

*TENDANCES VERS UNE RENAISSANCE DANS LA CULTURE
BYZANTINE TARDIVE*

IGOR P. MEDVEDEV

Dans le célèbre dialogue de Nicéphore Grégoras «Florentios ou au sujet de la sagesse», écrit, selon l'opinion de l'auteur de l'édition la plus récente, en 1337, se trouve un passage remarquable: «O!», s'écrie un des personnages du dialogue, «Kritoboulos», de quelle grande et pesante affliction toi, aimable Florentios, tu as empli mon âme, en transmettant les informations, dignes de larmes abondantes, sur le fait que la ville (il est question de Constantinople, évoquée sous le nom Athènes –I.M.), si grande et si célèbre dans le monde entier pour sa science et sa vaillance militaire, si longtemps souveraine sur mer, subit maintenant des malheurs, étant isolée sur terre et sur mer et étant privée, pour ainsi dire, totalement, de toute puissance maritime et terrestre. Cependant, ô ami, informe moi au sujet des études et des conversations savantes dédiées à la littérature et à la philosophie; serait-elle également impuissante en ce qui concerne ces choses, ou bien est-elle puissante au moins en cela? Et quoi, les théâtres s'emplissent à nouveau de rumeurs, le sublime Peripathos prospère, on célèbre les fêtes de la Stoa? A nouveau, régulièrement, tous les quatre ans, on fête les Panathénées et on se répand sur les places de l'agora?». A cela, Florentios répond par des mots chargés d'un sens profond: «Il y a encore quelques années, aimable Kritoboulos, tout cela était fané, et pour ainsi dire mort, mais maintenant cela reflue et revit, et permet d'espérer mieux, si seulement quelque évènement malheureux pareil à un accès de tempête provoqué par un vent contraire ne détourne pas ce mouvement et ne l'amène pas à sa destruction et ne le repousse pas du côté opposé» (1).

Tout dans ce passage est significatif –et l'évocation de Constantinople sous le nom d' Athènes (ceci se rapporte à tout le dialogue), et le fait de souligner le contraste entre la triste situation de l'Empire au XIVe siècle et l'intense activité intellectuelle de l'intelligentsia byzantine, et la conviction que ce sont justement aux savants-intellectuels que l'on se réfère pour faire évoluer la situation dans le pays vers quelque chose de meilleur, mais le plus important

1. Mlle Katia Tchérémissinoff a bien voulu adapter en français le texte de cet article rédigé en russe; qu'elle trouve ici l'expression de notre reconnaissance.

1. Niceforo Gregora. Fiorenzo o intorno alla sapienza. A cura di P.L.M.Leone. Napoli, 1975, p. 58-59.

du point de vue de notre thème, c'est le fait qu'un homme de cette époque se représente l'essor culturel à l'époque des Paléologues, comme une renaissance (ἀναβίωσις) des anciennes traditions culturelles après la longue période de leur déclin et de leur atrophie (τῶν λόγων νέκρωσις καὶ παρευδοκίμησις). Et cette façon de voir n'était pas uniquement celle de Nicéphore Grégoras. En considérant l'apport de Nicée au XIIIe siècle dans la culture byzantine, son maître Théodore Métochite dit qu'elle (Nicée) avait semé la graine pour la future «renaissance» (le même terme: ἀναβίωσις !) -accent d'une force et d'une précision inhabituelles (2).

Ainsi, les Byzantins eux-mêmes posent le problème d'une «renaissance byzantine» et renforcent, par leur autorité, la position de ceux parmi les chercheurs contemporains qui considèrent que l'empire byzantin avait aussi sa propre renaissance, la renaissance des Paléologues, sous la forme d'un retour aux textes grecs classiques originaux, sous la forme d'une renaissance de l'hellénisme (3). Ce qui domine, cependant, actuellement, semble être le point de vue selon lequel il n'y a pas eu à Byzance une renaissance en tant que définie par une époque déterminée, et qu'il peut être question seulement de «condensations» ou d'intensifications d'une tradition antique ininterrompue (4), dans le meilleur cas de «tendances à une classicisation» (5). S'il faut comprendre la «renaissance» comme le rétablissement et la renaissance de la tradition antique, étouffée et oubliée pendant de nombreux siècles durant le Moyen Age, alors, le point de vue présenté est sans aucun doute justifié, étant donné qu'il n'y a pour ainsi dire pas eu de coupure dans la tradition antique à Byzance. Il faut d'autre part convenir qu'à Byzance il n'y a pas eu non plus une renaissance dans le sens où ce mot est compris lorsqu'il est appliqué à l'Europe Occidentale et avant tout à l'Italie, c'est à dire «apparitions de nouvelles formes de forces productives (manufacture), de relations de production (exploitation capitaliste), d'Etat (signoria) et d'une première culture bourgeoise (l'humanisme) (6)». Byzance ne fut jamais un pays de renaissance et d'humanisme (à la

2. H. Hunger. Von Wissenschaft and Kunst der frühen Palaiologenzeit. – In: Ders. Byzantinische Grundlagenforschung. London, 1973, art. XX, S. 135.

3. Voir, p.-ex., S. Runciman. The last Byzantine Renaissance. Cambridge, 1970, p. 24; B. Knös. Gémiste Pléthon et son souvenir. – Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 9, 1950, p. 97 sq.; F. Masai. Pléthon et le platonisme de Mistra. Paris, 1956, p. 25-26; A. Tuilier. Recherches sur les origines de la Renaissance byzantine au XIIIe siècle. – Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 4E série, n. 3, 1955, p. 76 sq.

4. I. Sevcenko. Theodore Metochites, the Chora and the intellectual trends of his time. In: The Kariye Djami. Ed. P.A. Underwood. Vol. IV, Princeton, 1975, p. 19.

5. H. Hunger. Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jahrhunderts. – Actes du XIVe congr. Int. des Etudes Byz., Bucarest. T. I, 1974, S. 139-151.

6. V. I. Rutenburg. Problemi Vozrozdjenja. – In: Problemi socialnoi structuri i ideologii srednevekovogo obsestva. Leningrand, 1974, s. 71.

mode d'Italie), mais en même temps il est impossible de ne pas reconnaître que dans les couches profondes de la culture byzantine tardive se firent jour de nouvelles tendances qui produisirent des changements très importants d'ordre qualitatif. Et il aurait été surprenant qu'elles n'aient pas produit de tels changements: Byzance existait déjà à l'époque de la renaissance, elle se trouvait à proximité immédiate de la patrie de la renaissance, l'Italie, et avait des liens étroits avec elle, et selon le fonctionnement de la loi de la corrélation historique elle ne pouvait pas ne pas ressentir le souffle de l'époque nouvelle qui se dégageait de l'Italie. En fait, tout ou partie de ce qui est défini par Hunger, dans la culture byzantine tardive, comme «tendances classicisantes», et qui est défini par nous comme «tendances humanistes», peut être également appelé «tendances à la renaissance», une «prérenaissance» propre à Byzance (7).

Il faut remarquer avant tout le développement inhabituellement fécond de l'activité intellectuelle des Byzantins, qui s'exprime même dans les indices quantitatifs: Parmi les 435 représentants de la culture byzantine qui nous sont connus pendant toute la durée de l'histoire de l'Empire, on peut en compter 91 pour le XIV^e siècle seulement (parmi eux, 51, c'est à dire 55% peuvent être situés dans la sphère ecclésiastique, et 40, c'est à dire environ 45% sont laïcs, literati) (8). A partir de la fin du XIII^e siècle, Constantinople devient à nouveau le centre le plus puissant de la culture byzantine, rassemblant les puissances intellectuelles les plus représentatives des provinces. A Constantinople et dans d'autres villes, avant tout à Thessalonique et un peu plus tard à Mistra, qui disputèrent à Constantinople les lauriers de capitale intellectuelle de l'Empire, se déroulait l'activité de toute une constellation de polygraphes et d'encyclopédistes aux larges sphères d'intérêts. Unis par la communauté de leurs aspirations scientifiques et idéologiques, ils formaient une association, à demi-fermée, relativement peu nombreuse, coupée de la population, un association de savants qui vivaient selon leurs propres lois définies qui rappellent tout à fait les formes de relation intellectuelle caractéristiques du milieu humaniste italien de l'époque de la Renaissance. Ainsi, les «théâtres», c'est à dire les petites associations savantes libres, littéraires et philosophiques, les cercles, les salons, qui se répandirent largement à Byzance à cette époque devinrent la forme la plus caractéristique de l'organisation sans caste et non corporative de l'intelligentsia laïque byzantine. La notion de théâtre, à cette époque était comprise comme amphithéâtre en tant que tel, c'est-à-dire le local dans lequel se déroulait telle ou telle activité et la réunion des participants (9). L'objet de la

7. I. P. Medvedev. *Visantijskij gumanizm XIV-XV vv.* Leningrand, 1976, passim.

8. I. Sevcenko. *Society and intellectual life in the XIVTH century.* - Actes du XIV^e Congr. Int. des Etudes Byz., Bucarest. T. I, 1974, p. 69-92.

9. H. Hunger. *Klassizistische Tendenzen*, S. 150.

réunion pouvait être une discussion à propos d'une nouvelle oeuvre, un discours de tel ou tel auteur, un panégyrique ou une autre composition rhétorique, une simple discussion sur des thèmes philosophiques et littéraires, enfin une dispute publique, qui pouvait aboutir à un bruyant débat. L'atmosphère d'un tel théâtre est merveilleusement représentée par le dialogue déjà évoqué de Nicéphore Grégoras «Florentios», écrit sur un ton satyrique, avec des noms inventés, mais à la base duquel on peut peut-être trouver un fait réel: la dispute publique entre Barlaam de Calabre et Nicéphore Grégoras. La réaction pleine de finesse de l'auditoire au sujet des péripéties de la dispute, l'attention respectueuse avec laquelle sont accueillies les questions proposées par Nicéphore Grégoras à Barlaam sur l'astronomie, la grammaire, et la rhétorique, les syllogismes aristothéliens, l'éclat de rire unanime accompagnant les réponses maladroitement de Barlaam et enfin, le final de la dispute lorsque celui qui préside (c'était Jean Kantakuzène, évoqué sous le nom de Dimarate) couronne le vainqueur, tous ces faits sont merveilleusement rendus. (10).

Dans les oeuvres et les lettres de Théodore Métochite, Michel Gabras, Nicéphore Grégoras, Démétrios Kydonès, Nicéphore Choumnos, Jean Chortasménos, Manuel II Paléologue et d'autres on peut trouver une masse d'informations intéressantes sur ces théâtres (11), qui témoignent de ce nouveau style de vie qui prend forme chez les intellectuels byzantins, porteur des tendances à la renaissance dans la culture byzantine tardive. La dénomination elle-même de théâtre s'expliquait par le fait que l'activité littéraire était comprise et se déroulait comme un spectacle de théâtre; il lui arrivait d'être accompagnée, si l'on en juge d'après une des lettres de Démétrios Kydonès d'une participation de chanteurs et de musiciens qui soutenaient le discours prononcé par le chant et la musique (12). Il est curieux également de remarquer que les auteurs byzantins décrivent avec beaucoup d'humour et d'ironie leurs propres réunions littéraires et philosophiques, les comparant aux orgies des Kourètes et des Korybantes, c'est à dire des représentants des anciens cultes extatiques de l'Orient (13). Tout cela donne aux «théâtres» byzantins un caractère certainement analogue aux réunions (convegni, symposia) des humanistes italiens et le prototype de ces «académies» aux noms

10. Niceforo Gregora. Fiorenzo o intorno alla sapienza..., passim. Cf. P. L. Leone. Alcune osservazioni sul «Florentios» di Niceforo Gregoras. - In: *Byzantino-Sicula*, II, Palermo, 1975, p. 335-345.

11. Voir plus en détail: I. P. Medvedev. *Vizantijskij gumanizm*, s. 13-17.

12. Démétrios Cydonès. *Correspondance*. Ed. R. - J. Loenertz, II, Città del Vaticano, 1960, p. 170, ep. 262, 82-83.

13. Voir, p.-ex., G. Fatouros. *Die Briefe des Michael Gabras (ca. 1290-nach 1350)*. II Teil, Wien, 1973, S. 560, 26-27.

divertissants et burlesques (gli Umidi, i Rozzi, gli Apatisti, gli Umoristi, gli Insensati, gli Oziosi et d'autres) qui, plus tard, se répandirent dans toute l'Italie (14).

Dans les lettres des savants byzantins, dans leurs traités philosophiques et littéraires est clairement exprimé l'idéal humaniste de l'homme citoyen, idéal de l'homme basé sur la culture intellectuelle, c'est à dire d'un être instruit, d'une large culture, aspirant justement à cette force civilisatrice qui est indispensable pour transformer un homme «naturel» (ἄνθρωπος φυσικός) en un homme de culture (ἄνθρωπος πεπαιδευμένος) et l'amener à la vertu et à la félicité (15). De la même façon que l'Italien Alberti qui considère que «L'essence de l'humanité consiste à rendre les hommes plus cultivés», le Byzantin Métochite déclare: «Le plus extrême perfectionnement de l'intellect est la chose la plus importante pour les hommes qui cherchent la jouissance dans le domaine de l'instruction et de la science» (16). Même la conception byzantine traditionnelle de la véritable vie humaine comme vie contemplative (βίος θεωρητικός) subit un changement. En argumentant la nécessité de mener également une vie active (βίος πρακτικός, comme parallèle à la doctrine *vita activa et politica* des humanistes italiens), certains auteurs byzantins apportent un contenu nouveau à la notion βίος θεωρητικός. Ainsi, chez Théodore Métochite, ce n'est déjà plus du tout la *vita contemplativa* avec la contemplation mystique de l'esprit monastique, mais la *vita intellectualis*, idéal de vie du philosophe plongé dans la connaissance scientifique théorique et philosophique de la réalité, et l'isolement du moine de Métochite est peuplé de réflexion et d'occupations scientifiques – ce n'est rien d'autre que *otium* intellectuelle, *otio alle littere*, loisir agréable et doux rempli d'occupations élevées, le calme du cabinet et de la bibliothèque, le suprême idéal de vie du philosophe connu de nombreux humanistes italiens et partagé par eux (17). Promouvoir le travail de l'esprit, l'étude de la science dans une sphère d'activité déterminée, voilà le devoir que les Byzantins se fixent. Dans son traité «Ethique, ou Traité de l'éducation» Théodore Métochite loue la beauté de la vie dans la science, désigne le travail de l'esprit comme la forme la plus élevée

14. Enciclopedia Italiana, vol. I, 1929, p. 187; of. Maylender. Storia delle Accademie d'Italia. Bologna, 5 volumi, 1926 e segg.; I. Medvedev. K istorii Akademii degli Umoristi v XVII veke. – In: Kultura epohi Vozrozdjenja i Reformacii. Leningrand, 1981, s. 110-115.

15. P. L. M. Leone. Η Φιλομαθής ἢ περί ὑβριστῶν Nikeforo Gregoras. – Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, N 5, 1971-1972, 8-9 (XVIII-XIX), p. 189, 62-69.

16. H. Hunger. Der Ἠθικός des Theodoros Metochites. – Ἑλληνικά, Παράρτημα. Ἀθήναι, 9, 1957, S. 149.

17. G. Paparelli. *Peritas, Humanitas, Divinitas: L'essenza umanistica del Rinascimento*. Napoli, 1973, passim.

de plaisir (ἡδονή) établit même un code de la vie du savant, d'après lequel (exactement comme chez l'humaniste Vergerio) le savant, au nom de la vie (mais non pas au nom de Dieu!) doit se détourner des préoccupations du monde et de la vie de famille, car la vie de famille mesquine avec une femme et des enfants fait dévier le savant du but qu'il s'est fixé (18); le savant ne doit pas éprouver de jalousie envers ses confrères de la science; il doit mener une vie non seulement contemplative, mais active, etc. (19).

Parlant du nouveau style de vie en formation avec son accent de renaissance clairement exprimé, il est impossible de ne pas remarquer des idées et des goûts caractéristiques de l'état d'esprit de ce milieu culturel, comme le souci de la gloire littéraire, l'ambition, l'amour porté à ses propres oeuvres, l'idée d'immortalité acquise par la gloire littéraire. Par exemple Métochite, Choumnos, Grègoras, Magistros et d'autres ont souvent exprimé dans leurs lettres et leurs traités le désir brûlant d'écrire une oeuvre capable de les immortaliser (20). Nicéphore Choumnos, dans une de ses lettres, remarquait: «Non, il n'y a rien au monde que je préférerais à la gloire littéraire» (21); Nicéphore Grègoras, poussant le philosophe Joseph à écrire un commentaire d'Aristote, ajoute: «Afin que la célébrité, comme un grand navire, fasse avancer la gloire à travers les siècles, intègre et intacte» (22). Selon Théodore Métochite, c'est justement la paideia qui avait assuré une gloire immortelle aux artistes Phydias, Polygnôtos, Zeuxippos, Lysippos et aussi aux célèbres écrivains du passé (23). C'est à la gloire littéraire qui dépasserait les limites du monde byzantin que rêve l'empereur Manuel II Paléologue, quand il envoie un de ses ouvrages rhétoriques à l'humaniste italien célèbre Guarin de Verone, et prie le traduire en latin ou en l'italien^{23α}. De nombreuses lettres des humanistes byzantins, sont pénétrées du souci de la conservation et de la transmission de leurs oeuvres, ses «enfants, chers à ceux qui les ont créés», métaphore souvent utilisée par les écrivains byzantins de cette époque, de même que par les

18. Cf. N. V. Reviakina. Gumanist Pier-Paolo Vergerio ob umstvennom trude i ucenih. – In: Europa v srednie veka: ekonomika, politika, kultura. Moskva, 1972, s. 352-353.

19. H. Hunger. Der Ἡθικός des Theodoros Metochites, S. 149.

20. J. Verpeaux. Nicéphore Choumnos, homme d'Etat et humaniste byzantin (ca. 1250/1255-1327). Paris, 1959, p. 71; I. Sevcenko. Théodore Métochites, Chora et les courants intellectuels de l'époque. – In: Art et société à Byzance sous les Paléologues. Venise, 1971, p. 36; Nicephori Gregorae Epistulae, ed. P. A. Leone. Vol. II, 1982: Matino, N. 114, p. 299, l.44-49; p. 302, l.105-107.

21. I. Sevcenko. Etudes sur la polémique entre Theodore Metochite et Nicéphore Choumnos. Bruxelles, 1962, p. 18.

22. Nicephori Gregorae Epistulae, N 22, p. 76, l.124-125.

23. H. Hunger. Der Ἡθικός des Theodoros Metochites..., S. 149-150.

23α. The Letters of Manuel II Palaeologus. Text, translation, and notes by G. T. Dennis. Washington, 1977, N 60, p. 169, 16.

Européens Michel-Ange et Erasme de Rotterdam. Comparant, par exemple, les oeuvres littéraires à des enfants, Nicéphore Choumnos ajoute que, de même qu'il est agréable au père de voir la beauté du corps de ses enfants, de même il est agréable à l'écrivain de voir ses oeuvres calligraphiées sur le parchemin, car la perfection de la forme les rend encore plus chères à son coeur (24).

Le système d'échange des livres était bien réglé, dans les lettres apparaissent çà et là demandes d'envoi concernant les oeuvres du destinataire et l'auteur donne des renseignements au sujet de l'envoi de ses propres oeuvres. Chez Michel Cabras, par exemple, parmi les manuscrits qu'il a reçu au cours d'un échange de livre de ses amis, sont mentionnés des manuscrits contenant des oeuvres d'Aristide, Démosthène, Eusèbe, Hérodote, Homère, Platon, Plutarque, et seulement un fois le Nouveau Testament (25). En général, le livre jouait un rôle énorme dans le monde littéraire byzantin tardif. Les bibliophiles faisaient littéralement la chasse aux bons manuscrits, ils les copiaient eux-mêmes, débattaient de la technique de préparation d'un nouveau manuscrit, consacraient beaucoup d'efforts à se procurer un parchemin de bonne qualité pour le manuscrit. Dans une de lettres de Michel Gabras sont conservées de précieuses données sur la façon dont on avait remplacé des parties abîmées d'un manuscrit contenant des oeuvres de Plutarque par du parchemin neuf sur lequel on avait recopié le texte (26). Les philologues byzantins étaient des parfaits connaisseurs de la paléographie et de la codicologie. L'oeuvre des Constantinopolitains Maxime Planudès et son disciple Demetrios Triklinios qui établirent les bases de la critique de texte et de l'introduction de conjectures, était, selon l'opinion du prof. Sevcenko, un travail de toute première classe, même par rapport à nos standards. (27). Une résonance étonnamment contemporaine se dégage des principes de critique interne des textes et de leur citation formulés par Nicéphore Grégoras au cours de sa polémique avec Grégoire Palamas. D'après lui, lors de la citation d'une oeuvre quelle qu'elle soit, il faut toujours se rappeler la bonne règle philologique: Tout d'abord établir l'exactitude du texte, et seulement ensuite comparer les commentaires des extraits; le texte doit se présenter dans sa totalité, et non être interrompu sur une citation à des endroits qui pourraient changer le sens de ce qui est dit; il convient de ne jamais perdre de vue le contexte dans lequel se

24. J. Verpeaux. Nicéphore Choumnos, p. 78.

25. G. Fatouros. Die Briefe des Michael Gabras, voir Motiv-und Sachregister: Handschriften.

26. Ibid., Ep. 252, S. 409.

27. I. Sevcenko. Theodoros Métochites, the Chora and intellectual trends of his time, p. 22; A. Garzia. Sur la production philologique au début du XIV^e siècle à Byzance. – Actes du XIV^e Congr. Int. des Etudes Byza., Bucarest, t. II, 1975, p. 99-102.

trouve telle ou telle position de l'auteur cité, etc. (28). Le niveau général élevé du développement de la philologie byzantine a été démontré plus tard, dans la cathédrale de Florence, au cours d'une expertise sur l'authenticité de quelques textes patristiques; en qualité d'experts pour l'examen des manuscrits qui contenaient ces textes, on fit précisément appel à des philologues (29).

La nouvelle conception du travail de l'esprit et du rôle de la science dans la vie de la société menèrent à une authentique «renaissance scientifique» (expression de M. le prof. Guillard) dans la période tardive de l'empire byzantin dans lequel, après un temps prolongé de déclin les sciences exactes et les sciences expérimentales furent à nouveau valorisées: les mathématiques et la théorie de la musique liée à celles-ci; l'astronomie, qui n'était pas encore totalement parvenue à se distinguer de l'astrologie; la médecine et ainsi de suite. Ainsi, dans son traité d'arithmétique, Maxime Planudès utilise certaines méthodes de calcul des Hindous et leur emprunte le chiffre zéro, l'introduisant pour la première fois dans l'arithmétique grecque et européenne en général (30). La nécessité d'étudier les mathématiques, sans lesquelles ne peuvent exister ni l'astronomie, ni la géométrie, ni la musique, ni l'harmonie a été soulignée par Théodore Métochite, qui, cependant, à la différence de Planudès, recommandait de s'en tenir aux études des Byzantins et «de laisser de côté les théories de Hindous et des autres peuples»; lui-même consacrait une grande attention à l'étude des mathématiques antiques d'Euclide, de Théodose, d'Apollonios de Perge et de Serenus (31). Barlaam de Calabre, que Nicéphore Grégoras a représenté de façon si peu attrayante dans le dialogue «Florentios» était en réalité l'un des savants les plus profonds et l'un des savants aux connaissances les plus diversifiées, mathématicien de renom, un des fondateurs de l'algèbre contemporaine, qui le premier à Byzance et l'un des premiers pour l'époque de la renaissance en général adapta à l'algèbre la substitution des chiffres par leur désignation sous forme de lettres (32). En tant qu'astronome, Barlaam, bien que connaisseur de Ptolémée et bien qu'il écrivit un traité sur les

28. M. Pappozzi. Appunti per lo studio degli inediti «Antirrhethici posteriores» di Niceforo Gregoras. - Atti della Acc. Naz. dei Lincei, Classe di Sc. mor., storiche e filol., 1974, vol. 28, N 7-12, p. 947.

29. I. P. Medvedev. Expertiza podlinnosti patristiceskih textov na Florentijskom sobore. - Vspomogatelnie istoriceskie disciplini, vol. VIII, Leningrad, 1976, s. 274-285.

30. C. J. Gerhardt. Das Rechenbuch des M. Planudes, Halle, 1865. D'ailleurs, cette opinion ancienne est contestée maintenant, à cause de la découverte d'une arithmétique anonyme de 1252 qui aurait servi pour Planudès de source principale, voir K. Vogel. Buchstabenrechnung und indische Ziffern in Byzanz, dans: Akten des XI Int. Byz. Kongr. München, 1960, S. 660-664.

31. R. Guillard. Essai sur Nicéphore Grégoras, l'homme et l'oeuvre. Paris, 1926, p. 71.

32. S. Runciman. The last byzantine Renaissance, p. 68-69; K. Vogel. Byzanz, ein Mittler - auch in der Mathematik - zwischen Ost und West. Moskau, 1971.

éclipses de soleil (33), cédait sans doute le pas à Nicéphore Grégoras qui était le plus remarquable astronome de son temps, s'occupait particulièrement des calculs pascals et proposa même une réforme du calendrier dans l'esprit du futur grégorien. La démarche de Grégoras en ce qui concerne l'étude des sources de l'Antiquité est caractérisée concrètement par lui-même, d'une manière critique et authentiquement scientifique, lorsqu'il dit, parlant des «Harmoniques» de Ptolémée, la chose suivante: «Au cours de très nombreuses années, ce travail a été livré à beaucoup de mauvais copistes. Certains parmi eux ont changé la rédaction, on transformé le texte de l'auteur, l'établissant à contresens; d'autres, à cause de leur ignorance, ont sauté des phrases entières, en conséquence de quoi il est difficile pour le lecteur de concevoir la continuité du raisonnement. En plus de cela, des chapitres entiers ont été sautés ou perdus. Grâce à un travail obstiné, l'auteur a réussi, avec l'aide de Dieu, à sauver son oeuvre» (34). En effet, quelques chapitres de cette oeuvre, en commençant par le quatorzième, furent soint corrigés, soit entièrement écrits par Nicéphore Grégoras lui-même (35).

Si l'on parle de la renaissance des études d'astronomie dans la période byzantine tardive, il convient de souligner le fait qu'ici aussi (comme dans le cas des mathématiques), le succès fut atteint par l'intermédiaire d'un appel à l'expérience de la science étrangère, dans le cas présent de la science perse. Le médecin de Trébizonde Grégoire Chioniates entreprit dans ce but un voyage en Perse, où il entendit les leçons de célèbres astronomes, se procura un grand nombre de travaux concernant l'astronomie et, rentré à Trébizonde, effectua la traduction de ceux-ci en grec. Selon ses idées, et particulièrement selon les idées de son successeur Jean Abramios on remarque déjà des tentatives de vaincre la tradition orthodoxe ptolémaïque en astronomie (36).

Cette ligne de culture, nouvelle pour les Byzantins –l'intérêt des savants byzantins d'assimiler les valeurs culturelles des peuples voisins– témoigne clairement du fait que le type du Byzantin xénophobe fuyant les contacts avec les cercles culturels étrangers, subit un changement considérable aux XIV-XVe siècles. Une orientation tout à fait remarquable vers la littérature occidentale apparaît, orientation qui n'existait pratiquement pas auparavant, la sphère de la littérature traduite des langues latine et italienne s'élargit. Des mérites particuliers, en ce qui concerne l'accueil fait à la littérature latine, reviennent à

33. Barlaam de Séminara. Traités sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337. Ed. par Joseph Mogeht et Anne Tihon avec la collaboration de Daniel Donnet. Louvain, 1977.

34. Nicephori Gregorae Epistulae, N 114, 1.95-102.

35. R. Guiland. Essai sur Nicéphore Grégoras, p. 273.

36. D. Pingree. Gregory Chioniates and Palaeologan Astronomy. – *Dumbarton Oaks Papers*, 18, 1964, p. 133-160; Idem. *The astrological school of John Abramius.* – *Ibid.*, 15, 1971, p. 189-215.

nouveau à Maxime Planudès, qui traduisit du latin en grec «Le Songe de Scipion» de Cicéron, «les Métamorphoses» et les «Héros» d'Ovide, la «Guerre des Gaules» de César, le «De Consolatione philosophiae» de Boèce, le traité «Sur la Trinité» d'Augustin, sans doute également les «Satyres» de Juvénal et d'autres oeuvres d'auteurs latins (37). Les traductions des travaux de Thomas d'Aquin jouirent d'une grande popularité; elles occasionnèrent la formation dans la philosophie byzantine, de courants philothomistes et antithomistes (38). A Byzance se faisaient entendre de plus en plus fort les voix qui clamaient la nécessité de vaincre l'antipathie traditionnelle envers les latins, car, comme disait Dèmètrios Kydonès, «La nouvelle Rome doit reconnaître et honorer l'héritage des Romains». Dans son discours *Ῥωμαίοις συμβουλευτικός* dans lequel il soutenait que l'aide de l'Occident latin dans la lutte contre les Turcs était, pour les Byzantins, préférable à la reconnaissance d'une coalition des Etats balkaniques orthodoxes, Kydonès développe le thème de la communauté des traditions culturelles et historiques entre l'ancienne et la nouvelle Rome (39). Les savants byzantins commencent à reconnaître de plus en plus l'énorme dommage causé par la politique traditionnelle de mépris envers la culture de l'Occident latin. Ainsi, Joseph Bryennios, natif de Mistra, se plaignait que lui, de même que ses contemporains, ne pouvait étudier la dialectique dans les universités d'Italie, de France ou d'Angleterre (40).

De ce fait, les contacts personnels entre les représentants de la culture byzantine tardive et les représentants de la culture humaniste de la renaissance occidentale se firent beaucoup plus fréquents. D'un côté on remarque le pèlerinage d'humanistes italiens (Guarino, Aurispa, Tortelli, Filelfo, Cyriaque d'Ancône, Barbaro, Niccolo Niccoli et beaucoup d'autres) à Constantinople pour y étudier le grec et la littérature byzantine sous la direction de savants byzantins, et pour y acheter des manuscrits contenant des oeuvres d'auteurs grecs. La visite de Constantinople était considérée à cette époque, selon les paroles d'Enea Silvio Piccolomini, comme le témoignage d'une instruction parfaite (41).

37. H-G. Beck. Besonderheiten der Literatur in der Palaiologenzeit. – In: Art et société à Byzance sous les Paléologues. Venise, 1971, p. 44.

38. S. Papadopoulos. Thomas in Byzanz: Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1345 und 1435. — Theologie und Philosophie, 49, 1974, S. 274-304; G. Podskalsky. Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischer Geistesgeschichte (14/15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. Munchen, 1977, S. 197 ff.

39. PG, vol. 144, col. 969 B, 977 D, 980 A. cf. R. - J. Loenertz. Lettre de Démétrios Cydonès à Andronic Oenéote, grand juge des Romains (1369-1371). — Revue des Etudes byz., 1971, 29, p. 303-308.

40. A. Guillou. La civilisation byzantine. Paris, 1974, p. 334.

41. Pius II Pope. Opera omnia. Basileae, 1551, p. 681.

D'un autre côté, les Byzantins se mettent à voyager de plus en plus vers l'Occident: certains utilisant leurs déplacements de service pour entrer en contact direct avec les humanistes italiens (par exemple l'ambassadeur et «grand διαρμενευτής», c'est à dire le traducteur, connaisseur de la langue latine Nicolas Sigeros qui offrit à Pétrarque un célèbre manuscrit d'Homère) (42); d'autres, comme par exemple Dèmètrios Kydonès, Manuel Chrysoloras et d'autres), invités pour un temps plus ou moins long pour enseigner la langue et la littérature grecques dans les universités et dans les réunions humanistes d'Europe; un troisième groupe afin de s'installer définitivement en Occident, passer au Catholicisme et s'intégrer complètement dans le milieu humaniste d'Europe occidentale (comme par exemple Syméon Atumanos à partir duquel, en réalité, il faut commencer l'histoire de l' «exode», de l'émigration massive des Grecs vers les pays de l'Europe occidentale (43). L'unité psychologique et idéologique des humanistes byzantins et italiens se renforça souvent par des liens étroits de parenté. Par exemple la native de Gènes Manfredina Doria était la femme de Jean Chrysoloras (fils de Manuel Chrysoloras), et ils marièrent leur fille Théodora à un humaniste italien célèbre, Francesco Filelfo –fait qui fut longtemps débattu dans les cercles humanistes italiens (44). Enfin, se manifeste une forme d'union intellectuelle, une sorte de symposium humaniste international en son genre, «le premier congrès philosophique international» ou bien «Le plus important séminaire d'histoire à l'époque de la Renaissance italienne», comme les derniers chercheurs nomment parfois (et, semble-t-il, non sans une part considérable de modernisme), les rencontres des humanistes byzantins et italiens qui ont lieu durant l'hiver 1438-1439 à Florence (45). Bientôt, Théodore de Gaza à Ferrare, Jean Argyropoulos à Florence et à Rome, Dèmètrios Chalchokondyle à Padoue, Florence, Pavie et Milan, Constantin Laskaris à Messine, Marc Mouzouros à Venise et Padoue, Jean Laskaris à Paris, Andronique Kallistos et Georges Hermonimos à Londres, et d'autres encore, déploierent une activité scientifique pédagogique animée. Avec le départ des savants byzantins, se produisit une sorte de transplantation de l'humanisme byzantin en Occident. Les savants byzantins s'intégrèrent organiquement dans les rangs des humanistes italiens, se mêlèrent à eux, se

42. A. Pertusi. L'Omero inviato al Petrarca da Nicola Sigerio ambasciatore e letterato bizantino. – In: *Mélanges Eugène Tisserant*, III, Città del Vaticano, 1964, p. 113-139.

43. G. Fedalto. Simone Atumano monaco di Studio arcivescovo latino di Tebe secolo XIV. Brescia, 1968.

44. K. M. Setton. The byzantine background to the Italian Renaissance. – In: *Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance*. London, 1974, I, p. 72.

45. Ibid., p. 71. Fr. Masai, Pléthon, l'Averroïsme et le problème religieux. – «Le néoplatonisme», *Actes du Colloque International à Royaumont*, Paris, 1971, p. 436.

fondirent dans leur milieu, mais, en s'y fondant, marquèrent la culture humaniste italienne de teintes précises, uniques en leur genre, qui leur étaient propres. Venus en Occident en qualité d'enseignants des universités, professeurs de Grec ou propagandistes de l'héritage antique, les savants byzantins apportèrent de ce fait une contribution non négligeable à la Renaissance européenne.

Prenant en compte les réalisations de la science et de la culture byzantines durant les derniers siècles de l'existence byzantine, il ne convient évidemment pas de s'éloigner de la notion contemporaine d'esprit novateur et d'originalité. La culture humaniste du début de la Renaissance est une culture avant tout encyclopédique et rhétorique, dans laquelle était considéré comme réel catalisateur de l'inspiration créatrice la «mimesis» ou imitation des oeuvres des auteurs antiques, l'aspiration consciente à les reproduire, à créer quelque chose d'équivalent (46). L'emprunt était compris comme une création et l'innovation n'était pas considérée digne d'éloges. C'est précisément pourquoi, il convient de remarquer que les Byzantins (comme d'ailleurs leurs confrères humanistes italiens) ne créèrent rien de fondamentalement nouveau dans le domaine de la problématique scientifique et philosophique en comparaison avec les siècles précédents de l'histoire byzantine et avec l'antiquité. L'élément nouveau, celui qui marquait de façon distincte la vie intellectuelle de la période tardive de Byzance, était l'attitude des humanistes byzantins envers l'assimilation de l'héritage antique. En parlant des tendances à la Renaissance dans la culture byzantine tardive, nous avons en vue non pas tant la renaissance de l'Antiquité dans le sens d'un retour à celle-ci après une interruption de la tradition antique, mais plutôt une nouvelle conception de l'héritage antique, du paganisme en tant que système, une transformation de celui-ci comme facteur de la conception, comme facteur de l'idéologie.

Ainsi, les images mythologiques et païennes, qui à une époque antérieure étaient seulement des *topoi* de la rhétorique, commencent maintenant à être utilisées dans l'expression de notions fondamentales relatives à la conception du monde, telles que le déterminisme, le libre arbitre, etc. Le thème du destin, l'idée fataliste de l'inconstance de l'existence humaine se mit à s'exprimer avec une force particulière dans la philosophie byzantine, indiquant une déviation de la doctrine de la «providence divine» et invitant à la révision hostile à Dieu

46. H. Hunger. On the Imitation (Mimesis) of Antiquity in Byzantine Literatur. – In: H. Hunger. Byzantinische Grundlagenforschung. London, 1973, XV, p. 13-38. Cf. M. Fuhrmann. Einführung in die antike Dichtungstheorie. Darmstadt, 1973, S. 203. Plus en détail voir I. P. Medvedev. Neue philosophische Ansätze im späten Byzanz. – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Bd. 31/2 (=Akten des XVI. Intern. Byzantinistenkongr., 1/2). Wien, 1981, S. 529 ff.

des notions traditionnelles théocratiques. La déesse du destin, Τύχη, la seconde dans le Panthéon antique, objet de disputes rhétoriques incessantes dans la Grèce hellénistique – ne cessait d’occuper l’esprit des Byzantins, apparaissait toujours lorsque se déclaraient des périodes de crises sociales, mais c’est seulement dans les derniers siècles de l’existence de Byzance que la Tychè devient chez beaucoup d’auteurs byzantins aux pensées humanistes la force de vie de base, la notion centrale de la philosophie de l’histoire, l’ultime ratio de l’histoire. Telle est la Tychè de Théodore Métochite, qui règne sur le «théâtre universel» de la vie, qui unit tous les hommes par la communauté de leur destin, dans les chaînes de laquelle l’humanité se débat, «comme dans un gigantesque filet à poissons rempli de proies jusqu’aux bords (47); telle elle apparaî t aussi chez d’autres auteurs byzantins: Doukas, Laonikos Chalkokondylès, Kritoboulos, Manuel II Paléologue, Jean Chortasmenos et d’autres.

Pour ce qui est de Georges Gémiste Pléthon, le principe de la causalité qui est à la base de ses convictions philosophiques excluait la reconnaissance du hasard dans la nature et dans la société; il apparaît comme le partisan du point de vue selon lequel «tout s’accomplit selon la loi de la nécessité». C’est pourquoi Pléthon produira une étude d’un déterminisme strict sur le conditionnement universel des choses, des phénomènes et des processus, nus cependant par des causes non matérielles, surnaturelles. Cette étude, qu’il a introduite dans le traité «Sur les problèmes au sujet desquels Aristote est en désaccord avec Platon» (48), dans un chapitre particulier (le sixième) du second livre de son traité antichrétien «Les Lois», qu’il intitula également ainsi: «Sur le Destin» (Περὶ εἰμαρμένης) (49), et dans d’autres oeuvres, représente, selon l’expression d’un chercheur, «le cerveau de toutes les idées de Pléthon» (50). Cependant, éliminant le hasard et postulant la loi de la nécessité universelle et absolue, Pléthon s’efforce de conserver le libre arbitre, proposant dans ce but sa propre notion de la liberté et soulignant que c’était justement à cause d’une conception erronée de la liberté qu’était apparue cette contradiction imaginaire. Selon Pléthon, le libre arbitre authentique ne consiste pas à craindre la nécessité universelle et absolue, mais consiste à agir en accord avec elle. Dans ce cas seulement, l’homme est libre et heureux; lorsqu’il agit à l’encontre de la nécessité, il se transforme alors en esclave des impulsions les plus basses de l’âme. Sur le fond, nous avons devant nous une conception de la

47. H. Hunger. Der Ἡθικός des Theodoros Metochites, S. 152. ,

48. B. Lagard. Le De differentiis de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne. – Byzantion, 43, 1974, p. 312-343.

49. Pléthon. Traité des Lois. Ed. C. Alexandre. Paris, 1858.

50. E. Stephanou. Ἡ εἰμαρμένη ἐν τῷ φιλοσοφικῷ συστήματι τοῦ Πλήθωνος. —Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου. Ἐν Ἀθήναις, 1935, σελ. 315.

liberté en tant que nécessité reconnue, bien que sur un plan foncièrement idéaliste. (51).

Naturellement, de telles catégories historico-philosophiques, comme le libre arbitre, le déterminisme, etc., se rangent difficilement dans les cadres de la spéculation philosophico-religieuse dans laquelle étaient plongés les penseurs byzantins. En réalité le problème du libre arbitre ne se présentait pas à Byzance avec la même acuité que chez certains représentants de la pensée d'Europe occidentale, particulièrement de la pensée athée (52). Le fatalisme était, sans aucun doute, inhérent à la conception du monde de écrivains byzantins, mais il n'était pas quelque chose d'inerte, de passif, c'était un «fatalisme actif», le principe d'activité vitale en était l'essence, et, comme le montre l'histoire, «non seulement il ne gêne pas toujours l'activité énergique dans la pratique, mais, au contraire, il a été à des époques connues la base psychologique indispensable d'une telle activité» (53). Un point de vue semblable sur la conduite de l'homme, sur les forces qui commandent au développement de l'existence humaine est justement caractéristique des cercles humanistes d'Occident, en particulier pour des représentants claires et caractéristiques de l'humanisme italien, comme Alberti, Salutati, Filelfo, Ficino et d'autres. L'idée s'est repandue, dans l'historiographie contemporaine, de l'influence directe des idées de Pléthon sur les opinions des humanistes italiens cités relatives au problème du déterminisme, qui trouve son expression dans l'adoption de la doctrine hellénistique de l'«εἰμαρμένη», suivant la question du libre arbitre et du fatalisme (54). Des faits comme la traduction latine découverte récemment du traité de Pléthon «sur l'eimarménè», faite par Jean Sophianos pour Nicolas de Cues (55) peuvent servir de prétexte à cette manière de présenter la question, mais il nous semble qu'il conviendrait de souligner davantage non pas le problème de l'emprunt, mais plutôt cette communauté intellectuelle caractéristique, en ce qui concerne la conception du monde, d'une partie déterminée des représentants de la culture byzantine aux idées humanistes et des humanistes italiens, –communauté qui remontait vers une seule et même source intellectuelle– de l'Antiquité gréco-romaine avec, clairement exprimé, son

51. Cf.: Fr. Masai. Pléthon et le platonisme, p. 241.

52. H. Lev. Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 2/2. Berlin, 1971, S. 156 und passim.

53. G. V. Plechanov. Isbrannie filosofskie proizvedenia. Vol. II, Moskva, 1956, s. 302.

54. N. Badaloni. Discussioni umanistiche su fato e liberta. – Critica storica, 1962, p. 258-294; A. Keller. Two Byzantine Scholars and their reception in Italy; I. Marcilio Ficino and Gemistos Pletho on fate and free will. – Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 20, 1957, p. 363-370.

55. P. O. Kristeller. A latin translation of Gemistos Plethon's De Fato by Johannes dedicated to Nicolas of Cusa. – In: Nicolo Cusano agli Inizi del Mondo Moderno. Firenze, 1970, p. 175-193.

regard pessimiste sur le destin de l'homme. Ce fut seulement la génération suivante d'humanistes italiens (et particulièrement ses représentants célèbres, comme par exemple Pico della Mirandola et Machiavelli) qui parvint dans une certaine mesure à surmonter la tendance fataliste dans la conception du monde humaniste, bien que Pomponazzi demeure tout de même, dirons-nous, un fataliste clairement accusé.

Une fonction particulière dans le processus de sécularisation des idées culturellès fut remplie par le platonisme renaissant qui, sur le font, devint la base philosophique de l'humanisme byzantin, «le capital intellectuel des représentants de la culture byzantine aux idées humanistes» (56). Presque tous les représentants les plus brillants des cercles humanistes byzantins de cette période (par exemple Thomas Magistros, Maxime Planudès, Manuel Moschopoulos, Joseph le philosophe, Théodore Métochite, Nicéphore Grègoras, Georges Gémiste Pléthon, Bessarion de Nicée, Michel Apostolos, Jean Argyropoulos et d'autres), dont chacun avait certainement un cercle plus ou moins large de compagnons d'idées demeurés inconnus, à côté de ceux que nous connaissons, étaient des platoniciens. Sans toute, chez les représentants d'un cercle donné aussi le platonisme était loin d'être homogène. Souvent, chez eux, la passion pour Platon se traduisait par une imitation formelle. En particulier, aux XIV-XVe siècles, dans la littérature humaniste byzantine (de même que dans la culture humaniste italienne de la même époque), on se mit à utiliser largement comme modèle le dialogue de Platon, qui signifiait par lui-même le refus de la méthode tant affectionnée par les Byzantins des questions et réponses, la méthode de l'erotapokrisis («Dialogue entre le riche et le pauvre» d'Alexis Makrembolitès, particulièrement les dialogues «Florentios» et «Philomathès» de Nicéphore Grègoras, le «Dialogue avec le Perse» de Manuel Paléologue et d'autres) (57). Lorsqu'on lit, par exemple, le dialogue de Grègoras «Philomathès», on sent bien l'intonation, les tournures du discours, les petits mots favoris des héros des dialogues de Platon. Un platonisme de ce type était, non sans raison, un objet de moqueries. Nicolas Kabasilas, en particulier, se moquait d'une façon assez spirituelle du «platonisme» de Nicéphore Grègoras, le traitant d'«imitateur de Platon»; Grègoras intitule ses oeuvres, à la manière de Platon, «Dialogues», et y introduit des expressions que l'on rencontre souvent dans les oeuvres de Platon (58).

Dans le même temps on remarque dans les oeuvres de Grègoras un nombre très important d'emprunts au texte et à la pensée de Platon, qui

56. E. Moutsopoulos. Platon et la philosophie byzantine. Actualité et perspectives. - Έπετ. Έτ. Βυζ. Σπουδών, 37, 1969/70, p. 79.

57. H. Hunger. Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur, S. 142.

58. A. Garzya. Un Opuscule inédit de Nicolas Cabasilas. - Byzantion, 1956, 24, p. 257, 80-83.

témoignent de sa sérieuse érudition en ce qui concerne les textes de Platon, et également dans le domaine des stratifications néoplatoniciennes de caractère conceptuel. Par exemple, la définition, contenue dans ses «réfutations», de la notion de «Dieu» (... car, existant lui-même comme origine de toute chose et ne disposant de rien avant lui-même, il ne possède rien en quoi il lui convient d'exister, mais puisque il possède tout, il n'existe pas un lieu où il ne serait pas. Or ce qui est dans quelque chose est là où se trouve cette chose, mais pour celui qui n'est pas dans un lieu précis, il n'existe pas d'endroit où il ne serait pas; de sorte que Dieu, qui est partout, est en même temps également dans un lieu déterminé; et, au contraire, étant dans un endroit déterminé, il est en même temps partout») en comparaison avec les raisonnements correspondants de Plotin sur l'Unique (enn. 3, 9, 4) et de Porphyre sur Dieu et l'intellect (Sententiae 31), la nature néoplatonicienne de la divinité de Grègoras apparaît de toute évidence (59). Dans deux autres passages néoplatoniciens de Grègoras, «Sur la vue universelle et indépendante qui se conçoit uniquement par l'esprit» et «Sur la vue qui se remarque selon des caractéristiques fortuites», l'influence de Plotin apparaît sans réserve (60), mais il estimait beaucoup d'autres néoplatoniciens. Grègoras, en particulier, aimait Porphyre; la passion pour les oracles de Chaldée, connus de lui vraisemblablement d'après les «Exégèses» de Psellos, liait Grègoras à l'univers spirituel de celui-ci. On trouve une mention de son commentaire sur le Περὶ ἐνυπνίων de Synesios, et Grègoras considérait Hermès Trismégiste comme le plus éminent théologien de l'Antiquité (61).

Les humanistes platoniciens byzantins postérieurs s'appuyaient en premier lieu sur les éléments du platonisme qui diluaient des notions opposées à la théologie chrétienne. Chez Pléthon, en particulier, le platonisme réinterprété se posait en qualité d'alternative de la religion officielle et devint la base de la construction d'un nouveau système universel de culte, qu'il opposait aux religions existantes (avant tous à la chrétienté). A la base du système religieux de Pléthon, qu'il nommait «théologie hellénique», se trouve la représentation d'un dieu, supérieur par rapport aux autres natures, qui a créé les autres divinités et les êtres inférieurs –enfants du dieu supérieur «à chacun desquels la théologie hellénique soumet une partie plus ou moins grande de l'Univers et auxquels elle ne permet pas d'être égaux au père, mais seulement semblables à lui... Bien qu'elle les nomme –les enfants de ce dieu– eux-mêmes

59. H.-V. Beyer. Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten. – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 20, 1971, S. 171-188.

60. Ibid., S. 183.

61. M. Sicherl. Platonismus und Textüberlieferung. – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 15, 1966, S. 214.

des dieux, elle les nomme en même temps oeuvres de ce dieu parce qu'elle ne désire pas que l'on distingue dans ce dieu la création de la conception, de même que le désir de la nature ou l'activité de l'être. La théologie hellénique distingue, de ce fait, les enfants du dieu supérieur de l'autre nature et divinité moins importantes, car elle ne s'appuie sur rien d'autre que sur l'axiome: si les énergies sont diverses, alors sont diverses également les substances, trouvant la différence la plus importante entre l'énergie de celui qui n'existe que grâce à lui-même et de celui qui existe grâce à un autre» (62). Le Panthéon de dieux créé par l'imagination de Pléthon avec à sa tête le Pantokrator Zeus est un système grand et parfait, une construction du monde supracéleste, où chacun des dieux existe d'une part séparément, et d'autre part s'unissant en un seul». On peut conclure, de l'explication de Pléthon sur l'organisation de la construction du monde, que sa structure est conçue comme explicatio de la divinité supérieure, comme son autodéploiement et son autopropagation infinie comme d'une seule et unique base, comme d'un absolu dans lequel tous les chaînons du tableau ontologique du monde existent à l'origine en un seul, et, en résultat de cet autodéploiement, ils reçoivent l'autonomie et peuvent être distingués les uns des autres. Les représentations de Pléthon sur la structure ontologique du monde sont particulièrement visibles dans son seizième hymne à Zeus: «Reproducteur et tout puissant souverain de toute chose, qui, incluant tout en lui-même réuni et inséparable, émet ensuite hors de lui-même chaque chose en particulier, rendant de cette manière sa création achevée unique et intègre» (63).

Le rationalisme et la manière de raisonner inhérents à la pensée de Pléthon, sa tentative de donner une définition à la divinité, de déceler sa substance concrète (sur ce point Pléthon s'est beaucoup éloigné de l'apophatisme non seulement des Pères de l'Eglise, mais aussi des néoplatoniciens, en particulier de Plotin, qui s'efforçaient de concevoir Dieu par le chemin de la négation, c'est à dire non pas dans ce qu'il est, mais dans ce qu'il n'est pas), privaient ses dieux dans une importante mesure de caractère transcendant et surnaturel. Sur le fond, tout son Panthéon polythéiste se présentait comme un système de personifications, de catégories philosophiques décrivant le monde et séparées les unes des autres selon la méthode de déduction que suivait Pléthon. Pour utiliser la langue de la sémiotique, tout le Panthéon religieux-philosophique de Pléthon se présente comme un système de signes universel, servant à exprimer des propriétés plus générales et essentielles, des relations et des états de la construction du monde; tous ceux-ci, différenciés et

62. Pléthon. Traité des Lois, p. 300 sq.

63. Ibid., p. 216.

interdépendants selon un schéma fixé, enfermés dans un groupe de dénominations divines, sont définis selon les dénominations de ce groupe de telle sorte qu'aucun d'entre eux ne peut se passer de la protection de «son» dieu. (64).

On peut se demander avec quel sérieux Pléthon étudia sa réforme du culte religieux; deux oeuvres soigneusement élaborées par lui expriment ce sérieux plus clairement encore que la doctrine elle-même: le calendrier de ce culte, à la base duquel se trouvait le calendrier attique (mais on y trouvait beaucoup de choses nouvelles; en particulier, comme en témoigne Théodore de Gaza, Pléthon n'adopta pas la dénomination attique des mois, les chiffrant simplement dans l'ordre), et la liturgie (65). En ce qui concerne cette dernière, Pléthon élabore (à l'encontre du système compliqué de l'office divin chrétien) les bases d'un «culte simple». Il est vrai que, tout en refusant une des institutions les plus essentielles de l'Eglise, l'institution du clergé régulier, le monachisme, il n'insiste pas sur la suppression du clergé en tant que tel. Dans les «Lois», figurent par exemple les *ιεροκήρυξ* et d'autres personnages officiels; dans son mémoire à l'empereur Manuel II Paléologue sont mentionnés également les «hierei», et de plus Pléthon considère comme indispensable «d'accorder une part des ilôtes aux prêtres ayant une fonction ecclésiastique élevée correspondant à la part d'eilôtes revenant à un chef militaire moyen» (66). Cependant, malgré cela, la réforme du culte rabaisse, en fait, à rien le rôle de l'Eglise dans la mesure où les fonctions d'un ecclésiastique peuvent être remplies par tout homme «qui se distingue par l'âge ou par quoi que ce soit d'autre», et pratiquement n'importe quel lieu à ciel ouvert peut servir de temple, si seulement il n'est pas souillé d'excréments humains et de traces de mort» (67). Il faut également remarquer que les tentatives de réaliser pratiquement et dans de larges proportions les situations du programme religieux de Pléthon se terminèrent pour l'un des disciples (Juvenalien), successeur de Plethon, d'une manière tragique: En tant que renégat, il fut soumis à la torture (on lui coupa les mains, la langue et les oreilles), et ensuite il fut condamné à mort et noyé dans la mer (68).

Un indice fondamentalement nouveau des processus très profonds qui se

64. Plus en détail voir I. P. Medvedev. *Neue philosophische Ansätze im späten Byzanz*, S. 545-547.

65. M. V. Anastos. *Pletho's calendar and liturgy*. – *Dumbarton Oaks Papers*, 4, 1948, p. 183-305.

66. PG. vol 160, col. 832 B.

67. Pléthon. *Traité des Lois*, p. 230.

68. Gennade Scholarios. *Oeuvres complètes*. Ed. par Louis Petit. X. A. Siderides, M. Jugis. Vol. IV. Paris, 1935, p. 476-489. Plus en détail voir I. P. Medvedev. *Vizantijskij goumanism*, s. 32-37.

déroulaient dans la conscience sociale à l'époque tardive de l'empire byzantin était l'apparition d'éléments indiquant une conscience nationale grecque, qui s'exprimait particulièrement clairement dans la réhabilitation de la dénomination «Hellènes». Nous savons que ce terme fut utilisé, durant de longs siècles du Moyen Age byzantin, dans un sens foncièrement péjoratif, et fut assimilé à la notion de «paiens». On pouvait désigner du nom d'«Hellène» (et c'est d'ailleurs ce qu'on faisait) aussi bien un Chinois qu'un Arabe, ou un habitant de la Russie pré-chrétienne, de même qu'un philosophe qui montrait un trop grand intérêt pour l'Antiquité du point de vue des autorités ecclésiastiques (comme, par exemple, Michel Psellos au XI^e siècle, accusé par le patriarche pour sa passion envers les idées de Platon et des néoplatoniciens) (69). C'est seulement à l'époque de la Renaissance que reparaît la signification ethnique de ce terme, exprimée de manière particulièrement précise à travers les paroles de Georges Gémiste Pléthon: «Nous», dit-il dans son discours adressé à l'empereur Manuel II Paléologue, «Hellènes par notre origine, ce en quoi témoigne notre langue et l'éducation de nos pères» (70). Jean Argyropoulos, dans une de ses lettres à l'empereur Jean VIII, s'adresse à ce dernier comme à «l'empereur de l'Hellade» (71). Tous ces faits ont aussi incité les savants à considérer «la dernière renaissance byzantine» comme, au fond, une «renaissance grecque».

Le caractère particulier du développement d'une conscience sociale dans l'empire de cette période consistait, cependant, dans le fait que la réapparition de la signification ethnique du mot «Hellène» ne signifiait certainement pas la suppression ou le remplacement par ce dernier de l'appellation «Romei» qu'utilisaient les Byzantins pour se désigner eux-mêmes, et que l'idée d'un Empire universel et d'un empereur universel jusqu'à la fin de Byzance, aussi bien dans le domaine de la politique réelle (72), que dans la conception du monde des auteurs byzantins (73). Particulièrement claire à ce propos est la pensée de «reconquête impériale» exprimée dans la lettre de Bessarion adressée à Constantin Paléologue, et dans laquelle Bessarion, louant les succès de Constantin pour la conquête de territoires byzantins dans le Peloponnèse et en Grèce continentale, conseille à

69. S. Runciman. *The last byzantine Renaissance*, p. 19-22; D. M. Nicol. *Byzantium and Greece. Inaugural Lecture in the Koraës chair of Modern Greek and Byzantine History, Language and Literature*, at University of London King's College. Oct. 1971, p. 6-7.

70. PG, vol. 160, col. 821 B.

71. S. P. Lambros. *Ἀργυροπούλεια*. Ἀθήναι, 1910, σ. 4-7.

72. I. P. Medvedev. *K voprosu o prinzipah vizantijskoj diplomatii nakanune padenija imperii*. – *Viz. Vremennik*, 33, 1972, s. 129-139.

73. H.-G. Beck. *Reichsidee und nationale Politik im spatbyzantinischen Staat*. – In: *Ideen und Realitaeten in Byzans*. London, 1972, VI.

ce «nouvel Agèsilas» de se tourner ensuite, avec les Lacédémoniens, vers l'Asie et de reformer l'ancien Empire (74). Le «nationalisme grec» de Pléthon s'accorde du reste fort bien avec la notion d'«Empire romain», et le fait même que ses réformes concernaient le Péloponnèse, et non la totalité de l'empire byzantin, s'explique par son désir d'intéresser davantage le gouvernement au Péloponnèse, dont la consolidation, d'après Pléthon, devait être l'étape préliminaire à des nouvelles conquêtes. «Le fait de prendre des mesures pour l'aménagement du Péloponnèse, dit-il, aura une signification importante pour la sécurité et la prospérité de la grande ville» (c'est à dire Constantinople) (75).

Dans le même temps, tout en soulignant les éléments d'«idéologie impériale» dans la conception du monde des Byzantins de cette époque, il faut reconnaître que leur idéal politique n'était pas exactement identique à la doctrine politique traditionnelle byzantine: il avait changé, et cela se reflétait avant tout dans la conception elle-même de l'histoire de l'empire romano-byzantin. Ainsi par exemple Metochite, le premier parmi les écrivains des XIV-XVe siècles, se mit à considérer Byzance non pas comme l'ultime phase dans le schéma historique du monde, ainsi que l'exigeait la tradition canonique, mais comme un des empires soumis à la loi universelle d'apparition et de destruction. «Comme les autres hommes de lettres, il était encore fier de la civilisation byzantine qui incluait en elle la culture grecque antique, car pour lui comme pour les écrivains de l'empire de Nicée, les Byzantins appartenaient à la même race que les Grecs de l'Antiquité. Les doutes quant à la supériorité de la civilisation byzantine apparurent quelques décennies après sa mort» (76). L'idéal de l'empereur – souverain subit également un changement. Déjà, dans la représentation de l'empereur de Métochite, on remarque un effacement du caractère hiératique, l'apparition de traits personnels, individuels (77). En ce qui concerne le monarque vu par Pléthon, celui-ci n'était en rien un souverain «par la grâce de Dieu». L'empereur était considéré par Pléthon comme un organe dépendant fonctionnellement du pouvoir de l'Etat, intégré organiquement dans la structure de la société. En fait Pléthon voit la dignité impériale comme une des fonctions (la plus élevée!) dans la structure de l'appareil d'Etat; et, parlant de ces fonctions, il emploie une phraséologie tout à fait caractéristique: «Nous les avons nommés empereurs, chefs militaires et autres dirigeants» (78). Ici, plus d'allusion à

74. S. Lambros. *Παλαιολογία και Πελοποννησιακά*, IV. Ἀθήναι, 1930, p. 36.

75. PG, vol. 160, col. 825 B.

76. I. Sevchenko. Theodore Metochites, the Chora and the intellectual trends of his time, p. 65.

77. H.-G. Beck. Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München, 1952, S. 87.

78. PG, vol. 160, col. 853 A.

l'origine divine du pouvoir impérial. Au contraire, l'empereur de Pléthon reçoit pour ainsi dire le pouvoir de mains de ses sujets, et ce pouvoir lui-même est vu par lui dans l'esprit d'un pacte social. D'après Pléthon, un dirigeant ne peut être monarque que s'il dispose de toutes les qualités «d'un véritable dirigeant»: avant tout il doit choisir pour lui-même non pas des plaisirs vains, comme l'ont fait Alexandre, le fils de Priam, Sardanapal d'Assyrie ou Neron de Rome, mais le chemin de la vertu réelle. Comme exemples dignes d'être imités, Pléthon cite Héraklès, Lycurgue, Alexandre le Grand et Cyrus. L'équité, la vérité et le bien général, voici la principale loi de l'activité du dirigeant. Il souligne que les intérêts généraux doivent être supérieurs aux intérêts personnels, qu'il s'agisse des intérêts de l'empereur lui-même ou de n'importe quel autre dirigeant. De cette manière, le bien-être du pays et du peuple est assuré par la juste organisation de l'Etat, par «les lois» d'une part, et par la vertu des dirigeants d'autre part. Non seulement des lois justes sont indispensables aux Etats, mais il est important que celles-ci soient efficaces; or elles deviennent efficaces grâce à des dirigeants vertueux» (79). L'idée d'un gouvernement noble et raisonnable, de l'humanité et de la bonté du dirigeant, conditionnée par la tradition platonicienne, devint dominante dans les traités prolixes des écrivains byzantins dans lesquels étaient étudiées et analysées les bases du pouvoir impérial. L'idée fondamentale des oeuvres de ce genre était la représentation de l'empereur comme un philosophe dans la personne duquel s'incarne la symbiose de la philosophie et du pouvoir. Ainsi les penseurs humanistes de la culture byzantine tendaient instinctivement vers un idéal de monarchie éclairée.

La renaissance du genre de *politeia* à l'intérieur duquel s'insinuait un mouvement «réformateur» à Byzance incluant les conceptions économiques et les idées des humanistes byzantins fit maître un système de vues hautement original, comme l'étude de la meilleure structure d'Etat entreprise par Georges Gémiste Pléthon. Il est vrai que les chapitres de son traité «Les Lois» dans lequel était introduite toute son «économie politique» (à en juger d'après l'intitulé, il s'agissait d'une partie du livre deux et principalement le livre trois de «Lois»), n'ont pas été conservés, cependant la possibilité de s'en faire une idée assez claire existe dans la mesure où nous avons connaissance de ses discours avec des propositions de réformes dans le but de redresser l'économie de l'empire byzantin et d'améliorer le fonctionnement de l'appareil d'Etat (80). L'Etat selon Pléthon est un Etat foncièrement autarcique, isolé de l'économie des autres pays et basé sur l'agriculture, avec, comme dans la *politeia* de Platon,

79. Ibid., col. 851 CD.

80. Ibid., col. 842-866; Sp. Lambros. *Παλαιολογία και Πελοποννησιακά*, IV. 'Αθήναι, 1930, σελ. 113-135.

une structure sociale composée de trois membres (la classe laborieuse, les détenteurs des moyens de production, l'appareil d'Etat); un Etat dans lequel, suivant les recettes de Platon, les relations monétaires du commerce sont réduites au minimum, la monnaie est liquidée et tous les versements en numéraire sont remplacés par un impôt unique en nature; un Etat dans lequel il n'y a pas de place pour des groupes de population parasites comme, disons, les moines, mais dans lequel le revenu public est distribué selon la loi de la justice sociale (κατά τό δίκαιον), c'est à dire conformément à la contribution réelle qu'apporte à la construction de la richesse publique (qui est toujours considérée par lui comme une richesses foncièrement «matérielle», comme les fruits de la terre, οἱ ἐκ γῆς καρποί, ou, plus largement, comme le résultat du travail de la terre) tel ou tel groupe social de la population. Sur ces représentations de la «politique économique» de Pléthon dictées en gros et dans leur ensemble par la tradition platonicienne, se greffaient chez Pléthon des vues foncièrement médiévales de féodalité au sujet de la propriété privée et de la propriété de l'Etat, mais, dans le même temps, sont exprimées des idées tout à fait progressives pour cette époque sur le travail en tant que source de base de la richesse publique (ce qui est considéré, sans motifs suffisants, par quelques savants comme l'apparition chez Pléthon de la théorie de la valeur du travail) (81), sur les moyens de production (τά τέλη) comme composante indispensable et indépendante dans l'élaboration de la richesse publique, sur la terre comme sphère d'application du travail, comme arène du déroulement du travail, etc. Bien entendu, de même que les expériences politiques vouées à l'échec, de son maître à penser, Platon, et de même que les projets d'une «ville idéale» de ses contemporains, les humanistes italiens (82), les projets de Pléthon connurent un total insuccès, du fait qu'ils étaient, en grande partie, un jeu de l'esprit, ludus intellectualis, et qu'ils ignoraient les conditions historiques concrètes dans lesquelles ils se formaient.

Ainsi, le matériel que nous avons examiné témoigne du fait que, dans le for intérieur de la société byzantine tardive cheminait un processus de révision de valeurs spirituelles, de destruction de l'ancien système traditionnel de façons de concevoir, –un processus qui, en fin de compte, se révélait n'être rien d'autre qu'une crise dans la conception du monde chrétienne orthodoxe du Moyen Age. Les XIVe et XVe siècles représentent à Byzance une époque de fermentation confuse des esprits, lorsque les conceptions et les représentations habituelles commencent à se désagréger, mais que les forces progressives de la société ne sont pas encore en mesure de trouver une nouvelle idéologie. Les tendances novatrices trouvèrent sans aucun doute leur expression à Byzance, mais selon une interprétation de caractère exclusivement original, fruit des conditions critiques qui étaient celles de la société byzantine, face à la menace de sa totale disparition.

81. S. P. Spentzas. Αἱ οἰκονομικαὶ καὶ δημοσιονομικαὶ ἀπόψεις τοῦ Πλήθωνος. Ἀθήναι, 1964, σελ. 47-51.