f.  
– *Chronicon* 172  
– *De natura rerum* 181  
– *Historia Gothorum* 172, 181  
– *Synonyma* 175, 181
- Isis 261, 279
- Italy 33
- Iulius Priscus 160
- Jacob, patriarch 64
- Jacob of Edessa 63, 70
- Japheth 64, 155
- Jectan, 71
- Jericho 249
- Jerome 28, 40, 180, 182, 319  
– *De viris illustribus* 29
- Jerusalem 56, 66f., 249–251, 325, 362
- Jews 75, 193, 209f., 213, 251, 320, 322f.
- John, Historian 108
- John, Usurper 335, 345
- John Chrysostom 34, 46, 105f., 110f., 114, 148f., 255, 300
- John Diakrinomenos 132–136, 138f.
- John Grammaticus 230, 234
- John III of Alexandria 108
- John Lydus 4, 222
- John Malalas 3, 12, 15, 19, 130, 133, 138, 209, 211–213, 215–220, 222, 235, 354f., 357, 360, 362f.
- John of Aegea 232, 234
- John of Antioch 13, 19, 138, 209, 213, 218–220, 222, 349–352, 354f., 357–362, 364
- John of Damascus 128
- John of Ephesus 124
- John of Lydus 360
- John of Nikiu 86
- John Rufus  
– *Plerophories* 100
- John the Baptist 106
- Jones, Arnold H.M. 12
- Jordan River 192, 198
- Jordanes 356f., 360f.
- Julian of Toledo 13f., 165f., 168, 171, 173–175, 180, 182f.  
– *Apologeticum* 181  
– *De comprobatione sextae aetatis* 181
- Julian the Apostate 127, 195, 259, 296–300
- Julius Africanus 209–213, 215, 217, 219–222
- Julius I 28, 35, 45

- Justin II 169  
 Justin Martyr 252  
 – *First Apology* 214  
 Justinian 5, 19, 40, 56, 111, 113, 129 f., 135, 158 f., 349, 352, 354
- Kaisergeschichte* 191  
*Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* 161  
 Kenan 58 f., 63, 66–71, 77 f.  
 Klinkenberg, Johann 237
- Lactantius 214, 217  
 Lampadaridi, Anna 148, 150  
*Laterculus regum visigothorum* 165  
 Latins 57, 60  
 Laurentius 321, 329  
 Leo, emperor 107, 122, 125, 128 f., 132 f., 135, 268 f., 355 f.  
 Leo the Great 44, 46, 100, 110 f., 319  
 Leo the Mathematician 230  
 Leontius 127  
 Levison, Wilhelm 165, 322  
*Liber pontificalis* 42 f., 45 f., 94, 108, 319, 321, 326–329  
 Liberatus of Carthage 4, 43 f., 46, 94, 107  
 Liberius of Rome 30 f., 33, 36, 43, 45, 325  
 Libraries 16  
 Licinius 289, 294, 307  
*Life of Saint Mark* 109  
*Life of St. Daniel the Stylite* 128  
 Litotes 175  
 Livy 174, 220  
 Lucas de Tuy 177  
 Lucius 260 f.  
 Lydios 267
- Mabbug 66 f., 69  
 Maccabees 193, 195, 250  
 Macedonians 57, 60, 97, 156–158  
 Macedonius II of Constantinople 123 f., 362 f.  
 Macedonius of Constantinople 37, 126, 130  
 Maffei, Scipione 92  
 Magister militum 268, 273, 334, 338 f., 341, 345, 351, 355–361, 364  
 Malchus 3, 233–236  
 Manichaeism 17, 241  
 Mar Abas Katina 156, 158  
 Maraval, Pierre 37  
 Marcellinus Comes 128, 355–357, 359, 363  
 Marcellus 230
- Marcian 100 f., 122, 124–127, 138, 269, 309  
 Maria 216  
 Mark 94, 98, 109, 111–113, 149 f.  
 Mark the Deacon 145  
 – *Life of Porphyry of Gaza* 147  
 Marneion 146, 149  
 Marrou, Henri Irénée 2, 12  
 Martin, Annick 28, 96  
 Martin of Tours 319  
*Martyrdom of Saint Mark* 109  
*Martyrium Petri* 103 f.  
*Martyrium Petri Alexandrini* 86  
 Mavia 139  
 Mawhūb b. Mansūr b. Mufarrij 108  
 Maxentius 307, 358  
 Maximinus Thrax 264  
 Maximus, usurper 169  
 Medes 57, 60, 73, 173  
 Meier, Mischa 130  
 Meletian schism 92 f., 95  
 Meletius of Antioch 39  
 Meletius of Lycopolis 18, 91–95, 98, 102–104  
*Melkite Chronicle* 56  
 Memnon of Heraclea 232, 236, 238  
 Memphres 61  
 Menander Magus 62  
 Menander Protector 3, 62, 235  
 Menander Rhetor 295  
 Merobaudes 339  
 Mesrop Mashtots 153  
 Meteorology 203  
 Metrodorus 231  
 Meyer, Doris 4, 191, 330  
 Miaphysitism 41, 43, 46, 111, 113, 123, 127  
 Michael, archangel 217  
 Michael of Tinnis 108  
 Michael the Syrian 15, 55, 60–62, 65–71, 73–75, 77, 131, 362  
 Miguel de Cervantes 150  
*Miracles of Saint Thecla* 268  
 Mithridates I 156  
 Moesia 350, 355  
 Mombritius 322 f.  
 Momigliano, Arnaldo 149  
 Mommsen, Theodor 6, 327, 351  
 Monks 86, 105 f., 114  
 Moses 95, 209, 213  
 Moses of Choren 154, 156, 158–160  
 Muslims 17  
 Mussies, Gerard 146

- Nachor 58, 60f., 64f., 69  
 Nautin, Pierre 121, 130, 133f., 138  
 Neo-Arians 191  
 Nerses 153  
 Nestorius 101, 105f., 110  
 Nevitta 298  
 Niceans 193f., 197, 202  
 Nicander 271f.  
 Nicolau, Mathieu 178  
 Nicolaus of Damascus 161, 251  
 Nicomachus Flavianus 259  
 Nimes 166  
 Nimrod 60, 62, 65–69  
 Noah 58f., 63f., 69, 71, 73, 75, 155  
 Noethlichs, Karl Leo 301, 303f., 306  
 Nonnosus 240  
 Nonnus 271  
 Novatian 25f.  
 Novatianism 36, 46, 234  
  
 Oasis 237  
 Oberhelman, Steven M. 176, 178  
 Ogyges 213  
 Olympiodorus of Thebes 14, 18, 124, 232,  
 234f., 237f., 333–345  
 Olympus of Macedonia 196  
 Ophir 71, 73, 75, 77  
 Origen 25f., 40, 45, 98  
 Oros 57, 62  
 Orosius 169, 172–174, 176  
 Orpheus 213, 216  
 Osiris 273  
  
 Pacatus 169  
 Paganism 17, 148, 195, 283, 287, 289, 322f.  
 Palaephatus 210f., 213  
 Palfuerius 267  
 Palladius of Helenopolis 34, 46  
 Pamphilus 25, 294  
 Paneas 242  
*Panegyric of Makarius of Tkow* 102  
 Panodorus 211f.  
 Paradise 63, 198–200  
 Parthians 154, 156–158, 160  
 Paschoud, François 2, 264, 275, 340  
*Passion of Artemius* 192  
*Passion of Saint Lucia* 218  
*Passion of St. Catherine* 218  
 Patriciolus 350, 356–358  
 Patricius 128, 356, 361f.  
  
 Paul 88, 320  
 Paul, usurper 165, 171–173  
 Paul I 43  
 P'awstos Buzand 157  
 Peeters, Paul 145f.  
 Pelagius I 44  
 Pelagius II 43  
 Pericles 249  
 Persia 3f., 123, 127, 139, 157–159, 161, 268,  
 350, 361  
 Pescennius Niger 259–261, 263  
 Peshitta 59, 69  
 Peter, Apostle 98, 112  
 Peter I of Alexandria 93–95, 98, 102–104,  
 111–113  
 Peter II of Alexandria 96  
 Peter III of Alexandria 110  
 Peter Mongus 41, 110f.  
 Peter of Callinicum 111  
 Peter the Patrician 235  
 Petissonios 216  
 Phaleg 64  
 Pharaoh 60f., 65, 70  
 Pheretima 251  
 Phileas 93  
 Philip of Side 132, 201, 204, 215  
 Philo of Alexandria 155  
*Philoponoi* 86, 105f.  
 Philostorgius 14, 18, 123f., 133, 135, 191–  
 204, 215, 227, 230, 232, 234f., 237–243,  
 333, 335  
 Phison 199  
 Phocas 133, 135, 359f., 364  
 Phosinus 57, 61f.  
 Photius 13, 16, 133, 192–196, 201, 227–244,  
 333–339, 343, 345f.  
 Phrygia 32, 269  
 Pizarro, Joaquín Martínez 166, 171f.  
 Placanica, Antonio 44  
 Plato 216, 231  
 Pliny 169, 261  
 Plutarch 13, 216, 220, 251  
 – *Life of Sulla* 220  
 Pohlkamp, Wilhelm 321  
 Pompey 261, 266, 275  
 Pontius Pilate 90f.  
 Porphyry of Gaza 18, 145–150  
 Porphyry of Tyre  
 – *Against the Christians* 214  
 Posidonius 192

- Posidonius, doctor 200  
 Pouderon, Bernard 121, 130, 133–135, 138  
 Praxagoras 232, 235–237  
 Praylios 147  
 Priam 262, 280  
*Priesthood of Christ*, 109  
 Priscianus 360  
 Priscus 3, 127, 235  
 Probus 160, 263, 267, 269  
 Proclus of Xanthus 230  
 Procopius of Caesarea 2–4, 128, 157f., 233,  
 235, 240, 333, 352, 354  
 – *De aedificiis* 157  
 Proculus 263, 275  
 Prose rythme 174  
 Prosper of Aquitaine 319  
 Proterius of Alexandria 107  
 Pseudo-Athanasius of Alexandria 256f.  
 Pseudo-Callisthenes 155, 159  
 Pseudo-Hegesippus 174  
 Pseudo-Sebeos 157  
 Pseudo-Zachariah Scholasticus 3, 15, 131,  
 355, 357, 362, 364  
 Publius Servilius Vatia 266  
 Pulcheria 102, 107, 343  
 Pythia 217  
  
 Qore 96  
 Quintus Curtius 174  
  
 Ramiro 166  
 Ranosinde 173  
 Rapp, Claudia 147–149  
 Ravenna 335–339, 342–344  
 Rea 216  
 Red Sea 198  
 Republic, Roman 13  
 Rhetoric 12f., 15, 17, 229  
 Rhythmic prose 176, 178, 180  
 Rime 175f.  
 Rist, Josef 150  
 Rome 18, 24, 26–28, 31f., 34–38, 41f., 44,  
 56, 100, 122, 126f., 174, 210, 212f., 218–  
 220, 222, 267, 275f., 319, 322, 325–327,  
 353  
 Rougé, Jean 268f.  
 Rubin, Zeev 147  
 Rufinus of Aquileia 25, 33  
 Russell, James 156f.  
  
 Saba 71, 73–75, 77  
 Sabinus of Heraclea 33  
 – *Synagoge* 36, 46  
 Sa'īd ibn Batrīq 86  
 Saint Mercurius 105  
 Saints 86, 109, 319  
 Sallust 13, 171f., 183  
 Samiros 60, 73–75, 77  
 Sanos 60f., 65, 74f.  
 Saroug 58, 60, 64, 69, 73, 75, 77  
 Sarus 337  
 Satis 61  
 Saturninus 263, 273  
 Schism of Acacius 41  
 Secular history 4, 62, 121–125, 129, 136, 138,  
 191  
 Seleucia of Isauria 265f.  
 Seleucus Nicator 265  
 Sem 58f., 63f., 75, 155  
 Semi-Arians 37  
 Semiramis 67, 69  
 Septimania 165  
 Septimius Severus 262  
 Septuagint 59, 70, 250  
 Serruys, Daniel 61f., 65  
 Sesostris I 216  
 Seston, William 264  
 Seth 57, 63, 272  
 Severus Alexander 157, 211, 219, 269  
 Severus of Antioch 44, 111f., 114, 123, 214,  
 269, 349, 361  
 Sfameni Gasparro, Giulia 147  
 Sibyl 214  
 Sicardus of Cremona 285  
 Silverius 42f., 327  
 Simon I of Alexandria 108  
 Sinon 174  
 Siricius 325f.  
 Sixtus II 27, 320  
 Socrates of Constantinople 35–37, 40, 45f.,  
 123, 127, 131–134, 136, 155, 191, 234f.,  
 308  
 Sodom and Gomorrah 66–68  
 Solomon 323, 352  
 Solomon of Bassora  
 – *Book of the Bee* 56  
 Sophene 157  
 Sophocles 216  
 Sophronius 231

- Sozomenus 35, 37–39, 46, 89, 92f., 95,  
 123f., 131–134, 191, 215, 234, 283–292,  
 294–296, 299–310, 312f., 333f., 338  
 Stein, Ernst 355  
 Stephanus of Byzantium 4  
 Stephen I 25f.  
 Stilicho 335, 337–340  
 Stobaeus 4  
 Strabo 157, 267, 269f., 272  
 Suda 192, 235  
 Suetonius 173f.  
 Sulla 251  
 Sulpicius Severus 29f.  
 Sylvester of Rome 18, 319–327, 329  
 Syme, Ronald 149, 269  
 Symmachus of Rome 180, 321, 326f., 329  
 Synesius of Cyrene 273–275  
*Synodicon Vetus* 125  
 Syriac 11, 14f., 17, 100, 355  
  
 Tacitus 175, 267  
 Tarpeian Rock 324  
 Tartarus 270, 272, 274  
 Teillet, Suzanne 165, 169, 172  
 Tertullian 24, 266  
 Thecla 266  
 Theoderic 127, 182, 322, 324  
 Theodora 42f.  
 Theodore Lector 15, 17, 23, 121, 131–133, 138,  
 357  
 Theodoret of Cyrus 35, 37–40, 46, 131–134,  
 191, 234  
 Theodosius I 101, 133, 169, 182, 202, 338,  
 340f., 343f.  
 Theodosius I of Alexandria 44, 111f.  
 Theodosius II 101, 106, 122, 127, 133, 136,  
 191–193, 205, 268, 302f., 305, 308–313,  
 335, 342f., 345f.  
 Theodotus of Ancyra 216f.  
 Theon of Alexandria 230  
 Theophanes 122, 125, 128f., 131, 133, 138,  
 212, 230, 233, 236, 240, 357f., 363f.  
 Theophanes Continuatus 235  
 Theophilus the Indian 198  
 Theophilus, chronographer 215  
 Theophilus of Alexandria 34, 93, 98, 101,  
 105f., 110, 242  
 Theophilus of Edessa 3  
 Theophylact Simocatta 2–4, 235, 240, 361  
 Theopompus 232  
  
 Thompson, Edward A. 345  
 Thomson, Robert 160  
 Thoulis 216  
 Thrace 273, 349f., 355, 357, 359, 364  
*Three Chapters Controversy* 40, 43f.  
 Thucydides 194, 232  
 Tiberius II 133f.  
 Tillemont 145  
 Timothy, chronographer 215  
 Timothy Aelurus 86, 92, 95, 100–103, 106f.,  
 110–114  
 Timothy of Beyrouth 39  
 Timothy Salofaciolus 107  
 Tiridates I 156  
 Titans 270, 274  
 Tithonus 175  
 Tomus Damasi 37, 39  
 Toumanoff, Cyril 156  
 Tragedy 191, 231  
 Trajan 169, 328  
*Translatio imperii* 212, 219, 221  
 Treadgold, Warren 121  
 Trebellianus 269  
 Trisagion 123, 130, 363  
 Trombley, Frank R. 146, 149  
*Tübingen Theosophy* 214f., 218  
 Typhon 259, 270, 272–276  
 Tyre 97, 269  
  
 Ursacius of Singidunum 28, 30, 90  
  
 Valens 266f., 270  
 Valens of Mursa 28, 30, 90  
 Valentinian I 341, 343  
 Valentinian II 320  
 Valentinian III 309, 339, 341–343  
 Valois, Adrien de 356  
 Vandals 100, 122, 126–129  
 Varro 210, 221  
 – *De gente populi Romani* 210  
 Venantius Fortunatus 174, 182  
 Vestals 323f.  
*Via Salaria* 326  
 Victor of Tunnuna 43f., 46, 357, 359  
 Victorinus of Antioch 231  
 Vigilius 40, 42–44, 46  
 Virgil 173f.  
*Vita Dioscori* 102  
 Vitalian 123f., 129f., 349–352, 354–364

- Vitiges 327  
 Vologases I of Parthia 156  
  
 Wamba 165–172, 182  
 Whitby, Michael 121  
 Wittimirus 173  
 Wolski, Józef 156  
  
 Xenophon 232  
 Xosrov 160  
  
 Zachariah Scholasticus 42, 122, 134, 136, 138  
 Zaldaba 350, 355  
  
 Zamardis 62  
 Zamardos 62  
 Zariadris 157  
 Zeno 23, 122 f., 126, 128, 138, 214, 216, 268 f.  
 Zenobia 263  
 Zenonis 122  
 Zenophilus 323  
 Zephyrinus of Rome 24  
 Zeus 194 f., 213, 250, 270, 272, 274  
 Zoroastrianism 154  
 Zosimus 235, 267 f., 273, 307, 325, 333 f., 338,  
 354