

# Une appropriation impossible. Textes et formes littéraires entre Byzance et l'Occident

Paolo Odorico

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

**Abstract** The topic of the translation and appropriation of texts and literary forms in the relations between Byzantium and the West presents several preliminary aspects that should be considered, such as the form, which is indebted to different literary traditions, the question of the message, the anthropological or social dimension. Very few translations or adaptations of literary texts were made in Byzantium from the seventh to the twelfth century: I shall try to explain it through the education of Byzantine scholars. I shall consider some aspects of this education by taking into account some products that are specific to the transmission of knowledge in Byzantium, such as the culture of the collection, the chronicles and the descriptions of cities, to reach the conclusion of the impossibility of translating and adapting Western models in Byzantium.

**Keywords** Literature. Translations. Adaptations. Culture of the collection. Chronicles. Description of cities.

**Sommaire** 1 Introduction. – 1.1 Le temps de Byzance. – 1.2 La première époque. Une culture commune. – 2 L'époque paléologue. Un autre Byzance. – 3 Une continuité. L'hagiographie. – 4 La période de formation d'une culture byzantine. – 5 Mentalité et pratiques des hommes de lettres. – 5.1 Un exemple. Les recueils. – 5.2 Deuxième exemple. Les recueils dans l'hagiographie. – 5.3 Troisième exemple. Les chroniques comme recueils. – 5.4 Les recueils. Usage à la cour. – 5.5 Encore un exemple. Les descriptions des monuments. – 6 Le XII<sup>e</sup> siècle. Une époque finale. – 7 Conclusions.

## 1 Introduction

Traiter de la traduction et de l'appropriation des textes et des formes littéraires dans les rapports entre Byzance et l'Occident – c'est le sujet qui m'a été confié par les Stambouliotes, premiers organisateurs du Congrès – n'est pas une tâche aisée, et mériterait à elle tout seule une longue monographie. D'autant plus qu'il faudrait bien s'entendre sur la période qu'on prend en considération, et la discussion sur les siècles proprement 'byzantins' n'est pas encore close, loin de là. Par exemple, assez récemment notre regrettée collègue Evelyne Patlagean considérait qu'il faudrait parler de Byzance surtout pour les IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, en rejoignant ainsi les savants qui ont toujours considéré les « imperial centuries », des Macédoniens aux Comnènes, comme ceux qui expriment le vrai caractère byzantin de la civilisation que nous étudions (Jenkins 1966 ; Patlagean 2007). Entrer dans cette question, veut dire consacrer des longues heures à la discussion sans aboutir à une solution quelconque.

### 1.1 Le temps de Byzance

Prenons d'abord en considération l'échelle temporelle. En ce qui concerne la relation des textes littéraires entre Byzance et l'Occident, il est évident qu'à l'époque de Justinien, lorsque la production écrite byzantine s'exprime dans les deux langues, grecque et latine (sans parler des autres, à commencer par le syriaque), nous avons des relations entre les deux productions artistiques. D'ailleurs le latin est encore largement pratiqué à la cour (Garcea, Rosellini, Silvano 2019). Encore faudrait-il établir les critères de distinction. Devons-nous parler de tradition littéraire au sens formel ? Le discours n'a pas beaucoup de sens : il est évident que les formes exprimées dans une langue donnée, sur la base d'une tradition séculaire, jouent un rôle extrêmement important. Mais la production d'œuvres 'littéraires' n'est pas seulement la forme : il faut prendre en compte d'autres éléments comme par exemple le message contenu dans chaque ouvrage, qui reçoit une forme donnée, fruit de la tradition qui agit en profondeur. Faut-il souligner cette tradition, ou alors la dimension anthropologique ou sociale ? Le catalogue des traductions du latin en grec, récemment réalisé par A. Kaldellis (2018) est en ce sens éclairant : si des traductions ont été réalisées jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, leur nombre est infime par la suite, pour se multiplier pendant la période paléologique. Et l'affirmation de R. Forrai (2021, 180) « Traductions du latin en grec sont de manière significative peu par rapport aux textes grecs traduits en latin », mérite une discussion.

## 1.2 La première époque. Une culture commune

Prenons deux exemples. Corippe écrit en latin à la cour de Constantinople et à Carthage redevenue byzantine. Sa *Johannide* aux couleurs virgiliennes (Didderen, Teurfs 2007 ; Diggle, Goodyear 1970) s'insère parfaitement dans la littérature latine, tout en reflétant les manières de concevoir les relations sociales et l'étiquette de la société constantinopolitaine. Son message ne peut que s'adresser aux seigneurs qui tiennent les rênes du pouvoir dans la capitale, et au public qui l'écoute déclamer son poème en Afrique, et qui veut saluer le retour de la province dans le giron 'romain', à savoir oriental. La forme de ses écrits est certainement latine, mais le contenu répond aux attentes du lecteur 'oriental', comme lorsqu'il célèbre la gloire du nouveau maître de Constantinople, Justin II, et décrit les funérailles de Justinien. Si le long poème *In laudem Justini minoris* nous est parvenu grâce à un manuscrit espagnol, c'est parce que le livre était passé dans la péninsule ibérique au moment de la grande influence byzantine dans cette région, sous le règne du wisigoth Léovigild (Antès 1981). Un intérêt politico-culturel justifie la présence de ce texte en Espagne. Sur quoi devons-nous porter notre attention ? Sur la forme du poème latin, qui était bien compris à Constantinople au VI<sup>e</sup> siècle ? Sur l'attente des lecteurs, et de quels lecteurs ? Ceux de Constantinople pour lesquels le poème avait été composé ? Sur les attentes du mécène, le questeur du palais impérial Anastase ? ou sur les attentes du public wisigoth d'Espagne ? Les divisions entre littérature latine et grecque, si commodes aux catégories d'enseignement universitaire, montrent ici toutes leurs limites.

Jordanès, qui écrit en latin en prenant pour modèle de son sujet Cassiodore, exprime l'idéologie politique de l'Empire de Justinien (Goffart 1988 ; Van Hoof, Van Nuffelen 2017). Son histoire porte sur les Goths, mais c'est bien à Constantinople qu'il l'a composée. On a cru pendant longtemps que son texte n'était rien d'autre qu'un résumé des douze livres sur les Goths que Cassiodore avait écrit à la demande de Théodoric. Cette opinion est aujourd'hui largement mise en doute, et la perte de l'ouvrage de Cassiodore ne nous permet d'en dire davantage. Mais le message contenu dans l'ensemble de l'ouvrage de Jordanès semble plutôt adressé à l'empereur pour célébrer la gloire des souverains de Constantinople. Son latin ne suit pas une tradition classique précise, et nous nous trouvons dans l'embarras de savoir sur quoi mettre l'accent : sur la langue, le message, les destinataires ou les rapports impossibles à détecter avec la source perdue, si elle en était une, comme Jordanès affirme au début de l'ouvrage.

## 2 L'époque paléologue. Un autre Byzance

En théorie les choses sont plus simples dans la phase finale de l'Empire, à l'époque paléologue. Par exemple, nous trouvons des traductions et des appropriations de romans d'amour occidentaux, comme par exemple *Floire et Blancheflor* qui devient *Phlorios et Patzia Flore*, *Imberios et Margarona* ou, plus tard encore, la *Theseide*, ou le texte du *Vecchio Cavaliere*, dont nous ignorons la date (entre la fin du XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, produit probablement à Chypre ; cf. Carbonaro 2014). Ce n'est pas les seules œuvres qui ont été traduites ou adaptées en grec, mais la littérature sur ce sujet est immense et répéter les mêmes observations n'est pas un bon exercice. Il en reste que, en dépit des études, nombreuses, nous ne savons pas à qui ces ouvrages étaient destinés, s'ils étaient davantage pensés pour un public occidental présent dans l'espace oriental, et fortement 'byzantinisé', ou pour des lecteurs byzantins 'occidentalisés', ou - hypothèse très possible - pour les deux à la fois. Les écrits théologiques, de saint Augustin à Thomas d'Aquin ou à Boèce, sont nombreuses à avoir connu une traduction grecque, surtout dans un contexte de querelles religieuses.

Certes, après les effets catastrophiques sur la société et la culture byzantine de la Quatrième Croisade, quand Byzance a perdu son rôle de puissance dominante, les cultures et les littératures occidentales pénètrent en Orient, même si souvent les classes sociales auxquelles les ouvrages sont destinés ont subi profondément la fascination byzantine, créant ainsi des hybrides qui méritent une étude approfondie. Mais là encore, à l'exception des ouvrages fictionnels, et de quelques textes à contenu moral ou théologique (Koltsiou-Nikita 2008), nous n'avons pas de matériel sur lequel porter notre attention. Par contre, reste ouverte la question des romans de la période comnène (nous sommes encore dans des œuvres fictionnelles), lorsque nous assistons à la renaissance du 'roman d'Antiquité', qui utilise les modèles grecs dans une cour où la politique de Manuel s'ouvre vers l'Occident, grâce aussi au rôle joué par sa femme Berta de Sulzbach. Les études de Carolina Cupane à ce propos ont porté à l'attention des chercheurs plusieurs aspects qui méritent d'être pris en compte. Cependant nous n'avons pas, à proprement parler, une 'traduction' ou une 'appropriation' de modèles occidentaux : même si nous acceptons l'hypothèse que l'Occident a contribué à la renaissance du roman byzantin, comme les voudrais C. Cupane (par exemple Cupane 1973), nous pourrions tout au plus parler d'influence culturelle, ou plutôt de l'influence sur un circuit de la cour, et certainement non d'une acculturation. D'autre part, sur ce sujet de dérivation des textes de l'Occident on s'est souvent trompé, comme le démontre l'étude de M.J. Jeffreys (1975) à propos de la *Chronique de Morée*, pour laquelle elle parle plutôt d'une influence en sens inverse, de Byzance vers l'Occident, Sur quoi donc tourner notre attention ?

### 3 Une continuité. L'hagiographie

Une catégorie particulière est représentée par les récits hagiographiques : les voyages des textes continuent entre les deux parties de la Méditerranée (Gounelle 2005 ; Lequeux 2011). Nous savons qu'une activité assez intense de traductions s'est développée dans l'Italie byzantine et à Rome (Sansterre 1983 ; Eftymiadis 2017). Au-delà des textes hagiographiques, qui peuvent être comparés aux œuvres fictionnelles, d'autres ouvrages ont été traduits : par exemple, au VIII<sup>e</sup> siècle Zacharie traduit Grégoire le Grand (Louth 2013). De l'autre côté, nous avons des rapports entre l'Orient et Byzance, et probablement le soi-disant roman hagiographique de Barlaam et Joasaph en est l'exemple le plus célèbre (Basso 2020). Mais cette littérature d'influence ou d'inspiration orientale (qu'on pense au roman *Stéphânités kai Ichnélatès*, traduction du *Kalila wa-Dimna d'Ibn al-Muqaffa'*) nous renseigne sur les proximités de Byzance avec le monde oriental et arabe.

### 4 La période de formation d'une culture byzantine

Tout étonnant qu'il puisse sembler, les deux frères de la chrétienté médiévale, le monde byzantin et l'occidental, échangent assez peu en ce qui concerne la production littéraire. Certes, les études qui veulent souligner l'existence d'une culture européenne conjuguée sur plusieurs échelles, montrent l'intérêt que porte la cour papale pour des ouvrages grecs, et les quelques traductions qu'ici sont réalisées. Mais à Byzance, de ces traductions ou adaptations, dans la période médiane, nous n'en voyons pas, ou tout au plus nous n'en voyons que quelques pâles images.

Si la division chronologique nous montre déjà la rare existence jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle de traductions ou adaptations, cela dépend en grand partie d'un autre aspect, là aussi sans solution immédiate, lié au concept de 'littérature' ou d'ouvrage littéraire'. Si nous considérons que le concept de littérature est une invention des temps modernes, comme il est de plus en plus avancé, nous nous trouvons face à la nécessité de définir sur quelle base parler de traductions et appropriations comme le voudrait le sujet qui m'a été proposé. Les œuvres fictionnelles n'existent presque pas - mis à part les récits hagiographiques - ce qui nous interroge sur le sens même de littérature. Qu'est-ce qui définit la littérature pendant la période médiévale ? Sur quoi devons-nous mettre l'accent ? Sur les formes de l'expression écrite ? Sur le message que chaque texte transmet ? Sur les relations et l'horizon d'attente qui définissent le rapport entre producteur et consommateur de produits écrits ? En outre, un parcours d'étude qui est largement sous-étudié dans son ensemble est celui du

rôle social de l'auteur, de sa formation à son influence sur la société, qui pourrait probablement nous aider à résoudre partiellement l'interrogation sur le sujet qui nous occupe. Enfin, comment s'y prendre lorsque le texte traduit n'est pas une pièce de littérature traditionnelle, mais un document de la chancellerie, dans lequel - nous le savons - les écrivains s'évertuaient souvent à y mettre des trésors de rhétorique ? (Gastgeber 2020).

Si nous regardons la longue période qui va des soi-disant 'siècles obscurs' à l'époque comnène, nous pouvons y voir clairement une différenciation de la culture byzantine, qui crée les fondements sur lesquels sera fondée toute la construction littéraire byzantine. Or, si la tendance aujourd'hui est de parler d'un « large Moyen Âge » (Muresan 2016), d'une époque qui voit le développement d'une culture partagée à l'Ouest comme à l'Est, ce qui n'est pas pour déplaire à la construction européenne d'aujourd'hui, je crois qu'il faut plutôt souligner les différences, pour mieux comprendre les enjeux d'une civilisation (Campos Rubilar, Ciolfi, Panoryia 2018). Et à mon sens justement cette période qui s'étend de fin de l'Antiquité tardive au XII<sup>e</sup> siècle, marque la construction des identités qui seront en conflit dans les époques successives.

Certes, il faudrait discuter longtemps sur les différences en ce qui concerne la religion, où le péché social de saint Augustin demeure inconnu en Orient, ou anthropologiques, ou encore sociologiques ; mais limitons-nous aux différences en ce qui concerne la production 'littéraire'. La présence en Orient d'une cour unique, ce qui n'est pas le cas en Occident même pas avec et après Charlemagne, même pas en considérant la papauté, marque profondément la composition littéraire. Un parallèle pourrait être fait entre Byzance et la cour chinoise, où les intellectuels se confrontent et se disputent à coups de savoir accumulés et exhibés, mais cela nous porterait loin. Évidemment, il n'y a pas que la cour de Constantinople, mais certainement elle attire et encadre les savoirs. C'est donc dans la formation des élites intellectuelles que nous voyons les différences avec l'Occident s'installer. Et ces élites ne sont pas presque exclusivement formées par des membres du clergé, comme c'est le cas en Occident, mais comptent nombre de fonctionnaires civils.

Leur savoir est, sinon indispensable, au moins très utile à ces personnages pour accéder à des positions importantes au sein de la cour, et plus en général de la société. Montrer leurs capacités dans l'écriture était pour eux un moyen fondamental pour avancer dans la considération des membres de ces élites. C'est pourquoi la connaissance des auteurs anciens était privilégiée, et le lien entre écriture nouvelle et modèles de l'Antiquité ne s'est jamais interrompu. Certes, en Occident aussi la production écrite des auteurs du passé constituait la partie essentielle du bagage culturel des nouveaux écrivains, mais le phénomène en Orient semble être plus répandu à l'intérieur de la

société, et en même temps plus concentré dans l'espace. Ces élites byzantines avaient développé tout un répertoire de connaissances qui leur permettait d'être à la hauteur pour affronter les nécessités liées à leur position.

## 5 Mentalité et pratiques des hommes de lettres

Je voudrais porter quelques exemples de cette culture qui caractérise Byzance et qui est différente, ou moins présente, voire presque inexistante, en Occident, et qui marque, sinon l'incompatibilité, au moins la difficulté de traductions ou adaptations de modèles occidentaux dans la façon de concevoir une production écrite en Orient. En effet, cette culture représente le 'bon ton' qu'il faut tenir lorsqu'on s'exprime dans l'écrit, tout au moins dans les préfaces, pour montrer qu'on est capable de comprendre et d'écrire comme il faut, quitte à dénoncer sa propre ignorance, dans un jeu de dupes (Odorico 2010). Mais ce qui compte est aussi le fait que derrière ces expressions de 'bon ton', se cache un impact idéologique très puissant, qui résiste à toute possibilité de traductions et d'adaptations.

### 5.1 Un exemple. Les recueils

L'aspect primordial de cette production littéraire est justement lié à la continuité de la culture ancienne, continuité souvent proclamée, souvent non réelle, imaginée et nécessaire pour rendre acceptable un ouvrage par un public qui doit s'y reconnaître. La formation des hommes qui pratiquaient la culture écrite passait largement par l'utilisation de recueils de morceaux d'ouvrages du passé : c'est ce qui est aujourd'hui largement reconnu comme « culture de la syllogè » (Odorico 1990 ; 2011). Constituer des recueils en tirant des auteurs du passé des morceaux de textes était une pratique ancienne, et pendant l'Antiquité tardive maints recueils ont vu le jour, tant en Orient qu'en Occident : il suffit de penser à Isidore de Séville pour la partie latine, et - d'un autre genre - à Jean de Stobi pour la partie grecque. A Byzance non seulement cette tradition continue, mais elle se développe, notamment au IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècle ; si la pratique par la suite s'estompe, le grand nombre de manuscrits qui continuent de transmettre ce type d'ouvrages assure sa continuité dans les siècles suivants, avant que certains auteurs ne renouvellent l'exercice en ayant recours à leurs propres lectures pour constituer des recueils plus personnalisés (Pérez Martín 2015). La fonction de ces recueils était de fournir un instrument utile dans l'écriture, mais aussi dans la transmission du savoir. Mais travailler par *excerpta* était une façon d'assurer une continuité fictive avec la tradition, tout en innovant autant qu'on le voulait.

Je donne un exemple. Parmi ces recueils, nous retrouvons ceux qu'on appelle *gnomologes* ou florilèges, où on traitait de plusieurs aspects de la morale, ou des comportements considérés comme justes ou fautifs : c'est pourquoi, dans la littérature moderne, ils ont parfois reçu le titre *De virtutibus et vitiis*. Certains de ces florilèges mélangent des sentences des auteurs chrétiens avec celles des auteurs de l'Antiquité, donc païens (Richard 1962). Il est évident que cela est très souvent fait au prix de la distorsion de la pensée des auteurs ; si des *gnomai* sur l'ébriété peuvent avoir du sens hors de leur contexte original auprès d'auteurs imbibés de morale chrétienne, d'autres, comme celle qui portent sur la charité chrétienne, sur le pardon, sur la providence divine etc., ne peuvent être réutilisées qu'en détournant à leurs propres fins le contexte initial. Peu importe : les auteurs avaient besoin d'un ensemble qui fournissait aux utilisateurs de ces recueils un répertoire qui pouvait servir pour développer des idées, tout en respectant – théoriquement – la tradition. Le monde latin aussi connaît une pléthore de florilèges, même si l'insertion de la composante païenne des citations semble être plus tardive par rapport à Byzance (Rochais 1962 ; Delehaye 1962 ; Munk Olsen 1980 ; 1982 ; Blair 2007).

Pour les Byzantins, la nécessité de valider ainsi son propre discours par des sentences devient viral : des actes des synodes aux traités militaires, l'utilisation des *gnomai*, tirées de la tradition ou inventées et faisant semblant de transmettre un savoir ancien se généralise, et on embellit le texte, ou même on le construit, en ayant recours à elles. Kekauménos, au XI<sup>e</sup> siècle, bâtit son récit qui va sous le nom de *Stratégikon*, en se servant d'*exempla* tirés de son expérience. Mais il a l'habitude de construire son raisonnement en partant d'une affirmation, suivie par l'*exemplum*, et en se concluant par une *gnomè* qui valide la pensée. Par exemple, il écrit :

Au cas où un meurtre a été commis, que l'un ne paye pas pour un autre, mais que soit seulement puni celui qui en est l'auteur. J'ai vu des innocents traînés en justice, et des coupables innocentés grâce à des pots-de-vin. C'est là que je me suis souvenu de Dion le Romain, qui disait que « même les hommes les plus fiables sont pris au piège des discours habiles et de l'argent ». (Kékaumenos, *Stratégikon* 1.17 [ed. Litavrin 1972 ; trad. Odorico 2015, 65-6])

La *gnomè*, qu'il attribue à Dion Cassius, sert à corroborer ce qu'il veut dire et que son expérience lui a enseigné.

Déjà cinq siècles auparavant, l'empereur Maurice (ou celui qui écrit pour lui), tout en parlant des techniques militaires et de la stratégie à adopter au combat, n'hésite pas à consacrer un livre entier, le huitième, sur les douze que l'ouvrage comporte, aux recommandations suivies par des sentences, une centaine de *gnômika*. La nécessité de recourir à la tradition est forte : elle ne représente pas simple-

ment une justification par rapport à l'étiquette qu'il faut avoir, mais constitue une manière de penser et d'écrire. On construit sa propre pensée sur la base d'un corpus de connaissances établi, qui est le fondement sur lequel bâtir du nouveau sans que cela se voie, ou en effectuant des 'variations sur le thème de...', une nouvelle musique sur des airs connus. Rien de tel en Occident, et la culture qui se développe en Orient suit des parcours moins pratiqués par les mondes qui se réclament de la tradition latine.

## 5.2 Deuxième exemple. Les recueils dans l'hagiographie

Les recueils sont à la base de nombreuses autres œuvres littéraires. Pour les récits hagiographiques, là aussi nous pourrions essayer des comparaisons, encore une fois dans le domaine des recueils. Les Byzantins avaient deux textes fondamentaux pour reconnaître la sainteté de ceux qui avaient consacré leur vie à la foi, les ménologes et les synaxaires. Là encore, ce qui prime est la volonté de réunir des documents, de les réécrire dans le cas de Syméon le Métaphraste, pour donner une forme convenable et adaptée aux critères formels que la tradition désirait. En Occident, on se borne à des calendriers, comme le *Martyrologium Romanum*. En Orient, on collecte, on dispose dans une structure, on se sert de la tradition rhétorique de l'Antiquité pour donner à l'ensemble une forme qui répond aux exigences requises par la tradition, comme dans le cas des synaxaires (Luzzi 2014). Les enseignements de la rhétorique sont mis à profit pour créer des recueils (Odorico, à paraître) beaucoup plus complets que ceux qui étaient en usage en Occident. On a même pensé que Bède s'était inspiré des Grecs pour composer son Martyrologe (Quentin 1908), et il faut attendre la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et la *Légende dorée* de Jacques de Voragine pour voir une sorte de ménologe réalisé en latin.

## 5.3 Troisième exemple. Les chroniques comme recueils

Ce poids de la tradition, ce goût de la citation, censé lier à jamais l'auteur byzantin à ses prédécesseurs, devient contraignant, et le seul moyen de s'exprimer dans une société qui reconnaît cette façon de faire, cette étiquette littéraire : c'est la rencontre avec l'horizon d'attente du lecteur, rencontre indispensable, car c'est le moyen pour faire passer le message contenu dans le texte. Les circuits fermés de la société qui gère l'État ne demandent qu'à reconnaître ce qu'ils connaissent, même si par le biais de la citation le contenu devient nouveau. On innove sans apparemment le faire, car le bon ton byzantin ne veut pas d'innovation. Nous le voyons clairement dans

un autre genre littéraire, toujours en relation avec la culture du recueil, qui connaît un développement peu pratiqué en Occident, les chroniques *ab anno mundi*. Bien sûr, des histoires et des chroniques existaient aussi en Occident, mais la chronique universelle est un produit typique de Byzance (Odorico 2021).

On raconte l'histoire de l'humanité, en déterminant ainsi le cadre de l'action humaine, qui ne fait rien d'autre que suivre ce que la Providence divine avait dessiné. Chaque auteur aurait pu raconter par des mots propres les vicissitudes des hommes, la succession des Empires, le triomphe du christianisme et la lutte incessante contre ceux qui déstabilisent l'ordre parfait, qu'un *basileus* chrétien peut instaurer sur terre. Mais on choisit de le faire en coupant des *excerpta* d'autres traités, parfois en recopiant des parties d'autres chroniques, en les adaptant à un canevas nouveau, mais souvent en extrapolant des informations hétérogènes qui sont ensuite cousues ensemble pour former un nouveau tissu. Ce patchwork littéraire est un produit de la culture de la citation, de la culture du recueil, adapté à des exigences nouvelles, pour servir à une vision particulière du monde.

Mais agissant de la sorte, les auteurs parviennent à créer un cadre à la fois social et idéologique qui comporte une vision du monde et de l'histoire humaine. Certes, la pratique d'écrire des histoires de l'humanité depuis le commencement on la retrouve dans le monde gréco-latin de l'Antiquité tardive, et comprend aussi un auteur latin, et non des moindre, saint Jérôme, mais elle ne semble pas avoir eu des conséquences aussi importantes en Occident qu'en Orient. Et il ne faut pas oublier qu'à l'origine de la tradition il y a aussi Sextus Julius Africanus, un latin, dont l'œuvre est perdue. Mais en Occident elle ne se développe que très peu, et il faut attendre des siècles pour la voir reprendre son chemin. Encore une fois, nous voyons que la construction d'une culture écrite à Byzance suit des cheminements différents de ceux que la culture latine médiévale a empruntés, et ces cheminements construisent l'imaginaire littéraire des Byzantins, leurs horizons d'attente, de manière à rendre les deux productions écrites toujours plus éloignées l'une de l'autre, rendant impossible des traductions ou adaptations de textes latins à Byzance. Par contre, c'est en Occident, à la cour du pape, que des chroniques byzantines sont traduites, par le soin d'Anastase Bibliothécaire, au IX<sup>e</sup> siècle : son *Historia Tripartita* comprend les ouvrages de Théophane, de Nicéphore et de Georges Syncelle, et il a porté son intérêt aussi sur les récits concernant saint Démétrius.

Pour les chroniques byzantines, nous pourrions résumer le processus en disant qu'une pratique intellectuelle, nécessaire pour appartenir à l'élite cultivée en Orient, participe à la naissance d'ouvrages historiques, auxquels elle donne la forme, et ces ouvrages historiques concourent à constituer le fondement de la vision du monde, où l'histoire de l'homme est considérée dans son ensemble, encadrée par

l'idée qu'on a de l'action de Dieu, idée héritée de la Bible. Cette forme d'une catégorie d'ouvrages historiques, les chroniques, est certes redevable à une tradition indépendante de la culture du recueil, mais elle doit à celle-ci la façon de se constituer. Sans exagérer la fonction de cette culture, nous pouvons y retrouver des expressions typiques du monde byzantin, qui lient dans un *continuum* leur culture à celle du passé, de manière beaucoup plus étroite et étendue que leurs collègues d'Occident.

Si nous comparons les chroniques universelles byzantines aux produits théoriquement semblables écrits en langue latine, nous voyons clairement la différence de structure. Pendant la période du Haut Moyen Âge, la chronique la plus remarquable est celle d'Adon de Vienne (Lucas 2016), écrite au IX<sup>e</sup> siècle : il s'agit d'une histoire brève, divisée en six 'époques' (ce qui a des rapports de conception avec les chroniques grecques), fondée sur la Bible, sur les historiens de l'Antiquité, et sur l'histoire de Bède ; mais il s'agit surtout d'une paraphrase de la Bible, et le monde de l'Antiquité mythique n'a pas droit d'existence : chez lui il n'y a pas l'essai de trouver un accord entre toute la tradition littéraire du passé et les données de la nouvelle pensée et de la nouvelle anthropologie chrétienne. Des autres chroniques occidentales, la plus connue est probablement le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, mais il est beaucoup plus tardif, datant du XIII<sup>e</sup> siècle.

#### 5.4 Les recueils. Usage à la cour

Revenons-en aux recueils. Byzance attache une importance majeure à ce genre de production écrite, ce qui montre encore une fois l'importance que la culture de l'Antiquité revêtait dans l'imaginaire collectif. La comparaison avec les recueils chinois (Odorico 2017), dans une société autre, mais qui présente plusieurs traits en commun avec la byzantine, peut nous éclairer. L'analyse menée récemment par P.A. Blitstein (2015) sur les recueils chinois nous montre l'importance que ces textes avaient à la cour de l'Extrême Orient : « la convergence entre l'organisation administrative et curiale », le fait que « l'écriture, régie par l'ensemble des codes éthiques et rituels de la cour, « ornaît » symboliquement la *vertu* qui était censée fonder le pouvoir impérial », et le fait que « toute forme d'écriture se trouvait au centre même des disputes sur la *forme correcte* de symbolisation du pouvoir », peut s'appliquer à la cour des *basileis*. Ce lien intrinsèque entre forme de l'écriture et idéologie politique revient constamment, même si parfois les auteurs (souvent les empereurs, ou ceux qui écrivent pour eux) avancent des critiques. Le *Stratégikon* de Maurice, au début du VII<sup>e</sup> siècle, précise que les traités des auteurs anciens sont la base, mais il faut mettre à jour leurs en-

seignements en se fondant sur l'expérience personnelle (nous pourrions dire, sur la base des réalités nouvelles auxquelles il faut se confronter), « car on trouve plus de profit dans la réalité que dans les paroles » (*Proœmium* 1.14-15 [éd. Dennis 1981] ; trad. par l'Auteur). En effet, puisqu'on constate que le savoir transmis se trouve dans « un état d'oubli complet », il faut toujours le renouveler, sans jamais le trahir. Ce sont les mêmes concepts qu'utilise Constantin Porphyrogénète trois siècles plus tard, pour dénoncer l'état du cérémoniel de la cour. Redonner gloire et décence à l'Empire passe par les traités de l'Antiquité, tout en innovant, même au niveau linguistique, si nécessaire.

C'est justement le lien indissoluble entre la culture écrite et l'idéologie qui prime à Byzance, une idéologie fondée sur l'idée de la légitimité tirée de l'ancien Empire romain, dont Byzance est l'héritière. Les formes qui étaient celles de l'Antiquité doivent être reprises, sinon l'État lui-même serait en danger. Dans l'introduction au livre sur les cérémonies de Constantin Porphyrogénète nous trouvons très clairement énoncé ce lien entre culture écrite et idéologie :

Parce que le cérémonial impérial était négligé et, pour ainsi dire, mort, on voyait l'Empire vraiment sans parure et sans beauté. De même, en effet, qu'on appellerait désordre un corps mal constitué et dont les membres seraient réunis pêle-mêle et sans unité, ainsi de l'état impérial, s'il n'était conduit et gouverné avec ordre : il ne différerait en rien de la conduite d'un particulier sans éducation. Pour échapper à cela et ne pas paraître par nos agissements désordonnés insulter à la majesté impériale, nous avons cru qu'il convenait de recueillir soigneusement [...] tout ce qui a été trouvé par les anciens. (*De Cerimoniis Aulae Byzantinae, Proœmium* [éds Dragou, Flusin, Feissel 2020] ; trad. par l'Auteur)

Retenons l'observation, précieuse, que le gouvernement doit soigner la culture (représentée ici par le cérémonial), sinon les agissements d'une conduite sans éducation porteraient atteinte à la majesté impériale. Respecter les formes dans les écrits littéraires était en quelque sorte renforcer l'État. De ce constat dépend le recours à la tradition, qui assure la continuité idéologique depuis l'Antiquité. Cela, bien entendu, dans la théorie. Dans ce contexte, il n'y a pas beaucoup d'espace pour des textes importés, traduits ou adaptés de l'Occident.

## 5.5 Encore un exemple. Les descriptions des monuments

Quant aux textes orientaux, les choses sont un peu différentes. Outre des textes hagiographiques (comme le roman hagiographique *Barlaam et Josaphat*, déjà cité), nous avons des textes de fiction (*Stéphanitès*

*kai Ichnélatès*), et des collections d'*oneirokritika* pour l'interprétation des rêves, et de nombreux textes de médecine et de sciences. C'est à ce propos que je voudrais parler d'un autre texte qui nous est parvenu, qui n'est ni une traduction ni une adaptation d'un texte oriental quelconque, mais qui nous intrigue : les *Parastaseis Syntomoi Chronikai* (Cameron 1984 ; Dagron 1984). Nous sommes en présence encore une fois d'un recueil de textes, probablement composé vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle à partir de matériaux de la période précédente. La description des merveilles de la ville de Constantinople est conçue dans une langue très particulière et éloignée des modèles classiques. A la différence des autres recueils, les *Parastaseis* ne sont pas des outils pour assurer un lien avec la culture censée être partie intégrante du bagage culturel d'un homme cultivé, ou de quelqu'un qui veut paraître en maîtrise du langage des circuits savants. Pire encore, les *Parastaseis* ne décrivent pas une ville réelle, selon les enseignements de la rhétorique classique toujours enseignée, mais une ville imaginaire et imaginée, pleine de statues et de monuments à la nature surhumaine, qui remplissent de stupeur et d'émerveillement celui qui lit ce texte.

Comment donc concilier cette 'description' avec la nécessité de composer pour une élite savante, avec laquelle il faut se confronter ? Je pense qu'encore une fois il faut se référer à l'idéologie politique. Dans les *Parastaseis* la partie du 'merveilleux' a toute sa place, dans la volonté de créer une description 'imaginaire' de la ville de Constantinople. La capitale devient ainsi un monde magique, non hanté mais habité par des puissances surnaturelles, qui soulignent le rôle de l'Empire dans l'économie du monde. Nous pourrions comparer ce recueil et l'image qu'il donne, à la description de villes imaginées présentes dans la littérature arabe. L'Occident, par contre, connaît un récit qui pourrait lui être comparé, les *Mirabilia Urbis Romae*, du XII<sup>e</sup> siècle, (Kinney 2007) souvent enrichi par la suite, mais la différence entre ces deux textes est saisissante. Dans ce dernier ouvrage il n'y a rien de magique ou de merveilleux : il s'agit d'une description des monuments de Rome, des arcs de triomphe, des thermes, des églises, avec le souvenir de certains épisodes marqués par des miracles ou des historiettes extraordinaires, mais dans l'ensemble la ville n'a rien d'imaginaire, rien qui la projette dans une dimension métaphysique censée soutenir un pouvoir, comme à Byzance, où elle de quelque manière assoit le pouvoir impérial et le rôle providentiel de l'Empire. Nous sommes en face d'un guide du pèlerin qui visite la Ville éternelle, et qui doit être ébloui par ses merveilles et ses anecdotes, un guide compte tenu de tout, plutôt réaliste de la cité. Bien d'autres descriptions imaginaires des monuments de Constantinople obéiront à la même nécessité de glorifier la capitale byzantine, devenue de quelque manière une cité symbole.

Nous pourrions ajouter à cela un texte latin traduit en grec autour de la moitié du XII<sup>e</sup> siècle : il s'agit d'une description de la ville

de Constantinople faite probablement par un pèlerin anonyme (Cig-gaar 1973). Le fait que le texte ait été traduit en grec reste à expliquer : le traducteur est probablement un occidental, mais non un orthodoxe. Il se peut que la traduction ait été réalisée pour des Grecs d'Italie, mais certainement le texte n'a pas circulé. Ce que nous pouvons retenir est la diversité d'approche : ici encore, nous y retrouvons des éléments 'réels' de Constantinople, la description des églises et des reliques conservées dans la capitale byzantine, mais rien (au-delà d'une référence à l'ange gardien' de Sainte-Sophie) ne nous transporte dans un monde merveilleux et habité par des puissances surnaturelles. L'attitude latine est radicalement différente de la byzantine.

## 6 Le XII<sup>e</sup> siècle. Une époque finale

Le lien entre la littérature et la tradition classiques, même par le biais de déformations (qu'on pense à Malalas) et parfois d'entorses à la culture et à la langue traditionnelles, donc apparemment à contresens du bon ton qui doit caractériser la production, ne cesse jamais, au contraire. Tout cela devient plus évident au XII<sup>e</sup> siècle, au moment de la prétendue confrontation avec des modèles occidentaux dans la littérature fictionnelle jusque-là totalement (hormis les récits hagiographiques) mise de côté.

Il est bien vrai qu'à la cour philo-occidentale de Manuel Comnène on commence à écrire des romans d'amour, après des siècles et des siècles de silence. Il est possible que des modes occidentaux aient donné naissance à cette vague, pour faire plaisir à des puissants commanditaires. Il se peut que les écrivains liés à la cour aient voulu faire plaisir aux maîtres qui étaient friands de contes d'amour, comme en Occident. Mais ce qui est important, est le fait que cette 'renaissance' du roman d'antiquité a pris les couleurs qu'il avait dans le passé, dans la tradition classique, dont le lien - comme nous venons de le voir - ne s'était jamais interrompu. Et d'ailleurs nous ne pouvons pas exclure que la reprise ait été influencée aussi par le succès d'un roman d'amour totalement atypique, hors des conventions de la cour, mais qui néanmoins circulait avec un succès fracassant, le *Digénis Akritas*, qui ne répondait pas aux canons littéraires et au bon ton que les circuits classicistes aimaient.

La réaction, que ce soit vers la nécessité de faire plaisir à des mécènes ou vers la volonté de réaffirmer une façon de faire littérature contre des manières littéraires qui commençaient à prendre de l'ampleur, était déterminée encore une fois par la volonté de persévérer dans l'usage des expressions écrites qui étaient si chères à ceux qui maniaient le discours.

## 7 Conclusions

C'est plutôt après la chute de la puissance byzantine, au XIII<sup>e</sup> siècle, que traductions et adaptations de textes littéraires commencent à paraître. Mais là encore ce ne fut que graduellement : d'ailleurs déjà Herbert Hunger (1968), en parlant du roman *Callimaque et Chrysorrhôé* avait mis en garde contre toute tentation de parler d'adaptations aux modèles occidentaux, en soulignant l'esprit byzantin qui demeure très fort dans ce récit.

Mais cette période doit faire encore l'objet de nombreuses études pour en voir plus clairement les rapports entre Byzance et l'Occident, pour souligner le rôle des intellectuels qui, nombreux, se tournent vers l'Occident au moment où l'ancien Empire Romain Oriental a perdu de sa superbe et recherche des nouvelles stratégies pour s'inventer. Ce sont ces intellectuels qui s'intéressent aux débats religieux, ou encore qui se transfèrent dans les villes plus riches à l'Ouest, en Italie en premier lieu, pour porter la connaissance du grec. Un nouveau monde s'ouvre.

## Bibliographie<sup>1</sup>

- Antès, S. (éd.) (1981). *Corippe : Éloge de Justin II*. Paris : Les Belles Lettres.
- Basso, S. (2020). « Circulation périphérique et 'fluidité' des textes. L'exemple du 'Barlaam et Ioasaph' au XI<sup>e</sup> siècle ». Odorico, P. (éd.), *La culture écrite des périphéries du Moyen-Âge à l'époque moderne*. Heidelberg : Herlo Verlag UG, 25-40. Études Byzantines et Post-Byzantines, n.s. II [IX].
- Bianconi, D. (2004). « Le traduzioni in greco di testi latini ». Cavallo, G. (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*. Vol. 3, *Le culture circostanti. La cultura bizantina*. Roma : Salerno Editrice, 519-68.
- Blair, A. (2007). « Le florilège latin comme point de comparaison ». Bretelle-Establet, F. ; Chemla, K., « Qu'était-ce qu'écrire une encyclopédie en Chine ? What Did It Mean to Write an Encyclopedia in China ? », suppl., *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 185-204. <https://doi.org/10.3406/oroc.2007.1076>.
- Blitstein, P.A. (2015). *Les fleurs du Royaume. Savoirs lettrés et pouvoir impérial en Chine, V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles*. Paris : Les Belles Lettres.
- Cameron, A. (1984). *Constantinople in the Early Eight Century. The Παραστάσεις σύντομοι χρονικά*. Leiden : Brill.
- Campos Rubilar, B. ; Ciolfi, L. ; Panoryia, M. (éds) (2018). *Un large Moyen Âge ? L'œuvre de Jacques Le Goff et les études byzantines*. Paris : École des Hautes

<sup>1</sup> La bibliographie sur les traductions et adaptations au Moyen Âge et à Byzance est immense : je me limite ici à donner des indications sur des études qui ont contribué plus directement à l'écriture de mon texte ; dans les ouvrages cités, on trouvera toujours une riche bibliographie. Pour une bibliographie plus complète, qui peut constituer un point de départ sur le sujet, on peut consulter Bianconi 2004 ; Forrai 2021 ; Rychterová 2020.

- Études en Sciences Sociales/Centre d'Études Byzantines, Néo-Helléniques et Sud-Est Européennes. Autour de Byzance 5.
- Carbonaro, G. (2014). « Il cronòtopo del *Vecchio Cavaliere* (Ἰππότης ὁ Πρεσβύτερος) ». Lalomia, G. et al. (a cura di), *Forme del tempo e del cronotopo nelle letterature romanze e orientali = Atti del X convegno della Società italiana di Filologia Romanza, VIII Colloquio Internazionale Medioevo romanzo e orientale* (Roma, 25-9 settembre 2012). Soveria Mannelli : Rubbettino, 363-73.
- Ciggaar, K.N. (1973). « Une description anonyme de Constantinople du XII<sup>e</sup> s. ». *Revue des Études Byzantines*, 31(1), 335-54. <https://doi.org/10.3406/rebyz.1973.1474>.
- Cupane, C. (1973). « Ἔρως βασιλεύς. La figura di Eros nel romanzo bizantino d'amore ». *Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo*, s. 4, 33, 243-97.
- Dagron, G. (1984). *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des « Patria »*. Paris : Presses Universitaires de France. Bibliothèque Byzantine, Études 8.
- Dagron, G.; Flusin, B.; Feissel, D. (2020). *Constantin VII Porphyrogénète : Le livre des cérémonies. Corpus fontium historiae byzantinae 52/1-5*. 5 vols. Paris : Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisations de Byzance.
- Delehaye, P. (1962). s.v. « Florilèges médiévaux d'éthique ». *Dictionnaire de Spiritualité*, 5(33-4). Paris : Beauchesne, coll. 460-75.
- Dennis, G.T. (éd.) ; Gamillscheg, E. (trad.) (1981). *Mauricii Strategikon*. Wien. Corpus Fontium Historiae Byzantinae XVII.
- Didderen, J.-Ch. ; Teurfis, Ch. (éds) (2007). *Corippe : La Johannide ou Sur les guerres de Libye*. Paris : Errance.
- Diggle, J. ; Goodyear, F.R.D. (eds) (1970). *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos libri VIII*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Efthymiadis, S. (2017). « L'hagiographie grecque de l'Italie (VII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) ». Goulet, M. (éd.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turnhout : Brepols, 345-421.
- Forrai, R. (2021). « Translations I. From Other Languages into Greek. Section I. Latin ». Papaioannou, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford : Oxford University Press, 180-8.
- Garcea, A. ; Rosellini, M. ; Silvano, L. (eds) (2019). *Latin in Byzantium I. Late Antiquity and Beyond*. Turnhout : Brepols.
- Gastgeber, C. (2020). « The Byzantine Imperial Chancery and Its Language Policy from Justin II to Leo III (Sixth-Eighth Centuries). From Latin to Greek ». *Ideologies of Translation I. Medieval World. Comparative and Interdisciplinary Studies*, 11, 17-59. [https://doi.org/10.1553/medievalworlds\\_nol1\\_2020s17](https://doi.org/10.1553/medievalworlds_nol1_2020s17).
- Litavrin, G. (ed.) (1972). *Советы и рассказы. Поучение византийского полководца XI века* (Conseils et histoires. Enseignements d'un général byzantin du XI<sup>e</sup> siècle). Moscou 1972.
- Goffart, W. (1988). *The Narrators of Barbarian History, A.D. 550-800. Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*. Princeton (NJ) : Princeton University Press.
- Gounelle, R. (2005). « Traductions de textes hagiographiques et apocryphes latins en grec ». *Apocrypha*, 16, 35-73. <https://doi.org/10.1484/j.apocra.2.3017502>.

- Hunger, H. (1968). « Un roman byzantin et son atmosphère. Callimaque et Chrysorrhoe ». *Travaux et Mémoires*, 3, 405-22.
- Jeffreys, M.J. (1975). « The Chronicle of the Morea. Priority of the Greek Version ». *Byzantinische Zeitschrift*, 68(2), 304-50. <https://doi.org/10.1515/byzs.1975.68.2.304>.
- Jenkins, R. (1966): *Byzantium. The Imperial Centuries, AD 610-1071*. New York : Weidenfeld & Nicholson.
- Kaldellis, A. (2018). *Catalogue of Translations into Byzantine Greek from Texts in Any Other Language, 300-1453 AD*. [https://www.academia.edu/36711128/Kaldellis\\_Catalogue\\_of\\_Translations\\_into\\_Byzantine\\_Greek\\_version\\_III\\_](https://www.academia.edu/36711128/Kaldellis_Catalogue_of_Translations_into_Byzantine_Greek_version_III_).
- Kinney, D. (2007). « Fact and Fiction in the Mirabilia urbis Romae ». Carragáin, É.Ó. ; Neuman de Vegvar, C. (eds) *Roma Felix. Formation and Reflections of Medieval Rome*. Aldershot ; Burlington : Ashgate, 235-52.
- Koltsiou-Nikita, A. (2008). « Ο ρόλος της μετάφρασης και των ερμηνέων στο θεολογικό διάλογο ελληνόφωνης Αντολής και λατινόφωνης Δύσης ». Pachès, P. (ed.), *Φιλία και Κοινωνία. Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Γρηγόριο Δ. Διάκα*. Thessalonique : Baniyas, 301-23.
- Lequeux, X. (2011). « Latin Hagiographical Literature Translated into Greek ». Efthymiadis, S. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Vol. 1, *Periods and Places*. Farnham : Ashgate, 386-99.
- Louth, A. (2013). « Gregory the Great in the Byzantine Tradition ». Neil, B. et al. (eds), *A Companion to Gregory the Great*. Leiden : Brill, 343-58. [https://doi.org/10.1163/9789004257764\\_016](https://doi.org/10.1163/9789004257764_016).
- Lucas, G. (2016). *Vienne dans les textes grecs et latins. Chroniques littéraires sur l'histoire de la cité, des Allobroges à la fin du V<sup>e</sup> siècle de notre ère*. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Éditions. Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée. <https://books.openedition.org/mo-meditions/946?lang=fr>.
- Luzzi, A. (2014). « Synaxaria and Synaxarion of Constantinople ». Efthymiadis, S. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Vol. 2, *Genres and Contexts*. Farnham : Ashgate, 197-208.
- Munk Olsen, B. (1980). « Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle ». *Revue d'Histoire des Textes*, 9, 47-121. <https://doi.org/10.3406/rht.1980.1195>.
- Munk Olsen, B. (1982). « Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle ». *Revue d'Histoire des Textes*, 10, 115-64. <https://doi.org/10.3406/rht.1982.1217>.
- Muresan, D. (2016). « Marc Bloch revisité. Pour un large Moyen Âge ». Delacroix-Besnier, C. (éd.), *Byzance et l'Europe. L'héritage historique d'Evelyn Patlagean*. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales/Centre d'Études Byzantines, Néo-Helléniques et Sud-Est Européennes, 55-71. *Au-tour de Byzance* 3.
- Odorico, P. (1990). « La cultura della sillogé. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole dei saperi di Giovanni Damasceno ». *Byzantinische Zeitschrift*, 83, 1-23.
- Odorico, P. (2010). « 'Parce que je suis ignorant'. Imitatio/Variatio dans la chronique de Georges le Moine ». Rhoby, A. ; Schifer, E. (Hrsgg), *Imitatio. Aemulatio. Variatio = Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur* (Wien, 22-5 Oktober 2008). Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 209-16. Österreichische Aka-

- demie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 402, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 21.
- Odorico, P. (2011). « Cadre d'exposition / cadre de pensée. La culture du recueil ». Van Deun, P. ; Macé, C. (eds), *Encyclopedic Trends in Byzantium ?*. Louvain ; Paris : Peeters, 89-107. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 212.
- Odorico, P. (trad.) (2015). *Kékauménos. Conseils et récits d'un gentilhomme byzantin*. Texte présenté et traduit du grec par Paolo Odorico. Toulouse.
- Odorico, P. (2017). « Les recueils historiographiques à Byzance. Un cas de 'sélection de textes raffinés' (*Wenxuan*) ? ». *Byzantinoslavica*, 75, 203-20.
- Odorico, P. (2021). « What's in a Name. The Byzantine Chronicles ». James, L. ; Nicholson, O. ; Scott, R. (eds), *After the Text. Byzantines Enquiries in Honour of Margaret Mullet*. London ; New York : Routledge, 83-94.
- Odorico, P. (à paraître). *Ἀθλησις καὶ μνήμη. The Rhetoric of Sanctity. A Study on the Byzantine Synaxaria*.
- Patlagean, E. (2007). *Un Moyen Âge grec*. Paris : Albin Michel.
- Pérez Martín, I. (2015). « The Role of Maximos Planudes and Nikephoros Gregoras in the Transmission of Cassius Dio's *Roman History* and of John Xiphilinos' *Epitome* ». *Medioevo Greco*, 15(1), 175-93.
- Quentin, H. (1908). *Les Martyrologes historiques du Moyen Age. Étude sur la formation du martyrologe romain*. Paris : Gabalda.
- Richard, M. (1962). s.v. « Florilèges grecs ». *Dictionnaire de Spiritualité*, 5(33-4). Paris : Beauchesne, coll. 475-512.
- Rochais, M. (1962). s.v. « Florilèges spirituels latins ». *Dictionnaire de Spiritualité*, 5(33-4). Paris : Beauchesne, coll. 435-60.
- Rychterová, P. (2020). « Instead of an Introduction. Medieval Europe Translated ». *Ideologies of Translation I. Medieval World. Comparative and Interdisciplinary Studies*, 11, 2-16. [https://doi.org/10.1553/medievalworlds\\_no11\\_2020s2](https://doi.org/10.1553/medievalworlds_no11_2020s2).
- Sansterre, J.-M. (1983). *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI<sup>e</sup> s.-fin du IX<sup>e</sup> s.)*. Bruxelles : Académie Royale de Belgique. Mémoire de la Classe des Lettres 66(1). Palais des Académies.
- Van Hoof, L. ; Van Nuffelen, P. (2017). « The Historiography of Crisis. Jordanes, Cassiodorus and Justinian in Mid-Sixth-Century Constantinople ». *Journal of Roman Studies*, 107, 1-26.