



HAL
open science

Hagiographie et (ré)écriture de l'Histoire

Anna Lampadaridi

► **To cite this version:**

Anna Lampadaridi. Hagiographie et (ré)écriture de l'Histoire. Anna Lampadaridi; Vincent Déroche; Christian Hogel. L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie byzantine et médiévale, 21, Upsala Universitet, pp.1-12, 2022, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 978-90-04-52735-5. hal-03618834

HAL Id: hal-03618834

<https://hal.science/hal-03618834>

Submitted on 18 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INTRODUCTION

HAGIOGRAPHIE ET (RÉ)ÉCRITURE DE L'HISTOIRE

ANNA LAMPADARIDI



ABORDER LES RÉCITS hagiographiques comme des textes historiques serait une mauvaise approche. Certes, l'histoire est bien présente dans l'hagiographie ; d'ailleurs cette dernière est aujourd'hui reconnue à juste titre comme source par les historiens. Pourtant, la lecture historique des légendes hagiographiques n'a cessé de faire couler beaucoup d'encre depuis des siècles. Sébastien Le Nain de Tillemont (1613-1698) puisa dans des sources hagiographiques pour composer ses *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église des six premiers siècles*. Dans sa quête de la vérité, tout en adoptant une démarche d'histoire critique, le prêtre janséniste s'attela à établir un distinguo entre ce qui avait l'air « d'antiquité et de vérité », d'une part, et ce qui sentait « la fable ou la tradition populaire », de l'autre, dans les *Vies* de saints¹.

Sous l'impulsion des Bollandistes, à la charnière du xx^e siècle, on a pu définir l'hagiographie comme un ensemble documentaire comprenant « tout monument écrit inspiré par le culte des saints et destiné à le promouvoir »². La discipline se modernisa en appliquant les méthodes de la critique philologique et historique³.

À la fin des années soixante, la « nouvelle histoire », représentée par l'École des Annales, rompit les amarres avec l'hagiographie confessionnelle⁴. Les récits hagiographiques étaient désormais traités en tant que sources pour l'histoire sociale, ce qui marqua un pas important vers la déchristianisation et la sécularisation de leur étude⁵. En 1968, Evelyne Patlagean⁶ écrivait que l'hagiographie retient précisément les formes de l'espace et du temps que l'historiographie laisse échapper. Dans une perspective d'histoire sociale, les œuvres historiques et hagiographiques étaient envisagées comme

¹ Neveu 1965.

² Delehaye 1991.

³ Flusin 2018.

⁴ Flusin 2018.

⁵ Brown 1971.

⁶ Patlagean 1968.

sources complémentaires. Les références religieuses furent alors transférées dans le champ du politique et du social, en permettant de saisir « la matrice religieuse de la morphologie sociale »⁷.

Sous l'influence de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss, l'accent a ensuite été mis sur les modalités de narration⁸, de *diégésis* pour reprendre le terme utilisé par Hermogène. Les légendes hagiographiques se rapprochent des mythes : elles sont pourvues d'une structure stable, qui n'est reconnaissable que par ses variantes. Pour André Jolles, la légende est une forme simple du langage : les « gestes verbaux » sont disposés de telle manière qu'ils peuvent à tout instant être réorientés et actualisés⁹. Contrairement à l'historiographie qui instaure un temps linéaire et irréversible, les récits hagiographiques s'inscrivent dans le temps réversible du mythe, car ils se déroulent *in illo tempore*. Les événements racontés se situent dans le passé, mais leur structure se rapporte à la fois au passé, au présent et à l'avenir. En incluant images et histoires d'un autre temps dans l'horizon d'un présent en marche, les récits hagiographiques participent à la structure connective de la société, qui émane de la répétition de schémas reconnaissables¹⁰.

Au cours des dernières décennies, l'hagiographie n'a cessé de nourrir de nouvelles approches¹¹, allant de la « science normale », où le regard philologique est complété par une lecture historique plus traditionnelle¹², à des études proprement littéraires consacrées aux genres, aux auteurs et aux publics visés¹³. La narratologie, notamment les théories de Gérard Genette autour de la figure auctoriale¹⁴, se prête à l'étude de l'hagiographie¹⁵, en permettant souvent de faire ressortir la structure et la fonction d'un texte hagiographique de datation ou d'origine douteuses, en lien avec les destinataires du récit¹⁶. L'auteur occupe souvent une position médiane entre le saint et le public¹⁷. L'approche narratologique permet donc de mettre en évidence les stratégies de communication déployées par l'hagiographe et le dialogue qu'il engage avec la vérité¹⁸.

⁷ Boucheron-Gioanni 2015.

⁸ Patlagean 1968.

⁹ Jolles 1930.

¹⁰ Assmann 2002.

¹¹ Flusin 2018.

¹² Ševčenko 1995.

¹³ Odorico & Agapitos 2004.

¹⁴ Voir par exemple Genette 1972.

¹⁵ Messis, Mullet & Nilsson (eds) 2018.

¹⁶ Voir par exemple Lampadaridi 2020.

¹⁷ Métivier 2019.

¹⁸ Alwis 2020a.

Les récits hagiographiques ont circulé au sein de collections qui ont déterminé leurs fonctions et leurs usages. Avec leur insertion dans des recueils comme les ménologes, les textes hagiographiques sont disposés dans l'ordre du calendrier ; les saints deviennent des « figures-souvenirs » et participent à la mémoire culturelle de la société byzantine¹⁹. Inscrits dans un temps circulaire et festif, rythmé par le calendrier, ces récits créaient pour l'homme byzantin un espace de vacance²⁰, en lui proposant une manière de se repérer dans le temps, de comprendre le monde et d'appréhender le passé. En effet, l'historiographie officielle étant réservée aux cercles restreints des *litterati*, l'hagiographie constituait souvent pour l'homme médiéval la seule représentation accessible de l'Histoire qui contribuait à l'invention d'un passé sous la forme d'une mémoire collective. Sa dimension orale renforçait cette fonction : l'oralité constitue une composante essentielle du récit hagiographique qui est tout d'abord conçu comme une légende destinée à être lue (*legendum*) dans les églises et les monastères. Par conséquent, les textes hagiographiques sont aussi pourvus d'une dimension « performative », qui les rapproche d'un spectacle ; cet aspect ne cesse de nourrir de nouvelles lectures de ces sources²¹.

L'hagiographie entretient donc un lien particulier avec la mémoire : celle-ci constitue un facteur de l'évolution historique des sociétés à travers ses porteurs, les lieux où elle s'inscrit, les mécanismes qui assurent sa transmission et les effets qu'elle induit dans les différentes sphères de la société²². Selon Maurice Halbwachs, la mémoire se place du côté du vécu, du sacré, de toute chose fluctuante, alors que l'Histoire se caractérise par sa dimension critique²³. Les mémoires collectives se veulent multiples, en mettant en avant les différences de chaque groupe, alors que l'histoire cherche à niveler les divergences, à proposer une réalité homogène. L'hagiographie, littérature stratifiée par excellence, est la plus à même de faire ressortir la multiplicité et la diversité de ces mémoires collectives.

En hagiographie, toute écriture est une réécriture qui revêt la forme d'une traduction « intralinguale »²⁴. En effet, le concept de *métaphrasis* (métaphore), déjà utilisé par le sophiste Aélius Théon, revêt une forme particulière en hagiographie byzantine²⁵ ;

¹⁹ Assmann 2002.

²⁰ De Certeau 1975.

²¹ Voir par exemple Borghetti 2018.

²² Le Goff 1988, 105-177.

²³ Halbwachs 1925 (1994) et 1950 (1997).

²⁴ Gabriel 2020.

²⁵ Voir aussi Marjanović-Dušanić & Flusin (eds) 2011, Constantinou & Høgel (eds) 2021 et Alwis, Hinterberger & Schiffer (eds) 2021.

cette dernière constitue un cas d'école pour étudier les métamorphoses d'un texte. Outre l'entreprise gigantesque de réécriture de textes hagiographiques menée par Syméon le Métaphraste²⁶ dans la seconde moitié du x^e siècle, les contributions de ce volume mettent l'accent sur d'autres auteurs qui se livrèrent à cet exercice, comme Jean de Sardes. Cette plasticité fait de l'hagiographie une source unique pour appréhender le passé byzantin. Par ailleurs, la réécriture peut être conçue comme complément ou correction du contenu, en rapprochant ainsi hagiographie et historiographie : un hagiographe peut, en effet, souhaiter ancrer davantage son héros dans le contexte historique de l'époque où il a vécu, ou centrer davantage la *Vie* du saint autour des nouvelles conditions de son culte²⁷.

La réécriture est ici conçue comme une forme de réception, qu'il ne faut pas cantonner au seul lecteur²⁸, mais comprendre comme un processus de réadaptation et d'assimilation de nouveaux éléments. La production d'un « métatexte » assure la continuité culturelle dans une société qui s'est affranchie de la répétition rituelle²⁹. Le texte hagiographique est sans cesse réécrit et réadapté à l'aune d'un nouveau contexte d'accueil, d'un nouvel horizon de référence intertextuel : le ou les *hypotexte(s)* sont remaniés et réactualisés en subissant des transformations formelles, voire stylistiques, narratives ou même quantitatives³⁰. La réécriture représente aussi un acte social³¹, car l'auteur n'agit pas en vase clos, mais au sein d'une société avec laquelle il interagit. Les inflexions de l'écriture et leurs rapports avec les circonstances historiques offrent un observatoire exceptionnel des motivations, des méthodes et des finalités des hagiographes, ainsi que de l'horizon d'attente de leur public³². Dans le même temps, le texte remanié n'est pas moins intéressant que son modèle, mais constitue un objet d'étude à part entière.

L'hagiographie est aussi un « créateur potentiel d'idéologie », pour reprendre les propos de M. Goulet³³. Elle n'est pas étrangère au discours du pouvoir et à la politique impériale. Le patronage impérial est particulièrement présent dans cette entreprise gigantesque de réécriture hagiographique que représente le *Synaxaire* de Constantinople. Les liens complexes entre la *potestas* politique et l'*auctoritas* religieuse parcourent

²⁶ Høgel 2002.

²⁷ Goulet 2014.

²⁸ Gabriel 2020.

²⁹ Assmann 2002.

³⁰ Genette 1982. Voir aussi Goulet & Heinzelmann (eds) 2003.

³¹ Alwis 2020b.

³² Goulet 2005.

³³ Goulet & Heinzelmann (eds) 2003.

la composition de ses différentes strates, dont la recension la plus ancienne fut patronnée par Constantin VII Porphyrogénète (913-959). Dans leur écrasante majorité, les saints que l'on trouve dans le Synaxaire sont des saints du passé. L'examen des deux préfaces, où figurent les termes *historia* et *mnème*, est révélateur de leur conception de l'écriture historique³⁴. Ce livre liturgique majeur de l'Église de Constantinople propose une forme de canonisation, à travers un processus de normalisation et de schématisation de la sainteté³⁵ : les saints répertoriés gagnent désormais le sanctoral de la Grande Église et participent à la structure connective de la culture byzantine.

L'objectif du présent volume est de faire un pas de côté : poser un regard nouveau sur les fils ténus et complexes qui unissent hagiographie et Histoire, en tenant compte de toutes ces différentes facettes de cette littérature protéiforme qu'est l'hagiographie, ainsi que des approches diverses et variées auxquelles elle se prête. L'hagiographie est envisagée comme une réécriture du passé, en partant du principe que le passé naît du fait que l'on se rapporte à lui et que toute nouveauté apparaît sous la forme d'un passé reconstruit³⁶. Les questions qui se posent sont multiples : quelle est la position des hagiographes par rapport au passé historique qu'ils sont en train de reconstruire ? Comment façonnent-ils le matériau historique à leur disposition ? Comment se positionnent-ils vis-à-vis de leurs sources, tout en voulant se légitimer par du neuf devant le forum des textes préexistants ? À travers ses différentes réécritures, un seul dossier hagiographique peut offrir des lectures multiples du passé qui se superposent : l'Histoire est sans cesse relue, réinterprétée et modifiée suivant les attentes d'un nouveau contexte d'accueil. S'interroger sur la fonction d'un récit hagiographique fait également partie d'une telle démarche : l'hagiographe n'agit pas en vase clos, mais sa production littéraire est souvent liée au pouvoir impérial, une institution ecclésiastique³⁷, un culte (si les récits hagiographiques sont *a priori* composés pour promouvoir un culte, ils peuvent aussi être récupérés par un culte préexistant³⁸). La manière dont l'auteur réaménage les informations historiques dans son récit est révélatrice de son intention, du message qu'il souhaite transmettre : l'Histoire est donc mise au service de la finalité qui se cache derrière chaque récit hagiographique. En termes d'intertextualité, les liens entre les *hypotextes* et l'*hypertexte* obéissent à l'intention de l'auteur.

La contribution de **Dimitris Kyrtatas** porte sur la relecture du passé dans la *Vie de Grégoire le Thaumaturge* par Grégoire de Nysse. La source principale de ce récit

³⁴ Flusin-Detoraki 2021.

³⁵ Métivier 2019.

³⁶ Assmann 2002.

³⁷ Voir récemment Caseau & Messis 2021.

³⁸ Déroche, Ward-Perkins & Wiśniewski (eds) 2020.

hagiographique est vraisemblablement un panégyrique en l'honneur du saint prononcé en 379-380. Kyrattas démontre comment Grégoire de Nysse se sert de cette légende pour défendre ses propres positions théologiques et pratiques ecclésiastiques, tout en les présentant comme l'héritage d'une tradition chrétienne. Cette instrumentalisation de l'hagiographie est opérée à travers un réaménagement du matériau historique. Grégoire de Nysse s'attarde sur certains événements, comme la consécration d'une église imposante qui reste ancrée dans la mémoire de la ville, mais passe sous silence de nombreux épisodes connus par ailleurs. Son récit donne l'impression d'un texte écrit à la hâte, sans allusion au public visé et ne prêtant aucune attention aux détails factuels. Pourtant, à travers un processus très sélectif, Grégoire de Nysse choisit d'inclure dans son récit les informations historiques qui lui sont utiles et d'en exclure d'autres, même s'il ne les ignore pas ; c'est le cas par exemple des victoires de Théodose I^{er} contre les Goths célébrées le 17 novembre 379, le jour de la fête du saint. La légende de Grégoire le Thaumaturge est placée au service de l'intention de l'auteur : transformer un saint avec un fort ancrage local en une figure fondatrice du christianisme nécessitant d'être connue au-delà de sa région.

L'hagiographie offre aussi une voie privilégiée pour faire ressortir le parcours sinueux d'un transfert culturel ; chacune de ses étapes est alors munie de son propre lot de résémanisation³⁹. **Steffen Hope** s'interroge sur la réécriture de l'histoire byzantine dans les différentes versions de la légende de s. Olaf de Norvège (fin X^e – début XI^e s.), demi-frère du varègue Harald Sigurdsson. Il s'attarde sur la bataille de Berrhoia qui opposa Jean II Comnène aux Petchenègues en 1121-1122, rapportée par Jean Kinnamos (ca 1180). Les Byzantins remportèrent la victoire, notamment grâce à l'intervention de la garde des Varègues. Cet épisode oublié par l'hagiographie byzantine connut une postérité sans précédent dans la littérature nordique rédigée entre 1150 et 1230. Hope met à profit un riche éventail de sources, allant de la poésie scaldique, de la *Passion d'Olaf* et de l'hymnographie, à la littérature vernaculaire, une saga héroïque et l'historiographie. Le souvenir de la bataille de Berrhoia fut étroitement associé au culte de s. Olaf ; les réécritures de la légende de ce dernier assurèrent en grande partie sa réception dans le monde nordique. La figure d'Olaf, tout comme celle de son frère Harald, s'inscrivirent dans la mémoire culturelle de la communauté varègue de Constantinople ; la bataille de Berrhoia devint un véritable *storyworld* donnant lieu à nombre de récits oraux sans cesse transformés.

Pour étudier l'hagiographie comme fabrique de l'histoire, **Marie-France Auzépy** s'attarde sur la *Vie d'Étienne le Jeune*, un texte fondateur de l'histoire du premier

³⁹ Voir Espagne 2018 avec la bibliographie antérieure.

iconoclasme écrit par Étienne le Diacre entre 807 et 809 ; c'est à cet hagiographe de la période iconoclaste qu'on a récemment attribué la *Vie et Passion de Bacchos le Jeune*, néomartyr de Palestine exécuté pour apostasie en 787⁴⁰. Les règnes des Isauriens Léon III et Constantin V étant particulièrement mal documentés, avec un terreau documentaire « transformé en quasi-désert » et idéologiquement univoque dans leur condamnation, la *Vie d'Étienne le Jeune* constitue une source incontournable pour la période du premier iconoclasme : la destruction de l'icône du Christ à la Chalcé par Léon III, rapportée pour la première fois par Étienne le diacre, devient un véritable *storytelling*, grâce à la force littéraire et l'habileté de l'hagiographe. Mais, en hagiographie, il est nécessaire de savoir *qui* parle et *d'où* (Lacan) : la *Vie d'Étienne le Jeune* reflète le choix de l'institution patriarcale de faire d'Étienne son « champion » durant la période isaurienne. Le patriarcat voulut rendre les moines garants de la nouvelle foi établie à Nicée II et réécrire l'histoire des débuts de l'iconoclasme, en produisant un texte hagiographique qui connut une riche postérité en matière de réception et donna lieu à de nombreux réemplois littéraires. L'hagiographie est donc productrice d'histoire, mais aussi de littérature.

Anna Lampadaridi se propose de revisiter un texte hagiographique qui raconte l'évangélisation de Taormine par son premier évêque et doit sa postérité à son réemploi par des partisans du parti iconophile : malgré son caractère romanesque, la *Vie de Pancrace de Taormine* fut mise à profit par des auteurs comme Théodore Stoudite et le patriarche Nicéphore, eu égard à la place que l'auteur de la *Vie* réserve à l'image. Un certain Évagre, le fidèle acolyte de Pancrace et son successeur sur le siège de Taormine, se présente comme l'auteur de ce texte pseudépigraphique que l'on peut dater du début du VIII^e jusqu'au début du IX^e siècle (avant 815). L'action se situe aux temps apostoliques que le Pseudo-Évagre reconstruit en puisant dans les *Actes* de Jean par le Pseudo-Prochore. L'auteur se sert de l'image et de l'expérience visuelle comme stratégie littéraire. La *Vie de Pancrace de Taormine* est une mine d'informations sur l'histoire de l'image à Byzance, allant de son rapport avec le spectateur, par exemple en tant que moyen d'instruction, jusqu'à sa fabrication, ses acteurs et leurs modèles artistiques. En plaidant pour une datation haute, Lampadaridi voit dans ce récit une belle page sur l'histoire de l'image à Byzance avant l'iconoclasme, un texte hagiographique romanesque qui réinvente le passé apostolique et qui, à son tour, fut mis à profit par des auteurs voulant réécrire l'histoire de la querelle des images.

Charis Messis démontre aussi à quel point l'hagiographie peut faire du passé un récit aux allures d'une « création romanisée » à travers l'étude des réécritures de la

⁴⁰ Voir l'édition récente dans Binggeli, Efthymiadis & Métivier (eds) 2021.

Passion d'Indès et de Domna. Dans ce dossier hagiographique, le martyr se transforme en spectacle et le public fonctionne comme trait d'union entre le texte, l'auteur, et les auditeurs/lecteurs effectifs. La *Passion* revêt la forme d'un « récit mythologique », qui relate un événement du passé tout en le recréant comme « acte éternel de sacrifice à Dieu ». Messis aborde la réappropriation du passé romain dans les versions pré-métaphrastiques (V^e-VII^e siècles) de la légende des deux martyrs, ainsi que dans sa réécriture par Syméon le Métaphraste; il s'attarde en particulier sur la figure de Maximien Galère, César sous Dioclétien et principal responsable du déclenchement de la grande persécution, afin de montrer comment l'idéologie romaine est véhiculée par les hagiographes. Dans les récits antérieurs au Métaphraste, on trouve une vision patriotique de la romanité, où Maximien se vante de la prospérité qui régnait dans l'Empire romain avant les persécutions. Chez le Métaphraste, cette optique est réactualisée à l'aune d'un nouveau contexte d'accueil: sous Basile II, le passé glorieux de l'Empire romain n'est qu'un souvenir lointain et la romanité est redéfinie surtout par rapport à la dimension hellénique de la culture païenne. Les réécritures hagiographiques permettent de saisir ce déplacement sémantique dans toute sa complexité.

Daria Resh s'applique à saisir les fils ténus de l'Histoire qui se cachent derrière les différentes versions de la légende de s. Barbara, en faisant appel à une approche narratologique; la réécriture peut déboucher sur un changement de voix narrative⁴¹. En hagiographie, l'authenticité historique est inséparable du « chronotope rituel de la liturgie », avec son aspect performatif. En se penchant sur trois pièces provenant du dossier hagiographique de s. Barbara, Resh cherche à définir les stratégies déployées par les hagiographes pour transcender la distance temporelle qui sépare le passé historique du présent de la liturgie. La *Passion ancienne* de la martyre peut être lue comme un récit sans narrateur (*narrator-less narrative*), suivant la théorie d'Antony Spearing sur la subjectivité décentralisée de nombreuses œuvres de la littérature anglaise médiévale. L'Éloge en l'honneur de s. Barbara rédigé par Jean Damascène se situe à l'autre bout de cette tendance: l'auteur participe à la performance visuelle et spirituelle de la liturgie, en insistant sur la vivacité du récit en matière de rhétorique (*enargeia*). Dans la métaphore de la légende de la martyre rédigée par Jean de Sardes, nous avons l'impression d'entendre la voix du lecteur qui lit le texte à haute voix: l'usage de la première personne du pluriel conduit à la fusion du narrateur et de l'audience. Syméon le Métaphraste perfectionne cette technique et place sa création au cœur de la performance liturgique, avec un narrateur hétérodiégétique qui fait des remarques émotionnellement chargées.

⁴¹ Genette 1982.

À travers ses différentes recensions, le Synaxaire offre aussi une voie privilégiée pour comprendre comment le passé historique, en tant que « mythe rituel », est réécrit et réinventé à Byzance, comment l'Histoire s'approprie ces légendes. **Stratis Papaioannou** s'attarde sur la recension M (XII^e s.), la strate la plus diffusée de ce livre liturgique, notamment sur la légende d'un saint peu connu du nom de Philosophos (Φιλόσοφος), dont les recensions plus anciennes n'ont pas gardé la trace. Cette notice prend la forme d'un récit édifiant, d'une histoire utile à l'âme ; en effet, la recension M contient de nombreux récits de ce genre, en faisant preuve d'un goût pour la fictionnalisation du passé. La source du Synaxariste est la version métaphrastique de la *Vie de Paul de Thèbes* : Philosophos, une figure romanesque chez le Métaphraste, donne lieu à un personnage répertorié dans le Synaxaire, muni d'une notice et d'un jour de fête, à travers la procédure de canonisation. À travers une analyse poussée en matière d'intertextualité, Papaioannou retrace le parcours passionnant de cette légende à Byzance et met en évidence ses remaniements littéraires, notamment au sein de la recension M ; les différentes rédactions de cette dernière entraînent de nouvelles transformations de la légende. Cette approche novatrice fait ressortir la richesse du Synaxaire afin d'appréhender les aléas de la réécriture littéraire à Byzance. Papaioannou se propose également de revoir la date de composition de la recension M, en la situant après 1149.

Le Synaxaire de Constantinople est « porteur d'histoires qui sont inscrites elles-mêmes dans l'Histoire », comme l'écrit **Sophie Métivier**. L'étude des usages du terme *mnèmè* dans les prologues de deux recensions différentes de ce livre liturgique (*Hieros. S. Crucis* 40 et *Parisinus gr.* 2485) illustre à quel point les synaxaristes entendent écrire à la manière des historiens, tout en adoptant une optique très spécifique : les informations historiques dispersées sont regroupées dans l'ordre du calendrier. Même si le Synaxaire donne, à première vue, une impression de désordre, on trouve parfois au sein même des notices une mise en ordre ou une succession chronologique. Le présent du Synaxaire est l'entre-deux entre la révélation du Christ et la fin des temps. Les sources des synaxaristes ne sont pas à chercher dans les chroniques des X^e et XI^e siècles, qui sont des récits du pouvoir racontant la domination des empereurs, mais dans les textes liturgiques. La matière historique est travaillée différemment autrement que dans les chroniques, dans le but de fonder une communauté et de l'inclure dans l'histoire sainte. Le Synaxaire s'approprie l'histoire impériale, tout en la détournant : la présence des femmes appartenant à la famille impériale est, par exemple, plus prononcée dans le Synaxaire. Au prix d'une discontinuité dans l'histoire de la romanité, le Synaxaire reconnaît le temps chrétien comme un temps politique.

Pour **Paolo Odorico**, qui dit histoire, dit mesure du temps. Les synaxaristes donnent une dimension extratemporelle à des événements réels et historiques dans le but de « faire l'histoire de l'anhistorique ». Les processus interprétatifs du passé sont examinés à travers une catégorisation des empereurs mentionnés dans le Synaxaire de Constantinople. À côté des empereurs sanctifiés, dont la commémoration fonctionne comme une considération de sainteté, même si elle ne donna pas lieu à une liturgie précise, on trouve les empereurs maudits en tant que persécuteurs, ce qui est valable notamment pour les empereurs iconoclastes. L'auteur s'attarde sur le rapport du Synaxaire avec la mémoire : ce livre liturgique fonctionne tantôt comme « dépôt de la mémoire historique collective », comme dans le cas des martyrs de Bulgarie, tantôt comme « dépôt de l'histoire créée dans les circuits savants », ce qui est valable dans la fixation de l'image du héros négatif dans le cas des empereurs persécuteurs. Les données historiques présentes dans le Synaxaire, par exemple les dangers encourus par la ville impériale ou les événements d'ordre naturel, démontrent à quel point le Synaxaire cristallise « les moments forts de la mémoire collective » qui instaure un temps cyclique, rythmé par le calendrier liturgique. Le pouvoir impérial a voulu s'approprier cet outil pour sa propagande afin de régler le temps social.

Les contributeurs de ce volume ont travaillé sur le corpus textuel de leur choix, dans une perspective chronologique large, en faisant appel à un riche éventail d'approches. La polyphonie du produit final fait ressortir la richesse de l'hagiographie, dans sa double dimension de littérature et d'histoire : même les récits hagiographiques où l'imaginaire prend le pas sur le réel, qui n'ont à première vue rien affaire avec l'Histoire, engagent un dialogue avec le passé. Hagiographie et Histoire sont donc liées, mais leur relation est loin d'être simple : en instaurant un système de renvois entre les textes consacrés à un même saint, la réécriture constitue une voie privilégiée pour aborder cette relation complexe. Il ne nous reste qu'à espérer que le présent volume ouvrira la voie à de nouvelles études autour de l'hagiographie en tant que miroir, déformant ou non, de l'Histoire ou plutôt des *histoires* : celles d'un individu, d'un groupe ou d'un lieu.

Ce travail a bénéficié du soutien du programme Horizon 2020 de l'Union européenne (Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement n° 892782).

BIBLIOGRAPHIE

- Alwis, A. 2020a. « The Hagiographer's Craft: Narrators and Focalisation in Byzantine Hagiography », in Gray & Corke-Webster (eds) 2020, 300-332.
- 2020b. *Narrating Martyrdom. Rewriting Late-Antique Virgin Martyrs in Byzantium*. Translated Texts for Byzantinists 9. Liverpool.
- Alwis, A., M. Hinterberger & E. Schiffer (eds) 2021. *Metaphrasis in Byzantine Literature*. Byzantios, Studies in Byzantine History and Civilisation 17. Turnhout.
- Assmann, J. 2002. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich. Trad. fr. Meur, D. 2010. *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris.
- Binggeli A., S. Efthymiadis & S. Métivier (eds) 2021. *Les nouveaux martyrs à Byzance*. Vol. 1: *Vie et Passion de Bacchos le Jeune par Étienne le Diacre*. Vol. 2: *Études sur les nouveaux martyrs*. Paris.
- Borghetti, L. 2018. « A 'euchologic' narrative in Byzantium ? Towards a narratological approach to Kassia's female liturgical poetry », in Messis, Mullet & Nilsson (eds) 2018, 111-136.
- Boucheron, P. & S. Gioanni (eds) 2015. *La mémoire d'Ambroise de Milan. Usages politiques et sociaux d'une autorité patristique en Italie (V^e-XVIII^e siècle)*. Histoire ancienne et médiévale 133. Paris.
- Brown, P. 1971. « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity » *The Journal of Roman Studies* 61, 80-101.
- Caseau, B. & C. Messis 2021. « Saint Syméon Stylite le Jeune et son héritage au XI^e-XII^e siècle » *Symmeikta* 31, 241-280.
- Constantinou, S. & C. Høgel (eds) 2021. *A Byzantine Concept of Rewriting and its Hagiographical Products*. The Medieval Mediterranean 125. Leiden & Boston.
- Delehaye, H. 1991. *L'ancienne hagiographie byzantine*. Subsidia Hagiographica 73. Bruxelles.
- D'Angelo, E. (ed.) 2014. *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris*. Florence.
- de Certeau, M. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris.
- Déroche, V., B. Ward-Perkins & R. Wiśniewski (eds) 2020. *Culte des saints et littérature hagiographique. Accords et désaccords*. Monographies 55. Paris.
- Detoraki, M. & B. Flusin 2021. « À la recherche d'Évariste. Remarques sur les notices du Synaxaire de Constantinople », in Constantinou & Høgel (eds) 2021, 224-248.
- Espagne, M. 2018. « Histoire des concepts et transferts culturels », in Espagne & Hongtu (eds) 2018, 39-56.
- Espagne, M. & L. Hongtu (eds) 2018. *Chine-France – Europe Asie. Itinéraires de concepts*. Paris.
- Flusin, B. 2018. « L'hagiographie byzantine et la recherche : tendances actuelles », in Rigo, Trizio, Despotakis (eds) 2018, 1-18.
- Gabriel, F. 2020. « Déjà reçu : la matrice antérieure dans les corpus bibliques et chrétiens », in Zékian & Roger (eds) 2020 (disponible en ligne sur fabula.org).
- Genette, G. 1972. *Figures III*. Paris.
- 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris.
- Goulet, M. & M. Heinzelmann (eds) 2003. *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval : transformations formelles et idéologiques*. Ostfildern.
- Goulet, M. 2005. *Écriture et réécriture hagiographiques*. Essai sur les Vies de saints dans l'Occident médiéval. Hagiologia 4. Turnhout.
- 2014. « Quelle autorité pour une réécriture hagiographique ? », in D'Angelo (ed.) 2014, 435-446.
- Gray, C. & J. Corke-Webster (eds) 2020. *The Hagiographical Experiment. Developing Discourses of Sainthood*. Leiden & Boston.
- Halbwachs, M. 1925 (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris.
- 1950 (1997). *La mémoire collective*. Paris.
- Høgel, C. 2002. *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*. Copenhagen.
- Jolles, A. 1930. *Einfache Formen*. Tübingen. Trad. fr. Buguet, A. M. 1972. *Formes simples*. Paris.
- Lampadaridi, A. 2020. « À la recherche de l'auteur perdu dans la *Vie de Pancrace de Taormine* (BHG 1410) » *Apocrypha* 31, 33-59.

- Le Goff, J. 1988. *Histoire et mémoire*. Paris.
- Marjanović-Dušanić, S. & B. Flusin (eds) 2011. *Remanier, métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*. Belgrade.
- Messis, C., M. Mullett & I. Nilsson (eds) 2018. *Storytelling in Byzantium*. SBU 19. Uppsala.
- Métivier, S. 2019. *Aristocratie et sainteté à Byzance (VIII^e-XI^e s.)*. SH 97. Bruxelles.
- Neveu, B. 1965. « Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698). Étude biographique et bibliographique d'après des documents inédits », in *École pratique des hautes études. 4^e section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire*. Paris. 1965-1966, 495-508.
- Odorico, P. & P. A. Agapitos (eds) 2004. *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ?* Dossiers byzantins 4. Paris.
- Patlagean, E. 1968. « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale » *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 1, 106-126.
- Rigo, A., M. Trizio & E. Despotakis (eds) 2018. *Byzantine Hagiography: Texts, Themes and Projects*. Byzantioç. Studies in Byzantine History and Civilisation 13. Turnhout.
- Ševčenko, I. 1995. *Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century or Two Looks Back and One Look Forward*. Toronto.
- Zékian, S. & T. Roger (eds) 2020. *Accuser réception. Fabula: les colloques* (disponible en ligne sur fabula.org).