

# New Europe College Yearbook 1995–1996



---

VLAD ALEXANDRESCU  
TEODOR BACONSKY  
CAIUS DOBRESCU  
AUGUSTIN IOAN  
MARIANA NEȚ  
LIVIU PAPADIMA  
CARMEN-ADRIANA STRUNGARU  
MIHAI-RĂZVAN UNGUREANU  
CONSTANTIN OVIDIU VERDEȘ  
LAURENȚIU VLAD

---

# New Europe College Yearbook 1995–1996

VLAD ALEXANDRESCU  
TEODOR BACONSKY  
CAIUS DOBRESCU  
AUGUSTIN IOAN  
MARIANA NEȚ  
LIVIU PAPADIMA  
CARMEN-ADRIANA STRUNGARU  
MIHAI-RĂZVAN UNGUREANU  
CONSTANTIN OVIDIU VERDEȘ  
LAURENȚIU VLAD



HUMANITAS  
BUCUREȘTI

Cover design  
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Editors  
HORTENZIA POPESCU  
VLAD RUSSO

© Humanitas & New Europe College, 1999

ISBN 973-28-0455-6

New Europe College can be found at  
Str. Matei Voievod 18, 73222 București 3  
Tel/Fax: +(40) 2527557/16425477  
e-mail: nec@ap.nec.ro

## Contents

New Europe College

7

Some Eastern European Neuroses

ANDREI PLEȘU

11

**VLAD ALEXANDRESCU**

Du dualisme en théorie de l'énonciation

19

**TEODOR BACONSKY**

Devastatio Constantinopolitana

53

**CAIUS DOBRESCU**

War, Revolution, Carnival: Three Attempts at Integrating  
Politics and Literature (1880–1970)

79

**AUGUSTIN IOAN**

Modern Architectural Discourse After the Death of Stalin

143

**MARIANA NEȚ**

The Gastronomic Discourse

187

**LIVIU PAPADIMA**

The Emperical Study of Literature

---

237

**CARMEN-ADRIANA STRUNGARU**

Biological Roots of Human Vocal Communication

---

291

**MIHAI-RĂZVAN UNGUREANU**

The Biography of an Illustrious Stranger: Samoil Botezatu

---

321

**CONSTANTIN OVIDIU VERDEȘ**

Textes de frontiere, contextes de transition

---

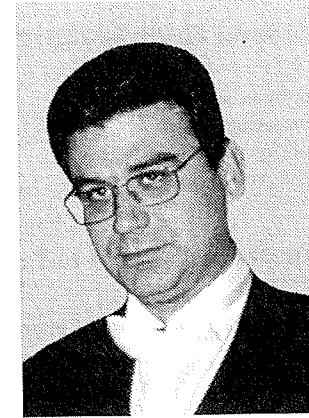
357

**LAURENȚIU VLAD**

Des echos roumains dans la presse française l'illustration, 1843-1944

---

403



## TEODOR BACONSKY

Né à Bucarest en 1963

Doctorat en Histoire des Religions et Anthropologie  
de l'Université de Sorbone

Maître de conférences à la Faculté de Philosophie  
de l'Université de Bucarest

Membre de l'Association Internationale d'Études Patristiques (Paris)

Ambassadeur auprès du Saint Siège

Auteur des livres *Le rire des Pères. Essai sur le rire dans la patristique grecque* (Desclée de Brouwer, Paris, 1996) et *Iacob și Îngerul. 45 de*

*ipostaze ale dimensiunii religioase / Jacob et l'Ange. 45 hypostases de la dimension religieuse* (Anastasia, București, 1996),

ainsi que de nombreux articles publiés dans des revues littéraires

# Devastatio Constantinapolitana

## Figures de l'altérité et choc des cultures dans l'imaginaire religieux de la Quatrième Croisade

*...sachez que nous ne sommes pas venus vous nuire, mais nous sommes venus pour vous protéger et vous défendre si vous faites ce que vous devez ; si vous ne le faites pas, nous vous ferons le pis que nous pourrons.*

VILLEHARDOUIN

### I. Les faits et les discours

Fait pèlerin inscrit dans la longue durée des attentes eschatologiques, incarnation d'un esprit chevaleresque international, champ militaire où s'affrontent, sans jamais se figer dans une hiérarchie stable, la fascination de l'Orient et la haine de l'Infidèle, carrefour des discours pastoraux et des stratégies commerciales, le phénomène des Croisades demeure, au-delà de ses distorsions et de ses reculades, l'événement fondateur de ces Temps Modernes dont la dynamique saura se dégager progressivement, à travers la scolastique, l'humanisme et la Réforme.

Loin de se réduire à la dérive héroïque des foules se précipitant vers une Jérusalem largement mythisée, loin de s'épuiser dans l'expansion quasiment coloniale censée exprimer la logique globale de cette violence épisodique, les Croisades nous présentent également la dramaturgie d'une quête identitaire et l'occasion d'un brassage culturel dont les conséquences lointaines se retrouvent quelque peu dans l'actuel partage de la Méditerranée entre les deux Europes et le monde islamique. C'est justement cette quête — fondée sur un obscur désir de légitimation — qui pourrait expliquer, autant que faire se peut, le détournement survenu en avril 1204, lorsque les chefs francs de la IV<sup>e</sup> Croisade organisèrent le sac de Constantinople, en s'emparant ainsi non seulement d'une ville et de ses richesses universellement enviées, mais aussi d'un symbole autour duquel toute une cosmographie spirituelle du christianisme s'était, jusqu'alors, organisée. Malgré ses apparences accidentelles, cette « gloire honteuse » — immédiatement scellée par des massacres et des profanations dont certains témoignages contemporains nous transmettent la navrante description<sup>1</sup> — avait été longuement préparée par les mésententes théologiques, les conflits d'autorité et les accrochages diplomatiques si abondamment présents dans la chronique des relations entre les Occidentaux et les Byzantins, depuis la période iconoclaste et les controverses pneumatologiques du temps du patriarche Photius, jusqu'aux dérapages inhérents aux deux premières Croisades, en passant par le Grand Schisme de 1054.

L'histoire des tensions mentionnées à l'instant avait subrepticement mis en place une morphologie de l'altérité forgée par des perceptions uniformisées et

des schémas livresques dont nul ne saurait nier la signification anthropologique : il est question d'une *création* lourde de conséquences socioculturelles que l'on devra approfondir un jour (à travers une grille interdisciplinaire) et dont le présent travail ne fait qu'ébaucher les grandes lignes.

Amplement illustrée depuis l'école vénitienne jusqu'aux peintres romantiques français, la prise de Constantinople par les Latins constitue l'exemple idéal du *fait* historique qui *se fait* en tant qu'objet intellectuel béant<sup>2</sup>. L'analyse de cette trauma originaire se heurte d'emblée à une configuration fantasmatique, à des jugements périmés et surtout aux impondérables de la longue durée dont l'amalgame produit un curieux effet d'opacité.

Comment expliquer les écarts significatifs creusés entre cette mythologie (paradisique) de la Croisade et la facticité (destructrice) des agissements ? De quelle façon éclaircir, sans recourir à un facile déterminisme rétroactif, l'écroulement d'un mythe — celui de la *urbs regia* — qui avait pourtant si bien structuré, au fil des siècles, l'imaginaire politique des sociétés chrétiennes ? Quel effet pervers a-t-il pu se mettre en œuvre pour que l'antique *unanimitas imperii* — but supposé de la dynastie théodosienne<sup>3</sup> — ainsi que le noble principe du pèlerinage pénitentiel<sup>4</sup> puissent céder le pas à cette *partitio Romaniae* qui allait douloureusement s'opérer après la chute de la Nouvelle Rome ? Voilà autant de questions restées non pas sans réponse, puisque la bibliographie du sujet ne cesse de s'accroître, mais plutôt en dehors de toute interprétation consensuelle.

On s'accorde sur la « complexité objective » des relations culturelles établies, *pax constantiniana* oblige, entre l'Orient byzantin et l'Occident latin. Si ces relations nous échappent généralement ce n'est pourtant pas en raison de leur ouverture vers plusieurs niveaux de réalité, mais plutôt à cause du fait qu'elles furent modelées sinon déformées par certains stéréotypes que byzantinistes et médiévises se sont chargés de nous léguer sans le moindre souci critique<sup>5</sup>.

Peu nombreux furent, en effet, ceux qui (spécialistes des Croisades ou historiens de l'Église) résistèrent à la tentation de moraliser l'épisode de 1204, en dressant la liste des coupables comme si le Jugement Dernier n'aurait pas suffi pour que ces accusés — Italiens « perfides », Francs « illettrés » ou Byzantins « décadents » — expiassent leurs crimes. On a déploré ainsi une fracture de la chrétienté médiévale qui allait entraîner par la suite celle(s) de l'Europe moderne. On a dénoncé l'instrumentalisation idéologique d'une guerre sainte qui corrompait elle-même la pratique jadis irréprochable, car foncièrement pacifique, des pèlerinages<sup>6</sup>. Et l'on s'aperçoit qu'au-delà des anciennes rivalités confessionnelles, la gestion symbolique du mythe de la Croisade repose encore sur des attitudes passionnelles, voire partisans lesquelles aboutissent à des représentations historiennes par trop souvent réductrices.

Dans la mêlée, la notion même de « Croisade » subit des extrapolations et des raccourcis sémantiques dictés soit par la volonté justificatrice des uns, soit

par l'appétit culpabilisateur des autres. D'aucuns pensent la Croisade comme militarisation du fanatisme : l'idée se retrouve ainsi complètement politisée, et partant sécularisée. Certains estiment qu'il s'agit d'un idéal religieux fatalement déprécié : il n'y aurait jamais eu de Croisade véritable, mais uniquement des projets avortés.

Selon les acteurs eux-mêmes, est Croisade toute « guerre juste » menée sous le signe de la vraie foi, mais qui décide de la justesse des comportements et à qui se fier quant à l'authenticité des croyances ? Et surtout, qui fut, dans ce formidable choc historique, le héros civilisateur de l'Autre ? <sup>7</sup>

Cette ambiance nébuleuse s'explique assez facilement : d'abord, les auteurs des premières chroniques étaient aussi les protagonistes des aventures consignées ; nul parmi ces témoins qui, tels Villehardouin ou Nicéas Choniates, faisaient ou plutôt subissaient l'histoire pour immédiatement la transcrire, n'aurait pu bénéficier du recul exigé par toute critique « impartiale » : ils se retrouvaient tous là, au cœur d'une utopie réalisée semblablement par la bravoure militaire et par les agréments du style. Ensuite, les enjeux (l'unité de l'Église<sup>8</sup>, retrouvée sur fond de francocratie, au détriment de l'Islam) furent trop importants pour qu'une véritable sérénité puisse marquer la postérité immédiate de la Croisade. Enfin, l'Europe moderne supporte toujours, sous une forme certes atténuée, mais néanmoins révélatrice, la tension entre l'Islam, l'orthodoxie et le catholicisme romain dont la récente confrontation, grandeur nature, certifia tragiquement la vitalité d'une concurrence plus que millénaire. Il semble logique, dès lors, que l'« observation participante » recommandée en anthropologie gagne, au cours des enquêtes concernant l'imaginaire de la IV<sup>e</sup> Croisade, une allure plus ou moins polémique.

Initiée il y a plus d'un siècle<sup>9</sup>, la controverse scientifique suscitée par cet événement est loin d'être épuisée. Deux théories se disputent notamment la vedette :

1) *La théorie de la préméditation* inspirée par E. Winkelmann<sup>10</sup> et reprise depuis par P. Riant<sup>11</sup>, J. Tessier<sup>12</sup>, L. Bréhier<sup>13</sup>, R. Grousset<sup>14</sup> et Th. Uspensky<sup>15</sup>. D'une part, les tenants de cette hypothèse affirment que les instigateurs (et les principaux bénéficiaires) du détournement de la Croisade furent les Vénitiens, la plus lourde responsabilité revenant, en l'occurrence, à Philippe de Souabe.<sup>16</sup> D'autre part, ils semblent exacerber la séparation des deux chrétientés, en supposant que toutes les querelles dogmatiques et les animosités tactiques antérieurement refoulées, ont finalement trouvé une échappatoire dans la politique du fait accompli. Pour ces défenseurs ingénus de l'« Histoire naturelle », le détournement de la Croisade se fit à l'encontre de l'ordre établi, au prix d'une violence monstrueuse car artificielle : c'est la rhétorique de « l'aberration calculée » qui présente le complot des croisés sous les dehors de « l'assassinat politique ». D'ailleurs, telle fut l'interprétation des événements donnée par les Byzantins eux-mêmes qui pensaient que « les plus simples » des Croisés (*tôn*

*haploustéron*) étaient animés par le désir véritable d'adorer les Lieux Saints, alors que les barons latins ne sont que des hypocrites avides des conquêtes.<sup>17</sup>

2) *La théorie des circonstances fortuites (Zuffalstheorie)* qui affirme que la capitale byzantine fut prise à l'improviste, par le simple jeu du hasard et des opportunités imprévisibles.<sup>18</sup> Ceux qui y adhèrent parlent plutôt d'une guerre civile menée dans une aire multiculturelle théoriquement unifiée par l'Évangile, mais pratiquement divisée à cause de la réelle décadence de l'Empire oriental. Du coup, « l'assassinat » se fait « nécropsie », la rhétorique ici engagée étant plutôt celle du « fruit mûr », inévitablement cueilli par les chevaliers occidentaux. Au bout d'une démarche historiographique apparemment explicative et profondément irrationnelle, on nous invite ainsi à choisir entre un projet humain criminel et une fatalité aveugle : sombre alternative.

Quoi qu'il en soit, avril 1204 déclare la pathologie d'un émerveillement collectif ayant comme point de mire un Orient raconté, imaginé, mirobolant et enviable. Cette fascination ne saurait certes manquer dans une histoire de l'ethnologie européenne conçue comme lente découverte, voire invention d'une altérité tour à tour inquiétante et envoûtante<sup>19</sup>.

Nous savons aujourd'hui que ladite ethno-mythologie focalisée *in partibus transmarinis* n'est pas strictement liée au phénomène des Croisades et qu'il faut remonter au moins jusqu'à des textes tels que la *Chanson de Roland*, le *Pèlerinage de Charlemagne à Jérusalem*, la *Cosmographie* d'Ethicus sinon la *Peregrinatio Aegeriae*<sup>20</sup> pour puiser aux vraies sources d'une exaltation fabulatrice et descriptive dont la motivation inconsciente fut probablement celle de trouver une contrepartie solaire au sombre imaginaire celtique des populations occidentales<sup>21</sup>.

En réalité — et sans surprise, puisqu'il s'agissait encore, du moins en principe, d'un *oekoumène* chrétien<sup>22</sup> — les échanges en tout genre furent spontanément souhaités et politiquement régularisés, de façon que le mutisme des sources non-byzantines datant du premier millénaire devrait être imputé à la banalisation des contacts plutôt qu'à leur hypothétique singularité : effet d'une distanciation volontaire ou forcée, dépaysement spirituel qui n'est pas sans rappeler la *xénitéia* des anciens moines gyrovagues, ce fameux « émerveillement » générateur de mythologie orientale n'allait se manifester que sur fond de provincialisme culturel et sous l'autorité d'une monarchie papale qui — *Donatio Constantini* et autres ustensiles à l'appui — savait si bien entériner le prestige englobant de sa « catholicité ». Mais, à la différence de l'exotisme condescendant qu'allait susciter, en pleine Renaissance, la découverte du Nouveau Monde, l'engouement des Latins du XIII<sup>e</sup> siècle face aux richesses (réelles ou supposées) de l'Orient byzantin et « sarrasin » fut fait de rage, d'envie et de bovarysme narcissique beaucoup plus que d'admiration désintéressée et de vocation assimilatrice.

Nous disposons d'une bibliographie si considérable à propos du contexte historique, militaire, socioculturel et économique de la IV<sup>e</sup> Croisade qu'il serait inutile d'en reconstituer ici le décor événementiel en termes d'histoire quan-

titative : d'aucuns ont expliqué la défaite des Grecs par une furtive corrosion de la base sociale de l'Empire manifestée dès le XI<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>. D'autres se sont plu à psychanalyser les ressentiments des acteurs<sup>24</sup>. Pour ce qui nous concerne, nous préférons investiguer ici uniquement les mentalités mises en œuvre dans le « drame historique » de 1204, bien qu'au bout du compte, cette notion s'avère être tout aussi fuyante.

## II. Cosmographie politique et messianisme ethnocentrique à Byzance

La mentalité des Byzantins confrontés au phénomène de la Croisade correspondait encore à un « monde enchanté » : univers clos, où géographie et axiologie se superposent et dont la diachronie est mystiquement englobée dans la sphère de l'Histoire sainte. Il semble établi que l'institution de la Croisade contredisait brutalement cet édifice imaginaire. Quant à elle, la IV<sup>e</sup> Croisade provoque une faille dramatique dans ce système laborieusement consolidé au cours du premier millénaire chrétien. Dans ces conditions, le discours des élites byzantines contemporaines de la catastrophe (critiques, chroniques, prophéties, lamentations, commentaires, réactions ponctuelles) tente de restaurer l'intégrité d'une vision menacée et se pose comme fidèle transcription d'une cosmographie politique qu'il s'agit de sauvegarder à tout prix. Quelles étaient donc les coordonnées de ladite vision ?

On rencontre d'emblée l'archaïque dualité entre les Grecs et les Barbares. Ce couple antinomique et complémentaire, constitué à l'époque des Guerres Médiques (V<sup>e</sup> s. av. J.-Chr.), représente le noyau dur de l'*Ordre établi* à Byzance, car c'est autour de lui que s'organise l'imaginaire anthropologique des élites byzantines. En tout cas, il traduit le rapport hiérarchique entre les forces en présence<sup>25</sup>.

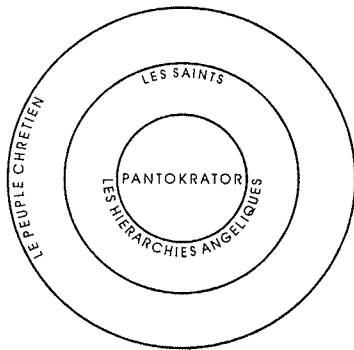
D'une part, on exalte la bonne grecité du Byzantin, qui détient *naturaliter* non seulement le monopole de la Raison et de la Civilisation, mais aussi le summum des vertus chrétiennes. D'autre part, on déplore — *progymnasmata* à l'appui — les vices innés du Barbare, qui se trouve être cruel (*apénés*), malveillant (*dusménés*), violent (*drimús*), sanguinaire (*haimocharés*), inhumain (*omonoos*) et finalement monstrueux (*drakontodes*)<sup>26</sup>. Ces traits s'expliquent par le désir d'établir un contraste entre la nature réfléchie et rationnelle du « civilisé » et celle, irrationnelle, du « barbare ». On l'a dit et redit, ce système de l'altérité admet des nuances, dans ce sens que l'on peut tolérer les « bons sauvages » (tels les Arabes, cruels comme des enfants, mais finalement, « bons enfants »), alors que l'on doit réprimer les « mauvais », ordinairement identifiés aux « races sans honneur<sup>27</sup> » (les Normands et les Francs)<sup>28</sup>. Le « Barbare » n'est pas vraiment une



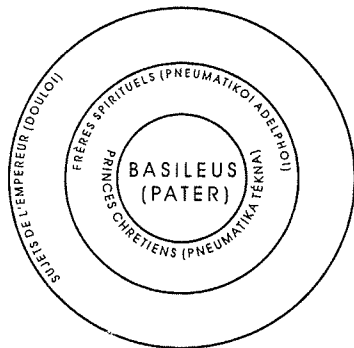
personne déterminée une fois pour toutes: mal nécessaire, il valorise plutôt, par contraste, le bien-fondé du *statu quo*.

Qui plus est, la réalité s'avère être plus flexible que ses modèles culturels, de façon que au-delà des tropismes xénophobes, l'on rencontre, dans la vie quotidienne, des sympathies et un humanisme en herbe variablement marqués par une espèce d'universalisme englobant<sup>29</sup>.

Il faut prendre en compte, ensuite, la doctrine de *la famille des princes et des peuples*, traduisant, en termes fonctionnels, la conception de l'État comme *patrimonium*<sup>30</sup>.

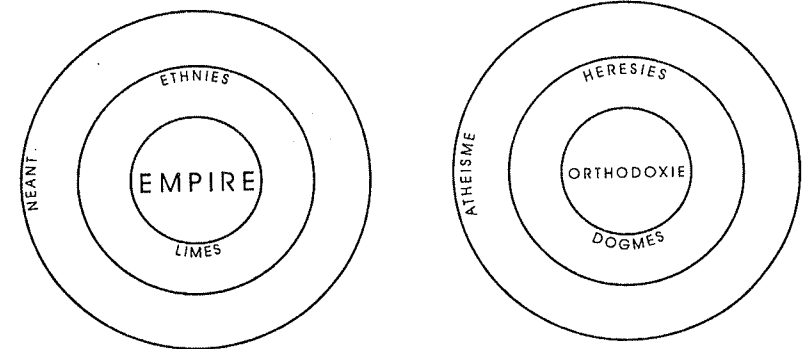


Succédant à des théories anciennes reprises à l'époque hellénistique, cette conception — pleinement maturisée au X<sup>e</sup> siècle, grâce au traité *De caeremoniis* — faisait de la pyramide du pouvoir terrestre une réplique de l'autocratie ouranienne assumée par le Christ. Le vocabulaire du protocole impérial atteste par ailleurs la « consubstantialité » métaphorique liant la personne du basileus à celle du Seigneur: sa nomination est « opérée par la Trinité » (*problema tēs Triados*), lui-même étant « gouverné par Dieu » (*Theokubérnetos*), dont il incarne la Loi vivante (*nomos empsuchos*).



C'est dans une pareille perspective que nous devrions placer l'équation Ville impériale = Ville du Christ. La Cité idéale, dans laquelle *omniumque nationum gentes conveniunt*<sup>31</sup>, n'est pas simplement « cosmopolite »: elle offre au monde civilisé une synthèse, un point d'appui dans l'au-delà, un avant-goût de l'ère eschatologique. Byzance vivait donc dans un contexte contradictoire: d'une part, le cadre apocalyptique, trop vague; d'autre part, ledit système symbolique de la parenté universelle, trop rigide.

La pyramide politico-religieuse qui organise l'espace intérieur de l'État se reproduit — selon un schéma identique — au niveau diplomatique et missionnaire: l'Empire et l'Orthodoxie constituent des noyaux durs également protégés par le limes et par les dogmes contre l'agression des « ethnies » et des hérésies, ces dernières étant à leur tour distinguées par rapport au néant extra-mundain et l'athéisme qui lui correspond au niveau de la foi.



Cet engrenage n'est pourtant pas aussi rigide que l'on pourrait croire, puisque le cœur de l'Empire chrétien, image du ciel et siège de l'Orthodoxie, est voué à une expansion virtuellement œcuménique: seule Byzance est immuable, car ancrée dans une Constitution parfaite; les « barbares » bougent sans cesse afin de se rapprocher du monde civilisé; subissant l'irrésistible attrait du Centre, ils abandonnent leur nomadisme pour se « fixer » simultanément sur une terre d'élection (celle de l'Empire) et dans une croyance véritable (celle prêchée par l'Église): l'Évangile se fait ainsi « l'instrument de la romanisation politique et de l'hellénisation culturelle<sup>32</sup> ».

### III. L'imaginaire religieux de la IV<sup>e</sup> Croisade

Selon Gilbert Dagron, Constantinople serait « une élaboration, à travers l'histoire romaine, des mythes fondateurs de Byzance »: « Rome est avant tout pour

Byzance une histoire à reconquérir et à s'approprier<sup>33</sup>. » Evidemment, le sac de 1204 actualise essentiellement la tension entre l'ancienne Rome — ville apostolique ayant perdu sa légitimité impériale — et Constantinople — ville impériale, mais non-apostolique. L'axe Rome-Constantinople est toutefois entrecoupée par une autre relation axiale, celle entre Athènes (dont Rome avait hérité la culture païenne) et Jérusalem (dont le prestige hiérophanique était revendiqué par la capitale byzantine). De cette façon, la tension identitaire entre l'ancienne Rome et la Nouvelle Rome se résout par la vocation chrétienne de la Ville qui, adoptée et partant protégée par le Christ lui-même<sup>34</sup>, est vouée à une destinée de Ville Sainte.

Il est notable que cette idéologie de Constantinople comme Nouvelle Jérusalem l'emporte symboliquement sur le motif de la « Nouvelle Rome ». C'est elle qui introduit le providentialisme dans l'action historique, dans la philosophie officielle et l'herméneutique des trois cultures (arabe, grecque, latine) qui s'y rencontrent pour décider de leur suprématie<sup>35</sup>. C'est parce qu'elle incarne la Nouvelle Jérusalem que la prise de la ville devient irrésistible aux yeux des croisés et le détournement, légitime.<sup>36</sup> C'est pour la même raison que les intellectuels byzantins interprètent la chute de la capitale, nouvelle Sodome, en termes de punition divine<sup>37</sup>. C'est enfin pour des raisons similaires que les musulmans intègrent leurs hésitations politico-militaires dans une théologie de la cité archétypale, qui tombera fatalement entre leurs mains<sup>38</sup>. Providentialisme, oniromancie, astrologie, mystique des Empires, anachronismes révélateurs, tout se mêle, dans cette « Constantinople imaginaire », où le passé et le futur se valent<sup>39</sup> et qui, ne pouvant guerre usurper l'éternité divine, se contentera d'assister à la fin du monde.<sup>40</sup>

#### IV. La morphologie de l'altérité

Aujourd'hui, on accepte généralement l'idée selon laquelle la perception de l'autre n'est jamais immédiate, irréfléchie et purement « sensorielle » : elle se soumet inconsciemment à un processus d'élaboration intellectuelle, pour déboucher vers une lente *construction* culturelle de l'altérité. Autrement dit, on ne perçoit que ce que l'on veut voir, à partir d'un certain nombre de représentations préexistantes<sup>41</sup>. Cette construction de l'altérité suppose, dans notre cas, l'agencement de plusieurs niveaux significatifs, interférents et complémentaires :

A. *L'image générique*, abstraite et englobante : le Franc, le Byzantin<sup>42</sup>, le Musulman. Celle-ci, sommaire et persistante, se fixe plutôt dans une mémoire collective alimentée, en l'occurrence, par une espèce de folklore ethnologique. C'est un fantasme puissant, tyrannique et fascinant, qui réduit l'autre à une

espèce hypostasiée, mais aussi une représentation intemporelle, décalée, inhumaine, car souvent poussée jusqu'aux frontières du tératologique<sup>43</sup>.

B. *L'image collective*, plurielle, massive, participant à l'histoire du monde comme une force vive, aveugle et théologiquement motivée : les Francs, les Arabes<sup>44</sup>, les Vénitiens<sup>45</sup>, etc. Ici, ignorance, assimilation, contagion collaborent à la naissance de grandes confusions qui, soient-elles volontaires ou accidentelles, n'en sont pas moins parlantes. Ainsi, Choniates — qui utilise généralement des ethnonymes hérodotiens — confond les Francs avec les Allemands (XVII, 39–43) ; ailleurs, il les nomme Italiens, Flamands, Celtes, Catalans, etc. Cette confusion est non seulement le reflet du modèle cosmologique antérieurement évoqué (modèle biblique réduisant l'altérité à l'abstraction collective des « Nations »<sup>46</sup> / *ethne*), mais aussi l'effet d'une « éternité » assumée, qui exile les autres dans une sorte de fixité intemporelle et atopique (puisque l'Occident, *Dusis*, désigne, le plus souvent, une géographie immatérielle). Des transferts se produisent, en l'occurrence, dans un total mépris des réalités ethniques ; ainsi, le cliché concernant la « cupidité » des Croisés reprend aisément une perception stéréotypée à propos des brigands égyptiens qui « préfèrent la richesse à la vie même<sup>47</sup> », alors que la série inconstance-agressivité-lâcheté (également attribuée aux Latins) se rapporte au même portrait-robot<sup>48</sup>.

En tout cas, c'est à ce niveau de représentation que l'altérité se retrouve diabolisée, sous l'influence des élites rigoristes<sup>49</sup> qui, vers 1215, haïssaient « les Latins » au point de penser que toute personne les ayant touchés est souillée, d'où le besoin d'une compensation lustrale<sup>50</sup>.

Plus subtile dans le mépris qu'elle dégage néanmoins, l'*Alexiade* s'avère être, dans ce sens, incontournable, puisque tous les stéréotypes hostiles à l'encontre des Latins s'y étalent<sup>51</sup>.

C. *L'image incarnée d'une essence* : c'est en principe l'image du souverain étranger : khalife, khan, tsar, empereur — qui se bâtit dans une perspective d'exemplarité politique et de légitimité imposante ou négociable.

Cette image déclenche des énergies redoutables (militaires, idéologiques, rhétoriques) et c'est sur elle que l'on règle les contacts immédiats. Ainsi voit-on s'améliorer l'image de l'empereur byzantin dans des sources arabes antérieurement hostiles : le basileus y était désigné comme « le chien (*kalb*) des Rûms<sup>52</sup> » ; maintenant, il devient, alors que l'heure est à l'entente arabo-byzantine contre le double péril (Occident plus les Turcs), « le roi des Rûms dont le siège est à Constantinople ».

On échange les bons procédés ; selon le géographe Mas'udi, au X<sup>e</sup> siècle, Nicéphore I<sup>er</sup> aurait interdit aux Byzantins de désigner les Arabes du terme de *saracinus* (« les esclaves de Sara »), éponyme péjoratif ; en revanche, un scribe de la chancellerie mamelouk en Egypte donne dans l'adresse baroque, en décrivant le souverain byzantin comme un « roi excellent, important, un lion

courageux, glorieux, défenseur du royaume [...] ami des musulmans, modèle des rois et des sultans » (159). Des fluctuations semblables marquent les représentations occidentales du monarque byzantin<sup>53</sup> ou encore celles du sultan arabe, idéalisé sous les traits du légendaire Saladin.<sup>54</sup> Pareillement, les empereurs byzantins, tels Alexius IV, imitent parfois les mœurs des Latins<sup>55</sup>.

D. *L'image indirecte* — diffuse, elle est obtenue par une description personnelle (exilés, réfugiés, voyageurs, marchands, ambassadeurs, prisonniers, etc.) qui établit indirectement un jugement de valeur sur les habitudes ou encore la valeur des hôtes. Elle peut aussi résulter des descriptions visant la vie des différentes catégories professionnelles; c'est le cas de Benjamin de Tudèle (XII<sup>e</sup> s.) qui explique l'antisémitisme des Grecs par le fait que les tanneurs Juifs de Pera, à Constantinople, « déversent dans la rues les eaux sales et nauséabondes provenant du traitement des peaux<sup>56</sup> ». Les Juifs sont ainsi dénoncés comme source d'impureté.

E. *L'image individuelle* — fruit des rencontres circonstanciées, celle-ci se place au centre d'une anecdote (rencontre réellement consommée et dont la relation semble impérative au narrateur), soit pour des raisons personnelles (mettre en valeur ses qualités), soit pour des raisons morales (souligner la singularité d'un comportement, exprimer la « leçon » d'un geste). Sur ce plan, le cliché trouve une confirmation ponctuelle, dans la « réalité » même des événements relatés<sup>57</sup>.

## V. La longue durée comme espace-temps d'une anthropologie religieuse

Envisagée dans la longue durée, la diversion de 1204 trahit les dysfonctionnements structureaux qui font et refont l'architecture politico-théologique des deux christianismes médiévaux; les mises de cette histoire sainte en dérive visent, au-delà du jeu entre les apparences et la vérité, une inlassable querelle de légitimité: le thème du *faux pèlerin*, le thème de la *capitale apostolique et impériale*, le thème, enfin, de l'*entente monothéiste* réalisée entre les *frères ennemis* constituent autant d'enjeux voués à répandre l'idée selon laquelle la *violence religieuse* (*djihad*, Croisade, etc.) serait le prix à payer afin de remettre en place un monde disloqué, malmené, usurpé.

Avril 1204 inaugure, au niveau de l'histoire européenne, l'*ère des nations*<sup>58</sup>, mais aussi celle du *réalisme politique* et des révisions réparatrices. La capitale byzantine entraîna dans sa chute l'ethnocentrisme « culturel » ayant marqué, vers la fin du premier millénaire, les rapports entre le monde chrétien et l'Islam naissant. En tout état de cause, c'est la première fois que l'on voit comment une religiosité

sécularisée, dégradée en idéologie légitimiste et servant d'alibi aux pires atrocités remplace furtivement « l'action de Dieu ». Si avant 1204, l'interprétation *succédait* aux événements pour mieux *confirmer* certains schémas prophétiques, après cette date, on élimine Dieu du champ d'une Histoire modelée désormais par la seule volonté des acteurs humains. Le Dieu de la Tradition se manifestera non seulement à l'aide de ses élus, mais surtout à *travers* des chefs de guerre — représentant des « nations » de plus en plus définies. Véritable révélateur du Grand Schisme, 1204 pousse à l'extrême la séparation des deux chrétiens, tout en imposant une nouvelle cartographie mystique selon laquelle l'Occident se pose en nouvelle Terre d'élection et s'identifie à l'imagerie du Nouveau Testament, alors que l'Empire grec poursuit inéluctablement son déclin<sup>59</sup>.

Ce n'est qu'au XV<sup>e</sup> siècle, après la chute définitive de Constantinople, que « les fils d'Abraham », héritiers acharnés de l'idée monothéiste, tâcheront de retrouver une entente méta-religieuse, malheureusement cantonnée, jusqu'à nos jours, au niveau d'un *wishful thinking* sans conséquences. Le héraut de ce projet syncrétiste fut Georges de Trébizonde, grec orthodoxe converti au catholicisme qui, dans son traité *Peri tês aletheias tês Christianôn pisteos*, s'employa à persuader Mehmet II de restaurer l'empire constantinien, sous les auspices d'une turcocratie « évangélisée »<sup>60</sup>. Son plaidoyer nous intéresse ici non seulement parce qu'il propose un premier bilan moral des Croisades, mais surtout parce qu'il relève les ressorts de la haine inter-religieuse avec une étonnante maîtrise des vérités incommodes :

« Tous les autres (*sc.* à part Mehmet II), que l'on nomme sages et lettrés depuis Mahomet jusqu'à nos jours, aussi bien chrétiens que musulmans, tous se sont détournés du droit chemin par suffisance et vanité (*di'alazoneian kai kenodoxian*) et se sont montrés insensés (*emoranthesan*), eux qui se prenaient pour des sages. (...) Les chrétiens ont injurieusement tenu les musulmans pour stupides et illettrés (*hubrizousin hos aphronas kai amatheis*), et les musulmans les chrétiens pour idolâtres et les uns les autres pour impies (*asebeis*). Nous savons que l'injure n'apaise pas mais soulève plutôt les scandales et les inimitiés (*tâ skandala kai tâs echtras*), allume la passion, excite la flamme de la colère, agite une grande haine et divise le plus les hommes. (...) Mais aussi c'est l'ignorance (*hê agnoia*) qui a rendu les divergences plus grandes. Les chrétiens et les musulmans ne peuvent converser ensemble (*sunomilein*) parce que les uns ignorent la langue des autres. Ce qui a augmenté la division et la haine entre nous et vous, c'est surtout que bien de gens, avant d'apprendre avec soin ce que l'autre partie dit, professe et croit, et comment elle le fait, portent leur jugement et font usage de glaive soi-disant pour la cause de la vérité (*hos hupèr tês ale-theias*), ce qui est injuste et ne plaît pas à Dieu »<sup>61</sup>.

L'injustice et l'apostasie comme effets d'une fatuité insultante, voilà un diagnostic des plus lucides que personne, avant notre auteur, n'avait eu le courage

de poser et qui nous démontre que l'*homo byzantinus* n'a pas quitté la scène avant de récapituler, dans une prise de conscience finale, les raisons de sa perte. L'ignorance monolocale et monolingue, l'ardeur vexatoire de la division, la versatilité accommodante sur fond d'ethnocentrisme, la cupidité profanatrice ou encore la vocation du rapt ne se sont malheureusement pas limitées aux relations entre le christianisme et l'Islam. Elles furent aussi violemment entretenues par cet inexplicable « élan vers le pire » qui allait défoncer la solidarité entre l'Orient byzantin et l'Occident latin en provoquant la catastrophe du 13 avril 1204.

Il semble inutile de vouloir restaurer, dans notre post-modernité éclatée, une « unité spirituelle » passablement compromise par les avatars d'un malentendu généralisé. De même, il serait vain de nous attarder davantage sur la question de savoir « à qui la faute » de tel ou tel changement brutal de paradigme historique. Les « leçons » de l'Histoire ne se laissent point appréhender dans l'immédiateté du jugement moral et encore moins sous la magie d'un nouveau projet de société; le seul savoir (essentiellement heuristique) auquel nous pouvons aspirer passe plutôt par cette lecture anthropologique de la longue durée capable de cerner les représentations collectives mobilisées chaque fois qu'un Mythe fondateur se meut en Fondation mythique. Dans le cas étudié ci-dessus, personne ne s'étonnera de constater que le poids d'une Jérusalem eschatologique et celui d'une Rome archéologique ont pu conjointement écraser la réalité de cette capitale byzantine asphyxiée par ses victoires excessives, ébahie par ses prestiges intolérables, ruinée par ses richesses démesurées et affaiblie par son pragmatisme baroque. Le 13 avril 1204, Constantinople a payé de sa défaite l'impossibilité d'un Christ romain et la faute de ne pas avoir reçu, *illo tempore*, la visite des Apôtres.

## Notes

1. Parmi les sources les plus fréquentées, citons : Nicéas Choniates, *Historia*, publiée par Im. Bekker dans la *Byzantine de Bonn*, 1835 (on trouvera une traduction récente en anglais : *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, translated by Harry J. Magoulias, Detroit, Wayne University Press, 1984, pp. 322–362); *Devastatio Constantinopolitana*, Monumenta Germaniae historica, *Scriptores*, t. XVI, pp. 9–12, républiée par Karl Hopf, *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, Berlin, Librairie de Weidmann, 1873; le point de vue d'un pèlerin russe, Antoine de Novgorod, *Liber qui dicitur Peregrinus, seu descriptio sanctorum locorum caesareae Civitatis*, cf. Riant, *Exuviae*, t. II, pp. 218–230; v. aussi *The Chronicle of Novgorod 1016–1471*, trans. Robert Michell et Nevill Forbes, Cadmen Society, IIIrd Series (XXV), Londres, 1914, pp. 43–48; quant à l'attitude détaillée des Croisés, v. William M. Daly, « Christian Fraternity, the Crusaders and the Security of Constantinople 1097–1204: The Precarious Survival of an Ideal », in *Medieval Studies*, 22 (1960), pp. 78–89.

2. L'iconographie occidentale de cette victoire ambiguë respire elle-même le vide : sur un plateau de faïence conservé au Museo Civico Correr, on peut voir le doge Enrico Dandolo couronner Baudouin de Flandre comme empereur de Byzance : la scène du sacre compte huit personnages seulement et l'on s'aperçoit que les acteurs de ce rituel illicite (car le nouveau patriarche, Tommaso Morosini, n'était pas encore arrivé dans la capitale) se retrouvent quelque peu suspendus au-dessus de la faille historique subitement ouverte sous leurs pieds.

3. En 396, la « philadelphie des empereurs » (censée garantir le *salus Orientis* et la *felicitas Occidentis*) avait été célébrée par une émission monétaire constantinopolitaine.

4. Tel qu'il apparaît dans une lettre du pape Urbain II aux Flamands et aux Bolognais : *Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adoptione, Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia ei reputabitur* (cf. Mansi, *Sacrorum conciliorum...* 20, col. 816 (1775). Un concile de Narbonne (1054) avait déjà établi que toute marche contre des chrétiens équivalait à « verser le sang du Christ » (cf. Mansi, 19, col. 827–832). Nul ne saurait idéaliser pour autant la conduite des Byzantins face aux chrétiens occidentaux : parmi une foule d'exemples, rappelons uniquement ce 12 mars 1172 lorsque Manuel Comnène fit emprisonner, à Constantinople, plus de 10 000 Vénitiens, ou encore 1182, année où l'on a pu voir la tête d'un cardinal attachée à la queue d'un chien rebondissant sur les pavés de la capitale... (cf. Charles Diehl, *Figures byzantines*, I, Paris, 1906, p. 222).

5. Archibald Lewis résume admirablement cette vision des choses avant de prendre ses distances : « It emphasizes that as early as the fourth or fifth century A.D., and certainly by the eighth, the Byzantine world and Western Europe had come to develop different civilizations. Their differences were further intensified as the centuries progressed until, by the time of early Crusades, understanding and collaboration between the two had become impossible. As a result, a fatal chain of events ensued — the tragedy of the Fourth Crusade, an abortive Latin Empire and Latin Patriarchate in Constantinople, and an increase of Italian commercial imperialism in the Byzantine East — all of which helped to make possible the eventual triumph of the Ottoman Turkish Empire. » (cf. « Byzantium as an integral part of European Christendom : political and military factors, 568–1204 A.D. », in *The Sea and Medieval Civilizations*, Londres, Variorum Reprints, 1978, XIV, p. 1).

6. « Les pèlerinages ont joué un rôle important dans la genèse des Croisades. Les relations de pèlerinages, les *Itinera hierosolymitana*, et les récits oraux, assortis souvent de détails légendaires, habituèrent les Occidentaux à considérer la Terre Sainte comme leur patrie lointaine. En vertu des pèlerinages les Lieux Saints n'étaient plus seulement une expression géographique, une suite de noms bibliques, ils devenaient des sites familiers, ils parlaient au cœur et à l'imagination. Or, le vocabulaire de pèlerinage se retrouve dans le vocabulaire de la Croisade; le croisé est un pèlerin, *peregrinus*, la Croisade est le pèlerinage à Jérusalem, *iter hierosolymitanum*, le saint voyage. » (Paul Rousset, *Histoire d'une idéologie. La Croisade*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1983, p. 28).

7. On prête d'habitude l'oreille aux chroniqueurs byzantins selon lesquels, nous aurons l'occasion d'y revenir, les Francs appartenaient fatalement à cette « barbarie périphérique » déjà évoquée par les géographes de l'antiquité; (à propos de la « barbarie » des Normands, v. Anne Comnène, *Alexiade* I, éd. Reif, p. 10, 26; 11, 24; 11, 30; Georges Akropolitès, éd. Heis, p. 98, 8 sq. etc.). Tout autre tableau sous la plume d'un Charles Hopf pour qui 1204 marqua le début d'une colonisation salutaire : « ...On parlait à la cour des ducs d'Athènes aussi bien les français qu'à Paris, et le pape Honorius III appelait le Grèce du nom de Nouvelle France. Tout le pays et toute la nation grecque subirent l'influence de la féodalité romane dont les traces ineffaçables se reconnaissent encore aujourd'hui dans les balades populaires des Grecs

modernes et dans l'aspect imposant des châteaux francs de Clarentpa, de Patras, de Lépante, etc. » (*Chroniques...*, Introduction, p. 1).

8. Cf. Villehardouin: la condition des Croisés était « en tout premier lieu, de mettre l'empire de Romanie en l'obédience de Rome, dont il s'est jadis séparé ». (éd. LBL, p. 188).

9. Cf. D.E. Queller, J. Stratton, « A Century of Controversy on the Fourth Crusade » in *Studies in Medieval and Renaissance History*, IV (1969), pp. 235-277.

10. Cf. *Philipp von Schwaben und Otto von Braunschweig*, Leipzig, 1873, p. 525 sq. La thèse de la préméditation est renforcée par des antécédents historiquement notoires: Frédéric Barberousse avait lancé, en 1189, un appel de Croisade contre Constantinople; Henri VI aurait eu des projets similaires peu avant sa mort, en 1197 etc. Mais c'est au pape Urbain II qu'il faudrait peut-être reprocher la déviation de 1204, puisqu'il fut le premier qui assimila les chrétiens d'Orient aux infidèles: « instituit quicumque scilicet ire possent ad Jerusalem aliasque Asiae ecclesias a paganorum potestate eruendas pro Dei amore, omnium remissionem peccatorum sibi adipiscenda unanimes arma gerentes pergerent » (cf. *Historia peregrinorum*, 3, *Hist. occ.*, p. 169 sq.). On notera toutefois que, d'après les Latins, les véritables conspirateurs étaient, bien entendu, les Grecs, traités de *perjuri et mendaces* ou encore de *Christianitas proditores*. Après le siège, Baudouin et Dandolo déplorait, dans une lettre adressée au pape Innocent III, la fourberie des Grecs *quae ipsum Dominum ad nauseam provocabant* (cf. *Reg. Innoc.* 7, 152-201; 8, 133, PL 215, 447, 452 etc.).

11. « Innocent III, Philippe de Souabe et Boniface de Montferrat », in *Revue des Questions Historiques*, XVIII (1875), p. 42.

12. *Quatrième Croisade. La diversion sur Zara et Constantinople*, Paris, E. Leroux, 1884.

13. *Les Croisades*, Paris, 1928, p. 152 sq.

14. *Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jérusalem*, III, Paris, 1936, p. 173 sq.

15. *Istorija Vizantijskoj Imperii*, III, Moscou-Léninegrad, 1948, p. 367 sq. Dans un très beau livre, Paul Lemerle écrit justement pour clore le débat: « On peut discuter le degré de la préméditation, le moment où elle fut acquise, la part de chacun, le rôle des divers facteurs: non la préméditation elle-même » (*Byzance et la Croisade*, Florence, G.C. Sansoni Editore, 1955, p. 612).

16. A la différence d'un L. Streit, défenseur inconditionnel du doge Dandolo (cf. *Venedig und die Wendung des vierten Kreuzzuges gegen Konstantinopel*, Anklam, 1877, pp. 33-34), une majorité de chercheurs ont fait le procès de la mauvaise foi des Vénitiens: L. De Mas Latrie (1861), G. Thomas (1864), K. Hopf (1870), pour des détails, v. H. Gregoire, « The Question of the Diversion or the Fourth Crusade », *Byzantion*, XV, 1940-1941, p. 158 sq. On trouvera un jugement plus récent, mais tout aussi intransigeant chez John Julius Norwich qui pense que le sac fut probablement « the most catastrophic single loss in all history » (*Byzantium*, t. III, « The Decline and Fall », Londres, Viking, 1995, p. 182), alors que Donald E. Queller tente de produire « Some further arguments in defense of the Venitians on the Fourth Crusade », in *Byzantion* (Bruxelles), t. LXII (1992), pp. 433-473. Le pape Innocent III est lui aussi tour à tour mis en cause et loué. Ainsi, pour M.A. Zaborov, il demeure le véritable instigateur de la diversion (« La papauté et la prise de Constantinople par les Croisés », in *Vizantijskij Vremennik*, 5 (1952), pp. 152-177), alors que pour Paul Alphandery et Alphonse Dupront, l'auteur du traité *De contemptu mundi vel de miseria conditionis humanae* « critiquait sincèrement les princes de son temps qui ne se remettent pas au doigt de Dieu, mais plutôt à ses propres forces » (*La chrétienté et l'idée de Croisade*, t. II, Paris, Albin Michel, 1959, p. 41). Paul Lemerle explique ce divorce par le fait que Byzance ne pouvait point assimiler l'idéologie de la Croisade: « A aucun moment, un front commun des Latins et des

Grecs contre les musulmans n'a été, sur le plan religieux, possible » (*Byzance et la Croisade...*, p. 618), ceci n'étant point « inertie morale » et « fatalisme » (selon les mots de V. Laurent, « L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine », in *Revue historique du Sud-Est européen*, 23 (1946), p. 90), mais plutôt fidélité au christianisme primitif (un canon de St. Basile privait de communion, pour trois ans, celui qui aurait tué à la guerre un ennemi) et respect des exigences monastiques.

17. D'après l'analyse proposée par la princesse Anne, l'armée croisée comprend: a) les pauvres gens, dont la piété est sincère; b) les Normands, dont le seul dessein vise la ruine de l'Empire grec et c) les alliés des Normands, qui se laissent entraîner par ces derniers. (*Alexaïde*, II, éd. Leib, pp. 209, 212, 220-221). Le thème du « faux pèlerin » occidental passe chez les historiens de la 2<sup>e</sup> Croisade (e.g. Kinnamos, II, 12, éd. Bonn, pp. 67-83). On comprend mieux, dès lors, la déclaration de divorce faite par Nicéas: « *to gar tês ekeinon prôs hemàs apachtheias kai tò hyperballon tês ep'ekeinous hemôn dichonoias oudemian hekatérois pareisêge ropên philanthron* » (éd. Bonn, p. 752).

18. Le point sur cette question chez A. Frolow, « La déviation de la 4<sup>e</sup> Croisade vers Constantinople », *Revue de l'histoire des religions*, t. CXLV (2), avril-juin 1954, pp. 168-187 et (3), juillet-septembre 1954, pp. 67-89.

19. « L'exotisme, c'est-à-dire le fait de ressentir une curiosité devant des types humains, des usages étrangers à ses habitudes s'est traduit chez les voyageurs de tous les temps par la notation de ces traits qu'ils estimaient de nature à étonner leurs lecteurs. Or ce que les hommes du moyen âge appelaient des « merveilles » est devenu l'objet d'intérêt pour les ethnologues de notre époque » (Jean Richard, *Les récits de voyage et de pèlerinage*, « Typologie des sources du Moyen Age occidental », Turnhout, Brepols, 1981, p. 82).

20. V. D. Jacoby, *Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin*, vol. 2, Modena, 1984, pp. 617-646. Pour le corpus, v. *Itineraria et alia geographica*, Turnhout, 1965, 2 vol., Corpus Christianorum, series latina, n. 175, 176, et M. Michelant, G. Reynaud, *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte rédigés en français au XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Société de l'Orient latin, « Série géographique », 3, 1882.

21. Cf. M. J. Horrent, *Le Pèlerinage de Charlemagne. Essai d'explication littéraire*, (« Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Liège »), Paris, 1961, p. 125 où l'on évoque les merveilles du palais du « Roi des Grecs », ainsi que l'éclairante étude de Jean Richard, « La vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du MA », dans *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age*, Londres, Variorum Reprints (XXI, pp. 557-561), 1977 qui cite les romans antiques décrivant « les aventures du conquérant [Alexandre le Grand] aux limites de la terre habitée » ainsi que les romans [*Huon de Bordeaux*, *Floire de Blancheflor*, etc.] « où l'on voit ordinairement un chevalier cherchant aventure dans un Orient de fantaisie et conquérant le cœur d'une princesse « païenne » au milieu d'épisodes fantastiques et malgré toutes sortes d'enchantements et de prodiges » (*op. cit.*, p. 558, cf. aussi L. Homo, *Alexandre le Grand*, Paris, 1951, pp. 356-371). Notons également des échos littéraires dans l'épopée byzantine du X<sup>e</sup> siècle (Basile Digénis Akritès étant le fils d'un émire arabe et d'une princesse grecque) ainsi que chez le troubadour Raimbaut de Vaqueiras (XII, éd. J. Linskill, Paris, 1964, pp. 218-53). Quant à lui, l'Orient musulman fut beaucoup moins curieux de ce qui se passait au-delà du monde islamique: pour le premier millénaire A.D., on connaît seulement trois sources concernant l'histoire de l'Occident (cf. Bernard Lewis, « Mas'udi on the Kings of Franks », in *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries)*, Londres, Variorum Reprints, 1976, (IV, pp. 7-10). Et Robert Irwin de s'étonner: « The lack of interest in and knowledge of Europe, Byzantium, the papacy, and the Holy War is the

more surprising when one considers the many meeting-points between Islam and Christendom and the plethora of potential channels of information » (cf. « The Image of the Byzantine and the Frank in Arab Popular Literature of the Late Middle Ages », in *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, éd. Benjamin Arbel etc., Franck Cass, Londres, 1989, p. 226). Néanmoins, des clichés se développent : selon deux traités musulmans sur l'achat des esclaves, contemporains de la IV<sup>e</sup> Croisade (*al-Saqat* et un autre, anonyme), l'esclave byzantin a les yeux bleus et il est cultivé, attentif, beau à voir et très intelligent, alors que l'esclave franc est « grand et brave, mais aussi stupide et pas du tout cultivé » ; pour ce qui les concerne, les femmes des Francs sont « grossières, brutales et sans pitié » (cf. H. Muller, *Die Kunst des Slavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10 bis zum 18 Jahrhundert*, Freiburg, 1980, pp. 104 ; 129–30).

22. De nombreux ecclésiastiques semblent avoir eu, au Moyen Age, la conscience de cette unité transculturelle, vécue ou du moins réalisable dans la personne du Christ. Écoutons à cet égard Pierre le Vénéérable, abbé de Cluny, qui, dans une lettre à Jean de Calcédoine, s'exprimait clairement : « *Quamvis et terrarum remotio et linguarum divisio, nobis invicem et vultus invident et verba subducant, tamen unus Dominus, una fides, unum baptisma, una charitas et divisa conjugere, et affectus unire, et sermones debent aliquando communicare* » (PL 189, 262, cf. aussi Théophylacte d'Ochride, *Allocutio de iis quorum Latini incusantur*, PG 136, 224, où l'on relativise les raisons du schisme).

23. E.g., Speros Vryonis Jr., « Byzantium: The Social Basis of Decline in the Eleventh Century », in *Byzantium. Its internal history and relations with the Muslim world*, Londres, VR, 1971 (II, p. 160, n. 1 : bibliographie de ce point de vue). Dans les années d'après-guerre, on avait même expliqué la chute de la capitale byzantine en avril 1204 par... la lutte interne des classes (cf. E. Frances, « Sur la conquête de Constantinople par les Latins », in *Byzantino-slavica*, 15 (1954), pp. 21–26).

24. Ainsi, le doge Dandolo aurait perdu la vue sur l'ordre d'un basileus, d'où son acharnement anti-byzantin (cf. Gerland, *Vierte Kreuzzug*, p. 507, n. 3, *apud* FROLOW, p. 179, n. 2).

25. Théoriquement, est *barbaros* tout étranger non civilisé, mais... tout le monde est passé par là. Ainsi, les païens considéraient les Juifs et les chrétiens comme étant des « barbares » (*Homiliae clementinae*, I, II, cf. Porphyre, *apud* Eusèbe, *hist. eccl.* 6, 19, 7, PG 20, 565 A) ; ailleurs, les « barbares » sont les païens, en opposition avec les Juifs (cf. Théodoret, *commentarii in Ps.* (82, 1), éd. L.J. Schultze, Halle, I, 1189 C. A Byzance, les païens et les hérétiques détiendront le même rôle : « *Ellenes esesthe kai Oualentinoi kai barbaroi* », Eunome, *apud* Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, 12, PG 45, 1065 C).

26. Cette ségrégation entre le Grec et le Barbare est entérinée par la législation byzantine (seul l'étranger peut être soumis à la torture et à l'esclavage), renforcée par le canon académique (systématiquement ethnocentrique et débordant de clichés anti-barbares), affirmée par l'iconographie du culte impérial (où, dans les scènes du triomphe du basileus, le Barbare est assimilé au serpent sinon au Démon), célébrée dans les romans d'amour (tels *Hysminé et Hysminias*, *Drosilla et Chariclès*, *Rhodante et Dosiclès*) et exaltée par le discours officiel (cf. Michel Italikos, *Lettres et discours*, éd. P. Gautier, Paris, 1972, texte 44, p. 294, ll. 28–33, où, dans un *Basilikos logos*, on peut lire : « Puisque nous croyons et sommes bien convaincus qu'à travers ta personne, Empereur, Dieu est avec nous, nous pouvons adresser en toute confiance aux Barbares ces mots conformes à la prophétie : Barbares, nations qui voulez la guerre, voici que nous e été donné l'empereur Manuel : connaissez le pouvoir (*gnontes tèn tou onomatos dunamin*), soumettez-vous et fuyez ! » (*apud* Corinne Jouanno, « Les Barbares

dans le roman byzantin du XII<sup>e</sup> siècle. Fonction d'un topos », in *Byzantion* (Bruxelles), tome LXII (1992), p. 281). Ce système binaire n'est pas sans faille, car chaque fois que la puissance de l'autre s'impose, politiquement, à Byzance, on invente des catégories intermédiaires : c'est bien le cas de l'idéologie impériale byzantino-bulgare (fondée sur la culture slavo-hellénique) qui fit du tsar Syméon un *hemiargos* (demi-Grec).

27. Constantin Porphyrogenete, *De administrando imperii*, (éd. Moravcsik, Washington, 1967, 13, 106, p. 70).

28. Selon un parfait jeu de miroir, le « bon sauvage » (*xénos*) est le héros capturé par les Barbares, alors que le « mauvais » (*ho barbaros*) est l'antihéros assimilé par les Romains. « Les Francs sont des figures inextricablement confondues dans un archétype hérité des temps carolingiens, confirmé par le comportement des nombreux mercenaires occidentaux employés par l'empereur depuis le XI<sup>e</sup> siècle. Les interventions des Normands Guiscard et Bohémond, en 1081–1084, sont venues raviver les aspects les plus odieux de cet archétype » (cf. Alain Ducellier, « La Nouvelle Rome face au monde », in *Constantinople 1054–1261. Tête de la chrétienté, proie des Latins, capitale grecque*, dirigé par A. Ducellier et Michel Balard, Editions Autremont, Paris, 1996, p. 65). Mais, s'ils sont aussi odieux, pourquoi leur accorde-t-on toujours un quelconque espace dans les chroniques ? Selon Ducellier, c'est « seulement pour prouver que ces vices leur viennent de la nature ». D'après Anne Comnène (qui fait à Guiscard un portrait à la fois sombre et caricatural), les latins « s'inscrivent simplement dans cet interminable complot barbare contre la civilisation » (*ibidem*, p. 65).

29. Prenons, au hasard, deux exemples : a) Anne Comnène, *Alexiade*, XV, 7, 9 (éd. Leib), qui nous décrit un orphelinat fondé par son père où toutes les nations se rassemblent sous l'idéal commun de l'hellénisme : « Là on peut voir un Latin qui s'instruit, un Scythe qui apprend le grec, un Romain qui s'exerce sur les textes hellénistiques et le Grec illettré qui se forme à parler sa langue correctement » ; b) Constantin Manasses, *Synopsis chronikè* (éd. Bonn, vv. 2569–2572) : « Comme quoi la noblesse d'âme (*to chrestotropon*) existe aussi chez les Barbares (...) car la nature a semé le bien en tous les hommes (*to gar kalon ek phuseos hapasin enespare*). » Cette xénophilie est confirmée par les emplois patristiques du terme *xénos* : objet de la charité chrétienne (*Constitutiones Apostolorum*, 4, 2, 1), personne religieusement séparée du monde (*Apophthegmata Patrum*, PG 65, 256 C) et, à la limite, le Christ lui-même en tant qu'Étranger absolu (ps.-Epiphane, *hom.* 2, PG 43, 445 C), etc.

30. « En établissant un système de parenté fictive, on imaginait ainsi une famille, symbolique, des princes des différents états. A la tête de cette famille se trouvait l'empereur de Byzance » (cf. Ivan Dujcev, « La crise idéologique de 1203–1204 et ses répercussions sur la civilisation byzantine », in *Christianisme byzantin et archéologie chrétienne*, « Cahiers de Travaux et de Conférences », I, Paris, Maisonneuve, 1976, p. 6 ; v. Aussi F. Dolger, « Die Familie der Könige im Mittelalter », *Historische Jahrbuch*, 60 (1940), pp. 397–420).

31. *Gesta Francorum Hierusalem expugnatium*, in RHC, *Historiens occidentaux*, III, Paris, 1886, p. 494.

32. Gilbert Dagron, « “Ceux d'en face”. Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins », in *Travaux et mémoires*, 10, Paris, De Boccard, 1987, p. 220, qui cite à ce titre La Constitution XVIII des *Taktika* de Léon VI : « Voilà pour les peuples Turcs [= les Hongrois], qui ne diffèrent des Bulgares qu'en ceci que ces derniers ayant embrassé la foi chrétienne, se sont progressivement transformés sous l'influence des mœurs romaines et ont perdu, en même temps que leur incroyance, leur caractère sauvage et nomade » (PG 107, 61, *apud* Dagron, *op. cit.*, p. 219).

33. Cf. « Rome et l'Italie vues de Byzance (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles) », in *Bisantio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, t. I, Spoleto, 1988, pp. 58 et 66.

34. Avant de quitter la Ville, Constantin Porphyrogénète priait ainsi: « Seigneur Jésus-Christ, mon Dieu, je confie dans tes mains cette ville qui est à toi. Protège-là de tous les ennemis et adversaires qui surviennent contre elle, de la guerre civile et de l'invasion des étrangers » (cf. *Le livre des cérémonies*, II, p. 151, 15 sq. *apud* Ivan Dujcev, *op. cit.*, p. 11).

35. Mais aussi ce « défaitisme » psychologique en l'absence duquel on ne saurait point expliquer la défaite réelle d'une Ville d'un million d'habitants face à quelques 20 000 assaillants occidentaux.

36. C'est, au fond, le clergé romain qui fit basculer le sort de la Ville, en légitimant le sac par des arguments religieux: « C'est pourquoi nous vous disons, fait le clergé, que la bataille est droite et juste. Et si vous avez droite intention de conquérir la terre et de la mettre en l'obédience de Rome, tous ceux qui y mourront confessés auront le pardon que le pape vous a octroyé. Sachez que cette chose fut un très grand encouragement pour les barons et pour les pèlerins » (cf. Villehardouin, éd. Budé, p. 225). Dans une lettre à Innocent III, Baudouin de Flandre et Dandolo estimaient que la conquête avait été faite *ad subventionem Terrae sanctae*, (...) *ad honorem Dei et sanctae Romanae Ecclesiae* (PL CCXV, 450, 512); le pape lui-même allait accepter, dans un premier temps, cette victoire *ad honorem et profectum apostolicae sedis*, avant de lui attribuer une signification providentielle: « *Manus Domini operetur haec omnia... brachium virtutis ejus revelatum est in nobis.* » (Reg. Innoc., VII, 152, PL CCXV, 447). Mais, dans une autre lettre à Baudouin, le pontife déplorera durement les excès des barons; on trouvera une excellente traduction anglaise de ce document chez Ernle Bradford, *The Great Betrayal. Constantinople 1204*, Londres, Hodder and Stoughton, 1978, p. 184.

37. Il y a consensus, parmi les chroniqueurs byzantins, quant à l'idée selon laquelle toute catastrophe se produit *dià tas hamartias hemôn*. Citons, en l'occurrence, les prévisions d'un Ghenadios Scholarius: « *tò télos eitoun e metabolè toûde toû kosmou, eggus, hos ek tôn pragmaton estin horân. Ei dè kai mè toû sumpantos kosmou, tò goun hméteron génos kai hè patris haute en taîs eschataîs anapnoasîs schedon estin, an mè tò Theîou cheîra hupérscê* » (in *Oeuvres complètes*, t. III, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1930, p. 94, ll. 27–30).

38. Mohamed Tahar Mansouri nous offre, sur ce point, des informations révélatrices. Ainsi, la sourate XXX du Coran (*les Rûms*) prévoit la survivance des Byzantins et une hadith attribuée au Prophète affirme que « les Rûms se renouvelleront tous les siècles » (cf. « L'œil du grand rival: la ville vue par les musulmans », in *Constantinople*, Autrement, pp. 154–170). « En effet, l'Islam ne revendique plus maintenant la conquête de Constantinople qui est devenue, pour les musulmans, la « protégée d'Allah », même si cette protection n'est vue par eux que comme un simple ajournement de la chute entre leurs mains: la prise de la ville ne relève plus des œuvres humaines, car elle ne pourra procéder que de la volonté divine et, dans ces conditions, chargée d'un sens apocalyptique, deviendra prémonitoire de la fin des temps » (*op. cit.*, p. 158).

39. La lamentation d'un Nicéas devant la prise de la capitale par les Croisés illustre ce processus grâce auquel, « dans un double mouvement facile à observer, les apocalypses sont devenus un genre constantinopolitain, et les récits des origines de la ville un genre apocalyptique » (G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des « Patria »*, Paris, PUF, 1984, p. 328). Depuis l'*Oracle de Baalbek* (cf. P. Alexandre, *The Oracle of Baalbek, The Tiburtine Sybil in Greek dress*, *Dumbarton Oaks Studies*, 10, Washington, 1967) jusqu'aux *Révélation de Méthode* (cf. A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Methodius*,

*Beitrag zur klassischen Philologie*, 83, Meisenheim am Glan, 1976), en passant par l'*Apocalypse d'André Salos* (cf. L. Ryden, *The Andreas Salos Apocalypse*, *Greek Text, Translation and Commentary*, DOP, 28, 1974, pp. 197–261) on reprend inlassablement l'idée selon laquelle Constantinople est l'espace de la révélation de Dieu, terminus de l'Histoire et territoire éthique où vont s'affronter les forces chaotiques d'ici-bas. Pour d'autres références concernant l'indéfectibilité symbolique de la Capitale et la grandeur indépassable de l'Empire grec (v. Choricus de Gaza, *Apologia mimorum*, 69, p. 360, l. 4–5, éd. Foerster; Nicéphore le Presbyte, *Vita Andreae Sali*, PG 111, 853 B; Constantin Manasses, *Compendium*, v. 2548 = 110, Bonn etc.). Agostino Pertusi a bien décelé, dans cette mythologie de l'extrême, la présence subreptice mais tenace d'une appréhension collective liée à la future destruction de la Ville par cette *gens blunda* (*xanthà géne, xanthon génos*), désignant les Francs et les Longobards, qui, selon les prophéties populaires, incarne implacablement la volonté pédagogique du Christ: la *Visio Macarii* et la *Visio Anastasiae* (IV<sup>e</sup> s.), le *Strategikon* de Maurice (III, 5, éd. Mihaesco, Bucarest, 1970), les témoignages de Léon VI et de Nicéphore Ouranos (au IX<sup>e</sup> et au X<sup>e</sup> siècles), ainsi que celui de Georges Pachimères (au XIII<sup>e</sup> s.) préparent, sur un plan imaginaire, la défaite de 1204 (cf. *Fine di Bisantio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Constantinopoli in Oriente e in Occidente*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, « Nuovi studi storici », Rome, 1988, 280 p.). On peut leur associer certains textes occidentaux qui alimentent le mythe de Constantinople et reflètent à leur tour ce mythe: ainsi, Fulcher de Chartres (*RHC; Historiens occidentaux*, III, Paris, 1886, p. 331 sq.), l'auteur anonyme de la *Gesta Francorum Hierusalem expugnantium* (*ibidem*, p. 494), Eudes de Deuil, *La Croisade de Louis VII, roi de France* (éd. H. Waquet, Paris, 1949, pp. 44–45) etc. Sur le public « populaire » des textes annonçant cet « eschatological happy-ending », v. I. Sevckenko, « The Decline of Byzantium seen through the Eyes of its Intellectuals », DOP, 15 (1961), p. 171.

40. Nous renvoyons, à cet égard, à la tradition des *laudes Constantinopoleos* (cf. Himerius, *Oratio*, 4; éd. Colonna, p. 170, 42) et au système d'analogies/assimilations/projections et solidarités qui, à travers les *patria Constantinopoles* (fin X<sup>e</sup> s.), fait de l'histoire byzantine un échiquier théologal, véritable miroir de la providence. On trouvera une excellente analyse de ces productions chez Paul J. Alexandre, « The Strength of Empire and Capital as seen through Byzantine Eyes », in *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, XXXVII, July 1962, n. 3, Cambridge, Mass., pp. 339–357. Cette sacralisation prophétique de l'histoire se manifeste, pour ne prendre qu'un seul exemple, à travers le topos de « la femme impure qui renverse l'autel »: ladite créature qui, selon Dagron, « a pour modèle la Cléopâtre des *Oracles Sibyllins* et peut être assimilée à Véronique (La Scylla) ou Eudoxie » est un signe des temps également présent dans la littérature apocalyptique (cf. *Anonymi narratio de aedificatione templi S. Sophiae*, 19, in Theodor Preger, *Scriptores originum constantinopolitanum*, I, pp. 74–108; *Visio Danielis*, éd. Istrin, 138, 141; *L'Apocalypse d'André Salos*, éd. Ryden, 208–209 etc.) et dans les textes historiques (e.g. Nicéas, décrivant l'intronisation profanatrice d'une prostituée sur le trône patriarcal de Constantinople, ou encore André Salos, PG 111, 864 B, qui prévoit que des *orchéseis kai tragodias satanikai* ainsi que des *chleuasmoi kai paignia* seront organisés dans les églises, lors de la fin du monde, coïncidant avec la fin de la Ville).

41. Ce principe se vérifie aisément à travers les chroniques enluminées des Croisades, où l'on voit bien que l'imagerie de l'autre, mentalement reconstruite par les illustrateurs, n'a rien à voir avec la véritable « couleur locale » des événements et des personnes: on sait que les Musulmans portent le turban, cela suffira donc pour les « individualiser »...



42. Cf. Guillaume de Pouille, *La Geste de Robert Guiscard*, éd. Marguerite Mathieu, Palerme, 1961, lib. I, 77–79: « *Graecos nullius roboris esse... non audaces, sed... fugaces.* » V. également H. Hunger, *Graeculus perfidus, Italos itamos*, Unione internazionale degli istituti di archeologia, storia e storia dell'arte in Roma, Rome, 1987 et E. Morini, « Graeci e latini dalle crociate alla francocrazia nelle fonti storiografiche greche » in *Medioevo orientale europeo*, Bologne, Lo Scarabeo, 1990, pp. 203–232. Cet auteur démontre, à partir des textes hagiographiques rédigés en milieu monastique (notamment athonite), que l'anti-latinisme féroce des moines recoupait celui du bas-peuple plus que le concordisme vacillant des élites — mieux informées, mais aussi plus favorables au compromis avec les *latinophones*.

43. L'image des Byzantins et des Francs reçoit des dimensions cocasses dans le cycle épique de 'Umar al-Nu'man (dans les *Mille et une nuits*), malgré le télescopage chronologique (entre le siège arabe de Constantinople, 717, et la 2<sup>e</sup> Croisade): le guerrier byzantin Luqa a un visage d'âne, un dos de singe et le regard d'un serpent, alors qu'une jeune femme, nommée Dhat al-Dawahi, est traitée de « sorcière, lesbienne et empoisonneuse ».

44. Pour ce qui concerne la perception musulmane sur le monde chrétien, le mépris de l'autre n'est pas moindre. Dans une perspective inversée, Al-'Umari nous présente les Allemands comme étant les « Mongols » de l'Europe, alors que l'on trouve, chez Ibn al-Wardi, une description péjorative des Galiciens du Nord de l'Espagne, qui portent des vêtements jusqu'à leur usure complète, pratiquent la promiscuité, sont ignorants et stupides (*Kharidat*, Le Caire, 1939, p. 79). V. aussi M. Izzedin, « Quelques voyageurs musulmans à Constantinople au Moyen Age », in *Orient*, 9 (1965), p. 92.

45. Cf. Kinnamos, VI, 10 (Bonn, p. 280): « peuple de proie, immoral, dépourvu du sens de l'honneur. »

46. Chez les Pères Grecs, *tò ethnos* désigne « les autres peuples », en opposition à « notre peuple » (*laos*), v. Origène, *commentarii in Jo.* 28, 19, éd. G. Preuschen, GCS 4 (1903), p. 414 sq. Au pluriel, (lat. *gentiles*) on désigne ainsi soit les païens, pour les distinguer des Juifs (cf. Ignace, *Epistola ad Smyrnaeos*, 1, 2), soit les païens convertis au christianisme (cf. Justin Martyre, *Dialogus cum Tryphone Judeo*, 29, 1, PG 6, 537 A), soit, enfin, les païens, en opposition aux chrétiens (cf. « *tà ethne gàr akouonta ek toù stomatos hemôn tà logia toù Theoû* », *epistula secunda Clementis ad Corinthios*, 13, 3). Retenons également le pluriel *hoi Ethnophrones*, réservé aux hérétiques chrétiens (cf. Jean Damascène, *liber de haeresibus*, 94, PG 94, 757 C) et dont la simple existence nous démontre que la représentation des « Nations », tout comme la sémantique de la « barbarie », n'est jamais associée à une mentalité « essentialiste ».

47. Cf. Héliodore, *Les Ethiopiennes*, I, 32, 4, LBL, 1960 (I-II), 1991 (III).

48. Cf. Achille Tatius, IV, 14, 9: « L'Égyptien, lorsqu'il a peur, est asservi par la lâcheté, et son instinct belliqueux, dans les moments où il reprend confiance s'exacerbe; dans les deux cas il est sans mesure (*katà mètron*): tantôt dans le malheur, il est trop couard, tantôt, dans la victoire, il est trop téméraire » (*apud Jouanno, art. cit.*, p. 268).

49. Par exemple, l'accusation globale d'homosexualité, cf. Jean Kameniates, *Sur la prise de Thessalonique*, PG 109, 628. Jadis, on avait attribué aux Perses la vocation de l'inceste: « ignorant la dignité de la nature, ainsi que des bêtes sans raison, ils couchent avec leurs mères et leurs sœurs » (cf. *Expositio totius mundi et gentium*, 19, éd. Rouge, pp. 152–155).

50. La IV<sup>e</sup> Constitution du Concile du Latran (IV, 1215) confirme l'absolue répugnance des Grecs envers les Latins: « Les Grecs se sont mis à abominer tellement les latins (*in tantum Graeci coeperunt abominari Latini*) que entre autres pratiques impies marquant leur mépris à leur égard, s'ils arrivait que des prêtres latins célébrèrent sur leurs autels, ils ne voulaient eux-mêmes offrir le Saint Sacrifice sur ces autels avant de les avoir d'abord lavés, comme

s'ils avaient été souillés par ce seul fait. Et même, dans une audace téméraire (*ausu temerario*), ces mêmes Grecs osaient rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par les Latins; est nous avons appris que, encore maintenant, certains ne craignent pas de le faire » (*De superbia Graecorum contra Latinos*, in *Les Conciles Oecuméniques*, II, 1, (« Les Décrets »), Paris, Cerf, 1994, pp. 504–505).

51. Selon le portrait peu flatteur brossé par la princesse Anne, les Latins seraient: grossiers, bavards, (éd. Leib, Paris, LBL, 1937–1945, II, p. 229, III, p. 161 sq.), orgueilleux (II, 213–214), versatiles (*ibid.* p. 206, p. 233: *to phusei palimboulon tôn Latinon*), cupides, braves, mais ignorant la science militaire (III, p. 28) V. sur ce point, Paul Lemerle, *Byzance et la Croisade*, Florence, 1955, p. 597 sq.; Franziska E. Schlosser, « Byzantine studies and the History of the Crusades: the Alexiad of Anna Comnena as source for the Crusades », in *Byzantinische Forschungen* (Amsterdam), 1990, vol. 15, pp. 397–406.

52. Par ailleurs, l'insulte peut changer de camp: dans un texte hagiographique (*Vie de saint Lazare le Galésiot*, AASS nov. III, col. 515), nous lisons: « l'impie ordonna à l'un de ceux qu'on peut appeler ses chiens, et qui dépassait les autres par sa force corporelle et par sa méchanceté, d'aller, malheur sur moi! et d'abattre et jeter à terre la vénérable croix qui dominait la coupole... » (*apud Ducellier, Le Miroir*, p. 221).

53. Par exemple, si, lors de la I<sup>ère</sup> Croisade, Albert d'Aix évoque respectueusement « le Seigneur empereur très-chrétien de Constantinople » (*Liber christianae expeditionis*, I, 13 et 15, RHC, *Historiens occidentaux*, IV, pp. 282, 284), Raymond d'Agiles (*Historia francorum qui coeperunt Hierusalem*, I, 1, RHC, III, p. 236) et Guibert de Nogent (*Gesta Dei per Francos*, I, 5, RHC, IV, p. 130 sq.) nous livrent une image du basileus franchement défavorable, alors qu'un Odon de Deuil traite Manuel I<sup>er</sup> de *dolosus proditor* et de *Constantinopolitanum idolum* (cf. *De profectioe Ludovici VII in Orientem*, VI, New York, 1948, p. 112).

54. Découvert lors de la 3<sup>e</sup> Croisade, Saladin incarne « l'ennemi admirable »: « par sa loyauté, sa bravoure et son esprit chevaleresque, le prince Kurde était apparu aux chevaliers occidentaux comme un adversaire digne de leur estime; les poètes imaginèrent de faire de lui le fils d'une princesse chrétienne transportée en Orient par les pirates et devenue l'épouse d'un roi musulman » (Jean Richard, « La vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du MA », in *Mélanges René Crozet*, Poitiers, 1967, p. 558, repris dans *Les relations entre l'Orient et l'Occident au MA*, London, Variorum Reprints, 1971 (XXI). V. aussi, *idem*, « La Chanson de Syracon et la légende de Saladin », in *Journal Asiatique*, CXXXVII, Paris, 1949, pp. 155–157, ainsi que Gaston Paris, « La légende de Saladin », in *Journal des savants* (1893).

55. Villehardouin, I, 194; Robert de Clari, *Conquête*, 54–56, ou encore la lettre de l'empereur Baudouin, *Chron. reg. colon.*, 209, etc.

56. Cf. David Jacoby, « Les Juifs: protection, divisions, ségrégation », in *Constantinople*, Paris, Autrement, 1996, p. 180.

57. Par exemple, le cliché concernant « le gigantisme des Barbares » s'active à travers le récit d'un témoin: « Un des Musulmans qui avaient franchi leur retranchement, rapporta qu'il y avait vu un individu, un Franc, d'une taille énorme, qui, monté sur le parapet, repoussait les Musulmans à lui seul; (...) cet homme — disait-il — fut atteint de plus de cinquante coups de flèches et de pierres, mais rien ne le détourna de son travail » (cf. « Anecdotes et beaux traits de la vie du sultan Youssouf (Salâh ed-Dîn) », in RHC, *Historiens occidentaux*, III, p. 231). La « réalité » se superpose ici au portrait standardisé du « Barbare », présent, entre autres, chez Achille Tatius (cf. *Le roman de Leucippé et Clitophon*, III, 9, 2, Paris, LBL, 1991), aux yeux duquel tous les « sauvages » seraient énormes (*mégaloï pantes*), mais aussi chez la princesse Anne,



impressionnée par « la belle stature des hommes du Nord » (I, 10, 4, éd. Leib, I, p. 37 sq.) ou encore chez Nicétas lui-même, qui nous dit que les Grecs voyaient les Latins comme « des anges exterminateurs ou d'invulnérables statues d'airain » (cf. Bonn, pp. 714, 718, 754). Tout ceci rappelle la description des Germains par Tacite (*Germ.* IV, V, VII, XI–XVIII etc.) reprise par Procope (*Bell. goth.*, II, 25) et Agathias (*Hist.* I, 2–4) à propos des Francs : cheveux longs et blonds, *taille gigantesque*, obsession de la liberté, rudesse irréfléchie, courage, mais aussi manque d'endurance, etc. V. également C. Asdracha, « L'image de l'homme occidental à Byzance : le témoignage de Kinnamos et de Choniates », in *Byzantinoslavica*, XLIV (1983).

58. Après cette date charnière, l'universalisme « romain » cède le pas au nationalisme grec : les historiens du XIII<sup>e</sup> siècle parlent déjà des « Hellènes », alors qu'auparavant l'expression *imperator Graecorum*, utilisée par Otto le Grand, avait irrité Nicéphore Phokas, en 968.

59. L'une des preuves éclatantes de cette séparation est liée aux *critères du pillage* de la Capitale lors duquel les Latins ont « presque complètement dédaigné les reliques des saints orientaux peu connus en Europe, et même les souvenirs de l'Ancien Testament, si vénérés par les Grecs, et réunis, avec tant de soin, par les empereurs » (Le Comte P. Riant, *Des dépouilles religieuses enlevées à Constantinople au XIII<sup>e</sup> siècle par les Latins*, Paris, 1875, p. 29). N'oublions pas que le premier réveil franciscain ainsi que l'esprit naissant du joachimisme sont relativement contemporains de la IV<sup>e</sup> Croisade. La quantité énorme des reliques *déplacées* en Occident (cf. l'inventaire publié par Riant, *op. cit.*, pp. 177–211) accompagne l'émergence d'une nouvelle géographie religieuse : au lieu de conquérir une Terre Sainte incertaine et déjà « souillée » par les Infidèles, les Croisés préfèrent tout transporter en Occident afin d'en relancer, au prix d'une formidable *charge symbolique*, la destinée spirituelle assoupie, car injustement éclipsée par la gloire « illégitime » des « schismatiques ».

60. « Ne pense pas, sérénissime sultan, que Constantinople t'a été livrée de la part de Dieu (*di' allen tina aitian...theothen*), car tout est soumis à Sa volonté, pour quelque autre raison qu'à cause de Sa volonté de rassembler tous les hommes en une seule profession de foi (*eis mian pisteos homologian pantas sunagogein*). Et moi je conjecture ici que la ville mère des chrétiens (*tèn metéra tôn christianôn polin*) t'a été livrée par Dieu, à toi et non à un autre, parce que d'abord il t'appelle à réaliser cette divine union (*theian henosis*), Georges de Trébizonde, « De la vérité de la foi des chrétiens », in *Corpus islamo-christianum*, CIS-Altenberge Verlag, 1987, texte grec et traduction fr. par Adel Th. Khoury, pp. 74–75).

61. *Ibidem*, pp. 78–79.

## Bibliographie sélective

### 1. Sources

On trouvera une présentation exhaustive des sources concernant la prise de Constantinople par les Croisés dans : Villehardouin, *La Conquête de Constantinople*, éd. et trad. Edmond FARAL, Paris, LBL, 1973, t. I, pp. LVI–LXII.

### 2. Livres

ANASTOS, M.V., *Some Aspects of Byzantine influence on Latin thought. Twelfth Century Europe and the Foundation of Modern Society*, Madison, 1961, pp. 131–187.

BRADFORD, Ernle, *The great betrayal : Constantinople 1204*, Londres, Hodder & Stoughton, 1967.

BRAND, Charles, M., *Byzantium confronts the West. 1180–1204*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

CAHEN, C., *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983.

DUJCEV, J., *La crise idéologique de 1203–1204 et ses répercussions sur la civilisation byzantine*, « Cahiers de Travaux et de Conférences », I, « Christianisme byzantin et archéologie chrétienne », Paris, Maisonneuve, 1976.

GALLINA, Mario, *Potere et società a Bizantio. Dalla fondazione di Constantinopoli al 1204*, Turin, Einaudi, 1995, pp. 395–396.

GODFREY, J., *1204, the Unholy Crusade*, Oxford, U.P., 1980.

LEMERLE, Paul, *Byzance et la Croisade*, Florence, G.C. Sansoni Editore, 1955.

LILIE, Ralph, J., *Byzantium and the Crusader States : 1096–1204*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

MORINI, E., *Medioevo orientale europeo* (« Greci e latini dalle crociate alla francocrazia nelle fonti storiografiche greche »), Bologne, Lo Scarabeo, 1990, pp. 203–232.

NICOL, D.M., *Byzantium and Venice. A Study in Diplomatic and Cultural Relations*, Cambridge, University Press, 1988.

PERTUSI, Agostino, *Fine di Bizantio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Constantinopoli in Oriente e in Occidente*, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, « Nuovi studi storici », 3, 1988.

RIANT, P., (le Comte), *Des dépouilles religieuses enlevées à Constantinople au XIII<sup>e</sup> siècle par les Latins*, Paris, 1875.

RICHARD, Jean, *Les récits de voyage et de pèlerinage*, « Typologie des sources du MA occidental », Tournhout, Brepols, 1981.

SIVAN, E., *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris, Maisonneuve, 1968.

TESSIER, Jules, *Quatrième Croisade : la diversion sur Zara et Constantinople*, Paris, E. Leroux, 1884.

### 3. Articles

ALEXANDER, P.J., « The Strength of Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes », in *Speculum*, 37 (1962), pp. 343 sq.

BREHIER, Louis, « Byzance dans l'opinion et la littérature », in *Revue de la Méditerranée*, (Alger), Mai-Juin, 1946, pp. 257–272.

DAGRON, Gilbert, « “Ceux d'en face”. Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins », in *Travaux et Mémoires*, 10, Paris, De Boccard, 1987, pp. 207–232.

*Idem*, « Rome et l'Italie vues de Byzance (IV<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles) », in *Bisantio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, t. I, Spoleto, 1988.

FROLOW, A., « La déviation de la 4<sup>e</sup> Croisade vers Constantinople. Problème d'histoire et de doctrine », in *Revue de l'histoire des religions*, t. CXLV, n. 2, avr.-juin 1954, pp. 168–187 et n. 3, juillet-sept., pp. 67–89.

GREGOIRE, H., « The Question of the Diversion of the fourth Crusade », in *Byzantion*, 15 (1940–1941), pp. 158–166.

JOUANO, Corinne, « Les Barbares dans le roman byzantin du XII<sup>e</sup> siècle. Fonction d'un topos », in *Byzantion* (Bruxelles), t. LXII (1992), pp. 264–300.

MORINI, Enrico, « Greci e latini dalle crociate alla francocrazia nelle fonti agiografiche bizantine », in *Rivista di Bizantinistica*, 3 (1993), Bologne, pp. 183–225.

- NICOL, D.M., « The Byzantine View of Western Europe », in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 8, n. 4, Duke University, Durham, 1967, pp. 315–339.
- QUELLER, D.E., MADDEN, Th.F., « Some further arguments in defense of the Venitians on the Fourth Crusade », in *Byzantion*, Bruxelles, 1992, vol. 62, pp. 433–473.
- QUELLER, D.E., STRATTON, J., « A Century of Controversy on the Fourth Crusade », in *Studies in Medieval Renaissance History*, IV (1969), pp. 235–277.
- PELLEGRINI, Marco, « L'idea di Christianitas nei cronisti latini della prima Crociata », in *Rivista di Bizantinistica*, Bologne, 1991, vol. 1, fasc. 2, pp. 66–99.
- RICHARD, Jean, « Les gens de la mer vus par les Croisés et par les pèlerins occidentaux au Moyen Age », in *Le genti del mare Mediterraneo* (XVII Colloquio internazionale di storia marittima), Naples, 1980.
- Idem*, « La vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du MA », in *Mélanges René Crozet*, Poitiers, 1966, pp. 557–561.
- Idem*, « La Chanson de Syracon et la légende de Saladin », in *Journal Asiatique*, CXXXVII, Paris (1949), pp. 155–157.
- SHLOSSER, Franziska, E., « Byzantine Studies and the History of the Crusades: the Alexiad of Anna Comnena as Source for the Crusades », in *Byzantinische Forschungen*, vol. 15 (1990), Amsterdam, pp. 397–406.
- ZABOROV, M.A., « La Papauté et la prise de Constantinople par les Croisés », in *Vizantijskij Vremennik*, 5 (1952), pp. 152–177.