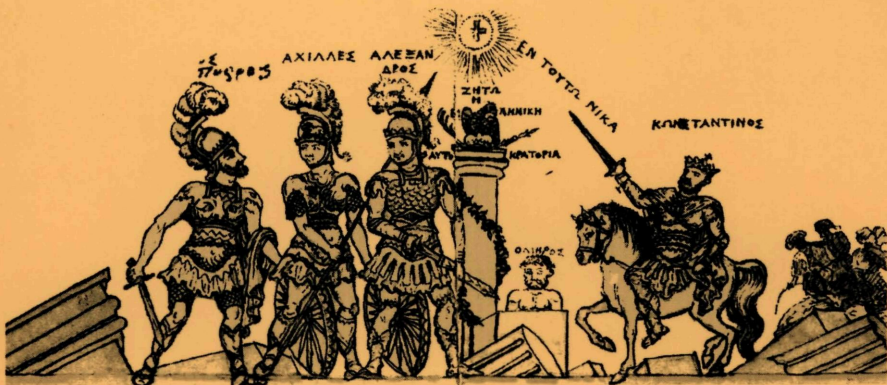


IOANNIS KOUBOURLIS

LA FORMATION DE L'HISTOIRE NATIONALE GRECQUE.
L'APPORT DE SPYRIDON ZAMBÉLIOS (1815-1881)



Collection Histoire des Idées - 5



ATHÈNES 2005

LA FORMATION DE L'HISTOIRE NATIONALE GRECQUE.
L'APPORT DE SPYRIDON ZAMBÉLIOS (1815-1881)

INSTITUT DE RECHERCHES NÉOHELLÉNIQUES
FONDATION NATIONALE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

87

IOANNIS KOUBOURLIS

LA FORMATION DE L'HISTOIRE NATIONALE GRECQUE.

L'APPORT DE SPYRIDON ZAMBÉLIOS (1815-1881)

Collection Histoire des Idées - 5



ATHÈNES 2005

Cet ouvrage a été réalisé avec le concours
de la
Fondation A. G. Léventis

Sur la couverture : dessin de Athanassios Iatridis (1799-1866)
(source : *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Εκδοτική Αθηνών,
vol. XIII, Athènes 1977, p. 470 – Musée National d'Histoire)

© Institut de Recherches Néohelléniques /
Fondation Nationale de la Recherche Scientifique
Vas. Konstantinou 48, 116 35 Athènes

© Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών /
Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών
Βασ. Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα

Tél. +30 210 72 73 554, Fax : +30 210 72 46 212

E-mail : kne@eic.gr

ISBN 960-7916-44-1

*À mes parents,
mon frère Ilias,
ma chère Vangelio,
et à la mémoire de mon oncle Yiannis*

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos par P. M. Kitromilidès	11
Remerciements	13
Introduction	15
1. L'étude de la formation de l'histoire nationale grecque	15
2. L'étude de l'œuvre de Spyridon Zambélios	34
I. Les précurseurs de l'histoire nationale de Sp. Zambélios	53
1. À la veille de la fondation d'un État grec	53
2. Au lendemain de la fondation de l'État grec	77
II. Le « Préambule » de 1852 : l'appel à une histoire nationale grecque	115
III. La philosophie de l'histoire de Sp. Zambélios : la nationalisation de l'histoire grecque sur le plan de l'ontologie historique	149
1. Le « projet providentiel » et le témoignage de 1821	149
2. De l'eschatologie providentialiste à la téléologie nationale : le présent national donne un sens à un passé sans nations	155
3. L'apocalypse de la nation : la « mission de l'hellénisme » et les « instruments » de la Providence divine	163
4. La division du travail entre les nations : le progrès universel et la notion d'« isonomie »	170
5. Les traits caractéristiques de l'hellénisme ou comment « l'Hellade est peuple » sur le plan ontologique	181
IV. Questions de méthode dans l'historiographie zambélienne : la critique de l'histoire événementielle sert à assigner à l'histoire de Byzance un profil national	225
V. Questions de périodisation : l'établissement d'une chronologie byzantine à dominante nationale	243

VI. Le récit historique et les schémas explicatifs : le parcours historique de la nation hellénique selon Sp. Zabélios	271
1. L'« histoire de l'Hellénisme » d'après les <i>Chants Populaires</i>	272
2. Les réorientations des <i>Études Byzantines</i>	284
VII. Récapitulation : Axiomes et conclusions de l'historiographie zambélienne à la lumière de son contexte politico-idéologique	311
VIII. En guise de conclusion : La survivance des schémas zambéliens dans la conscience historique grecque	331
Bibliographie	347
Index des noms propres	369

AVANT-PROPOS

C'est toujours avec une joie particulière que l'on prend conscience de l'évolution du savoir comme celle-ci s'esquisse à travers le dialogue entre différentes générations de chercheurs. C'est justement cette satisfaction que nous tirons du présent ouvrage par lequel Ioannis Koubourlis inaugure sa contribution dans le champ des études néohelléniques. Par l'édition de cette monographie, l'Institut de Recherches Néohelléniques souhaite la bienvenue à un jeune collègue qui, grâce au soin qu'il apporte à l'accomplissement d'une documentation minutieuse ainsi qu'au déploiement d'une réflexion critique, nous offre une double promesse : poursuivre la haute tradition scientifique de notre Institut, conforme aux normes de la Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, mais également contribuer au renouvellement de cette tradition tout en lui infiltrant les considérations, les sensibilités et les aptitudes de la nouvelle génération de chercheurs à laquelle il appartient.

L'apport de Spyridon Zambélios (1815-1881) dans la formation de la culture et de la conscience historiques de la société grecque du XIXe siècle constitue un chapitre particulièrement important, voire crucial, de l'histoire intellectuelle de la Grèce moderne. À travers son œuvre emblématique et les notions nouvelles qu'il élabore dans ses textes, Zambélios exprime les aspirations d'une société qui s'efforce de cultiver sa conscience de soi et son identité par rapport à la formation de l'idéologie d'un nouvel État national. Récepteur sensible de la nécessité de forger la conscience nationale de son pays, Zambélios se plongea dans un travail d'érudition et d'interprétation philosophique de l'histoire. Il peut être rangé dans cette catégorie des grands historiens romantiques que l'on les a appelés les « constructeurs de la nation » qui, par leurs visions historiographiques, ont déterminé l'histoire intellectuelle du XIXe siècle européen.

Dans cette perspective, les analyses proposées par Ioannis Koubourlis dans la présente monographie et la richesse de ses informations peuvent acquérir un intérêt comparatif considérable : elles complètent l'image de l'historiographie européenne à une époque de grande floraison des études historiques ; elles

l'enrichissent du témoignage d'un cas particulier très significatif, mais tout de même trop peu connu dans la littérature internationale. Grâce à cette monographie, la compréhension du rôle politique et social des études historiques dans l'Europe du XIXe siècle devient plus complète et plus solide. Néanmoins, Ioannis Koubourlis ne cède pas à la tentation d'un réductionnisme sociologique. Il traite de l'œuvre zambélienne comme d'un édifice intellectuel complexe qui possède sa propre logique interne et il essaie de mettre en évidence cette logique en offrant aux lecteurs la possibilité d'apercevoir l'articulation de l'argumentation ainsi que les sources des idées de l'historiographe leucadien. Dans ce but, l'auteur exploite systématiquement la bibliographie relative, en contribuant à un dialogue nécessaire avec les générations antérieures de chercheurs comme ceci s'impose par les principes du développement du savoir scientifique. C'est donc avec beaucoup d'espoir que je lui souhaite la bienvenue dans la république des lettres et dans les rangs des chercheurs qui étudient la vie intellectuelle de l'hellénisme moderne.

Pascal M. Kitromilidès
Directeur de l'IRN/FNRS

REMERCIEMENTS

Vis-à-vis des personnes qui m'ont apporté un appui intellectuel ou moral, mes dettes sont nombreuses :

Pour ce livre, je suis redevable au plus haut point à mes professeurs à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), André Guillou et Hélène Antoniadis-Bibicou, qui m'ont fait l'honneur de diriger ma recherche. Pendant plus de huit ans, ils ont encadré ma formation d'historien. Leur inspiration et leur assistance dépassa de loin toutes mes espérances, et j'ai du mal à me souvenir d'un seul moment où ils n'aient pas été là pour moi.

Ma gratitude va aussi à mes premiers professeurs à l'Université Panteion des Sciences Politiques et Sociales (Athènes) Nikos Kotaridis, Pandélis Lekkas, Nikos Rotzokos et Nikos Théotokas. Leur enseignement est à l'origine des réflexions présentées dans ce livre ; ils représentent donc toujours pour moi une source inépuisable d'inspiration.

Je suis en outre reconnaissant à Pascal M. Kitromilidès, Directeur de l'Institut de Recherches Néohelléniques de la Fondation Nationale de Recherches Scientifiques de Grèce, qui, en faisant confiance à mon travail, m'a honoré en proposant la publication de cet ouvrage. À Pascal M. Kitromilidès je dois aussi plusieurs suggestions qui ont amélioré cette étude.

Ma plus cordiale reconnaissance va à Roxanne D. Argyropoulos, Triantafyllos E. Sklavenitis et Anna Tabaki, membres de l'Institut de Recherches Néohelléniques, dont les fructueuses critiques et les corrections apportées aux versions successives de cette étude ont contribué à lui donner sa forme définitive.

Je tiens aussi à remercier tout le personnel de l'Institut de Recherches Néohelléniques, dont l'aide fut déterminante dans l'édition de ce livre. Mes plus vifs remerciements vont tout particulièrement à Kelly Angéli pour sa patience et pour tous les soins qu'elle a apportés à cette édition.

Également, je veux dire ici ma plus vive gratitude à la Fondation grecque de Bourses d'État et à la Fondation A. G. Leventis pour leur soutien financier à la préparation de cette étude. Or, ma dette vis-à-vis de la Fondation A. G. Leventis est double car celle-ci a financé l'édition de ce livre.

J'aimerais finalement remercier mes amis Nikos Vaféas et Dimitris Malafékas dont l'aide fut plus d'une fois décisive dans l'élaboration de mon travail, ainsi que toutes les personnes à qui ce livre est dédié pour leur patience et leurs encouragements.

Ioannis Koubourlis

INTRODUCTION

1. *L'étude de la formation de l'histoire nationale grecque*

Cette étude est consacrée à l'œuvre de Spyridon Zambélios, mais, en même temps, elle examine la formation de l'historiographie nationale grecque et l'élaboration par cette dernière de ce que l'on appelle l'« histoire de la nation hellénique depuis l'Antiquité jusqu'à présent ». Bien que notre étude porte donc sur l'œuvre d'un seul homme, nous ne perdons jamais de vue qu'il s'agit d'un ensemble d'hommes qui ont donné des réponses concrètes à des questions historiographiques concrètes. Essentiellement, l'étude d'une œuvre particulière nous donne l'occasion de traiter l'émergence de toute une école historique, de l'école nationale grecque, à savoir la production de toute une conception de l'histoire. Or, cette recherche a un objet général et un objet particulier.

En employant le terme *école historique nationale grecque*, nous nous référons au courant historiographique que l'on a l'habitude d'appeler l'« historiographie romantique grecque ». En parlant maintenant d'école historique, nous faisons allusion non pas tellement à un ensemble d'historiographes qui avaient des caractères communs (âge, style, influences, etc.), mais plutôt à un milieu social qui a visé un objectif et l'a atteint : *nationaliser* l'histoire grecque. Le résultat fut le produit d'un effort collectif, après nombre de débats, de critiques et de remises en cause ; peut-être, parce que, juste comme ils le voulaient eux-mêmes, leur objectif était celui de tout un peuple, de toute une *nation*.

Il s'agit d'une génération de philosophes de l'histoire, d'historiographes et d'éditeurs de sources historiques, qui commence à se manifester vers le début des années 1840, pour arriver à une première maturité dix ans après. Ses représentants les plus notables sont de loin Spyridon Zambélios (1815-1881) et Constantinos Paparrigopoulos (1815-1891), les Dioscures de la fameuse « histoire de trois mille ans de la nation hellénique », d'après la formule qui résumera très bien leur nouvelle conception de l'histoire de la Grèce. Mais il reste que ces deux historiographes font partie de toute une génération d'historiens – dans laquelle on peut aussi ranger Marcos Réniéris (1815-1897),

Géorgios Pentadis-Darvaris et tant d'autres moins connus, dont les historio-graphes locaux des îles ioniennes¹ – qui s'est proposée comme but d'assigner à l'histoire grecque un profil national.

Les dates-clés dans la production de la conception historique de l'école nationale sont sans doute la publication des *Chants Populaires* de Zambélios en 1852 et celle de la première *Histoire de la nation hellénique* de Paparrigopoulos en 1853. Cette conception naît dans un cercle d'érudits grecs qui vivent soit à Athènes soit dans les îles ioniennes, dont les intérêts vont de ce que l'on appelle strictement l'historiographie (l'écriture de l'histoire) à ce qui a caractérisé, en tant que démarche intellectuelle, tout le XIX^e siècle, à savoir l'étude philosophique de l'histoire, la philosophie de l'histoire – l'« historionomie [ιστοριονομία] », l'étude des lois historiques, selon Zambélios qui cherchait à ce propos un terme « plus grec »².

D'un point de vue sociologique, les traits caractéristiques de ce cercle d'érudits sont plutôt clairs : Il s'agit dans la plupart des cas de membres de la classe bourgeoise, de fils de bourgeois aisés, qui, après avoir fait des études supérieures, occupent des postes dans l'appareil étatique grec. Ainsi, Paparrigopoulos ne devient-il historien qu'après être renvoyé de son poste au Ministère de la Justice parce qu'il était « hétérochtone » (originaire de Constantinople), tandis que Réniéris fait une brillante carrière comme homme d'État. Certes, il y a aussi des exceptions, comme Zambélios lui-même, dont la famille aristocratique a une place dans le *libro d'oro* de Leucade ; lui, après une carrière politique et professionnelle de très courte durée, partage sa vie entre les bibliothèques et les différentes propriétés de sa famille en Europe.

Ce qui distingue la vie des représentants les plus importants de l'école nationale est une tentative de combiner deux terrains d'activité : la politique

1. En l'occurrence, le terme *génération* est employé avec quelques restrictions : D'une part, trois parmi ces érudits, Zambélios, Paparrigopoulos et Réniéris, sont nés en 1815. D'autre part, on ne dispose pas d'éléments biographiques sur Pentadis-Darvaris, tandis que certains chercheurs comprennent dans le même courant intellectuel G. Kozakis-Typaldos (1790-1867) qui est leur aîné de vingt-cinq ans et qui publie son ouvrage le plus important en 1839. On serait toutefois plus exact si l'on situait l'œuvre de ce dernier à une étape intermédiaire, entre les Lumières et le romantisme de l'école nationale. À ce propos, cf. R. D. Argyropoulos, « Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος ανάμεσα στον Διαφωτισμό και τον ρομαντισμό. Το Φιλοσοφικόν δοκίμιον περί της προόδου και της πτώσεως της Παλαιάς Ελλάδος », *Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Πανιωνίου Συνεδρίου*, IV, Argostoli 1991, pp. 413-422 ; cf. aussi ci-dessous, p. 81 et suiv. Sur l'historiographie locale ionienne, voir ci-dessous, p. 102 et suiv.

2. Cf. ci-dessous, p. 119.

et la science historique. Tous, chacun à sa manière, font carrière dans la vie publique ; tous essayent en même temps d'établir théoriquement les rapports entre la politique et l'histoire, en considérant la première comme une sorte de science appliquée, juste comme le voulait, à l'instar de Polybe et de Cicéron, un historien français qui les a beaucoup influencés, F. Guizot³ :

Zambélios, parallèlement à ses intérêts scientifiques, est membre du comité de rédaction du journal *Πατρίς* de Corfou, organe officiel du parti des « Réformateurs », dans les rangs duquel il est élu, en 1850, député du Parlement des îles ioniennes ; la dissolution de ce Parlement par les Anglais marque la fin de la carrière politique de l'historiographe leucadien. M. Réniéris est non seulement professeur de droit à l'Université d'Athènes et philosophe de l'histoire mais également un homme d'État distingué : il occupe des postes considérables comme ceux d'Ambassadeur grec à Constantinople et d'Administrateur de la Banque Nationale de Grèce.

Paparrigopoulos, lui, est un cas exceptionnel. D'une part, il est le seul parmi eux que, d'après les standards actuels, l'on puisse qualifier de véritable *historien professionnel* : après son renvoi du Ministère de la Justice, il vit surtout grâce à sa profession (n'ayant d'ailleurs pas la fortune d'un Zambélios), il écrit l'histoire et enseigne cette science à l'Université. D'autre part, il inaugure une tradition de présence active des historiens professionnels dans la vie publique grecque – une tradition maintenue dans les cas de P. Karolidis (1840-1930) et de Sp. Lambros (1851-1919), ses successeurs à l'Université d'Athènes, qui participeront à des groupes nationalistes, tandis que Lambros aura aussi une courte carrière comme Premier ministre⁴.

3. « L'intelligence de notre histoire a deux choses à nous apprendre : à tenir compte de notre passé et à reconnaître les fautes que nous y avons commises, à nous rester fidèles à nous-mêmes et à savoir pourquoi nous avons souvent échoué dans nos plus légitimes desseins. [...] Étudiée dans cet esprit [...], l'histoire devient une science applicable, pleine de lumières sur les intérêts du présent et les chances de l'avenir, [...] "l'école pratique des affaires publiques", comme la concevait [...] Polybe. [...] Si l'histoire éclaire la politique, la politique rend, plus largement encore, le même service à l'histoire. Les affaires du présent illuminent les faits du passé », F.-G. Guizot, *Essais sur l'histoire de France* (1823), Paris 1878, pp. iv-vii, répertorié dans, S.-A. Leterrier, *Le XIX^e siècle historien : anthologie raisonnée*, Paris 1997, pp. 231-232.

4. Il importe de noter qu'à l'époque, c'est le militarisme prussien qui servira de modèle à nombre d'intellectuels nationalistes grecs, des différentes gardes nationales de Paparrigopoulos à la « Société Nationale » du politologue N. Kazazis et de deux épigones de Paparrigopoulos, les historiens P. Karolidis et S. Lambros (de formation allemande tous les trois) ; à ce propos, voir G. Kokkinos, *Ο πολιτικός ανορθολογισμός στην Ελλάδα*.

Paparrigopoulos s'occupe aussi du journalisme militant en éditant deux journaux de courte durée afin de soutenir ses amis politiques, le Premier ministre Colettis et le roi Othon. Très sensible à l'image de la Grèce auprès de l'opinion publique internationale, il participe avec Réniéris au comité de rédaction du fameux *Spectateur de l'Orient* – Zambélios est aussi un de ses correspondants –, la revue francophone qui exprime les positions nationalistes grecques concernant la Question d'Orient, dont l'édition est suspendue après la guerre de Crimée. Enfin, il faut retenir sa participation plus qu'active à des « gardes nationales » armées (comme l'organisation « Défense Nationale »), destinées à préparer la jeunesse grecque pour les guerres irrédentistes à venir, son activité au sommet de la hiérarchie d'organisations telles que l'« Association pour la propagation des Lettres Helléniques » (véhicule quasi-officiel de la propagande culturelle grecque en Macédoine)⁵ et sa présence au Congrès de Berlin, dans le but d'influencer l'illustre cartographe Kiepert pour que la carte de la Macédoine serve les revendications grecques⁶.

Dans le but d'établir, voire de discuter, les prémisses théoriques de notre recherche, nous allons nous poser une question : qu'est-ce qu'une histoire nationale⁷ ? La littérature historique internationale consacrée à ce sujet reste encore plutôt limitée⁸. Il en est de même pour les ouvrages traitant d'une autre question, celle du processus de production des historiographies nationales⁹ – bien que les

Το έργο και η σκέψη του Νεοκλή Καζάζη (1849-1936), Athènes 1996 ; E. Gazi, *Spyridon Lambros (1851-1919): "Scientific" History in National Perspective in nineteenth-century Greece*, Thèse de Doctorat, Université européenne de Florence, 1996.

5. Voir S. Vouri, *Εκπαίδευση και εθνικισμός στα Βαλκάνια. Η περίπτωση της βορειοδυτικής Μακεδονίας (1870-1904)*, Athènes 1992 ; *id.*, *Πηγές για την ιστορία της Μακεδονίας. Πολιτική και εκπαίδευση (1875-1907)*, Athènes 1994.

6. Voir S. Karavas, « Οι εθνογραφικές περιπέτειες του "Ελληνισμού" (1876-1878) », *Τα Ιστορικά*, v. XIX-XX, 36 (juin 2002), pp. 23-74, et 38 (juin 2003), pp. 49-112.

7. Nous usons, très consciemment, du terme d'*histoire nationale* sans distinguer essentiellement entre les deux sens du mot *histoire* : il s'agit donc toujours non seulement de l'*histoire de la nation au cours des siècles* mais aussi de l'*historiographie nationale*, savoir de l'écriture de celle-là.

8. Sur un essai de définition de ce que l'on appelle l'histoire nationale, voir « National History: Construct or/and Reality », Débat organisé par l'Université européenne de Florence, avec la participation de M. Hroch, G. Iggers, S. Woolf, et autres, édité dans la revue *Historiein*, 1 (Athènes 1999), pp. 93-102.

9. Pour une introduction à ce sujet, voir à titre indicatif les ouvrages suivants : M. Ferro, *Comment on raconte l'histoire aux enfants ? : à travers le monde entier*, Paris 1981 ; H. Bhabha (éd.), *Nation and Narration*, Londres 1990 ; D. Deletant & H. Hannak (éd.),

parallélismes entre ce processus et celui de la naissance des États nationaux au XIX^e siècle aient été signalés à plusieurs reprises¹⁰. On peut même dire que le défaut d'études pertinentes sur l'une va de pair avec le manque de recherches sur l'autre, ou plutôt que celui-là est la conséquence de celui-ci. Car comment poser une question méta-théorique lorsque l'on n'est pas encore parvenu à produire une théorie bien articulée sur le phénomène, et ses manifestations locales, en question ?

Nous affirmerons donc qu'une histoire nationale ne devient telle qu'à condition de prendre conscience de soi. Dans le cadre d'une histoire nationale, non seulement l'*objet* mais aussi le *sujet* (au sens philosophique du terme) de l'histoire est ce que l'on appelle la « nation » : ce dont on étudie l'histoire est une « nation », et non pas un territoire/pays ou un État ; ce qui crée l'histoire que l'on étudie (ce qui est tenu pour son acteur) est une « nation ». On parle de la « nation » comme d'un être humain – un être collectif, en l'occurrence – qui désire, lutte, aime et hait, gagne et perd, a des intérêts et des droits, etc¹¹. Et on

Historians as Nation-Builders, Central and South-East Europe, Londres 1988 ; F. Hertz, *Nationality in History and Politics*, Londres 1957 ; G. Iggers, *The German Conception of History, The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan 21983 ; O. Ranum (éd.), *National Consciousness, History and Political Culture in Early Modern Europe*, Baltimore 1975 ; H. Hasquin, *Historiographie et politique en Belgique*, Bruxelles & Charleroi 31996 ; S. Citron, *Le mythe national. L'histoire de France en question*, Paris 1987 ; R. Southard, *Droysen and the Prussian School of History*, Kentucky 1995 ; G. Noirielle, « La question nationale comme objet de l'histoire sociale », *Genèses*, 4 (mai 1991), pp. 72-94 ; J. Scheehan, « What is German History? Reflections on the Role of the "Nation" in German History and Historiography », *Journal of Modern History*, 53 (1981), pp. 1-23 ; P. Schöttler, « Le Rhin comme enjeu historiographique dans l'entre-deux-guerres. Vers une histoire des mentalités frontalières », *Genèses*, 14 (janvier 1994), pp. 63-82 ; D. Deletant, « Rewriting the Past: Trends in Contemporary Romanian Historiography », *Ethnic and Racial Studies*, XIV, 1 (janvier 1991), pp. 64-86 ; M. Hroch & J. Maleckova, « The Construction of Czech National History », *Historiain*, 1 (Athènes 1999), pp. 103-112 ; A. Liakos, « "Προς επισκευήν ολομελείας και ενότιτος". Η δόμηση του εθνικού χρόνου », *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά*, Athènes 1994, pp. 171-199 ; *id.*, « Η δόμηση του εθνικού χρόνου στην ελληνική ιστοριογραφία », *Ο Πολίτης*, 124 (1993), pp. 23-31.

10. À titre indicatif, voir B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, Londres 21991, pp. 187-206 ; M. Hroch & J. Maleckova, « The Construction ».

11. Voir, à titre indicatif : « Je la vis (la France) comme une âme et une personne », J. Michelet, *Préface à l'Histoire de France* (1869), par. 2, cité dans, G. Bourdieu & H. Martin, *Les écoles historiques*, Paris 1983, p. 163 ; « Les nations ne sont pas une masse inanimée que chacun peut former à son gré [...], mais des êtres moraux qui développent graduellement et forment à travers le temps des besoins, des intérêts, des sentiments, des habitudes, des

est soucieux de définir cette « nation » (quelles sont les populations qui en font partie), donc de la distinguer de ses homologues. À ce propos, on établit des critères de différenciation, et on est à même de les débattre. Mais ce qui est peut-être le plus important, c'est que l'on peut en plus réfléchir sur son propre rôle, celui de l'*historien national*, dans le processus d'écriture de l'histoire de sa nation, et par rapport à l'histoire écrite par *autrui*, les « étrangers » – qu'ils rédigent aussi l'histoire de sa nation ou, tout simplement, l'histoire de leurs propres nations étant dans le cadre de l'histoire mondiale ses « alliés », ses « antagonistes » ou même ses « ennemis ».

Dans tous les cas, une histoire nationale ne peut pas être que locale ou centrée sur une seule période de l'histoire de la nation dont elle se veut le représentant. Pour considérer qu'une histoire locale fait partie d'une histoire nationale, il faut que l'une présuppose l'autre, il faut que celle-là soit intégrée à celle-ci. Il en va de même quant à l'histoire qui limite ses recherches à une seule étape du parcours historique de sa nation : cette histoire ne peut être tenue pour nationale que si elle est intégrée dans une histoire nationale *générale*, son auteur s'étant ainsi fait une image globale de cette dernière. Pendant que celui-ci évite de la situer dans un temps historique national homogène et linéaire ou/et hésite si les époques qui la précèdent ou la suivent font partie intégrante de l'histoire nationale – ce qui est particulièrement important à l'égard de l'évolution de l'historiographie nationale grecque –, il faudrait mieux parler d'une histoire nationale *potentielle*. Or, une histoire nationale doit :

1. être une histoire générale de sa nation dans le temps et dans l'espace – une histoire locale, de même qu'une histoire limitée à une seule période de l'histoire de la nation en question ne sont donc *nationales* que si elles peuvent être réduites à une telle histoire générale

2. produire une théorie sur l'identité historique de sa nation ; elle doit non seulement pouvoir définir cette dernière mais aussi expliquer les *comment* et les *pourquoi* de son parcours historique, donc élaborer une image complète et cohérente de ce parcours

3. mettre en place un discours systématique sur soi-même (et, sans doute, *fier* de soi-même).

idées », C. Paparrigopoulos, « Εισαγωγή εις την ιστορίαν της αναγεννήσεως του ελληνικού έθνους », *Πανδώρα*, I (1850-1851), pp. 199-203 et 230-233, réédité sous le titre « Το μάθημα του 1846 » dans, C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρηγόπουλος. Η εποχή του – Η ζωή του – Το έργο του*, Athènes 1986, pp. 145-169, p. 158 [nous traduisons ici du texte grec ; il existe aussi une version française de ce texte : « Histoire de la régénération du peuple grec. Introduction », *Le Moniteur grec*, III, 70-71 (20/10/1846 et 30/10/1846)].

Elle doit ainsi être l'histoire générale de toute sa nation, de tout le parcours de celle-ci dans le temps historique, une histoire qui est en mesure de définir non seulement sa nation mais aussi soi-même. Or, l'*histoire nationale* n'acquiert essentiellement ses qualités constitutives qu'après avoir produit un discours sur soi-même¹² et sur la question (largement politique, quant au reste) des limites de sa nation par rapport aux autres dans un monde *international*.

Une historiographie ne devient donc pas nationale avant de décider et de définir le *lieu* et le *temps* de l'action de la nation dont elle écrit l'histoire. En effet, pour ce qui concerne le cas grec, l'émergence de l'histoire nationale va de pair avec *primo* la définition de la dénomination et de l'identité historique de la nation en question, *secundo* l'intégration des histoires des anciens Macédoniens et des Byzantins dans une « histoire générale de la nation hellénique ». L'une permettra la légitimation d'une histoire bien distincte et *autonome* ; l'autre produira non seulement un temps historique (national) *homogène* – sans « chutes » ou vides temporels¹³ – mais également un espace national en établissant les limites géographiques de l'État grec idéal. Or, les deux sont des aspects essentiels de la procédure de *nationalisation* de l'histoire de Grèce¹⁴.

En employant le terme *nationalisation* de l'histoire de Grèce – de l'histoire d'un espace géographique –, nous entendons essentiellement la *mutation* de cette histoire en une « histoire de la nation hellénique », son *appropriation*, pour ainsi dire, par la « nation des Hellènes ». La transition à une histoire nationale a ses propres conséquences même au niveau des événements que l'on tend à

12. Cf. les réflexions de B. Anderson [= *Imagined Communities*, p. 197] sur cette question, qui considère Michelet comme le premier *historien national* au sens propre du terme : « it is perhaps natural that Michelet [...] most clearly exemplifies the national imagining being born, for he was the first *selfconsciously* to write on behalf of the dead [= *les ancêtres de la nation*] ». Et à ce propos Anderson cite une affirmation de ce dernier qui est devenue célèbre : « Il leur faut [= *aux morts*] un Œdipe qui leur explique leur propre énigme dont ils n'ont pas eu le sens, qui *leur apprenne ce que voulaient dire leurs paroles*, leurs actes, qu'ils n'ont pas compris », *ibid.*, p. 198. (Dans les deux citations, les italiques sont de nous.)

13. Voir ci-dessous, p. 105 et suiv.

14. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, ceci est en effet le terme courant dans les publications des hellénistes : « Histoire de Grèce ». Et, en général, ces *Histoires* se limitent à la seule Antiquité grecque classique ; c'est par exemple le cas de la fameuse *Histoire de Grèce* de G. Grote. Or, les historiens nationaux grecs considéreront que la première *Histoire de Grèce* à se rapprocher de l'esprit d'une « Histoire de la nation hellénique » est celle de J. W. Zinkeisen ; voir ci-dessous, pp. 130-131.

comprendre dans cette histoire : ici, il n'y a plus de place pour des événements d'importance majeure pour les différentes *Histoires de Grèce*, dont, par exemple, la bataille navale entre Auguste et Antoine-Cléopâtre à Actium, qui marque la victoire définitive du régime impérial romain, ou celle de Lépante entre les Ottomans et les forces chrétiennes qui met fin à l'expansion des premiers. Car, pour ce qui est de ces événements, ce n'est pas une certaine « nation hellénique » qui en est le protagoniste.

La transition à une histoire nationale présuppose donc :

1. Sur le plan de l'*ontologie historique*, que le sujet de tout acte historique est la nation. Il s'agit dorénavant d'une histoire où la nation est le protagoniste, l'agent de l'action historique. En d'autres termes, la dite transition présuppose la production d'une philosophie de l'histoire qui met en relief le rôle des nations dans le processus historique, en imposant ainsi le morcellement de l'histoire universelle à une série d'histoires nationales. En plus, la nation est dès lors considérée comme une catégorie supra-historique, comme inaltérable au cours des siècles, du moins quant à ses caractères essentiels.

2. Sur le plan de la *méthodologie historique*, que l'objet de toute étude-recherche historique est l'action de la nation au cours des siècles. L'historiographie nationale étudie son parcours historique, et sa méthode doit mettre en évidence ce parcours, même lorsque les sources semblent impropres pour la mise en œuvre d'une telle conception.

3. Sur le plan de la *chronologie historique*, que le temps historique est conçu comme continu et linéaire. En réalité, le temps historique est défini, lui aussi, par rapport au sujet et à l'objet de l'histoire – de l'histoire comme l'ensemble des actes humains et comme l'étude de ces actes, respectivement –, à savoir la nation. Du moment où la nation est considérée comme inaltérable au cours des siècles, les discontinuités ou les ruptures historiques quelconques ne peuvent mettre en cause sa présence ininterrompue dans le processus historique ; ses actes se succèdent normalement, de manière rectiligne, sans vides temporels et sans conséquences pour le noyau dur de son caractère. Les évolutions historiques, bien qu'elles changent peut-être le profil de l'être national, ne suffisent pas pour l'anéantir¹⁵. Quant au découpage du temps

15. Voir, à titre indicatif : « La longue carrière que [la race hellénique] a fournie est déjà un fait unique dans l'histoire ; les vicissitudes par lesquelles elle a passé ne sont pas moins extraordinaires : elle a transporté son centre d'action d'Europe en Asie et d'Asie en Europe, du midi au nord et du nord au midi, elle a perdu et repris son nom, sans jamais cesser d'être une et originale », C. Paparrigopoulos, *Histoire de la civilisation hellénique (depuis ses origines jusqu'à nos jours)*, Paris 1878, pp. 1-2.

historique (la périodisation de l'histoire), on le fait à partir de points de repère chronologiques qui résument les différentes évolutions historiques en introduisant des étapes-formes de la présence de la nation dans l'histoire. Il s'agit d'événements constituant des dates d'importance nationale qui structurent désormais le temps historique (et font souvent partie du calendrier des fêtes nationales). C'est le phénomène que M. Ferro a décrit comme l'« établissement d'une chronologie historique à dominante patriotique »¹⁶.

4. Sur un plan proprement *idéologique* et (*géo*)*politique*, la nationalisation de l'histoire impose comme souci primordial à l'historien la légitimation scientifique des intérêts nationaux, voire la réduction de ces derniers à des « droits historiques » que l'on peut « prouver » à partir de réflexions scientifiques.

Mais ces conditions analytiques, aussi élémentaires et évidentes qu'elles puissent paraître lorsque l'on envisage l'histoire nationale comme un corpus déjà établi et articulé, n'ont pas un sens historique avant d'être spécifiées dans leurs aspects particuliers. En fait, il s'agit d'étudier les procédures mentales ou autres à travers lesquelles les pionniers de l'histoire nationale arrivent à produire cette dernière, en s'appropriant (et en *néantisant*¹⁷) – au nom de leur nation – des cultures et des conceptions historiques qui ne sont pas vraiment nationales. Dans cette direction, on peut faire les remarques suivantes :

1. Bien que l'historiographie nationale se propose d'écrire l'histoire de sa « nation depuis ses premières origines jusqu'à présent », il s'agit essentiellement de le faire « rétrospectivement » (selon la formule heureuse et *honnête* de Zambélios¹⁸), donc à partir du présent, et plus précisément à partir du moment historique qui marque, pour elle-même, la fondation de l'État national. De ce point de vue, la *vraie* naissance d'une histoire nationale réside dans le moment de la fondation de l'État national. Car, *depuis* cette fondation, tout le passé historique de la nation doit être représenté, à rebours, comme la marche irréversible de cette nation vers la création de son État national¹⁹.

16. Voir M. Ferro, *L'histoire sous surveillance. Science et conscience de l'histoire*, Paris 1985, p. 34.

17. Cf. : « La "conscience nationale" est née de cette néantisation du passé spécifique des différentes communautés », *ibid.*, p. 53.

18. Cf. ci-dessous, pp. 134-135.

19. Même dans des cas où l'historiographie nationale considère que sa nation dispose depuis longtemps d'un État national, à savoir là où il ne s'agit pas d'un acte de libération nationale (comme en France et en Angleterre), le besoin d'un tel *moment* ne disparaît pas. Mais cette fois, on a plutôt affaire au moment de la conciliation et de l'unité à l'intérieur de la nation ; la Magna Carta et la Révolution de 1789, en tant que faits

2. Si l'on dit souvent que l'historiographie nationale veut établir la continuité de la nation dans le temps historique, donc mettre en évidence le lien entre son passé (historique) et son présent (politique), il s'agit d'une procédure mentale – d'un grand nombre d'aspects : conceptualisation, terminologie, périodisation, etc. – qui vise avant tout à faire du passé historique un *passé national*. Dans cette direction, l'histoire nationale doit, entre autres, régler ses comptes avec l'histoire providentialiste, à savoir avec le discours traditionnel dans le domaine historiographique, au sein de laquelle la nation n'est ni un *objet* ni un *sujet*. En l'occurrence, l'essentiel est de s'approprier certains éléments constitutifs du discours traditionnel qui se montrent tout particulièrement utiles pour rémoigner de la dite continuité. Et ceci, dans le but de fondre les *sujets* des histoires nationale et traditionnelle en un seul et unique *sujet* : la nation à travers les siècles. En effet, l'histoire nationale doit homogénéiser le temps et le lieu historiques, en ce sens qu'elle doit refléter le parcours de la nation tout au long de son histoire (donc sans « ruptures » ou *vides* dans le temps historique) et dans tout l'espace géographique où cette nation est portée à agir ; ce qui présuppose, entre autres, l'appropriation de l'histoire du *sujet* (*non-national*) du passé traditionnel/prémoderne de sa nation (par exemple, du « peuple orthodoxe » ou du « peuple byzantin » dans le cas grec).

3. Bien que l'histoire nationale comporte une conceptualisation de l'histoire en termes de *distinction* (entre les nations notamment), elle tend à privilégier ce que l'on peut considérer comme le *moment universel* de la nation dont elle écrit l'histoire, à savoir le moment ou la période historique où, selon ses historiographes, le rôle (*alias* « mission ») historique de cette nation a une vocation universelle. Il s'agit, par exemple, du « rôle de la nation hellénique dans la diffusion du christianisme » selon Zambélios ou de celui de la France dans l'avancement de la cause de l'égalité et de la liberté sur tout le globe terrestre selon Michelet²⁰. Ici, on a affaire au noyau dur de la procédure de légitimation des « droits/devoirs historiques nationaux ». Car, toute exaltation de la « mission historique de la nation » dans le passé tend à produire les arguments de base pour ses revendications (géo)politiques dans le présent. De cette manière, l'histoire nationale rentre dans ce même présent politique d'où elle a attaqué le passé historique : les « droits/devoirs historiques » deviennent ouvertement ces revendications (géo)politiques qu'elles étaient essentiellement dès le début. Or,

historiques, sont en effet chargées d'un tel « rôle » respectivement dans les historiographies anglaise et française.

20. À ce propos, voir ci-dessous, p. 178 et suiv.

si les *Annales* ont privilégié une écriture de l'histoire du passé à rebours, ceci ne veut point dire qu'il ne s'agissait pas d'une procédure largement pratiquée par les historiens qui leur sont antérieurs, et pour des raisons avant tout politico-idéologiques²¹. Ce qui est tout particulièrement valable pour l'historiographie que l'on qualifie de nationale.

On arrive ainsi à la conclusion que l'on doit réduire la production de l'histoire nationale à une procédure de diverses *nationalisations* particulières : du passé historique, de la méthode historique, de la problématique, de la terminologie, de la phraséologie, de la chronologie, de la périodisation historiques, du rôle de l'historien en tant qu'agent social, etc. Et il faut considérer cette entreprise d'assigner à l'histoire un profil national comme une procédure générale qui comporte, qui comprend, plusieurs phases. Comme nous allons l'évoquer, même s'il s'agit du seul et du même esprit, de celui de Zambélios par exemple, la conception nationale de l'histoire se forme petit à petit. Beaucoup plus qu'une conception donc, elle est précisément une entreprise, une procédure (lente et graduelle) dans les esprits qui sont ses inspireurs. Ce qui est donné pour eux – et, peut-être, pour le chercheur postérieur qui étudie leurs œuvres –, c'est la fin de cette entreprise (le *pourquoi*), et non pas la manière d'y parvenir (le *comment*). Or, c'est à la quête de ce *comment* que les historiens nationaux ont consacré tous leurs efforts.

Déjà sur une telle base, il est évident que ce qui donne l'impulsion décisive à la production de l'histoire nationale, c'est l'aspect politico-idéologique de la réflexion historiographique. On rend compte de cette primauté de l'élément politico-idéologique surtout en appréciant le point auquel l'histoire nationale a conscience de son rôle dans la vie publique ; ce qui n'est pas très souvent le cas d'une discipline scientifique quelconque. Concrètement, l'histoire nationale tient à son caractère national, se définit ouvertement comme nationale et se distingue très consciemment d'autres histoires nationales. En outre, elle prétend au privilège de posséder la vérité historique sur le passé de sa nation, tandis qu'elle soumet ce qu'en disent les autres histoires à un contrôle exhaustif, en les qualifiant en fait, et finalement, de « fausses » histoires. Or, bien qu'il s'agisse ici d'une mise en relief *a posteriori* des composantes de la dite procédure, il n'est pas moins vrai que les historiens en question ont bien de choses à dire sur tous ses aspects²².

21. Cf. : « En vérité, la plupart des historiens du XVIII^e et du XIX^e siècle n'envisagent l'étude du passé que *pour autant* qu'elle contribue à l'intelligibilité des problèmes du présent », M. Ferro, *L'histoire sous surveillance*, p. 188.

22. Par exemple, il est intéressant de juxtaposer l'analyse présentée ici avec celle de

La nationalisation de l'histoire de la Grèce constitue en effet une procédure mentale de ce type – elle est quelque chose qui se produira graduellement dans les esprits des érudits grecs – et, en tant que telle, elle a sa propre histoire à partir des Lumières grecques. En d'autres termes, entre la fin et sa réalisation, il y a une distance pleine d'hésitations, d'expérimentations, de palinodies et de critiques (tous ces mots ont ici leur sens propre), qu'il ne faut pas négliger si l'on veut comprendre la nécessité, le sens profond et l'ampleur du changement qu'entraîne pour la conscience et la culture historiques des populations grecophones la transition à une « histoire de la nation hellénique ».

Nous considérons qu'en ce qui concerne la formation de la philosophie de l'histoire mise en œuvre par l'école historique nationale grecque, on doit retenir la réception des idées de l'idéalisme allemand par Zambélios. En revanche, quant à l'élaboration par cette école d'une méthodologie de la recherche historique, il faut mettre en relief les influences des historiens romantiques français – qui doivent beaucoup à l'histori(c)isme²³ allemand – sur leurs

Karolidis [= « Εισαγωγή », C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους* (1860-1874, révisée en 1885-1888), I-VII, Athènes ⁸1963 (sur la base de l'édition de ⁵1925), Ia, pp. xxiii-clxiv, p. xxviii], successeur de Paparrigopoulos à l'université d'Athènes, sur l'emploi du terme « histoire de la nation hellénique » par ce dernier : « [Paparrigopoulos] aurait pu appeler son ouvrage “Histoire de Grèce” [...] comme [l'avaient fait] certains historiographes européens. [...] [Mais, à l'époque,] dans le monde savant, “Histoire de Grèce” signifiait histoire de la Grèce antique [...]. Et l'unité raciale et nationale [...] de la nation hellénique étant mise en doute par Fallmerayer, [...] [il] a préféré le terme “Histoire de la nation hellénique” pour exprimer sa volonté d'écrire une histoire représentant l'unité nationale et spirituelle absolue du peuple hellénique, partout et dans toutes les périodes et les phases de sa vie historique ». Ce que l'on doit tout particulièrement retenir, c'est l'élément conscient dans toutes les manifestations de l'activité de l'école nationale grecque. Ce n'est d'ailleurs pas un fait dû au hasard que ses représentants postérieurs, de Lambros à Zakythinis, seront à même de reconnaître la généalogie de cette école, en attribuant aux historiographes ioniens, dont Zambélios lui-même, la primauté dans l'édification d'une histoire proprement nationale. La phrase de P. Chiotis [= *Ιστορικά Απομνημονεύματα της Νήσου Ζακύνθου*, I, Corfou 1849, p. xx], compatriote et ami de Zambélios, est à ce propos indicative de la distance qu'avaient en effet franchie les érudits ioniens dans la direction de la production d'un discours conscient sur l'historiographie nationale : « L'Histoire particulière [= *locale*] d'un peuple fournit une matière abondante qui non seulement immortalise la nation mais aussi enrichit l'Historiographie nationale ».

23. Sur la distinction entre *historisme* et *historicisme*, voir, à titre indicatif, G. G. Iggers, « Historicism », Ph. P. Wiener (éd.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, New York 1973, II, pp. 456-464. Or, si l'on tient compte de cette distinction, il va sans dire que l'école historique nationale grecque est une école *historiste*. Sur les représentants de l'école historiste, de Herder et Savigny à Ranke et Droysen, cf. J.

homologues grecs. Or, on constate des connotations politiques, explicites ou implicites, non seulement dans la philosophie de l'histoire mais aussi dans la méthodologie de la recherche qui caractérisent les écoles historiques nationales.

Pour ce qui est de la philosophie de l'histoire, chez tous les historiographes nationaux de l'époque, français, grecs, allemands, etc., les *topoi* essentiels peuvent être résumés dans les points suivants :

1. L'histoire de l'humanité a un sens, elle tend vers une fin, la fin-mission qu'a l'homme depuis son apparition sur la terre, à savoir son auto-réalisation (que cette dernière soit identifiée au triomphe de la liberté, de l'égalité, des idées chrétiennes, ou autre). Or, malgré la démythification de l'univers humain à partir de la pensée des Lumières, les historiographes de l'époque ne sont pas encore prêts à nier complètement le rôle de la Providence divine dans l'histoire ; ils continuent donc à se référer à un certain projet providentiel, que ces références soient vraiment *sincères* (et essentielles pour leur problématique) ou non²⁴.

2. L'histoire de l'humanité se divise essentiellement en une série d'histoires particulières, celles des différentes nations.

3. Chaque nation a sa propre mission dans l'histoire humaine. Chaque mission nationale particulière fait partie intégrante de la mission universelle ; chaque nation contribue à sa manière à l'accomplissement de cette dernière.

4. L'historien doit juger la présence historique d'une nation, son rôle, ce qu'elle fait et ce qu'elle ne fait pas, exclusivement en tenant compte de la mission historique de la nation en question²⁵.

Il est évident qu'ici quelque part les points communs commencent à s'épuiser. Car chaque historiographe, chaque philosophe de l'histoire tend à revendiquer pour sa propre nation la mission historique la plus importante. Et cela, parce que, le plus souvent, dans les esprits des érudits de l'époque, la nation qui a la mission historique la plus importante peut prétendre qu'elle a

Le Goff, *Histoire et mémoire* (1977), Paris 1988, p. 273 et suiv. ; C. Psychopédis, *Ιστορία και μέθοδος*, Athènes 1994, pp. 268-273 et passim ; A. Lavranu, « Ιστορισμός και φορμαλισμός στις κοινωνικές επιστήμες: η διένεξη περί κωδικοποίησης του αστικού δικαίου (1814) », S. Papaioannou & C. Psychopédis (éd.), *Ζητήματα μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών*, Actes de colloque organisé par l'Université de Crète (sous presse).

24. À ce propos, cf. ci-dessous, pp. 136-141. À notre avis, ce n'est qu'à partir de la théorie marxiste de l'histoire que le rôle de la Providence sera nié ouvertement et sans restrictions.

25. Voir, à titre indicatif : « L'hellénisme moderne [...] n'a pas encore accompli sa mission historique [...]. Il n'est donc pas permis de juger sa valeur historique, lorsqu'il se trouve encore au commencement de la mission qu'il paraît être destiné à accomplir dans l'Orient », C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Va, p. v.

également des « droits » historiques (voire géopolitiques) plus considérables. Or, si les théories-idéologies du XIX^e siècle (nationalisme, racisme, orientalisme, etc.) ne constituent – comme le dit I. Wallerstein²⁶ – qu'une tentative de légitimer *a posteriori* la division internationale du travail et la politique des pays du centre développé à l'égard de ceux de la périphérie sous-développée, on doit sans doute examiner comment cette constatation s'applique à des pays comme la Grèce, qui, certes, n'ont pas à l'époque une place considérable dans la division internationale du travail, mais revendiquent tout de même une place élevée.

En effet, au milieu du XIX^e siècle, l'idéologie dominante en Grèce est le nationalisme irrédentiste ; pour les Grecs de l'époque, l'objectif national consiste dans la « libération » des territoires de l'Empire ottoman habités par des populations grecophones et/ou orthodoxes. Mais, même dans la phraséologie des intellectuels grecs, le mot d'ordre est : « gouverner l'Orient », « gouverner des pays très étendus », dira Paparrigopoulos, en entendant évidemment les territoires de l'Empire ottoman. Et déjà en 1844, dans la parole qui inaugure la fameuse « Grande Idée de l'Hellénisme », Colettis²⁷ parle non seulement de la libération de « nos frères encore assujettis » mais également de la nécessité de « civiliser [de nouveau] l'Orient », à l'instar d'Alexandre le Grand ! « Civiliser » donc ceux qui ne sont pas « civilisés » ; une formule omniprésente chez les intellectuels des pays impérialistes...

Mais comment « gouverner l'Orient » ? Dans l'esprit des historiographes grecs de l'époque, il ne s'agit pas simplement de la volonté de faire autant ; il est aussi nécessaire de légitimer cette volonté avec « preuves historiques » à l'appui, de mettre en évidence la mission historique de la nation à partir de données scientifiques. Or, en 1852, Zambélios sera à même de formuler le rôle que la science historique doit jouer dans le cadre de la légitimation des intérêts nationaux : « Aujourd'hui, toute nation se présente dans l'enceinte de la civilisation, munie, dans un certain sens, d'un passeport historique »²⁸.

On a souvent qualifié Zambélios, Paparrigopoulos et tous les représentants de l'école nationale grecque de *byzantinolâtres*, de la même manière que l'on a souvent parlé de l'admiration profonde du père du nationalisme libéral grec,

26. Voir I. Wallerstein, *Historical Capitalism*, Londres & New York 1989, p. 78 et suiv.

27. Cf. ci-dessous, p. 317 et suiv.

28. Sp. Zambélios, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος. Εκδοθέντα μετά μελέτης ιστορικής περί μεσαιωνικού ελληνισμού*, Corfou 1852, p. 8.

Adamantios Coray (1748-1833), pour l'Antiquité classique. En fait, il ne s'agit en l'occurrence que de formulations vulgaires de positions étroitement liées au présent de leurs inspirateurs. Les références sélectives à un passé idéal ont toujours servi des besoins politico-idéologiques (voire polémiques) du présent. Et, en général, les interprétations historiques liées aux partis pris du présent étaient très nuancées : ainsi, les Jacobins, influencés par Rousseau, cherchaient-ils leur modèle historique dans la société égalitaire de Sparte²⁹, et non pas à Athènes, une société à leurs yeux timocratique-ploutocratique, comme le faisaient les libéraux purs, dont A. Coray.

Avant la fondation de l'État national grec, Coray a eu l'ambition d'inculquer à ses compatriotes, mais aussi à l'opinion publique européenne, l'idée qu'il se faisait de l'intérêt de sa nation, en éditant entre autres la littérature grecque classique. Après la dite fondation, Zambélios et Papparrigopoulos avaient exactement la même ambition lorsqu'ils écrivaient l'« histoire de la nation hellénique » et insistaient tout particulièrement sur celle de l'« hellénisme médiéval ». Les différences dans les références à un passé glorieux reposaient en fait sur les objectifs nationaux différents du présent : c'était l'indépendance nationale dans le cas de Coray et l'intégration nationale, voire l'expansion territoriale, chez les représentants de l'école romantique. Pourtant, la logique de l'argumentation était dans les deux cas la même. Car l'argument principal de Coray, des révolutionnaires grecs, mais aussi des philhellènes, fut la thèse que la nation grecque pouvait et devait se libérer parce qu'elle avait été libre dans l'Antiquité et, sous ces conditions de liberté, elle avait produit le fameux « miracle grec ». Corrélativement, pour « gouverner l'Orient », la (libre, enfin) nation grecque devait désormais prouver qu'elle l'avait gouverné dans le passé et, ce faisant, elle avait aussi accompli de grandes choses. C'est ce qu'ont essayé de prouver Zambélios et Paparrigopoulos : que la nation grecque avait vraiment « gouverné l'Orient » et qu'elle l'avait fait durant la période byzantine³⁰. C'est donc exclusivement sous cet angle que l'on pourrait les traiter de *byzantinolâtres*.

En effet, dès l'époque en question, il existait des voix qui signalaient (et réprouvaient) cette *byzantinolâtrie* soi-disant inhérente à l'école nationale³¹ ;

29. Cf. P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990, p. 174 et passim.

30. Cf. P. M. Kitromilides, « On the Intellectual Content of Greek Nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea », D. Ricks & P. Magdalino (éd.), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Londres 1998, pp. 25-33.

31. Par exemple, St. Coumanoudis, disciple de Coray, en critiquant l'attitude en

ce qui témoigne d'ailleurs du fait que les convictions de l'école nationale étaient encore loin de constituer des lieux communs parmi les érudits grecs. Or, c'est à de telles voix que Paparrigopoulos adressait ces paroles on ne peut plus éloquentes – en se montrant ainsi capable de produire un discours sur le rôle de l'historien national, sur soi-même³²:

Censurer [la monarchie de l'hellénisme à Constantinople], c'est nous censurer nous-mêmes ; et justifier celle-ci, c'est nous justifier nous-mêmes³³.

Ce qui signifie avant tout qu'il n'hésitait point à mettre en évidence l'aspect géopolitique des matières historiographiques :

Pour qu'il n'y ait pas une sottise que nous n'ayons pas commise pendant notre vie des cinquante dernières années, nous parlons de nos pères médiévaux de la même manière dont nous parlons des étrangers, et nous ne reconnaissons en tant que de vrais ancêtres que quelques Léonidas et Thémistocle. Non seulement nous voulons gouverner l'Orient tout en ne voulant, nous-mêmes, point nous gouverner, mais, tandis que nous exigeons d'être les souverains de pays très étendus, nous limitons nos droits historiques en deçà de l'Olympe et du Golfe Amvrakien. Et ceci, au moment où les Serbes et les Bulgares [...] font valoir soigneusement leurs prétentions historiques³⁴.

question, parlait d'« hyper-apologie inopportune de l'histoire byzantine » ; voir C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, p. 178 ; S. Mathaiou, *Στέφανος Κουμανούδης (1818-1899). Σχεδιάγραμμα βιογραφίας*, Athènes 1999, p. 109. Or, cette attitude était peut-être *opportuniste*, mais point du tout « inopportune »...

32. À ce propos, cf. I. Koubourlis, « Όταν οι ιστορικοί μιλούν για τον εαυτό τους: ο ρόλος του εθνικού ιστορικού στη σκέψη των πρωτοπόρων της εθνικής ιστορικής σχολής », *IV International Congress of History, Historiography of Modern and Contemporary Greece 1833-2002. Proceedings*, I-II, Athènes 2004, I, pp. 81-101 ; *id.*, « Εννοιολογικές πολυσημίες και πολιτικό πρόταγμα: ένα παράδειγμα από τον Κ. Παπαρρηγόπουλο », *Τα Ιστορικά*, XV, 28-29 (juin-décembre 1998), pp. 31-58.

33. Journal *Ο Έλλην* (21/10/1859), cité dans, C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, p. 219. Cf. aussi : « Je n'ai jamais prétendu que nous devons en effet préférer à la tradition purement hellénique la tradition byzantine postérieure ; et ceci, pour le simple fait que, dans la vie réelle, nous ne pouvons préférer ni l'une ni l'autre. On ne peut avoir dans ce monde une résurrection des morts. L'hellénisme moderne, s'il est destiné à faire quelque chose de brave dans le présent, doit créer une vie politique et spirituelle qui sera propre à ce présent », Journal *Εφημερίς* (Athènes 2/2/1888), cité dans, *ibid.*, p. 397 ; « Le passé, aussi glorieux qu'il soit, n'est pas en vie ; vie est le présent et l'avenir, et les nations qui se sont habituées à regarder plutôt en derrière qu'en avant ne progressent pas, mais tombent en narcose », *Ο εν Αθήναις προς διάδοσιν των Ελληνικών Γραμμάτων Σύλλογος. Έκθεσις των πεπραγμένων από της συστάσεως αυτού μέχρι τούδε. 17 Απριλίου 1869 - 31 Δεκεμβρίου 1871*, Athènes 1872, p. 110, cité dans, *ibid.*, p. 261.

34. C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, IIIa, p. xxii.

Mais pour « justifier l'Empire hellénique de Constantinople », pour prouver que la nation grecque avait « gouverné l'Orient » – et avait donc le « droit historique » de le faire de nouveau –, les historiens nationaux grecs devaient préalablement intégrer l'histoire de Byzance dans une histoire générale de leur nation. Pour ce faire, ils devaient examiner à nouveau la question de l'identité historique des Grecs modernes (c'est en effet ce que fait Paparrigopoulos dans le passage cité ci-dessus). Quelles données avait-on donc à ce propos à cette époque-là ?

Avant la fondation de l'État national grec, la conscience collective des populations grécophones assujetties à l'Empire ottoman *oscillait* en quelque sorte entre deux identités différentes, articulées sur des points de repère plutôt contradictoires : D'un côté, c'était l'identité « romaine » traditionnelle, avec ses références à la religion (l'Orthodoxie, le dogme chrétien d'Orient), l'Empire romano-byzantin, le trône de Constantinople, la descendance du « peuple élu des Romains » ; de l'autre, c'était l'identité grecque (« hellénique ») moderne, le produit identitaire des Lumières grecques, avec ses références à la langue grecque, l'Antiquité classique, les idées démocratiques, la descendance directe des Grecs anciens. Leur *synthèse* dans une identité désormais « hellénochrétienne » sera en réalité l'œuvre du nationalisme irrédentiste grec de la deuxième moitié du XIX^e siècle, et de l'école historique romantique-nationale tout particulièrement³⁵. Mais, en tout cas, l'opposition entre ces deux identités fut exprimée de manière éloquente à la veille du dit siècle, dans le cadre du fameux débat sur la question de la dénomination de la nation – un débat plein de significations socio-politiques importantes.

Dans ce débat³⁶, d'un côté il y avait Dimitrios Catargis (v. 1730-1807), un représentant du milieu des Phanariotes³⁷, qui privilégiait pour son peuple le nom de « Romains chrétiens [Ρωμνοί χριστιανοί] », car le mot « Hellènes [Έλληνες] » désignait encore pour lui les païens. Dans son esprit, ses compatriotes étaient bien les descendants lointains des Grecs anciens, mais avant tout les descendants directs des Romano-byzantins. Quelles étaient les prémisses philosophiques et politico-idéologiques de ses positions ? D'une part, malgré la présence de certains éléments modernes, comme cette idée de

35. À propos de cette *synthèse*, cf. A. Tabaki, *Περί νεοελληνικού Διαφωτισμού. Ρεύματα ιδεών και διάυλοι επικοινωνίας με τη δυτική σκέψη*, Athènes 2004, p. 43 ; D. Polychronakis, *Ο κριτικός ιδεαλισμός του Ιάκωβου Πολυλά. Ερμηνευτική παρουσίαση του αισθητικού και του γλωσσικού του συστήματος*, Héraklion 2002, p. 45.

36. Pour une présentation plus détaillée de ce débat, voir ci-dessous, p. 58 et suiv.

37. Sur les Phanariotes, cf. ci-dessous, p. 55.

continuité pour ce qui est de l'histoire de son peuple, il s'agissait encore de la philosophie chrétienne de l'histoire : Dieu a puni son peuple élu pécheur, les Romano-byzantins, en envoyant la plaie ottomane ; après l'expiation de ses péchés, ce peuple reprendra un jour le trône du règne terrestre, Constantinople. D'autre part, c'était l'idéologie impériale du milieu des Phanariotes : ces derniers et l'Église étaient les chefs politiques du peuple des Romains – les Phanariotes en tant que son « aristocratie », l'Église comme son « chef spirituel » ; les uns et l'autre assumaient déjà des rôles importants dans l'appareil étatique ottoman, et, dès que le moment arriverait, ils assumeraient également la tâche de gouverner l'Empire (il va sans dire que le trône de Constantinople était quelque chose d'éternel dans le cadre de l'idéologie traditionnelle).

De l'autre, il y avait A. Coray, ancien commerçant et, par la suite, érudit renommé vivant en France, qui optait pour le nom de « Grecs [Γραικοί] » (sans pour autant désapprouver le nom d'« Hellènes »). Pour lui, c'était sous ce nom que les Occidentaux connaissaient ce peuple depuis l'Antiquité, le peuple qui était le descendant des Grecs anciens – un peuple conquis à tour de rôle par les anciens Macédoniens, les Romains et les Ottomans (dans tous ces cas, des régimes despotiques-impériaux ont aboli les libertés primordiales de la nation grecque). La position de Coray – laquelle, sur le plan historico-philosophique, présupposait, dorénavant sans les *inerties* des érudits des milieux phanariotes, la conception du temps linéaire moderne, où les étapes historiques se succèdent de manière proprement rectiligne – était en rupture absolue avec la conception historique et politique dominante auprès des populations grecophones de l'époque et provoqua des réactions vives parmi leurs couches supérieures. L'Église ne tarda pas à considérer les idées de Coray comme « impies » et lui-même comme partisan du jacobinisme. Or, Coray était en réalité un représentant du libéralisme politique occidental, et ce que ses adversaires qualifiaient d'« impiété » n'était autre chose que son idéologie moderne, articulée sur son nationalisme libéral.

Mais ce dont hériteront les Grecs actuels, ce sera une troisième solution, une conception sous plusieurs aspects intermédiaire. Le cercle d'érudits qui se trouve à son origine est un milieu social qui constitue, en lui-même, une *synthèse* entre les deux autres : il s'agit des élèves de Catargis qui furent pourtant influencés par les idées radicales, les deux Dimitrieis, Daniel Philippidès (v. 1755-1832) et Grégoire Constantas (1758-1844), et Rhigas Vélestinlis (1757-1798). Les uns et l'autre parlent d'« Hellènes ». Les Dimitrieis évoquent en plus, sans pourtant établir leur phraséologie sur une théorie historique, une certaine « hellénisation » des Romano-byzantins due au « fait »

que la civilisation et la langue des Grecs se sont montrées supérieures à celles des Latins. D'une part, ils parlent donc d'« Hellènes » et propagent les idées modernes et, d'autre part, ils songent à un État grec³⁸ qui aurait une étendue très grande, comprenant la partie européenne de l'Empire ottoman, les îles des mers ionienne et égéenne et l'Asie Mineure...

Essentiellement, un demi-siècle après, l'école nationale ne fera pas autre chose que « prouver » scientifiquement et approfondir idéologiquement la position intermédiaire des Dimitrieis (et de Rhigas) : elle affirmera et le passé de l'Antiquité grecque célébré par Coray et celui de Byzance exalté par Catargis³⁹. Des systèmes de pensée différents, comme la conception historique moderne élaborée par les Lumières et celle du providentialisme traditionnel, ou même les conceptions linéaire et cyclique du temps historique ; des époques historiques lointaines, telles que l'Antiquité grecque et la période byzantine ; des systèmes socio-politiques bien distincts, comme les Cités de l'Antiquité classique et les Empires macédonien et byzantin ; des religions comme le paganisme et le christianisme ; des groupes sociaux différents, ou même opposés, tels que les Phanariotes et les bourgeois de la diaspora grecque : tout trouvera ainsi sa propre place dans l'édifice de l'idéologie nationaliste grecque.

Il s'agit en l'occurrence d'une énorme synthèse qui trouvera sa meilleure formulation dans le terme de « civilisation hellénochrétienne », que l'on rencontre déjà chez Zambélios, et résultera, d'une part, de l'approfondissement de la conception historique des Lumières grecques et, d'autre part, de la nationalisation de la conception historique traditionnelle – ce qui entraînera entre autres l'appropriation du sujet même de cette dernière, à savoir du peuple des Romano-byzantins, par une histoire désormais nationale. Cette synthèse s'exprimera même sur le plan de la dénomination de la nation, vu que les érudits nationalistes

38. Rhigas, qui sera aussi condamné par l'Église orthodoxe à cause de ses idées révolutionnaires, parle d'une « République hellénique », bien que son projet ait une vocation inter-balkanique ; sur les particularités de la conception de Rhigas, cf. ci-dessous, p. 316 et suiv.

39. Cf. : « Pendant l'Antiquité, [l'hellénisme] a jeté les bases de la vie politique et spirituelle à partir desquelles l'humanité a fait de grands progrès [...] ; pendant le Moyen Age, il a été l'apôtre et le défenseur principal de la parole de Dieu [...] ; pendant les temps modernes, [il a] une certaine troisième mission, point du tout moins grande [que les autres], il est en d'autres termes destiné à présider à la renaissance de l'Orient. Voilà l'avenir. », C. Paparrigopoulos, « Η ορθόδοξος Ανατολική Εκκλησία και τα δύο άλλα χριστιανικά θρησκευματα », *Πανδώρα*, IV (1853-1854), pp. 173-174, cité dans, C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, p. 183.

parleront d'« Hellènes », de « Grecs » et de « Roméoi » comme si ces termes étaient plus que synonymes, en privilégiant toutefois le premier d'entre eux. Quant à l'objectif politique, il ne s'agira dorénavant que de l'expansion territoriale de la Grèce – car il ne sera plus question du régime politique dans le royaume d'Othon – au détriment, bien entendu, de l'Empire ottoman.

2. *L'étude de l'œuvre de Spyridon Zambélios*

Zambélios avait, et a encore, un public limité de lecteurs qui, s'étant laissés entraîner par la puissance [...] de son discours, deviennent des admirateurs de ses dons originaux et de sa forte imagination ; mais il ne pourrait – et il n'a jamais pu, en effet – toucher, et surtout entraîner, le grand public ; il a avant tout influencé à l'aide d'intermédiaires. On dirait que lui-même, malgré son imagination, son enthousiasme, sa confiance en son œuvre, avait conscience de son demi-échec. Sic vos, non vobis. Parmi ceux qui lui ont servi d'intermédiaires vers un public plus large, il faut mentionner ici celui qui était de loin le plus important [...], Constantinos Paparrigopoulos⁴⁰.

Cet extrait tiré d'un ouvrage synthétique de l'historien grec C. Th. Dimaras donne, à lui seul, l'image de l'état de la recherche sur l'œuvre de l'érudit qui inaugure l'historiographie nationale grecque : Spyridon Zambélios. L'étude des textes de celui qui fut, selon tous les spécialistes dans ce domaine, le grand inspirateur de l'école historique nationale est essentiellement réduite à une simple introduction à l'étude de l'œuvre de C. Paparrigopoulos qui est considéré comme le représentant le plus important de la dite école mais aussi comme l'historien professionnel qui a su rendre fécondes les réflexions plutôt philosophiques de cet esprit assez éclectique qu'était Zambélios. À de rares exceptions près⁴¹, on peut dire que les historiens grecs des idées se sont

40. C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, Athènes 1994 (1982), pp. 469-470.

41. Voir Chr. Sp. Soldatos, *Σπυρίδων Ι. Ζαμπέλιος (1815-1881). Τόμος Α΄: Ο ιστορικός του βυζαντινού ελληνισμού, ο θεμελιωτής της νεοελληνικής ιστοριογραφίας, ο αρχιτέκτονας της διαχρονικής ενότητας της ελληνικής ιστορίας*, Athènes 2003 ; A. E. Karathanassis, « Σπυρίδων Ζαμπέλιος (1815-1881) », *id.*, *Η τρίσημη ενότητα του Ελληνισμού. Αρχαιότητα – Βυζάντιο – Νέος Ελληνισμός*, Thessalonique 1991, pp. 62-73 ; I. Z. Oikonomidis, *Η ενότητα του Ελληνισμού κατά τον Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο*, Athènes 1989. Il s'agit pourtant de trois chercheurs qui restent attachés à la conception historique imposée par l'école nationale grecque, en reproduisant ainsi la quasi-totalité des idées fixes du discours nationaliste de cette dernière. Il n'en pas moins vrai que tous les trois signalent la manque d'études sur l'œuvre zambélienne et soulignent son rôle pionnier dans ce qu'ils appellent la « restauration de l'unité de l'hellénisme à travers les siècles ». Or, nous ne pouvons que prêter attention aux termes à partir desquels l'un d'entre eux, I. Z. Oikonomidis [= *Η ενότητα του Ελληνισμού*, p. 119] pose le problème de l'étude de l'œuvre zambélienne : « Au cours du

contentés d'inscrire l'étude de l'œuvre de Zambélios dans des études beaucoup plus générales sur la littérature historique grecque, voire sur le romantisme grec du XIX^e siècle. Or, dans ces essais d'histoire de l'historiographie grecque – peu nombreux –, c'était toujours l'œuvre de Paparrigopoulos qui attirait finalement l'attention des chercheurs.

Loin d'entreprendre de démontrer par combien d'aspects l'histoire écrite par Paparrigopoulos présuppose celle de Zambélios, donc d'établir les rapports logiques et historiques qui existent entre eux dans une problématique d'antériorités et de postériorités – très indifférente en soi, d'ailleurs –, nous étudions l'œuvre zambélienne par rapport à son rôle historique fondamental : le rôle qu'elle a joué dans le processus d'émergence de l'historiographie nationale grecque. À plusieurs égards, il ne s'agit donc pas d'une étude complète qui vient combler le vide de nos connaissances sur le personnage de Zambélios ; elle laisse en outre sa biographie juste comme elle l'a trouvée. Mais elle examine son œuvre sous celui de ses aspects qui lui a donné sa place considérable dans l'histoire des idées en Grèce : comme l'œuvre qui signale la naissance de l'histoire nationale grecque.

Issu d'un milieu aristocratique d'une des îles ioniennes, de l'île de Leucade, Spyridon-Alcibiadès Zambélios⁴² naît en 1815 – tout au moins selon la note

temps, Zambélios fut oublié. L'honneur qu'il méritait en tant que théoricien de l'unité de l'hellénisme, on le lui accorde la plupart des fois par une ou deux phrases dans le cadre de traités volumineux. Mais l'historien leucadien, ce capital de l'historiographie grecque, est omniprésent dans celle-ci. Car ceux qui affirment l'unité de l'hellénisme vont, qu'ils le veuillent ou non, à la messe de requiem pour son grand théoricien. Qu'ils le veuillent ou non, ils trompent la phrase de Zambélios : “notre vie [= *histoire*] est une vie unique et indivisible”. [...] La plus grande preuve [de l'attachement de l'historiographie grecque aux idées de Zambélios] est l’“Histoire de la nation hellénique” de Constantinos Paparrigopoulos à laquelle ont été édifiés – du fait de sa plénitude – les traités historiques postérieurs, à l'exception de quelques traités soi-disant “progressistes” qui en sont arrivés à renoncer à l'unité de l'hellénisme, en adoptant d'autres théories ».

42. Pour les éléments biographiques et bibliographiques que nous présentons ici, cf. Chr. Soldatos, *Σπυρίδων Ι. Ζαμπέλιος*, p. 17-63 ; A. Karathanassis, « Εισαγωγή. Ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος (1815-1881) και οι Κρητικοί Γάμοι », Sp. Zambélios, *Κρητικοί Γάμοι* (Turin 1871), Athènes 1989, pp. 7-26 ; D. Gr. Kambouroglou, « Αυτοβιογραφία Ι. Ζαμπέλιου », *Αρμονία*, II (1903), pp. 225-237 ; Sp. Asdrachas, « Ένα βιβλιογραφικό σχόλιο στον Σπ. Ζαμπέλιο », *Ερασιειάς*, II (1964), pp. 64-67 ; Ph. Michalopoulos, « Σπυρίδων Ζαμπέλιος (1815-1881) », *Αγγλοελληνική Επιθεώρηση*, V, 2 (novembre-décembre 1950), pp. 33-45, et 3 (janvier-février 1951), pp. 109-119 et 128 ; N. S. Svoronos, « Σπυρίδων Ζαμπέλιος », *Μνήμων*, 14 (1992), pp. 11-20 ; D. Zakythinis, « Σπυρίδων Ζαμπέλιος. Ο θεωρητικός της ιστοριονομίας, ο ιστορικός του βυζαντινού ελληνισμού », *id.*, *Μεταβυζαντινός*

de baptême portant son nom, qui se trouve dans le livre des baptêmes de l'église de la Vierge de Gyras à Leucade⁴³. Il est fils de Ioannis Zambélios et de Marianne Pétritsopoulou qui auront quatre enfants. Son père provient d'une famille qui est originaire de la péninsule italienne, et dont le nom figure dans le Livre d'Or de l'île de Leucade depuis la fin du XVII^e siècle (1691) ; sa mère d'une famille ancienne et illustre de l'île de Crète.

I. Zambélios (1787-1856) est un juriste, mais aussi l'auteur d'une série de pièces de théâtre qui lui donneront une place relativement considérable dans l'histoire de la littérature grecque. Membre depuis 1817 de la *Φιλική Εταιρεία*, de l'organisation principale qui lutte pour la « libération nationale des Hellènes », il participe à la Guerre de l'Indépendance de 1821, pour se consacrer par la suite à l'écriture de ses pièces théâtrales de contenu « patriotique ». Ainsi, écrit-il entre 1817 et 1844 douze « tragédies historiques » – qu'il intitule par exemple *Timoléon*, *Kodros*, *Constantin Paléologue*, *Rhigas Thessalos*, *Géorgios Karaïskakis*, etc. – appuyées sur la tradition théâtrale de l'Antiquité classique et l'esthétique d'Aristote et destinées à faire l'éloge de son peuple en idéalisant ses sentiments patriotiques⁴⁴.

Spyridon Zambélios fait ses premières études au Lycée de Leucade, où il a comme professeur A. Psalidas, un des représentants les plus importants des Lumières grecques. Par la suite, il s'inscrit au Département de Droit de la fameuse Académie Ionienne de Corfou en 1833, où il a comme maître un autre érudit grec très renommé, Andréas Moustoxidès. Depuis ses dix-sept ans, il écrit des poèmes. Il poursuit ses études en Italie, à l'université de Bologne et puis à celui de Pise. Pourtant, la situation économique de sa famille lui permet de passer une longue période de sa vie loin des soucis du gagne-pain. Ainsi, fait-il de grands voyages en Europe – on le trouve à Paris en 1839 et à Istanbul en 1842, il visite aussi l'Angleterre et l'Allemagne –, notamment pour travailler dans des bibliothèques où l'on rencontre des sources sur l'histoire

ντινά και Νέα Ελληνικά, Athènes 1978, pp. 529-553 ; A. Tabaki, « Η μετάβαση από τον Διαφωτισμό στον ρομαντισμό στον ελληνικό 19ο αιώνα. Η περίπτωση του Ιωάννη και του Σπυριδώνα Ζαμπέλιου », *Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Πανιόνιου Συνεδρίου* (Αργοστόλι-Αηξούρι 17-21/5/1986), IV, Argostoli 1991, pp. 199-211 ; E. A. Droulia, *L'idée de la nation au XIX^e siècle : le cas de Spyridon Zambélios*, Mémoire de DÉA, Univ. de Paris I, 1981.

43. Cette note de baptême porte la date 30 octobre 1815. Sur la date de naissance de Zambélios, on a des estimations divergentes : C. Th. Dimaras indique l'année 1813, tandis que Zakythinis opte pour le 1^{er} Septembre 1815. Cf. E. A. Droulia, *op. cit.*, p. 38.

44. A. Tabaki, « Η μετάβαση από τον Διαφωτισμό », pp. 200-201.

médiévale, et surtout l'histoire byzantine. Il insiste également sur la philosophie idéaliste allemande qui attire très vite son attention.

Hésitant entre une carrière de juriste (à l'exemple de son père), les belles lettres (qu'il n'a jamais abandonnées) et l'historiographie, il rentre dans les îles ioniennes, il travaille un peu comme journaliste, et il est élu député du premier Parlement des îles – qui se trouvent à l'époque sous la coupe britannique – lors des élections du 28 février 1850. Sa carrière politique arrive à son terme avec la dissolution de ce Parlement en 1851. Depuis lors, il se consacre à l'historiographie et devient un pionnier, sinon le père et le fondateur, de l'école nationale grecque. L'année suivante, il publie son premier grand ouvrage qui va révolutionner l'écriture de l'histoire dans le « petit royaume des Hellènes » dont les îles ioniennes ne font pas partie à l'époque⁴⁵.

Spyridon Zambélios meurt le 10 août 1881 à Zug, en Suisse, dans la villa qu'y entretenait sa famille. Depuis 1870, il séjournait entre l'Italie – habitant à Antignano, près de Livourne, dans une autre propriété familiale – et la Suisse. Quelques années plus tôt, il avait commencé une recherche sur la présence de l'élément grec dans la péninsule italienne pendant le Moyen Âge. Il travaillait ainsi dans des bibliothèques de l'Italie du Sud et de la Sicile, et le fruit de cette recherche fut un ouvrage publié en 1864⁴⁶.

L'œuvre de Spyridon Zambélios est assez riche et comprend des contributions dans plusieurs domaines. Mais si l'on veut regrouper ses publications, on peut les diviser en quatre catégories : a) les études linguistiques et surtout celles sur l'histoire de la langue grecque b) les romans

45. Très récemment, le chercheur L. Varélas [= « Μιχαήλ ο Παλαιολόγος (1849). Μια άγνωστη ιστορική τραγωδία του Σπυρίδωνα Ι. Ζαμπέλιου », *Πόρφυρας*, XXV, 114 (janvier-mars 2005), pp. 671-686, p. 684] a proposé d'attribuer à Sp. Zambélios un article anonyme intitulé « Ιστορική έποψις της ελληνικής ενότητας [Aperçu historique de l'unité hellénique] » et publié le 11/06/1849 dans le numéro 24 du journal *Το Μέλλον* – un journal édité entre 1849 et 1851 sur l'île de Zakynthos. Dans cet article, qui, à notre avis, est sans doute de Sp. Zambélios lui-même, on retrouve la préfiguration d'une série d'idées exposées dans les *Chants populaires* de l'historiographe ionien, telles que l'intégration des anciens Macédoniens dans l'histoire nationale du peuple grec. Tout compte fait, l'étude de cet article n'ajoute donc pas grand chose à nos connaissances sur l'œuvre de Zambélios, mis à part évidemment le fait que ce dernier était déjà en 1849, donc trois ans avant la publication de son ouvrage majeur, en état de formuler les grands *topoi* de l'école nationale. Or il va sans dire que nous avons l'intention de revenir en détail sur cet article dans une future publication.

46. Voir Sp. Zambélios, *Ιταλοελληνικά, ήτοι Κριτική πραγματεία περί των εν τοις αρχείοις Νεαπόλεως ανεκδότων ελληνικών περιγαμινών*, Athènes 1864.

historiques c) l'édition des sources d) les ouvrages historiographiques. Or, il est évident que le point commun de tous les écrits de Zambélios est son amour pour l'histoire.

Dans la première catégorie, on répertorie une série d'articles publiés surtout dans la revue *Πανδώρα* entre 1856 et 1860⁴⁷. Dans la deuxième, on trouve deux romans historiques⁴⁸ – à l'instar des tragédies historiques de son père, mais surtout à l'instar des romans de Walter Scott – consacrés à l'époque où la Crète, le lieu d'origine de sa mère, était sous la coupe vénitienne⁴⁹. Quant à la

47. Voir « Λόγιοι και γλώσσα της 1Δ' Εκατονταετηρίδος », *Πανδώρα*, VII, 150 (15/6/1856), pp. 126-135 et 151 (1/7/1856), pp. 145-157 ; « Φιλολογικάί τινες έρευναι της νεοελληνικής διαλέκτου », *Πανδώρα*, VII, 160 (15/11/1856) et 165 (1/2/1857), pp. 369-380 et 484-494 ; *Πόθεν η κοινή λέξις Τραγουδώ; Σκέψεις περί ελληνικής ποιήσεως*, Athènes 1859 ; « Ο κ. Ιούλιος Τυπάλδος », *Πανδώρα*, XI, 236 (15/1/1860), pp. 457-470 ; *Parleurs Grecs et Romains. Leur point de contact préhistorique*, I, Paris 1880, [il s'agit d'un dictionnaire de mots d'origine grecque (lettres A-K) qui ont survécu dans les langues latines] ; « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI : 68, 70, 71 (juin-août 1856), pp. 229-239, 312-327 et 352-370, VII : 75, 80, 81, 83 (octobre 1856-février 1857), pp. 89-106, 266-276, 295-311 et 353-378, VIII : 87, 89, 90, 94, (avril-juillet 1857), pp. 71-77, 146-158, 167-181 et 287-302. Il importe d'indiquer que la publication de ce long article écrit en français ne s'achève pas, car l'édition de la revue est suspendue le 10/8/1857, quatre ans après son premier lancement. Sur cette revue francophone éditée à Athènes, cf. ci-dessous, p. 87. Ici, notons simplement que son édition servait les intérêts de la politique extérieure grecque, aux alentours de la Guerre de Crimée. Or, Dimaras [= *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, p. 177] réduit la suspension de cette édition au fait qu'à l'époque l'agitation des intellectuels grecs en raison et au sujet de la dite Guerre commence à s'épuiser. Parmi les textes listés ci-dessus, l'histoire grecque de la littérature a toujours prêté attention à *Πόθεν η κοινή λέξις Τραγουδώ* qui constitue la première entreprise d'étudier l'œuvre poétique du rédacteur de l'hymne national de Grèce, D. Solomos. Sur le débat littéraire qui a suivi la publication de cet ouvrage de Zambélios, voir D. Polychronakis, *Ο κριτικός ιδεαλισμός* ; A. Kitsos-Mylonas (éd.), *Σολωμός. Προλεγόμενα κριτικά Στάπ – Πολυλά – Ζαμπέλιου*, Athènes 1980.

48. Voir ses *Ιστορικά σκηνογραφήματα*, Athènes 1860, et, *Κρητικοί Γάμοι*, *op. cit.* Il est intéressant de noter que, selon le grand poète grec, C. Palamas [= *Τα Πρώτα Κριτικά*, Athènes 1913, p. 133, cité dans A. Karathanassis, « Εισαγωγή », p. 21], les deux romans de Zambélios sont rejetés tant par la « Poésie » que par l'« Histoire ». Et cela, parce qu'ils sont, d'une part, trop centrés sur des événements historiques et, d'autre part, trop peu attachés à la vérité historique. En ce qui concerne les sources crétoises dont a usé Zambélios et les événements historiques qu'il évoque – qu'il falsifie, pour mieux dire –, voir A. Papadia-Lala, *Αγροτικές ταραχές και εξεγέρσεις στη βενετοκρατούμενη Κρήτη (1509-1528). Η "Επανάσταση" του Γεωργίου Γαδανολέου-Λυσογιώργη*, Thèse de Doctorat, Athènes 1983, pp. 101-107 et passim.

49. Sur ces romans, voir l'Introduction très détaillée d'A. Karathanassis dans la réédition des *Κρητικοί Γάμοι*.

troisième, il s'agit surtout de ses *Italo-helléniques* où l'historiographe présente 146 documents inédits, datés entre 983 et 1304 ap. J.-C. et rédigés dans le dialecte des populations grecophones de l'Italie du Sud, qui se trouvaient aux Archives de Naples⁵⁰.

Pourtant, le nom de Sp. Zambélios doit essentiellement sa réputation à ses ouvrages historiographiques, à ses deux traités consacrés – du moins en principe – à l'histoire byzantine : a) *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος. Εκδοθέντα μετά μελέτης ιστορικής περι μεσαιωνικού ελληνισμού* [*Chants populaires de l'Hellade. Édités avec une étude historique sur l'hellénisme médiéval*] (Corfou 1852)⁵¹ b) *Βυζαντιναί μελέται. Περί πηγών της νεοελληνικής εθνότητας από Η' άχρι Ι' Έκατονταετηρίδος μ.Χ.* [*Études byzantines. Sur les sources de l'ethnie néohellénique, du VIII^e au X^e siècle ap. J.-C.*] (Athènes 1857). Essentially, dans cette étude, centrée sur l'apport de Zambélios dans l'émergence de l'historiographie nationale grecque, nous ne traitons que de ces deux ouvrages ; d'ailleurs, nous sommes les derniers à prétendre qu'envisager Sp. Zambélios comme philologue, romancier ou même éditeur de sources historiques entre dans nos compétences. Toujours est-il que les positions exprimées par Zambélios dans ses autres ouvrages, mais qui se rapportent à notre problématique, ne sont point du tout négligées, et trouvent leur propre place dans notre analyse.

En comparant ces deux ouvrages d'importance majeure pour l'histoire de l'historiographie grecque, on constate quelques différences de contenu, mais, avant tout, une grande différence de perspective :

Le premier est principalement l'exposé d'un *programme*, la déclaration d'une rupture avec un passé historiographique – que ses porteurs soient grecs ou « étrangers » –, la fondation, finalement, de toute une école historique. C'est le texte qui impose la conception de l'histoire grecque en tant qu'« histoire de la nation hellénique depuis les temps antiques jusqu'aux temps modernes » (d'après la formule inspirée que choisira plus tard Paparrigopoulos pour intituler son *Histoire* en cinq volumes), donc comme l'histoire continue et rectiligne d'une « nation inaltérable », « seule et même » au cours des siècles. C'est le texte où l'érudit grec procède à une « révision rétrospective »⁵² du passé

50. Dans cette catégorie, on trouve aussi ses : *Καθίδρυσις Πατριαρχείου εν Ρωσσία*, Athènes 1859 ; « Χειρογράφων τύχαι », *Πανδώρα*, VII, 156 (15/9/1856), pp. 265-271 ; « Πρώτη τουρκο-φραγκική συνθήκη », *Πανδώρα*, VI, 142 (15/2/1856), pp. 563-565 ; « Η παρά τοις Άγγλοις ελληνική αθλοθεσία », *Πανδώρα*, VII, 152 (15/7/1856), pp. 169-172.

51. Sur le titre de cet ouvrage et son contenu, voir ci-dessous, p. 118 et suiv.

52. M. Ferro, *L'histoire sous surveillance*, p. 35.

historique de son peuple, qui en arrive à faire de ce passé un *passé national*. C'est aussi le texte qui établit la revalorisation des périodes historiques – qui va de pair avec leur intégration définitive dans une « histoire de la nation hellénique » – qui séparait celles qui étaient reconnues par tout le monde comme grecques, à savoir l'Antiquité classique et les temps modernes (notamment aux alentours de la Guerre de 1821 et de l'Indépendance grecque) : il s'agit en l'occurrence des temps hellénistiques mais, avant tout, de l'époque byzantine, « le Moyen Âge [hellénique], le chaînon articulaire le plus essentiel, celui qui se trouve au milieu, liant logiquement et philosophiquement ce qui précède à ce qui suit »⁵³, selon une des formules inégalées de Zambélios⁵⁴. Enfin, c'est le texte qui impose l'histoire nationale grecque non pas simplement comme une donnée d'ontologie historique de même qu'une pratique historiographique mais aussi comme un projet et un souci politico-idéologiques.

Bien que de loin plus influents dans l'évolution de la science historique grecque, les *Chants populaires* ne se distinguent pourtant pas par leur érudition : le discours est plutôt littéraire, l'auteur soigne beaucoup son style qui tend au verbalisme⁵⁵. Il n'y a pas de notes, à l'exception d'une seule consacrée à Paparrigopoulos ; il n'y a même pas de simples références bibliographiques à l'intérieur du texte (selon une certaine habitude de l'époque), mais seulement une petite « liste » de bibliographie thématique où l'on rencontre des noms d'érudits européens sans les titres de leurs ouvrages. Ceci n'est pas tellement le cas pour ses *Études Byzantines* où les seules notes – qui sont au nombre de 413 – comprennent 102 pages (sur un total de 798), et Zambélios semble être vraiment au courant des débats qui agitent la communauté internationale des historiens, surtout sur l'histoire grecque.

53. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 23.

54. En fait, comme le pose C. Th. Dimaras, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Athènes 1993 (1977), p. 402 : « Zambélios organise notre histoire en trois périodes, le moment où Paparrigopoulos ne s'est pas encore exprimé à ce propos. En 1852 ; trois périodes. C'est quelque chose de nouveau : jusqu'alors, on avait deux périodes et un grand vacuum ; Zambélios en admet trois, et les analyse ».

55. Zambélios écrivait d'ailleurs dans une langue particulière, la fameuse *katharévousa* [= (langue) puriste], une langue-hybride – qu'à l'époque, la plupart des populations grecques, marquées déjà par un énorme pourcentage d'illettrisme, ne savaient point lire – fabriquée par les intellectuels grecs qui désiraient rendre le grec moderne plus proche du grec ancien pour des raisons évidentes. Or, comme le pose bien Ph. Michalopoulos [= « Σπυρίδων Ζαμπέλιος (1815-1881) », p. 116], jamais un Grec n'a écrit la *katharévousa* de manière plus arbitraire que ne l'a fait Sp. Zambélios.

Les *Études Byzantines*, quoique consacrées à une période concrète de l'histoire de l'Empire de Constantinople, sont avant tout un premier *compte-rendu* sur les réactions – ne serait-ce qu'anonymes et, souvent, même hypothétiques – que les *Chants Populaires* auraient dû soulever chez le public de lecteurs potentiels. Ici, on se trouve dans une large mesure devant une tentative d'atténuation de certains schémas explicatifs proposés par Zambélios dans son premier ouvrage qui avaient l'air contradictoire, paradoxal, voire *transcendant*. Il n'est donc pas étonnant que ses chapitres les plus intéressants soient de loin son Introduction (intitulée par l'auteur « Préthéorie ») et sa Conclusion (intitulée « Récapitulation »). Le fil conducteur de la conception zambélienne à propos de l'évolution de l'« histoire de la nation hellénique » reste le même ; les *Études Byzantines* suivent en gros les *mots d'ordre* méthodologiques des *Chants Populaires*. Pourtant, étant donné que l'appropriation de l'histoire grecque par ce qui est désormais défini comme la « nation hellénique » constitue déjà (à partir de son premier ouvrage) un acquis, l'auteur ne sent plus le besoin de recourir à des schémas explicatifs d'inspiration providentialiste, mais met l'accent sur une histoire proprement nationale, donc séculière aussi, élaborée désormais d'une manière plus érudite.

Les *Chants Populaires* étant donc essentiellement l'ouvrage qui assume le caractère révolutionnaire que l'on attribue en général à l'œuvre zambélienne, leur analyse domine notre texte, tandis que nos références aux *Études Byzantines* jouent un rôle plutôt auxiliaire. Toujours est-il que les différences qui séparent les deux ouvrages sont traitées dans un chapitre particulier.

Dans cette étude, nous traitons principalement Zambélios en tant qu'historiographe, ou encore philosophe de l'histoire, mais un historiographe qui est aussi un agent politique du fait que l'on a affaire à un producteur de l'idéologie nationaliste grecque⁵⁶. Et nous sondons à partir d'un cas particulier les chaînes articulaires entre l'historiographie et l'idéologie politique dans un univers géopolitique bien concret : celui de la Grèce du XIX^e siècle. Il s'agit donc en principe d'une étude qui s'inscrit dans une *histoire de l'historiographie*, mais qui tend en même temps à s'ouvrir vers une *histoire des concepts*⁵⁷ ou vers une *histoire de l'idéologie* – dans la mesure où de telles distinctions ont un sens, et ne sont pas de simples spécifications techniques.

56. Cf. : « [Zambélios et Paparrigopoulos sont] les deux fondateurs de l'historiographie romantique grecque, à savoir les deux théoriciens principaux du nationalisme néohellénique », C. Th. Dimaras, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, p. 464.

57. Telle que la définit R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris 1990, pp. 105 et 113 : « L'histoire des concepts est {donc} tout

Mais si chercher les liens entre l'historiographie et l'idéologie est ce que cette étude fait, il y a de nombreuses choses que celle-ci ne fait pas. Et préciser ce qu'une étude ne fait pas constitue une réponse élémentaire au besoin de placer chaque étude dans son propre contexte savant, donc par rapport à la communauté des historiens-collègues. Ainsi, devons-nous noter que cette étude n'examine pas, par exemple, la place des intellectuels grecs de l'époque dans leur société en tant qu'agents socio-économiques⁵⁸ ; ou encore qu'elle ne se propose pas comme but primaire de chercher toutes les influences exercées sur eux par leurs homologues d'autres pays, mais plutôt de mettre en relief la contribution originale des premiers dans l'élaboration de réponses savantes données à des questions historiographiques et idéologiques – des réponses et des questions qui sont par définition originales du moment où elles ont affaire au cas particulier grec⁵⁹. Or, si aucune étude ne peut employer, appliquer, toutes les problématiques de recherche, elle doit pour le reste tenir compte de l'essentiel du plus grand nombre possible d'entre elles.

Cela dit, la nature de l'œuvre zambélienne impose – pensons-nous – une approche propre à *respecter* sa spécificité. Étant une entreprise qui vise à produire une philosophie de l'« histoire de la nation hellénique » plutôt qu'une

d'abord une méthode spécialisée de critique des sources, attentive à l'emploi de notions politiques et sociales essentielles. Il est évident qu'une élucidation historique des concepts employés à tel ou tel moment ne doit pas avoir seulement recours à l'histoire de la langue mais aussi à des données sociales de l'époque, toute sémantique ayant trait à des contenus qui dépassent le seul champ linguistique. [...] L'histoire des concepts n'est pas une fin en soi [...]. Dans la mesure où elle fournit à l'histoire sociale des indices et des facteurs, on peut la définir aussi comme une partie méthodologiquement autonome de la recherche en histoire sociale ».

58. Le chercheur de l'histoire grecque des idées peut par exemple trouver une telle étude sur les intellectuels des Lumières grecques dans, S. D. Petmezas, « The Formation of Early Hellenic Nationalism and the Special Symbolic and Material Interests of the New Radical Republican Intelligentsia (ca. 1790-1830) », *Historiein*, 1 (Athènes 1999), pp. 51-74.

59. Une question qui nous a beaucoup préoccupés dans cette étude, c'était de faire la part de ce que l'on appelle un *emprunt* d'un auteur à un autre ; en l'occurrence des historiens grecs à leurs homologues européens. À notre avis, ce qui importe pour l'historien, c'est de placer les textes en question dans leur univers historique. Et distinguer les emprunts faits à d'autres textes contribue à esquisser cet univers. En revanche, centrer l'étude d'un texte sur un jeu entre les emprunts et les originalités de ce texte a comme conséquence la réduction de la recherche à une affaire qui est plutôt de la juridiction d'un certain *tribunal de droits d'auteur*. Dans cette étude, nous ne signalons donc les emprunts des auteurs étudiés que lorsqu'il s'agit de développer une réflexion plus générale sur les choix qu'un auteur concret avait devant les yeux pour répondre à des questions concrètes ; nous en traitons donc sur une base exclusivement thématique.

« histoire [tout court] de la nation hellénique », cette œuvre doit être étudiée selon une perspective relevant de la préoccupation dont l'auteur lui-même admet (surtout dans ses deux Introductions) qu'elle conduit sa recherche : Comment l'« historionomie », la philosophie de l'histoire, peut-elle répondre aux grandes questions (dans une large mesure politiques ou, encore, géopolitiques) qui concernent le destin historique du peuple grec ? Autrement dit : Quel est le *sens* de l'« histoire de la nation hellénique », dont le dévoilement peut nous indiquer une certaine *fin* de cette histoire, la fin (géo)politique à venir ?

Voilà donc les deux orientations de l'œuvre zambélienne, si l'on arrive à décomposer – pour des raisons analytiques, et avec l'arbitraire que comporte toute lecture interprétative – sa démarche historiographique en ses éléments partiels constitutifs : i) discerner le *sens* et la *fin* de l'« histoire de la nation hellénique » ii) à partir de ceci, répondre aux questions concernant le destin (géo)politique de cette nation. Cette double perspective – double, parce qu'il ne s'agit pas en réalité de deux projets distincts, mais plutôt d'une *mise en politique* de l'histoire et d'une *mise en histoire* de la politique, interpénétrées ici de manière dialectique⁶⁰ – signale la naissance d'une vraie *histoire nationale* au sens le plus propre du terme, vu que celui-ci *justifie* ses deux informations, ses deux signifiants : C'est une histoire, car on a affaire à un passé dont on décrit l'évolution, le mouvement ; mais c'est une histoire d'un être collectif, de l'*être national*, ce qui renvoie à des processus politiques⁶¹. Passer à côté de l'un et ce n'est plus une historiographie, mais plutôt un manifeste politique ; passer à côté de l'autre et ce n'est plus une histoire nationale, mais une histoire qui n'a pas le sens que lui attribue son auteur. Or, dépourvue de ce sens précis, elle n'en a aucun pour Zambélios. Et s'il y a une histoire – ajoutons-le à notre tour – qui devrait forcément avoir un sens, celle-ci est bien entendu celle que l'on appelle l'histoire nationale proposée par la plupart des historiens du XIX^e siècle (et non pas seulement).

60. Influencé par la philosophie hégélienne, Zambélios aime bien parler de schémas tripolaires, ou de schémas en trois étapes, ainsi que d'interactions entre les phénomènes historiques. Ainsi, emploie-t-il assez souvent le terme « dialectique » pour désigner ses schémas explicatifs – les schémas qui devraient refléter le mouvement de la réalité historique.

61. Cf. la remarque de C. Crossley [= *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simoniens, Quinet, Michelet*, Londres 1993, p. 256], sur l'école romantique française : « History was bound up with politics and the writing about the past was inevitably about power as well as knowledge ».

Produit d'une philosophie de l'histoire – d'une philosophie sur le sens et la fin de l'histoire –, mais d'une histoire dont le sujet/protagoniste est un *être national*, l'œuvre zambélienne tend, pour ainsi dire, à rendre le chercheur très *maladroit* en ce qui la concerne. C'est alors pour des raisons inhérentes, pensons-nous, à sa spécificité que si les chercheurs grecs ne l'ont pas considérée comme une œuvre « *sui generis* et rébarbative [στυρυφνό] »⁶² étant tout simplement le précurseur de celle de Paparrigopoulos, ils n'y ont vu qu'un simple épisode de la naissance de cette « histoire de trois mille ans de la nation hellénique » à laquelle toute l'historiographie nationale grecque peut être réduite – voire d'un épisode qui ressemble à un *coup de baguette magique* ; sans procédure, sans détails, sans hésitations, sans problèmes ou problématique.

Soucieux d'éviter cette maladresse interprétative qui paraît parfois fatale dans le cas de Zambélios, nous avons opté pour deux pratiques d'analyse sur quoi il faut s'arrêter un peu : *Primo*, nous avons essayé de tracer la structure de l'argumentation zambélienne comme s'il s'agissait de *réfléter* – et nous prenons le risque d'employer ce mot, ses connotations épistémologiques étant données et non négligeables – sur notre pensée celle de l'historiographe grec. *Secundo*, nous avons peut-être exagéré avec la citation abusive de passages tirés de ses ouvrages ; mais le risque que comporte toute interprétation, toute histoire de l'histoire entreprenant la contextualisation d'une œuvre historiographique, à savoir *taire le texte au profit du contexte*, faire une histoire des textes où l'accent est sur l'histoire et non pas sur les textes – une pratique largement responsable, pensons-nous, pour le caractère « rébarbatif » de l'œuvre zambélienne –, nous paraissait beaucoup plus dangereux⁶³.

Dans notre esprit, un autre choix équivaldrait à une approche qui a l'air pour le moins paradoxale : faire l'histoire de l'histoire nationale sans étudier, par exemple, « qu'est-ce qu'une nation » (pour reprendre la fameuse sentence interrogatoire d'E. Renan) pour elle, donc sans examiner comment ce concept est défini dans le cadre d'un discours écrit qui produit précisément pas à pas,

62. C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, p. 79. – Selon I. Z. Oikonomidis [= *Η ενόπτια του Ελληνισμού*, pp. 7-8], la manque d'études sur l'œuvre zambélienne est due : i) à la difficulté de lire la langue dans laquelle cette œuvre a été écrite ii) à la méthode historique de Zambélios qui semble innovatrice même aux yeux des historiens actuels (*sic*) iii) au fait que cette œuvre a été éclipsée dans l'ombre de celle de Paparrigopoulos.

63. Et à ce propos, nous n'allons pas évoquer le fait que nous traitons une œuvre tout à fait inconnue au public francophone, l'histoire grecque des idées, à son tour, ne pouvant vraiment prétendre à sa connaissance.

de jour en jour, la dite histoire – et, selon plusieurs chercheurs actuels, cette nation elle-même. Et décider de quoi parlent les historiens dont on fait l'histoire n'est pas une exhortation de l'histoire proposée par quelque *Linguistic Turn*, mais de l'histoire tout court⁶⁴. Sinon, ce serait comme si l'on réactivait, voire rappelait à la vie, cette historiographie du « génie d'une époque », si courante au cours du XIX^e siècle dont il est ici question.

En revanche, le lecteur de cette étude peut constater que, tandis que nous parlons sans cesse de *nation*, nous ne préétablissons pas notre propre position par rapport aux théories de l'« ethnogénèse » ou bien du « réveil national », à savoir aux théories qui reconnaissent respectivement dans la nation un phénomène moderne ou bien un phénomène très ancien⁶⁵. Certes, quelqu'un pourrait dire que nous sommes essentiellement attachés aux premières ; ou encore que si ce n'était pas le cas, il nous serait impossible d'entreprendre une telle recherche. Peut-être... Mais notre objet de recherche n'est pas « qu'est-ce qu'une nation », mais qu'est-ce que l'historiographie nationale grecque et qu'est-ce que la nation grecque pour cette dernière, et plus particulièrement pour Zambélios ou pour les autres auteurs que nous étudions. Or, il nous a semblé que répondre d'avance à la fameuse question de Renan risquait de nous écarter de toute autre question, donc de toute autre réponse aussi.

Concrètement, on constate que, souvent, nos débats sur des définitions comme celle de la *nation* ne nous ont pas laissés d'étudier la pensée des historiographes nationaux. Car, que les historiographes nationaux aient produit ou tout simplement mis en évidence la nation, qu'ils l'aient fabriquée ou révélée, qu'ils l'aient fait « naître » ou « se réveiller », ils l'ont fait à partir de problématiques, de syllogismes, d'arguments polémiques, contradictoires souvent entre eux/elles, qui concernent les questions, les enjeux sociaux et politiques, auxquelles

64. Cf. : « Nos concepts se façonnent à partir de systèmes politico-sociaux beaucoup trop complexes pour être saisis comme de simples communautés de langue à partir de quelques concepts clés. [...] La réflexion sur les concepts et leurs changements exige une méthodologie écartant les contenus non exprimés par le langage – qui sont le domaine propre de l'histoire sociale. [...] Une histoire des concepts doit toujours tenir compte des derniers résultats de la recherche à tous les niveaux, intellectuels et matériels », R. Koselleck, *Le futur passé*, pp. 100, 107 et 111. À notre avis, ces positions peuvent très bien servir de critique essentielle à l'égard du *Linguistic Turn* et, tout particulièrement, de l'étude de H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in nineteenth-century Europe* (Baltimore & Londres 1973) qui paraît appliquer sa méthodologie dans le domaine de l'histoire de l'historiographie.

65. Sur le débat entre « modernistes » et « primordialistes », voir A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986 (surtout le chapitre introductif « Are Nations Modern? », pp. 6-18).

ils s'efforçaient de répondre. En somme, l'historiographie nationale constitue un élément fondamental de toute une culture historique – de la culture de toute une société historique.

En effet, une des questions qui préoccupaient la société des auteurs que nous étudions, c'était de trouver son identité nationale, dans le passé et dans le présent. Ce qui engendrait, d'une manière ou d'une autre, un processus d'appropriation du passé historique, que ce dernier soit considéré comme aussi national que le présent, ou non. Car, que la nation soit un phénomène « primordial » ou « moderne », qu'une *nation en soi* ait ou n'ait pas toujours existé, la culture historique qui correspond à son passé, la culture historique traditionnelle, n'était pas nationale, en ce sens qu'elle ne se délimitait pas sur base de termes nationaux (mais, en règle générale, sur base de termes œcuméniques) ; et du moins les historiens que nous étudions – de même que tous les penseurs nationalistes, d'ailleurs – le savaient (et le savent) très bien⁶⁶. Elle ne devient nationale qu'à la suite, précisément, de son appropriation par une communauté nationale – une appropriation/nationalisation qui doit évidemment beaucoup à l'œuvre des historiens nationaux. Ce qui signifie entre autres que, même si l'on admet qu'une nation quelconque « invente » (du néant) soi-même et son histoire, elle ne le fait pas en ignorant ou en annulant l'univers traditionnel (prénational), mais en le réarrangeant ! Par

66. C'est en fait ce que prétend le « moderniste » le plus influent, E. Gellner, *Εθνικισμός, Πολιτισμός, πίστη και εξουσία*, tr. gr., Athènes 2002, pp. 24-26. À son avis, c'est d'ailleurs pour cela que les nationalistes trouvent finalement recours à la théorie du « réveil national ». Nous n'avons qu'à ajouter le témoignage des nationalistes grecs : Zambélios, par exemple, tend à considérer que, pour ce qui est des époques byzantine et post-byzantine, l'histoire des « classes lettrées » des populations grécophones, telle qu'elle fut écrite par ces « classes » elles-mêmes, ne témoigne pas toujours d'un sentiment national (cf. ci-dessous, p. 240). Paparrigopoulos, lui, dans son étude sur Karaiskakis (Athènes 1858), le combattant de la Guerre de l'Indépendance grecque, met en relief les différences qui séparent l'attitude de son héros après 1826, qui faisait preuve d'une « conscience nationale », et celle d'un « simple bandit » dans une première phase de la dite Guerre ; cf. I. Koubourlis, « Ο Καραϊσκάκης του Παπαρρηγόπουλου », journal *Ελευθεροτυπία*, supplément *Ιστορικά*, 128 (28/3/2002), pp. 40-45. Et c'est à propos de tels « bandits » que Zambélios (cf. ci-dessous, p.) écrira qu'au lieu de faire « le procès des grandes figures de l'histoire », il vaut mieux « passer sous silence certaines pages obscures de leur biographie », si l'on veut « s'approprier les produits de leur lutte » ! Or, comme le pose bien E. Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? » (1882), *id.*, *Qu'est-ce qu'une nation et autres essais politiques*, sl 1992, pp. 37-56, p. 41 : « L'oubli, et je dira même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger »...

conséquent, nous estimons que dans une recherche du genre que nous entreprenons ici, il n'est pas, et il ne faut pas, être question de la modernité ou de l'ancienneté du phénomène national⁶⁷.

En tout cas, il est vrai que le lecteur de notre exposé peut se lasser devant cette sorte de *ping-pong*, à quoi ressemble la structure de notre analyse, entre notre propre texte et les textes de Zambélios ainsi que d'autres historiens grecs que nous étudions. Mais, il faut être clair : il ne s'agit pas d'un certain symptôme de l'insécurité qui distingue tout chercheur soucieux de vérifier sans cesse ses hypothèses de travail ; c'est plutôt la valorisation d'une approche (pénible) que du moins l'histoire grecque des idées s'est souvent épargnée. Toujours est-il que nous sommes les derniers à adhérer à une approche méthodologique qui néglige les données contextuelles permettant de situer les textes dans leur matrice historique. Mais il va presque sans dire que si nombre d'historiens de la littérature ont souligné l'importance de l'étude du contexte social, politique, idéologique, etc., d'un texte, ils présupposaient de fait, tous, que l'on connaît suffisamment le texte en question. Ce qui n'est point du tout le cas pour les ouvrages zambéliens. Or, dans le cas de ces derniers, on dispose déjà d'approches contextualistes, ne serait-ce que grâce à des chercheurs qui ne les avaient jamais lus ou qui n'avaient lu que leurs Introductions ; voyons donc, au moins, si une analyse de contenu peut ajouter quelque chose.

Dans le corpus principal de notre exposé, et avant de traiter l'œuvre zambélienne elle-même, nous entreprenons (ch. I) d'esquisser dans ses grandes lignes la culture historique grecque aux alentours de la fondation de l'État national grec. Nous parlons ainsi des contextes historiographique et politico-idéologique – dans une perspective historique, donc en présentant leur évolution dans les temps modernes –, dans lesquels il faut situer l'historiographie zambélienne. Il s'agit d'une petite histoire de la pensée historique grecque jusqu'à Zambélios, qui, loin de se prétendre générale et, encore moins, complète, est plutôt destinée à répondre à une question bien précise : pourquoi ne peut-on essentiellement parler d'une *histoire nationale* grecque

67. P. E. Lekkas [= *Το παιχνίδι με τον χρόνο. Εθνικισμός και νεωτερικότητα*, Athènes 2001, p. 48 et suiv.], propose, dans le but d'éviter le « dilemme trompeur » entre les théories de l'« ethnogénèse » et celles du « réveil national », de cesser de chercher une « définition substantialiste » de la *nation*, pour focaliser sur le nationalisme en tant que phénomène dynamique qui se trouve à l'origine de la production des identités sociales modernes. En somme, il s'agit d'étudier le nationalisme, et non pas de définir (de manière définitive) la notion de *nation*.

avant la rupture marquée par les deux grands ouvrages de Zambélios ? Nous examinons donc les textes que nous considérons comme les *préludes* à l'histoire écrite par ce dernier (notamment la production historiographique de la période d'entre la Guerre de l'Indépendance de 1821 et les *Chants Populaires* de 1852), en indiquant les raisons pour lesquelles leurs auteurs sont les précurseurs de l'école nationale.

Nous commençons l'étude de l'œuvre de Sp. Zambélios à sa première célèbre Introduction, le « Préambule » des *Chants Populaires* de 1852, un tout petit texte de trente pages que l'on peut pourtant tenir pour le véritable *acte de naissance* de l'historiographie nationale grecque (ch. II). Ici, nous suivons, pas à pas, l'enchaînement des positions de l'historien grec afin de mettre en évidence leur rôle révolutionnaire dans les milieux intellectuels grecs. Aussi, entreprenons-nous de mettre en parallèle les idées zambéliennes et celles des grands esprits de l'historiographie européenne de l'époque, notamment des romantiques français qui ont exercé une influence importante sur la jeune école nationale grecque. Il importe de signaler que – comme nous le faisons aussi dans le chapitre précédent, et tout au long de notre étude en réalité – nous traitons ici du contexte historiographique international sur une base rigoureusement thématique, donc à partir de l'analyse des thèses zambéliennes, et ceci dans le but de faire de cette comparaison un outil interprétatif au lieu d'une simple introduction détachée de notre recherche.

Le troisième chapitre de notre exposé est consacré à la philosophie de l'histoire de Sp. Zambélios, donc à ce que l'on peut considérer comme le noyau dur de sa réflexion. Nous nous y efforçons de déceler comment une pensée philosophique, réduite dans une large mesure à une ontologie historique métaphysique, en vient à produire ce que l'on appelle une histoire nationale. Le premier élément à distinguer dans cette direction est l'articulation du discours historiographique zambélien avec la matrice de l'historiographie traditionnelle orthodoxe – dont la conception historique ne réserve pas vraiment une place à la nation (grecque ou autre) – mais aussi la rupture, apparente ou non, que l'un opère par rapport à l'autre. Il s'agit donc de spécifier ce que garde Sp. Zambélios du providentialisme orthodoxe, mais aussi comment il parvient à restructurer le monde de la culture historique marqué par ce dernier, afin que cette culture, et avec elle tout le passé historique qu'elle représente, puissent être adoptés par les Grecs modernes. Par la suite, ce n'est qu'un va-et-vient entre le providentialisme orthodoxe et l'histoire nationale de Zambélios, qui débouche enfin sur les schémas explicatifs nourrissant le récit historique que l'on peut distinguer quelque part à l'arrière-plan du discours zambélien.

Ce chapitre ouvre l'unité principale de notre étude (ch. III-V) où nous traitons de ce que nous considérons comme l'aspect le plus important de l'historiographie zambélienne : il s'agit de la révision rétrospective de l'histoire grecque à partir du moment historique qui marque, pour l'idéologie nationale grecque, la fondation essentielle de l'État national : l'an 1821 (l'année de l'éclatement de la Guerre de l'Indépendance grecque). Autrement dit, il s'agit de la nationalisation de cette histoire, sa mutation en une « histoire de la nation hellénique à travers les siècles ». Ainsi, après avoir examiné la dite mutation sur le plan de l'ontologie historique, donc comme une donnée quasi-métaphysique dans l'esprit de l'auteur, nous faisons de même pour ce qui est de deux autres dimensions capitales de la conception et de l'écriture historiques : la méthodologie de la recherche et la périodisation du temps historique.

Le quatrième chapitre de notre étude est donc consacré à des questions de méthode au sein de l'historiographie zambélienne. Ici, nous étudions essentiellement la manière dont Sp. Zambélios use des sources de l'histoire byzantine pour mettre en évidence ce qu'il appelle l'« hellénisation graduelle » de cette histoire, donc sa mutation en une « histoire de l'hellénisme médiéval ». À travers ses pratiques interprétatives, nous essayons de distinguer les aspects particuliers de la dite « hellénisation », à savoir les détails de son schéma explicatif de loin le plus important.

Dans le cinquième chapitre, nous nous arrêtons à la périodisation de l'histoire byzantine, proposée par Zambélios dans son premier ouvrage. Il s'agit d'un point capital de l'entreprise d'assigner à l'histoire grecque un profil national, puisqu'à partir de cette périodisation, l'historiographe arrive à placer ce qu'il appelle l'« hellénisation de l'histoire byzantine » dans un temps historique concret et, par la suite, à intégrer, fondre, l'histoire byzantine dans la grande matrice de l'« histoire de la nation hellénique depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours ». Ici, l'essentiel est ce que l'on appelle l'établissement d'une chronologie historique à dominante nationale, donc le découpage de l'histoire byzantine selon une conception historique nationale, la tentative de découper et, surtout, d'interpréter cette histoire à partir de points de repère chronologiques, des dates qui auraient une place considérable dans un passé byzantin (désormais) national. Mais il s'agit également de l'orientation de la jeune école historique nationale grecque dans l'univers des études byzantines (plutôt jeunes, elles aussi, à l'époque) dont le pionnier fut l'historien anglais E. Gibbon. Nous comparons donc sa propre périodisation de l'histoire byzantine à celle qu'impose Sp. Zambélios (et, plus tard, Paparrigopoulos) pour examiner les enjeux historiographiques qui dominent la réflexion de la

dite école dans ses premiers pas au sujet de la conception de cette unité du temps historique que l'on appelle l'histoire médiévale.

Après avoir traité de sa mutation en une « histoire de la nation hellénique », nous passons enfin (ch. VI) à l'histoire grecque telle qu'elle résulte des textes de Zambélios. Le lecteur de notre étude est désormais familiarisé avec les schémas explicatifs qui structurent le récit zambélien, à défaut de quoi ce dernier a bien le caractère « rébarbatif » que lui a attribué Dimaras. Il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'il ne s'agit pas d'un récit au sens strict du terme, mais d'une réflexion historiographique de nature philosophique. Pour autant, dans ce chapitre, il ne s'agit pas d'esquisser un résumé de l'histoire écrite par Zambélios – une histoire élémentaire –, mais d'entreprendre de la reconstituer de la manière dont on reconstitue le passé historique à partir de sources primaires. Par ailleurs, Zambélios lui-même était plutôt indifférent à ce qu'il appelait l'« histoire a-philosophique », au sens d'histoire événementielle ; nous avons donc laissé cette histoire pour la fin.

Dans ce sixième chapitre de notre étude, nous mettons aussi en relief la distance qui sépare les deux ouvrages de Zambélios, en confrontant les schémas explicatifs des *Chants Populaires* avec ceux des *Études Byzantines*. Il s'agit en d'autres termes de tracer le parcours d'un seul et même esprit historiographique qui s'éloigne de plus en plus du providentialisme orthodoxe pour établir les règles de l'étude de l'histoire byzantine suivie par les historiens grecs – ceux-ci étant désormais en mesure de s'appropriier ce passé comme un passé national.

Nous concluons (ch. VII) notre analyse de l'œuvre de Zambélios comme nous l'avons commencée : en situant la réflexion historiographique de l'auteur dans son contexte, notamment son contexte politico-idéologique. Mais ici, il s'agit surtout de mettre en évidence son rôle (géo)politique dans les milieux intellectuels nationalistes grecs, donc dans le mouvement irrédentiste du XIX^e siècle. Nous étudions ainsi les rapports entre la politique et l'historiographie grecques, à savoir l'apport de cette dernière dans la production du discours nationaliste centré sur le mot d'ordre de la « Grande Idée de l'Hellénisme » – *alias* « Grande Hellade de deux continents et de cinq mers » de Vénizélos –, le symbole idéologique absolu de la politique extérieure de la Grèce jusqu'à ce que l'on appelle la « catastrophe de l'Asie Mineure en 1922 ».

Notre exposé se termine par un chapitre intitulé « En guise de Conclusion : La survivance des schémas zambéliens dans la conscience historique grecque » où nous sondons la présence de certains *axiomes* historiographiques imposés par Zambélios dans la conception historique de ses épigones ou, pour mieux dire, dans la culture historique grecque telle que cette dernière se cristallise à

partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle. En l'occurrence, il s'agit de comprendre comment le discours « rébarbatif » de l'historiographe ionien a donné lieu à une série de manipulations sémantiques dont la mise en relief est indispensable pour l'étude de l'édifice conceptuel du nationalisme grec.

I. Les précurseurs de l'histoire nationale de Sp. Zambélios

Dans le présent chapitre de notre exposé, nous allons présenter les œuvres historiographiques les plus importantes qui précèdent et annoncent celle de Sp. Zambélios laquelle inaugure essentiellement, en Grèce, la tradition de l'histoire nationale. Notre recherche étant centrée sur la formation de l'histoire nationale grecque, nous ne présentons ici que les entreprises historiographiques originales ; les traductions ou les paraphrases de textes européens ne nous intéressent que lorsqu'elles sont accompagnées de contributions (introductions, préfaces, etc.) de caractère original. Une histoire nationale est d'ailleurs, par définition, une histoire qui se repose sur son *originalité*. En premier lieu, nous allons donc indiquer les œuvres publiées avant la fondation de l'État grec en 1832 ; par la suite, nous étudierons la production historiographique pendant la première vie de l'État national.

1. À la veille de la fondation d'un État grec

Avant la fondation de l'État national, et jusqu'à l'émergence du nationalisme irrédentiste (de l'idéologie de la « Grande Idée ») dans les années 1840, deux conceptions-cultures historiques revendiquent, pour ainsi dire, la conscience des populations grecophones-orthodoxes : d'un côté, la conception traditionnelle du providentialisme chrétien orthodoxe ; de l'autre, la conception moderne élaborée par les Lumières grecques, bien qu'en l'occurrence on ne puisse vraiment parler d'une seule conception homogène de l'histoire.

En réalité, le long processus vers la formation de l'identité nationale grecque – de l'identité « néohellénique » (par rapport aux identités ancienne et médiévale), d'après la terminologie privilégiée par le nationalisme grec lui-même – passe par un autre long processus, celui de l'émancipation des identités collectives des populations grecophones-orthodoxes vis-à-vis des contraintes d'un contexte socio-politique *prénational*. Il s'agit de leur éloignement d'un passé de même que d'un présent étroitement liés à une réalité impériale *multiethnique* : la réalité des Empires byzantin et ottoman.

Aux yeux de leurs sujets, les deux Empires, ainsi que les ordres socio-politiques qu'ils représentent, sont légitimés par la Providence divine elle-même. Le fondement de ces sociétés, le fondement du pouvoir dans ces sociétés, est extra-social : si le monde est tel qu'il est, c'est que Dieu le veut ainsi. Sur le plan de la vie publique, la seule différence importante qui existe entre leurs sujets est celle de la religion : dans l'une, on est orthodoxe, païen ou hérétique ; dans l'autre, on est fidèle ou infidèle. Quant aux autres différences ethniques, telles que la langue ou la culture en général, elles ont plutôt une importance *potentielle* : pour qu'elles revêtent le rôle (et le sens) de fondement de l'organisation sociale, il faut attendre l'émergence des idéologies nationales à la fin du XVIII^e siècle¹.

Avant la dite émergence, la mémoire des « rois du génos », des rois chrétiens-byzantins, reste le point de repère politico-idéologique principal de la culture historique des populations grecophones-orthodoxes. Dans ce que l'on a appelé la *société conquise*, la société du « peuple assujéti au joug ottoman », on songe toujours à un rétablissement de l'Empire Romain (d'Orient), pourvu que le peuple chrétien orthodoxe – le peuple des « Romains » ; car le mot « Hellènes » désigne encore les « païens »² –, arrive à expier ses péchés par la pénitence, les mêmes péchés qui lui ont coûté la perte du « trône du règne terrestre », savoir la prise de Constantinople par les Ottomans en 1453. Toujours est-il qu'en attendant un signe divin favorable à sa reprise, on est obligé – l'Église orthodoxe le souligne d'ailleurs en toute occasion – de servir, avec tous ses forces, ses maîtres « infidèles », les Ottomans, qui sont l'instrument de Dieu à l'égard de cette expiation.

Les couches populaires de la société conquise trouvent ainsi leur identité collective dominante dans l'opposition entre « fidèles » et « infidèles », les « Romains » et les « Turcs ». Et c'est surtout à partir de cette opposition qu'ils

1. Le fait, par exemple, que la langue et la culture des érudits-fonctionnaires du Patriarcat de Constantinople sont grecques ne devient pas, tel quel, important avant l'émergence du nationalisme grec, pour ne pas dire avant la formation de l'État grec et de sa politique extérieure irrédentiste.

2. Voici par exemple comment désignait l'identité de son peuple une grande figure de la culture populaire du XVIII^e siècle, le prédicateur Cosmas Aitolos (1714-1779) – un personnage que l'idéologie nationale grecque a pu pourtant s'approprier, ce qui est aussi le cas pour la totalité presque de la culture dont nous parlons ici : « Vous n'êtes pas Hellènes, vous n'êtes pas impies, hérétiques, athées, mais vous êtes des chrétiens orthodoxes dévots », cité dans A. Politis, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Athènes 1993, p. 33. Notons qu'à partir le 20 avril 1961 et un acte officiel du Patriarcat Œcuménique, Aitolos fait partie des saints de l'Église orthodoxe.

participeront plus tard à la Guerre de l'Indépendance grecque. Quant aux groupes lettrés dirigeants des populations en question, ils sont plus qu'intégrés dans la hiérarchie et dans le monde idéologique de la société ottomane. En effet, comme le pose bien P. Kitromilidès à propos d'Alexandros et de Nicolaos Mavrocordato, qui inaugurent la grande tradition des Phanariotes chargés de postes considérables dans l'appareil étatique ottoman et qualifiés souvent de « chefs politiques de l'hellénisme assujetti »³ :

Le Grand Drogman [...] ne pouvait songer ni à un autre contexte politique ni à un projet alternatif pour la vie publique. Quoiqu'il aime avec ardeur son lieu natal, l'île de Chios [...], qu'il désignait comme "les débris purs [...] de toute l'Hellade", Alexandros Mavrocordato [1641-1709] ne paraissait pas considérer que son identité était déterminée par des qualités nationales qui le distinguaient de ses maîtres ottomans. Au seuil du siècle du changement idéologique [= *des Lumières*], la conscience politique des groupes intellectuels grecs dirigeants pourrait être définie à partir d'une double identification : à l'égard du passé, les sujets orthodoxes du sultan s'identifient au peuple chrétien dévot œcuménique, le nouveau peuple élu du Seigneur ; quant à leur existence collective dans le présent, les assujettis chrétiens semblent avoir embrassé l'identité ottomane [...]. Afin de stabiliser leur position hégémonique au sommet de la pyramide sociale [= *en tant que chefs de la société conquise*], [les Phanariotes] avaient besoin de la légitimité d'une tradition morale qu'ils pouvaient puiser dans le passé chrétien. De ce point de vue, ils étaient les derniers continuateurs de la théorie politique byzantine, [cette fois] dans les conditions de la conquête ottomane [...]. L'identification avec le présent ottoman offrait un appui supplémentaire pour qu'ils s'imposent dans le contexte politique concret. Ceci peut expliquer la conscience ottomane bien fixée de Nicolaos Mavrocordato [1680-1730]. La défense [de sa part] de la société ottomane contre les malentendus des observateurs européens souligne [cette] identification⁴.

3. Certains représentants de ces groupes vont finalement participer à la Révolution de 1821. Beaucoup plus nombreux sont ceux parmi eux qui iront en Grèce après la fondation de l'État national pour occuper des postes publics importants. (Et ceci sera à l'origine du grand conflit entre « autochtones » et « hétérochtones » ; cf. ci-dessous, pp. 107 et suiv.) Dans tous les cas, le monde phanariote trouvera sa place propre dans l'idéologie nationale grecque. D'ailleurs, entre l'aspect, pour ainsi dire, *statique* (l'assujettissement est ordonné par Dieu) et l'aspect *dynamique* (mais on prie pour sa fin) de l'*idéologie orthodoxe*, le choix du nationalisme grec sera évident : négliger l'un, souligner l'autre.

4. P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Athènes 1996, pp. 36 et 39 [édition américaine : *Tradition, Enlightenment and Revolution*, Thèse de Doctorat, Harvard 1978].

En étudiant plus loin dans cet exposé les textes de Sp. Zambélios, mais aussi les œuvres de ses inspirateurs, nous aurons l'occasion de confronter l'attitude désignée ci-dessus avec celle des intellectuels nationalistes : chez eux, il s'agira, entre autres, de « la défense de la nation hellénique contre les malentendus des observateurs européens ». Dans tous les cas, la culture historique que nous venons d'esquisser dans ses grandes lignes constitue la première matrice de l'idéologie, ainsi que de l'historiographie, nationale grecque – la matrice que nous appelons dans notre exposé le *providentialisme orthodoxe*.

Cette culture fut d'ailleurs à l'origine d'une (petite) production historiographique⁵ – composée d'une part de chroniques rédigées par des ecclésiastiques orthodoxes, et d'autre part de traductions de chroniques occidentales – dont Ch. Patrinelys résume les lieux communs :

5. Voir G. Véloudis, *O Jakob Philipp Fallmerayer kai η γένεση του ελληνικού ιστορισμού*, Athènes 1982, pp. 7-12 [édition allemande : « Jakob Philipp Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus », *Südost-Forschungen*, 29 (1970), pp. 43-90] ; Ch. G. Patrinelys, *Πρώιμη νεοελληνική ιστοριογραφία (1453-1821)*, Éd. de l'Univ. de Thessalonique 1990, p. 5. D'après les estimations de ce dernier, l'historiographie de cette période comprend 273 textes (dont 159 entre 1750 et 1820) qui sont consacrés surtout à l'époque ottomane. De ces 273 textes, seulement 130 ont été publiés avant 1821 – et il est indicatif que la plupart d'entre eux sont des textes écrits après 1750. Parmi ces 273 textes, on en trouve 49 qui sont consacrés à l'Antiquité grecque et à Byzance, dont 43 après 1750 ; 43 sont aussi les textes qui ont été publiés avant 1821 ! Enfin, 61 de ces textes sont des traductions d'ouvrages occidentaux. Selon Patrinelys [= *ibid.*, p. 4], Véloudis [= *O Jakob Philipp Fallmerayer*, p. 12] et P. M. Kitromilidès [= *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 86-87], le *Βιβλίον ιστορικόν* [*Livre historique*], dit *Chronique du pseudo-Dorothee*, est le texte grec qui a eu le plus grand nombre d'éditions (au moins 23) dans l'époque en question (la première à Venise en 1631). C'est probablement le texte qui exprime le mieux la culture historique que nous évoquons ici. En effet, sans éviter les références à la Grèce antique et sa civilisation, son auteur insiste beaucoup sur l'histoire ecclésiastique et considère les sultans comme les successeurs naturels des empereurs orthodoxes de Constantinople. Dans tous les cas, la non-publication des textes historiographiques jusqu'à une époque très avancée paraît en fait caractériser la vie intellectuelle de toute la région balkanique. En effet, comme le note Cl. Tsourkas [= « Les historiographes grecs de l'époque phanariote et les problèmes fondamentaux de l'histoire roumaine », *L'époque phanariote. Symposium* (organisé par l'Institut d'Études Balkaniques, 1970), Thessalonique 1974, pp. 447-465, pp. 448-449] à propos de l'historiographie roumaine : « Exception faite de l'*Histoire des Roumains* de Petre Maior [...], les œuvres de tous les chroniqueurs roumains sont malheureusement restées en manuscrit, donc inconnues [...]. La plupart de ces œuvres ne commencent à être imprimées qu'après l'époque phanariote, à la seconde moitié du XIX^e siècle [...]. Ce vide sera rempli par trois ouvrages en langue grecque, imprimés en Occident ».

La silence [des historiographes orthodoxes] sur la Grèce antique n'est pas difficile à expliquer. La théorie politique officielle [byzantine] reliait l'État byzantin à l'Empire romain dont le premier était la suite, tandis que les origines de l'Église chrétienne étaient réduites à la Palestine et aux Juifs de l'Ancien Testament. La Grèce antique était en dehors de la tradition politique et ecclésiastique officielle. Certes, le fait que la langue grecque était la langue commune de l'Empire [...] engendrait la conscience de certains liens étroits avec la Grèce antique. Mais cette conscience n'est jamais devenue une conscience de parenté raciale [...] à l'égard des Grecs anciens, sauf dans quelques milieux d'érudits et de chefs politiques du XIV^e siècle et surtout du XV^e. La majorité du peuple restait indifférente envers ces évolutions. Pour lui, les éléments d'identité communs étaient : chrétien orthodoxe et Romain [...]. Cette conception a survécu jusqu'au début du XIX^e siècle [...]. Dans l'historiographie traditionnelle, Byzance constitue le passé historique direct et évident des Hellènes, {ou} [voire] des Romains, de la Turcocratie [= période ottomane]⁶.

Ce que décrit Patriniélis, ce n'est que la conception chrétienne de l'histoire, où cette dernière est représentée comme « un ressourcement, un éternel retour »⁷ aux origines (à un certain « Paradis ») ; *entre temps*, il y a pourtant la « chute du peuple élu », due à ses péchés, et son futur « salut » (la récompense de celui qui passe avec succès les épreuves divines). Nous allons examiner dans le chapitre consacré à la philosophie de l'histoire de Zambélios les points de rupture, mais aussi ceux de continuité existant entre le providentialisme orthodoxe et la conception historique de l'école nationale. Mais, pour le moment, soulignons que la conception traditionnelle de l'histoire se trouve aux antipodes de la conception historique *linéaire, rectiligne*, produite par les représentants des Lumières grecques à l'instar de leurs homologues européens. Grâce à ce mouvement, on a « la prise de conscience d'une rupture avec le passé » et une idée du progrès « qui privilégie ce qui s'éloigne » du passé⁸. Et la rupture en question porte avant tout à la production d'une nouvelle culture historique qui rivalisera avec la culture prénationale – et largement *non-nationale*, d'ailleurs – du providentialisme orthodoxe.

Pour ce qui est donc des Lumières grecques, on a souvent dit que leurs représentants, et tout particulièrement A. Coray, le père du nationalisme libéral grec, excluaient les époques macédonienne et byzantine de l'histoire de la nation grecque – en considérant les anciens Macédoniens et les Byzantins

6. Ch. G. Patriniélis, *Πρώιμη νεοελληνική ιστοριογραφία*, pp. 45 et 51.

7. J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, p. 66.

8. *Ibid.*

comme « barbares » et « Romains », respectivement –, qu'ils n'ont pas élaboré une idée de continuité sur l'histoire de la Grèce, etc. En fait, il s'agit en l'occurrence d'une conception vulgaire, donc pas très exacte – et cette vulgarisation date de l'époque même de Coray. Le fait, par exemple, que, chez les représentants des Lumières grecques, l'« histoire des Hellènes » s'identifiait à une suite de conquêtes, de soumissions aux « peuples étrangers », ne veut pas dire qu'ils considéraient cette histoire comme « non continue ». Sinon, ce serait comme s'ils pensaient que leur peuple est mort quelque part dans le passé, pour ressusciter, de la même inexplicable manière, dans le présent ; une idée tout à fait incompatible avec le caractère rectiligne de leur conception historique. Or, pour eux, les Grecs étaient toujours là, bien que soumis à d'autres peuples.

En tout cas, les représentants des Lumières grecques n'ont jamais produit une théorie historique au sens propre du terme. Ils se sont limités à quelques simples références idéologiques au passé – surtout à l'Antiquité classique –, sans jamais expliquer les *comment* et les *pourquoi* du parcours historique de leur peuple, sans élaborer une image complète et cohérente de ce parcours. Par ailleurs, même si l'on insistait à parler d'une certaine théorie historique des Lumières grecques, on serait obligé de préciser qu'il ne s'agissait pas d'une seule théorie, mais de plusieurs. Car le seul vrai lieu commun des représentants des Lumières grecques se réduisait à un discours sur la nécessité d'un développement moral et culturel, condition *sine que non*, dans l'esprit de tous les érudits de l'époque, pour l'amélioration future du statut des populations grécophones-orthodoxes « vivant sous le joug » ottoman. Mais ceux-ci ne se sont jamais mis d'accord ni sur le caractère de la dite amélioration, à savoir sur la question concernant l'identification de cette amélioration avec l'indépendance politique, ni même sur le nom des dites populations, voire sur leur appartenance nationale.

Prenons à ce propos quelques exemples significatifs : il s'agit des opinions de Catargis, Coray, Philippidès-Constantas (les Dimitrieis) et de l'auteur anonyme de la *Ελληνική Νομαρχία* [*Nomarchie hellénique*⁹] sur l'identité historique du peuple en question :

9. « Νομαρχία » : de « νόμος », *loi*, et « αρχή », *gouvernement* ou *pouvoir* ; donc « gouvernement des lois ». L'auteur inverse les premiers consonnes du mot « μοναρχία [monarchie] » pour désigner le régime qui serait le contraire du monarchique. Pour une introduction à cet ouvrage d'importance majeure, voir P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 336-380 et *passim*.

D. Catargis est peut-être le premier érudit grecophone qui établit une sorte de continuité ethnologique et historique entre les Grecs anciens, les Byzantins et ses contemporains grecophones-orthodoxes. En plus, il considère le peuple des « Romains chrétiens » – ceci est à son avis la dénomination qui convient à ses compatriotes – comme une vraie « nation », malgré sa soumission au pouvoir ottoman :

En parlant de Romain chrétien, j'entends par là le citoyen d'une nation ; ces deux noms le désignent comme membre de cette société politique par laquelle il prend son nom. [...] J'admets qu'à présent nous ne sommes pas une nation qui forme une politeia à part entière, mais nous sommes soumis à une autre nation plus puissante [...]. Lorsqu'un Romain réfléchit au fait qu'il descend de Périclès, Thémistocle et d'autres Hellènes, ou de la famille de Théodose, Bélisaire, Narsès, [Basile II le] Bulgaroktone, Tzimiskès et de tant d'autres grands Romains [...], comment ne pas aimer les descendants des uns et des autres ?¹⁰

Mais, Catargis fait partie d'une génération des Lumières grecques¹¹ qui ne s'est pas encore totalement affranchi des contraintes politico-idéologiques imposées par le contexte social prémoderne et prénational où elle est obligée de vivre et agir. Il n'est donc pas étonnant que cet érudit – partisan, d'ailleurs, du despotisme éclairé et haut fonctionnaire auprès des Phanariotes qui, à l'époque, assument le pouvoir (ottoman) dans les Principautés Danubiennes – s'exprime sur la question de l'identité nationale de ses compatriotes comme le feraient ses supérieurs, en constituant ainsi une sorte de chaînon articulatoire entre la culture du passé et celle du présent. Or, dans son esprit, la descendance est autre chose que l'identification nationale¹², et la dite continuité est pour ainsi dire *hiérarchisée* : « nous » descendons des uns et des autres, mais « nous »

10. D. Catargis, *Δοκίμια*, Athènes 1974, pp. 44-46. Sur ce texte de Catargis, voir D. G. Apostolopoulos, *Για τους Φαναριώτες. Δοκιμές ερμηνείας & Μικρά αναλυτικά*, Athènes 2003, pp. 155-166 et 223-229.

11. Selon P. M. Kitromilidès [= *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 75-77], les représentants des Lumières grecques peuvent être divisés en trois générations : la première arrive à sa maturité entre 1760 et 1770 où prédominent les figures de Voulgaris et de Théotokis ; la deuxième comprend des intellectuels comme Moisioudax et Catargis qui s'imposent entre 1770 et 1790 ; la troisième est celle de personnages tels que Rhigas Vélestinlis, A. Coray, Philippidès-Constantas et l'anonyme de la *Nomarchie hellénique*, associés, plus que tout autre, à la diffusion des idées révolutionnaires qui ont finalement inspiré la Guerre de l'Indépendance de 1821. À ce propos, cf. A. Tabaki, *Περί νεοελληνικού Διαφωτισμού*, p. 28 et suiv. Or, en réalité, on arrive souvent à identifier les Lumières grecques à cette troisième génération, ce qui n'est point du tout exact et pose nombre de problèmes.

12. À ce propos, cf. C. Th. Dimaras, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, p. 219.

participons de la « nation des Romains », et non pas d'une certaine « nation des Hellènes » (comme le prétendent certains érudits radicaux), vu que la religion est un critère d'identité beaucoup plus important que la langue ; autrement dit, de ce point de vue, ce qui « nous » sépare des « Hellènes » anciens est plus essentiel que ce qui « nous » lie à eux :

Mais cette tendance immodérée vers la culture et la langue helléniques qu'ont certains parmi nos hommes importants, à ce point qu'ils tiennent à honneur de s'appeler Hellènes, est une chose indigne pour un Romain chrétien. Car au début nous sommes appelés Grecs [...], et c'est avec ce nom que les nations occidentales ont fait notre connaissance ; par la suite, nous avons changé ce nom et pris le nom d'Hellènes, mais les dites nations ne l'ont pas changé [...]. Après Jésus-Christ, et après avoir adopté notre foi, nous sommes appelés chrétiens, et nous appelions Hellènes les païens, [ce qui était] un nom de religion. Avec la transposition du trône à Constantinople par Constantin le Grand, nous sommes appelés Romains, et c'est comment nous appelaient toutes les nations du monde [...]. Après que les Lombards se sont imposés en Italie, [...] ces derniers nous appelaient Grecs, tout en entendant Hellènes et en affirmant que nous ne sommes plus Romains, puisque nous ne parlons pas leur langue et n'avons pas leurs mœurs [...] ; toujours est-il que les nôtres n'ont jamais accepté ce nom. [...] Étant donné donc que le dit nom, après Jésus-Christ et jusqu'à notre captivité [= *la conquête ottomane*], [...] signifiait le païen, comment certains [soi-disant] importants, contre les règles de la grammaire, osent changer la signification du mot et s'appeler Hellènes, sans s'embarrasser comme chrétiens et sans avoir honte comme Romains [...]. Celui qui lit la langue hellénique ne devient pas forcément Hellène, tout comme celui qui apprend une autre langue ne prend pas son nom par elle [...]. Nous pouvons dire que nos ancêtres sont les Hellènes [anciens], ce qui est un grand honneur, mais sans que nous revendiquions ce nom¹³.

A. Coray ne partage pas les opinions de Catargis en ce qui concerne la dénomination de son peuple : pour lui, le « nom de Romains » renvoie à une époque d'esclavage, et celui de « Grecs » ou d'« Hellènes » à une époque de liberté et de grandeur. Or, ses compatriotes doivent chercher dans la langue et l'Antiquité grecques leurs références historiques fondamentales :

Un des nombreux malheurs provoqués aux nations par la barbarie est le fait qu'elles oublient l'origine et le nom de leur lignée. Nos ancêtres s'appelaient autrefois Grecs ; par la suite, ils ont pris le nom d'Hellènes, non par une nation étrangère, mais par un Grec encore, qui avait l'Hellène comme nom propre, juste comme nous nous appelons Cléanthe, Aristoclès [...] [etc.] L'un des deux est le vrai nom de la nation. J'ai privilégié le nom de Grecs

13. D. Catargis, *Δοκίμια*, pp. 49-51.

puisque c'est ainsi que nous appellent toutes les nations illuminées de l'Europe. Si tu veux privilégier le nom d'Hellène, appelle-toi comme ça ; mais, au nom de Dieu, ne t'appelle pas Romain. [...] Car tu n'es pas Romain. Les Romains furent les premiers à nous priver de cette petite liberté que nous avaient laissée les discordes de l'Hellade [antique], et porter leur nom est la même chose que porter sur notre front les taches de l'esclavage et admettre volontairement que nous sommes heureux de notre esclavage¹⁴.

En dépit d'une image vulgaire de sa conception historique, la continuité de l'histoire de la nation grecque est plus que présente chez Coray ; et ceci, malgré le fait qu'il réduit cette histoire à une suite d'« esclavages » ou, d'un autre point de vue, à une suite de « crimes » perpétrés par les ancêtres eux-mêmes des Grecs modernes :

Les Grecs actuels ont été la victime des crimes dont ils ne sont point les auteurs. [...] Ils sont infiniment plus coupables ceux qui les premiers parmi les Grecs se laissèrent corrompre par l'or des Macédoniens, qui [...] vendirent la liberté qu'ils en avoient héritée ; ceux qui depuis entravèrent les succès de la ligue Achéenne ; ceux qui s'attirèrent ensuite par leurs dissensions les armes et s'imposèrent le joug des Romains ; ceux, enfin, qui, conservant encore un fantôme de liberté politique, se laissèrent envahir par une nation Scythe [= *les Ottomans*]¹⁵.

Ce passage est indicatif de l'idée que l'on a sur l'opinion de Coray pour ce qui est des anciens Macédoniens et des Byzantins. La conception historique de l'érudit grec est souvent réduite à une exclusion de leurs histoires du grand ensemble de l'histoire de la nation hellénique. En effet, Coray, influencé par ailleurs profondément par les écrits de Montesquieu, Voltaire et Gibbon sur le déclin du monde antique, tendait toujours à dévaloriser les époques macédonienne et byzantine comme époques de décadence pour la nation des Grecs, comme périodes d'assujettissement de cette dernière à des régimes despotiques qui ont aboli les institutions démocratiques de l'Antiquité ; comme dans son pays natal, l'île de Chios :

[Chios] ayant passé de l'état démocratique sous le joug des Macédoniens, ensuite sous celui des Romains, des Génois, et enfin des Turcs [...]¹⁶.

14. A. Coray [édition anonyme], *Τι πρέπει να κάμωσιν οι Γραικοί εις τας παρούσας περιστάσεις; Διάλογος δύο Γραικών κατοίκων της Βενετίας όταν ήκουσαν τας λαμπράς νίκας του Αυτοκράτορος Ναπολέοντος*, Venise 1805, pp. 37-38.

15. *Id.*, *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce, lu à la Société des Observateurs de l'homme le 16 Nivôse, an XI (6 janvier 1803)*, Paris 1803, pp. 5-6.

16. *Ibid.*, p. 39.

Coray considère les empereurs de Constantinople comme « imbéciles » et la cour byzantine comme un « véritable carnage ». Il pense que les souverains byzantins « ont mis la nation des Grecs dans la barbarie » et l'ont « condamnée à être aveugle ». Pourtant, Coray appelle ces empereurs « gréco-romains »¹⁷. Et, d'autre part, il juxtapose le « despotisme des souverains nationaux » avec le « joug étranger » :

Les Grecs du quinzième siècle [...], fuyant une patrie préparée par le despotisme des souverains nationaux à subir un joug étranger [...]¹⁸.

Tout compte fait, on peut probablement trouver l'élaboration la plus sophistiquée d'une conception de l'histoire grecque par Coray dans sa *Σάλπιγμα Πολεμιστήριον* [*Fanfare guerrière*], traduite en français sous le titre *Appel aux Grecs*. Là, dans chaque phrase, les nuances sont plusieurs et très attentives :

La liberté, mes enfants, n'habite qu'où règnent les bonnes mœurs et la vertu. Aussi, pour premier esclavage, ce peuple si admirable, ces Hellènes si renommés, se soumirent aux successeurs d'Alexandre. Leur sort toutefois avait quelque douceur : les héritiers d'Alexandre étaient aussi des Grecs... Plus tard, ils tombèrent sous le joug des Romains, joug plus dur que le premier mais pas encore absolument déplorable ; car les Romains d'alors étaient une nation grande, et, au lieu d'appesantir sur les Grecs le fardeau de la servitude, ils les honoraient comme plus savants qu'eux [...], [car] ils cherchaient à se faire nommer le premier peuple du monde après mon peuple. À la fin, les Romains aussi tombèrent en décadence [...]. Ils se divisèrent [...] et perdant le droit de se gouverner eux-mêmes, ils devinrent compagnons d'esclavage des Grecs, et soumis, comme eux, à la volonté despotique des Césars. Cette nouvelle domination, plus pénible encore pour les Grecs, laissait pourtant une consolation ; car les lumières n'étaient point éteintes dans leur pays [...]. {Mais} les souverains de Rome [...] [n'étaient] plus choisis par la volonté des citoyens, ni même investis de la puissance, par droit d'héritage, de père en fils, mais proclamés par les révoltes tumultueuses des troupes. Quand ils eurent transporté à Byzance le siège de l'Empire, ils prétendirent vous donner, mes enfants, à vous, Grecs, descendants des vieux Pélagés, le nom de Romains, qui ne leur convenait plus à eux-mêmes, depuis que les armées avaient si souvent élevé, sur le trône impérial, des Thraces, des Bulgares, des Illyriens, des Arméniens, des Triballes, et d'autres chefs d'origine barbare : princes dont le despotisme fut si avilissant, qu'il fit disparaître ce qui restait de lumières en Grèce, et que les malheureux Hellènes, perdant jusqu'au nom de Grecs, ne gardèrent que celui de Romains. [...] Bien que despotes, sans doute, [...] mais enfin observant le même culte [et] parlant la même langue que les

17. Voir *id.*, *Τι πρέπει να κάμωσιν οι Γραικοί*, pp. 33, 42 et *passim*.

18. *Id.*, *Mémoire*, p. 54.

Grecs, [les souverains d'alors] feignaient encore une sorte de conscience, une sorte de crainte de Dieu [...]. J'appelle donc presque un joug tolérable, celui des empereurs byzantins [= "romains", dans le texte grec original] [...]. Les Romains se virent précipités du trône de Byzance [...] [par] des tyrans incomparablement plus durs et plus barbares ; et les malheureux Grecs, au lieu d'éprouver quelque soulagement, baissèrent tristement la tête sous un servage assez pesant pour leur faire regretter celui des Romains. Un peuple trois fois barbare, un peuple brigand, un peuple différent de langue et de religion [...] est tombé, mes enfants, sur votre mère [...] et a détruit les faibles et derniers restes de lumières que n'avait pu entièrement éteindre la tyrannie des empereurs de Constantinople [= "empereurs romains", dans le texte grec]¹⁹.

On peut donc parler d'un « esclavage » *national* et d'un « esclavage » *social-politique* chez Coray. Son libéralisme politique le fait mépriser complètement le rôle historique de tout régime monarchique-impérial (« despotique », selon ses propres termes) ; les régimes de ce type abolissent les libertés politiques du peuple et, par conséquent, vont à l'encontre des progrès de la civilisation humaine. Et ceci est vrai non seulement pour ce qui est du peuple grec mais aussi dans le cas du peuple romain « soumis [également] à la volonté despotique des Césars » ! Toujours est-il que l'assujettissement à un « peuple différent de langue et de religion » est sans doute « incomparablement » pire que l'assujettissement au pouvoir « despotique » d'un « souverain national » ; le joug de ce dernier est « presque tolérable ». Or, en passant sous silence cette distinction importante, ses interprètes se sont trompés sur l'image des empereurs macédoniens et byzantins chez Coray : certes, il les méprisait profondément, au point qu'il qualifiait leurs régimes de « jougs » pour la nation grecque ; mais il les considérait en même temps comme des « souverains nationaux », contrairement aux Sultans ottomans qui étaient pour lui des « despotes étrangers » !

L'auteur anonyme de la *Nomarchie hellénique* emploie des termes encore plus méprisants lorsqu'il parle de Byzance et des anciens Macédoniens. Pourtant, l'image qu'il se fait, lui aussi, de l'histoire des « Hellènes » est celle d'une histoire *continue* :

L'Hellade, mes chers, huit cent ans avant Jésus-Christ, prospérait et était au sommet de son bonheur. Mais [...] hélas, Philippe, le père d'Alexandre le Grand, a commencé à souiller la terre libre de l'Hellade [...]. Il a ainsi préparé pour son fils de grandes victoires, et pour sa patrie et toute l'Hellade un

19. *Id.* [sous le pseudonyme Atromète de Marathon], *Appel aux Grecs*, Paris 1821, pp. 26-29.

ravage imminent [...]. À cause de lui [...], peu à peu, la liberté de l'Hellade déperissait, jusqu'à 146 avant Jésus-Christ quand elle a été complètement ruinée par la majesté romaine. [...] Après l'établissement du christianisme et jusqu'à 1453, hélas, les moyens pour la libération [des Hellènes], au lieu d'augmenter, ont diminué [...]. On a eu alors en Hellade l'apparition de trois pouvoirs : la tyrannie, le clergé et la noblesse, lesquels, après onze siècles, ont consumé les Hellènes et dévasté l'Hellade. [...] Les Hellènes [...], après avoir subi la tyrannie des Romains et puis celle des Cléricaux, ont fini par se soumettre au pouvoir le plus dégoûtant et le plus barbare, à la tyrannie des Ottomans. Leurs mœurs [...] ne leur ont pas permis de se libérer de la domination des Romains [...], et la superstition et l'ignorance ont préparé après tant de siècles la gloire de Mehmed [II]²⁰.

Entre le despotisme éclairé de Catargis et le libéralisme de Coray, on trouve les positions des auteurs de la *Γεωγραφία Νεωτερική* [*Géographie moderne*], les Dimitrieis, D. Philippidès et Gr. Constantas, qui, comme Rhigas Vélestinlis, sont des anciens élèves de Catargis. Eux, bien que cléricaux, adoptent les idées modernes-nationalistes et n'hésitent pas à aller plus loin que leur maître au sujet de la dénomination de leur peuple :

Les Hellènes actuels s'appellent abusivement Romains. [...] Le nom de Romains est devenu commun pour tous les habitants des différentes nations qui étaient soumises aux Romains, bien que chaque nation ait aussi sa propre dénomination. Quand Constantin I a transporté à Byzance le trône du Royaume [...], qui était dès le début une ville hellénique, et a continué à s'appeler roi des Romains [...], les habitants de Byzance, qui étaient des Hellènes dans leur majorité, [...] ainsi que tous les autres Hellènes, ont commencé à s'appeler Romains et à s'approprier la dénomination de leurs tyrans – d'autant plus que, par ignorance, ils considéraient que le mot Hellènes était un nom qui appartenait aux païens²¹.

Les Dimitrieis ne sont pas chargés de postes importants dans la hiérarchie administrative des Principautés Danubiennes ; par rapport à Catargis, ils ne sont donc pas dans le même état de dépendance personnelle et sociale des milieux phanariotes²². Pourtant, ils n'ont pas tout à fait renoncé au despotisme éclairé de leur maître – en outre, les Principautés Danubiennes furent toujours le lieu du despotisme éclairé dans l'Empire ottoman. D'ailleurs, ils songent à

20. Anonyme l'Hellène, *Ελληνική Νομαρχία, ήτοι Λόγος περί ελευθερίας* (Italie 1806), Athènes 1980, pp. 79-83.

21. D. Philippidès & Gr. Constantas, *Γεωγραφία Νεωτερική* (Vienne 1791), Athènes 2000, p. 120.

22. Pour une introduction à Dimitrieis, voir P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 138-164.

l'époque, comme la plupart de leurs compatriotes, à une intervention des Russes dans les Balkans qui finirait par libérer les peuples orthodoxes du « joug » ottoman ; ils dédient donc leur ouvrage « à Son Altesse Sérénissime Monseigneur le Prince Grégoire Potémkin, Généralissime des Armées de Sa Majesté l'Impératrice de toutes les Russies ». Or, nous tendons à penser que c'est probablement à cette attitude politique qu'est due l'image favorable qu'ils se font du rôle historique d'un empereur du passé lointain, Alexandre le Grand :

La nation des Hellènes s'est répandue beaucoup au temps d'Alexandre le Grand, mais ce grand homme, malheureusement pour ceux-ci, la philosophie et l'humanité, juste après avoir réussi la conquête de l'Asie [...], il est mort [...] et a laissé son grand pouvoir s'ébranler.

Démosthène n'avait donc pas raison d'appeler barbares les Macédoniens ; en fait, à cette époque-là, cette appellation convenait plutôt aux Athéniens qu'aux Macédoniens²³.

Examinée donc sous un autre aspect, la conception historique des Dimitrieis se montre beaucoup plus *révolutionnaire* que celle de Coray. En effet, si l'intégration complète et définitive des époques macédonienne et byzantine dans une histoire générale de la nation hellénique sera l'œuvre des représentants de l'école nationale du XIX^e siècle, c'est bien Philippidès et Constantas qui anticipent sur cette évolution. Car, dans leur ouvrage, on trouve non seulement une image favorable d'Alexandre le Grand mais aussi le terme-clé de Zambélios et de ses disciples pour ce qui est de la revalorisation de Byzance dans la conscience historique grecque ; ce qui s'est passé à Byzance, ce fut en réalité une « hellénisation » des Romains :

Au début, quand le trône fut transporté, nombre de Romains ont émigré à Byzance, lesquels se sont hellénisés au cours du temps ; parce que l'on préférait la langue hellénique à toute autre ; et c'est pourquoi tout le monde l'étudiait. [...] Il n'est donc pas étonnant si ceux qui ont émigré à Constantinople ont abandonné la langue et les mœurs romaines et se sont hellénisés²⁴.

23. D. Philippidès & Gr. Constantas, *Γεωγραφία Νεωτερική*, pp. 107 et 200.

24. *Ibid.*, p. 121. Il est intéressant que, comme le note Cl. Tsourkas [= « Les historiographes grecs de l'époque phanariote », pp. 453-454], Philippidès décrivait d'une manière analogue le processus historique ayant produit la nation roumaine moderne : « Le mot "roumanisation" est cher à Philippidis qui est le premier parmi les historiographes et les chroniqueurs de l'époque à saisir clairement son sens moderne et surtout sa portée pour la formation de la nation roumaine. [...] Philippidis soutient [...] que le noyau latin du peuple roumain fut un creuset [χωνευτήριο] dans lequel s'engloutirent tous les peuples barbares qui envahirent le pays [...]. Ceux [parmi eux] qui avaient survécu dans le pays,

Or, c'est pourquoi les Dimitrieis, dans le cadre d'une certaine périodisation de l'histoire générale de la Grèce, n'hésitent même pas à appeler Byzance « Empire des Hellènes » et Constantin Paléologue « dernier Empereur des Hellènes »²⁵.

Si ce texte n'était pas resté si méconnu – on a du mal à trouver des références des intellectuels grecs des générations suivantes aux Dimitrieis –, s'il n'avait pas été réprouvé tant par Catargis que par Coray (pour des raisons fort différentes, évidemment)²⁶, il aurait sans aucun doute constitué l'*Évangile* des historiens nationaux grecs du XIX^e siècle ; et ceci malgré le fait que les Dimitrieis n'avaient pas offert, eux non plus, une théorie historique au sens propre du terme. Mais les nationalistes grecs du XIX^e siècle préférèrent faire l'éloge de Rhigas Vélestinlis, un autre élève de Catargis, qui, dans la même époque, tendait à employer – voire à citer tout simplement – tout point historique de référence, de la figure d'Alexandre le Grand aux prophéties sur la reprise de Constantinople, qui pouvait inspirer aux peuples balkaniques un désir de changement politique²⁷. Or, Rhigas et les Dimitrieis avaient un point commun : ils donnaient « à l'Hellade une étendue plus grande que celle qui lui était attribuée par les Européens [...] et les anciens géographes »²⁸, en y comprenant la Macédoine, la Thrace et l'Asie Mineure !

À en juger *a posteriori*, il semble donc que c'est le milieu des érudits grecophones des Principautés Danubiennes, qui furent les élèves de Catargis, mais qui avaient par la suite adopté des idées plus radicales, celui qui était plus près de la conception de l'« histoire de la nation hellénique » telle quelle celle-ci sera ciselée par les représentants de l'école historique nationale au milieu du XIX^e siècle. Leur place médiane entre l'Europe occidentale des penseurs comme Coray et l'Empire ottoman des érudits des milieux phanariotes ; leur statut social spécifique ; leur contact avec d'autres peuples balkaniques : tous ces éléments ont contribué à faire d'eux les vrais précurseurs d'une conception historique qui ne s'imposerait pourtant qu'un demi-siècle plus tard. Par ailleurs, dans le cadre de la réception des idées des pionniers des

adoptant la façon de vivre des Roumains, "se roumanisaient", ne laissant derrière eux d'autres traces que quelques [noms]» (l'auteur renvoie à : D. Philippidès, *Γεωγραφικόν της Ρουμανίας*, Leipzig 1816, pp. 432-433). On peut donc constater chez Philippidès la formation d'une conception bien fondée de la création des identités nationales.

25. D. Philippidès & Gr. Constantas, *Γεωγραφία Νεωτερική*, pp. 103-105.

26. Sur la réception de l'ouvrage, voir C. Koumariou, « Εισαγωγή », dans *ibid.*, pp. 9*-79*, p. 12* et suiv.

27. Voir P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 308-310.

28. D. Philippidès & Gr. Constantas, *Γεωγραφία Νεωτερική*, p. 107.

Lumières – de leur réception auprès de leurs contemporains, mais aussi auprès des générations suivantes –, la conscience historique grecque ferait en quelque sorte *un pas en arrière* quant à l'intégration des époques macédonienne et byzantine dans une histoire de la nation hellénique²⁹. Car, pour nombre d'érudits grecs de l'époque, les anciens Macédoniens et les Byzantins n'auraient aucune place dans le corps national grec ; ils seraient plus ou moins des « étrangers ». Et les périodes de leur « domination » ne seraient pas considérées comme parties intégrantes de l'histoire des Hellènes :

La pauvre Hellade [...] a commencé petit à petit à perdre sa liberté glorieuse [...] ; les assauts successifs de diverses nations qu'elle a de temps en temps subis, tantôt ceux des Macédoniens, tantôt ceux des Romains, et parfois ceux des Goths [...] ³⁰.

L'histoire byzantine est une série longue et quasi cohérente d'actes imbéciles et de violences obscènes de l'État romain transporté à Byzance. [...] [Il s'agit] de l'extrême misère et humiliation des Hellènes³¹.

Or, comme nous allons le constater à travers l'étude de l'œuvre zambélienne, l'historiographie nationale grecque se constituera et s'identifiera par rapport à cette réception des idées des pionniers des Lumières : tantôt en les systématisant, tantôt en les réfutant, mais toujours en les réarrangeant. Il s'agit en l'occurrence de sa deuxième *matrice*, largement incompatible avec celle du providentialisme orthodoxe.

Mis à part les textes dont nous venons de parler, où l'on trouve le débat sur la question de l'identité nationale grecque, il y a aussi une production proprement historiographique des milieux intellectuels grécophones dans cette période. Pourtant, elle comprend surtout des ouvrages qui sont des traductions ou des paraphrases d'œuvres d'historiens européens, auxquels nous n'allons pas nous arrêter³². Quant à la production originale, ou quasi-originale, elle est marquée par la publication de certains ouvrages d'importance majeure. Il s'agit :

29. Sur l'attitude des Lumières grecques à l'égard de Byzance, cf. A. Tabaki, « Byzance à travers les Lumières néo-helléniques », *Europe*, 822 (octobre 1997), pp. 147-159 ; *id.*, « Η μετάβαση από τον Διαφωτισμό στον ρομαντισμό στον ελληνικό 19ο αιώνα ».

30. P. Codrîka, Préface à la traduction grecque de l'ouvrage de Fontenelle *Entretiens sur la pluralité des mondes* (Vienne 1794), cité dans, A. Politis, *Ρομαντικά χρόνια*, p. 40.

31. Paroles de I. Rizo Néroulos ; voir *Σύνομις των Πρακτικών της Αρχαιολογικής Εταιρείας των Αθηνών*, Athènes 21846, p. 104, cité dans, C. Th. Dimaras, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Athènes 61993, p. 117.

32. Pour une présentation de ces ouvrages, voir G. Patrînelîs, *Πρώτη νεοελληνική ιστοριογραφία* ; G. Véloudîs, *O Jakob Philipp Fallmerayer*, pp. 8-17. Cf. : « On ne peut plutôt parler d'une science historique en Grèce avant la Guerre de l'Indépendance », *ibid.*, p. 8.

a. du recueil de paraphrases de textes historiques byzantins intitulé *Βίβλος Χρονική περιέχουσα την ιστορίαν της Βυζαντιδος* [*Bible chronologique contenant l'histoire de la Byzantine*] (Venise, 1767), en six volumes³³, édité et préfacé par Agapios Loverdos

b. de deux écrits de Gr. Paliouritis : *Επιτομή Ιστορίας της Ελλάδος* [*Précis d'Histoire d'Hellade*] (Venise, 1807) ; *Αρχαιολογία Ελληνική, ήτοι φιλολογική ιστορία* [*Archéologie hellénique, ou histoire philologique*] (Venise, 1815)

c. de l'*Histoire grecque* de Goldsmith, voire des chapitres ajoutés à cette dernière par son traducteur, D. Alexandridès

d. de l'essai *Απολογία Ιστορικοκριτική* [*Apologie historico-critique*] (Trieste, 1814) qui, selon les dernières recherches historiques, doit être attribué à Louizis Sotiris.

La *Bible* n'attire notre attention qu'en raison de son préambule où l'éditeur, A. Loverdos, traite des problèmes méthodologiques qui caractérisent l'histoire byzantine (de même que l'histoire tout court)³⁴. Pour lui, les riches témoignages, les nombreuses sources originales dont on dispose sur l'époque byzantine sont largement négligées du fait que les préjugés subjectifs et les différences religieuses entre les historiographes entravent ce qu'il appelle la recherche historique « critique ». Entraînés ainsi, à ses yeux, par les partis pris, les byzantinistes n'arrivent pas à distinguer les mensonges de la vérité. Or, comme il le sous-entend, s'il ne le dit ouvertement, les études byzantines telles qu'on les connaît jusqu'à son époque se caractérisent par l'incompréhension et la falsification.

Il est évident que l'érudit grec tend ici à établir une distinction – qui deviendra plus tard une évidence pour Zambélios et Paparrigopoulos – entre « histoire fausse » et « histoire vraie » de la Grèce ; l'une irait de pair avec le préjugé, l'autre avec l'esprit critique. Or, la distance jusqu'à identifier cette dernière à l'histoire nationale grecque et la première à l'histoire écrite par *autrui*, les « étrangers », ne doit plus être trop grande.

33. En ce qui concerne ses quatre premiers volumes, on a affaire à une traduction du corpus de textes de chroniqueurs byzantins qui est connu sous le nom de *Byzantine du Louvre*. Avant l'époque dont il est ici question, ce corpus a connu deux éditions à Paris (1645-1711 et 1729-1733). Mais comme le note G. Véloudis [= *O Jakob Philipp Fallmerayer*, p. 12], I. Stanos, le traducteur de l'édition grecque, a probablement utilisé l'édition vénitienne (1721-1733) qui est beaucoup moins exhaustive que l'originale. En revanche, quant à ses deux derniers volumes, il s'agit d'une histoire de l'époque ottomane qui, selon Ch. Patrinelys [= *Πρώμη νεοελληνική ιστοριογραφία*, p. 35], constitue plutôt une paraphrase de l'historiographe « italien » G. Sagredo.

34. Cf. P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 106-108.

Pourtant, Loverdos n'arrive pas si loin. En réalité, il évoque l'autorité de Gibbon et de Montesquieu afin de mettre en relief la valeur de l'approche « critique ». Ces derniers, pense-t-il, n'ont pas méprisé l'étude de cette étape de l'histoire de l'Empire romain. Ce qui prouve à ses yeux la supériorité de la critique sur le rejet³⁵. Bref, de ce point de vue, on est encore loin de l'époque où, par la bouche de Zambélios, une historiographie désormais nationale considérera Gibbon comme « l'accusateur des Grecs [Γραικοκατήγορος] » et parlera à son propos « des mensonges de provenance occidentale ».

Gr. Paliouritis est peut-être l'historiographe qui exprime le mieux la conception historique des Lumières grecques³⁶ – du moins selon la réception de cette conception auprès des disciples de Coray qui n'ont pas adopté ses nuances attentives. Ainsi, dans son premier ouvrage, Paliouritis établit-il la logique historique à laquelle sont soumis l'essor et la chute des Cités grecques de l'Antiquité classique, le déclin du « génos des Hellènes », mais aussi leur « renaissance » culturelle moderne. Il reconnaît dans son peuple un « caractère » particulier qui n'a point été modifié à travers les siècles, mais reste « inaltérable » :

Les Hellènes, n'importe où ils se trouvent, gardent le même caractère [...] ; le trait spécifique des Hellènes consiste dans l'amour pour la patrie [το φιλοπάτριδες], et c'est à propos d'eux que l'on a dit ces mots sacrés : “Lutte pour la Foi et la Patrie”³⁷.

En plus, dans la ligne de Coray, il met en relief la haute importance du rôle de l'éducation dans les progrès culturels (et politiques) des « nations civilisées ». À ce propos, il note que ces dernières n'ont jamais cessé de tourner leur regard vers l'Antiquité grecque pour trouver leur « modèle » historique. Et il signale l'ignorance de ses compatriotes vis-à-vis de ce passé – qui est « leur propre » passé –, de l'histoire glorieuse de leurs « ancêtres », donc l'urgence de la lecture, voire de l'écriture de cette histoire :

Athènes, Sparte et Thèbes sont jusqu'à présent le modèle de toutes les nations civilisées d'aujourd'hui [...]. [Les étrangers] ne cessent de lire l'Histoire hellénique [...]. Et les Hellènes, les descendants de Miltiade, de Léonidas [...],

35. *Ibid.*, p. 107.

36. Cf. *ibid.*, pp. 109-112.

37. Gr. Paliouritis, *Επιτομή Ιστορίας της Ελλάδος, συνερανοσθείσα μεν εκ διαφόρων συγγραφέων [υπό Γρηγορίου Παλιουρίτου διδασκάλου του εν Λιβόρνω Ελληνομουσειού] προσφωνηθείσα δε τη πανεντίμω αδελφότητι των εν αυτή τη πόλει ορθοδόξων Ελλήνων* (1807), I-II, Venise 21815, I, p. xi.

ignorent non seulement les œuvres mais aussi les noms mêmes de ces Ancêtres. D'où l'ignorance ? Par manque de livres profitables aux Hellènes³⁸.

Dans cet ouvrage, qui se veut une *Histoire de l'Hellade*, Paliouritis se pose, lui aussi, la question de la dénomination qui serait propre à désigner son peuple. À l'instar de Coray, il établit la différenciation entre « Hellènes » et « Romains », en renonçant complètement aux traditions prénationales de son peuple, donc aux évidences de la culture orthodoxe traditionnelle. Dans son esprit, il ne s'agit que de deux peuples bien distinctes, dont l'un a été soumis à l'autre. Or, le même classicisme qui lui fait faire l'éloge de l'Antiquité grecque et entreprendre de prouver que les « Hellènes modernes » n'ont pas perdu les qualités les plus importantes de leurs ancêtres, le fait également se demander pourquoi ses contemporains grecs adoptent le « nom de Romains ». La réponse, il la cherche dans l'indigence de l'éducation, de la culture et de la science historiques grecques :

Le manque de Livres Historiques garde le génos des Hellènes, le génos glorieux d'autrefois, dans l'ignorance, et l'ignorance l'a tant possédé que non seulement nous n'admettons pas le nom même des Hellènes mais encore, lorsque nous l'entendons, nous sommes mécontents, tout en aimant à nous appeler Romains, pour préférer [ainsi] la honte de l'esclavage que nous avons reçu par le peuple de Rome comme [s'il s'agissait de] quelque vertu paternelle³⁹.

Dans son *Précis*, Paliouritis donne en outre l'impression d'avoir abouti à ce qui doit (ou non) faire partie de son histoire des Hellènes anciens. Autrement dit, il paraît reconnaître le besoin de définir, voire de délimiter, la dite histoire. À ses yeux, il n'est nécessaire d'étudier l'histoire des peuples voisins que lorsqu'elle est étroitement liée à la « nôtre » :

Le présent précis ne va pas s'appesantir sur les discordes et les guerres entre les successeurs d'Alexandre, à moins qu'elles portent sur l'histoire des Hellènes ou aient quelque peu contribué à la chute de l'Hellade⁴⁰.

L'histoire hellénistique ne fait donc pas partie intégrante de l'histoire des Hellènes telle que l'imagine Paliouritis. Pour lui d'ailleurs, contrairement au Coray de l'*Appel* et aux Dimitrieis, l'histoire des anciens Macédoniens est marquée à jamais par l'image que se faisaient d'eux la plupart des citoyens des autres États de l'Antiquité grecque : elle a des origines « barbares », elle est en

38. *Ibid.*, I, p. xvii-xviii.

39. *Ibid.*, I, p. xviii-xix.

40. *Ibid.*, II, p. 203.

fait l'histoire d'un peuple « étranger et primitif » auquel les Hellènes ont été soumis :

[La Macédoine] a été considérée comme barbare, et elle l'était vraiment, jusqu'au temps de Philippe II.

La mort de Philippe a [...] donné du courage [...] aux Hellènes [...], car ils espéraient qu'il allaient regagner leur liberté⁴¹.

Son *Archéologie hellénique* se veut une histoire culturelle⁴². Pourtant sa préface – à l'instar de celles de Coray écrites à l'occasion de l'édition des œuvres des auteurs grecs classiques – se concentre sur « les conditions sociales, culturelles et morales de la renaissance grecque »⁴³ dans les temps modernes. Pour son auteur, l'éducation historique doit être la base de la dite renaissance, car « le plus grand malheur d'un Génos autrefois glorieux, c'est l'oubli des vertus de ses ancêtres »⁴⁴.

L'image de la civilisation classique que se fait Paliouritis est bien entendu celle privilégiée par l'humanisme politique des Lumières. Dans ses schémas explicatifs concernant la « chute » des Cités grecques, on constate encore l'influence de Coray⁴⁵ : la perte de leur liberté est réduite à la désagrégation morale et la corruption sociale qui ont marqué leur vie publique durant l'Antiquité tardive :

Périclès peut donc être considéré, à juste titre, comme responsable non seulement de la chute d'Athènes mais aussi de celle de toute l'Hellade ; car, en abolissant le pouvoir du conseil de l'Aréopage [= *en privilégiant celui de*

41. *Ibid.*, II, pp. 75 et 121.

42. « Dans cette histoire philologique des Hellènes anciens, je me suis efforcé [...] de démontrer la similitude entre nos propres mœurs et coutumes et celles des anciens, faisant l'éloge de ce qui est grand et blâmant ce qui est vilain », *id.*, *Αρχαιολογία Ελληνική, ήτοι φιλολογική ιστορία περιέχουσα τους νόμους, την πολιτείαν, τα έθιμα της θρησκείας, των εορτών, των γάμων, και επικηδείων, τα δημόσια και τα κατά μέρος παιγνίδια των παλαιών Ελλήνων, εξαιρέτως δε των Αθηναίων, συνεργανισθείσα εκ διαφόρων συγγραφέων*, I-II, Venise 1815, I, p. xix. Cf. P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 111-112.

43. *Ibid.*, p. 111. Cf. Gr. Paliouritis, *Αρχαιολογία*, I, pp. vi et suiv.

44. *Ibid.*, I, p. vi.

45. Cf. : « Mais hélas ! ô mes enfants, vos pères étaient hommes [...] et ils faillirent. Ne songeant pas que les étonnants et presque inconcevables exploits qu'ils avaient opérés, étaient le résultat de l'union de tous les Grecs, ils commencèrent à se jalouser, à se porter réciproquement envie, à fondre les uns sur les autres, à semer dans chaque cité, dans chaque province, les germes d'une haine réciproque [...]. La discorde rétrécit peu à peu la grande âme des Hellènes [...], chassa des cœurs l'amour de la patrie, pour mettre à la place la soif [...] des richesses », A. Coray, *Appel aux Grecs*, pp. 25-26.

l'Église du dème], il a fait [...] entrer les Athéniens dans la Guerre du Péloponnèse qui a conduit à tant d'autres et ruiné toutes les Républiques de l'Hellade, l'une étant ruinée par l'autre, et puis toutes ensemble par les Macédoniens. Le pouvoir direct du peuple a causé le désordre et l'imprudence [caractérisant] ses résolutions.

La mort de Socrate lui-même démontre la corruption régnant alors dans les mœurs des Athéniens⁴⁶.

Quant au rôle historique des anciens Macédoniens, les termes de Paliouritis sont toujours très critiques :

[Philippe II] a amené les Hellènes dans une telle situation que, sur les plaines de Chéronée, ils sont passés en un seul jour de la liberté à l'esclavage. Alexandre, les ayant trouvés dans l'esclavage, n'a pas fait autre chose que leur commander de le suivre dans la voie de sa propre gloire, qui était pour eux celle de l'esclavage absolu⁴⁷.

Valoriser le rôle des études historiques dans la « renaissance nationale » grecque ; revaloriser l'héritage des anciens Hellènes qui fournissent le modèle historique des « nations civilisées » modernes ; distinguer et délimiter l'« histoire du génois hellénique » vis-à-vis des histoires de « peuples étrangers » qui sont confondues avec la première, donc exclure de la dite histoire l'époque macédonienne comme période d'« esclavage absolu » ; interpréter la « chute » des Cités de l'Antiquité grecque afin d'en tirer des leçons historiques nécessaires pour l'avenir : telles sont en conclusion les caractéristiques principales de la conception historique de Paliouritis.

En revanche, l'entreprise de D. Alexandridès – très méconnue, jusqu'à très récemment – s'inscrit dans une autre conception de l'histoire de Grèce et, probablement, dans une autre tendance des Lumières grecques. Selon A. Tabaki⁴⁸, Alexandridès est influencé par l'école historiciste de Göttingen – une école qui « réhabilite le Moyen Âge », en constituant ainsi un précurseur des écoles historiques nationales du XIX^e siècle. Il fait la connaissance des Dimitrieis, il apprend plusieurs langues orientales et publie une *Grammaire gréco-turque* (*Γραμματική Γραικικο-τουρκική*, Vienne 1812). Alexandridès est un des premiers « orientalistes » dans les Balkans⁴⁹. Mais, ce qui nous intéresse ici, c'est qu'il est probablement le premier érudit grecophone à avoir

46. Gr. Paliouritis, *Αρχαιολογία*, I, pp. 237-238 et 240.

47. *Ibid.*, I, pp. 241-242.

48. A. Tabaki, « Un aspect des Lumières néo-helléniques : l'approche scientifique de l'Orient. Le cas de Dimitrios Alexandridis », *Ελληνικά*, XXXV (1984), pp. 316-337, p. 326.

49. *Ibid.*, p. 318 et passim.

une image globale de l'histoire byzantine, de même que de l'histoire grecque en général⁵⁰.

Concrètement, dans la deuxième édition de sa traduction de l'*Histoire grecque* de Goldsmith – une *Histoire* consacrée à l'histoire de l'Antiquité grecque jusqu'à la mort d'Alexandre le Grand⁵¹ –, Alexandridès ajoute, d'une part, au deuxième volume plusieurs chapitres traitant de l'époque suivante (jusqu'à l'invasion des Goths) et, d'autre part, un troisième volume consacré entièrement à l'histoire byzantine, de Constantin le Grand à la chute de Constantinople en 1453. Certes, son histoire byzantine – peu originale d'ailleurs⁵² – est une histoire événementielle, diplomatique et militaire, découpée selon la succession des empereurs sur le trône byzantin, sans références aux peuples concernés. Pourtant, le tout premier paragraphe de ce troisième volume ne peut qu'attirer l'attention du lecteur :

L'élévation de Constantin le Grand sur le trône royal promettait une nouvelle époque de gloire dans les annales des Grecs. Depuis lors, les ténèbres de la non-gloire [αδοξία] qui s'épaississaient sur les Grecs sous la tyrannie des Romains ont commencé à se dissiper, jusqu'à l'éclatement des lumières de la gloire et l'établissement du règne des Grecs à Constantinople, qui a été pourtant saisi, à cause des discordes civiles, de [...] la vie luxueuse des Empereurs et de leurs proches, de la dissolution des mœurs, et surtout des éternelles différences religieuses, par une telle faiblesse qu'elle a fini par devenir le gibier des armes ottomanes. Il faut que l'historien ne néglige dans l'histoire générale de l'Hellade rien de ce qui contribue à la connaissance de cette nation très glorieuse d'autrefois, mais il doit continuer à parcourir son histoire jusqu'à sa chute complète. C'est ce que nous nous proposons de faire. Et puisque, chez nous, il s'agit de l'histoire byzantine, tandis que l'histoire du royaume romain d'Orient, de Constantin le Grand à Nicéphore le Logothète, qui est considéré comme le premier Empereur des Grecs, appartient surtout à l'histoire romaine, nous allons pour autant en parler le plus brièvement possible⁵³.

50. Cf. A. Tabaki, *Περί νεοελληνικού Διαφωτισμού*, pp. 57-58.

51. Voir O. Goldsmith, *The Grecian History, from the Earliest State to the Death of Alexander the Great*, I-II, Londres 1774. Avec son *Histoire romaine*, il s'agit de manuels de base sur l'histoire de l'Antiquité pour nombre d'érudits de la fin du XVIII^e siècle, grecs et européens. Sur Goldsmith et les autres écrivains d'*Histoires grecques* de l'époque, voir D. I. Kyrtatas, *Κατακτώντας την Αρχαιότητα. Ιστοριογραφικές διαδρομές*, Athènes 2003, p. 96 et suiv. ; E. Chrysos (éd.), *Ένας νέος κόσμος γεννιέται. Η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στην γερμανική επιστήμη κατά το 19ο αι.*, Athènes 1996, pp. 83-105 et passim.

52. Cf. D. I. Kyrtatas, *Κατακτώντας την Αρχαιότητα*, p. 277, qui note que l'histoire byzantine d'Alexandridès est probablement basée sur celle de Gibbon.

53. Γολδσμίθ, *Ιστορία της Ελλάδος, Από της πρώτης καταβολής των Ελληνικών*

Il s'agit d'une réflexion plutôt contradictoire. Dans son esprit, l'époque byzantine « promettait une nouvelle époque de gloire » pour les Grecs, mais fut marquée par la « dissolution des mœurs ». Malgré donc son intention d'intégrer l'histoire byzantine – qu'il veut en même temps séparer de l'« histoire romaine » – dans une « histoire générale de l'Hellade », Alexandridès se laisse entraîner par les hésitations de sa génération à propos du rôle historique de Byzance. Pourtant, non seulement il paraît adhérer à la thèse des Dimitrieis concernant l'« hellénisation » de l'Empire byzantin, mais il arrive même à proposer une limite chronologique relative, en considérant Nicéphore I (802-811) comme le « premier empereur des Grecs » ; sans pourtant expliquer pourquoi⁵⁴. Or, quelques rares jugements favorables de l'auteur sur certains empereurs byzantins expliquent probablement les « insinuations défavorables » de Coray à l'égard de Dimitrios Alexandridès⁵⁵.

En entreprenant de réfuter De Pauw, Bartholdy et Compagnoni, les « accusateurs du génois », à savoir les érudits européens qui ont parlé d'une « dégénération » des Grecs modernes par rapport à ceux de l'Antiquité classique⁵⁶, l'auteur de l'*Apologie historico-critique* se charge de défendre la

πραγμάτων άχρι της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως υπό των Οθωμανών, έκδοσις δευτέρα, επιδιωρθωμένη και επηυξημένη εν η και προσετέθη τόμος Γ' περιέχων την Βυζαντινήν ιστορίαν, traduite et complétée par D. Alexandridès, I-III, Vienne 1807 (1806), III, pp. 1-2.

54. On peut pourtant faire l'hypothèse qu'à ce propos, Alexandridès est manifestement influencé par les historiens occidentaux de l'époque, dont E. Gibbon, qui tendent à considérer le couronnement de Charlemagne (800) comme l'évènement qui marque le passage à une nouvelle ère de la civilisation européenne : celle de la formation des identités des peuples modernes.

55. A. Tabaki, « Un aspect », p. 334. Notons, à titre indicatif, que Coray [= *Τι πρέπει να κάμωσιν οι Γραικοί*, p. 42] se posait ironiquement la question : « je voudrais savoir qui a donné à Justinien le surnom de Grand ». Or, Alexandridès [= Γολδομιθ, *Ιστορία της Ελλάδος*, III, p. 53], comme s'il s'agissait de lui répondre, expliquait que « Justinien est à juste titre surnommé Grand grâce à ses édifices, ses guerres considérables et le fait d'avoir métamorphosé les lois romaines [= *le fait d'avoir employé le grec dans la législation*] ».

56. Sur les réactions des intellectuels grecs de l'époque, voir E. N. Franghiskos, « Δύο «κατηγοροι του Γένους»: C. de Pauw (1788) και J. S. Bartholdy (1805) », *Εποχές*, 41 (septembre 1966), pp. 281-296 ; P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 108-109 ; *id.*, « Κριτική και πολιτική: η ιδεολογική σημασία της επίκρισης του Ελληνισμού από τον J. S. Bartholdy », *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος*, XXIV (1981), pp. 377-410 ; R. D. Argyropoulos, « Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος », p. 421 ; Τρ. E. Sklavénitis, « Οι κατηγοροι του ελληνικού γένους και η «Απολογία ιστορικοκριτική» », *Λευκαδίτικη Πανοί*, novembre-décembre 2000. Il est pourtant vrai que les auteurs en question constituaient sans doute une exception par rapport à la

réputation de son « génos » – et prélude ainsi à une préoccupation omniprésente chez les disciples de l'école nationale. À ce propos, il souligne la grandeur des anciens Hellènes et leur apport à la formation de la civilisation européenne moderne. Mais il indique en même temps que leurs « descendants » médiévaux et modernes ont beaucoup contribué à la victoire finale du christianisme, vu qu'ils ont su sauver la vraie foi que représente l'Orthodoxie en protégeant cette dernière contre les hérésies. Son peuple, signale-t-il, n'a jamais cessé d'avoir des exploits à présenter sur le plan culturel, même durant le temps de son assujettissement aux Ottomans.

À partir de telles réflexions, l'auteur s'efforce d'esquisser un panthéon des Grecs qui se sont distingués, à travers les siècles, pour leur vertu et leur sagesse. Il arrive donc à juxtaposer les noms des philosophes grecs de l'Antiquité classique à ceux des érudits byzantins et des intellectuels grecs de son temps où prédomine la figure de Coray⁵⁷.

En l'occurrence, cette opération présuppose l'idée d'une continuité absolue entre l'Antiquité grecque, Byzance et la Grèce moderne, bien qu'une philosophie de l'histoire qui légitimerait et interpréterait cette continuité soit encore absente. En plus, on a ici la préfiguration d'un des plus chers schémas

grande vague des « philhellènes » qui visitaient la Grèce pour sentir quelque chose de l'ancienne grandeur. Sur ces derniers, voir les remarques de G. Holst-Warhaft, « Great Expectations: The Burden of Philhellenism and Myths of Greek Nationalism », halai.fac.cornell.edu/chelp/holst-w.htm. Comme le note ce chercheur, il s'agit d'une tendance intellectuelle dont les pionniers sont en fait des érudits français tels que P. A. Guys et Choiseul-Gouffier. À ce propos, cf. O. Augustinos, *Greece in French Travel Literature from the Renaissance to the Romantic Era*, Baltimore 1993, pp. 12-48 ; R. Eisner, *Travellers to an Antique Land: The History and Literature of Travel in Greece*, Princeton 1991.

57. Anthimos Gazis a déjà publié à Venise, en 1807, une *Bibliothèque hellénique en deux livres* [Βιβλιοθήκης Ἑλληνικῆς βιβλία δύο] où il présente les biographies des auteurs « hellènes » les plus importants à partir de l'Antiquité classique et jusqu'à son temps, les biographies des auteurs des périodes hellénistique et romaine étant suivies de celles de leurs homologues byzantins et modernes. Comme le note P. M. Kitromilidès [= *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 105-106], Gazis considère ses contemporains grecs comme les épigones des érudits byzantins, affirmant ainsi la « continuité historique de la nation hellénique », mais, en même temps, il reproduit les hésitations des Lumières grecques à propos du rôle historique de Byzance. Comme on l'a déjà vu, ceci n'était pas tout à fait le cas pour D. Alexandridès qui avait publié un ouvrage analogue, intitulé *Miroir hellénique* [Ἑλληνικός Καθρέπτης] (Vienne 1806). Or, lui, il comprenait dans son catalogue tous les auteurs, anciens et médiévaux (son tableau allait jusqu'à 1453), qui avaient rédigé des textes en grec, qu'il s'agisse de Marc Aurèle ou des écrivains juifs hellénisants !

explicatifs de l'école nationale : l'évocation des différentes, des diverses « missions de l'hellénisme » au cours du temps historique.

Mis à part ces ouvrages historiographiques, la production historique grecque de l'époque compte parmi ses manifestations une étude d'histoire locale que le spécialiste des Lumières grecques, P. Kitromilidès, considère comme « le texte, probablement, le plus original de toute la production historiographique » de cette époque⁵⁸ : la *Ιστορία Χρονολογική της Νήσου Κύπρου* [*Histoire chronologique de l'île de Chypre*] de l'archimandrite Kyprianos Kouriokourinéos (Venise, 1788). On a ici affaire à une histoire de Chypre à partir des temps de la mythologie chrétienne et jusqu'au présent de l'auteur. Quoique fondée, pour la période d'avant la conquête ottomane, sur des traductions de sources occidentales, cette histoire est avant tout une analyse originale de la société chypriote du XVIII^e siècle, une analyse-source d'histoire sociale.

L'entreprise de son auteur est motivée par son mécontentement à l'égard de la littérature historique consacrée à Chypre, et son *Histoire* commence par l'étude critique des sources qui étaient à sa disposition. Quant à son attitude critique, elle résulte de ses réflexions au sujet de sa source principale sur l'époque médiévale, le livre du chroniqueur « franc » Stefano Lusignano *Chronograffia e breve Historia Universale dell'Isola di Cipro* (Bologne, 1573) : Pour l'historiographe chypriote, le fanatisme et l'intolérance religieux vont de pair, chez son homologue « latin », avec une arrogance monumentale. Dans son esprit, il s'agit de qualités négatives, incompatibles avec la responsabilité morale et sociale qui doit caractériser tout historien sérieux. La religion, pense-t-il, sert souvent d'appui à ce qui anime les dites qualités, à savoir aux finalités politiques, en produisant finalement des mensonges historiques. Or, Kyprianos s'efforce d'établir pour ce qui concerne l'histoire chypriote, et dans la mesure du possible, la vérité à la place du mensonge historique, la critique à la place du préjugé.

À ce propos, il va même plus loin, en affirmant que, lui, il peut être à la hauteur de cette tâche, vu qu'il a l'avantage d'avoir une connaissance précise, voire directe et personnelle, de l'histoire de son île⁵⁹. Et c'est grâce à cette connaissance qu'il est optimiste pour l'avenir de son peuple qui, à ses yeux, a beaucoup progressé depuis la conquête ottomane.

Quant à l'histoire de Chypre, Kyprianos remarque que l'oppression exercée par les conquérants vénitiens – l'île était une riche voie de passage pour les Croisés – a été beaucoup plus insupportable que celle pratiquée par les

58. P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, p. 118.

59. Voir *ibid.*, pp. 118-122, d'où toutes nos références sur le texte de Kyprianos.

Ottomans. Ce qui prouve, à son avis, que les vrais motifs de l'agressivité humaine ne doivent pas être réduits aux différences religieuses qui sont souvent de simples prétextes. Mais finalement, note-t-il, l'histoire n'a pas donné raison au peuple chypriote qui, en aspirant naïvement à une meilleure vie après le joug vénitien, a réservé un bon accueil aux conquérants ottomans.

Si l'on veut estimer la valeur du texte de Kyprianos par rapport à la future école nationale, on dira que les points de repère à ce propos sont au nombre de deux : d'une part, il s'agit de cette valorisation de la connaissance historique directe, qui annonce essentiellement une historiographie nationale persuadée qu'elle comprend mieux que les historiographies « étrangères » l'histoire de sa nation, du fait qu'elle ne partage pas leurs « préjugés »⁶⁰ ; d'autre part, il faut retenir la thèse que, pour le peuple orthodoxe, la conquête latine s'est montrée plus dure que la conquête ottomane. Or, la systématisation de ces thèses, voire leur intégration dans une théorie historique de l'« hellénisme », sera du ressort d'une historiographie armée sur le plan politico-idéologique de tout un État.

2. Au lendemain de la fondation de l'État grec

Après la fondation de l'État national, les intellectuels grecs se trouvent devant de nouveaux défis et de nouveaux enjeux politico-idéologiques. Il ne s'agit plus de demander, voire de préparer, sur un plan savant cette fondation, mais de spécifier les orientations d'une politique nationale étatique. Et à l'époque, ce XIX^e siècle nationaliste, la politique en question ne peut que viser l'intégration nationale : d'une part, l'homogénéisation nationale des populations habitant les territoires qui appartiennent à cet État, ainsi que l'organisation des institutions de ce dernier sur le modèle des régimes politiques de l'Europe occidentale moderne ; d'autre part, la « libération des populations helléniques habitant des territoires exclus » du nouvel État, donc son expansion territoriale. Bref, cette intégration doit être *intérieure* et *extérieure*⁶¹. Or, il s'agit en l'occurrence du processus historique d'où résultera un nationalisme – tel que celui de Sp. Zambélios – que nous allons qualifier d'*intégriste*.

60. La prise de conscience de ses propres préjugés sera peut-être la conquête d'une *méta-histoire nationale* qui reste à venir ; pourvu seulement que ces deux termes ne soient pas contradictoires...

61. Durant le XIX^e siècle grec, il existait des voix jugeant ces deux orientations compatibles, voire même inséparables, comme il existait celles qui privilégiaient soit l'intégration *extérieure* soit l'intégration *intérieure*. Voir E. Skopétéa, *To "Πρότυπο βασίλειο" και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Athènes 1988.

À l'ordre du jour, on trouve sans cesse la réfutation des opinions exprimées par une série de notables de l'Europe centrale et occidentale qui, après avoir voyagé dans la région balkanique et surtout dans le pays qu'eux-mêmes désignaient comme la « Grèce classique », affirment que les Grecs modernes n'ont rien à voir avec leurs ancêtres admirés par tout le monde, ni sur le plan de la descendance (vu qu'ils sont peut-être les descendants des Albanais ou des Slaves) ni sur le plan de la situation culturelle qui est loin de rappeler la « Sublime Antiquité ». Les jours du philhellénisme européen et de la participation massive à la Guerre de l'Indépendance grecque⁶² – on a dit que, toute proportion gardée, il s'agissait de « l'Espagne démocratique du XIX^e siècle » – paraissent donc oubliés : non seulement le classicisme des Européens tend à se montrer injustifié devant la réalité peu idéale des populations grecques⁶³, mais il s'agit dorénavant de décider si un futur État grec majeur est capable de se substituer à l'Empire ottoman en tant que barrière à la pénétration russe vers le Sud. Or, c'est dans ce contexte géopolitique que l'on doit considérer l'œuvre de J. F. Fallmerayer qui contribue – d'une manière négative, évidemment –, plus que tout autre, à la formation de l'historiographie nationale grecque⁶⁴.

62. À ce propos, voir W. St. Clair, *The Greece Might Still Be Free: The Philhellenes in the Greek War of Independence*, Londres 1972. Cf. aussi les remarques de G. Holst-Warhaft [= « Great Expectations », p. 5] qui considère que ce sont précisément les philhellènes qui ont en réalité « importé » en Grèce la conception de la « continuité » entre l'Antiquité classique et la Grèce moderne, les révolutionnaires indigènes étant plutôt orientés vers leur passé chrétien, byzantin : « Constantinople, not Athens, was the city they aspired to recapture, but to be told that you are the proud descendants of a race of supermen is irresistible, especially if the men who tell you this are prepared to die defending such a notion ». Pourtant, même si l'on partage l'essentiel de cette opinion, on doit noter – comme le note d'ailleurs G. Holst-Warhaft lui-même – qu'en 1821, un très grand nombre de Grecs avaient déjà adopté la dite conception. Et en tout cas, la culture historique qui résulte du nationalisme romantique de Sp. Zambélios constitue, voire présuppose, une sorte de synthèse entre la *mémoire* de Byzance et celle de l'Antiquité grecque.

63. Cf. : « Le voyageur qui visitait la Grèce, à cette époque, inspiré des préjugés du collègue, la tête remplie de réminiscences classiques, et marchant sans Pausanias en poche, ne vit que les ruines d'un monde démoli, le cimetière d'une grande civilisation, pas autre chose qu'une musée d'archéologie, confié à la garde de gens qui ignoraient la valeur des trésors qui y étaient renfermés. Quelques uns de ces voyageurs, les plus compatissants, s'apitoyèrent sur le sort de notre race dégénérée ; d'autres plus sévères, rejetèrent sur la tête des esclaves grossiers l'infortune de la tyrannie [ottomane], et éclatant en imprécations, laissèrent la Grèce justement condamnée, selon eux, au supplice éternel », Sp. Zambélios, « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, p. 363.

64. Sur son œuvre et les réactions qu'elle a provoquées en Grèce, voir G. Véloudis, *O*

En dépit de son image grecque, savoir de l'idée que les intellectuels grecs de l'époque se sont faits de son attitude, Fallmerayer n'a point et jamais été un savant « pro-slave ». Au contraire, il était un grand *slavophobe* qui désirait à tout prix persuader les chefs des pays européens de l'importance du danger russe. Dans cette direction, il estimait que la dissolution de l'Empire ottoman ne serait pas une évolution heureuse : les Grecs – étant une « race » voisine des Slaves (Russes), du fait de leurs convictions religieuses orthodoxes et de leur descendance ethnique (telle qu'il l'a discernait lui-même) – ne pourraient jamais le remplacer.

Pour la communauté politique internationale donc, ce qui importe à l'époque – avant et pendant et après la Révolution –, c'est la Question dont la Question grecque fait essentiellement partie : la Question d'Orient. Selon les besoins, ou plutôt les points de vue, géopolitiques, les Grecs ont (ou n'ont pas) « droit » à un État qui leur sera propre, ils vont (ou ne vont pas) « gouverner l'Orient » à la place des Ottomans⁶⁵ ; dans une certaine mesure, ils ont même

Jakob Philipp Fallmerayer ; E. Skorétea, *Φαλμεράερ. Τεχνάσματα του αντίπαλου δέους*, Athènes 1997 ; D. I. Kyrtatas, *Κατακτώντας την Αρχαιότητα*, p. 113-114.

65. Voir par exemple les termes plutôt explicites à partir desquels traitait de la Question grecque F.-R. de Chateaubriand en 1825 ; rappelons que celui que l'on a considéré comme « un des pères du romantisme » européen a toujours été un grand classique du philhellénisme et, entre 1822 et 1824, était chargé du Ministère des Affaires Étrangères de France : « Mais la Grèce, État indépendant, sera-t-elle d'une considération aussi importante que la Turquie dans les transactions de l'Europe ? Pourra-t-elle offrir par sa propre masse un rempart contre l'entreprise d'un pouvoir, quel qu'il soit ? La Turquie est-elle un plus fort boulevard ? La facilité de l'attaquer n'est-elle pas démontrée à tous les yeux ? On a vu dans ses guerres avec la Russie [...] quelle est sa force de résistance. [...] Si telle puissance n'a pas envahi la Turquie, rendons-en grâce à la modération même sur le trône. [...] Il faut dire plus : la Grèce libre, armée comme les peuples chrétiens, fortifiée, défendue par des ingénieurs et des artilleurs qu'elle emprunteroit d'abord de ses voisins, destinée à devenir promptement, par son génie, une puissance navale, la Grèce, malgré son peu d'étendue, couvrirait mieux l'orient de l'Europe que la vaste Turquie, et formeroit un contre-poids plus utile dans la balance des nations », F.-R. de Chateaubriand, *Note sur la Grèce*, Annexe dans l'opuscule, P. Quemeneur, *Ο Σατωμπριάν και η Ελλάδα*, Thessalonique 1962, pp. 51-60, pp. 55-56. – Il paraît donc que les esprits « solitaires » du romantisme européen, tels que Chateaubriand ou Byron, savaient très bien s'adapter aux soucis publics et parler la langue diplomatique lorsqu'il s'agissait de défendre une cause (géo)politique. Retenons aussi que, quant à la place de Byzance dans l'histoire de la Grèce, Chateaubriand partageait en fait les opinions d'un Coray – ce dernier est probablement celui qui a traduit en grec (l'année même de sa publication) la *Note* du romantique français : « [À partir de leur soulèvement] les peuples de l'Attique et du Péloponèse sort[en]t, après plus de mille ans, du double esclavage du Bas-Empire et du fanatisme musulman », *ibid.*, p. 57.

été « slavisés » (ou non) selon des critères analogues – la « slavisation » de la Grèce dépendant en fait beaucoup moins de l'histoire, au sens propre du terme, de cette région que de l'attitude des Grecs face aux Russes !

Pour la communauté internationale savante, il en va plutôt de même. En effet, la plupart des intellectuels européens traitent aussi de la question des populations balkaniques en la réduisant au *status quo* international. Cela est vrai non seulement pour ceux parmi eux qui sont (ou se montreront) finalement d'une importance quasi-nulle, comme Fallmerayer, mais aussi pour les grands esprits de l'époque – le meilleur exemple est Marx et son attitude à l'égard des « petits peuples balkaniques »⁶⁶. Une autre catégorie porte sur les savants qui sont en état de faire abstraction de leurs prémisses politico-idéologiques et d'articuler un discours scientifique, impartial. Eux, ils veulent des « preuves objectives » à propos du caractère ethnique et culturel du peuple grec ; les historiographes grecs s'efforceront de les leur fournir. Mais l'objectif de ces derniers restera de convaincre ceux qui statuent à partir d'estimations géopolitiques défavorables aux « intérêts nationaux de l'hellénisme ».

Bien que, par ses objections sur la pureté de la « race hellénique », Fallmerayer ait donc été un vrai *bouc émissaire* pour les intellectuels grecs du XIX^e siècle, la question qu'il avait posée n'était qu'une simple occasion pour la *naturalisation* des jeunes disciplines d'historiographie et d'ethnologie grecques dans les communautés scientifiques européennes correspondantes. De même que ses homologues grecs, il n'était d'ailleurs pas motivé par quelque simple intérêt scientifique, en l'occurrence par la simple adhésion à un certain courant intellectuel mettant l'accent sur le « sang », et non pas sur la « culture ». Comme on l'a vu, ses intentions étaient aussi plutôt d'ordre géopolitique, ses thèses portaient aussi sur la solution idéale de la Question d'Orient. Réfuter donc ses positions contribuait essentiellement à la mise en cause de ces conceptions historiques renonçant à la « pureté de la race hellénique » actuelle – et, avec elle, à toute sorte de « continuité de la civilisation et de la nation helléniques » – et considérant Byzance comme la suite de Rome et non pas d'Athènes. Contribuait ; mais ne suffisait pas...

C'est pourquoi même lorsque Fallmerayer était déjà largement réfuté par des savants européens, les historiens grecs ont, pour ainsi dire, continué de le réfuter. Pour eux, il s'agissait en fait de la lutte pour la reconnaissance, à la fois scientifique et diplomatique, des « droits historiques de l'hellénisme ».

66. Voir K. Marx & Fr. Engels, *Η Ελλάδα, η Τουρκία και το Ανατολικό Ζήτημα*, Recueil d'articles traduits en grec, Athènes 1985.

Dans leurs réactions, les érudits nationaux grecs se chargeaient ainsi d'une double tâche : prouver, d'une part, que les Hellènes modernes sont bel et bien les descendants des anciens et, d'autre part, qu'ils sont *compétents* (au sens le plus propre du mot)⁶⁷ pour jouer « leur propre » rôle dans les évolutions géopolitiques liées à la Question d'Orient.

Très vite, dans un contexte intellectuel européen histori(c)i-ste, les mandarins grecs vont considérer que le domaine qui peut servir le mieux les intérêts géopolitiques de leur patrie est la science historique, pour des raisons que nous allons étudier à partir de l'œuvre de Sp. Zambélios. Mais avant de s'occuper de l'écriture de l'histoire nationale, ils entreprendront de la situer philosophiquement : ils vont ainsi répondre à la nécessité d'une philosophie de l'histoire⁶⁸ – ce qui est aussi, d'ailleurs, le cas pour Zambélios. Examinons donc le long processus de la naissance d'une historiographie nationale grecque, *id est* le processus d'émancipation de la culture historique grecque vis-à-vis non seulement de sa matrice traditionnelle orthodoxe, son passé *prénational*, mais également de sa matrice moderne, la culture des Lumières, son passé *national primitif*.

Le premier traité de philosophie de l'histoire publié à Athènes (le « centre national de l'hellénisme », dorénavant), le *Φιλοσοφικόν δοκίμιον περί της προόδου και της πτώσεως της Παλαιάς Ελλάδος* [*Essai philosophique sur le progrès et la chute de l'Hellade ancienne*] (1839), porte la signature de G. Kozakis-Typaldos. Il s'agit d'un ancien élève de Benjamin de Lesbos⁶⁹ qui l'a initié à la pensée scientifique et philosophique des Lumières. Étudiant à Paris, Kozakis-Typaldos adhère aux idées des Idéologues. Il participe à la Guerre de l'Indépendance de 1821 et, après la fondation du Royaume de Grèce, il est nommé directeur de la Bibliothèque Nationale d'Athènes.

Kozakis-Typaldos occupe une place plutôt médiane dans l'histoire des Lettres grecques, « entre les Lumières et le romantisme »⁷⁰ – mais, comme on va le constater plus loin, il faut plutôt exclure tout parallélisme entre la dite

67. Les Grecs ont en effet entrepris de prouver qu'ils avaient non seulement la *droit* de décider quelle doit être la solution juste de la Question d'Orient mais encore la *connaissance* nécessaire pour contrôler, « gouverner » selon leurs propres termes, Constantinople. Et à ce propos, ils pensaient n'avoir qu'à évoquer leur passé médiéval, byzantin.

68. Cf. C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, p. 435.

69. Sur l'œuvre de Benjamin de Lesbos, voir R. D. Argyropoulos, *Ο Βενιαμίν Λέσβιος και η ευρωπαϊκή σκέψη του δέκατου όγδοου αιώνα*, Athènes 2003.

70. Voir *id.*, « Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος ανάμεσα στον Διαφωτισμό και τον ρομαντισμό ».

place et celle des Idéologues⁷¹ dans l'évolution de la pensée historique française. Le répertoire de ses intérêts est très varié ; ses recherches s'étendent depuis la médecine et l'éducation jusqu'à la philosophie et les études orientales⁷². Mais l'attention de l'historien des idées est attirée surtout par son *Essai Philosophique* qui prélude sans aucun doute à l'historiographie nationale grecque.

En l'occurrence, non seulement le choix de son sujet mais aussi ses études et sa provenance intellectuelle donnent l'impression qu'il s'agit d'un représentant – parmi les derniers – de la conception historique des Lumières grecques : Kozakis-Typaldos étudie encore l'histoire de l'Antiquité classique, ses références historiques sont toujours Athènes et Sparte, à l'instar des Coray et des Paliouritis. Pourtant, son essai renferme les germes de la conception zambélienne – et c'est pourquoi P. Kitromilidès le considère comme « la cérémonie funèbre des Lumières »⁷³. En effet, dans son livre, on trouve systématiquement évoquée, voire privilégiée, l'idée fondamentale de l'historiographie romantique, l'« unité » nationale :

Le haut concept d'unité morale, l'ultime et le plus nécessaire parmi tous les concepts sociaux, étant celui qui éduque et forme la Nationalité [...] ⁷⁴.

L'unité devient ainsi la valeur la plus importante de la nation, en se substituant à la liberté, l'éducation politique et morale et le progrès culturel, les qualités par excellence d'une « nation civilisée » d'après l'enseignement des représentants des Lumières grecques. Il est par ailleurs significatif que, déjà par son titre, l'essai de Kozakis-Typaldos souligne non seulement les progrès de l'Hellade ancienne mais aussi sa « chute ». Or, à partir d'une conception historique chrétienne⁷⁵, l'auteur s'efforce de démontrer que l'Antiquité classique n'est pas tellement un modèle historique, un point de repère positif, mais plutôt un exemple négatif que ses contemporains doivent éviter.

71. Voir, à titre indicatif, C. Crossley, *French Historians*, pp. 10-20.

72. Voir R. D. Argyropoulos (éd.), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα, από το 1828 ως το 1922*, I-II, Athènes 1995 et 1998, I, pp. 413-414 ; *id.*, « Γ. Κοζάκης-Τυπάλδος: Η πολιτική ελευθερία και οι προϋποθέσεις του φιλελευθερισμού », *Η έννοια της ελευθερίας στον νεοελληνικό στοχασμό*, I-II, Athènes 1996-1997, I, pp. 251-277.

73. P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, p. 481.

74. G. G. Kozakis-Typaldos, *Φιλοσοφικόν δοκίμιον περί της προόδου και της πτώσεως της Παλαιάς Ελλάδος*, Athènes 1839, p. 505.

75. Comme le signale A. Tabaki [= « Η μετάβαση από τον Διαφωτισμό », p. 207], le penseur grec critique ceux qu'il considère comme ses homologues rationalistes et athées des Lumières européennes, surtout Locke et Condillac, tandis qu'il est positif sur Kant, Fichte et Schelling, l'école « pro-Dieu [φιλόθεο] » ; aussi, mentionne-t-il Chateaubriand,

Il est vrai que l'histoire grecque des idées a souvent identifié, sans réserve, l'idéal d'unité au mouvement romantique. Pourtant, les représentants des Lumières grecques avaient souligné à plusieurs reprises que l'unité est la condition *sine qua non* pour la libération et l'épanouissement du « génos des Hellènes ». Comme nous l'avons déjà dit à propos de Coray et Paliouritis, à leurs yeux, la discorde avait toujours constitué un des caractères par excellence de la nation hellénique⁷⁶, dont les conséquences historiques ont été plus que catastrophiques⁷⁷. D'ailleurs, ils se sentaient le plus souvent être eux-mêmes des victimes de ce « vice du caractère hellénique » et ils ont eu l'occasion de le voir marquer la Guerre de l'Indépendance.

Cela dit, la différence, la nouveauté, il faut plutôt la chercher dans les priorités de chaque époque ; ce sont elles qui mettent en relief sa spécificité, son sceau idéologique. Or, pour les représentants des Lumières grecques, les « vices » de l'Antiquité classique, comme la discorde, ne savaient point sa grandeur, puisque rien ne pouvait ombrager ceux parmi ses *avantages* dont les Grecs de l'époque étaient privés, à savoir la liberté, la démocratie et l'épanouissement culturel. Ce qui ne sera pas le cas pour les romantiques vivant en tout cas dans des conditions de liberté nationale. Et ce qui n'est plutôt pas le cas pour Kozakis-Typaldos. Car, s'il y a un schéma explicatif où Kozakis-Typaldos prélude vraiment à l'école romantique, c'est le contenu qu'il attribue à la notion d'unité pour ce qui concerne la nation hellénique ancienne.

En effet, Kozakis-Typaldos considère que l'unité qui caractérise la dite nation est religieuse et politique ; il parle ainsi d'une communauté de religion, de lois, de coutumes et de mœurs. Entre ses deux aspects, il privilégie l'aspect religieux, en affirmant que c'est grâce à leur religion commune que les Cités de l'Antiquité grecque ont pu par la suite réaliser une sorte d'« unité politique » (à l'occasion, surtout, des Guerres médiques). Pour lui, pendant que cette nation gardait son unité, elle était fière de ses progrès ; lorsqu'elle l'a perdue, elle s'est trouvée devant la « chute »⁷⁸.

Schlegel, Hegel et Winckelman. À ce propos, voir G. G. Kozakis-Typaldos, *Φιλοσοφικόν δοκίμιον*, pp. 166, 193 et passim.

76. Comme le note S. Citron [= *Le mythe national*, p. 159], il en va plutôt de même pour les historiens français du XIX^e siècle : « En projetant la nation dans le passé, l'historiographie républicaine a banalisé l'idée que les "Français" n'ont jamais cessé de s'entre-déchirer. La propension à la "guerre civile", l'incapacité à s'entendre serait, depuis Vercingétorix, la caractéristique de notre identité gauloise ».

77. Cf. C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, pp. 576-578.

78. Voir G. G. Kozakis-Typaldos, *Φιλοσοφικόν δοκίμιον*, pp. 34-35, 503, 505-508 et passim.

Quant au sujet de la continuité historique entre l'Antiquité, Byzance et la Grèce moderne, Kozakis-Typaldos recourt – lui aussi, comme une série d'autres érudits nationalistes grecs après ou avant lui (Coray, par exemple) – à une *astuce* qui trahit l'incertitude d'un esprit novateur, plutôt que son oscillation entre les deux conceptions historiques : En plaçant la période qu'il étudie dans un temps historique homogène et linéaire, donc en proposant une périodisation, il parle d'une « Histoire générale de l'Hellade » (et non pas de la « nation hellénique ») qui « peut peut-être se diviser en six » (et non pas en trois⁷⁹) périodes, et il considère que toutes ses périodes sont à *moitié*, ou même *dans leur premier tiers*, « helléniques » :

L'Histoire générale de l'Hellade peut peut-être se diviser en six périodes.

A. Hellénique (de ses origines à la bataille de Chéronée).

B. Hellénomacédonienne (de Chéronée à la bataille de Cynocéphale).

C. Hellénoromaine (de Cynocéphale à Constantin le Grand).

D. Hellénogrécoromaine (de Constantin le Grand à la prise de Constantinople).

E. Hellénottomane (de la prise de Constantinople à la révolution de 1821).

F. Néohellénique (du commencement de la révolution et la suite).

L'auteur du présent essai se limite à la première période⁸⁰.

Ne serait-ce que *partiellement* donc, l'« Histoire d'Hellade » est au bout du compte « hellénique ». Pourtant, l'adoption d'une astuce entraîne (presque fatalement) l'avancement des syllogismes qui ont l'air ambivalent, sinon paradoxal – des syllogismes qui mettent finalement en doute la thèse privilégiée en l'occurrence :

Une fois qu'elle a perdu sa liberté, l'Hellade est d'abord devenue une province macédonienne, et puis [une province] romaine, grécoromaine⁸¹.

En tout cas, quoique limité à l'Antiquité classique, et sans être toujours à la hauteur des évidences de la nouvelle conception historique, l'essai de Kozakis-Typaldos se pénètre de l'idée de la « continuité de la nation hellénique

79. Le découpage de l'histoire grecque en trois époques, antique, médiévale (byzantine) et moderne, sera l'œuvre de l'historiographie nationale – une historiographie qui sera en mesure de *comprimer* les six périodes de Kozakis-Typaldos pour en constituer trois, conformément aux *topoi* de la science historique européenne du XIX^e siècle. Car, tout en déclarant sans cesse sa singularité, l'histoire nationale se veut toujours un homologue respectable de celles des autres pays.

80. *Ibid.*, p. 14.

81. *Ibid.*, p. 495.

à travers l'histoire »⁸². D'ailleurs, l'auteur reconnaît dans la nation hellénique un « caractère » – une « nature », une « tendance » – particulier⁸³ qui est en fait diachronique⁸⁴, vu qu'il caractérise non seulement les Hellènes anciens mais aussi leurs descendants modernes.

Kozakis-Typaldos ne manque pas l'occasion d'entreprendre de réfuter Lamartine qui, en décrivant le déclin et les vices des Grecs modernes, avait tendance à juger cette situation irréversible. Il annonce ainsi encore une fois ce qui va suivre, l'opposition systématique des romantiques grecs aux « opinions de provenance occidentale », bien que son style ait encore l'air d'une apologie. Or, en tout cas, on trouve déjà dans ses syllogismes l'argument qui deviendra le plus *cher* dans l'*outillage probant* de l'historiographie romantique grecque, à savoir l'évocation de l'an 1821 comme « preuve » ultime et indiscutable de la continuité historique de la nation⁸⁵:

[Lamartine] doute si une certaine force surnaturelle arrive jamais à éveiller la Nation hellénique après une telle chute ! Comme étaient peu nombreux les hommes qui, après avoir lutté contre toutes les Forces ottomanes, et contre leurs calomnieurs étrangers injustes, ont obtenu leur indépendance

82. Il réhabilite d'ailleurs, sinon le rôle – ce qui sera plutôt l'œuvre de Zambélios –, la figure historique d'Alexandre le Grand dans le cadre d'une histoire de la nation hellénique ; voir *ibid.*, p. 481. Toujours est-il que, comme le note R. D. Argyropoulos [= « Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος », pp. 415-416], il néglige la langue grecque comme agent de continuité historique, à savoir l'évidence par excellence tant pour Coray que pour l'école historiographique nationale.

83. « Son caractère [...] tend particulièrement à l'indépendance. [...] Ce qui va de manière despotique à l'encontre de ce caractère, il se bat contre la nature des Hellènes », G. G. Kozakis-Typaldos, *Φιλοσοφικόν δοκίμιον*, p. 14.

84. « Ni le temps ni les changements de situation successifs n'ont pu l'anéantir », *ibid.*, p. 8.

85. Cf. : « Les opinions de Kozakis-Typaldos sur la continuité ininterrompue de la nation hellénique, appuyées sur des critères culturels et géographiques, et non pas du tout raciaux, contiennent en germe les thèses de l'historiographie nationale grecque officielle du XIX^e siècle. [...] [Kozakis-Typaldos et Paparrigopoulos] ne traitent pas la question de la "pureté" de la race hellénique et font l'histoire hellénique commencer déjà par les temps mythiques [...]. En tant que monarchiques, les deux, ils se pénètrent de la croyance dans le rôle de la royauté à l'égard de l'histoire hellénique moderne, la joignant à la notion d'orthodoxie », R. D. Argyropoulos, « Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος », pp. 420-421. Aussi, sur la « question de la pureté de la race hellénique » et l'attitude de l'historiographie nationale grecque, voir G. Véloudis, *O Jakob Philipp Fallmerayer*, qui démontre pourquoi les intellectuels grecs du XIX^e siècle ont dès le début considéré que toute référence à la « race » allait en fait à l'encontre de leurs intérêts et privilégié pour autant la notion de « culture » pour ce qui est de la continuité historique de la nation.

nationale ; et, quelques années plus tard, leur nouveau Roi [...] organise [bien] toute sa société récemment fondée [...]. Que pardonne M. Lamartine le temps nécessaire qu'exige{nt} l'éducation des nations du fait de la faiblesse humaine⁸⁶.

En revanche, la thèse que l'« indépendance » constitue le caractère par excellence des Hellènes semble inspirée par le noyau dur de la théorie des Lumières grecques. Néanmoins, l'auteur souligne sans cesse le côté négatif de cette valeur, les problèmes résultant de ses excès :

[Ceux qui étaient] peut-être les auteurs de la gloire et de la grandeur d'Athènes étaient indubitablement [en même temps] les responsables principaux de l'impuissance des lois, [...] de la liberté effrénée, de l'ochlocratie irréfléchie, de la tyrannie qui a aussitôt suivi cette dernière, de la chute et de l'assujettissement des Hellènes⁸⁷.

Pour arriver à exprimer ses propres convictions politiques dans le présent (et non seulement) : « Religion, Hellade, Roi : unité composée et indivisible »⁸⁸.

Certes, Coray signalait déjà que les Cités démocratiques de l'Antiquité classique avaient perdu leur liberté à cause de la discorde, de l'ochlocratie et des révoltes politiques qui avaient marqué leur vie politique intérieure. Il s'agit d'ailleurs de la thèse que l'on a déjà vu orienter l'analyse de Paliouritis. Mais le discours des Lumières privilégiait l'« éducation politique » en tant que voie royale vers « la justice, la sagesse et la vertu », les préalables de la conservation de la liberté. Or, les grandes évolutions dans l'histoire des idées vont souvent de pair avec des petits *glissements de sens* dont le chercheur ne se rend compte qu'à partir d'une étude détaillée, voire minutieuse, du contexte de leur énonciation. D'ailleurs, comme on va le constater plus loin dans cet exposé, même Zambélios – un auteur que l'on qualifie toujours de romantique *pur et*

86. G. G. Kozakis-Typaldos, *Φιλοσοφικόν δοκίμιον*, p. 9. Sur les opinions d'A. de Lamartine, voir ses *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient*, I-IV, Bruxelles 1832-1835.

87. G. G. Kozakis-Typaldos, *Φιλοσοφικόν δοκίμιον*, p. 14. L'analyse de Kozakis-Typaldos semble suivre celle de J. G. Droysen, *Alexandre le Grand* (1833), Paris 1991, p. 39 et suiv. Nous ne pouvons pourtant savoir si Kozakis-Typaldos avait lu Droysen avant de rédiger son *Essai*. Notons à propos que l'œuvre de l'historiographe prussien ne sera traduite en français qu'en 1881, tandis qu'en Grèce, C. Fréaritis traduit son *Alexandre* dès 1859 ; voir C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, p. 369. Sur l'apport de Droysen dans la formation de la conception historique de l'Antiquité grecque que privilégiera l'école nationale, voir plus loin dans ce chapitre.

88. G. G. Kozakis-Typaldos, *Φιλοσοφικόν δοκίμιον*, p. 504 (l'allusion à la Trinité chrétienne est plus qu'évidente).

dur – indique que la qualité par excellence de l'« hellénisme » est l'« isonomie »⁸⁹, c'est-à-dire sa tendance vers la mise en pratique d'institutions « égalitaires ».

L'ouvrage de Kozakis-Typaldos est suivi, en 1841, par la *Φιλοσοφία της ιστορίας. Δοκίμιον* [*Philosophie de l'histoire. Essai*] de M. Rénieris. Lui est un juriste qui vient s'installer à Athènes en 1835 après de longues études à Padoue et à Venise. Il occupe une série de postes très importants comme ceux d'Ambassadeur grec à Constantinople et d'Administrateur de la Banque Nationale de Grèce. Mais ce qui lui donne une place considérable dans l'histoire des idées en Grèce, c'est surtout sa participation au Comité d'édition de la revue *Le Spectateur de l'Orient*, aux côtés de C. Paparrigopoulos, N. Dragoumis, A. R. Rangabé et A. Vassileiou, qui sera à partir de 1853 un lieu d'expression privilégié – en français – des intellectuels nationalistes grecs.

Chez Rénieris, l'histoire grecque ne trouve pas encore sa spécificité. Ici, toute l'histoire humaine, même quant à ses origines mythiques, est réduite au conflit fichtéen entre « moi » et « non-moi », « au mouvement bipolaire du “moi” et du “non-moi” sur un seul pivot : le christianisme »⁹⁰. En gros, dans l'esprit du philosophe grec, l'un exprime la volonté, ou même le génie, de l'individu ; l'autre celle de la nature et, le plus souvent, celle du peuple en tant qu'ensemble d'individualités.

Ainsi, Adam représente-t-il le « moi », tandis qu'Ève et Dieu le « non-moi » ; l'arrivée de Jésus-Christ marque une victoire du « moi ». Dans l'Antiquité grecque classique, le « moi » (en l'occurrence, la primauté de la volonté individuelle) est représenté par Sparte, le « non-moi » (la soumission absolue de l'individu à la volonté collective, populaire) s'incarne dans le monde « ionien », donc à Athènes. Le Moyen Âge est dominé par le conflit entre l'empereur-« moi » et les souverains locaux (« non-moi ») ; ces derniers mettent leur sceau

89. Notons qu'il s'agit d'une notion employée aussi par A. Coray, *Σάλπισμα Πολεμιστήριον*, Péloponnèse 21821, p. 20 : « Le chef de notre religion sacrée [= Jésus-Christ] a établi comme base et fondement de son enseignement [...] l'isonomie, en l'appelant *Amour du prochain*. D'où la conclusion que celui qui ne se soumet pas au joug sacré de l'isonomie est un mauvais citoyen et un mauvais chrétien ». Le sens propre du terme « isonomie » [« ἰσονομία » : de « ἴσος », *égal*, et « νόμος », *loi*] peut être réduit à l'« égalité devant la loi ». Ainsi, un régime politique fondé sur le principe d'« isonomie » est-il celui qui assure et protège l'« égalité » de tous ses sujets « devant la loi ». Néanmoins, selon l'emploi fait souvent par les intellectuels grecs de l'époque, l'« isonomie » porte sur plusieurs aspects de l'« égalité », ou même sur plusieurs « égalités » (politiques et autres). Nous avons donc privilégié la transcription directe de ce mot en français – au lieu d'une formule périphrastique –, afin de mettre en relief le caractère *sui generis* de leur terminologie.

90. Voir G. Véloudis, *O Jakob Philipp Fallmerayer*, p. 20.

à l'histoire européenne jusqu'à ce que la Renaissance vienne privilégier le « moi » qui arrive finalement à un sommet sous la Révolution française et Napoléon. Enfin, l'Antiquité est en général le règne du « non-moi », les temps modernes celui du « moi », mais leur conciliation sera l'œuvre de l'avenir où la Grèce, située entre l'Europe (« moi ») et l'Asie (« non-moi »), réalisera leur synthèse.

Rénieris fait une philosophie de l'histoire à l'instar de Vico⁹¹ et des philosophes allemands tels que Herder et Fichte. Son essai est l'apothéose de la schématisation, du réductionnisme, de l'abstraction métaphysique qui se veut de vocation universelle. Mais ce qui importe ici, c'est que, d'un certain point de vue, et en dépit des différences concernant les thèmes de leurs ouvrages, Rénieris est le philosophe grec le plus voisin de Zambélios :

D'une part, Rénieris privilégie ouvertement le *tout* social, la communauté, le peuple, par rapport à l'individu. Pour lui, s'il y a dans l'histoire humaine un agent de moralité, c'est bien le peuple. Il s'éloigne ainsi clairement de la pensée des Lumières, marquée par la philosophie des droits de l'homme⁹², c'est-à-dire de l'individu ; d'où, d'ailleurs, ses références à G. de Staël et à ses affirmations très familières parmi les romantiques français⁹³:

Deux grands éléments composent l'humanité, le peuple et l'individu. [...] Il se peut que l'individu⁹⁴ méconnaisse les lois de la nature morale ou s'oppose à elles ; mais les foules, quoique additions d'individus, obéissent nécessairement à ces lois et les représentent, comme le liquide prend la forme du vase qui le contient. [...] Le peuple est par conséquent l'Arche de Noé quant aux idées sur la justice et la moralité ; sa voix est voix de Seigneur. [...] Si l'histoire objecte certaines iniquités contre cette affirmation [...], ce n'est pas le peuple qui les a faites. [...] “Les peuples n'ont jamais tort”, dit madame [de] Staël ; “les hommes ne sont méchan[t]s qu'un à un”. [...] D'où il suit que, dans les systèmes politiques et scientifiques, l'individualité est synonyme d'erreur, tandis que la foule dénote la règle et la vérité. [...] [On doit] admirer la providence de Dieu, qui a soumis les individus aux lois

91. Notons que sa *Philosophie* est dédiée à Vico : « à J.-B. Vico, père de la science de l'histoire ». Cf. R. D. Argyropoulos, « Σχόλια στην φιλοσοφία της ιστορίας του Μάρκου Ρενιέρη », *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δεσποτόπουλο*, Athènes 1991, pp. 245-254 ; *id.*, « Ατομική ελευθερία και ανεξαρτησία στον Μάρκο Ρενιέρη », *Η έννοια της ελευθερίας*, II, pp. 33-50 ; P. Noutsos, « Ο Μάρκος Ρενιέρης ως πολιτικός διανοούμενος », M. Rénieris, *Φιλοσοφία της ιστορίας. Δοκίμιον* (1841), Athènes 1999, pp. ix-xxxvi.

92. Cf. C. Crossley, « Du sujet libéral au peuple romantique », S. Bernard-Griffiths & A. Pessin (éd.), *Peuple, Mythe et Histoire*, Toulouse 1997, pp. 117-125.

93. Voir, à titre indicatif, C. Crossley, *French Historians*, pp. 4, 21-22 et *passim*.

94. « Lorsque nous parlons d'individus, [...] nous parlons surtout des grands hommes », M. Rénieris, *Φιλοσοφία*, p. 9.

politiques [...], mais elle a laissé libres les nations [...]. Mais le seul élément du peuple ne suffisait pas pour les desseins de Dieu ; limitée à lui, l'humanité allait se priver de la variété, de la liberté, elle n'allait pas porter sur elle le type de la perfection, le sceau de son créateur⁹⁵.

D'autre part, il établit l'unité, sociale, politique, mais surtout « nationale », sur la base qu'offre la Trinité consubstantielle. Dans son esprit, il s'agit en l'occurrence de l'essence du christianisme, conciliant Dieu et Jésus-Christ, donc « non-moi » et « moi » ; il s'agit aussi du *sens* même de l'histoire humaine :

L'unité dans la variété est par conséquent la perfection. L'unité dans la variété de Dieu est la perfection par excellence, elle est la Sainte Trinité. L'*histoire* est la façon dont chaque créature arrive à sa perfection. Toute histoire se divise en trois périodes ou âges ; pendant le premier âge prédomine l'élément de l'unité ; pendant le deuxième l'élément de la variété ; pendant le troisième l'unité compatit avec la variété ; d'où le type général de l'histoire : a. Unité b. Variété c. Unité dans la variété.

Les autres vérités ne sont des vérités que lorsqu'elles se conforment à la religion⁹⁶.

En plus, il reconnaît des analogies historiques dans les attitudes du christianisme et de l'« hellénisme » à l'égard de l'être humain – en préluant ainsi à un des schémas explicatifs les plus importants de Zambélios, l'« alliance entre christianisme et hellénisme », *alias* civilisation « hellénochrétienne »⁹⁷ :

[Dans le monde du panthéisme oriental,] le crime était considéré comme outrage à la divinité, par conséquent le châtement était le devoir du prêtre. [...] [Mais] le châtement, qui était [ainsi] la vengeance de la divinité, devait devenir la conciliation de l'individu et de la divinité [...], être le produit de son repentir [...], une expiation. Voici le caractère qu'ils ont conféré au châtement, voici la force que le Christianisme et l'Hellénisme ont donnée au repentir, et, à cet égard, la religion du Christ et celle d'Apollon s'identifient l'une à l'autre⁹⁸.

95. *Ibid.*, pp. 4-8.

96. *Ibid.*, pp. 2-3 et 11. Cf. « En divisant l'histoire générale en ses deux grandes périodes, les histoires ancienne et moderne, nous allons prouver que chacune parmi elles porte en elle-même [ce] type : a. Unité b. Variété c. Unité dans la variété, ou, ce qui est exactement le même : a. Peuple b. Individualité c. Individualité-peuple, et que ces deux périodes, avec celle qui vient de commencer à partir de nos jours, composent la totalité de l'humanité », *ibid.*, p. 14.

97. Voir : « Cette première apparition officielle de l'idée *hellénochrétienne* vers la fin du Moyen Âge », Sp. Zambélios, *Αγορα Δημοτικά*, pp. 463-464.

98. M. Rénieris, *Φιλοσοφία*, pp. 127-128.

Or, si Dieu est le « non-moi » et Jésus-Christ le « moi », quelqu'un tend à penser que l'« hellénisme », qui concilie les deux – ne serait-ce qu'à propos de questions culturelles –, peut être réduit au Saint Esprit. On a ici affaire à une sorte de *blasphème latent* (n'oublions pas que l'auteur est un chrétien, fidèle au reste aux doctrines orthodoxes) que l'on verra devenir patent chez Zambélios⁹⁹.

Zambélios empruntera également à Rénieris la thèse que « l'Hellade se conduit toujours comme un peuple », bien que Rénieris la limite au monde « ionien », c'est-à-dire à la démocratie athénienne classique :

Chez les Ioniens, le peuple est donc le souverain ; leurs Cités sont purement démocratiques. L'individu est considéré comme instrument du peuple ; si l'individu se sert de son génie, ou de ses richesses, ou de sa gloire, pour devenir indépendant [...], le peuple, comme un nouveau Saturne, dévore son enfant¹⁰⁰.

Néanmoins, Rénieris demeure attaché à un principe idéologique fondamental des Lumières grecques : en dépit de sa place intermédiaire entre Asie et Europe, la Grèce est un des représentants les plus fidèles du monde occidental, du monde des « nations civilisées »¹⁰¹. Il s'agit d'un principe que Zambélios ne partagera point. Lui, il va aussi appuyer tout son édifice historique sur l'opposition Occident-Orient ; mais cette fois c'est le deuxième pôle qui se rangera aux côtés de l'« hellénisme ». La raison, l'idée, en sera simple ; dans son esprit, l'histoire de la « nation hellénique médiévale » s'est

99. Ce qui nous fait d'ailleurs penser que tous ces auteurs, plutôt que d'être chrétiens, sont des nationalistes grecs. En réalité, ironiquement (ou non), le Patriarcat orthodoxe allait très vite qualifier le nationalisme d'« hérésie » ; à ce propos, voir P. Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιας σχέσης, από το “Ελλαδικό” στο Βουλγαρικό σχίσμα*, Héraklion 2002. Or, comme on va le constater plus loin dans cet exposé, il est vrai que l'attitude dont il est ici question ne caractérise pas seulement les intellectuels nationalistes grecs de l'époque, mais aussi leurs homologues européens, français par exemple.

100. M. Rénieris, *Φιλοσοφία*, p. 136.

101. Voir ses articles : « Τι είναι η Ελλάδα ; », *Ερασιστής*, II (1842), pp. 189-213 [où il invite ses compatriotes à « imiter l'Europe » (p. 210)] ; « De l'impopolarité de la cause grecque en Occident », *Le Spectateur de l'Orient*, III, 26 (22/9/1854), 31 (22/12/1854) et 35-36 (22/2/1855), pp. 37-56, 209-224 et 341-360 ; « Le dualisme grec », *Le Spectateur de l'Orient*, I, 2 (22/9/1853), pp. 33-49 ; « De la société grecque », *Le Spectateur de l'Orient*, I, 5 (7/11/1853), 6 (22/11/1853), 8 (22/12/1853) et 11 (7/2/1854), pp. 159-168, 175-185, 263-281 et 367-379. Citons un seul passage : « Il s'agit de triompher, non pas dans les plaines de la Macédoine ou de la Thrace, mais dans la conscience de l'Europe », « De l'impopolarité », p. 345. Du moins en apparence, une telle réflexion n'a rien de commun avec la pensée zambélienne. Et il est intéressant que Rénieris est à l'époque co-

toujours identifiée à des institutions « d'Orient » : l'Église d'Orient (Orthodoxe), l'Empire d'Orient (byzantin). Quant à Rénieris, il occupera à cet égard une place *sui generis* par rapport à l'école historique nationale, mais il est incontestable que ses thèses sont typiques de tout un courant idéologique très présent dans les débats de la société grecque de l'époque¹⁰².

En 1842, on a la publication de l'ouvrage de G. Pentadis-Darvaris *Δοκίμιον περί σπουδής της ιστορίας* [*Essai sur l'étude de l'histoire*]¹⁰³. Il s'agit d'un opuscule de 77 pages qui se distingue par son style d'écriture simpliste et moralisant¹⁰⁴. En l'occurrence, on n'a pas affaire à une étude historiographique, mais plutôt à un programme d'étude historiographique, auquel l'histoire grecque des idées a préféré ne pas trop s'arrêter, ne disposant d'ailleurs d'aucune information sur la vie de son auteur¹⁰⁵. Or, en raison du caractère philosophique de cet ouvrage, elle l'a souvent juxtaposé à ceux de Kozakis-Typaldos et de Rénieris, tout en évoquant une certaine supériorité de ces derniers.

Pourtant, Pentadis-Darvaris s'est montré très *prophétique* – peut-être plus que ses deux homologues – en ce qui concerne les évolutions intellectuelles qui allaient conduire à la production d'une histoire nationale de l'« hellénisme ». Or, l'érudit grec expliquait dès les premières pages de son essai pourquoi une nation doit en toute occasion privilégier l'étude de sa propre histoire ; quant à son style soi-disant naïf, on ne doit jamais juger sur les apparences :

L'histoire de nos ancêtres doit nous préoccuper le plus [...], et les vérités qui vont résulter [doivent] être imprimées avec soin dans notre mémoire pour nous guider selon les temps et les circonstances.

Ce ne sont pas tous les historiens qui sont des Thucydides et des Plutarques [...]. Plusieurs d'entre eux [sont] motivés [...] par l'amour-propre

éditeur du *Spectateur de l'Orient*, expression des intellectuels nationalistes *purs et durs*. Mais il est en même temps l'Administrateur de la Banque Nationale de Grèce. Or, s'il existe à l'époque des institutions qui promeuvent l'attachement de la Grèce à l'Occident, c'est bien les institutions (financières ou autres) liées à l'État moderne.

102. Voir E. Skopétéa, *To "Πρότυπο βασίλειο"*, pp. 45-86, 163-170 et passim.

103. L'auteur note dans sa préface qu'il va entreprendre de réfuter Fallmerayer ; voir G. Pentadis-Darvaris, *Δοκίμιον περί σπουδής της ιστορίας*, Athènes 1842, p. 3. Pourtant, c'est seulement dans les huit dernières pages de son *Essai* qu'il parle vraiment de Fallmerayer. Et il arrive à reproduire tous les stéréotypes grecs de l'époque à l'égard de ce dernier ; cf. G. Véloudis, *O Jakob Philipp Fallmerayer*, pp. 53-54.

104. Cf. *ibid.*, p. 53.

105. Voir R. D. Argyropoulos (éd.), *Η φιλοσοφική σκέψη*, I, p. 498 ; G. Véloudis, *O Jakob Philipp Fallmerayer*, p. 52.

national [εθνικής φιλαυτίας], la haine contre les étrangers, le fanatisme religieux [...]. Mais, nous ne disons pas pour autant que l'historien ne doit pas considérer son récit d'un point de vue national particulier ; au contraire, puisqu'il écrit pour sa propre nation, c'est du profit moral de sa nation qu'il s'agit. Cosmopolite devient celui qui ne veut pas remplir ses devoirs envers sa nation [...]. Le citoyen bon et vertueux veut toujours fixer toute son énergie au profit de sa patrie¹⁰⁶.

La seule *naïveté* que l'on peut reconnaître dans ses syllogismes est en fait la volonté de rendre impossible tout éventuel malentendu à propos de ses positions. Ainsi, déjà dans son introduction, signale-t-il en toute sincérité ses convictions religieuses, politiques, mais aussi méthodologiques :

La religion constitue l'appui de la société et de notre vie morale [...]. Il est donc notre devoir absolu d'examiner l'histoire de notre religion paternelle [...]. Il ne faut pas insulter les hétérodoxes, sauf s'ils nous insultent eux.

Les démocraties n'établissent pas une liberté solide pour les citoyens. Les Démocraties, à l'instar de Saturne, dévorent leurs propres enfants et en sont réduites toujours à une tyrannie plus insupportable ou à une anarchie. [...] Les politiciens libéraux les plus expérimentés de l'Europe considèrent la Monarchie modérée par [l'intermédiaire] des représentants de la nation comme la garantie la plus solide pour la vie, l'honneur et la propriété des membres de la société et du souverain lui-même¹⁰⁷.

Pentadis-Darvaris parle de l'« histoire de nos ancêtres ». Pourtant, l'histoire telle que l'imagine celui-là est plutôt universelle ; il s'agit d'une histoire générale de l'humanité :

Les grandes époques de l'histoire sont :

L[époque] antique, à partir des premières informations historiques qui sont bien établies sur le plan de la chronologie jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident des Romains [...].

L[époque] médiévale, à partir de cette dernière jusqu'à la réforme religieuse de Luther en Allemagne.

L[époque] moderne, à partir de cette dernière jusqu'à la Révolution Française.

L[époque] contemporaine [νεωτάτη], à partir de la Révolution française jusqu'à nos jours¹⁰⁸.

Or ce *dualisme* est indicatif de la distance que l'historiographie grecque avait déjà franchie, mais aussi de celle qu'elle devait encore franchir pour arriver à

106. G. Pentadis-Darvaris, *Δοκίμιον*, pp. 12 et 17-18.

107. *Ibid.*, pp. 12-13 et 16.

108. *Ibid.*, p. 19.

s'éloigner de la conception historique établie par les Lumières européennes – une conception universaliste. Car une historiographie qui réduit la périodisation du parcours historique de la nation dont elle se veut le représentant à une périodisation de l'histoire générale de l'humanité, qui ne propose donc pas une périodisation propre à l'histoire de la dite nation, ne peut vraiment être tenue pour nationale.

Avant la parution des *Chants Populaires* de Zambélios, Constantinos Paparrigopoulos avait déjà publié à Athènes une série de traités historiographiques et de manuels d'histoire scolaires : *Περί της εποικίσεως ολαβικών τινων φυλών εις την Πελοπόννησον* [*Sur l'établissement de certaines tribus slaves en Péloponnèse*] (1843) ; *Το τελευταίον έτος της ελληνικής ελευθερίας* [*Le dernier an de la liberté hellénique*] (1844) ; *Στοιχεία της Γενικής Ιστορίας κατά το σύστημα του Γάλλου Λευί* [*Éléments d'histoire générale, d'après le système de Lévi-Alvarès*] (1845) ; *Εγχειρίδιον της Γενικής Ιστορίας* [*Manuel d'histoire générale*], dont le premier volume, publié en 1849, était consacré à l'histoire ancienne¹⁰⁹.

Les deux premiers, qui constituent des études originales, sont donc centrés sur des thèmes privilégiés à l'époque par les intellectuels grecs : d'une part, la « chute de l'Hellade antique »¹¹⁰ ; d'autre part, la question des Slaves, voire la réfutation de Fallmerayer. Quant aux manuels d'histoire générale, il s'agit plutôt de traductions ou de paraphrases de textes d'historiens européens. Aussi, dans la même époque, l'historiographe publie-t-il dans des revues athéniennes nombre d'articles.

Du point de vue des intentions explicites, considérées en elles-mêmes, de ces ouvrages, on a l'impression que Paparrigopoulos anticipe sur les arguments de Zambélios, bien qu'il ne s'agisse pas en l'occurrence d'une synthèse. Chez Paparrigopoulos, la synthèse arrivera plus tard et sera en fait plus grande que celle réalisée par Zambélios ainsi que beaucoup plus analytique. Mais, en ce qui concerne les ouvrages cités ci-dessus, on se trouve encore face à des arguments mineurs, quoique bien établis et articulés. Lisons par exemple les

109. Le deuxième volume de cet ouvrage – un volume consacré à l'histoire médiévale – sera publié en 1853. Cette même année, Paparrigopoulos publiera aussi sa première *Histoire de la nation hellénique*, plus connue aujourd'hui comme la « petite histoire de 1853 » par opposition avec sa « grande histoire » (cinq volumes) publiée sous le même titre entre 1860 et 1874.

110. Dans cet essai, Paparrigopoulos se propose comme but de démontrer que la prise de Corinthe par les Romains a eu lieu en 145 av. J.-C., et non pas en 146. Mais il reste que l'on a ici affaire à une « histoire de la chute de l'Hellade antique ».

réflexions introductives de l'historiographe grec à partir desquelles il entreprend de réfuter Fallmerayer. À l'arrière-plan, c'est l'évidence de la « continuité de la nation hellénique à travers l'histoire » qui guide son argumentation – une évidence qui ne devient pourtant pas une théorie, la dite continuité étant réduite à « une loi inexplorée de la Providence divine »¹¹¹ :

Certains [historiens] modernes ont prétendu [...] qu'au milieu des grandes tempêtes du Moyen Âge, la race hellénique antique a péri corps et biens, et que la nation portant aujourd'hui ce nom glorieux est une nation bâtarde, une foule de barbares qui ont afflué ici du Nord et de l'Ouest et du Sud et de l'Est. Le peuple s'étant donné des airs de martyr pendant une décennie [= *la Guerre de l'Indépendance*] en tant que descendant des Hellènes [...] peut répondre à ceux qui disent ces paradoxes que la nationalité hellénique ressemble au soleil, celui qui ne le voit pas étant aveugle.

[Les Slaves] se sont établis pacifiquement [en Péloponnèse] et ont voulu plusieurs fois se révolter, mais ils ont été domptés par la race hellénique et, après avoir adopté sa religion et sa langue, ils se sont [finalement] mêlés avec elle¹¹².

Ou ses remarques sur l'« unité nationale » qui était absente dans l'Antiquité grecque classique, mais qui a commencé à s'imposer peu après grâce à l'œuvre du christianisme :

Dans l'Hellade antique, tout favorisait et conservait la division. La religion par le polythéisme, l'origine nationale par la différence de races, les régimes [politiques] par leur opposition rude. Divisée de cette manière, la nation pouvait prospérer provisoirement, mais elle ne pouvait garder son indépendance. L'indépendance demande l'unité, et l'unité était impossible lorsque l'Hellade était composée d'un tas d'éléments dissolvants. L'assujettissement [aux Romains] était donc inévitable. [...] Pour regagner son indépendance, la nation hellénique avait besoin de nouveaux éléments d'existence. [...] Mais un nouveau monde d'idées et de choses florissait [déjà]. Au polythéisme a succédé l'unité du christianisme ; à la diversité des dialectes l'unité de la langue ; à la différence de races l'unité de la nation ; et le peuple hellénique, revêtu déjà de cette triple armure, lutte [aujourd'hui] pour regagner son unité politique¹¹³.

Dans tous les cas, il semble qu'à l'époque Paparrigopoulos était déjà en état de distinguer les enjeux et les défis auxquels la jeune discipline historique

111. C. Paparrigopoulos, *Περί της εποικίσεως σλαβικών τινων φυλών εις την Πελοπόννησον*, Athènes 1843, p. i.

112. *Ibid.*, pp. i et ii.

113. *Id.*, *Το τελευταίον έτος της ελληνικής ελευθερίας*, Athènes 1844, pp. 3-4.

grecque devait faire face. En effet, dans les textes où il formulait sa propre réponse à Fallmerayer et à sa théorie de la dégénérescence raciale des Grecs modernes, on constate qu'il avait conscience du fait qu'étant donnée l'impossibilité pour les intellectuels grecs de produire un nationalisme racial, ceux-ci devaient recourir à un nationalisme qui mettrait l'accent sur la « continuité culturelle » (reliant les Grecs modernes à l'Antiquité *via* le Moyen Âge byzantin). En d'autres termes, au sujet de ce qui allait devenir l'« histoire de la nation hellénique », Paparrigopoulos avait déjà adhéré à une conception historique que l'on peut qualifier d'*anthropomorphisme historico-culturel*¹¹⁴ : une nation-civilisation, la nation hellénique, apparaît dans l'Antiquité, survit tout au long de l'histoire humaine, malgré les invasions d'autres peuples, malgré les conquêtes qu'elle a subies, et maintient son caractère « moral et spirituel » en dépit des « changements de son sang ». Paparrigopoulos ne saurait ainsi être plus précis lorsqu'il résumait à la fois l'enjeu et la réponse grecque adressée aux contestataires occidentaux :

La question n'est donc pas de prouver que la nation hellénique moderne descend directement de la lignée de Périclès et de Philopœmen ; le combat, comme vous voyez, aurait été non seulement impossible mais également vain. Ce que nous allons, ce que nous devons prouver historiquement, c'est que du mélange qui a été opéré, et qui est encore opéré entre diverses tribus, ne résulte pas, comme ils disent, une populace brutale, inerte, sotte, mais une nation contenant en elle-même les éléments d'un grand être politique, et plus particulièrement que l'esprit de l'hellénisme [...] vivifie perpétuellement ce nouveau produit de la succession des siècles¹¹⁵.

Pourtant, un texte ne consiste pas seulement dans les intentions de son auteur : comme on l'a constaté aussi à propos de l'*Essai* de Kozakis-Typaldos, le choix de son sujet ou de son titre de même que ses déclarations à propos de la tâche qu'il entreprend ne suffisent point pour le considérer comme attaché à tel ou tel courant intellectuel. Or, l'étude des affirmations périphériques de Paparrigopoulos indique que l'on ne doit pas encore le situer ouvertement dans le camp romantique. En effet, Paparrigopoulos semble à

114. Cf., à titre indicatif : « La monarchie [byzantine] fut créée par l'hellénisme chrétien qui prospéra en Asie et qui fut le fruit des entrailles de [l'hellénisme] macédonien engendré [quant à lui] par le premier hellénisme [= *l'hellénisme ancien*]. L'hellénisme médiéval fut donc l'arrière petit-fils du premier, et leur rapport ne peut être expliqué que si nous parcourons les péripéties du deuxième et du troisième », *id.*, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, IIIa, pp. vi-vii.

115. *Id.*, « Εισαγωγή εις την ιστορίαν της αναγεννήσεως », pp. 152-153.

l'époque très méfiant vis-à-vis des sources de la période byzantine – une période qu'il qualifie de « barbare » :

En général, je pense qu'il faut user très modérément et très attentivement des témoignages ecclésiastiques. Tant d'ignorance et tant d'intérêts ont plusieurs fois motivé la plume du clergé de cette époque barbare que si l'on admet à l'aveugle leurs narrations, on va insulter le caractère sacré de la vérité historique¹¹⁶.

En même temps, l'historiographe grec parle de Gibbon avec la plus grande admiration – son frère Pierre a par ailleurs traduit en 1840 quelques extraits de l'*Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain* de l'érudit anglais. Ainsi, tout en signalant que Gibbon n'a pas tout dit sur les vices byzantins, Paparrigopoulos recommande-t-il à propos de « cette époque trop ténébreuse et trop ignare [σκοτεινοτάτης και αμαθεστάτης] »¹¹⁷ la lecture de la dite *Histoire* :

Ne possédant pas l'anglais, je suis obligé de recourir aux traductions de cet ouvrage vraiment magnifique par son érudition.

Moi [...], je renvoie ceux qui désirent apprendre comme étaient vilaines les mains dans lesquelles tombait souvent le gouvernement de l'État byzantin, [celui-ci restant] encore à l'époque très étendu, à Gibbon¹¹⁸.

En réalité, à l'époque, Paparrigopoulos est persuadé que l'« histoire byzantine » ne s'identifie pas à ce qu'il appelle l'« histoire hellénique médiévale ». En d'autres termes, il considère que l'histoire de Byzance ne fait pas partie intégrante de l'histoire hellénique telle qu'il l'imagine lui-même :

L'histoire hellénique médiévale consiste dans l'histoire hellénique médiévale [...] qui se distingue très essentiellement de l'histoire byzantine. C'est donc cette histoire hellénique médiévale qui doit être enseignée en détail par nous, et non pas la byzantine¹¹⁹.

Il en va de même pour ce qui est de l'histoire des anciens Macédoniens. En effet, dans son *Manuel* de 1849, Paparrigopoulos parle de ces derniers comme d'une nation distincte, qui ne fait donc pas partie intégrante de la nation hellénique ancienne. Ainsi, consacre-t-il la troisième partie de ce livre

116. *Id.*, *Περί της εποικίσεως*, p. 74.

117. *Ibid.*, p. 80.

118. *Ibid.*, pp. 8 et 66.

119. *Id.*, *Ολίγα αντί πολλών προς τον Γ. Γ. Παπαδόπουλον*, Athènes 1846, pp. 17-18, cité dans, C. Th. Dimaras, « Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος ως τα μισά της ζωής του (1815-1853) », C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους. [Η πρώτη μορφή: 1853]*, Athènes 1970, pp. 7-29, p. 19.

à l'ère de la « domination de la nation hellénique » dans l'histoire universelle (500-336 av. J.-C.) et la quatrième à celle de la « domination de la nation macédonienne » (336-200 av. J.-C.). Et il justifie cette démarche de la manière suivante :

L'époque macédonienne peut à juste titre être distinguée de l'époque hellénique puisque la nation macédonienne a rempli dans l'histoire générale [de l'humanité] une mission différente de celle de la nation hellénique¹²⁰.

Comparons maintenant cette affirmation avec un syllogisme que l'historiographe grec avancera deux décennies plus tard. Les termes sont presque identiques ; l'argument tout à fait différent :

Que [l'hellénisme macédonien] n'est pas [la même chose que] l'hellénisme ancien, nous l'avons admis [...] ; qu'il n'est pas du tout hellénique, nous le réfutons de toutes nos forces [...]. Qu'est-ce qu'en effet un hellénisme pur et [qu'est-ce qu'] un [hellénisme] bâtard ? Les nations peuvent remplir des missions différentes dans des époques différentes et poursuivre des buts différents par des moyens différents [...]. Lorsque nous voyons {donc} la même langue et la même [...] qualité de force morale et spirituelle, il n'est pas permis de mettre en question l'existence et l'action de la même ethnïe, encore que son action ait été modifiée par le temps et les circonstances¹²¹.

On doit ici noter que l'œuvre historiographique qui a contribué plus que toute autre à la valorisation du rôle historique des anciens Macédoniens, de même qu'à leur appropriation par la culture historique grecque, ne porte pas la signature d'un intellectuel grec. En effet, c'est l'historien prussien J. G. Droysen qui anticipe sur une intégration bien articulée et conséquente de l'époque macédonienne dans une histoire générale de la nation hellénique. Or, c'est lui qui réfutera l'opinion largement répandue que les rois de Macédoine « ont privé » les Grecs anciens de leur liberté¹²² :

Philippe se trouva placé à la tête de la Grèce, morcelée jusque-là en une infinité d'États [...]. Philippe ne priva pas les Grecs de leur indépendance. Celle-ci reçut en quelque sorte son couronnement de la monarchie macédonienne. La passion d'indépendance qui animait les Hellènes, dispersée jusque-là en luttes stériles, fut orientée vers un but qui était aussi son accomplissement. [...] Ni Sparte ni Athènes n'avaient su venir à bout

120. C. Paparrigopoulos, *Εγχειρίδιον της Γενικής Ιστορίας*, I-II, Athènes 1849-1853, I, p. 193.

121. *Id.*, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, IIa, p. 120.

122. Cf. pourtant les remarques de D. I. Kyrtatas [= *Κατακτώντας την Αρχαιότητα*, p. 97] sur les historiens conservateurs anglais de la fin du XVIII^e siècle qui étaient plutôt favorables à l'égard des anciens Macédoniens.

de l'empire des Perses : il fallait pour cela un roi de Macédoine, placé à la tête de la Grèce unifiée¹²³.

Il s'agit du syllogisme qui, à partir de l'œuvre zambélienne, conduira la réflexion de l'école nationale grecque sur la question des anciens Macédoniens¹²⁴ – et nous aurons l'occasion de juxtaposer les affirmations de Droysen à celles de son homologue grec. Il est toutefois intéressant de noter que Zambélios n'a jamais fait référence à l'œuvre de Droysen, contrairement à Paparrigopoulos qui a reconnu son apport dans la mise en évidence de l'« hellénicité » des Macédoniens et considérait l'historien prussien comme celui qui a inauguré la nouvelle histoire de l'Antiquité grecque¹²⁵.

Mais, en réalité, l'influence essentielle que Droysen a exercée sur la jeune école nationale grecque est bien plus considérable que celle qui se rapporte à la question des Macédoniens. Car son œuvre prélude aussi, d'une part, à la périodisation de l'histoire de la nation hellénique, avancée par la dite école et, d'autre part, à la terminologie privilégiée par cette dernière. En effet, c'est à l'historien prussien que l'historiographie grecque a emprunté le concept qui dominera son langage : le terme d'« hellénisme ».

123. G. Droysen, *Alexandre le Grand*, p. 47. À ce propos, cf. les remarques de J. Le Goff [= *Histoire et mémoire*, pp. 276-277] sur Droysen et l'image d'Alexandre le Grand chez les historiographes prussiens dans une époque où le pangermanisme cherche des modèles historiques pour ses propres projets politiques. Cf. aussi : « [Droysen] découvrit que ce qui importait, [...] c'était la puissance de l'armée macédonienne. La Macédoine étant la Prusse de l'Antiquité, il est logiquement passé de [l'histoire de] la Macédoine à [celle de] la Prusse », A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, tr. fr., Paris 1983, p. 390 ; D. I. Kyrtatas, *Κατακτώντας την Αρχαιότητα*, pp. 119-121 et passim ; E. Chrysos (éd.), *Ένας νέος κόσμος γεννιέται*, p. 98 et suiv. En revanche, sur l'image correspondante d'Athènes chez les auteurs libéraux, voir P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque*, pp. 161-209.

124. À vrai dire, J. G. Droysen va constituer une source d'inspiration inépuisable pour la jeune école nationale grecque qui reproduira nombre de ses thèses. En se posant par exemple la question : « mais les Macédoniens, étaient-ils des Grecs ? », l'historien prussien [= *Alexandre le Grand*, pp. 57-58] affirme : « Les Macédoniens appartenaient donc à ces peuplades pélasgiques répandues autrefois sur tout le territoire hellénique, mais que les Hellènes – qui les avaient largement dépassées dans leur développement [...] – avaient fini par considérer comme des barbares [...]. La religion et les coutumes des Macédoniens témoignent de cette origine commune ». Il s'agit d'une affirmation que les historiens nationaux grecs répéteront en toute occasion. Et ils en feront de même quant à la critique droysenienne des figures « séparatistes » de la Grèce antique telles que Démosthène.

125. Voir C. Paparrigopoulos, « Ιστορία των ονομάτων Έλληνες, Ελληνικόν έθνος, Ελληνισμός » (1881), *id.*, *Προλεγόμενα*, Athènes 1970, pp. 67-93, p. 90.

Avant de devenir le concept-clef des premiers ouvrages de Droysen, ce terme avait déjà une longue histoire qui remontait à l'époque de la rédaction des Actes des Apôtres¹²⁶, tandis qu'à la fin du XVIII^e siècle il fut employé par Herder pour désigner l'ancien monde juif pénétré de la culture grecque¹²⁷. Pourtant, Droysen donne à l'« hellénisme » un contenu bien plus large que celui qu'il n'avait auparavant ; le terme désigne, dans son esprit, toute une « étape de l'histoire universelle » : celle qui va de la mort d'Alexandre et du partage de son Empire par ses généraux à la naissance de Jésus-Christ¹²⁸ – une période un peu plus longue que celle que l'on appelle aujourd'hui hellénistique (terme lancé aussi par Droysen dans ce sens).

Mais, aux yeux de l'historien prussien, l'époque hellénistique constitue également une « troisième période de l'histoire grecque »¹²⁹. Et cet aspect périodologique de la conceptualisation droysenienne se révélera très important et fécond à l'égard des soucis de l'histoire nationale grecque. En effet, de la conception de Droysen jusqu'à faire de l'histoire de la nation hellénique une suite d'étapes de l'hellénisme, la distance n'était plus tellement grande. Et ce n'est pas en réalité un historien grec (cette fois non plus) celui qui a fait le pas décisif dans cette direction ; c'est un disciple de Droysen, H. F. O. Abel, qui, dans son *Makedonien vor König Philipp* (Leipzig 1847)¹³⁰, parlait de trois

126. Voir A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie*, p. 387 et suiv., où l'on trouve une histoire de ce concept ainsi que des références bibliographiques précieuses.

127. « Au XVIII^e siècle, le mot *Hellenismus* [...] en est venu à recouvrir le mode de pensée de ces Juifs [de l'époque hellénistique] de langue grecque. Herder a constamment utilisé *Hellenismus* en ce sens », *ibid.*, p. 387.

128. Voir, *ibid.*, p. 384. Rien d'étonnant si Droysen négligeait en l'occurrence l'importance de la civilisation romaine. Car, comme le pose bien A. Momigliano, *ibid.*, p. 393 : « [Droysen était] intellectuellement convaincu que la Providence avait guidé l'humanité par les sentiers de l'hellénisme afin de préparer l'avènement du christianisme [...]. La période hellénistique, proclamait-il, l'intéressait en tant que chrétien ». Or, du moment où Droysen considérait que le christianisme s'est révélé à l'humanité « par les sentiers de l'hellénisme », il mettait essentiellement en doute l'apport de Rome dans cette cause – apport indiquée par Hegel et tant d'autres ; ce qui sera évidemment une évolution on ne peut plus bienvenue aux yeux de ses homologues grecs. En fait, si ces derniers avaient été obligés de ne garder qu'une seule de ses affirmations, ils auraient sans aucun doute choisi celle-ci. Et la « civilisation hellénochrétienne », à laquelle fera référence Zambélios, présuppose en dernière analyse cet apport droysenien.

129. Voir N. Sigalas, « Hellénistes, hellénisme et idéologie nationale. De la formation du concept d'« hellénisme » en grec moderne », Ch. Avlami (éd.), *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle. Un exemplum contesté ?*, Paris 2000, pp. 239-291, p. 242 et suiv.

130. Texte traduit en grec déjà en 1860, donc juste une année après l'édition grecque de l'*Alexandre* de Droysen.

« hellénismes anciens » : le « pélasgique » des « temps héroïques », le « classique » et le « macédonien »¹³¹. Leurs homologues grecs n'avaient donc qu'à y ajouter un « hellénisme médiéval/byzantin » ainsi qu'un « hellénisme moderne »¹³². D'autant plus que dans l'œuvre majeure de G. Grote, *History of Greece* (dont la publication avait commencé en 1846)¹³³, ils pouvaient récupérer encore une signification du dit concept : en affirmant que le seul vrai « hellénisme » fut celui de la Grèce classique – en s'opposant donc à Droysen –, Grote attribuait au terme en question le sens de l'« essence [*alias* "génie"] de la civilisation grecque »¹³⁴. Or, ce qui restait en fait pour les historiographes grecs, c'était simplement faire la synthèse des deux significations pour établir par la suite la relation d'équivalence entre « hellénisme » et « nation hellénique »¹³⁵.

En tout cas, bien qu'avant 1852 Paparrigopoulos évoque explicitement la « continuité historique de la nation hellénique » depuis l'Antiquité, le côté hellénique des histoires macédonienne et byzantine ne suffit pas encore pour occulter, dans son esprit, leur côté « barbare ». En réalité, ceci avait aussi été le cas pour les disciples de Coray ! Rien de moins, rien de plus – sauf évidemment l'attachement de ces derniers aux idées républicaines, d'où résultait la dévalorisation des époques historiques (« grecques » ou autres) dominées par des régimes impériaux. Car, aucune affirmation n'exprime mieux leur propre conception historique que la thèse du futur historien national sur la différenciation entre « histoire byzantine » et « histoire médiévale hellénique » ! En somme, Gibbon et Coray sont très présents chez le jeune Paparrigopoulos¹³⁶.

131. Cf. N. Sigalas, « Hellénistes », p. 267.

132. Il y en a encore d'autres, surtout chez Paparrigopoulos : « ancien », « oriental », « chrétien », « actuel », etc., où même « premier », « deuxième », etc. dans une sorte d'énumération de ces hellénismes.

133. Sur l'importance de l'œuvre de Grote, voir D. I. Kyrtatas, *Κατακτώντας την Αρχαιότητα*, p. 114 et suiv. ; A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie*, pp. 361-382.

134. Voir N. Sigalas, « Hellénistes », p. 269. Après avoir noté que Grote et Droysen sont les grandes références du vieux Paparrigopoulos au sujet de l'histoire antique, ce chercheur conclut qu'une fois la partie consacrée à l'Antiquité de son *Histoire de la nation hellénique* achevée, Paparrigopoulos remplaça l'ouvrage de Grote par l'*Histoire de l'Hellénisme* de Droysen qui lui servit de base pour la partie consacrée à l'« hellénisme macédonien ». Ironiquement, Paparrigopoulos faisait référence à deux auteurs dont chacun ne parlait que d'un seul et unique « hellénisme » situé dans une période bien précise.

135. Toujours est-il que, dans les écrits des historiens nationaux grecs, on n'a souvent affaire qu'à la simple juxtaposition de ces significations !

136. A. Politis [= *Ρομαντικά χρόνια*, p. 45] note que le seul choix du titre *Manuel*

Il n'est pas moins vrai que l'*astuce* avancée par celui-ci, cette distinction qui a (aujourd'hui) l'air paradoxal, renferme en fin de compte les germes des manipulations sémantiques de Zambélios, de la thèse de ce dernier qu'il y a « une loi historique imposant l'hellénisation incessante de l'Empire byzantin ». En effet, déjà dans ses textes de 1845-1846, Paparrigopoulos parle ouvertement d'une « hellénisation de l'État romain d'Orient », en reprenant ainsi les termes des Dimitrieis, mais sans citer leurs noms. Et il lui suffit de renvoyer à l'autorité de Gibbon pour les témoignages et l'argumentation nécessaires :

[Dans l'Antiquité], le foyer de l'Hellénisme se limitait au petit pays au delà de la Thessalie [...], et les anciens [Hellènes] étaient si avares de leur nom qu'ils ne jugeaient digne de l'attribuer ni à l'Épire ni à la Macédoine. Plus tard on voit le génos hellénique s'étendant jusqu'à la Thrace et [...] donnant son nom et sa langue au grand État byzantin. Nous allons expliquer autrefois comment et pourquoi cette expansion a eu lieu ; pourtant, [...] l'hellénisation de l'État romain d'Orient est un fait indéniable [...]. Et que signifie ce fait sinon que, pendant cette époque, la race hellénique était la plus nombreuse et supérieure matériellement et moralement à toutes les autres races qui composaient le grand État byzantin [...]. L'hellénisation de l'État romain d'Orient a commencé, selon Gibbon, au VI^e siècle¹³⁷.

Tout compte fait, on peut dire qu'à l'époque, Paparrigopoulos n'était pas encore prêt à systématiser ses thèses, voire à produire une théorie bien articulée de l'évolution historique de l'hellénisme. En outre, il ne disposait pas – et il n'allait jamais disposer, à vrai dire – de la formation philosophique d'un Zambélios. Toujours est-il que l'école historique nationale grecque sera enfin appelée « zambélio-paparrigopoulienne »¹³⁸, par un de ses rivaux, St. Coumanoudis, qui (ironiquement) rendra ainsi justice à l'un comme à l'autre. Or, l'un et l'autre étaient dès le début convaincus d'un seul fait, de l'importance de leur rôle en tant qu'historiens nationaux :

Celui qui écrit l'histoire de sa patrie ressent [...] le plaisir de remplir envers elle un devoir sacré¹³⁹.

d'histoire générale témoigne de l'attachement du jeune Paparrigopoulos aux lieux communs de l'historiographie produite par les Lumières.

137. C. Paparrigopoulos, « Εισαγωγή εις την ιστορίαν της αναγεννήσεως », p. 156. Cf. *id.*, *Στοιχεία της Γενικής Ιστορίας κατά το σύστημα του Γάλλου Λευί*, Athènes 1845, p. 520.

138. St. Coumanoudis, *Συναγωγή νέων λέξεων, υπό των λογίων πλασθεισών από της Αλώσεως μέχρι των καθ' ημάς χρόνων* (1900), Athènes 1998, p. 432. À ce propos, cf. C. Th. Dimaras, « Λεξικογραφία και ιδεολογία », *ibid.*, pp. v-lxiii, p. xxv et suiv.

139. C. Paparrigopoulos, *Περί της εποικίσεως*, p. 112.

Il est intéressant que Zambélios soit le produit de toute une « école historiographique », de l'« école des îles ioniennes », qualifiée plus tard de pionnier absolu de l'école nationale par les épigones eux-mêmes de cette dernière¹⁴⁰. La dite école – dont, d'une certaine manière, Kozakis-Typaldos fait aussi partie – présente plusieurs particularités qui sont importantes pour l'étude de l'œuvre zambélienne.

Concrètement, la production de cette école est une histoire locale écrite jusqu'en 1849 surtout en langues européennes¹⁴¹. Son texte pionnier, rédigé en grec déjà en 1837, est la *Ιστορία της Ιόνιας Ακαδημίας* [*Histoire de l'Académie ionienne*] de G. Typaldos-Iakovatos, qui restera pourtant inédite jusqu'à très récemment¹⁴². En tout cas, ayant été lui-même élève de la dite Académie (fondée en 1808), Zambélios connaît sans aucun doute les réflexions de ses compatriotes, et ses propres positions vont refléter certains *topoi* des historiens ioniens – il s'agit évidemment des mêmes *topoi* qui permettront aux historiens nationaux du XX^e siècle de faire l'éloge de l'école des îles ioniennes.

Chez les historiens ioniens, la « continuité historique de la nation hellénique depuis l'Antiquité » devient très vite une évidence ; que l'histoire de leurs îles fait partie intégrante de l'histoire de cette nation en fait aussi une¹⁴³. En plus, ils arrivent à établir les liens importants qui existent entre l'histoire locale et l'histoire générale d'une nation :

Dans tous les arguments de ce traité historique, j'avance le point de vue général sur les causes qui ont produit les [...] développements de l'Hellène en général, et je compare avec elles les œuvres et l'essor du Zakynthote [...] ; car si je faisais autrement, l'influence nationale resterait imperceptible.

140. Voir, à titre indicatif, Sp. Lambros, « Η ιστορική σχολή της Επτανήσου », *Νέος Ελληνομυθισμός*, XII (1915), pp. 319-347 ; D. Zakythinios, « Μεταβυζαντινή και νεωτέρα ελληνική ιστοριογραφία », *id.*, *Μεταβυζαντινά και Νέα Ελληνικά*, Athènes 1978.

141. En 1849, le Parlement ionien vote que le grec sera la langue officielle de l'État ionien ; voir H. Bélia, « Η ιδεολογία της επανησιακής ιστοριογραφίας του 19ου αιώνα », *Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Πανιωνίου Συνεδρίου*, II, Argostole 1989, pp. 265-285.

142. Voir G. Typaldos-Iakovatos, *Ιστορία της Ιόνιας Ακαδημίας*, Athènes 1982.

143. Voir A. Fatséas, *Οι Άγγλοι εις την Επτανήσον*, sl 1848 ; P. Chiotis, *Ιστορικά Απομνημονεύματα* ; N. Karavias, *Ιστορία της νήσου Ιθάκης*, Athènes 1849. Cf. : « L'Hellénisme a été [pour les îles ioniennes] la vie elle-même, transmise à travers les souvenirs vagues et les traditions survécues de l'Antiquité [...], il a été, d'une certaine manière, le creuset où tous les éléments étrangers fondus se transformaient, et le métal résultant de ce mélange hétérogène restait toujours hellénique. D'où il suit que l'habitant des îles ioniennes a gardé inaltérables les traits principaux caractérisant la famille à laquelle il appartient. Témoigne de ce fait le sentiment national non-endormi se nichant dans son cœur », E. Lunzi, *Περί της πολιτικής καταστάσεως της Επτανήσου επί Ενετών*, Athènes 1856, pp. xi-xii.

L'Histoire particulière [= *locale*] d'un peuple fournit une matière abondante qui non seulement immortalise la nation mais aussi enrichit l'Historiographie nationale.

Je regrette le fait que [dans mon traité] on rencontre nombre de lacunes historiques [entre l'Antiquité et l'époque moderne] ; un vide que ni l'histoire particulière ni l'histoire générale de la nation ne peuvent combler¹⁴⁴.

Mais ce qui prélude essentiellement à l'école romantique, c'est le rôle que jouent dans leurs œuvres certains points de repère, voire certains thèmes capitaux, de la future histoire nationale et de sa problématique. D'une part, il s'agit de la reconnaissance de la religion à côté de la langue – il ne s'agit donc plus de deux points de repère concurrents – en tant que caractères culturels qui définissent la nation hellénique :

Étant donné qu'avec sa première sœur, [savoir] la religion, [la langue] a ressuscité une nation, chaque [Hellène] doit aimer la parler, lorsqu'elle a été parlée par [...] Marcos [Botzaris], [Palaion Patron] Germanos et Kanaris¹⁴⁵. Notre sentiment national s'appuie sur notre langue, qui est la néohellénique, ayant directement sa source dans la [langue] hellénique ancienne, et formant presque avec celle-ci une seule et même langue, ce qui témoigne de notre descendance des Hellènes antiques¹⁴⁶.

144. P. Chiotis, *Ιστορικά Απομνημονεύματα*, I, p. xviii, xx et xxii.

145. G. Tzaldos-Iakovatos, *Ιστορία της Ιόνιας Ακαδημίας*, p. 39.

146. A. Fatséas, *Οι Άγγλοι*, p. 31. Notons que Fatséas, comme la plupart des historiens ioniens (cf. H. Bélia, « Η ιδεολογία της επαναστασιακής », pp. 277-285), fait partie du courant politique et historiographique des Radicaux, ce qui n'est pas le cas pour Zambélios élu, en 1850, député du Parlement des îles ioniennes dans les rangs du parti des Réformateurs. Les uns sont libéraux et républicains, ils désirent sans réserve l'union avec la Grèce et écrivent une histoire sociale plutôt militante, contre les intérêts de l'aristocratie (dont la famille de Zambélios fait partie) ; les autres se placent entre les Radicaux et les Conservateurs, et avec ces derniers sont plutôt hésitants au sujet de l'union ! Néanmoins, l'attachement de Zambélios, sinon à l'esprit, à la terminologie d'une idéologie républicaine – une question que nous allons étudier plus loin dans cet exposé – doit probablement être réduit à ce contexte historiographique. Quant à son attitude vis-à-vis de l'union, il paraît qu'il renonce à ses réserves au moment même où le dit Parlement est dissous, sinon plus tôt. Sur ces événements historiques, voir N. Moschonas, « Το Ιόνιο κράτος και οι αγώνες των Επτανήσιων », *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Athènes 1977, XIII, pp. 200-217 ; G. G. Alisandratos, « Ο επαναστασιακός Ριζοσπαστισμός 1848-1864 », *Το Ιόνιο: Περιβάλλον – Κοινωνία – Πολιτισμός, Πρακτικά Συμποσίου*, Athènes 1984, pp. 25-43 ; *id.*, « Ο επαναστασιακός ριζοσπαστισμός (1848-1864) και η σχέση του με τις γαλλικές επαναστάσεις του 1789 και 1848 και το ιταλικό Risorgimento », *Πρακτικά Β' Συνεδρίου "Επταναστασιακού Πολιτισμού"*, Athènes 1991, pp. 337-373. Sur les historiens ioniens et leurs rapports avec Zambélios, cf. I. Koubourlis, « "Χριστιανική δημοκρατία" και λατινική κατάκτηση: ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος και η επαναστασιακή ιστοριογραφική σχολή στα μέσα του 19ου αι-

D'autre part, on a ici affaire à une certaine intégration de Byzance dans l'histoire de la nation hellénique¹⁴⁷ à partir de syllogismes suffisamment articulés – vu qu'ils établissent la jonction idéologique Christianisme-Orthodoxie-Byzance, du moins si l'on tient compte de toutes leurs connotations –, mais plutôt implicites :

Pourvu que Dieu me permette dans ma vieillesse de voir le géнос blond d'Othon¹⁴⁸ régner sur les Sept Collines [= à Constantinople]¹⁴⁹.

L'Hellénisme, le Christianisme, l'Union [avec l'Hellade] ! [Voilà quels] sont les intérêts et la gloire de l'Hellène et de toute la race hellénique¹⁵⁰.

Or, il paraît que, chez les intellectuels libéraux des îles ioniennes – de même que chez Coray, d'ailleurs –, il existait un lien considérable entre les idées chrétiennes et les conquêtes républicaines modernes :

Notre religion [...], la religion orthodoxe d'Orient [...], dont la hiérarchie est le type du gouvernement parfait [...]¹⁵¹.

Toute société d'hommes qui n'a pas [...] comme fondement l'égalité [...] est contre [...] la religion qui veut que tous les hommes soient frères¹⁵².

ώνα», *Z' Πανιώνιο Συνέδριο, Λευκάδα 26-30 Μαΐου 2002. Πρακτικά*, I-II, Athènes 2004, I, pp. 149-169.

147. Cf. : « Les différences entre [Zambélios et Paparrigopoulos] sont plusieurs, pourtant celles qui nous intéressent ont affaire aux “lieux de travail” différents : Les contextes des îles ioniennes pour Zambélios et athénien pour Paparrigopoulos déterminent dans une large mesure leurs orientations correspondantes. Dans les îles ioniennes, on n'a pas l'anti-byzantinisme vif qui caractérise les érudits helladites des années trente et quarante, et il va de soi que les nouvelles légitimités dictées par l'État hellénique n'y ont pas le même retentissement. Zambélios cherche le message de l'unité de l'hellénisme médiéval dans la nationalité néohellénique ; Paparrigopoulos à la monarchie hellénique [= *byzantine*]. Zambélios embrasse spontanément le Moyen Âge hellénique ; Paparrigopoulos n'y aboutit qu'après une longue errance », E. Skorétéa, *Το “Πρότυπο βασίλειο”*, pp. 179-180.

148. Ici, on a affaire à une double allusion : d'une part, c'est l'origine bavaroise du rois de la Grèce Othon ; d'autre part, il s'agit des légendes du peuple orthodoxe, appuyées sur l'Apocalypse de saint Jean, à propos de la reprise de Constantinople et du rôle que les Russes (un autre « géнос blond ») vont jouer. Peut-être, l'auteur, G. Typaldos-Iakovatos, propose-t-il essentiellement une nouvelle interprétation de ces légendes, en ce sens que les Bavares viennent en l'occurrence succéder aux Russes.

149. G. Typaldos-Iakovatos, *Ιστορία της Ιόνιας Ακαδημίας*, p. 25.

150. A. Fatséas, *Οι Άγγλοι*, p. 58.

151. *Ibid.*, p. 33.

152. I. A. Zervos, *Ο Φιλελεύθερος ή διδασκαλία περί καλής ή κακής χρήσεως της ελευθεροτυπίας εις την Επάνησον*, Κορυφού 1849, p. 12, cité dans, G. G. Alisandratos, « Ο επαναστασιακός ριζοσπαστισμός (1848-1864) και η σχέση του με τις γαλλικές επαναστασιασες », p. 345.

Le dogme salvateur et vraiment divin de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, qui fut établi par la Croix et prêché par l'Évangile¹⁵³.

À l'égard de ce paysage idéologique et historiographique, l'apport de Zambélios se résume très bien dans le passage que nous citons ci-dessous. On ne peut parler d'une histoire nationale qu'à partir du moment où ses périodes se succèdent *normalement* – sans interruptions, ni « chutes » au sens propre du terme. Dans cette direction, l'entreprise zambélienne aura en fait besoin d'une philosophie de l'histoire très dense, voire d'une *théologie* de l'histoire. Mais ce que l'on peut distinguer au fond du tunnel, ce n'est qu'une science historique (nationale) employant ses propres termes :

Est-ce que la religion de Christ [...] est venue ruiner tout germe de sagesse hellénique¹⁵⁴ et détendre les liens nationaux, ou est-ce qu'elle est plutôt venue [...] perfectionner l'esprit des ancêtres, assurer les limites et étendre les droits de la famille hellénique ? Que signifient ces mots indéfinis, ces mots d'ordre, essor, déclin, chute, qui nous échauffent sans cesse les oreilles ? Ont-ils un sens réel, ou plutôt ce qu'on a appelé la chute n'est-elle effectivement autre chose qu'une transition ?¹⁵⁵

Ce qu'arrivera à faire Sp. Zambélios, c'est relier deux traditions idéologiques – et, de ce point de vue, la thèse que l'unité est le mot d'ordre de l'historiographie romantique a vraiment un sens : d'une part, le nationalisme républicain des Lumières, les références à l'Antiquité classique, la *mémoire « purement hellénique »* (car il s'agissait en l'occurrence d'une réduction sémantique – voire idéologique – du présent à un passé que tout le monde considérait comme hellénique) ; d'autre part, le providentialisme orthodoxe, les références à Byzance et aux « empereurs chrétiens du génos », la *mémoire chrétienne*. D'où, d'ailleurs, son « idée hellénochrétienne », son schéma historique de loin le plus essentiel. Entre les étapes du parcours historique de la dite idée, on constate désormais la « transition », et non plus la « chute » :

La critique étrangère tomba dans une grave erreur ; trompée par le nom *hellénique*, elle s'élança d'un trait des temps modernes aux temps anciens, et dans son empressement à relier et à restaurer deux parties, qui à ses yeux semblaient simplement détachées par l'âge, elle sauta l'immense espace de

153. J. Momferratos, « Παύσις και αναφάνισις της Αναγεννήσεως », journal *Αναγέννησις* (23/6/1851), cité dans, *ibid.*, p. 348.

154. Il s'agit peut-être d'une allusion à la thèse de Gibbon que le christianisme a contribué au déclin du monde antique ; à propos de cette thèse, voir A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie*, p. 331.

155. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 17.

vingt siècles qui les sépare, elle oublia l'ère intermédiaire de la civilisation chrétienne. Or, à notre avis, c'est au sein de cette civilisation que nous croyons retrouver le fond original de la poésie moderne. La conquête ottomane [...] trouve le grec, non pas tel que l'avait laissé le siècle de Philopœmen, mais tel que pouvait le laisser la constitution byzantine. [...] Comment pourrait-on expliquer autrement le phénomène de ce gigantesque héroïsme qui s'élève dans une attitude menaçante contre la conquête [ottomane] [...] dès le premier jour de l'occupation¹⁵⁶.

Zambélios s'efforce donc d'expliquer ce que des érudits comme Paliouritis – à l'instar de « la critique étrangère » – paraissent ne pas comprendre : Tout en stigmatisant l'attachement des empereurs byzantins à la « dénomination romaine », le père de l'école nationale démontre les évolutions historiques qui ont fait que les « Hellènes » préféraient s'appeler « Romains ». En même temps, bien qu'il partage la thèse qu'il s'agit en l'occurrence d'un assujettissement, il avance le schéma de ce qu'il appelle « l'hellénisation incessante de l'Empire romain », donc celui du processus qui aurait produit le brisement, pour ainsi dire, de cet assujettissement. Or, on peut déjà entrevoir ce que l'historiographie nationale va taire (comme ambivalent, sinon dangereux) et ce qu'elle va conserver (parce qu'elle le juge préalable) de l'héritage des Lumières :

D'un côté, une Byzance « romaine », ou même « époque ténébreuse et ignare », ne sera pas une bonne preuve de la continuité historique de la nation hellénique et, surtout, de la compétence des Hellènes pour « gouverner l'Orient ». De l'autre, l'émancipation du peuple hellénique vis-à-vis de son passé romain, donc aussi vis-à-vis de la culture orthodoxe (prénationale) qui exprimait ce dernier, sera la condition *sine qua non* pour la définition de l'identité « nationale (néo)hellénique ». Et la synthèse réalisée par Zambélios va présupposer une double tâche d'arrangement du passé – une tâche complexe autant qu'ambitieuse : démontrer l'un sans *miner* l'autre ; prouver que Byzance n'était pas « romaine », en dépit de l'attachement des Byzantins à la « dénomination de Romains », mais sans jamais mettre en doute l'appropriation de l'héritage byzantine par l'idéologie nationale grecque. Or, on a ici affaire à la seule et même synthèse dont résultera finalement l'identité historique nationale grecque telle qu'on la connaît jusqu'aujourd'hui.

Il est intéressant que son père, Ioannis Zambélios, demeurerait plutôt un disciple de Coray, en considérant les époques macédonienne et byzantine comme des périodes d'« assujettissement de la nation hellénique » :

Le déclin de la langue hellénique commence lorsque le génos hellénique est assujetti [...], et dure à peu près vingt et un siècles [...]. L'Hellade est

156. *Id.*, « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, pp. 234-235.

assujettie tout d'abord par les Macédoniens [...], puis par les Romains [...] et enfin par les Ottomans.

Notre âge de ténèbres [est une époque] de mesquinerie et de lâcheté¹⁵⁷.

En reliant les dites traditions de même que les périodes en question dans une histoire (dans les deux sens du mot) nationale grecque, son fils arrivera aussi à relier sur un plan idéologique – et à partir d'une réflexion historique, rappelons-le – deux mondes politiques séparés, sinon concurrents, à l'époque : les « autochtones », les habitants du royaume grec, et les « hétérochtones », les sujets du Sultan qui avaient une conscience nationale grecque¹⁵⁸. On l'a souvent dit : les événements historiques qui ont tout changé dans cette direction sont la Guerre de Crimée et l'occupation d'Athènes par des troupes françaises et britanniques¹⁵⁹. Pourtant, c'est l'œuvre zambélienne, avec ses « intermédiaires », qui ajoute un contenu théorique aux réflexions dolentes d'une grande personnalité de la vie économique et politique¹⁶⁰ de la région balkanique, l'« hétérochtonne » A. Syngros, le futur « grand bienfaiteur de la nation hellénique » :

Avant la Guerre de Crimée, les Hellènes de Constantinople ne se préoccupaient pas de la politique [...]. Les affaires nationales étaient régies à l'époque par un certain nombre de gens étant des sujets ottomans et faisant des affaires du Phanare, savoir du Patriarcat Œcuménique, leur tâche, ou plutôt leur profession, exclusive ; tandis que ceux qui habitaient dans le Royaume hellénique libre considéraient les affaires de ce dernier comme leur [propre] droit exclusif, jugeant les Hellènes de Constantinople ou d'ailleurs incapables d'y participer¹⁶¹.

157. *Τραγωδία Ιωάννου Ζαμπέλιου*, II, pp. 496-497 et I, p. 83, cités dans A. Tabaki, « Η μετάβαση από τον Διαφωτισμό », p. 201. A. Tabaki note pourtant qu'I. Zambélios s'éloignait petit à petit du classicisme pour embrasser certains éléments de la conception et de l'esthétique romantiques. Dans cette direction, le père de l'historiographe semblait en effet tendre à revaloriser la religion chrétienne et son apport dans la formation de l'identité hellénique, préluant ainsi à l'emploi du terme de civilisation « hellénochrétienne » qu'allait faire son fils ; voir *ibid.*, pp. 204-205.

158. Voir, à titre indicatif, E. Skorétéa, *Το "Πρότυπο βασίλειο"*, pp. 19-92.

159. À propos du retentissement de la Guerre de Crimée sur le paysage de l'idéologie nationale grecque, voir C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, pp. 337, 356, 362, 366 et passim ; E. Skorétéa, *Το "Πρότυπο βασίλειο"*, pp. 279-283, 287-289 et passim.

160. Cf. ici les remarques de J. Tully [= « The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics », *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Oxford 1988, pp. 7-25, pp. 12-13] sur l'apport de l'historien des idées politiques Q. Skinner à la mise en évidence de l'importance de l'étude des textes « mineurs » dans l'interprétation des textes « majeurs » d'une époque.

161. A. Syngros, *Απομνημονεύματα*, Athènes 1908, I, p. 261, cité dans, C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, p. 337.

Jusqu'alors, on avait donc Coray. Mais, on avait aussi ceux qui ne pouvaient point admettre que le peuple en question – le peuple « grec », « hellène », « orthodoxe » (peu importe quelle était sa dénomination) – devait oublier, voire effacer, son passé le plus voisin, le passé d'un peuple déterminé par sa religion, la doctrine orthodoxe, et son chef spirituel et politique, l'Église d'Orient. C'était ceux qui voyaient dans la révolution culturelle des Lumières grecques une aliénation de son identité collective, tels que les érudits A. de Stourdza et A. Soutsos qui préluadaient à certains arguments des Zambélios et des Paparrigopoulos :

Les demi-savants [= *les représentants des Lumières*] avec leur enthousiasme d'emprunt pour la liberté et les institutions païennes de leurs ancêtres [...] ¹⁶². Aujourd'hui, tous les érudits de notre État minime qui pivote sur Athènes font l'éloge des seules victoires sur les Perses et des seules Académies platoniciennes, négligeant ou oubliant la gloire postérieure de la nation hellénique qui était l'empereur de Constantinople ¹⁶³.

Il s'agit en l'occurrence de tout un monde intellectuel plutôt négligé par cette histoire grecque des idées qui insiste sans réserve au schéma linéaire Lumières-Romantisme ¹⁶⁴. Un schéma explicatif qui, du fait de son caractère *puriste* – des affirmations du type : il y a les représentants des Lumières et les romantiques, deux courants intellectuels plus que « distincts » ¹⁶⁵ –, n'arrive pas le plus souvent à mettre en relief les vrais enjeux (idéologiques, politiques

162. A. de S[tourdza], « Notice biographique sur le comte J. Capodistrias, Président de la Grèce », *Correspondance du Comte J. Capodistrias*, I-IV, Paris & Genève 1839, I, pp. 1-128, p. 94.

163. A. Soutsos, *Ποιητικόν χαρτοφυλάκιον*, Athènes 1845, p. 29, cité dans, C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, pp. 338-339.

164. Cf. les objections raisonnables de J. Walch [= *Les maîtres de l'histoire, 1815-1850 : Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, Michelet, Edgar Quinet*, Paris & Genève 1986, p. 23] à propos des historiens français : « Nous ne voulons pas dire que les historiens de la Restauration [...] sont tous des romantiques, leurs successeurs des positivistes. Ces étiquettes sommaires et mal définies demandent à être précisées dans chaque cas. Elles correspondent sans doute à des tendances générales des milieux littéraires dont il faut tenir compte ; mais Guizot, par exemple, est très peu "romantique", et [...] Renan, à la génération suivante, est, par bien des aspects, un romantique après la lettre ». Ou les remarques de J. Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963, pp. 7-8 : « On peut parler d'un traditionalisme, d'un humanitarisme, d'un nationalisme romantiques, sans toutefois qu'il soit possible de ramener le romantisme à l'une ou l'autre de ces formules ».

165. Ainsi, dans une œuvre d'importance pourtant majeure dans son domaine, lisons-nous un raisonnement indicatif : « Mais les Lumières et le Romantisme sont des

ou autres) de l'époque. Ainsi, n'arrive-t-il pas à interpréter le nationalisme *quasi-romantique* de certains représentants des Lumières, tels que N. Doukas qui, à l'instar des Dimitrieis, définit, en 1810, les Hellènes à partir d'un point de vue anticipant non seulement sur ce que les intellectuels nationaux du futur nouvel État vont vivre comme « problème » mais aussi sur la terminologie politico-historique qu'ils vont privilégier à son propos :

[Lorsque je dis] Hellènes, lorsque je profère ce nom [...] doux, j'entends par là non seulement cette population peu nombreuse qui habite l'Hellade antique, mais simplement [celle qui habite] toute la région où le dialecte moderne des Hellènes est parlé [...] ; tels ils sont presque tous les gens qui habitent entre les fleuves de Nil et de Vroutos¹⁶⁶.

Ou le *byzantinisme* du chef des classicistes bavarois, le « roi des Hellènes » Othon :

Je rêve mon trône là où le dernier Empereur hellène [= *Constantin Paléologue*] est tombé¹⁶⁷.

De même que l'attachement à la culture occidentale, voire occidentaliste, d'un romantique comme M. Rénieris, ou celui d'un épigone de la pensée des Lumières tel que St. Coumanoudis aux idéaux d'unité et d'intégration nationales¹⁶⁸.

mouvements contrebalançants dans l'histoire de l'esprit européen. Comment peut donc l'avant-propos de la laographie grecque, tout en prenant naissance dans les Lumières, être romantique ? La formule est en effet amphibologique, mais ceci est dû à la contradiction qui est intrinsèque [...] au mouvement des Lumières grecques [...] [celles-ci étant caractérisées par] une conception de l'Histoire purement romantique diamétralement opposée à la conception de l'Histoire qui caractérise les Lumières [européennes]. Ceci est par ailleurs, comme l'a remarqué C. Th. Dimaras, une spécificité fondamentale des Lumières grecques par rapport à celles de l'Europe, et notamment de la France», A. Kyriakidou-Nestoros, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, Athènes 1986 (1978), pp. 15-16. Cf. pourtant les réflexions pénétrantes de C. Th. Dimaras lui-même, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, p. 451 : « Ce n'est pas [tellement] qu'un monde a changé : [c'est que] deux idéologies vont dans des directions opposés [mais] vers le même terminus ; sous peu de temps, elles vont se rencontrer et se fondre ».

166. N. Doukas, *Παραίνεσις β. εις τους εν Βιέννη Έλληνας εις σύστασιν σχολείου Ελληνικού*, Vienne 1810, p. 17, cité dans, *ibid.*, p. 336. Il est peut-être indicatif que N. Doukas a été considéré comme le grand rival de Coray. Dans tous les cas, les thèses des nationalistes romantiques sur les « limites de l'hellénisme » se sont montrées beaucoup plus réalistes que celles de Doukas, comme nous allons l'indiquer plus loin dans cet exposé.

167. Cité dans, *ibid.*, p. 338.

168. Voir *ibid.*, pp. 338-339 et 423 ; S. Mathaiou, *Στέφανος Κουμανούδης*, p. 111 et suiv.

Par bonheur, et grâce à quelques études qui ont fait leur apparition pendant les trois dernières décennies, la science historique grecque a su enfin relativiser les distinctions (jusqu'alors nettes) entre le mouvement intellectuel que l'on appelle les « Lumières néohelléniques » et a) le romantisme grec qui vient prendre sa place comme « courant dominant » dans la vie intellectuelle du royaume grec à partir des années cinquante du XIX^e siècle b) les milieux des érudits grécophones qui incarnaient la « vie spirituelle du génos (orthodoxe) » après la conquête ottomane et même après l'« éclatement des Lumières ».

D'une part, on a constaté que certains représentants des Lumières néohelléniques n'étaient ni moins nationalistes ni moins « passésistes » que leurs rivaux romantiques. Comme on l'a d'ailleurs vu ci-dessus, ils privilégiaient tout simplement un autre nationalisme (libéral, et non pas *pro-monarchique*) et un autre passé (l'Antiquité grecque classique, et non pas Byzance), juste comme l'obligeait le contexte international intellectuel et politique de leur époque¹⁶⁹.

D'autre part, on a pu discerner l'apport des Phanariotes (des fonctionnaires chrétiens et grécophones chargés par l'administration ottomane des postes de haut statut social) ainsi que celui de certains ecclésiastiques orthodoxes – donc des milieux attachés complètement à une idéologie *impériale*, pleine de références au passé byzantin et d'une nature sans aucun doute prémoderne et prénationale – à l'éclatement des Lumières néohelléniques¹⁷⁰.

Par ces réflexions, nous n'avons point l'intention de mettre en doute le fait qu'il y a eu bel et bien un changement dans l'attitude et la mentalité des intellectuels grecs après la fondation de l'État grec. D'autant plus que nous prétendons que cette fondation constitue, en elle-même, l'*acte de naissance* essentiel de l'historiographie nationale grecque, comme par ailleurs de toute science nationale grecque (laographie, géographie, etc.)¹⁷¹. Mais, selon les termes de P. Kitromilidès :

La signification du changement idéologique consistait dans le fait qu'aux possibilités de critique sociale qui était inhérentes au classicisme des Lumières, dont la synthèse de Coray était un exemple caractéristique, s'est substituée l'idéologie du culte des ancêtres qui nourrissait les prétentions et les sentiments d'honneur nationaux des Grecs modernes [...]. À la critique sociale, en tant qu'aspect de la conscience collective, [...] s'est substitué un

169. À ce propos, cf. P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, p. 486 et passim.

170. Cf. *ibid.*, pp. 104-108 et passim.

171. À ce propos, cf. M. Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin 1986.

sentiment intolérant d'autarcie et de confiance en soi, qui s'appuyait sur l'argumentation de la continuité de l'hellénisme à travers les siècles¹⁷².

Or, si l'on veut mettre en relief la différence qui existe entre le mouvement des Lumières et les penseurs romantiques grecs, on doit plutôt la réduire à celle qu'il y a entre un nationalisme *libéral* et un nationalisme *intégriste*.

En effet, comme le note bien A. Politis à propos de l'image de Macédoniens de l'Antiquité et de Byzantins dans la conception historique des intellectuels grecs :

La volonté de différencier l'hellénisme, ancien et moderne, des Macédoniens – ainsi que des Byzantins – est un enfant des Lumières tardives. J'ai rencontré quelques rares références aux Macédoniens pendant le XVIII^e siècle [...], et elles sont indifférentes ou même favorables [à leur égard]. C'est donc précisément la formation de la conscience nationale qui rejette initialement les Macédoniens [et les Byzantins] du corps national : [il s'agit d'] une volonté de pureté qui est remplacée ensuite, après 1850, par une tendance d'intégrations successives¹⁷³.

Tandis qu'après 1850, les enjeux socio-politiques changent donc complètement :

Le désavantage des Grecs classiques était la division politique – nous avons constaté que le mot “discordé” revient souvent à propos de la conquête de la Grèce par les Macédoniens. La renaissance néohellénique a plutôt besoin de l'unité que symbolise Alexandre le Grand – de même que l'empereur byzantin, d'ailleurs – que de la démocratie ou de l'essor des arts [que représente l'Antiquité classique]¹⁷⁴.

Cette problématique a ainsi invité les historiens grecs à étudier dans une tout autre perspective la question des continuités et des ruptures dans la longue durée de la culture historique grecque (par rapport donc à ses origines). L'essentiel de cette innovation porte, pensons-nous, sur une prise de conscience du rôle des enjeux socio-politiques dans l'émergence des œuvres et des mouvements intellectuels et/ou idéologiques. Or, lorsque les dits historiens désirent rester attachés à une « Nouvelle Histoire » des idées, qu'elle s'appelle « histoire des mentalités », « histoire intellectuelle », « socio-culturelle » ou autre¹⁷⁵ – l'*habit* n'a jamais suffi à *faire le moine* –, ils ne doivent jamais perdre

172. P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, p. 486.

173. A. Politis, *Ρομαντικά χρόνια*, p. 45.

174. *Ibid.*, p. 46. Cf. R. D. Argyropoulos, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Athènes 2001.

175. Sur ce débat, voir, à titre indicatif, W. J. Bouwsma, « Intellectual History in the 1980s: From History of Ideas to History of Meaning », *Journal of Interdisciplinary*

de vue le fait que des œuvres « nationales » comme celle de Sp. Zambélios jouent, dans les sociétés dont elles se veulent les *porte-parole*, un rôle avant tout politico-idéologique. Et que s'il existe un concept-clé pour ouvrir la porte qui donne sur le contexte qui produit un texte, c'est bien celui d'*enjeu socio-politique*¹⁷⁶.

En effet, l'œuvre zambélienne doit être étudiée selon une perspective relevant de la préoccupation dont son auteur admet, surtout dans les Introductions de ses deux grands ouvrages, qu'elle conduit sa recherche : comment (la philosophie de) l'histoire peut-elle répondre aux grandes questions – dans une large mesure politiques, voire même géopolitiques – liées au destin historique de son peuple ? Ou encore : quel est le *sens* de l'histoire de la nation hellénique, dont le dévoilement peut nous indiquer une certaine *fin* de cette histoire, la fin géopolitique à venir ?

Certes, comme on a pu le constater à travers l'étude des textes de ses précurseurs, l'aspect politique n'a jamais été absent dans la pensée historique grecque. Mais, il n'existe pas encore chez eux la liaison *nation - son historiographie*. Or, ceci n'est pas le cas pour les ouvrages zambéliens qui sont les premiers textes historiographiques grecs à poser la question de l'écriture d'une histoire proprement nationale, à la poser de manière explicite et systématique, en ayant conscience des enjeux et des défis qui la rendent urgente.

Se décider pour Byzance et la Macédoine ou pour la Grèce classique comme référence historique, c'était donc un dilemme qui n'avait rien à voir avec l'historiographie. En réalité, il était on ne peut plus (géo)politique et idéologique. Et Zambélios lui-même était tout à fait conscient du fait que ce dont il s'agissait, ce n'était pas la conclusion d'un *consensus* à laquelle pouvait arriver une certaine communauté d'historiens, mais la mise en pratique d'une politique nationale propre à donner des résultats politico-militaires servant les intérêts de l'hellénisme. Ainsi, n'est-il pas étonnant qu'il arrivait à formuler de manière extrêmement pénétrante le point de vue de ces savants « étrangers » qui avaient du mal à comprendre la *souplesse* des orientations et des points de référence du peuple hellénique de cette époque à propos de « son » passé :

History, XII (1981), pp. 279-291 ; R. Chartier, « Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories », D. LaCapra & S. Kaplan (éd.), *Modern European Intellectual history. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca & Londres 1982, pp. 13-46. Cf. aussi les remarques très pénétrantes de G. Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, Paris 1996 (surtout le chapitre « La crise des "paradigmes" », pp. 123-171).

176. Cf. Q. Skinner, « A Reply to my Critics », *Meaning and Context*, pp. 231-288, p. 283 ; J. Tully, « The Pen is a Mighty Sword », pp. 9 et 11.

En étudiant de telles choses, et en riant en même temps, un des plus grands historiens de la France, qui est d'ailleurs un philhellène distingué et un enthousiaste de nos luttes, me disait il y a quelques mois à Paris [...] : [“] *Cette poignée de Grecs* [...] se vantent d'une descendance hellénique directe, mais ils s'approprient tout de même l'héritage romain de Constantin. Et inversement, tandis qu'ils s'appelaient Romains jusqu'à très récemment, voilà qu'ils s'approprient le pays glorieux d'Athènes et de Sparte ! [...] N'ayant en vue que leur propre intérêt, le matin, nos amis cupides s'appellent *Hellènes* pour des raisons historiques ; l'après-midi, ils s'appellent *Romains* pour des raisons politiques ; le soir, conciliant les deux, ils deviennent des *Gréco-Romains*. Et comment expliquent-ils cette polymorphie ? Par l'intermédiaire de l'histoire byzantine. Mais le diable m'emporte si j'ai jamais trouvé chez les chroniqueurs du Bas-Empire le Romanisme identifié à l'Hellénisme.[”] En pensant et en jugeant de cette manière, notre ami sincère n'avait pas tort¹⁷⁷.

Pourtant, quant à ses propres œuvres historiographiques, il ne s'agira que de donner tort à cet historien « philhellène ». Et en dépit de leurs titres qui annoncent une histoire byzantine, c'est sur l'histoire générale de la nation hellénique que Zambélios fixera toute son énergie :

[L'historiographie grecque] interrogera les annales de la patrie pour apprendre ce qu'elle est, d'où elle vient, quelle langue elle parle, et pour annoncer au monde ce qu'elle est appelée à faire encore dans sa nouvelle phase de civilisation. Avant de descendre dans l'arène, l'athlète montre aux juges ses titres de famille, les documents qui attestent ses droits de cité, ses titres de gloire et de noblesse. L'histoire a créé la Grèce du néant. – La Grèce doit tout à l'histoire : elle lui doit cet enthousiasme que le philhellénisme créa dans le monde chrétien ; elle doit aux traditions byzantines l'attachement à la religion, la transmission de l'amour de la patrie, et la conservation de la langue ; la religion, l'amour de la patrie et la langue contribuèrent puissamment à un heureux retour vers une ère de réhabilitation¹⁷⁸.

À propos de cette histoire, il se proposera donc de *mettre les points sur les i*, comme on va le constater dans le chapitre suivant.

177. Sp. Zambélios, *Βυζαντινά μελέται. Περί πηγών της νεοελληνικής εθνότητος από Η' άχρι Ι' Εκατονταετηρίδος μ.Χ.*, Athènes 1857, pp. 9-10. Nous ne savons pas si cette discussion est fictive ou non, car l'auteur ne cite pas de noms. Mais cela n'a rien à voir avec l'importance de cet extrait pour la compréhension de la pensée zambélienne, étant ici évident que l'historiographe grec était en mesure de formuler à la fois les enjeux et les défis de l'idéologie nationale grecque de son époque.

178. *Id.*, « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, p. 238.

ΑΣΜΑΤΑ ΔΗΜΟΤΙΚΑ

ΤΗΣ
ΕΛΛΑΔΟΣ.

Ἐκδοθέντα

ΜΕΤΑ ΜΕΛΕΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ
ΠΕΡΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ

Ἰπὸ

ΣΠΥΡΙΔΩΝΟΣ ΖΑΜΠΕΔΙΟΥ

Λευκαδίου.

« Ὁ Θεὸς πᾶσιν ἀνθρώποις πατριὸς
ἐξηγητῆς· Οὐδενὶ ἄλλῳ πεισό-
μεθα, εἰν νοῦν ἔχωμεν, οὐδὲ
χρησόμεθα ἐξηγητῇ, ἀλλ' ἢ τῷ
πατριῷ ». (Πλάτ.)



ΚΕΡΚΥΡΑ,

ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΝ ΕΡΜΗΣ

Α. Τερζάκη καὶ Θ. Ῥωμαίου.

1852.

II. Le « Préambule » de 1852 : l'appel à une histoire nationale grecque

Mon attention éveillée, il ne me fut pas difficile de découvrir que j'avais des ennemis. Dans mon métier d'abord, et puis dans ma vie mondaine. Pour les uns, je les avais obligés. Pour les autres, j'aurais dû les obliger.

Albert Camus, *La chute*¹.

En 1852, Zambélios procède à l'édition d'une collection de *Chants Populaires* grecs pouvant à son avis témoigner du caractère « national » de la conscience collective de son peuple depuis la chute de Constantinople jusqu'à la Guerre de l'Indépendance de 1821. Il s'agit sans doute de la même préoccupation qui a fait concevoir au jeune Michelet, à l'instar des romantiques allemands², une *Encyclopédie des chants populaires*³ destinée à incorporer dans la culture

1. Al. Camus, *La chute*, Paris 1996 (1956), p. 84.

2. « Ces écrivains [= surtout les frères Grimm] ont admis qu'il ne pouvait y avoir de réveil du peuple allemand si celui-ci ne prenait pas conscience des trésors artistiques qu'il recelait en son sein, s'il ne substituait pas à une culture réservée à une élite une culture véritablement populaire, si l'individu ne cherchait pas à se rattacher spirituellement à la nation tout entière », J. Droz, *Le romantisme politique*, p. 23.

3. « [Michelet] conçoit, en mars 1828, une *Encyclopédie des chants populaires* qui est en rapport avec les *Voix des peuples* de Herder [= il s'agit de l'*Alte Volkslieder*, d'une collection qu'a publiée J. Herder entre 1774 et 1779, en quatre volumes] : cette *Encyclopédie* devait raconter l'histoire des peuples composée d'après les chants populaires et plus vraie que l'histoire de fait », B. G. Réizov, *L'historiographie romantique française : 1815-1830*, Moscou s.d. [1962], pp. 543-544. Sur la défense de la culture paysanne chez les intellectuels romantiques, cf. aussi E. Lunn, « Cultural Populism and Egalitarian Democracy: Herder and Michelet in the Nineteenth Century », *Theory and Society*, XV (1986), pp. 479-517. Sur l'idée de « peuple » chez Michelet, cf. P. Viallaneix, *La voie royale, Essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet*, Paris 1971 ; G. P. Gooch (et autres), *History and Historians in the Nineteenth Century*, Londres, New York & Toronto 1952 (¹1913), pp. 168-169. Enfin, sur l'attitude des historiographes romantiques français, en général, à cet égard, voir, à titre indicatif, C. Crossley, *French Historians*, pp. 44, 48 et passim ; B. G. Réizov, *L'historiographie*, p. 793 et passim.

historique de son époque la sagesse du peuple – du peuple simple et anonyme – français à l'égard de son passé. Pour l'un et l'autre, c'est dans la mentalité de ce peuple que l'on doit sonder le « génie de la nation », les idées et les sentiments ayant présidé à son parcours historique⁴.

En fait, comme le note A. Politis, Zambélios n'est pas le seul érudit grec à se proposer une telle entreprise à l'aube de la deuxième moitié du XIX^e siècle : entre 1850 et 1852, on a la publication de trois collections de chants populaires grecs, dont deux à Corfou (l'une étant celle de Zambélios, la plus volumineuse et la plus importante) et une à Athènes⁵. Selon le même historien de la littérature, cette agitation intellectuelle est l'œuvre d'un milieu savant qui doit beaucoup à C. Fauriel, le grand pionnier de la discipline folklorique⁶, et à sa propre collection de chants populaires grecs⁷. On sait qu'à propos de son projet, Fauriel – un grand partisan de l'indépendance grecque, un philhellène, ainsi qu'un disciple des premiers défenseurs de la culture populaire J. Grimm, Wolf et Herder – a consulté Coray et d'autres intellectuels grecs⁸ qui ont séjourné à Paris, ce qui pouvait à l'époque contrebalancer le fait que lui-même n'avait pas visité le pays des « révolutionnaires » de 1821. Or, quelques années après la publication de ses propres *Chants Populaires*, Zambélios lui-même sera en mesure d'évaluer l'apport de Fauriel non seulement dans l'étude de la culture populaire grecque mais aussi dans l'éclatement du philhellénisme européen :

Parmi les livres, que la Grèce en armes envoya, pour ainsi dire du milieu de la fumée de la bataille, à ses frères chrétiens pour réveiller leur pitié, celui qui inspira le plus grand intérêt à l'occident [...] fut la collection des chants

4. « En nationalité, c'est tout comme en géologie, la chaleur est en bas. [...] Les pauvres aiment la France, comme lui ayant obligation [...]. Le paysan, nous l'avons dit, a épousé la France en légitime mariage ; c'est sa femme, à toujours ; il est un avec elle », J. Michelet, *Le peuple*, Paris 1846, p. 164.

5. L'éditeur de la première collection publiée à Corfou (1850) était A. Manoussos, tandis que la collection publiée à Athènes en 1952 porte la signature de M. S. Lélékos. Voir A. Politis, *Ρομαντικά Χρόνια*, pp. 50-52 ; *id.*, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών. Προϋποθέσεις, προσπάθειες και η δημιουργία της πρώτης συλλογής*, Athènes 1984 ; *id.*, « Η ενσωμάτωση των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών στη γραπτή νεοελληνική παράδοση », *Σύγχρονα Θέματα*, 5 (été 1979), pp. 101-108.

6. Cf. M. Ibrovac, *Claude Fauriel et la fortune européenne des poésies populaires grecque et serbe*, Paris 1966 ; A. Kyriakidou-Nestoros, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, pp. 69-85.

7. Voir C. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne*, I-II, Paris 1824-1825.

8. Cf. A. Politis, « Κοραΐς και Φωριέλ », *Ο Ερασιστής*, 11 (1974), pp. 264-295 ; G. P. Gooch, *History and Historians*, pp. 158-159.

cléptiques [...] [de] Fauriel [...]. Cette publication à laquelle vint en aide l'*histoire de la régénération hellénique*, que Pouqueville rédigea [...], attira l'attention des philhellènes érudits sur un terrain plus solide, plus positif que celui qu'avaient choisi dans le commencement les apologistes poètes [= *des philhellènes comme Byron*]. Le peuple qui prenait les armes pour recouvrer la vie politique, avait donc sa raison d'être dans le passé⁹.

Ces rapports ont déjà attiré l'attention des spécialistes de l'historiographie grecque, et nous pensons qu'ils le feront encore dans les années à venir étant donné que ces derniers s'intéressent de plus en plus aux influences exercées sur les intellectuels romantiques grecs par leurs homologues européens. Or, les rapports intimes, cette fois-ci, entre Guizot et Fauriel – l'un a créé pour l'autre une chaire de littérature étrangère à la Sorbonne¹⁰ – nous font envisager l'éventualité d'un *réseau tacite d'autorité intellectuelle* où ce ne sont point les simples préférences personnelles qui suscitent à Zambélios et Paparrigopoulos l'envie de citer Guizot, mais une familiarité avancée avec son œuvre¹¹, passée par plusieurs canaux.

Cela dit, on souhaiterait sans doute la bienvenue à une étude biographique sur Sp. Zambélios – à l'instar, peut-être, de celle de C. Dimaras sur C. Paparrigopoulos –, mais, pour l'instant, elle a l'air impossible, l'information sur sa vie étant en fait trop élémentaire. Toujours est-il qu'une recherche de ce genre reste indispensable si l'on veut examiner sur une base bien fondée quelles influences a exercé sur l'auteur le contexte intellectuel de son époque (quels écrivains il a lus, quelles archives il a consultées, etc.), sa seule œuvre ne pouvant, elle non plus, constituer un réservoir sérieux de renseignements à cause de son caractère peu méthodique.

Dans cette direction, on devra certainement insister beaucoup sur l'influence des historiens romantiques français. Jusqu'à présent, on sait seulement que Zambélios possédait le français (comme, d'ailleurs, l'italien, l'allemand et l'anglais, à en juger par les références de ses textes), qu'il a consulté les bibliothèques parisiennes¹² et qu'il citait surtout des historiens français :

9. Sp. Zambélios, « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, pp. 231-232.

10. Voir S.-A. Leterrier, *Le XIX^e siècle historien*, p. 315 ; cf. aussi B. G. Réizov, *L'historiographie*, p. 515.

11. C. Th. Dimaras [= *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, p. 353] cite le témoignage d'un intellectuel grec, O. Ialémos, dont la conclusion, en 1886, est plus ou moins que « les seules influences étrangères sensibles en Grèce sont celles [exercées par cet] historien et politicien, [F. Guizot] ».

12. Voir St. Messiméris, *Spyridon Zambélios et la "Belle Individualité" de Hegel*, Mémoire de DÉA, Univ. Paris I, Paris 1995, p. 6.

dans ses *Chants Populaires*, il n'y a presque aucune citation, mais seulement une bibliographie thématique¹³ où il propose de lire, entre autres, Bossuet, Lebeau, Montesquieu, Voltaire, Constant, Quinet et Finlay, sans pourtant préciser les titres de leurs ouvrages ; dans ses *Études Byzantines*, il cite d'une manière plus ou moins systématique Guizot, Sismondi, Lebeau et Fleury.

Il est toutefois vrai qu'en lisant son œuvre, on a souvent l'impression d'entendre l'écho des théories de ses homologues européens – français surtout – attachés au romantisme. Bien que nous allions donc dans tous les cas nous focaliser sur son rôle dans la formation de l'historiographie nationale grecque, nous nous proposerons de distinguer et d'inventorier à chaque occasion les dites influences afin de ne pas priver le lecteur de la présente étude de la possibilité d'une éventuelle confrontation de la théorie historique zambélienne avec celles de ses inspireurs.

Les cent soixante et onze pages de la collection des *Chants Populaires* de Zambélios sont précédées par une énorme Introduction qui lui accorde son sous-titre fort significatif : *Étude historique sur l'hellénisme médiéval*. Cette *Étude* comprend cinq cent quatre-vingt-quinze pages, et constitue en réalité le premier ouvrage historique du savant grec¹⁴. Elle se divise en un « Préambule » de trente pages, cent quinze « chapitres » que l'on peut regrouper en six grandes unités (une concernant l'hellénisme avant la fondation de

13. Voir Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 589-590.

14. Bien que lui-même n'ait pas donné à la dite *Étude* le titre d'« Introduction », c'est par ce nom qu'elle est le plus souvent évoquée par les chercheurs grecs. Aussi, eu égard au vrai contenu de son ouvrage qui est une « histoire de l'hellénisme médiéval », s'est-on habitué à parler des *Chants Populaires* comme s'il s'agissait exclusivement de leur Introduction. D'ailleurs, c'était même l'école nationale ethnologique et historique grecque qui a très vite négligé cette édition des chants populaires constituant la simple occasion pour la publication du premier ouvrage historiographique de Zambélios à cause des insuffisances, sinon des *escamotages*, qui la caractérisaient. À ce propos, voir l'éloge extrêmement critique, pour ainsi dire, de son œuvre signé par un de ses plus grands épigones, l'historien Sp. Lambros, « Η ιστορική σχολή της Επτανήσου », pp. 339-345 ; cf. aussi A. Kyriakidou-Nestoros, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, p. 80 ; A. Politis, *Ρομαντικά Χρόνια*, pp. 58-59. Voir aussi le commentaire d'É. Legrand, *Recueil des poèmes historiques en grec vulgaire... relatifs à la Turquie et aux principautés danubiennes, publiés, traduits et annotés*, Paris 1877, V, p. 13, cité dans, A. Karathanassis, « Εισαγωγή. Σπυρίδων Ζαμπέλιος », p. 11 : « En outre plusieurs Grecs nous ont signalé des falsifications du même genre sur des chansons données par eux à M. Zambélios et publiées dans son livre ».

N.B. : Lorsque nous évoquons dans notre exposé les *Chants Populaires* (le titre qu'a retenu l'histoire grecque des idées), nous nous référons donc essentiellement à la seule *Étude historique sur l'hellénisme médiéval*.

l'Empire byzantin, cinq autres correspondant aux cinq périodes majeures de l'histoire byzantine d'après la périodisation de Zambélios lui-même que nous allons présenter plus loin dans cet exposé) et une sorte d'épilogue intitulé « La conclusion historionomique¹⁵ d'ensemble ».

Nous avons jugé à propos de consacrer au « Préambule » de 1852 un chapitre à part de notre étude, ce texte constituant sans doute, à lui seul, le vrai *acte de naissance* de l'historiographie nationale grecque du XIX^e siècle. En plus, et toujours sur la même ligne, nous avons ici opté pour une présentation qui suit du plus près l'exposé de l'auteur grec, l'enchaînement de ses idées, afin de mettre en relief la manière dont s'articulent dans son esprit les enjeux et les défis de la tâche qu'il vient d'entreprendre.

Conscient du paradoxe mentionné ci-dessus, Zambélios se pose dès la toute première ligne de son essai la question suivante : « pourquoi, s'agissant d'une publication de chants populaires, entreprenons-nous l'esquisse de la vie médiévale des Hellènes ? »¹⁶ ; pour répondre immédiatement que :

Seul ce qui est antérieur renferme la raison d'être de ce qui est présent [...]. La vie du peuple anonyme et impersonnel qui est le poète [de ces chants populaires] élucide les passages sombres par lesquels le génos est passé durant la poursuite de sa liberté [...]. Si l'on n'étudie pas d'abord le caractère historique du peuple, les beautés de sa poésie populaire resteront dans une large mesure de simples dépouilles de philologie¹⁷.

Finalement, c'est que « le Moyen Âge est le chaînon articulaire le plus essentiel, celui qui se trouve au milieu, liant logiquement et philosophiquement ce qui précède à ce qui suit »¹⁸. Pour Zambélios, on doit donc scruter l'origine de tout phénomène de l'histoire moderne dans l'époque médiévale – sa conviction étant d'ordre méthodologique et ontologique à la fois.

15. Zambélios [= *Αομιατα Δημοτικά*, p. 19] préfère le terme hybride d'« historionomie [ιστοριονομία] » au lieu de « philosophie de l'histoire » : « la vraie science de l'histoire, que, pour utiliser un terme plus grec, nous appelons HISTORIONOMIE, au lieu de philosophie de l'histoire, consiste à examiner, en tout lieu et en tout temps, les causes secrètes qui ont accouché les changements [...] ayant contribué à la naissance des événements ». Ici se rend manifeste sa conception de la philosophie de l'histoire : il s'agit de l'étude des lois historiques. Cependant, les lois dont il parle n'ont pas de vocation universelle ; elles désignent les grandes lignes de l'histoire spécifique d'une nation, elles sont ainsi des « lois nationales ».

16. *Ibid.*, p. 5.

17. *Ibid.*, pp. 5-6.

18. *Ibid.*, p. 23.

Le but de son étude se montre cependant beaucoup plus ambitieux : il ne s'agit pas simplement de distinguer les origines historiques d'un phénomène artistique, mais de discerner « les tendances du génos hellénique, [...] l'objectif de ses combats, de ses dangers, de ses espérances, de ses malheurs »¹⁹, afin de « voir finalement restituée, dans son intégrité naturelle et complète, l'histoire de la renaissance hellénique »²⁰, à savoir l'histoire qui débouche dans la Guerre de l'Indépendance de 1821. Le mot-clé dans cette affirmation est bien entendu la dite « intégrité » de l'histoire en question : prouver et exposer l'unité de l'histoire de la nation hellénique – considérée toutefois comme « naturellement » donnée –, la « continuité du génie et de la culture helléniques » à travers les siècles (depuis, au moins, l'Antiquité classique jusqu'à présent), constituent ses objectifs primaires.

Ayant une idée globale de sa tâche, Zambélios la juge novatrice et difficile à la fois :

1. Cette tâche est novatrice du fait que l'on a ici affaire à un traité attaquant l'image dominante du Moyen Âge byzantin telle que cette dernière est ciselée dans les écrits des grands esprits des Lumières européennes et grecques : c'est à leurs thèses qu'est due la dévalorisation de la période byzantine qualifiée ainsi d'époque de décadence générale – « la suite millénaire de crimes, de faiblesses, d'infamies », selon la fameuse formule de Hegel – tout comme d'anéantissement de la présence et du rôle historique de l'élément grec au sein de l'histoire universelle (par rapport, évidemment, à l'Antiquité grecque classique) :

Il est indispensable de reconsidérer beaucoup de préjugés dominants [...]. Il faut en d'autres termes que l'Antiquité perde aux yeux des contemplateurs une certaine partie de son lustre, et l'époque médiévale, elle, sortant de la cendre et des ténèbres, doit être restaurée sur la place remarquable où la situe le christianisme²¹.

En fait, Zambélios évite de nommer les érudits grecs qui fomentent cette attitude, mais fait référence directe à leurs homologues étrangers, historiens ou philosophes, qui sont des inspireurs de telles idées : Montesquieu, Lebeau, Voltaire²², Brucker et Barrington sont ses cibles par excellence. Et s'il les étudie

19. *Ibid.*, p. 6.

20. *Ibid.*, p. 5.

21. *Ibid.*, p. 16.

22. Il faut pourtant noter que, dans l'esprit de Voltaire, c'est en réalité toute l'histoire humaine, et non pas seulement celle de Byzance, qui peut être désignée d'une telle manière. À ce propos, voir G. Delannoï, « Nations et Lumières, des philosophies de la nation avant

en tant que « médiévistes »²³, il les désigne par deux qualités auxquelles il attribue en l'occurrence un sens péjoratif : « critiques et philosophes »²⁴. Zambélios va revenir là-dessus dans son texte principal, mais, quant à son « Préambule », cette critique reste sur la question du *profil national* de l'Empire byzantin : les dits médiévistes n'écrivent que l'« histoire du Bas-Empire », tenant Byzance pour le simple héritier de l'Empire romain, considérant donc son histoire comme « l'histoire de la décadence des Romains », et non pas comme celle des « progrès de l'hellénisme »²⁵.

En revanche, en 1857, dans l'introduction de ses *Études Byzantines*, Zambélios sera plus précis et approfondira sa critique romantique à l'égard des « préjugés » des Lumières. Là, il ne parle que « de Montesquieu, de Gibbon, et des autres qui sont du même avis »²⁶, mais cette fois son argument est d'une portée beaucoup plus large : les « philosophes » ne font que juger les peuples et

le nationalisme : Voltaire et Herder », G. Delannoï & P.-A. Taguieff (éd.), *Théories du nationalisme*, Paris 1991, pp. 15-28, pp. 18-19 ; P. Kondylis, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, I-II, Athènes 1987, II, pp. 116 et 120-121 [édition allemande : *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Munich 1986 (Stuttgart 1981)].

23. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 26.

24. « Critiques et philosophes, violateurs du tombeau de l'histoire », *ibid.*, p. 30.

25. Il est pourtant évident que Zambélios formule cette critique dans le cadre d'une polémique qui ne pourrait que produire nombre de malentendus : car ni Montesquieu, ni Voltaire, ni même Gibbon ne considéraient l'Empire byzantin comme le simple héritier de l'Empire romain, mais comme un Empire, plus ou moins, « grec ». Voir à ce propos, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence par l'auteur des Lettres Persanes*, Amsterdam 1734, p. 238 ; Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1769), I-IV, Paris 1819, II, pp. 132 et 390. Sur Gibbon, voir ci-dessous, p. 257 et suiv. Quoi qu'il en soit, il est intéressant que Zambélios semble adhérer au romantisme pour des raisons analogues à celles de la première adhésion de Coray au mouvement des Lumières. Dans le cas de Coray, ce dont il s'agissait, c'était de l'attitude « anti-turque » de Voltaire et, plus tard, des Idéologues comme Volney, à savoir de leur critique de l'Empire ottoman en tant que régime despotique et de leurs positions favorables à sa dissolution telles que les comprenait lui-même. Voir, à ce propos, les remarques de P. Kondylis, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Athènes 1998 (1988), p. 205. Sur le « philhellénisme » de Voltaire et ses arguments *pro-grecs*, cf. aussi G. Holst-Warhaft, « Great Expectations », p. 2. Or, dans les deux cas, apprécier ou non les thèses des penseurs européens dépendait avant tout de l'attitude de ces derniers à l'égard de ce qui était chaque fois défini comme l'« intérêt national » du peuple grec – un intérêt établi pourtant, dans les deux cas, sur un sentiment *anti-turc* ; cf. *ibid.*, pp. 6-7, sur la communauté du dit sentiment chez les libéraux et les romantiques grecs.

26. Sp. Zambélios, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 35.

les civilisations selon les régimes politiques et les formes de gouvernement que ces derniers ont produits – faut-il mieux dire : *subis* – au cours du temps historique. Ainsi, suffit-il, d'après lui, que les gouverneurs d'un peuple soient malins, ou même décadents, pour que les « philosophes » le condamnent à l'oubli, sinon au mépris, à partir de syllogismes en dernière analyse « politiques » :

Cette philosophie [...], cette méthode de considérer les affaires historiques, une méthode politique et essentiellement dogmatique, jugeant les civilisations de chaque temps à partir de phénomènes gouvernementaux superficiels [...]²⁷.

En plus, comme Zambélios le laisse ici entendre, cette attitude historique révèle une inconséquence d'ordre logique ainsi que morale : « le culte de la liberté et de l'antique vertu »²⁸, de la démocratie gréco-romaine en l'occurrence, qui fait (à un Gibbon, par exemple) mépriser Byzance, ne se reflète pas sur le plan méthodologique, l'objet d'une telle historiographie n'étant pas le peuple, mais le « superficiel », la cour et les rois.

Il est pourtant évident que le point de vue de Zambélios n'est pas pour autant moins « politique » que celui de ses rivaux ; en réalité, il est on ne peut plus « politique ». Car l'historiographe grec, à l'instar de ses homologues européens attachés au romantisme, ne fait en l'occurrence que politiser non seulement le jugement historique, voire la conclusion de l'historien – comme l'auraient fait les Voltaire et les Gibbon –, mais également la méthode historique, les prémisses mêmes du travail de ce dernier. Plutôt donc qu'un appel à une dépolitisation du passé, son affirmation exprime une autre attitude typique des historiens romantiques qui voient dans la réflexion historique des Lumières le reniement du passé, de l'histoire elle-même en général, au profit d'une Raison pure et parfaite qui doit régler les affaires humaines en dépit de la réalité historique – imparfaite et compliquée, sans doute – que produisent précisément les acteurs humains :

27. *Ibid.*, p. 36. – Cf. aussi les réflexions de Zambélios [= « Λόγιοι και γλώσσοι της Ια' Εκατονταετηρίδος », *Πανδώρα*, VII, 150 (15/6/1856), pp. 126-135, p. 126] dans une de ses études consacrées à l'histoire de la langue grecque : « L'Histoire naît dans les bras du peuple, et elle voit le jour en même temps que la liberté politique. [...] [Sinon,] elle doit être appelée *Chronicographie*, pour ne pas dire *Tyranographie*. Dans ce cas, elle ne fait pas l'éloge du peuple, mais d'un certain parti [κόμμα] du peuple, d'une certaine partie de la nation ; c'est-à-dire, d'une part, elle juge et, d'autre part, elle est de parti pris et elle ment ». Toujours est-il que, dans la mesure où il ne s'agit pas du « peuple », Zambélios n'a pas grand mal à se faire un « juge » de l'histoire grecque ; voir ci-dessous, p. 307.

28. *Id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 36.

C'est fausser l'histoire que d'y introduire le mépris philosophique pour tout ce qui s'éloigne de l'uniformité de la civilisation actuelle, et de regarder comme seuls dignes d'une mention honorable les peuples au nom desquels le hasard des événements a attaché l'idée et le sort de cette civilisation. [...] Jusqu'ici les historiens des peuples modernes [...] ont transporté les idées, les mœurs et l'état politique de leur temps dans les temps passés. [C'est ce qu'ont fait] les chroniqueurs de l'époque féodale [...] et les historiens de l'ère monarchique [...]. Les historiens formés par le dix-huitième siècle ont été {également} trop préoccupés de la philosophie de leur temps. Témoins des progrès de la classe moyenne, et organes de ses besoins contre la législation et les croyances du moyen âge, [...] ils ont traité les faits avec le dédain du droit et de la raison : ce qui est très bon pour opérer une révolution dans les esprits et dans l'État, mais l'est beaucoup moins pour écrire l'histoire²⁹.

Dans cette direction, on doit sans doute prêter attention à un autre passage de Zambélios, tiré de son article rédigé en français, où l'historiographe grec

29. Augustin Thierry, *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours, en Angleterre, en Écosse, en Irlande et sur le continent* (1825), I-II [soit III-IV dans *Œuvres*], éd. Garnier Frères, Paris sd, I, pp. 6 et 8. Cf. : « Ce n'étaient ni ceux qui rejetaient la tradition, ni ceux qui s'opposaient à la révolution, qui formulaient cette nouvelle conception [de l'histoire], puisque, les uns comme les autres, ils rejetaient l'histoire elle-même, les premiers au nom de la raison, les derniers au nom de l'ancien régime. [...] [Pour les romantiques,] chaque peuple à chaque époque forme un chaînon dans la chaîne ininterrompue de l'histoire, donc il n'y a rien de monstrueux ni d'inutile. [...] Ce que l'historien "classique" regardait comme une déviation [...] était pour le romantisme un élément nécessaire d'un tout, une voix dans l'harmonie préétablie de l'histoire universelle. [...]. Les classiques regardaient le développement comme un processus homogène, [...] un mouvement rectiligne. [...] Aux yeux des romantiques ce processus paraissait plus compliqué [...], [ils] trouvaient la civilisation et le mouvement là où les classiques ne voyaient que barbarie et stagnation », B. G. Réizov, *L'historiographie*, pp. 788-790. Il est pourtant évident que Réizov décrit ici le conflit entre les romantiques et les représentants des Lumières à partir des termes qu'utilisaient les romantiques eux-mêmes pour faire la critique de leurs rivaux. D'un point de vue plus philosophique, mais faisant malgré tout l'histoire de la philosophie des Lumières sous l'angle d'une sociologie du savoir, Kondylis [= *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, II, p. 86] insiste beaucoup sur le côté *historiophile* des « historiens-philosophes » : « Le mythe romantique que les Lumières sont demeurées étrangères, ou même hostiles, face à l'histoire a été réfuté depuis longtemps [, déjà par Dilthey] [...]. Le mythe romantique reprochait aux Lumières d'ignorer l'histoire et d'avoir une orientation intellectualiste ; en plus, il réduisait l'un à l'autre. Ce double reproche était *in toto* erroné, mais la connexité logique entre ses deux côtés existait effectivement. [...] Si les Lumières avaient vraiment une orientation intellectualiste, elles seraient étrangères face à l'histoire, juste comme l'était Descartes [...]. [Mais, contrairement à l'idée qu'en se faisait le romantisme,] leur apport historique radical était dû à leur texture anti-intellectualiste. Car l'hégémonie de l'intellect a été démolie par la thèse

cite Augustin Thierry, en faisant essentiellement l'éloge de ce dernier. En fait, dans l'histoire des idées, il est fort rare qu'on ait l'occasion de poursuivre les réflexions d'un auteur quelconque le moment même où il évalue et reproduit les thèses de ses inspirateurs. Lisons donc ce passage de Zambélios, consacré à l'historien français – un passage qui aurait pu très bien constituer l'Avant-propos des *Chants Populaires* –, où l'on rend compte non seulement des influences que les romantiques français ont exercées sur leurs homologues grecs mais aussi d'un des fils conducteurs de l'historiographie romantique française pour ce qui est de l'étude de l'histoire des peuples :

Les lignes suivantes faisant allusion à la nature de la régénération grecque valent mieux que grand nombre d'harmonies, de méditations et de mélodies poétiques : «Un grand peuple ne se subjugué pas aussi promptement que sembleraient le faire croire les actes officiels de ceux qui le gouvernent par le droit de la force. La résurrection de la nation grecque prouve que l'on s'abuse étrangement en prenant l'histoire des rois ou même des peuples conquérants pour celle de tout le pays sur lequel ils dominent. Le regret patriotique vit

que l'homme est Nature [– une idée que l'on doit aux Lumières]». Kondylis s'efforce par la suite d'établir l'apport de la philosophie de l'histoire des Lumières dans la critique de l'historiographie traditionnelle-politique des courtisans et des abbés-érudits – une critique fondée sur la thèse que la seule « vraie » histoire est l'histoire des mœurs, des lois, des arts et des progrès de l'esprit humain et privilégiant le concept de « Civilisation » ; voir *ibid.*, II, pp. 86-142. La valeur heuristique de l'approche proposée par ce chercheur réside, pensons-nous, dans son désir de mettre en évidence les tensions *intérieures*, sinon *inhérentes*, au mouvement des Lumières – le conflit, par exemple, entre intellectualisme et sensualisme –, ce qui lui permet : *primo* de distinguer un enjeu là où un autre chercheur ne voit qu'un *topos* ; *secundo* d'éviter de tomber dans l'anachronisme caractérisant toute histoire des Lumières qui considère les penseurs de cette époque comme un ensemble homogène, invariable, vu que telle était l'idée qu'en se faisaient leurs rivaux romantiques. Ainsi, Kondylis arrive-t-il à retenir l'importance de l'idée de progrès, de même que l'innovation marquée dans la science historique par le déterminisme de la philosophie des Lumières face à ce qu'on appelle l'*histoire providentialiste*, ou la *théologie de l'histoire*, jusqu'alors dominante, tout en soulignant les analogies existant entre les deux conceptions sur le plan de la structure mentale en dépit de leurs différences de contenu (*ibid.*, pp. 141-142). À ce propos, cf. J. Schlobach, *La découverte des cultures au XVIII^e siècle*, Athènes 1997. De notre côté, nous nous contenterons ici de noter qu'au bout du compte, la critique de l'histoire politique semble avoir constitué la grande priorité d'une longue série de courants historiographiques (des Lumières comme du romantisme, du marxisme, des *Annales* comme de l'école quantitative) qui ont voulu à tour de rôle démolir ce qu'eux-mêmes considéraient chaque fois comme historiographie « traditionnelle » (et « conservatrice » sur le plan politico-idéologique), qu'ils appelassent cette dernière « événementielle » ou autrement – une longue série où chacun parmi eux laissait donc pas mal de travail aux suivants.

encore au fond des cœurs longtemps après qu'il n'y a plus d'espérance de relever l'ancienne patrie. Ce sentiment, quand il a perdu la puissance de créer des armées, crée encore des bandes de partisans, des brigands politiques dans les forêts ou sur les montagnes, et fait vénérer comme des martyrs ceux qui meurent sur le gibet³⁰. Ce court exposé suffit pour mettre en relief la prééminence de l'activité nationale sur la stérile abondance des productions des hommes de cabinet, des savants, et son influence sur l'opinion publique en Europe, au moyen d'actes réels et des chants populaires. Recherchons à présent les premières sources de la poésie populaire en Grèce³¹.

Aux yeux d'Augustin Thierry et de Zambélios, les historiographes-philosophes des Lumières négligeaient l'histoire des peuples ; ils étaient donc des représentants de la vieille historiographie et ne se distinguaient pas essentiellement des historiographes traditionnels. On sait pourtant que, du moins sur le plan des intentions, les représentants des Lumières n'étaient pas moins sensibles au sujet du rôle des masses populaires dans l'histoire et qu'ils insistaient même sur le besoin de privilégier le *tout social*, ce qu'ils appelaient la « Civilisation », en tant que base et orientation de la recherche historique³². Or, il est évident que, consciemment ou non, par indifférence ou par simple ignorance, les historiens romantiques négligeaient à leur tour les différences méthodologiques (et non seulement) qui existaient entre les philosophes des Lumières³³.

30. Voir Augustin Thierry, *Histoire de la conquête*, I, p. 12.

31. Sp. Zambélios, « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, pp. 369-370. Dans un autre passage de cet article, où Zambélios cite de nouveau Augustin Thierry, on trouve encore un éloge de ce dernier : « Nous citons ce passage avec le même plaisir que nous ressentirions si nous avions écrit une belle page de l'histoire greco-moderne [= *néohellénique*]. La tentative d'Augustin Thierry, d'introduire l'autorité populaire dans l'histoire a été couronnée d'un plein succès. Il interrogea dans les légendes [...] la conscience de la foule, le témoignage de l'opinion publique [...]. Dans l'histoire, et particulièrement dans l'histoire des conquêtes [= *l'histoire des peuples conquis*], la poésie populaire est la parole des nations, la défense de la nationalité opprimée [...]. C'est la voix de la vérité et de la justice qui se révèle », *ibid.*, VI, pp. 357-359.

32. Voir par exemple : « Le but de ce travail n'est pas de savoir en quelle année un prince indigne d'être connu succéda à un prince barbare chez une nation grossière [...] [mais de] découvrir quelle était alors la société des hommes, comment on vivait dans l'intérieur des familles, quels arts étaient cultivés, plutôt que de répéter tant de malheurs et tant de combats, funestes objets de l'histoire, et lieux communs de la méchanceté humaine », Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), Paris 1990, pp. 195 et 757, cité dans, G. Delannoï, « Nations et Lumières », p. 16.

33. Zambélios se désintéresse des différences qui séparent Voltaire de Montesquieu, ou même Voltaire de Gibbon. Ainsi, néglige-t-il ce qu'on a appelé le conflit entre les

En tout cas, adopter les réflexions d'Augustin Thierry sera pour Zambélios quelque chose de très tentant, d'autant plus que l'historiographe français s'est servi du cas grec comme exemple de l'application de sa théorie historique. En effet, Augustin Thierry avait cherché des analogies entre la Grèce conquise par les Ottomans et l'Angleterre conquise par les Normands ; il a ainsi attiré, d'une manière ou d'une autre, l'attention de ses homologues grecs :

La ressemblance entre l'état des Grecs sous les Turks et celui des Anglais de race sous les Normands, non seulement pour ce qu'il y a de matériel dans l'asservissement, mais pour la forme particulière que revêt l'esprit national au milieu des souffrances de l'oppression, [...] pour la manière de haïr ceux qu'on voudrait et qu'on ne peut vaincre [...], est un fait digne de remarque³⁴.

Or, si Augustin Thierry s'est servi de la Grèce ottomane comme exemple, le Zambélios des *Chants Populaires* applique les principes méthodologiques de l'historien français à propos de l'existence d'une autre histoire, non officielle et silencieuse, derrière l'histoire officielle des conquérants, dans la période byzantine : ici, ce sont les Romains qui sont les conquérants, et ce sont les Grecs qui, malgré leur soumission, produisent une deuxième histoire, celle de l'« hellénisme médiéval »³⁵.

« historiens-philosophes » des Lumières (tels que Voltaire), qui désiraient « esquisser les grandes lignes de l'évolution humaine », et l'« école traditionnelle des historiens érudits », qui de leur côté visaient avant tout à « établir l'authenticité des faits particuliers » – un conflit où Gibbon a occupé une place plutôt médiane, insistant beaucoup sur l'importance de l'étude des sources concrètes ; à ce propos, voir A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie*, pp. 276-281, 258-264 et 321-339. Aussi, Zambélios semble-t-il ignorer le débat entre Voltaire et Montesquieu sur des questions non seulement méthodologiques mais aussi idéologiques. Le dit débat est particulièrement intéressant, puisqu'il touche sur le noyau dur de l'argumentation employée (ou plutôt réactivée) ici par l'historiographe grec. On sait que Montesquieu reprochait à Voltaire de ne pas écrire de bonne histoire, mais une histoire qui, à l'image de l'historiographie pratiquée par les moines-érudits, visait à la gloire de son milieu intellectuel, et non pas à celle de son objet de recherche. De son côté, Voltaire insistait sur le caractère fataliste de la théorie de Montesquieu – une théorie qui tendait, à son avis, à légitimer toute sorte de *status quo* social – et proposait une philosophie de l'histoire qui contribuerait à changer plutôt qu'à expliquer les différents régimes politiques (en préluant ainsi à la fameuse thèse de Marx). Quant à Gibbon, il se sentait plus près de Montesquieu, privilégiant donc une philosophie de l'histoire qui serait plutôt causative que normative. À ce propos, cf. P. Kondylis, *O Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, II, pp. 130-131.

34. Augustin Thierry, *Histoire de la conquête*, I, p. 12.

35. Cf. : « Il y a donc deux sociétés différentes que nous devons prendre en considération dans l'étude [de l'époque] médiévale. L'une est extérieure, et elle consiste en

2. Les grandes difficultés qui, d'après l'historiographe grec, caractérisent la tâche qu'il vient d'entreprendre découlent de la spécificité de l'histoire de la nation hellénique et visent les malentendus et les confusions des « étrangers » concernant l'époque byzantine et, avec elle, la totalité de la dite histoire. Pour examiner ses arguments, nous allons en faire une typologie à partir d'une série de positions que Zambélios propose dans son texte. Il importe de signaler que si, au sein de son « Préambule » de 1852, ces thèses ont un caractère plutôt axiomatique, l'auteur y revient constamment dans son texte principal pour reprendre le fil sémantique qui conduit au sens profond de l'histoire de la nation hellénique tel qu'il le conçoit.

C'est pourquoi nous proposons d'y voir, au lieu d'une série d'idées fixes, ou d'évidences, les axes d'une problématique reflétant les enjeux principaux auxquels devait faire face l'historiographie nationale grecque en voie de construction au cours du XIX^e siècle. Chacune des idées proposées par Zambélios dans le « Préambule » de 1852 allait aussitôt s'imposer comme un lieu commun de cette historiographie – et connaître un approfondissement considérable à travers l'œuvre de Paparrigopoulos –, établissant la spécificité de l'histoire de la nation hellénique. Nous allons donc citer une série de longs extraits où l'on trouve ces *aphorismes* révolutionnant l'écriture de l'histoire en Grèce, pour arriver finalement à distinguer les *topoi* qui en résultent. Les thèses en question sont en gros les suivantes :

a) « L'histoire de la nation hellénique reste écrite par des étrangers » prêchant pour leurs propres paroisses [pp. 6-8].

b) Il y a une différence de base entre la « longue » histoire hellénique et la « courte » histoire des nations occidentales [p. 11] ; l'une est en outre une « histoire de causes », l'autre n'étant qu'une « histoire d'effets » [p. 14].

c) L'histoire de la nation hellénique se trouve sous l'empire de la « loi de morcellement » [p. 13]. Ainsi :

i) au cours de son histoire, l'« hellénisme a pris plusieurs formes et plusieurs noms », bien qu'il soit resté, dans le fond essentiel, « un et indivisible » [p. 14]

ii) l'hellénisme s'est toujours caractérisé par une série de *dualismes* : Asie-Europe, Orient-Occident, etc. [pp. 12, 15]

iii) l'hellénisme a dû subir les invasions de plusieurs « nations étrangères » – ce qui entraînait souvent, entre autres, un changement des apparences concernant son identité –, mais il a pu les intégrer dans son corps national [p. 15].

des éléments étrangers ; l'autre est intérieure, et elle est composée par des éléments nationaux », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 119. À ce propos, cf. aussi ci-dessous, pp. 201-202.

d) Les faits historiques dont le sens exact échappe à l'esprit humain sont loin d'être marginaux dans le cadre de l'histoire de l'hellénisme [p. 19] ; on n'a par exemple qu'à penser à la chute de Constantinople et au soulèvement de 1821 [pp. 20, 24, 26].

e) Les sources dont on dispose concernant l'histoire byzantine ne constituent que le matériel pour une histoire « politique » de l'Empire d'Orient, mais une telle histoire ne peut nullement être identifiée avec l'histoire médiévale de la nation hellénique. [pp. 25-26].

Examinons donc une par une ces positions :

a) Zambélios insiste dès les premières pages de ses *Chants Populaires* sur le besoin d'une nation d'apprendre son histoire, de connaître son passé, car, selon ses propres dires : « la recherche [historique] est un devoir que la patrie et la foi nous font accomplir envers nos pères, un devoir qu'il faut remplir avant tout autre »³⁶. Ainsi, en critiquant ses contemporains grecs de n'être que « les simples usufruitiers de la sueur et du sang »³⁷ de leurs ancêtres, il signale que :

Malheureusement, nous devons le dire, notre génération actuelle ne crée pas plus de grande histoire qu'elle ne lit de grande histoire [...]. Ce siècle nous demande des *faits* [γεγονότα], si nous n'avons pas de choses que nous *faisons* [γινόμενα] à fournir [...]. Comment la patrie peut-elle former des institutions stables [...] sans discerner les lois générales qui ont gouverné le génois au cours des siècles ? »³⁸.

Pour lui, cette indifférence de ses contemporains grecs envers l'écriture et la lecture d'œuvres historiographiques est due au « fait » qu'ils sont incapables de continuer et de compléter – car la Guerre de l'Indépendance de 1821 entre dans le même projet, n'ayant fait que lancer ce processus³⁹ – la « mission » réservée à l'hellénisme : donner la solution « propre et juste » à « la question de la succession du trône byzantin [= *Question d'Orient*] »⁴⁰ ou, pour citer l'expression que Paparrigopoulos va plus tard favoriser, « gouverner l'Orient ». Le jeu de mots avec le double sens de la notion d'*histoire* (les « faits » du savoir historique et le « faire » de l'agir historique) témoigne ici de la place privilégiée qu'accorde

36. *Ibid.*, p. 10.

37. *Ibid.*, p. 9.

38. *Ibid.*, pp. 6 et 8-9.

39. Et à ce propos, nous ne pouvons que faire notre la formule que choisit Jean Walch [= *Les maîtres de l'histoire*, p. 13] pour désigner l'importance de la Révolution française auprès de la génération romantique : « à l'épopée [= *la Révolution*] vécue devait tout naturellement succéder la *narration* ».

40. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 29.

Zambélios à la science historique en ce qui concerne la série de « combats nationaux » nécessités par ce projet. Et sa toute première exigence comme historien est naturellement la substitution d'une histoire proprement hellénique – d'une histoire écrite par des Hellènes – à l'histoire occidentale dominante :

La plupart des Hellènes qui ont le désir de s'instruire négligent l'histoire paternelle et, vêtus d'uniformes étrangers, dépensent leur temps précieux à des traductions d'écrits de peu de valeur [...]. Les romans des Français⁴¹, et quelques rimailles originales absurdes, composent la plupart de la nourriture intellectuelle [hellénique] actuelle [...]. Le passé ? – Hélas ! Nous laissons les étrangers le désigner à travers le prisme de leurs préjugés, et dans le sens de leurs doctrines et de leurs intérêts.

Oui ! – Pourquoi le cacher ? – Nos pères ont créé une vérité, bien fondée, vivante, réelle ; et nous, nous fabriquons des mythes, et des mythes même pas philosophiques conformément à l'habitude ancienne et paternelle [...], mais des mythes étrangers, déguisés en helléniques, des spectres étrangers qui introduisent chez nous les impostures et l'altération de l'inéptie occidentale⁴².

C'est donc l'histoire nationale *versus* l'histoire des « étrangers ». L'histoire hellénique *versus* l'histoire occidentale. L'histoire « vraie », finalement, *versus* une histoire fausse. En déclarant le droit – ou, pour mieux dire, le devoir – des Hellènes modernes d'écrire leur propre histoire, Zambélios annonce ici la naissance de l'historiographie nationale grecque. Elle devrait mettre fin aux « mensonges » de provenance occidentale et restituer la « vérité » historique à

41. Tenant compte de la violence avec laquelle Zambélios critique l'historiographie occidentale, on peut dire qu'il s'agit en l'occurrence d'une allusion ironique à la valeur scientifique de l'histoire écrite par les Français, ou même à l'attachement de l'école romantique française aux romans d'un W. Scott – en dépit, évidemment, de ses propres emprunts aux historiens français. Pourtant, comme le signale C. Th. Dimaras [= *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, p. 354], on constate à l'époque en Grèce une grande diffusion du roman français, ce qui provoque pas mal de réactions dans les milieux des intellectuels grecs. En effet, entre 1846 et 1888, on a par exemple la traduction et la publication de 200 volumes de romans d'A. Dumas, ce qui, à partir d'un tirage de 500 exemplaires à chaque édition (le minimum à l'époque), donne un total de 100.000 volumes vendus dans cette période. Selon le même historien grec : « Les grands hommes de l'hellénisme actuel [= *du XIX^e siècle*] sont hiérarchiquement : Béranger, Lamartine, Hugo [...]. Deux livres qui ont électrisé le public de lecteurs sont d'origine française : la *Révolution française* de Mignet, dans la traduction de E. Simos (1847), et la *Vie de Washington* de Guizot, dans la traduction de P. Chalikiopoulos (1852) [...]. Ceux qui ne sont pas d'accord [...], ceux qui voient les dangers du libéralisme immodéré signalent et critiquent ces choses-là », *ibid.*, p. 353.

42. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 6-7 et 9.

propos du passé, du patrimoine historique de la nation hellénique. Or, dans le cadre des historiographies nationales du XIX^e siècle, il n'y a pas de place pour le doute : « notre » histoire est la seule « vraie » histoire ; il ne s'agit pas d'une vérité qui soit propre à « nos » intérêts, car la vérité s'identifie avec « nos » intérêts, tant comme objectif que comme donnée⁴³.

Outre les philosophes et les historiens européens de l'époque des Lumières qui, comme nous l'avons vu ci-dessus, sont pour lui les responsables par excellence des malentendus concernant l'histoire hellénique, Zambélios évoque aussi le grand rival actuel des historiens grecs – la figure quasi-démoniaque pour l'historiographie nationale grecque du XIX^e siècle : Jakob Philipp Fallmerayer, l'agent principal, du moins selon ses rivaux grecs, de la contestation occidentale vis-à-vis de l'unité et de la continuité de l'histoire de la nation hellénique. L'historiographe grec pense cependant que les érudits de la nation ont « suffisamment réfuté⁴⁴ ses positions erronées sur l'authenticité de la race [hellénique] », et qu'il est enfin devenu incontestable que « pour renforcer le S{klavisme, il a anéanti l'Hellénisme »⁴⁵.

En revanche, il fait également mention des « premiers braves panégyristes de l'Hellade »⁴⁶, à savoir des savants européens qui, à son avis, ont contribué à mettre en cause les *topoi* occidentaux sur l'histoire hellénique et réhabilité le rôle des Hellènes dans l'histoire universelle médiévale et moderne⁴⁷. Il s'agit du « sage » Bory S. Vincent, de Raffenel, de Zinkeisen, de « notre bon ami » Bouchon et du « philhellène » Cyprien Robert, dont il résume les positions en quelques paragraphes⁴⁸.

43. Pourtant, Zambélios semble parfois reconnaître le rôle des préjugés politiques (voire nationaux) dans l'écriture de toute histoire, et non pas seulement dans celle imposée par les Occidentaux : « Une histoire sans péché n'a jamais été rédigée. Plus, ou moins, tantôt intentionnellement, et tantôt sans préméditation, l'imposture a toujours été mélangée avec la vérité », *id.*, *Βυζαντινὰ Μελέται*, p. 513.

44. *Id.*, *Ἄσματα Δημοτικά*, p. 27.

45. *Ibid.*, p. 26.

46. *Ibid.*, p. 26.

47. En réalité, comme le note G. Véloudis [= *O Jakob Philipp Fallmerayer*, pp. 42-46], une série d'érudits européens avaient déjà réfuté les positions de l'historiographe tyrolien avant la parution des œuvres de Zambélios et de Paparrigopoulos. Et c'est grâce à eux que Zambélios est ici en mesure de considérer celui-là comme « suffisamment réfuté ». En effet : « Fallmerayer avait {donc} raison lorsqu'il remarquait que les Grecs n'ont commencé à réagir contre sa théorie qu'au moment où le débat sur elle était [...] arrivé à un sommet en Europe », *ibid.*, p. 46. Parmi ces rivaux de Fallmerayer, on trouve notamment B. Kopitar, F. W. Thiersch et J. W. Zinkeisen.

48. Sp. Zambélios, *Ἄσματα Δημοτικά*, pp. 26-28. Il est étonnant que Zambélios ne

Désormais, dans le cadre de l'historiographie nationale grecque, tout examen de la littérature internationale concernant l'histoire de Grèce sera réduit à une distinction des savants « étrangers » en « philhellènes » et « ennemis de l'Hellade » ; le passé, de même que l'écriture de son histoire auront ainsi un aspect ouvertement politique – un côté de politique internationale – auprès de la conscience historique grecque.

b) Jouant sans cesse avec les deux sens de la notion d'histoire, et mettant toujours en parallèle les questions méthodologiques et les phénomènes ontologiques, Zambélios s'efforce de mettre en relief les différences profondes qui séparent l'« histoire hellénique » et l'« histoire occidentale ». À ses yeux, il s'agit de différences à la fois quantitatives et qualitatives qui font des deux pôles de la comparaison deux mondes à part.

Les différences quantitatives résident dans la durée historique de chaque civilisation. Selon l'historiographe grec, les produits du parcours historique de la nation hellénique concernant plusieurs étapes de la civilisation humaine, étant donc plus nombreux, il est difficile de saisir l'« esprit » qui les relie :

Les autres nations actuelles suivent facilement le contours de leur histoire, car leur vie est courte. Il leur suffit de suivre les emprunts de peu de siècles pour saisir les raisons de leur développement et déduire la loi de leur progrès. [...] Les Occidentaux réunissent la méthode et les recherches à l'intérieur d'un cercle étroit gravé par la main de la seule histoire moderne. [...] Le Français, l'Anglais, l'Allemand ne doivent étudier qu'un seul dialecte ; examiner une seule religion ; être informés sur un seul régime majeur. [...] Mais chez nous il n'en va pas de même. L'histoire d'Hellade, remontant aux sources originelles de l'humanité, commençant avec la création de la civilisation, plonge dans le brouillard de l'enfance humaine [...]. L'esprit de l'observateur, même s'il est ingénieux, reste incapable de mesurer ses analogies⁴⁹.

mentionne pas J. G. Droysen qui a contribué plus que tout autre aux *innovations* dont il est question. Quant à Zinkeisen, dont Paparrigopoulos signalait aussi l'apport à cet égard, il est le premier historien à s'être proposé d'écrire une *Histoire de Grèce* de l'Antiquité jusqu'à présent. Pourtant, son entreprise est restée inachevée ; voir J. W. Zinkeisen, *Geschichte Griechenlands vom Anfange geschichtlicher Kunde bis auf unsere Tage*, I et III-IV, Leipzig 1832-1840. À ce propos, cf. C. Paparrigopoulos, « Εισαγωγή εις την ιστορίαν της αναγεννήσεως », p. 166 ; G. Véloudis, *O Jakob Philipp Fallmerayer*, p. 44 et suiv. ; D. I. Kyrtatas, *Κατακτώντας την Αρχαιότητα*, p. 281.

49. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 11-12. Cf. les paroles d'un historien français, J. Michelet, qui pense à peu près la même chose à propos de l'histoire des autres nations ; pour lui, c'est évidemment l'histoire de France qui a de telles qualités : « Toute autre histoire est mutilée, la nôtre seule est complète ; prenez l'histoire de l'Italie, il y manque les derniers siècles ; prenez l'histoire de l'Allemagne, de l'Angleterre, il y manque les premiers. Prenez celle de la France ; avec elle, vous savez le monde », J. Michelet, *Le peuple*, p. 327.

Pour Zambélios, l'histoire écrite par les Occidentaux ne fait donc que reproduire, refléter en dernière analyse, le défaut principal de l'histoire accomplie par eux sur le plan ontologique : si la première tend à produire des approches historiques « superficielles », c'est parce que la dernière n'a pas de vocation universelle, le « génie » de l'Occident étant absent des grands tournants de l'histoire de l'humanité – il n'est par exemple pas présent dans la naissance de la philosophie et de la démocratie, ou dans l'émergence du christianisme –, ce qui explique d'ailleurs sa « simplicité ». En d'autres termes, l'historiographe grec estime qu'il existe aussi une différence qualitative majeure entre les deux histoires-cultures. Et il la voit résider dans la manière dont elles doivent traiter le rapport entre effets et causes historiques :

Les Occidentaux n'ont que des effets à élucider ; mais pour l'Hellène les effets ont une valeur inférieure. Son histoire est la science des causes par excellence, bible de genèse et de diffusion d'idées, principe de patrie et de foi, de sagesse et de liberté⁵⁰.

Zambélios prétend à plusieurs reprises que toute tentative d'expliquer l'histoire de la nation hellénique doit faire face aux grands mystères qui sont inhérents à l'ensemble des événements importants de son parcours. La distinction entre « histoire d'effets » et « histoire de causes » est plutôt une formulation littéraire – avec la nuance nécessaire, dans son cas, d'ontologie métaphysique – de cette conviction. Dans son esprit, dès lors qu'il est difficile de saisir le sens des mutations et des ruptures au sein de l'histoire hellénique, et plus particulièrement dans l'histoire byzantine, ces phénomènes doivent forcément renvoyer à des causes « supra-historiques » – des causes concevables, comme nous allons le voir plus loin dans cet exposé, soit par leur créateur direct, Dieu lui-même, soit, *a posteriori*, par l'historien national. Mais, en tout cas, il s'agit d'événements qui ont changé le cours de l'histoire générale de l'humanité :

L'époque remarquable en question [= *l'époque byzantine*] commence et finit avec deux événements majeurs [...]. À l'origine c'est l'instauration du christianisme, à la fin c'est la prise de Constantinople. – Les deux ont changé la forme de l'histoire. – Notre nation, appartenant plutôt à l'histoire universelle qu'à l'histoire particulière, du fait de sa longévité et de sa splendeur, a l'habitude d'entraîner des changements généraux lorsqu'elle fait le passage d'un état [historique] à un autre. [...] Cette constatation rappelle les mouvements de certains corps célestes, dont la conduite anormale désigne les époques de la chronologie astronomique⁵¹.

50. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 14.

51. *Ibid.*, p. 24.

Dorénavant, lorsqu'un historien grec étudie l'histoire de la nation hellénique, il traite l'histoire de la nation « la plus ancienne et la plus importante » – eu égard à son « universalité » – du monde entier⁵², une « histoire de trois mille ans » dont le trait caractéristique le plus remarquable est sa complexité.

c) Dans l'esprit de l'historiographe grec, cette différence de base donne sur un phénomène essentiel qui caractérise tout le parcours historique de l'hellénisme : « la loi de notre morcellement national »⁵³. Et là, encore une fois, c'est la comparaison avec l'Occident qui offre le point de repère :

[Chez les nations occidentales,] l'unité de l'histoire nationale, cette fin primaire [...] de leur civilisation, surgit de manière quelque peu automatique et naturelle devant les yeux ; un clin d'œil suffit pour sonder l'analogie, l'eurythmie et la symétrie des éléments constituant l'idée d'ensemble⁵⁴.

Ce qui n'est pas évidemment le cas de l'histoire grecque :

La méthode des écoles [historiques] a été obligée de diviser cet immense domaine historique, au profit de la clarté et de l'intelligibilité, en différentes parties. Et la division du domaine a entraîné la division des principes vitaux, le dépècement de l'idée unique. Doctrines religieuses, philosophie, sciences, lettres, arts, tous les phénomènes de l'hellénisme ont succombé devant la nécessité du dépècement, ils ont été divisés en plusieurs parties décousues et incohérentes.

L'Hellène devrait parcourir deux mondes, l'Europe et l'Asie [= *ou l'Occident et l'Orient*] ; et deux cercles nationaux, le païen et le chrétien.

De cette manière, l'hellénisme – qui, dans le fond essentiel, reste indivisible – est divisé et subdivisé sur la carte du progrès en plusieurs régions différentes, dont chacune est désignée sous un nom, une forme et une couleur différents⁵⁵.

Mais une histoire « morcelée », puisqu'elle doit subir l'action d'éléments si divergents (l'Asie contre l'Europe, le christianisme contre le polythéisme, et, comme on va le constater, l'« hellénisme » contre le « romanisme » pendant l'époque byzantine), est au bout du compte une histoire *plastique*, absorbant dans son « intégrité » toute influence étrangère. En effet, Zambélios ne nie nulle part le fait des invasions d'« ethnies étrangères » dans les pays habités par

52. Les historiographes grecs mettent souvent en parallèle l'histoire de leur peuple avec celui des Juifs, mais, là, la comparaison devient plutôt qualitative et fait allusion à ce que chacun d'entre eux a offert à l'évolution de l'histoire universelle.

53. *Ibid.*, p. 13.

54. *Ibid.*, p. 12.

55. *Ibid.*, pp. 12-13, 15 et 14.

des populations « helléniques » (surtout pendant le Moyen Âge byzantin). Mais, il n'a en même temps aucun doute sur l'intégration de ces peuples dans le corps national hellénique, ainsi que sur la *dissolution* de leur propre histoire dans celle de la « civilisation hellénique » qui les entoure. D'où une certitude sous-entendue en ce qui concerne le résultat d'une recherche historique – nécessaire pourtant d'après lui – à ce propos :

Enfin, [en étudiant son passé, l'Hellène] devrait examiner avec une patience illimitée les causes de l'invasion et de l'expulsion, ou de la fusion des ethnies étrangères [...] ; et conclure dans quelle mesure l'élément étranger qui est resté ici s'est familiarisé avec l'ethnie autochtone, et dans quelle mesure ceci contribue à atteindre l'objectif commun de tout l'hellénisme⁵⁶.

Toute étude de l'histoire des ethnies étrangères qui ont habité des « pays helléniques » doit donc s'appuyer sur une double *donnée*, voire sur un double *axiome* : après l'« invasion », il n'y a eu qu'« expulsion » ou « fusion ». Et dans les cas où il y a eu « fusion », la prépondérance de l'« élément hellénique » est en réalité hors de question ; il s'agit tout simplement de savoir dans quelle mesure la présence et le rôle historiques de ces ethnies sont conformes aux finalités inhérentes à la nation hellénique. Il en résulte bien entendu que ces invasions n'ont pas touché le noyau dur de l'hellénisme, et que celui-ci a en l'occurrence prouvé son homogénéité.

L'« indivisibilité de l'hellénisme » constitue donc dans l'esprit d'un Zambélios une certitude bien fondée ; le « fait » que ce soit Dieu lui-même qui impose cette « loi de morcellement », pour ses propres raisons, en constitue aussi une. Nous allons examiner les arguments que l'historiographe fournit pour démontrer sa thèse lorsque nous étudierons en détail sa philosophie sur le sens de l'histoire de l'hellénisme. Notons ici une seule chose : chez lui, comme plus tard chez Paparrigopoulos, le « morcellement de l'histoire de la nation hellénique » est un des chevaux de bataille de son argumentation, une des clefs de voûte de sa *stratégie probante*.

Les métamorphoses de l'hellénisme, dues à l'action de la « loi du morcellement » au sein de son histoire, sont désormais conçues par les historiographes grecs comme à la fois le drame de la complexité et la preuve de la grandeur de cette histoire.

d) Devant la complexité de l'histoire de la nation hellénique, Zambélios propose un procédé qui serait propre à l'étude de cette histoire. En fait, il s'agit de la méthode historique par excellence qu'il qualifie de « rétrospective et expérimentale »⁵⁷ :

56. *Ibid.*, p. 15.

57. *Ibid.*, p. 19. (Le premier parmi ces mots, « οπισθόρμητος » en grec – un mot,

Ceux qui veulent pénétrer dans l'immeuble ténébreux de notre histoire doivent renoncer à toute étude et à toute philosophie d'a *priori* ; et, à l'aide de la seule méthode expérimentale d'a *posteriori*, procéder graduellement [...]. Et il est nécessaire que ce qui est postérieur devienne antérieur, et que ce qui est antérieur devienne postérieur⁵⁸.

D'après Zambélios, toute étude de l'histoire de la nation hellénique doit se focaliser sur deux événements historiques majeurs dont l'interprétation fournira la clef du mystère de la dite histoire. L'un et l'autre constituent l'aboutissement de deux longues périodes historiques, ce qui les rend, selon sa propre philosophie de l'histoire, révélateurs du sens historique particulier de l'époque correspondante. Il s'agit de la chute de Constantinople en 1453 et de la Guerre de l'Indépendance de 1821 : l'une signale la fin de la période médiévale, et l'entrée dans la période moderne ; l'autre la clôture de l'époque moderne, et le passage à l'époque contemporaine⁵⁹. Mais l'intérêt de l'historiographe grec porte avant tout sur ce Moyen Âge « articulant ce qui précède avec ce qui suit » :

La prise [de Constantinople], en tant qu'événement final, récapitule presque tous les faits antérieurs, et inclue toutes les causes qui lui ont donné naissance, depuis le tout premier début. Si quelqu'un l'interprète avec justesse et la met en lumière, il est déjà entré dans le génie du Moyen Âge, et entreprend avec compétence la solution de l'énigme. C'est cette catastrophe de notre vie médiévale que nous devons particulièrement étudier.

Mais la révolution hellénique a jeté la lumière sur l'histoire d'Hellade. Depuis lors, quelques philhellènes [...] ont enfin vu la nécessité de réhabiliter la lignée [= *nation*] luttant au nom de l'unité de son histoire et de l'héritage de ses Pères⁶⁰.

Pour lui, ce qui rend toutefois incontestable l'ampleur du mystère (et de la complexité) marquant l'histoire hellénique, c'est le caractère « supra-historique » de ces événements. Selon sa propre philosophie de l'histoire, les

encore une fois, hybride –, pouvait aussi être traduit comme « récurrente », mais nous avons opté pour un terme moins chargé de significations dans l'histoire de la pensée historique.) Cf. : « Les grands événements [...] préexistent dans les causes qui les font naître, et c'est le devoir de la philosophie de les rechercher », *id.*, « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, p. 235.

58. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, p. 18. Il est évident qu'il s'agit ici d'une influence hegelienne ; à ce propos, cf. D. Polychronakis, *Ο κριτικός ιδεαλισμός*, p. 175.

59. Par ailleurs, dans la périodisation zambélienne découpant l'histoire grecque en trois étapes – antique, médiévale et moderne –, l'événement qui marque le passage de l'Antiquité au Moyen Âge est l'« instauration du christianisme ».

60. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 24 et 26.

actes des hommes et des sociétés sont accomplis dans un cadre esquissé par la Providence divine. Or, il y a des faits historiques dont le sens échappe aux acteurs humains, tout au moins – comme nous allons l'analyser plus loin dans cet exposé – à leurs contemporains :

Dieu, lui qui a décidé [...] que les éléments d'une telle totalité infinie [= *la nature, la vie*] dépendent l'un de l'autre [...], a prescrit que le parcours humain a eu des analogies logiques et une jonction logique. C'est-à-dire que les gènes et les individus ont reçu d'en haut des qualités morales, selon la mission pour laquelle ils étaient destinés, et qu'à l'exception de peu de faits supra-historiques, dont Dieu a voulu que seule sa main à lui puisse démontrer l'économie, nous ne connaissons pas d'autres changements qui soient indépendants de l'histoire des siècles précédents et qui ne doivent pas leur raison d'être au passé⁶¹.

Ainsi, d'après la philosophie de Sp. Zambélios, l'histoire de l'humanité se divise-t-elle en faits historiques et faits « supra-historiques » : les uns, représentant la règle générale, sont marqués par une série de liens logiques qui les rendent saisissables par l'esprit humain et, en tant que tels, explicables par la science historique ; les autres renvoient à l'*exception* historique, liée aux ruptures les plus profondes et les plus importantes dans l'histoire humaine, et échappent à première vue à la connaissance historique.

Faisant ici une parenthèse, nous devons noter qu'en réalité, cette idée zambélienne ne constitue point une originalité. On peut constater la même *tension* entre ces deux genres de faits historiques chez les historiographes romantiques français qui sont pourtant beaucoup plus préoccupés des problèmes qu'elle pose sur la question de la liberté humaine. Ainsi, selon leurs propres dires, l'histoire est-elle l'œuvre de Dieu, mais tout phénomène historique porte aussi le sceau de l'homme :

Ainsi s'exécute, par la main des hommes, le plan de la Providence sur le monde, ainsi coexistent les deux faits qui éclatent dans l'histoire de la civilisation : d'une part, ce qu'elle a de fatal, ce qui échappe à la science et à la volonté humaine ; d'autre part, le rôle qu'y jouent la liberté et l'intelligence de l'homme, ce qu'il y met du sien, parce qu'il le pense et le veut ainsi⁶².

Les hommes ont fait eux-mêmes le monde social [...], mais ce monde n'en est pas moins sorti d'une intelligence, souvent contraire et toujours supérieure aux fins particulières que les hommes s'étaient proposées [...].

61. *Ibid.*, p. 19.

62. F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française* (1828), Paris 1894, leçon XI, p. 302.

Les buts particuliers des hommes sont les moyens à l'aide desquels la Providence atteint son but suprême⁶³.

En effet, malgré les différences qui existent entre eux, les historiographes romantiques et post-romantiques du XIX^e siècle évoquent tous, à maintes reprises, la soumission des affaires humaines à une puissance supérieure qui règle, directement ou indirectement, le parcours historique des sociétés et des civilisations⁶⁴. La rationalisation de la science historique (ainsi que de l'histoire elle-même en tant que phénomène ontologique) – largement due en fait à ces mêmes historiens – est un processus assez long au cours du dit siècle, et l'émancipation des historiens modernes vis-à-vis de l'historiographie chrétienne n'est point du tout un pas qui va de soi. Or, la formation de l'histoire scientifique ou celle de l'histoire nationale, telles qu'on les connaît aujourd'hui, vont résulter d'une lutte à la fois *instante* et *hésitante* contre la métaphysique et le déterminisme transcendant, mais une de ces luttes qui font, pour ainsi dire, des rivaux de l'avenir les inspirateurs du présent – comme nous allons le constater aussi quant à l'œuvre de Zambélios avec ses emprunts au providentialisme orthodoxe. À ce propos, lisons par exemple les paroles d'un F. Guizot dont la contribution à l'étude des phénomènes sociaux (tels que la lutte de classes) et culturels, donc à l'innovation de la discipline historique, est toutefois signalée par plusieurs historiens de l'historiographie :

C'est dans le spectacle de l'humanité, de sa vie et de sa destinée générale que j'ai puisé une entière certitude, une confiance infinie dans la sagesse et dans la bonté, et l'action permanente de la Providence⁶⁵.

63. *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza Nuova de J.-B. Vico et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur par Jules Michelet, professeur au collège de Sainte-Barbe* (1827), p. xliii, cité dans, B. G. Réizov, *L'historiographie*, p. 525.

64. Sur le rôle de la Providence dans l'histoire d'après les historiens du XIX^e siècle, voir entre autres J. Walch, *Les maîtres de l'histoire*, pp. 17-18 ; C. Crossley, *French Historians*, pp. 6 (sur les emprunts des romantiques à de Maistre, chez lequel : « History was not explicable in purely human terms. This darkly uncompromising providentialist interpretation of history – which none the less accommodated the idea that France had a special mission to fulfil – had analogies with some of the republican theories »), 65 (sur Augustin Thierry) 73, 87 (sur Guizot), 147, 168 (sur Quinet), 191, 196, 211 (sur Michelet) ; B. G. Réizov, *L'historiographie*, pp. 513, 518 (sur Michelet), 282-284, 291, 302 (sur Guizot) ; G. P. Gooch, *History and Historians*, pp. 84 (sur Ranke), 180 (sur Guizot) ; G. G. Iggers, *The German Conception*, pp. 69, 76-77, 82 (sur Ranke), 105 (sur Droysen) ; R. Southard, *Droysen*, pp. 5 et 27-31.

65. Lettre de Guizot à sa femme, éditée dans, Mme de Witt (née Guizot), *Monsieur*

[Dans l'histoire, l'homme] reconnaît quelque chose qui n'est pas de sa volonté, et qui doit régler sa volonté. [...] Ce quelque chose, c'est la loi supérieure à l'homme et faite pour lui, la loi divine⁶⁶.

Pourtant, comme le pose G. P. Gooch⁶⁷, ce serait une erreur que de dire que la conception de l'agir historique auprès des historiographes du XIX^e siècle consiste tout simplement dans une « version rationaliste » de la fameuse formule de Bossuet : « l'homme s'agite, Dieu le mène ». En effet, chez eux, comme en témoignent les exemples de Guizot et de Ranke⁶⁸, la croyance à la réalité ainsi qu'à la grandeur de l'interventionnisme providentiel, la croyance en Dieu tout court, va le plus souvent de pair avec une valorisation graduelle du facteur humain, cette dernière conduisant progressivement – et finalement, sans détour – à l'omission du rôle de la Providence dans l'histoire humaine, donc à ce qu'on a appelé la *démystification* de l'univers historique.

Dans la plupart des cas, il serait donc plus juste de parler d'une coexistence de deux éléments qui sont à première vue contradictoires : d'une part, une philosophie de l'histoire, qui est providentialiste, chrétienne, donc eschatologique aussi ; d'autre part, une méthodologie historique et une écriture de l'histoire plutôt humanolâtres, donc séculières. La tension entre les deux – à savoir le conflit entre la croyance et la pratique de travail – semble pénétrer et caractériser toute la pensée historique du XIX^e siècle, et la victoire finale et définitive du deuxième élément doit, pensons-nous, attendre cette modernité plus qu'*agressive* du XX^e siècle.

En étudiant ce « XIX^e siècle historien »⁶⁹, on peut sans doute y distinguer toute la gamme d'attitudes, allant du providentialisme pur des derniers abbés-érudits à l'athéisme révolutionnaire d'un Marx, et classer les historiens de

Guizot dans sa famille et avec ses amis (1787-1874), Paris 1880, p. 118, cité dans, B. G. Réizov, *L'historiographie*, p. 283.

66. F. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif de l'Europe*, I-II, Paris 1851, I, p. 91, cité dans, *ibid.*, p. 298.

67. Voir G. P. Gooch, *History and Historians*, p. 187.

68. « [Guizot's] philosophy of history is an unshakable belief in Providence, but the transformations of society are explained on purely secular grounds » ; « If [...] [Ranke] devotes far more attention to political than to theological problems, it was in no sense because he underestimates its religious aspect. "History is religion" he wrote, "or at any rate there is the closest connection between them. As there is no human activity of intellectual importance which does not originate in some relation to God and divine things, so there is no nation whose political life is not continually raised and guided by religious ideas" », *ibid.*, pp. 180 et 84.

69. D'après le titre de l'ouvrage de S.-A. Letierrier, *op. cit.*

l'époque – ou même leurs ouvrages, les réorientations d'un auteur à ce propos n'étant point un détail négligeable – selon leur attachement aux *vestiges* de la philosophie chrétienne de l'histoire. Or, les exemples de Guizot et de Ranke sont pour nous très indicatifs de la place qu'occuperait Zambélios dans une éventuelle échelle.

À première vue, l'historiographe grec semble plus attaché que ses homologues européens au providentialisme (orthodoxe, en l'occurrence). Mais bien qu'il évoque plus souvent le rôle de la Providence divine dans l'histoire humaine, il le fait, juste comme eux, pour expliquer des phénomènes sociaux, et surtout politiques, à partir des conflits religieux. On va effectivement constater l'importance capitale qu'a dans sa théorie historique le conflit entre les Églises Orthodoxe et Catholique, *id est* ce qu'on appelle le Schisme. Mais ce qui est en tout cas plus important, c'est que l'œuvre zambélienne entreprend de conférer à l'intervention providentielle dans l'histoire de la Grèce un caractère national. Or, comme nous allons le montrer plus loin dans cet exposé, il s'agit en l'occurrence d'une condition *sine qua non* pour l'entrée de la culture historique grecque traditionnelle dans l'ère *nationale*.

En réalité, beaucoup plus qu'attachée à un certain providentialisme, l'historiographie du XIX^e siècle est nationaliste. Il faut donc mieux dire que la Providence est *rappelée à la vie* par les historiens en question *primo* lorsqu'ils doivent faire face à ce qui échappe à leurs schémas explicatifs imaginant l'histoire universelle dans les termes d'un champ de bataille entre les différentes nations (ou même les « génies nationaux »), *secundo* dès qu'ils entreprennent de démontrer le caractère exceptionnel de l'histoire de leurs propres nations.

Chez la plupart des historiographes de l'époque, même les plus libéraux, même ceux qui prennent leurs distances vis-à-vis du romantisme (comme Ranke⁷⁰), ce sont les nations qui constituent les agents principaux de l'activité historique humaine. Dans leur esprit, chaque nation doit en fait accomplir sa propre « mission », et c'est à partir de cette « mission » que l'historien étudie son histoire, juste comme le voulait un certain Fichte⁷¹. Mais si toute nation

70. Voir H. White, *Metahistory*, pp. 163-164 et passim.

71. Cf. : « Dans leur préoccupation d'affirmer fortement l'originalité de la nation, les romantiques [allemands], poussant plus loin leurs exigences, ont invité celle-ci soit à exprimer son énergie ou sa puissance vis-à-vis des autres peuples [...] soit même à s'isoler à l'égard de l'étranger et à s'épurer en tenant hermétiquement "clos" son "Moi" national. De là, à conclure à une sorte de mission, de prédestination, fondée sur une sélection opérée parmi les peuples, il n'y avait pas loin. Le pas a été franchi de fait par Fichte, que l'on ne peut d'ailleurs inclure complètement dans l'école romantique [...]. Il admettra que [...] les

est chargée de sa propre « mission », c'est toujours leur propre nation qui est chargée de la « mission » la plus importante, qui a donc une histoire *exceptionnelle*⁷².

Il est évident que l'histoire de la nation hellénique constitue, pour son historiographe, l'exception par excellence. Et il s'agit en l'occurrence d'un des nombreux nœuds où l'histoire nationale rencontre une certaine théologie de l'histoire. Zambélios fait donc appel à l'aide de Dieu pour mener à bout son entreprise : interpréter l'histoire exceptionnelle de son peuple « en espérant en l'assistance providentielle »⁷³. Néanmoins, il est convaincu que gagner la « vérité » n'est pas loin, et que ce « destin » tempétueux réservé par Dieu à l'hellénisme est la preuve d'un « fait » indiscutable : qu'il s'agit du destin d'une « nation élue » :

La destinée des nations élues, gravée par la Divinité elle-même [...], n'a pas plus peur des insultes [des critiques et des philosophes] qu'elle se laisse intimider par la violence ou les conflits des vices humains [...]. Tôt ou tard, l'histoire de l'Orient [= *l'histoire de l'Empire byzantin*], élucidée et éclatant de lumières, comme un glaive rayonnant, va couper le nœud gordien !⁷⁴

Allemands [...] bénéficient d'un certain privilège de supériorité métaphysique : l'Allemagne est le peuple tout court, le peuple élu, qui se doit de maintenir son "exclusivité" par rapport aux autres peuples moins purs que lui », J. Droz, *Le romantisme politique*, pp. 24-25.

72. D'où, en outre, l'image de la nation qui se sacrifie pour l'humanité entière, comme un autre Jésus-Christ, une idée très chère parmi les historiographes français par exemple. Voir, à ce propos : « Nations have collective personalities, they are embodiments of ideas, centres of value. A nation is a manifestation of Spirit in the world and each nation has a mission to fulfil. Nations are the real agents of progress [...]. Quinet presented France as the nation with the most important mission to fulfil. [...] France can be viewed in religious terms as the Christ of nations, charged with a redemptive mission » ; « France had a messianic destiny to fulfil and for Michelet the new incarnation was indisputably collective, not individual », C. Crossley, *French Historians*, pp. 162 et 230. Cf. aussi l'affirmation *sincère et modeste* de Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, leçon I, pp. 6-7 : « Je crois qu'on peut dire sans flatterie que la France a été le centre, le foyer de la civilisation de l'Europe. Il serait excessif de prétendre qu'elle ait marché toujours [...] à la tête des nations. [...] [Mais] il n'est presque aucune grande idée, aucun grand principe de civilisation qui, pour se répandre partout, n'ait passé d'abord par la France ».

73. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 30.

74. *Ibid.*, p. 30. – Dans la toute dernière ligne de son « Préambule », Zambélios utilise donc la formule d'« histoire de l'Orient » comme synonyme de celle d'« histoire de l'Hellade », préparant probablement la voie qui donne sur une des convictions les plus fermes de lui-même et des historiographes grecs du XIX^e siècle en général : la Question d'Orient est inhérente à l'histoire de l'Empire byzantin, et si sa solution a été une fois fournie par l'un de ses grands protagonistes, les Turcs, ce sont les Grecs, l'autre protagoniste,

Dorénavant, étudiant l'histoire des Hellènes, l'historien national grec se trouve devant l'histoire d'un peuple exceptionnel, sinon « élu », dont le destin est d'être chargé de « missions » importantes, et dont les péripéties arrivent à une fin logique avec la Guerre de l'Indépendance de 1821 et ce que celle-ci entraîne quant à la solution de la Question d'Orient.

e) Si Zambélios reste ainsi sur le plan de la philosophie de l'histoire un produit parfait de son époque, il fait très souvent des remarques d'ordre strictement méthodologique qui ne peuvent qu'étonner le chercheur actuel par leur délicatesse. C'est le cas de sa critique des sources qui ont pu servir de matériel pour les études byzantines. Il s'agit d'une critique assez pénétrante, dont on ne doit pas sous-estimer la valeur en se laissant entraîner par la constatation que l'auteur ne fait aucune distinction entre sources primaires et secondaires. En effet, indiquant les lacunes de ces sources, l'historiographe grec signale à ses compatriotes où il ne faut pas chercher la « vraie » histoire de leur peuple :

Où faut-il chercher la matière de l'éclaircissement ? Devons-nous [...] consulter les historiens byzantins ? – Hélas ! Les annales de Byzance, comme nous l'avons dit auparavant, sont une page blanche en ce qui concerne les phases de l'Hellénisme médiéval. Ils ne racontent que les aventures de la monarchie, les bouleversements dynastiques, les révolutions à l'intérieur de la cour, les mœurs de l'aristocratie, des conspirations, des complots, des batailles, et d'autres choses qui sont peu ou pas du tout relatives à la vie du peuple. La vie du dème, l'idée de la nation, l'enchaînement et la transmission des traditions sont soit tout à fait absents dans leurs pages soit mentionnés incidemment [...]. Lorsque l'on arrive à la fin de la verbosité, on comprend que l'on n'a écouté que la raison funèbre du romanisme. [...]

Chez les auteurs occidentaux ? [...] Les Occidentaux qui sont contemporains des événements sont malheureusement dans leur majorité des théologiens [...]. On n'apprend d'eux qu'une seule chose ; que la vengeance céleste a puni les Grecs parce que ceux-ci n'avaient pas consenti à se soumettre au pouvoir du Pape. L'Occidentalisme est la mesure de leur historiographie.

[Enfin, il y a] les philosophes du XVIII^e siècle [...]. Qu'écrivent-ils, eux ? "L'histoire de la décadence des Romains". Et ils restent fidèles à ce titre⁷⁵.

Nous avons déjà vu son objection principale contre l'histoire byzantine écrite par ceux qu'il appelle les « philosophes » : il s'agit en réalité d'une histoire politique, événementielle, privilégiant les batailles et les péripéties de la cour

qui la fourniront dans l'avenir. Mais nous allons revenir là-dessus plus loin dans notre exposé.

75. *Ibid.*, pp. 25-26.

byzantine. En revanche, selon lui, l'objet de l'histoire de la nation hellénique doit être le « peuple anonyme et impersonnel ». Cependant, la critique de Zambélios va aussitôt retrouver la philosophie de l'histoire et reprendre les explications métaphysiques. Car s'il opte pour une histoire sociale ou culturelle, s'il choisit d'étudier le mouvement de la vie de ceux qui n'ont pas laissé de traces écrites, mais seulement quelques indices oraux (comme précisément les chants populaires) de leur présence à l'arrière-plan de l'histoire, c'est pour révéler un « génie national » dont l'existence est pour lui plus qu'une évidence : elle est un *axiome*, un *a priori*. Et les sources lacunaires sont finalement remplacées par des sources *hypothétiques* dont l'utilité ne découle que d'une simple « conviction » :

En ce qui nous concerne, nous sommes tout à fait convaincus que la cause véritable et précise de la chute du trône byzantin, la cause que nous devons sonder avant toute autre, ne se trouve ni chez les chroniqueurs orientaux, ni chez les théologiens occidentaux, ni dans les ouvrages des historiens modernes hétérodoxes [...], mais reste encore cachée et inexpliquée [...] i) dans la bible des traditions de l'Hellénisme ancien, dont l'autorité a été révélée par la révolution moderne resplendissante ii) dans l'organisation et le parcours historique de l'Église Orientale Orthodoxe⁷⁶.

Désormais, chez les historiographes grecs, toute histoire de Byzance sera réduite à une quête de cet « hellénisme médiéval » sous l'« apparence romaine » du Bas-Empire, à une vraie *histoire en miettes* qui distinguerait et révélerait, pour ainsi dire, l'« âme hellénique » dans le « corps romain ».

Avant de fermer notre chapitre consacré au « Préambule » de l'ouvrage de 1852, retenons deux éléments qui font leur apparition dans le discours de Zambélios ; il s'agit de deux thèmes prépondérants de sa théorie historique telle que celle-ci est ciselée dans ses *Chants Populaires* : i) la dualité de l'histoire de la monarchie byzantine et de l'histoire de l'Église Orthodoxe ii) la proximité d'une solution heureuse, pour l'hellénisme, de la Question d'Orient.

Dans le premier cas, Zambélios traite de la question concernant l'« appartenance nationale » de la monarchie byzantine. Il donne donc une réponse globale qui ne va pas – du moins, dans son intégralité – être adoptée par les autres historiens grecs, notamment par Paparrigopoulos : Si cette monarchie est toujours demeurée fidèle à la dénomination d'Empire romain, si elle a conservé nombre de rituels et de symboles des Romains, c'est parce

⁷⁶. *Ibid.*, p. 29.

qu'elle est restée, pendant une très longue période, un « étranger » vis-à-vis du « peuple hellénique », tant sur le plan de la descendance que sur celui du sentiment de l'appartenance ethnique et de la culture politique correspondante. Ce n'a été que très tard que la monarchie byzantine a limité son attachement aux principes de ce monde politique et culturel que l'auteur appelle le « romanisme » à un simple rituel impérial, pour adhérer au fond (sur le plan de l'idéologie étatique) aux « valeurs helléniques » – et, comme on va le constater plus bas, c'est exactement à partir de ce moment-là que Zambélios commence à écrire l'histoire politique de l'Empire !

Mais si, pour lui, le « génie du romanisme » est représenté par la monarchie, « celui de l'hellénisme » est réservé aux populations chrétiennes et grecophones de l'Empire et à leur chef spirituel et politique, l'Église Orthodoxe, dont l'« organisation démocratique » rend manifeste son adoption des hautes valeurs de la culture hellénique ancienne. D'où un conflit permanent entre ces deux grands pôles de la vie publique qui caractérise toute l'histoire de l'Empire byzantin :

L'Église établit graduellement les libertés du dème et, sous un nom et une forme différents, adopte l'Hellénisme. Au lieu de l'assemblée du peuple, on voit les Synodes et la Tribune Sacrée [...] ; au lieu d'une loi politique écrite, on voit l'Évangile en pleine puissance. – Mais le projet de la nouvelle Politeia et sa loi démocratique déplaisent à la monarchie romaine vénérable [...]. Voilà la cause de la longue lutte. D'un côté, l'Empire, transporté en Hellade, essaie, avec toutes ses forces, parfois par la falsification du dogme, parfois en aidant l'idéologie étrangère, d'affaiblir [...] le parti national [= *le camp helléno-chrétien*] [...] ; de l'autre, l'Église, subissant des épreuves diverses, sauvegarde et conserve l'intégrité du dogme, se sépare de la monarchie, et, minant le trône de cette dernière, la livre mourante aux mains barbares⁷⁷ !

La dernière phrase de cet extrait doit avoir choqué les Grecs de l'époque, comme elle nous étonne peut-être nous-mêmes aujourd'hui. Car, il existe à l'aube de la deuxième moitié du XIX^e siècle des Grecs, des Grecs libéraux, qui attribuent à l'Église Orthodoxe un rôle « antinational » pendant l'histoire médiévale et moderne (périodes byzantine et ottomane) de la nation hellénique – y compris la période de la Guerre de l'Indépendance –, comme il existe ceux qui, tout au contraire, font de cette Église le pionnier de la conscience de la nation, le défenseur le plus inspiré des « droits de l'hellénisme » ; mais il n'existe pas de Grecs qui, tout en étant du deuxième avis, peuvent affirmer qu'elle a « miné le trône byzantin jusqu'à le livrer aux mains barbares [= *ottomanes*]⁷⁸ !

77. *Ibid.*, pp. 22-23.

78. Il est intéressant que le cléricliste C. Oikonomos, la plus grande figure du

Corrélativement, ceux qui font de la monarchie byzantine un « étranger », dont les intérêts ne s'identifiaient pas à ceux du « peuple hellénique », n'arrivent pas à trouver quelque chose de positif pour la nation ou le christianisme dans la prise de Constantinople en 1453. D'autant plus que les intellectuels qui partagent cette position, à savoir les épigones des Lumières grecques, considèrent la période ottomane comme l'« âge des ténèbres pour la nation hellénique ».

Cela dit, il s'agit peut-être en l'occurrence d'une autre idée que Zambélios trouve chez les historiographes romantiques français. Concrètement, certains parmi eux, Augustin Thierry et le jeune Guizot par exemple, entreprennent d'expliquer l'histoire française (surtout celle du Moyen Âge) à partir d'un conflit incessant, quoique latent, entre les Francs et les Gaulois, *id est* les « conquérants » et les « conquis »⁷⁹. Dans leur esprit, en France comme ailleurs, la conquête d'un pays par une « race étrangère » tend à produire une distinction d'ordre plutôt sociale : la « race » des conquérants devient la classe dominante et celle des conquis la classe dominée⁸⁰. En effet, selon leurs propres termes :

Nous croyons être une nation, et nous sommes deux nations sur la même terre, deux nations ennemies dans leurs souvenirs [...], [dont] l'une a autrefois conquis l'autre⁸¹.

Depuis plus de treize siècles, la France en contenait deux [peuples], un peuple vainqueur et un peuple vaincu. Depuis plus de treize siècles, le peuple vaincu

nationalisme religieux grec du XIX^e siècle, reconnaît l'apport de Zambélios dans la mise en évidence de l'aspect religieux de l'identité nationale grecque, mais, en même temps, il critique vivement ses positions sur le rôle politique de l'Église orthodoxe pendant la période byzantine ; à ce propos, voir P. Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία*, p. 152 ; I. Koubourlis, « Χριστιανική δημοκρατία », pp. 157-165.

79. En fait, cette idée a une longue histoire ; on la trouve déjà chez Boulainvilliers (dans deux ouvrages posthumes : *Mémoires historiques sur les anciens gouvernements de France jusqu'à Hugues Capet*, 1727 ; *Essais sur la noblesse de France*, 1732) – sur ses origines encore plus lointaines, voir R. Johannet, *Le principe des nationalités*, Paris 1918, p. 57 – et, plus tard, chez l'abbé Dubos (*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans la Gaule*, 1734) et chez Montlosier (*De la monarchie française depuis son établissement jusqu'à nos jours*, 1814). Cf., à titre indicatif, C. Crossley, *French Historians*, pp. 7, 90 ; S. M. Gruner, « Political Historiography in Restoration France », *History and Theory*, VIII (1969), pp. 346-365, p. 347 ; S. Citron, *Le mythe national*, pp. 159-164 ; R. Johannet, *Le principe des nationalités*, pp. 54-69 et passim ; Cl. Nicolet, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris 2003, p. 57 et suiv.

80. Voir C. Crossley, *French Historians*, pp. 56-57 et 70 ; R. Johannet, *Le principe des nationalités*, pp. 135-146.

81. Extrait d'un article d'Augustin Thierry dans *Censeur européen* (1820), cité dans, R. Johannet, *op. cit.*, p. 142.

luttait pour secouer le joug du peuple vainqueur. Notre histoire est l'histoire de cette lutte [...] entre deux peuples qui portent le même nom, parlent la même langue [...]. Le cours du temps les rapproche, les mêle, [...] les enveloppe dans une destinée commune qui ne laisse voir, à la fin, qu'une seule et même nation, là où existent réellement encore deux races distinctes, deux situations sociales profondément diverses [...]. Francs et Gaulois [...] avaient également la France pour Patrie. [...] En 1789 [...], le jour de vider [leur vieille querelle] était enfin venu⁸².

Mais, en réalité, Augustin Thierry et Guizot « affirm[ent] qu'il faut considérer les deux peuples qui luttèrent sur le territoire de la France treize siècles durant non comme les descendants directs des Francs et des Gaulois, mais comme deux classes sociales (ou deux états selon la terminologie de Guizot) engendrées par la conquête »⁸³. Autrement dit, chez ces historiens, il s'agit avant tout de démontrer que toute *lutte de classes* au sein de la société française a son origine dans un fait historique « racial ». À partir de cet argument, ils viennent donc expliquer comment le « tiers état » arrive à mettre fin à cette lutte en imposant à tous l'« unité nationale » grâce à la Révolution française – c'est son interprétation qui constitue le vrai enjeu pour l'historiographie française de l'époque. Dans leur esprit, ce conflit « racial » tend d'ailleurs à s'épuiser, tel quel, déjà vers le X^e siècle, et le métissage ethnique qui en résulte donne progressivement naissance au « tiers état », l'*alter ego* (social) de la « nation française »⁸⁴.

La thèse zambélienne que la « monarchie/aristocratie » byzantine s'identifie avec la « nation romaine » et le « peuple » byzantin avec la « nation des Hellènes » (peuple - conquis - « hellénisme » *versus* aristocratie - conquérant - « romanisme »), soutenue plutôt dans les *Chants Populaires* que dans les *Études Byzantines*, est beaucoup plus stricte : À l'opposé de ses homologues français, il emploie la réduction en question sans réserve, sans indiquer ses limites, sans parler d'une descendance non-directe. Or, toute délimitation de cette sorte risquerait probablement d'atténuer les termes de son argument ; du seul fait que, contrairement à Augustin Thierry ou à Guizot, Zambélios insiste non sur la lutte de classes, mais sur son aspect « national », « racial ». Et s'il met en parallèle le social et le national, il le fait pour expliquer ce dernier, et non pas

82. F. Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration* (1820), cité dans, *ibid.*, p. 141.

83. B. G. Réizov, *L'historiographie*, pp. 277-278.

84. Cf. G. P. Gooch, *History and Historians*, pp. 165-166, qui conclue que, d'après Augustin Thierry : « [the two races] made the *tiers état*, and the *tiers état* made the nation. As civilisation grows, the racial factor declines in importance ».

le premier. Si l'on considère donc sa thèse comme un emprunt aux romantiques français – car tout jugement de ce genre tend à la simple spéculation –, on devrait signaler que Zambélios inverse en dernière analyse les éléments de la réduction afin de mettre en relief l'ardeur de la *lutte de nations*. Ce qui importe d'ailleurs chez lui, c'est la « victoire de l'hellénisme sur le romanisme », et non pas une certaine conciliation finale de deux « nationalités » qui en produirait une troisième à l'instar de ce « tiers état / nation française »⁸⁵.

L'historien grec va dans son texte principal soutenir sa thèse et prétendre que si l'on interprète bien le caractère « supra-historique » du phénomène en question, on ne trouvera rien de paradoxal dans son point de vue. D'ailleurs, dit-il, la Guerre de l'Indépendance de 1821 est là pour confirmer l'existence d'un projet providentiel à propos de l'histoire de la péninsule balkanique et de la Question d'Orient qui la résume.

Dans le cadre de l'historiographie nationale grecque du XIX^e siècle, on ne traite donc pas la « Révolution de 1821 », ou même l'« histoire de l'Empire d'Orient », sans évoquer la Question d'Orient, sans conclure que la seule solution finale et définitive de cette dernière consiste dans l'accomplissement de la Guerre de l'indépendance grecque, qui passe par l'intégration de tous les pays de l'Empire ottoman habités par des « Hellènes » dans le royaume grec. Et une des convictions zambéliennes fournissant les mots d'ordre de l'historiographie grecque a un rapport direct avec le rôle (national) considérable que la science historique peut jouer à propos de cette question politique d'importance majeure pour l'hellénisme :

Lorsque la question de la succession du trône byzantin, renvoyée provisoirement à plus tard, va aussitôt préoccuper le monde politique entier, lorsque les droits de la race hellénique [...] attendent jour après jour le

85. Il est vrai que, de ce point de vue, les réflexions zambéliennes concernant la lutte entre le peuple « hellénique » et la monarchie « romaine » pendant la période byzantine sont plus voisines à celles de G. Finlay [= *Greece Under the Romans* (1844), London, Toronto & New York 1927, pp. 400-401] qui parlait, lui aussi, d'une « alliance » entre le peuple et l'Église chrétienne et reconnaissait dans cette dernière une institution qui avait permis aux Grecs de « préserver leur identité nationale » menacée par le pouvoir impérial : « [The] opposition between the Greek people and the imperial administration contributed [...] to revive the authority of the Eastern Church. The church was [...] Greek [...]. Any dispute ranged the Greek clergy and people on the same side in their opposition to the imperial power. The Greek Church appears for a long period of history as the only public representative of the feelings and views of the nation, and [...] it must be regarded as an institution which tended to preserve the national existence of the Greeks ». À ce propos, cf. ci-dessous, pp. 175-178, 208 (notes).

jugement en vertu duquel l'avenir de notre génois va définitivement être décidé, permettez-nous de risquer dans les chapitres suivants quelques réflexions imposées par notre recherche. Nous sommes [...] motivés par le désir de soulever chez nos jeunes compatriotes la ferveur de l'étude nationale⁸⁶.

La Question d'Orient ne va donc pas tarder à trouver sa solution ; les Grecs, selon leur historiographe, n'ont qu'à attendre, en étudiant l'histoire de cette Question, « leur » propre histoire. Zambélios ajoute quant à lui son témoignage savant et conclut que cette solution sera favorable aux intérêts grecs, car c'est un projet divin qui l'oblige. Or, c'est à partir de ce moment que l'historiographie grecque entre dans sa *modernité nationaliste* : à partir du moment où elle rationalise le rôle de la Providence Divine dans l'histoire de la Grèce en lui assignant essentiellement un profil national, comme nous allons le démontrer dans le chapitre suivant.

86. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 29-30.

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ

ΠΕΡΙ ΠΗΓΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΘΝΟΤΗΤΟΣ

ΑΠΟ Η΄. ΑΧΡΙ Γ΄. ΕΚΑΤΟΝΤΑΒΗΤΗΡΙΔΟΣ Μ. Χ.

ΥΠΟ

Σ. ΖΑΜΠΕΛΙΟΥ.

*• Κλάδος εὐθαλής, καρπὸς φραϊοῦς ἐνεργῶν, περιήρηται
ἀλλ' ἢ δίξα μένει ὡσεὶ πάλιν οὐκ ἐλάττωα. Ἀπῆλθεν
ἡ καλὴ καὶ θαυμασιὰ εἰκόνη ἀλλ' ὁ Γραφεὺς ἔτι τὴν
χειρὰ κινεῖ, καὶ γράφει γε πάντως, ἐραστὴς ὧν
τοῦ καλοῦ, σφύζει τὴν ἀσπὴν, ἀλλὰ καὶ τελειοτέραν. •*

ΦΩΤΙΟΣ

ΕΚΔΙΔΕΤΑΙ

ΥΠΟ

Χ. Ν. ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΩΣ.

ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ

ΤΥΠΟΙΣ Χ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΩΣ.

(Παρά τῇ Πύλῃ τῆς Ἀγορᾶς Ἀριθ. 420.)



4857.

III. La philosophie de l'histoire de Sp. Zambélios : la nationalisation de l'histoire grecque sur le plan de l'ontologie historique

Mais ne suffit-il pas que tu sois l'apparence,
Pour réjouir un cœur qui fuit la vérité ?
Qu'importe ta bêtise ou ton indifférence ?
Masque ou décor, salut ! J'adore ta beauté.
Charles Baudelaire, « L'amour du mensonge »¹.

1. *Le « projet providentiel » et le témoignage de 1821*

Si l'on veut résumer l'importance de l'entreprise historiographique de Sp. Zambélios dans la longue durée de la culture historique grecque, on doit sans doute affirmer que son œuvre représente le passage de l'historiographie traditionnelle à l'historiographie nationale-moderne – un passage qui présuppose pourtant, sur les plans logique et historique, l'épisode de l'historiographie produite par les Lumières grecques. Les deux grands ouvrages de Zambélios à eux seuls condensent tous les aspects du processus intellectuel menant de la chronicographie byzantine et post-byzantine, chargée de faire le récit des événements que le pouvoir impérial ou l'Église Orthodoxe (surtout après la conquête ottomane) considéraient comme dignes de rester dans la mémoire de leurs sujets et marquée par la philosophie chrétienne de l'histoire, à une science historique dont l'objet/sujet par excellence est le « peuple » ou la « nation des Hellènes ».

Comme toute évolution de ce genre, le dit processus comporte à la fois la perpétuation et le brisement : D'un côté, il s'agit des thèmes et des schémas explicatifs empruntés par l'auteur à l'historiographie providentialiste orthodoxe, qui ont une place prépondérante dans la construction de sa problématique, voire de sa philosophie de l'histoire. De l'autre, il importe que ces éléments n'aient tout de même pas chez lui la valeur intrinsèque qu'ils avaient auprès des historiographes chrétiens traditionnels, étant désormais parfaitement intégrés dans le projet de cette historiographie nationale qui sert d'appui aux revendications politiques de la nation dont elle écrit l'histoire.

1. Ch. Baudelaire, extrait de « L'amour du mensonge », *id.*, *Les fleurs du mal* (1861), Paris 1996, p. 94.

Dans le présent chapitre de cette étude, nous allons donc tracer l'articulation de la conception nationale de l'histoire, formulée par Zambélios, avec la matrice de la culture historique traditionnelle. En d'autres termes, il s'agit de traiter les points de rupture et/ou de continuité existant entre l'œuvre zambélienne et le providentialisme orthodoxe, ce qui nous permettra de situer le discours historiographique nationaliste grec du milieu du XIX^e siècle dans l'histoire de la culture historique grecque².

Dans tous les cas, le rôle des dits emprunts à l'historiographie traditionnelle est d'importance majeure dans la formation de la conception historique de Sp. Zambélios, d'autant plus que, lui, il paraît être encore obligé d'y recourir – ce qui ne sera plutôt pas le cas pour le vieux Paparrigopoulos, une décennie plus tard – afin de cuirasser définitivement ses arguments contre les objections que son entreprise historiographique « prouvant les droits historiques de l'hellénisme » pourrait soulever. Toutefois, bien que ce paramètre de son œuvre ne trouvera pas une place considérable dans les orientations de l'historiographie érudite des années suivantes, ceci ne veut pas dire qu'il va jamais cesser d'alimenter l'imaginaire collectif du nationalisme grec, non seulement chez ses épigones intellectuels mais aussi – mais surtout – chez son public anonyme.

On a déjà vu dans le chapitre consacré au « Préambule » de 1852 que, selon son auteur, les actes des hommes et des sociétés sont accomplis dans un cadre esquissé par la Providence divine, et qu'il existe dans l'histoire humaine des faits supra-historiques dont le sens échappe aux acteurs humains. À ce propos, Zambélios reste donc un historiographe traditionnel. Il en est de même pour son attitude face à cette histoire déterminée par la volonté divine. Or, toute étude de l'historiographie traditionnelle indique que si les historiographes chrétiens sont plus que convaincus de l'existence d'un « projet providentiel » liant entre eux ces faits supra-historiques – dont le sens est en principe

2. Du moment où nous prétendons que Zambélios représente le passage de l'historiographie traditionnelle à l'historiographie nationale, nous sommes logiquement obligés d'examiner deux choses : *Primo*, quelle innovation apporte-t-il dans l'historiographie traditionnelle, tout en demeurant un historiographe traditionnel ? *Secundo*, qu'est-ce qu'il ne tient pas (encore) pour donné, pour évident, par rapport aux historiographes nationaux, bien qu'il soit déjà un historiographe national ? Ou même, inversement : *Primo*, si l'on le considère comme un historiographe national, qu'est-ce qui le garde en même temps attaché à l'historiographie traditionnelle ? *Secundo*, si l'on le considère comme un historiographe traditionnel, qu'est-ce qui le rattache à l'historiographie nationale ? Dans la première unité du présent chapitre, nous allons ainsi esquisser le traditionalisme d'un historiographe national et, dans la seconde unité, le nationalisme d'un historiographe traditionnel.

insaisissable par les hommes –, ceci n'implique pas qu'ils peuvent échapper au désir (terrestre, humain, donc *pécheur* aussi) de discerner ce projet et prédire son aboutissement³.

Zambélios partage en effet ce désir, d'autant plus qu'il vit dans le monde moderne régi par la rationalité. En fait, il ne reconnaît aucune incompatibilité entre sa foi chrétienne et son adhésion aux principes rationalistes, la Raison n'étant, dans son esprit, que l'image séculière de Dieu⁴. Voici donc comment l'historiographe grec résume sa philosophie de l'histoire et désigne la démarche historiographique propre à traiter les événements qui ont marqué l'évolution des sociétés humaines – une démarche qui, à ses yeux, ne fait que prolonger la pensée chrétienne eschatologique :

Les grands événements historiques [...] ne doivent pas être considérés comme de simples effets du hasard aveugle ou de la volonté de tel ou tel homme, mais comme des incidents ordonnés par Dieu, étant à la fois des causes et des effets ; d'un côté, ils sont des effets par rapport aux conditions qui ont coopéré à leur naissance ; de l'autre, ils sont des causes par rapport aux conséquences historiques postérieures. La science [historique] se propose comme but la quête et la recherche des événements génétiques et, en plus, la recherche des biens que chacun de ces grands faits a introduits dans l'économie [= *dans l'ordre de l'histoire*] d'une certaine nation ou dans l'économie de l'humanité en général.

Établissant sur une base théologique le mystère de la Trinité, les Pères de l'Église {hellénique} [...] ont traité philosophiquement [...] le mystère de l'existence, de l'avancement et de la *formation* de l'Histoire ; un mystère grandiose [...] – dont la révélation est aujourd'hui usurpée par ce que, dans le langage commun, on est convenu d'appeler la *Philosophie de l'Histoire* –, un mystère aussi ancien que le poète de l'*Apocalypse*, qui a vécu à l'hellénique, écrit en langue hellénique et parlé au nom de Dieu⁵.

3. Sur cette question, voir l'étude majeure de A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, [Thèse de Doctorat d'État, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1977] Thessalonique 1982. Cf. Ch. G. Patrinelis, *Πρώτη νεοελληνική ιστοριογραφία* ; N. Théotokas, « Παράδοση και νεωτερικότητα: Σχόλια για το "Εικοσιένα" », *Τα Ιστορικά*, IX, 17 (décembre 1992), pp. 345-370. Pour une appréciation générale du rôle de la pensée eschatologique dans la formation de la conscience nationale grecque à travers le XVIII^e siècle, cf. aussi P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 169-197, qui insiste bien – comme, d'ailleurs, A. Argyriou – sur l'impact politique et idéologique du « courant eschatologique ».

4. Cf. : « Cette constitution excellente de la Politeia Chrétienne dont le roi et le législateur est la RAISON [...] », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 353.

5. *Ibid.*, pp. 432 et 150. Cf. aussi les formules méthodologiques suivantes qui sont

Zambélios ne va jamais mettre en cause l'essentiel du rôle de la Providence divine dans l'histoire humaine ; ni même lorsqu'à travers les schémas explicatifs proposés dans ses *Études Byzantines*, il mettra en cause le rôle du christianisme et de l'Église orthodoxe dans l'histoire byzantine⁶. Tout au long de son œuvre, il restera ainsi un historiographe chrétien persuadé de la grandeur de l'interventionnisme providentiel :

Nous pensons que personne n'a mis seul en œuvre la restauration de l'Empire occidental [de Charlemagne], ni le Pape, ni les Francs, ni le peuple romain, mais que tout le monde y a collaboré de concert : Léon et Charles, les Grecs et les Italiens, obéissant, tous, à une certaine ordonnance divine et, à ce moment-là, non-dévoilée⁷.

Cependant, ce qui a en règle générale caractérisé les exégèses historiques du dessein providentiel, c'était que leurs auteurs s'appuyaient toujours sur des faits historiques, et non pas « supra-historiques », pour trouver des « signes » propres à les conduire vers ses secrets. Par conséquent, l'image du dit dessein pouvait toujours changer selon le cours de l'histoire humaine réelle, bien que tout changement de ce type n'entraînât jamais la mise en doute de l'existence même du projet providentiel, mais, tout simplement, la révision de son interprétation humaine.

Ainsi, selon toujours l'évolution de l'histoire humaine, une exégèse de ce type pouvait-elle exprimer l'optimisme ou le pessimisme de son auteur sur la cause du « Salut » du genre humain – ou, pour mieux dire, du peuple des Chrétiens en général, ou des Orthodoxes en l'occurrence. Par exemple, le Salut

manifestement influencées par la philosophie de l'histoire hégélienne : « Dans l'histoire, chaque grande figure exprime une idée de son siècle, qui est depuis lors attestée par les grandes figures postérieures » ; « La nécessité de cette réformation existait déjà inexprimée dans la conscience du groupe ; et Léon l'exprime, la modèle et l'accompagne au départ », *id.*, *Βυζαντιναί Μελέται*, pp. 113 et 212. En ce qui concerne les influences hégéliennes sur l'œuvre de Zambélios, cf. St. Messiméris, *Spyridon Zambélios*. Zambélios emprunte, pensons-nous, ces idées à Hegel non seulement directement mais aussi indirectement, en lisant les œuvres des historiens romantiques français qui sont également influencés par cette philosophie de l'histoire. En effet, selon Augustin Thierry, quelle que soit la supériorité d'un esprit humain, ce dernier ne peut aller au-delà de l'horizon de son siècle, et, pour Guizot, les grands hommes sont des produits de leur époque ; cf. C. Crossley, *French Historians*, pp. 49 et 88.

6. Voir ci-dessous, pp. 292 et suiv.

7. Sp. Zambélios, *Βυζαντιναί Μελέται*, p. 394. Dans le même ouvrage, Zambélios arrive à mettre sur le compte de Dieu l'invention de l'imprimerie (p. 680), l'invention du feu grégeois (« feu liquide ») qui a sauvé à plusieurs reprises Constantinople (pp. 186-187), et la mort prématurée des empereurs byzantins iconoclastes (p. 445).

des Orthodoxes ne pouvait qu'être loin pour un chroniqueur chrétien qui écrivait juste après la chute de Constantinople, car, à l'époque, Dieu venait de mettre en œuvre la « punition de ses fidèles » – ou des « hérétiques » de l'Église d'Orient, s'il s'agissait d'un chroniqueur catholique – à cause des leurs « péchés » ; en revanche, un historiographe orthodoxe du milieu du XVIII^e siècle avait beaucoup de raisons pour croire que le jour du Salut était très proche comme en témoignaient les victoires des Russes orthodoxes contre les armées de la « Bête » musulmane⁸.

Si l'on considère donc Zambélios comme un historiographe traditionnel, on constate qu'il écrit dans une époque d'optimisme par excellence pour les Orthodoxes : la Guerre de l'Indépendance de 1821 vient de marquer pour eux la fin de la domination ottomane sur le « peuple élu » et l'accession imminente de celui-ci au « trône du règne terrestre », le « trône de Constantinople ». Ainsi, cette évolution permet-elle aux écrivains orthodoxes de réviser la totalité de leur exégèse du projet divin et de donner un nouveau sens à tout le passé historique du dit peuple, à tous ses drames et ses péripéties au cours des siècles. Dorénavant – et jusqu'à quelque nouveau « signe » divin –, tout événement de l'histoire médiévale ne peut qu'être lié à l'aboutissement du parcours de ce peuple, à 1821, et l'annoncer, sinon le préparer :

Et nous avons beaucoup de raisons pour croire que c'est à la conquête franque que l'Hellène doit l'agitation de ses premiers sentiments de son indépendance [...]. La moitié presque de la valeur de la révolution de 1821 réside en ce temps lointain.

Quant à la Révolution de 1821, elle est liée à la première et la deuxième prise de Constantinople, elle est liée à l'histoire de la montée et de la décadence du Papisme, elle est liée à l'émergence du *Protestantisme* ; elle est liée à tous les phénomènes importants antérieurs de l'histoire européenne [...]. La Révolution de 1821 est donc l'événement le plus lié à ce qui précède et ce qui suit parmi les événements de ce siècle ; elle ne peut être détachée de l'histoire de la civilisation moderne sans annuler tous les faits antérieurs, elle ne peut être coupée de la branche sur laquelle Dieu l'a posée sans que tout l'arbre de l'histoire universelle du Moyen Âge ne soit desséché⁹.

L'accomplissement du projet providentiel et le résultat heureux pour le peuple orthodoxe étant donc donnés pour Zambélios, lui-même peut très bien

8. Voir le chapitre « Les trois périodes du mouvement exégétique » de l'étude de A. Argyriou, *Les exégèses grecques*, pp. 120-124, où le chercheur signale les grands moments historiques qui ont influencé et réorienté les exégèses orthodoxes après la chute de Constantinople.

9. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 438 et 502.

expliquer à rebours les « moments malheureux » de l'histoire de ce « peuple élu » : toute guerre, conquête ou catastrophe renvoient à la « Révolution de 1821 », c'est-à-dire à la « renaissance salutaire » du dit peuple. Inversement, toute condition nécessaire pour cette Révolution, et surtout l'émergence du « sentiment national du peuple assujéti au joug ottoman », remonte à ces époques d'épreuves. Lisons par exemple ce que pense l'historiographe à propos de la conquête de l'Empire byzantin par les Croisés en 1204 :

Si nous devons donc remercier la Providence divine pour un tas de biens qu'elle nous a envoyés, nous devons peut-être la remercier également de nous avoir envoyé la plaie latine. Nous avons appris à travers celle-ci la valeur de la conformité de sentiments à l'heure de l'esclavage ou du danger ; la haine salutaire contre les étrangers s'est consolidée chez nous ; et, ce qui était le plus utile, nous avons aiguisé, pour s'en servir en l'avenir, les épées guéries de la vétusté de nos ancêtres, ces épées tuant des barbares.

Si jamais quelqu'un veut chercher pour quelle raison suprême la Providence divine a sauvé la nation hellénique par les mains des Latins et fait durer l'Empire – bien que déjà petit et limité, mais malgré tout autonome – pour deux siècles, la seule chose qu'un homme peut sonder est que Dieu [...] a voulu soit tester la foi et la fermeté de son peuple soit lui inculquer et enraciner dans son cœur le sentiment de sa religion nationale salutaire¹⁰.

Il en va de même pour certains faits historiques particuliers, comme la méfiance, voire l'hostilité, qui caractérisait l'attitude des Byzantins vis-à-vis des Latins juste avant « la chute de 1453 », ce qui paraissait bouleverser à l'époque les tentatives pour la formation d'une alliance chrétienne contre les Ottomans :

Voilà combien ils sont étranges les moyens par lesquels la Providence sauve un peuple qu'elle veut sauver ! Sans cette décision¹¹ bien fameuse et bien stigmatisée, qui, chez nous et chez les étrangers, a donné lieu à critiquer les préjugés religieux de ce peuple [soi-disant] vulgaire et trivial qui est le peuple hellénique, il n'existerait pas de renaissance hellénique, il n'en existerait ni aujourd'hui ni jamais. Ce peuple a espéré en l'aide seule de la Sainte Mère, et c'est l'aide seule de la Sainte Mère qui l'a délivré de ses maux le jour de l'Annonciation [= le 25 mars 1821]¹²¹³.

10. *Ibid.*, pp. 462 et 494. Cf. l'extrait suivant où Zambélios [= *ibid.*, p. 492] fait siennes les paroles de Michel Paléologue après la reprise de Constantinople par les Byzantins en 1261 : « La remise de la Cité était tenue à la merci de celui-là seul qui est à l'origine de son enlèvement [...]. Il est donc juste de remercier Dieu [...] ».

11. Cf. ci-dessous, p. 204 et *passim*.

12. En 1838, le 25 mars (jour de fête ecclésiastique de grande importance pour les Orthodoxes, de l'Annonciation) est imposé par un décret royal comme une fête nationale

Or, pour lui, la Guerre de l'Indépendance de 1821 n'est nullement le produit, sur le plan de l'ontologie historique, des changements sociaux et intellectuels qui l'ont précédée ; elle est l'aboutissement logique – voire métaphysique – de tout le parcours de l'hellénisme à travers les siècles :

Est-ce que nous n'allons pas avoir raison de demander où commence le combat pour l'indépendance ? [Demander] en quelle époque s'est levée la première voix contre un joug étranger ? Si l'amour de la liberté nationale a pour la première fois échauffé les cœurs des Hellènes après le développement des lettres en Europe, comme certains l'ont prétendu, ou plus vite, dans des temps où la soumission et l'ignorance générales régnaient dans tout l'Occident ?¹⁴

2. *De l'eschatologie providentialiste à la téléologie nationale : le présent national donne un sens à un passé sans nations*

1821 représente donc pour un historiographe comme Zambélios l'aboutissement du projet providentiel, et, à ce propos, son exégèse est parfaitement intégrée dans une philosophie de l'histoire chrétienne (orthodoxe). En d'autres termes, son histoire de la Grèce est une histoire régie par l'intervention providentielle. Pourtant, focaliser l'exégèse sur 1821 marque en même temps – comme l'on peut facilement le constater à travers les extraits déjà cités – une tentative d'assigner à l'interventionnisme providentiel un profil national. En effet, à partir de ce grand moment historique, l'être collectif vivant au sein de l'histoire en question n'est plus le « peuple orthodoxe », mais le « peuple » ou la « nation des Hellènes », à savoir le peuple qui a précisément réalisé la Révolution de 1821. Ainsi, si tout fait historique antérieur trouve son sens supra-historique dans 1821, est-ce aussi le cas du « sentiment national » et de la « nationalité » elle-même du dit peuple. Or, il est évident que l'on a ici affaire à l'anachronisme et au projectionnisme historiques absolus.

En effet, l'exégèse zambélienne du projet providentiel consiste dans une *version nationale* de celui-ci ; la conception historique de l'écrivain grec vient ajouter à l'exégèse chrétienne une « nationalité » pour le « peuple élu ». Au lieu

commémorant la date du commencement de la « Révolution de 1821 ». Un très grand nombre de contemporains de cette dernière vivant encore, la plupart des Grecs devaient très bien savoir que rien ne s'était passé en ce jour-là ; mais tout le monde semblait s'adapter au mythe (national) de la bénédiction accordée par la Sainte Mère en faveur des révolutionnaires. Cf. Sp. Asdrachas, *Ιστορικά Απεικασματα*, Athènes 1995, pp. 101-104 ; C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, p. 376.

13. Sp. Zambélios, *Ασματα Δημοτικά*, p. 546.

14. *Ibid.*, p. 458.

d'un tel peuple comprenant l'ensemble des fidèles – y compris les fidèles potentiels, à savoir toute l'humanité –, donc plusieurs groupes ethniques, on se trouve désormais face à une « nation » à laquelle est réservé le droit au Salut, qui a l'exclusivité de ce droit. Au lieu d'un Salut coextensif au genre humain, on a ainsi un *processus salutaire* qui est inhérent à l'histoire d'un groupe national à part, et qui se limite, en tant que tel, au bien-être de ses membres – ce qui reste évidemment valable même si l'on tient compte des bouleversements qui sont en règle générale le propre du parcours terrestre d'un « peuple élu ».

À partir de 1821, le sens de l'histoire grecque est donc « restitué » pas à pas et à rebours, tandis que son protagoniste en jaillit rétrospectivement pour s'incarner dans la « nation hellénique ». Et, ce qui est le plus important, il s'agit d'une procédure qui ne laisse pas de lacunes historiques, puisque la présence de la nation au sein de cette histoire est par définition considérée comme « ininterrompue ». Ainsi, entre une Antiquité classique traitée par tout le monde d'hellénique et un présent marqué par la Révolution nationale de 1821, devraient obligatoirement s'étendre une ou plusieurs périodes historiques où un certain « élément hellénique » a toujours existé ; sans interruption, sans « chutes » :

Le séisme qui a éclaté en 1821, et qui a eu du retentissement jusqu'en Occident, a ramené le peuple hellénique du néant à l'être [...]. L'Empire romain de Constantinople est depuis lors devenu le lien combinatoire de deux mondes séparés, du monde du Panhellène polythéiste et du monde chrétien ; il est devenu un lien spontané et nécessaire, reliant à la civilisation fondatrice de l'Europe [= *le christianisme*] la seule relique solide de l'Antiquité qui ait survécu dans les temps actuels. De la même manière [...], le Nouveau Testament a complété l'Ancien Testament, elle l'élucide et l'explique¹⁵.

Ce qui reste pour le peuple qui vient de s'approprier ce passé, c'est évidemment de prouver que la manière dont les « étrangers » ont traité de son passé renvoie à un grand malentendu – le malentendu de ceux qui l'ont considéré comme « romain » (Gibbon) ou même « slavisé » (Fallmerayer) –, et qu'il est capable de fournir une théorie historique expliquant à la fois le malentendu et le véritable cours de l'histoire. Mais sans 1821, aucune de ces possibilités n'existerait vraiment :

Par bonheur, la chronicographie byzantine étant devenu le guide de la narration du Moyen Âge oriental est proclamée incompétente et précaire par un certain fait assuré et important, la renaissance de l'Hellénisme [...].

15. *Id.*, *Βυζαντιναί Μελέται*, p. 26.

Le peuple hellénique est destiné à lire et interpréter la bible de son avenir qui résulte de l'éclair de 1821 [...]. Il est appelé à démontrer que la vie politique qu'il a pratiquée après Jésus-Christ, et conformément aux dires de Jésus-Christ, n'a pas été une certaine ramification morbide et languissante du régime romain [...]. Il est appelé à attacher une solennité scientifique à sa vie passée, à marquer du sceau de la légitimité [...] tout ce qui a contribué à l'éclatement de son soulèvement national, étant convaincu que le génos dont le jour de naissance et la vie n'ont pas été avoués sans restrictions par l'histoire ressemble à un Roi qui n'a pas accepté la sanction et la couronne à travers une cérémonie sacrée. Le phénomène récent de la renaissance hellénique jette le jour sur les ténèbres du Moyen Âge¹⁶.

Cependant, nul doute que ce nouveau sujet historique peut déjà s'appropriier le passé de son prédécesseur, du peuple orthodoxe, ce qui entraîne entre autres l'appropriation « des drames, des dangers, des agonies des ancêtres » dont Zambélios parle dans son « Préambule » de 1852, et dont le sens relève de ce présent - porteur d'explications :

Oui, aujourd'hui, avec l'expérience historique, et tout particulièrement après 1821, nous pouvons le dire : tout était vain, le mal était irrémédiable ; la chute de Constantinople était dans notre intérêt ; car nous voyons les conséquences de ce fait, et nous attribuons à la Providence divine l'économie omnisciente de cet événement. Cependant, l'état moral du condamné est très différent de celui du philosophe ; le moribond demande à Dieu et aux hommes la grâce jusqu'à son dernier souffle¹⁷.

Dans le présent, dans son présent, l'historien national – et évidemment, à son égard, la dénomination de « philosophe » n'a point du tout un sens péjoratif – est donc en mesure de comprendre ce que les contemporains des événements du passé avaient du mal à comprendre : le sens précis des faits supra-historiques¹⁸, dont le *fait des faits* médiévaux, la chute de Constantinople

16. *Ibid.*, pp. 16-17. Cf. la remarque de J. Walch [= *Les maîtres de l'histoire*, p. 204] sur Michelet : « On dirait presque, à le lire, que la Révolution française est la *cause finale* de tous les événements du passé de la France, la *fin*, au sens platonicien ou aristotélicien du terme, vers laquelle tendaient tous ces événements, et peut-être même ceux de toute l'Europe occidentale » ; et celle de C. Crossley [= *French Historians*, p. 103] sur l'école romantique française en général : « The recovery of the national past by the liberal historians was also the recovery of the idea of the Revolution as an outcome [...] of the concealed designs of Providence ». Cf. aussi P. Viallaneix, « Jules Michelet, évangéliste de la Révolution française », *Archives de sciences sociales des religions*, 33/66-1 (juillet-septembre 1988), pp. 43-51.

17. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 512.

18. Il est ici intéressant de rapprocher cette affirmation zambélienne avec l'obsession

en 1453, le premier pôle du schéma providentialiste (« punition-salut »). Face aux contemporains de cet événement, l'historien national éprouve de la compassion et de la condescendance ; lui, d'ailleurs, il sait comment finit l'histoire, tandis que ceux-là subissaient tout simplement le coup du destin. Pour lui, 1453 est juste le commencement d'un drame aboutissant à une fin heureuse ; pour eux, il ne s'agissait que de sa fin catastrophique.

En tant que fait historique, 1453 – qui, à son tour, devrait, selon le schéma zambélien, faire émerger dans son époque le sens précis de tous les événements antérieurs – peut donc dans le présent que représente 1821 se débarrasser de toute signification antérieure et trouver une autre place dans l'imaginaire collectif du peuple hellénique ; car 1821 étant donné, ce n'est plus la « punition » qui attire l'attention des fidèles, c'est le « salut » :

Le génos des Grecs devait donc d'après l'économie divine et le droit historionomique tomber sous la Captivité ; il devait être tenu sur les fonts baptismaux de l'esclavage afin de sortir dans la vie de l'avenir purifié et délivré de tout. – Et c'est l'Orthodoxie qui a préparé ces fonts baptismaux¹⁹.

D'autant plus que cette récompense pour les souffrances provoquées par 1453 – la récompense de celui qui a passé avec succès l'épreuve divine – n'est pas consommée à la libération d'un petit nombre d'Hellènes, mais arrive nécessairement à son terme avec l'accomplissement du projet providentiel, qui s'identifie avec la réalisation des projets irrédentistes de l'hellénisme, la « reprise de Constantinople », la solution finale et définitive de la Question d'Orient :

Après la capture ottomane [...], les symboles de l'Empire gréco-romain [= *byzantin*] écroulé passent au peuple hellénique [...] ; ce peuple est proclamé, pour des raisons historiques, morales et chrétiennes, héritier présomptif du trône constantinien²⁰.

de Michelet vis-à-vis des « morts ». On a souvent dit que l'auteur français entreprend de faire parler les « morts », les gens du passé, considérant en outre que l'historien doit distinguer la parole entre les « silences de l'histoire » ; voir, à titre indicatif, H. White, *Metahistory*, pp. 158-159 ; F. E. Manuel, « Michelet and the Philosophy of History », *Clio*, 6/2 (hiver 1977), pp. 149-165 ; J. Seznec, « Michelet in Germany: A Journal in Self-Discovery », *History and Theory*, XVI (1977), pp. 1-10 ; C. Crossley, *French Historians*, p. 227. Bien que Michelet insiste qu'il veut parler au nom des morts qui n'ont plus de voix, il le fait à travers des mots qu'eux-mêmes « n'avaient jamais dits ». Zambélios, lui, pense qu'il connaît plus que les contemporains des événements du fait qu'il peut constater comment les choses se sont finalement (et vraiment) passées. Entre les deux attitudes, il n'y a donc, pensons-nous, que des différences de style.

19. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 504.

20. *Ibid.*, p. 484.

D'un côté, ceci signifie que les fidèles ne peuvent plus se plaindre pour les malheurs qu'a entraîné la « punition/assujettissement », puisque l'arrivé du « salut/libération » témoigne bien de l'affection divine pour le « peuple élu ». De l'autre, il en résulte que cette histoire salutaire est l'histoire rationnelle par excellence :

Tous [ces événements de l'histoire byzantine] doivent être expliqués non pas à travers les murmures habituels et irrespectueux contre la Providence et sur la chute et la décadence de l'Hellénisme, mais à travers l'esprit de l'enchaînement nécessaire et omniscient des événements ; c'est seulement à partir de cet esprit qu'il nous est permis d'expliquer les bien présents comme précieux et envoyés par Dieu ; faute de quoi, notre passé n'est qu'une mer vaste de désordre, de servilité et de désespoir, un chaos propre à donner seule l'idée exacte de l'Enfer²¹.

« Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel » écrivait Hegel²², et son disciple grec paraît donc partager cette position. À défaut de cette conviction, faute de l'adoption de ses prémisses « historionomiques » reconnaissant dans l'histoire humaine l'œuvre d'un projet providentiel, cette histoire n'a pas de sens pour Zambélios. Et quant à l'histoire de la nation hellénique, marquée toujours par des guerres et des conquêtes, faute de cette

21. *Ibid.*, p. 372. Les formules que choisit Zambélios pour présenter sa théorie historique rendent manifeste son envie de critiquer en même temps ses rivaux grecs qui sont les représentants de la conception des Lumières. Ce sont eux les vrais « irrespectueux » de ce passage. Cf. sa critique contre ceux qui ne comprennent pas la « mission des anciens Macédoniens dans l'histoire de la nation hellénique » : « Nous, nous répétons les mêmes paroles plaintives [= celles de Démosthène], sans tenir compte du temps [qui s'est écoulé depuis l'Antiquité], sans même penser aux conséquences postérieures auxquelles nous devons notre existence et notre sauvetage. – C'est ainsi que les ordonnances de la Providence sont d'habitude jugées et discernées », *ibid.*, p. 46.

22. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr., Paris 1940, p. 41. Cf. : « L'œuvre de Hegel apparaît comme une tentative grandiose pour constituer un système dans lequel tout l'Univers puisse être pensé », G. Bourdieu & H. Martin, *Les écoles historiques*, p. 108. Sur l'attachement de l'école romantique française à cette conception des faits historiques, voir, à titre indicatif, B. G. Réizov, *L'historiographie*, pp. 301-305 et passim. Cf. les remarques de C. Crossley, *French Historians*, pp. 43 et 247 : « For the Romantics [...], history at first seemed meaningless, valueless, but by virtue of the historian's labour it was revealed to be rational and intelligible » ; aux yeux de Michelet, « the historian was Oedipus explaining the enigmas of the past, communicating a knowledge unavailable before him, remaking the tissue of meaning ». Sur la conception romantique de l'histoire représentée comme un « chaos » (d'après la formule de Carlyle) face auquel l'historien vient distinguer le sens des faits historiques, voir H. White, *Metahistory*, pp. 144, 148-149, 168 ; G. P. Gooch, *History and Historians*, p. 80 et passim.

exégèse, son historiographe se trouve plutôt devant l'« idée de l'Enfer ». D'où la conclusion spontanée suivante, qui renvoie à la représentation romantique de la nation en tant que « martyr » :

La liberté des Hellènes, tant dans l'histoire ancienne que dans les histoires médiévale et moderne, est habituellement passée par les flammes du purgatoire²³.

La vie de cette nation ne commence qu'avec le martyr : sa naissance coïncide avec l'époque de ses funérailles [...]. Chaque page du livre qui raconte les péripéties d'un peuple appelé à de meilleures destinées, porte l'empreinte du doigt du tout Puissant ; chaque matinée de la vie de ce peuple est signalée par un miracle²⁴.

Si l'on veut par ailleurs un exemple de la *stratégie* providentielle concernant les « maux » que le peuple élu doit subir et les profits qu'il en tire, on n'a qu'à jeter un regard sur la « conquête latine » :

Ainsi, le chercheur hellène passe des causes génétiques aux bénéfiques historiques de la conquête, de la même manière que le convalescent accepte de Dieu le cadeau de sa santé, cessant de chercher les causes du danger passé. La persécution, les massacres, l'égoïsme latin, le pillage [...] contribuent tous à la réanimation de la nationalité malade [...]. Plus de sang est versé, plus de sang neuf et sain surgit des veines du génos ; plus la foi est persécutée, plus le zèle est relevé²⁵.

Cet extrait est indicatif non seulement comme exemple de la manière dont Zambélios perçoit l'action de la Providence divine dans l'histoire hellénique, mais aussi du sens concret que l'idée d'« épreuve du peuple élu » a auprès de sa conception historique. Car ce qui résulte de cet étrange va-et-vient entre la *pan-rationalisation* (tout fait historique s'explique *via* sa réduction à ce qui précède et ce qui suit) et la *pan-mystification* (tout est soumis au projet providentiel), imposées, toutes les deux, par les schémas zambéliens, c'est l'*humanisation* (et la *modernisation*) de l'interventionnisme providentiel. Mais, expliquons-nous :

23. Sp. Zambélios, *Ασματα Δημοτικά*, p. 493. Cf. aussi comment décrit H. Benveniste [= « Esquisse d'une histoire de la responsabilité dans les récits juifs de persécution : les témoignages du Moyen Âge », *Historiein*, 1 (1999), pp. 113-124, pp. 114-115] la mémoire collective d'un autre « peuple élu », celui des Juifs, sur le destin tumultueux que Dieu lui aurait réservé.

24. Sp. Zambélios, « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, pp. 229 et 312.

25. *Id.*, *Ασματα Δημοτικά*, pp. 434-435.

Tandis qu'un historiographe chrétien ne peut placer l'accomplissement du projet providentiel en un temps et en un lieu historiques concrets, il se laisse entraîner par l'humilité et la modestie du « damné » effrayé : il accepte ses « péchés », comme il accepte sa « punition ». Mais lorsqu'il est en mesure d'historier, pour ainsi dire, le drame du fidèle, il remplace ce Dieu menaçant, sanctionnant et (pourquoi pas ?) vindicatif par un autre Dieu, rationnel et sophistiqué à l'égard de la planification de son programme d'intervention ; il éprouve donc les sentiments à la fois joyeux et arrogants du « sauvé »²⁶.

À partir de ce moment-là, le fidèle-exégète du projet providentiel peut accomplir sa rationalisation et substituer l'« épreuve » à la « punition ». C'est ainsi que le « peuple élu » de l'ère nationale a plutôt l'air d'un « éprouvé » que d'un « damné ». En réalité, cette mutation est la condition *sine qua non* pour la nationalisation du projet divin : L'idéologie nationale – une idéologie moderne qui, par définition, doit recruter et motiver ses partisans²⁷ – se caractérise entre autres par l'optimisme qu'elle doit leur inspirer. Or, l'humilité et la modestie marquant l'attitude et la mentalité pratique du fidèle traditionnel sont de loin absentes dans celles du fidèle-membre d'une « nation élue ».

En effet, un fidèle-*partisan humble* ne peut facilement être motivé pour s'adonner de manière exemplaire à l'entreprise collective de la poursuite des objectifs nationaux – que ceux-ci soient irrédentistes, expansionnistes, intégrationnistes, homogénéisationnistes, ou autres. Assigner au projet providentiel un profil national est ainsi indispensable pour faire insérer le fidèle à l'ère nationale²⁸ et le familiariser avec ses obligations en tant que membre à part entière d'une communauté étant avant tout une communauté politique : la communauté nationale.

26. Cf. : « Dans l'histoire religieuse elle-même, [...] tout se résume dans la lutte entre la grâce et la chute, entre le bien et le mal. De ses origines orientales, le christianisme a conservé l'antique manichéisme, sauf que, selon l'optimisme chrétien, incarné par Christ et la rédemption, le mal est finalement subordonné au bien », J. Walch, *Les maîtres de l'histoire*, p. 18.

27. Sur le caractère moderne de l'idéologie nationale, voir, à titre indicatif, E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution. Europe 1789-1848*, Londres 1977, p. 267 et passim ; R. Bendix, « Tradition and Modernity Reconsidered », *Comparative Studies in Society and History*, IX (1967), pp. 292-346, p. 294 et passim ; A. W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, New York 1976, p. 56 et suiv. ; P. E. Lekkas, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Athènes 1992, pp. 46-63 ; F. M. Watkins, *The Age of Ideology*, New Jersey 1964.

28. « L'idéologie moderne, quelle que soit sa forme, inculque au sujet social un sentiment de confiance en soi sans précédent (moderne par excellence, si nous préférons),

Ayant désormais conféré à l'œuvre de la Providence divine dans l'histoire un caractère national, l'historiographe-exégète est en état de taire même le rôle du projet providentiel en tant que schéma explicatif. Ceci entraîne la transition du projet providentiel aux projets nationaux (en pluriel) qui – ne comportant pas forcément une fin, étant donc (potentiellement) sujets au changement incessant – ne sont même pas eschatologiques au sens propre du terme. Le passage est dès lors achevé ; l'histoire est interprétée, donc humanisée. L'historiographie nationale règle enfin ses comptes avec la chronicographie traditionnelle : elle l'a utilisée comme matrice artificielle pour venir au monde ; elle peut désormais s'en débarrasser pour entrer dans l'ère de l'*érudition*. L'enfant *prodige* que l'on appelle la « nation » dans l'histoire, une fois né, ne saurait mourir. Il ne doit donc plus faire appel à son créateur divin pour légitimer sa présence dans ce monde ; il doit tout simplement s'occuper de l'évolution de sa vie terrestre, ce qui est du ressort d'une historiographie séculière, donc humanisante, démystificatrice et scientifique. Mais il reste qu'avant de s'adonner à l'examen minutieux des témoignages, des sources et des monuments historiques – de tout ce qui est indispensable dans le travail scientifique de l'historien –, elle a dû traiter des mystères de l'Apocalypse chrétienne et de l'*apocalypse de la nation*. En d'autres termes, avant de conquérir l'histoire, la nation devait naître, et elle devait naître dans un univers mental et conceptuel qui n'était pas le sien, mais celui du « peuple des fidèles ».

On constate la mise en œuvre de la procédure que nous venons de mentionner non seulement à partir d'une étude comparative des écrits de Zambélios et de Paparrigopoulos, mettant en relief les mutations graduelles des schémas explicatifs lors du passage de l'un à l'autre, mais aussi à travers la seule comparaison a) des *Chants Populaires* avec les *Études Byzantines* de Zambélios b) de la conception historique du jeune Paparrigopoulos avec celle de sa maturité²⁹. En effet, dans tous ces cas, l'historien des idées peut observer que les deux historiographes se dégagent progressivement du besoin d'employer les schémas providentialistes pour s'attacher finalement à une écriture de l'histoire mettant de plus en plus – quoique jamais complètement – l'accent sur l'agir humain³⁰. Mais restons pour le moment à l'*archéologie* de ce

l'investissant pour la première fois de « qualités prométhéennes », du fait qu'elle le rend source [...] du pouvoir [d'une part] d'être convaincu du besoin de changement et [d'autre part] de participer à ce changement », P. E. Lekkas, « Ο εθνικός χρόνος », *Δοκίμεις*, 7 (printemps 1998), pp. 185-241, p. 201.

29. À ce propos, cf. ci-dessous, p. 291 et suiv.

30. On constate des réorientations analogues entre les premiers et les derniers ouvrages

processus pour traiter d'un des concepts fondamentaux non seulement de l'eschatologie chrétienne mais aussi de la téléologie nationale : celui de « mission historique ».

3. *L'apocalypse de la nation : la « mission de l'hellénisme » et les « instruments » de la Providence divine*

La notion privilégiée par le genre historiographique *apocalyptique* est celle de « mission » ou de « prédestination historique » : Tout sujet historique, qu'il soit individuel ou collectif, dont l'action a une certaine importance dans l'évolution du peuple historiographié se revêt, dans le cadre de l'exégèse, d'une « mission » qui lui est propre. En effet, chaque acte humain constituant un fait historique, et les faits étant forcément liés l'un à l'autre en raison de leur soumission à ce même projet providentiel de vocation universelle, il s'en suit que les œuvres de tout personnage ou groupe historique sont également liées l'un à l'autre et contribuent nécessairement à faire avancer les objectifs divins.

L'*ultra-déterminisme* qui résulte de ce principe philosophique permet à un écrivain chrétien comme Sp. Zambélios de « discerner le caractère historionomique » de toute époque et de toute civilisation, de tout personnage, peuple et événement historiques. Réduit(e) toujours à ce qui précède et ce qui suit, chacun(e) parmi eux/elles trouve ainsi sa place logique dans l'histoire de l'humanité en général, ou dans celle de la nation hellénique en l'occurrence.

Prenons à ce propos l'exemple des Macédoniens de l'Antiquité, de leur « domination » sur les Cités grecques et des conquêtes alexandrines qui l'ont suivie. Zambélios traite la question des Macédoniens anciens – une question fort bouleversante pour les intellectuels grecs des deux derniers siècles – à partir du même principe interprétatif. C'est ainsi que la « conquête de l'Orient », réalisée *via* les campagnes militaires d'Alexandre le Grand, renvoie, selon son schéma explicatif, à l'homogénéisation de l'espace géographique incluant la Grèce, l'Asie Mineure et le Proche-Orient ; il s'agit ici de la condition nécessaire pour l'émergence et la propagation du christianisme³¹ :

de Quinet et de Michelet : les deux amis arrivent de plus en plus à s'éloigner d'une conception historique marquée par leurs convictions chrétiennes. À ce propos, voir C. Crossley, *French Historians*, p. 179 (sur Quinet) ; G. P. Gooch, *History and Historians*, p. 173 (sur Michelet).

31. Comme on va le constater plus loin dans cet exposé, il s'agit également de l'espace géographique qui, à l'exception du Proche-Orient, constituera pour les nationalistes grecs la *patrie idéale* de l'hellénisme moderne.

Le moment de la Réforme Universelle [= *l'émergence du christianisme*] est proche [...]. L'Orient et l'Hellade s'entretiennent pour la première fois afin de réviser ce qui suit. C'est un entretien confidentiel. Lors de son ouverture, c'est que la magnanimité hellénique, [dès lors] universalisée – et incarnée dans la figure mondaine d'Alexandre –, est ranimée [...]; lors de sa fin, c'est que Dieu s'incarne, le ciel se réjouissant et la terre exaltant³².

Ce qui devrait obliger les spécialistes de l'histoire de l'Antiquité à reconsidérer leur point de vue sur les relations entre les Cités grecques sous « domination macédonienne » :

De manière indécente donc et, pensons-nous, a-philosophique, on a considéré la présence des Macédoniens en Hellade comme une conquête, un [acte de] violence de quelques étrangers {et} d'un autre génos [βία ξένν και διαφορογενής] [...]. En réalité, ni Philippe ni Alexandre n'ont jamais gouverné un pays hellénique en despotes, bien qu'ils fussent en mesure de prendre ce qu'ils voulaient. Que ceci soit un témoignage de leur mission nationale et une preuve sur nos dires³³.

Parmi les « conséquences historionomiques de la domination macédonienne », Zambélios nous invite à compter l'unification des armées des Cités helléniques sous le drapeau alexandrin³⁴ – une évolution fort importante, vu que l'invasion romaine n'allait pas tarder (il ne faut d'ailleurs jamais oublier que, pour lui, rien n'a de sens indépendamment « de ce qui le précède et de ce qui le suit ») :

32. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 45.

33. *Ibid.*, pp. 45-46. Cf. : « Le point de vue de ceux qui désiraient une seule et unique Politeia [= *des penseurs grecs anciens qui désiraient l'unification de toutes les Cités en un seul État*], mais sous la protection puissante et conciliante des Macédoniens, professait des principes salvateurs », *ibid.*, p. 48. Cf. aussi les réflexions de Droysen [= *Alexandre le Grand*, p. 446] à ce propos : « Si le monde hellénique [antique] avait été doué d'une conscience nationale vraiment saine et vigoureuse, les victoires d'Alexandre [...] auraient dû désarmer les plus malveillants [...]. Le peuple des Hellènes n'aurait pas manqué de s'associer avec joie à une œuvre à laquelle il n'avait pas seulement le droit, mais le devoir de prendre part [...]. Malheureusement les États [= *les Cités grecques*] qui dirigeaient l'opinion publique avaient une tout autre conception du patriotisme et de l'intérêt national ».

34. « Alexandre, dénommé par un vote unanime général en chef des Hellènes et premier législateur de ceux-ci, fait son expédition contre l'Asie, cette ennemie ancienne et inexorable de la liberté [...]. Les phalanges macédoniennes, jouant des hymnes helléniques, disent adieu aux bords de la patrie [...]. Alexandre, conquérant la terre du particularisme [= *l'Asie*], impose à celle-ci les institutions et les coutumes de sa patrie [= *de l'Hellade, qui est la terre de l'universalisme*] [...]. Là où Alexandre met le pied, là où le drapeau hellénique fait son apparition, [...] c'est l'élément hellénique qui domine », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 42-43.

Ce qui rend plus claire la nature de la mission macédonienne, c'est l'examen des événements antérieurs. On peut clairement distinguer le rôle, salvateur pour la nation, des Macédoniens lorsqu'une puissance étrangère [...] vient participer aux affaires helléniques³⁵.

Mais si la « domination macédonienne » était prédestinée à préparer la nation hellénique pour faire face à l'invasion romaine, la conquête romaine contribue – elle aussi, bien que d'une tout autre manière – à l'enracinement du « sentiment national hellénique ». On l'a d'ailleurs déjà vu ; *Dieu a dicté le chemin à suivre*, « la liberté des Hellènes est habituellement passée par les flammes du purgatoire » :

Suivant l'économie divine, cette conduite traîtresse de Rome, dont les conséquences vont faire durer pour tant de siècles la domination étrangère en Hellade, contribue de manière extraordinaire à la coagulation désirée du sentiment national. Il paraît [donc] que les maux de l'Hellade se succèdent à son profit.

La conquête romaine est chargée de l'œuvre d'une telle oppression nécessaire. Prédestinée d'en haut à présent pour ne faire que cela, Rome fait, pour ainsi dire, son devoir de guérisseuse [...]. Voici donc, au nom de la vérité, le caractère historionomique préliminaire de la conquête romaine à l'égard de la réforme chrétienne et du nouvel Hellénisme³⁶.

Selon donc le schéma zambélien, la « mission » des Macédoniens concerne la mise en place de l'unification des Cités helléniques, et celle des Romains la « coagulation désirée du sentiment national ». Entre ces deux instances historiques, il y a le dernier noyau de la résistance hellénique contre les Romains : la Confédération Achéenne. Il s'agit en l'occurrence de la dernière « mission » accomplie par une certaine partie de la nation hellénique ancienne. Dans son cadre, c'est que la « mission » de toute l'Antiquité classique est finalement menée à bon terme :

La prédestination [de la nation hellénique ancienne] [...] passe dans une autre étape ; à l'égoïsme provincial [= *le sentiment d'appartenance à une Cité*] [...] se substitue l'amour de la nation. La prospérité physique [= *politico-militaire*] de l'Hellade expire, mais ceci prélude petit à petit à sa palingénésie spirituelle. À l'instar du projet macédonien, l'alliance [= *Ligue*] achéenne, contribuant largement à la fusion des éléments nationaux, accélère l'arrivée du moment de la Réformation Universelle [= *l'émergence du christianisme*]³⁷.

35. *Ibid.*, pp. 48-49.

36. *Ibid.*, pp. 50 et 54.

37. *Ibid.*, p. 52.

Par ailleurs, le schéma explicatif en question reste valable pour ce qui est du « caractère historionomique » d'une autre invasion ayant lieu quelques quinze siècles plus tard, celle de la Croisade qui assume la « première chute de Constantinople » en 1204 :

L'Europe devait surpasser ses limites et, [les nations occidentales] rangée[s] sous un seul et unique drapeau religieux, forcer sous un prétexte religieux les portes de l'Orient. Il était peut-être écrit d'en haut que, sans cette rencontre hostile, la civilisation moderne ne saurait avancer, prospérer et être renforcée. Il était peut-être nécessaire que les Occidentaux fassent dans le présent ce que les Macédoniens ont fait dans l'Antiquité³⁸.

Mais insistons un peu sur cet extrait. Si l'on voulait décrypter les deux « peut-être », on saurait conclure que c'est la grandeur du projet providentiel qui oblige l'exégète à être modeste et timide dans ses estimations. Néanmoins, cette formule faisant trop rarement son apparition dans le discours zambélien, nous nous orientons vers une autre interprétation : En l'occurrence, Zambélios ne peut s'empêcher d'hésiter devant un aphorisme qui, en apparence, cède à l'Occident l'initiative de la démarche civilisatrice. D'ailleurs, comme nous allons l'analyser plus loin dans cet exposé, l'historiographe grec insiste sur le fait que c'est l'hellénisme qui a « choisi » de ne pas coopérer avec les Occidentaux, et d'approfondir ainsi le schisme ecclésiastique, puisque ceci faisait en réalité avancer les objectifs divins³⁹.

Pour être donc plus conforme à l'esprit des schémas zambéliens, nous devons probablement distinguer entre un hellénisme, ou même une certaine partie de l'hellénisme, *missionnaire* et des « peuples étrangers » qui sont des « instruments » au service des « missions » réservées à l'hellénisme. En d'autres termes, bien qu'auprès de la conception zambélienne tout être historique ait sa propre mission historique dictée par le projet providentiel, il reste que c'est la nation hellénique qui est, de loin, le grand protagoniste de l'histoire – pour ne pas dire qu'elle est son seul protagoniste. Or, en tant que grand protagoniste, elle est chargée des rôles les plus importants. Les autres acteurs jouent en fait des rôles secondaires, subordonnés non seulement à l'autorité du *metteur en scène* (Dieu) – qui reste toujours derrière la scène – mais aussi à l'autorité de ce qui tient le rôle principal et dont le nom figure en tête de la liste des protagonistes (et dont la vie mérite, plus que toute autre, d'être l'objet d'une *biographie*).

38. *Ibid.*, p. 404.

39. « Le schisme étant achevé, l'œuvre de la Providence [...] s'avance », *ibid.*, p. 405.

Lisons à ce propos deux autres extraits des *Chants Populaires* où l'historien grec traite dans une perspective globale l'apport historique de l'Antiquité classique. Dans son esprit, cet apport est l'œuvre de la seule nation hellénique. L'idée, d'ailleurs, d'une civilisation gréco-romaine lui est en général étrangère, contrairement à celle d'une civilisation « hellénochrétienne ». Souvenons-nous aussi que, du moins dans cet ouvrage, il distingue dans le cadre de la société byzantine deux « nationalités » et deux « consciences nationales » correspondant aux deux grands « ennemis » : le « romanisme » de la monarchie et de la cour impériale, et l'« hellénisme » du peuple et de l'Église orthodoxes. Voici donc quelle grande distance sépare l'Hellène-*missionnaire* et le Romain-« instrument » de la Providence divine :

Le génie politique de l'Hellade se prépare déjà à se retirer de la scène. Que d'autres lignées viennent occuper sa place. Dans l'enceinte terrestre, il n'y a rien de plus grand à créer. Au-dessus de lui, c'est Dieu seul qui philosophe. Déjà, à travers les guerres héroïques des premiers siècles, il a aboli sur son territoire les dernières traces de la monarchie et de la hiérocraie asiatique [= perse] [...]. Déjà, dans les institutions achéennes, il a renoncé à l'aristocratie et à toute autre inégalité sociale. Déjà, il a jeté le blâme sur la déférence erronée pour le polythéisme, théâtralisant à travers le drame [classique] les vices des dieux et des héros [...]. Maintenant, il renonce volontiers à la couronne du pouvoir terrestre, et [...] pratique la contemplation de ce qui doit arriver. Pour lui, ce monde n'a plus d'autres charmes. Maintenant, c'est le voile seul de l'Amour de l'homme-Dieu qui peut de manière méritoire couvrir sa nudité [= son impuissance politico-militaire]. L'instrument de cette rénovation ou, pour mieux dire, de cette consécration va être l'occupation romaine par la force des armes.

Étant un simple exécuteur des résolutions divines, un soldat chargé d'ouvrir et d'aplanir la voie [...] ; n'ayant, à présent, que cela en vue – et rien d'autre –, Rome [...] doit à son tour se soumettre à la loi de la décadence⁴⁰.

Zambélios donne d'ailleurs un titre fort significatif au chapitre consacré au caractère historionomique de la conquête romaine : « La mission indirecte des Romains à propos de l'universalisation ». Le « simple exécuteur », le simple « instrument » de la Providence divine a ainsi une « mission indirecte », donc secondaire, à propos de l'arrivée du christianisme. La comparaison avec le rôle d'Alexandre et des Macédoniens, dont la « conquête de l'Asie » est la condition *sine qua non* pour la « conciliation de l'Orient et de l'Occident » qui va permettre la propagation du christianisme, ou avec celui de la Ligue Achéenne, qui « accélère » ce processus, est plus qu'éloquent.

40. *Ibid.*, pp. 53 et 57.

Mais, à ce propos, le « simple exécuteur » n'est qu'un simple exemple dans l'histoire de la nation hellénique. Il y en a encore d'autres, aussi indicatifs, comme les cas des Croisés et des Ottomans : les conquêtes de l'Empire Byzantin réalisées par eux, à l'instar de la conquête romaine, ne sont également que ces « flammes de purgatoire » dont Zambélios nous parle à plusieurs reprises. Et, dès les premières pages des *Chants Populaires*, les rôles historionomiques de tous ces acteurs historiques sont mis en parallèle pour prouver que ce qui reste de leurs invasions, ce n'est que le vrai missionnaire au service du projet providentiel, l'hellénisme, rendu plus puissant et sage :

Les Romains prennent les richesses et l'embellissement de l'Hellade, les Croisés les objets sacrés des temples, les Ottomans les bas-restes délabrés et pourris de la domination romaine, mais l'Hellène entretient chez lui avec un zèle religieux le génie traditionnel de son salut national. – Les occupations par la force des armes nettoient l'Hellade, comme le tourbillon nettoie la terre de pollutions et le ciel de nuages⁴¹.

Il est donc évident que, dans l'esprit de l'historiographe grec, toutes ces « conquêtes de l'Hellade par des nations étrangères » ont historiquement joué un rôle décisif à l'égard du « sentiment national hellénique ». Pour lui, l'essentiel, c'est que toute conquête de la Grèce – toute « occupation du pays hellénique par la force des armes », selon la terminologie qu'il préfère lui-même, indiquant le caractère provisoire de ces faits historiques et la « victoire finale de l'hellénisme » – tend nécessairement à produire au sein de la nation des Hellènes ce qu'il appelle la « haine salutaire contre les étrangers ». On dirait presque, à le lire, qu'il s'agit de la condition *sine qua non* pour l'aiguïsement, la « coagulation » des sentiments patriotiques de ce peuple lequel, étant en l'occurrence obligé d'abandonner ses préoccupations « matérielles » (politico-militaires), se consacre à l'« exercice spirituel », ce qui lui permet de se connaître mieux lui-même et de se distinguer d'autrui – à travers un processus marqué toutefois par le conflit, l'opposition, cette « haine salutaire » qui n'a évidemment rien de salutaire pour les « étrangers ».

En d'autres termes, on a ici affaire à une règle générale, sinon à une « loi », présidant à tout le parcours historique de la dite nation – une règle résumée de manière caractéristique dans la formule figurative, typique du style de Zambélios : « la liberté des Hellènes est habituellement passée par les flammes du purgatoire ». Ce schéma explicatif revient sans cesse dans son discours, et l'historiographe voit toujours quelque chose de positif dans les « malheurs » liés

41. *Ibid.*, p. 57.

à la présence des « étrangers » dans l'histoire de son peuple – un « instrument » a par définition un rôle positif, d'ailleurs –, sans pour autant arriver à éprouver pour eux des sentiments de reconnaissance à l'instar d'un Michelet⁴².

En tout cas, la distinction entre *missionnaires* et « instruments » de la Providence divine est capitale dans la philosophie de l'histoire de Zambélios et peut parfois renvoyer à des jugements de valeur sur lesquels il arrive à fonder ses schémas explicatifs les plus importants. Ces jugements ont certainement un aspect péjoratif à l'égard de celui qui assume en l'occurrence le rôle du « simple instrument ». C'est par exemple le cas du « génie romain » au sein de l'Empire byzantin, dont la qualité « ordonnée par Dieu » n'est que la simple « chance ». Or, l'historiographe grec fait pourtant de cette médisance le point de départ de son analyse concernant ce que l'on saurait appeler le comble du mécanisme de la société byzantine, l'« opposition entre hellénisme et romanisme » :

La qualité dont Dieu a fait don à l'hellénisme est la vertu, et au romanisme la chance. – Ces deux extrêmes de l'agir humain correspondent [...] l'un au sentiment de la liberté morale, et l'autre au sort aveugle. Et puisqu'en tant qu'extrêmes de l'agir humain, elles sont abstraitement distantes l'une de l'autre, d'où aussi leur opposition, {pour autant} l'une lutte autant contre l'autre sur le champ de l'histoire. C'est donc pour des raisons suprêmes que la rivalité entre l'Hellénisme et le Romanisme aura lieu⁴³.

Cependant, dans le cadre d'une telle problématique *transcendante*⁴⁴, la dite « rivalité » entre le *missionnaire* et l'« instrument » peut très bien aller de

42. Michelet arrive à une conclusion analogue sur la formation de la « conscience nationale » du peuple français : la France définit son identité à partir de son conflit avec les Anglais et doit en réalité être reconnaissante à son ennemi du fait qu'il l'a obligée à se tourner vers soi-même ; cf. C. Crossley, *French Historians*, p. 202. En réalité, la conception en question devait être familière à ceux parmi les intellectuels nationalistes de l'époque qui avaient lu J. G. Herder. En effet, dans un texte de ce dernier [= *Une autre philosophie de l'histoire, pour contribuer à l'éducation de l'humanité. Contribution à beaucoup de contributions du siècle* (1774), tr. fr., sl 1964, p. 185], on trouve même une sorte de systématisation de la thèse que l'opposition nationale contribue à la « coagulation » du sentiment collectif d'un peuple : « L'Égyptien [...] méprise le Grec frivole ! Et il en est de même de deux nations dont se heurtent les penchants et les sphères de félicité – on appelle cela préjugé ! rudesse populacière ! nationalisme borné ! Le préjugé est bon, en son temps ; car il rend heureux. Il ramène les peuples à leur centre, les rattache plus solidement à leur souche, les rend plus florissants selon leur caractère propre, plus ardents et par conséquent aussi plus heureux [...]. La nation la plus ignorante, la plus remplie de préjugés est à cet égard souvent la première ».

43. Sp. Zambélios, *Αισιματα Δημοτικά*, pp. 91-92.

44. Sur l'importance de l'élément transcendant dans l'historiographie du XIX^e siècle,

pair avec une sorte d'« alliance » entre eux. C'est en effet la formule choisie par Zambélios pour désigner ce qui constituera un de ses schémas explicatifs les plus inspirés, tout au moins selon son succès auprès de ses épigones : la « cohabitation entre l'hellénisme et le romanisme à Constantinople ». C'est dans cette « alliance » – qui suit historiquement celle entre l'hellénisme et le christianisme, mais dont nous allons traiter plus loin dans ce chapitre – que l'historiographe situe non seulement les origines de l'Empire byzantin et de l'hellénisme médiéval mais également les racines de la Question d'Orient.

D'après lui, il s'agit d'une « alliance » entre deux parties contractantes qui n'ont vraiment rien en commun : *primo*, la « survivance » de l'une présuppose la « mort » de l'autre ; *secundo*, la première s'attache à la puissance spirituelle, la Divinité, et la dernière à ses propres forces pratiques, donc humaines, donc mortelles. Finalement, l'histoire va rendre justice ; le *missionnaire* gardera sa place (la vie) dans le monde moderne, tandis que l'« instrument » s'éclipsera – ce sera tant pis (la mort) alors pour lui :

L'existence de la race hellénique est assurée dans le port sacré de l'Église ; le romanisme va expirer par une mort lente [...]. Dans ce traité fameux entre Hellade et Rome, nous constatons la toute première origine de cette célèbre question d'Orient qui a attiré pendant tant de siècles, et qui attire encore plus à présent, l'attention de la politique et inquiète le monde. Voici donc les deux grandes nationalités de l'Antiquité, l'une contredisant l'autre jusqu'à présent. Elles collaborent sur le plan politique en faveur {du flux} du progrès [...]. Et, d'une part, la nationalité romaine, produit mortel et provisoire, après avoir accompli sa mission, va décéder au jour natal de la civilisation nouvelle ; d'autre part, la nationalité hellénique, assimilée au Christianisme qui sauve le monde, comme un lierre s'attachant à l'arbre divin et immortel, va survivre et reluire à la lumière du nouveau monde. – Nous sommes déjà arrivés aux approches du Moyen Âge ; nous touchons l'histoire de l'hellénisme médiéval⁴⁵.

4. *La division du travail entre les nations : le progrès universel et la notion d'« isonomie »*

Nous pouvons maintenant revenir sur la première page du texte principal des *Chants Populaires* [p. 31] pour traiter le grand axiome zambélien concernant le rôle historique de la nation hellénique. Les conclusions qui vont en résulter, en combinaison avec la distinction que nous venons d'établir entre

voir L. Krieger, « Elements of Early Historicism: Experience, Theory and History in Ranke », *History and Theory*, XIV (1975), pp. 1-14.

45. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 80.

missionnaire et « instrument » de la Providence divine, nous permettront de distinguer le contenu – et ses conséquences politico-idéologiques – de la notion de « nation élue » auprès de la philosophie de l'histoire zambélienne.

Selon donc l'historiographe grec, il existe une certaine *division du travail* entre les nations, à partir de laquelle est déterminé le rôle de chacune parmi elles dans l'histoire de l'humanité, *id est* le « génie » conducteur de son parcours historique. Tout phénomène de la vie sociale est ainsi réduit aux « génies » des nations, c'est-à-dire aux qualités et aux aptitudes qui caractérisent l'agir de l'ensemble de leurs membres. Près de cette division du travail entre les nations – qui ressemble par ailleurs à celle qui existe entre les membres d'une famille –, est aussi déterminé le « génie de la nation hellénique » :

De même que chaque membre d'une famille [...] diffère des autres à propos de leurs devoirs – celui-ci s'occupant de l'économie intérieure, celui-là de l'économie extérieure, un autre prenant soin de la récolte des produits, et tous se souciant du bénéfice commun –, ainsi chaque nation, si elle fait partie de la confédération humaine, de manière approuvée et digne, suit sa propre pente morale et a son propre rôle dans [...] l'avancement des lumières. – Donc, celle-ci a une pente pour l'industrie, celle-là pour le commerce, une autre pour la colonisation ; près d'une nation il y a une pente vers les guerres et les conquêtes, près d'une autre vers le régime monarchique, hiéocratique, ou oligarchique [...] [etc.]. LA NATION HELLÉNIQUE EST POUSSÉE ET TEND VERS L'ISONOMIE. Il est très rare que l'étude de l'histoire fournisse un axiome plus clair et plus évident que celui-ci [...]. [Il s'agit] à la fois du moyen et de la fin de toute sa vie⁴⁶.

Or, voici comment Zambélios définit cette qualité exceptionnelle qu'il considère comme la raison d'être de l'histoire de la nation hellénique :

L'isonomie est précisément la tendance instinctive vers la suspension de toute inégalité sociale. [Il s'agit] à la fois d'une pente [κλίσις] et d'une élection [κλήσις], sacrée et mise en œuvre par Dieu plus que toute autre, dont l'étendue de juridiction commence en Hellade, mais s'étend sur tout le globe terrestre ! [...] L'isonomie, considérée d'un point de vue général, et comme instrument et fin de progrès à la fois, embrasse tous les moyens de l'amélioration humaine. Pour autant, tous les gènes qui travaillent pour cette amélioration sont à son service. Chaque nation y participe selon l'importance de sa fonction. [...] Dans la politique, cette pente pousse l'homme vers l'indépendance politique et sociale, tandis que, dans la religion, elle le conduit vers l'indépendance morale [...]. Dans la philosophie et les sciences vers la quête du vrai, du bien, de l'intérêt général, de tous ceux qui sont les ministres de l'égalité [...]. Dans l'industrie et le commerce, vers l'améliora-

46. *Ibid.*, pp. 31-32.

tion graduelle de la position des classes inférieures à travers la croissance et la distribution égalitaire de la richesse⁴⁷.

Retenons de cet extrait certains points capitaux :

- a) l'« isonomie » est mise en œuvre par Dieu lui-même
- b) elle n'est pas tout simplement un idéal socio-politique ; elle est l'orientation principale de l'agir historique de tout ce qui travaille pour l'« amélioration humaine »
- c) elle porte sur un ensemble de valeurs sociales qui est beaucoup plus étendu que ce que son nom laisse entendre : il ne s'agit pas seulement de l'égalité devant la loi, mais de l'abolition de toute sorte d'inégalité sociale (y compris de l'inégalité économique) ; l'« isonomie » a une certaine application à tous les aspects de la vie sociale, du commerce à la philosophie
- d) toutes les nations sont à son service (mais)
- e) c'est auprès de la nation hellénique que « commence sa juridiction ».

L'isonomie est donc pour Zambélios la valeur primaire de la civilisation humaine, le fil conducteur du parcours historique de l'humanité, le sens, pourrait-on dire, de l'histoire. Cependant, bien qu'imposée par Dieu et universelle, quoique « toutes les nations soient à son service », c'est en Grèce que l'on devrait situer l'origine de sa mise en pratique. En d'autres termes, l'historiographe prétend que si chaque nation suit sa propre « pente » déterminant son agir historique, il y a une pente commune pour tout le genre humain (l'isonomie), et qu'en plus il y a une nation, la nation hellénique, dont la pente s'identifie à cette pente commune. En effet :

Mais si ce sont toutes les nations coopérées qui en participent, chez nous ce sentiment divin est complet, entier, intègre, tout-puissant, indomptable ; il est l'origine et l'aboutissement de notre agir historique [...] une puissance si active qu'elle s'approprie l'essence et assimile la nature de toute race qui vient en communication et en contact directs avec nous. En tant que sentiment complet et entier, l'isonomie [...] embrasse tout le globe du monde mental et intelligible [...]. Pour cette raison naturelle, le génie hellénique est essentiellement un génie universel [...] traversant tout et ne restant nulle part, réglant le présent par la praxis et le futur par la théorie. – Tandis que les autres gènes se sont partagé les lots de l'ennoblissement [= *civilisation*], celui-ci les a reçus en entier⁴⁸.

Zambélios nous invite à situer l'origine de l'application de cette valeur universelle en Grèce :

47. *Ibid.*, pp. 32-33.

48. *Ibid.*, p. 33.

L'action de cette nature est démontrable et discernable notamment dans la politique et dans la religion, ces deux champs étendus de la théorie et de la praxis [...]. Car dans la politique, [l'hellénisme] a établi la première patrie de ce monde, étant le premier à introduire dans ce monde les vertus patriotiques et à enseigner l'héroïsme [...]. Il a été le premier dans le monde de civilisation à établir en loi l'égalité sociale, et, à travers celle-ci, à renforcer le patriotisme en tant que base et synthèse de toutes les autres vertus. Et dans la religion, il a été le premier et le seul à constituer en dogme les vérités éternelles ; à consolider, par l'infusion d'une inspiration divine, l'égalité morale des hommes [...]. – De cette manière, l'Hellénisme [...] a rangé sous les mêmes institutions de liberté des races barbares et des peuples esclaves, faisant du monde entier une patrie de citoyens [...]. La patrie, d'une part ; la foi, de l'autre. Voici la systole et la diastole du cœur hellénique ; les deux mouvements [...] à partir desquels il communique à la fois avec le Créateur et la création, avec le monde visible et invisible. PATRIE et FOI ! Des mots sacrés, divins, très chers de notre histoire⁴⁹.

Les arguments que l'historiographe grec emploie ici sont fort intéressants et portent sur le noyau dur de sa conception historique. Selon lui, l'isonomie a donc son origine en Grèce parce que c'est à l'Antiquité classique, c'est auprès de la nation hellénique ancienne que l'on doit chercher la mise en pratique des premières institutions égalitaires, tant sur le plan de la politique que sur celui de la religion.

À propos de la politique, il nous invite à retenir non seulement l'établissement d'une série d'institutions purement politiques, comme les institutions démocratiques athéniennes, mais aussi l'émergence des idées de « patrie » et de « citoyenneté ». Cette évolution d'importance universelle – puisqu'elle a affaire aux valeurs politiques qui constitueront la base des régimes démocratiques du monde civilisé moderne – est située par Zambélios dans la période des guerres « patriotiques » des Hellènes contre les Perses et mise en rapport avec l'émergence d'une autre valeur sociale qui va de pair avec les valeurs démocratiques : la valeur de « mourir pour la patrie » en tant que devoir primaire d'un citoyen qui se sent égal entre égaux dans le cadre d'une « Politeia » où l'on constate la prédominance de l'idée de l'intérêt général (de l'intérêt de la « patrie »)⁵⁰.

49. *Ibid.*, pp. 33-34.

50. On peut ici confronter la conception zambélienne avec celles des historiens actuels qui situent l'émergence du sentiment patriotique dans le Moyen Âge occidental ou dans la Révolution française. La différence résulte, pensons-nous, de la définition que quelqu'un donne à la notion de *patrie*. Cette notion est, le plus souvent – bien que non pas toujours –, réduite à celle de *nation* moderne ou, plus particulièrement, à celle d'*État-nation*. Mais la

Quant à la religion, l'historiographe grec prétend que le « génie hellénique était le premier et le seul à constituer en dogme les vérités éternelles divines », ce qui lui permet de parler d'une civilisation « hellénochrétienne » – désormais, le schéma commun pour toute l'école nationale grecque (d'origine droysenienne, pourtant)⁵¹. En fait, il signale deux processus historiques qui, à son avis, ont contribué à la formation d'une certaine « alliance » entre le christianisme et l'hellénisme :

D'un côté, c'est que la langue grecque constituait la *lingua franca* de l'époque en question :

Déjà, la doctrine hébraïque [...] traduit dans la langue hellénique [...], circulait partout où les phonèmes de cette langue arrivaient, à savoir dans tout le monde connu à l'époque. Dieu allait entrer dans le monde par une voie hellénique⁵².

Grâce au dialecte attique, l'Hellénisme et le Christianisme ont dès le début fraternisé en Orient [...]. Si la sagesse d'Athanase, de Basile et de Grégoire a prédominé, ceci est dans une certaine mesure dû à la langue philosophique de Platon⁵³.

nation ou l'État-nation, qu'ils soient identifiés l'un à l'autre ou non, ne sont pas historiquement les premières supra-institutions politiques que ses sujets devaient défendre contre une menace extérieure ou voulaient imposer à l'extérieur d'un territoire qui peut être identifié à une *patrie*. Le sentiment patriotique étant forcément lié à ce double souci, nous pensons que l'on ne doit pas limiter sa présence dans le monde moderne. Cependant, s'il ne faut pas voir un sentiment patriotique que dans les cas où il y a un *sentiment national*, on ne doit pas non plus procéder d'une manière qui est tout à fait l'inverse, mais qui tombe également dans l'anachronisme : réduire tout sentiment patriotique à un sentiment national, à savoir voir partout des sentiments nationaux et, par conséquent, identifier *patrie* et *nation* – ce qui est bien évidemment le cas de Zambélios. Il reste pourtant que le point de vue que nous privilégions ici n'est pas le seul qui insiste sur l'anachronisme et le projectionnisme inhérents au discours nationaliste. Voir par exemple les remarques de J. Le Goff [= *Histoire et Mémoire*, p. 254] sur l'historicité des notions de *patrie* et de *nation* : « Je pense [que] le Moyen Âge avait découvert la patrie, [et que] la nation date de la Révolution [française] ». Cf. aussi l'argumentation des chercheurs qui signalent la différence entre *patriote* et *citoyen* pendant l'Antiquité gréco-romaine : K. W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge & Londres 1966 (1953), p. 179 ; E. H. Kantorowicz, « Pro Patria Mori in Medieval Political Thought », *The American Historical Review*, LVI (1951), pp. 472-492, p. 474 ; P. E. Lekkas, *Η εθνικιστική ιδεολογία*, pp. 69-70 et passim.

51. Cf. R. Southard, *Droysen*, p. 24 ; G. G. Iggers, *The German Conception*, pp. 105-106.

52. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 60.

53. *Id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 478.

De l'autre, c'est l'homogénéisation sociale qui suit l'homogénéisation géographique de l'espace contrôlé, pour ainsi dire, par l'hellénisme, non seulement grâce à sa langue mais aussi en raison de la diffusion du « génie hellénique », au sens de la « culture hellénique », réalisée par les conquêtes macédoniennes – une évolution, souvenons-nous, dont le « simple instrument » est la conquête romaine :

La hache romaine avait rendu les têtes de tout le monde égales ; l'alliance panhellénique avait fait disparaître les dernières traces de l'aristocratie. – D'un côté jusqu'à l'autre, l'Hellade est peuple. – Voici la raison pour laquelle le Christianisme devient une nouvelle patrie pour l'Hellade ; et l'Hellade la capitale du Christianisme⁵⁴.

Il s'agit ici d'un processus qui va attribuer à la nation hellénique son caractère définitif, marquer à jamais le « génie de l'hellénisme » : « l'Hellade est peuple », le « génie hellénique » s'identifie, dorénavant et pour toujours, au peuple étant son porteur (initialement grâce à l'œuvre « coagulatrice pour le sentiment national hellénique » de la conquête romaine).

Mais à ce propos, outre ces évolutions « historiques », Zambélios renvoie également à la pente qui caractérise le « génie de la nation hellénique ». Il s'agit bien évidemment de la dite isonomie qui, en tant que raison d'être du progrès humain, est (voire ne peut qu'être) en même temps l'objectif primaire de la Providence divine :

Dieu, lui-même, établit donc l'égalité et enseigne l'émancipation universelle ! Tous [sont] égaux, tous [sont] des frères, tous [sont] affranchis ! [...] Tous les membres de la famille humaine [sont] donc des enfants du même père [...]. Unification donc à propos de tout et pour toujours. Mais celle-ci était aussi le souhait de l'Hellénisme⁵⁵.

54. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, p. 64.

55. *Ibid.*, pp. 61-62. À ce propos, cf. les réflexions analogues de G. Finlay [= *Greece Under the Romans*, pp. 134-135] qui avait exercé une influence considérable sur Zambélios : « The effect of Christianity extended to political society, by the manner in which it enforced the observance of the moral duties on every rank of men without distinction [...]. This political influence of Christianity soon displayed itself among the Greeks. They had always been deeply imbued with the feeling of equality [...]. From the moment Christianity was adopted by the Hellenic race, it was so identified with the habits of the people as to become essentially incorporated with the subsequent history of the nation ». Toujours est-il que l'historiographe grec considérait que Finlay n'était pas toujours à la hauteur des circonstances : « La Grèce est reconnaissante [à Finlay] [...]. Mais elle lui serait encore plus reconnaissante, si [...] cet homme laborieux avait exposé l'histoire hellénique d'un point de vue hellénique », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 468.

Dans l'esprit de Zambélios, vu qu'à partir d'un certain moment historique « le souhait de l'hellénisme » s'identifie avec celui du christianisme, ce qui devient nécessaire, et résulte en effet de manière naturelle, c'est une sorte d'« alliance » entre eux. « Ce premier traité mutuel entre le Christianisme et l'hellénisme »⁵⁶ est donc examiné par l'historiographe comme un fait supra-historique. Il entreprend ainsi de distinguer ses détails : que est-ce que l'un a offert à l'autre comme contrepartie pour sa collaboration ? Et, dans l'extrait suivant, il affirme que l'« alliance » devait être extrêmement profitable pour les deux parties ; surtout pour le deuxième. Or si l'hellénisme a offert au christianisme le mode d'organisation de son Église – une Église dont le prototype devrait être ainsi cherché dans l'« église [εκκλησία = *assemblée*] du dème » de la démocratie athénienne –, le christianisme lui a rendu le monde entier (du moins tout l'espace géographique où la nouvelle foi avait été propagée) :

En effet, pendant les premiers temps de l'Église, chaque nouvelle commune [chrétienne] peut être considérée comme une petite Politeia démocratique [...]. Chaque petite commune religieuse se compose des concitoyens, qui sont égaux [...], et d'un chef élu par un vote populaire. Ici, [il n'y a] ni maître, ni despote, ni riche, ni pauvre, ni sujet, ni souverain. Ils deviennent tous égaux devant la mort [...]. Voilà, étant certains que nous ne nous trompons pas, comment nous discernons l'origine et la source de notre clergé oriental orthodoxe, dont la conduite s'affirme dans l'histoire du christianisme aussi bien exemplaire que son origine est populaire [...]. Ainsi, pour une deuxième fois, le peuple hellénique, placé à la tête du progrès humain, fournit l'archétype de la Politeia démocratique et isonomique. Inspiré par une sagesse sociale d'un nouvel esprit, il ne connaît pas à présent d'autres limites ethnologiques et géographiques que celles de l'Évangile. L'Hellade se répand au fur et à mesure que le christianisme s'épanouit. En Asie, en Europe [...], en Macédoine, en Thessalie, en Épire, à Athènes, il y a partout les mêmes Hellènes, non pas les Hellènes d'autrefois qui luttaient les uns contre les autres, mais [des Hellènes qui sont] identiques en ce qui concerne le sentiment national, la religion, le régime [politique] et la langue. Des divisions provinciales ne séparent plus les peuples⁵⁷.

Nous sommes maintenant au cœur de la théorie historique zambélienne qui attribue à l'hellénisme le caractère de la « nation élue », qui insiste sur l'« élection

56. *Ibid.*, p. 62.

57. *Ibid.*, pp. 65-66. Cf. : « The old popular organisation of the church was [...] completely amalgamated with the social institutions of the Greek nation. The people took part in the election of their spiritual pastors [...]. The national as well as the religious

de la nation hellénique » par Dieu lui-même comme missionnaire principal au service des ordonnances providentielles dans l'univers de l'histoire humaine. Pour l'historiographe grec, la « tendance instinctive de l'hellénisme » s'est donc toujours identifiée à la tendance générale du genre humain : progresser et faire progresser, civiliser et faire civiliser, vers la condition humaine qui sera caractérisée par une organisation sociale établie sur la base de l'isonomie, de l'égalité potentielle dans tous les aspects de la vie sociale – une égalité imposée par celle-ci devant le créateur du genre humain, devant la vie et, surtout, la « mort » que représente Dieu⁵⁸.

Par conséquent, toujours d'après Zambélios, l'hellénisme a sans cesse fait siens les désirs de la Providence divine, il a dans tous les cas agit dans la direction que celle-ci privilégiait chaque fois. Il est donc le missionnaire chargé de la diffusion de la parole de Dieu, un agent supra-historique qui se sert de ses « maux » et de ses « ennemis » comme « instruments » faisant avancer les objectifs de ce Dieu identifié à la Raison-Civilisation. Qu'il s'agisse d'un choix conscient ou inconscient – tantôt on doit croire qu'étant « instinctif », il est inconscient, et tantôt on se trouve devant des « décisions » qui sont « soi-disant » absurdes, mais en dernière analyse « inspirées par Dieu » –, le peuple hellénique est le plus bon élève de l'enseignant de la leçon la plus importante du monde, de l'isonomie. Il est ainsi le peuple favori de l'histoire humaine...

Les représentants de cette nation dont les actes sont les plus conformes à son « génie », qui tendent donc plus que tout autre à faire triompher l'isonomie, sont le peuple et le clergé helléniques. Chez le premier, c'est en raison de ses « traditions » de démocratie égalitaire ayant leurs origines dans l'Antiquité classique ; chez le deuxième, c'est l'objectif primaire de son inspirateur, Dieu

sentiments of the Greeks were called into action, and provincial synods were held for the purpose of defending the orthodox priesthood against the imperial [...] administration. The majority of the orthodox congregations were Greek, and Greek was the language of the orthodox clergy », G. Finlay, *Greece Under the Romans*, p. 143.

58. « Rien dans ce monde ne fait allusion à l'égalité sociale [...]. [C'est] la Mort [qui] est l'archétype, la source et la racine de l'égalité mondaine, car c'est elle qui fournit l'idée et conserve le sentiment de la Divinité, de la liberté, de l'amour et de la vie de l'avenir [...]. L'isonomie a donc des rapports étroits avec la Mort et [...] joint le temps présent à celui de l'avenir [...]. Voici pour quelle raison les peuples qui ont une pente pour l'isonomie sont avant tout des philosophes, et, plus que tout autre, des admirateurs de l'immortalité », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 152-153. Cf. à ce propos la thèse de Michelet [= *Le peuple*, pp. 327-328] que « l'égalité fraternelle [restait] ajournée à l'autre vie » avant que d'être « enseignée au monde, comme la loi d'ici-bas » par la France.

lui-même, qui consiste en « rendre tous les hommes égaux ». Mais chez les deux, c'est le même principe d'agir, la même pente : l'isonomie.

Voici donc pour quelle raison Zambélios nous invite dans le « Préambule » de ses *Chants Populaires* à utiliser comme « sources » de l'histoire byzantine, d'une part, les « traditions populaires » et, d'autre part, l'« histoire de l'Église orientale-orthodoxe » : ces phénomènes sont à l'origine, ils sont la « source de l'hellénisme médiéval ». En effet :

Et voilà la source de l'Hellénisme médiéval qui [...] se range déjà sous les auspices de la religion. [...] Fixons une fois pour toutes que le peuple et le clergé qui le constituent reconnaissent la même autorité. [...] Il n'existe, ni ne va dès lors exister légitimement d'autre sentiment national, d'autre foi, d'autres coutumes, d'autres intérêts hormis ceux que partagent maintenant ces deux éléments du nouvel Hellénisme. L'unité du dogme est leur mot d'ordre ; et leur objectif est l'unité et la coagulation de la race [hellénique].
– Le nouveau testament de l'Hellade commence déjà⁵⁹.

Nous ne pouvons cependant nous empêcher de céder de nouveau à la tentation de comparer les thèses proposées par Zambélios avec celles des historiens romantiques français, de ses grands inspireurs sans doute. Chez eux, il y a également un discours sur la « mission », la « prédestination » historique de leur nation chargée également d'une tâche messianique⁶⁰. Dans leur esprit, toute l'histoire de l'humanité est réduite aux « progrès » des trois composantes du mot d'ordre de la Révolution française, « liberté, égalité, fraternité »⁶¹, et certains

59. Sp. Zambélios, *Ασματα Δημοτικά*, pp. 66-67. Cf. : « The most distant communities of Christian Greeks in the East were connected by the closest bonds of union [...]. The progress of Christianity among the Greeks was so rapid, that they soon surpassed in numbers, wealth, and influence, any other body separated, by peculiar usages, from the mass of the population of the Roman empire. The Greek language became the ordinary medium of communication on ecclesiastical affairs in the East; and the Christian communities of Greeks were gradually melted into one nation, having a common legislation and a common civil administration in many things, as well as a common religion. Their ecclesiastical government thus acquired a moral force which rendered it superior to the local authorities, and which at last rivalled the influence of the political administration of the empire. The Greek church had grown up to be almost equal in power to the Roman state », G. Finlay, *Greece Under the Romans*, p. 136.

60. Cf. C. Crossley, « Quinet and Messianic Nationalism », F. Barker (et autres), 1848. *The Sociology of Literature*, Colchester 1978, pp. 265-276.

61. D'après H. White [= *Metahistory*, p. 161], l'histoire à la Michelet est le roman de la lutte du peuple français contre la tyrannie et la division, elle est le roman de la poursuite de l'unité parfaite. Cf. aussi : « L'idée fondamentale de Michelet, le *sens* de l'histoire d'après lui, c'est le progrès de la liberté, c'est l'humanité s'arrachant à la fatalité d'un destin

parmi eux arrivent même à expliquer le cours de l'histoire à partir d'un conflit entre les porteurs, les *amis* (comme le tiers état), et les non-porteurs, les *ennemis* (l'Église catholique par exemple), de ces valeurs⁶² – ce qui témoigne d'ailleurs qu'ils lisent, eux aussi, l'histoire à rebours, sous l'empire du présent.

En effet, selon Michelet, la France est chargée (et il s'agit d'une mission réservée à elle⁶³, tout au moins à l'époque moderne) d'initier la liberté dans le monde et de concilier pour la première fois tous les peuples à travers une unité exemplaire de l'esprit humain, du fait que c'est le pays qui désire plus que tout autre la liberté et l'égalité, les deux valeurs constituant précisément le « génie social », l'esprit de la vie sociale⁶⁴. Zambélios adopte en réalité cette idée, tout en attribuant ces qualités à sa propre nation et tout en focalisant sur un passé beaucoup plus lointain, la période entre l'Antiquité classique et les « origines du Moyen Âge », dominée par l'émergence du christianisme.

Toutefois, il contresignerait lui sans doute les passages de Michelet et de Quinet où les deux amis distinguent dans les valeurs révolutionnaires républicaines une origine chrétienne – donc surtout les passages des œuvres de leur jeunesse⁶⁵. À ce propos, la conception de deux historiens français peut très bien être réduite à une *religion sociale* dont les mots d'ordre se condensent dans l'« unité » et l'« égalité », et dont l'agent, le défenseur principal, est la France. Michelet, en particulier, reconnaît même que, dans cette tâche, soit à la tête de l'*avant garde* des nations, la nation française a en fait succédé à une

aveugle pour s'épanouir dans une condition réellement humaine de liberté et de responsabilité », J. Walch, *Les maîtres de l'histoire*, p. 210. Quant à Guizot, voir C. Crossley, *French Historians*, p. 89.

62. À ce propos, cf. la critique adressée par G. P. Gooch [= *History and Historians*, p. 175] à l'interprétation de la Révolution française chez le vieux Michelet : « The voice of the people is the voice of God. Whatever was good in the Revolution was the work of "the people"; whatever was bad was the work of somebody else. [...] He regards the Revolution as a struggle between two conceptions of life, rationalist democracy versus Christian monarchy ».

63. « [Ma] glorieuse patrie est désormais le pilote du vaisseau de l'humanité [...]. Ce ne serait pas trop de l'histoire du monde pour expliquer la France », J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle, suivie du discours d'ouverture prononcé à la Faculté des Lettres, le 9 janvier 1834*, Bruxelles 21835, pp. v-vi.

64. Voir C. Crossley, *French Historians*, p. 202.

65. Voir *ibid.*, pp. 164 et 199. Cf. aussi *id.*, « Idée de Dieu et Nature chez Quinet jusqu'en 1842 », M. Baude & M.-M. Münch (éd.), *Romantisme et religion : Théologie des théologiens et théologie des écrivains* [Actes du Colloque de Metz], Paris 1980, pp. 284-290 ; *id.*, « The Young Edgar Quinet and the Philosophy of History », *Stanford French Review*, hiver 1980, pp. 405-415.

série d'autres peuples : les Juifs, et surtout les Grecs et les Romains⁶⁶. Il insiste néanmoins que c'est elle qui a en dernière analyse « sauvé le monde » avec sa propre Révolution :

Le Dieu Verbe, sous la forme où le vit le Moyen Âge, fut-il nécessaire ? L'histoire toute entière est là pour répondre : Non. Le Moyen Âge promit l'union, et ne donna que la guerre. Il fallut que ce Dieu eût sa seconde époque, qu'il apparût sur la terre, en son incarnation de [17]89.

La France a continué l'œuvre romaine et chrétienne. Le christianisme avait promis, et elle a tenu. L'égalité fraternelle, ajournée à l'autre vie, elle l'a enseignée au monde, comme la loi d'ici-bas.

Dieu lui a fait la grâce d'avoir cette patrie qui promulgua, écrivit de son sang, la loi de l'équité divine, de la fraternité, que le Dieu des nations a parlé par la France⁶⁷.

Or, il le fait souvent à partir des syllogismes que, si l'on tient compte de ses convictions chrétiennes, on peut même qualifier de *blasphémateurs* :

Il a vu la patrie... ce Dieu invisible en sa haute unité est visible en ses membres, et dans les grandes œuvres où s'est déposée la vie nationale. C'est bien une personne vivante [...]. La patrie, ma patrie peut seule sauver le monde⁶⁸.

Il s'agit en l'occurrence d'une attitude – qui caractérise au bout du compte tout chrétien nationaliste – que l'on rencontre aussi chez Sp. Zambélios, comme on va le voir plus loin dans cet exposé. Et on doit peut-être considérer le passage suivant de Sp. Zambélios non seulement comme une critique de

66. Voir *id.*, *French Historians*, pp. 199-200 ; G. P. Gooch, *History and Historians*, p. 170. Cf. aussi : « Pour Michelet, l'histoire apparaît comme le triomphe progressif de la liberté. [...] La Grèce, Rome et la France, à tour de rôle, sont les pays où se manifeste la liberté. Sa marche triomphale se poursuit de l'ancien Orient vers le nouvel Occident », B. G. Réizov, *L'historiographie*, pp. 531-532.

67. J. Michelet, *Le peuple*, pp. 305, 327-328 et 356. Cf. H. White, *Metahistory*, pp. 155 et 157, qui prête attention au fait que Michelet appelle la Révolution française « jour de jugement ».

68. J. Michelet, *Le peuple*, pp. 351 et 362. Tandis que Michelet pense donc que la France « a tenu » la promesse donnée par le christianisme, « [Fichte] estime en 1807 que l'Allemagne est destinée à faire triompher les principes démocratiques dont une France indigne n'a pas su assurer la réalisation », J. Droz, *Le romantisme politique*, p. 119. En d'autres termes, tous les nationalistes du XIX^e siècle pensent que c'est leur propre nation qui a été « élue » pour faire triompher les valeurs universelles (démocratiques, chrétiennes, ou autres). Cf. : « C'est en vous, [les Allemands,] parmi tous les peuples modernes, que réside de la façon la plus tranchée le germe de la perfectibilité humaine [...]. Si vous disparaissiez dans ce qui fait votre essence, disparaît en même temps que vous, pour tout le

ses rivaux grecs, attachés au classicisme idéologique des Lumières, mais aussi comme sa réponse indirecte à ses homologues (romantiques ou non) européens :

Suivant de cette manière les traces de la liberté chrétienne sur l'histoire, non éclairée encore, de notre Moyen Âge – et tout à fait convaincus que, si nous l'examinons très attentivement, nous allons découvrir des témoignages et des vérités qui sont à l'avantage de notre nation, ainsi que fort nécessaires pour la démonstration scientifique de nos droits imprescriptibles – [...], nous avons plusieurs fois blâmé chez nous ces érudits et ces hommes politiques [...] qui, introduisant en Hellade les vantardises banales des Occidentaux [...], tantôt appellent l'Angleterre la fille aînée de la liberté moderne et tantôt attribuent aux Français la toute première mise en pratique de l'égalité⁶⁹.

5. *Les traits caractéristiques de l'hellénisme ou comment « l'Hellade est peuple » sur le plan ontologique*

Dans le cadre de la littérature consacrée au phénomène national, on a souvent souligné la grande aisance avec laquelle coexistent chez les intellectuels nationalistes, d'une part, les projets et les argumentations les plus utopiques et, d'autre part, les pratiques politiques les plus réalistes⁷⁰. Il s'agit d'une antinomie apparente qui paraît pénétrer la plupart des idéologues de ce type, non seulement pendant ce XIX^e siècle national mais également à travers les différentes mondialisations du XX^e. Et à ce propos, on peut dire que, quant à

genre humain, l'espoir de se sauver », J. G. Fichte, *Discours à la nation allemande*, tr. fr., Paris 1992, XIV, p. 376. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une attitude plutôt éloignée de la théorie de celui que l'on est convenu de considérer comme le père essentiel du nationalisme romantique, J. G. Herder ; cf. : « Have we Germans not learned most of what we know as a "civilized nation" from other peoples? Indeed we have. In this and in many other such cases nature has forged a new chain of transmission, from nation to nation [...]. This inter-national transmission of social cultures is indeed the highest form of cultural development which nature has elected [...]. Roman civilization hailed from Greece; Greece owed its culture to Asia and Egypt; Egypt to Asia [...]. Let the nations freely learn from one another, let one continue where the other has left off », J. G. Herder, *Essay on the Origin of Language* (Berlin 1772), *J. G. Herder on Social and Political Culture*, Recueil de textes traduits en anglais par F. M. Barnard, Cambridge 1969, pp. 173-174. Cf. aussi L. Dumont, « Le peuple et la nation chez Herder et Fichte », *id.*, *Essais sur l'individualisme*, Paris 1983 ; A. Renaut, « Fichte et le refus du romantisme politique », G. Hotois (éd.), *Lumières et romantisme*, Paris 1989.

69. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 260.

70. Voir, à titre indicatif, E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983, pp. 1-3.

l'école historique nationale grecque, l'œuvre de Sp. Zambélios inaugure encore une tradition fort tenace dans le temps.

En effet, si l'historiographe grec a construit une série de schémas explicatifs dont le contenu donne parfois l'impression de s'ouvrir à un certain *au-delà historique*, il s'est en même temps montré capable d'exprimer sur leur base, sauf les rêves d'intellectuels d'un certain type, les désirs de tout un peuple (le nationalisme étant déjà à l'époque un mouvement plutôt populaire). Sa philosophie de l'histoire prétendant que, du fait de son « génie isonomique », le peuple hellénique est la « nation élue » du parcours de l'humanité à travers les siècles comporte en réalité tous les éléments constitutifs de la conception historique que le nationalisme grec a su produire afin de réduire ses objectifs politiques à des « droits historiques » – une procédure qui était nécessaire pour persuader et, par la suite, motiver l'ensemble des instances nationales dans le sens de la grande entreprise de l'intégration nationale (et de l'expansion territoriale que celle-ci présupposait dans les esprits de ses chefs).

Quoiqu'en raison de ses extravagances, le noyau dur de cette théorie allait plutôt être passé sous silence chez les épigones de Sp. Zambélios, il n'en est pas moins vrai qu'il a constitué pour eux une source d'inspiration inépuisable. Car, contre toute apparence, la conception zambélienne pivotait sur une chaîne d'*astuces logiques* qui allaient finalement servir de matière première pour les arguments prononcés dans cette direction par les intellectuels grecs. En réalité, dans ce chapitre de la théorie zambélienne, on rencontre non seulement les germes de toutes les demandes du nationalisme grec mais aussi ceux de l'argumentation accompagnant leur énonciation. Insistons donc sur la thèse zambélienne que l'isonomie est le trait spécifique de la « mission historique de la nation hellénique ». Dans le cadre de nos premières remarques à propos des passages relatifs, nous avons évité, pour des raisons analytiques, d'insister sur une série d'affirmations de l'historiographe grec qui sont pourtant de la plus grande importance :

a) Il y a des nations qui sont « dignes » d'être membres à part entière de la « confédération humaine ». – Il faut donc admettre que d'autres n'en sont pas « dignes ».

b) Le « génie hellénique » est en principe un « génie universel ». – Interprétée d'une certaine manière, cette formule peut sous-entendre que quiconque partage ses principes, quiconque participe de la culture hellénique peut être considéré comme « Hellène ».

c) Le dit génie se caractérise par sa tendance vers l'imposition de l'« unité », tant à l'intérieur du corps national hellénique (unité nationale) que dans le

monde entier (unité universelle). – Qu'entraîne donc cela pour l'histoire de la nation hellénique, et comment se comporte cette nation à l'égard des individus ou des groupes sociaux qui expriment la *différence* ?

d) « L'hellénisme ne connaît pas [ou ne connaissait pas pendant une très longue période] d'autres limites que celles de l'Évangile ». – Potentiellement, cela peut signifier que l'espace géographique dont « l'hellénisme a le droit » de revendiquer le contrôle s'identifie à celui dominé par l'Église Orthodoxe qui exprime, d'après ses membres, le vrai esprit de l'Évangile.

e) « L'hellénisme tend à assimiler toutes les nations qui viennent en contact avec lui ». – Il dispose donc d'une « force d'assimilation », évoquée déjà par l'auteur dans son « Préambule » de 1852, qui le fait tendre à *absorber* ces nations.

Il est évident que chacune de ces thèses renvoie directement ou indirectement à une sorte de « supériorité » de la nation hellénique. Et leur examen peut nous conduire à constater les conséquences, idéologiques ou autres, de la philosophie de l'histoire de Sp. Zambélios. Étudions-les donc du plus près :

a) Quoique l'historiographe grec n'explique nulle part de manière systématique ce qui distingue une « nation digne de faire partie de la confédération humaine » d'une autre qui n'en est pas « digne », on comprend très bien qu'il fait ici allusion à ce qu'il considère comme l'importance du rôle, voire de la mission, « historionomique » de telle ou telle nation dans le cours de l'histoire humaine – un cours soumis toutefois aux desseins de la Providence divine : plus une nation s'est donc montrée importante pour l'évolution historique de l'humanité, plus elle est « digne » d'avoir une place dans la dite confédération. Or, dans l'esprit de l'auteur, cette importance est réduite *primo* à l'apport général de chaque nation dans l'évolution de la civilisation universelle, *secundo* à son attachement aux principes de l'agir humain privilégiés par la Divinité (comme le « progrès », l'« isonomie », l'« unité », l'« universalisme », etc.).

Mais du moment où l'importance historionomique d'une nation est réduite à son apport dans l'avancement des objectifs de la Providence divine, il se peut que, dans le cadre d'une interprétation élastique et anthropomorphique de ce principe – et nous avons déjà vu que les schémas zambéliens ont effectivement de telles qualités –, la nation ayant contribué le plus à cette cause a pratiquement le droit de revendiquer une sorte de *satisfecit divin* qui attesterait précisément sa supériorité sur les autres nations. Dans une deuxième étape (et toujours dans un processus d'*humanisation* de ces rapports entre Dieu,

hommes et nations), revendiquer le droit à l'approbation divine peut même aller de pair avec la revendication de l'approbation humaine, à savoir avec la revendication des « droits (de supériorité) » qui sont de ce monde, et non pas de l'au-delà – mais qui s'appuient en tout cas sur ce *satisfecit* accordé par la Divinité. Car, si, aux yeux de l'historien national (chrétien), Dieu lui-même approuve quelque chose, les hommes et leur diplomatie ne peuvent que se soumettre. Il n'est donc pas étonnant que Zambélios arrive à l'affirmation suivante :

Les Hellènes invoquent les services des Apôtres, des Martyrs, des Patriarches [hellènes] à la gloire du Christianisme ! – Quel autre peuple a versé plus de sang ? Qui a fait plus de sacrifices ? Qui a [donc] plus de droits ?⁷¹

À l'appui de la plume de son historiographe, le « peuple élu » demande ainsi ouvertement de tirer profit de son « élection », d'être immédiatement et directement récompensé pour ses « sacrifices » non dans l'au-delà (dans un certain « Paradis »), mais dans l'au-deçà (dans ce bas monde) ; ce qui va évidemment à l'encontre des intérêts d'autres peuples qui seraient moins « dignes » de revendiquer de tels privilèges. Une fois de plus, on est sorti de l'eschatologie pour passer à une sorte de rationalisme historique : en l'occurrence, celui de la diplomatie séculière, internationale, réaliste, celui de l'ère des nationalismes. Or, à partir de l'œuvre zambélienne, le terme de droit ne va jamais s'éclipser du vocabulaire des nationalistes grecs ; il saura tout simplement changer de fondement, mais non pas de contenu.

Pourtant, les arguments de l'historiographe grec ne se limitent pas à ces rapports entre Dieu et l'Hellénisme. Pour lui, si la nation hellénique a une place plus que privilégiée dans la confédération des nations, c'est aussi parce que c'est elle qui l'a formée, du moins dans sa subdivision européenne :

Après une série de vacillements, trois nations puissantes, les Russes, les Bulgares et les Slaves, viennent finalement ensemble dans les bras de l'Hellénisme qui les adopte et les fait entrer depuis lors dans la danse de la vie commune européenne. [...] Qui a formé la confédération européenne actuelle, en posant dès le début ses fondements sur la base sacrée du Christianisme ? Qui d'autre sinon le génie hellénique, par l'intermédiaire de son Église, a préparé et mis d'avance en ordre la civilisation actuelle, en prêchant la parole de la vérité chez des gènes barbares et nombreux qui, s'ils étaient restés non catéchisés, non baptisés et hostiles envers les Chrétiens, [...] seraient allés peut-être renverser l'image de l'Europe⁷².

71. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 165.

72. *Ibid.*, p. 393.

Par ailleurs, il ne s'agit pas du seul « fait » que l'hellénisme ait protégé l'Europe de la menace « barbare » ; selon les dires de Zambélios, la nation hellénique a également réglé les affaires endo-européennes de manière à ce que toute sorte de « barbarie » soit définitivement abolie :

Qui peut nier que l'autorité hellénique soit le lien commun, la force fécondatrice de la moitié de l'Europe ? Sans elle, les Slaves allaient être privés de l'influence vivificatrice qui a préservé et renforcé leur originalité. Sans elle, l'Europe n'allait connaître que des Allemands plus ou moins latinisés ; la pan-similitude et la monotonie romaines allaient régner partout. [...] L'Hellène est un *mens agitans molem*, celui qui remplit tout dans tout l'Orient ; là où l'Hellène est absent, là [il y a] la barbarie⁷³.

En réalité, d'après son historiographe, l'hellénisme est en état d'influencer même les évolutions ayant lieu loin de son lieu d'origine ou des territoires qui constituent historiquement son champ d'activité politique principal. Zambélios évoque en l'occurrence l'apport culturel du « génie hellénique » qui continuerait de cette façon à fournir les fondements de la civilisation occidentale moderne même après son premier éclat, celui de l'Antiquité classique. Ainsi, dans ses *Études Byzantines*, l'auteur inscrit-il dans le même schéma la fuite des érudits grecs anciens à Rome – signalant le cas de Polybe – et celle des mandarins byzantins pendant la période de l'Iconoclisme ainsi qu'après la chute de Constantinople. Quant à sa conclusion, elle porte naturellement sur la grandeur diachronique de la force civilisatrice de l'hellénisme :

Ainsi, les trois persécutions majeures de notre génos cruellement éprouvé gravent sur l'histoire de la civilisation trois périodes graduelles de renaissance⁷⁴.

Certes, dans le cadre de tels raisonnements, les arguments les moins originaux sont ceux qui portent sur l'« ancienneté de l'histoire de la nation hellénique » ; car, il va presque sans dire que la nation la plus ancienne est en même temps celle qui est la plus « digne de faire partie de la confédération humaine » :

Nous demandons ; qui parmi les jeunes nationalités européennes fait remonter son origine au IX^e siècle, étant depuis lors restée pure, non-

73. *Ibid.*, pp. 399-400.

74. *Id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 315. Cf. aussi les réflexions de Droysen [= *Alexandre le Grand*, p. 465] sur cette question : « Lorsque l'Empire hellénique [= *macédonienne*] perdit son indépendance politique au profit de l'Empire romain, l'hellénisme commença à s'implanter à Rome, grâce à l'influence qu'il exerçait sur les esprits et sur la culture intellectuelle. [Ainsi] peut-on le considérer comme le premier style universel ».

mélangée et solide ; car même si nous situons à ce siècle-là les fondements du néo-hellénisme, nous restons toujours une ancienne nation⁷⁵.

b) Venons maintenant sur les qualités de l'hellénisme qui lui ont donné la possibilité de jouer dans l'histoire mondiale le rôle que Zambélios lui attribue. Tout d'abord, il faut certainement citer le caractère « universel de son génie ». Comme on l'a déjà vu, selon l'historiographe, la qualité par excellence de ce génie est sa tendance vers l'isonomie sur tout le globe terrestre et dans tous les aspects de la vie sociale. Mais l'isonomie n'est pas simplement le trait principal de l'activité historique de l'hellénisme ; elle aussi la qualité de toute nation qui travaille pour l'« amélioration humaine » et, par conséquent, pour la gloire de Dieu.

Cette identification étant donnée, il s'en suit que l'hellénisme a au moins une qualité – et il s'agit de *la* qualité – établissant son « universalisme ». Encore plus, à partir d'une interprétation large de cet axiome, on devrait considérer (et Zambélios le considère en effet) que si cette « valeur universelle » est imposée dans ce monde, il s'agira au bout du compte d'une évolution imposant le « génie de l'hellénisme » à l'échelle mondiale ; et que si l'on travaille vraiment pour la cause de l'isonomie, on fait, d'une manière ou d'une autre, partie de la nation hellénique⁷⁶. Or, en réalité, aucune interprétation ne peut être plus *élastique* que celle avancée par l'historiographe grec, dans un chapitre portant un titre que certains arriveraient même à qualifier de fort *blasphémateur* : « Le Christianisme devient un élément de l'Hellénisme »⁷⁷. Voici donc la formule choisie par Zambélios :

Car quelle est – si possible dans un seul mot et dans la mesure où les affaires divines sont interprétables – la nature et l'objectif de l'apocalypse chrétienne ? Pour être plus précis, nous sommes obligés d'employer un néologisme : LA PAN-ISOPOLITIE, à savoir l'expansion illimitée de l'Hellénisme⁷⁸ !

Ou même :

Les Hellènes [...] ont remis au profit de la formation et de la diffusion du Christianisme [...] toutes leurs connaissances, tous les dons intellectuels et moraux de leur nature et l'héritage de leur civilisation. [...] Dans la patrie

75. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 345.

76. Cf. les convictions analogues de J. G. Fichte [= *Discours à la nation allemande*, VII, p. 206] à l'égard de la nation allemande dans un passage bien fameux : « Quiconque croit à la spiritualité, [...] celui-là, où qu'il soit né et quelle que soit sa langue, est de notre espèce, il nous appartient et fera cause commune avec nous ».

77. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 63.

78. *Ibid.*, p. 64.

de l'intellect, le *monde chrétien* – nous ne cessons de le répéter – est donc devenu de bonne heure une *patrie et un monde helléniques*⁷⁹ !

Pour Zambélios, imposer l'isonomie n'est pas en fait un (simple) idéal envisagé par quelques esprits exceptionnels exprimant « les moyens et les fins de la Providence divine ». Il s'agit plutôt d'un processus lancé déjà dans l'histoire par un des premiers, et des plus grands, partisans de l'« unité universelle », par celui qui a mis en œuvre l'unification des États helléniques de l'Antiquité classique (dans un monde de Cités où régnait auparavant le séparatisme politique qui allait de pair avec le polythéisme) : Alexandre le Grand, le premier « Hellène » ayant songé à l'établissement d'une « confédération » qui comprendrait l'ensemble des peuples de l'« Œcoumène »⁸⁰. Mais, ses Macédoniens n'étant à l'époque que l'avant-garde de l'hellénisme, c'est ce dernier qui a constitué le vrai inspirateur de cette confédération, ou plutôt son père spirituel, celui qui lui a donné son nom :

Alexandre, comme un Colomb de son siècle, est allé jusqu'aux confins du monde, en cherchant le pays inconnu de la confédération universelle [qui se trouverait] sous les auspices helléniques. Et cette construction de la POLITEIA HELLÉNIQUE dans [tout] le monde connu à cette époque, à savoir l'ensemencement de l'hellénique [= *du mode de vie et de la culture helléniques*], comme dit [Plutarque,] le biographe d'Alexandre, dans tout continent et toute mer, ce pays natal de l'hellénisme médiéval ou, autrement dit, de l'hellénisme chrétien, c'est elle qui est vraiment l'origine, la source et le lien de la nationalité formée. [...] – Si la qualité principale de l'hellénicité ancienne était la *belle individualité*, comme pense Hegel, [...] qu'est-ce qui l'a donc sauvé au milieu de la catastrophe générale des nationalités de l'Antiquité ? [...] Dans l'universalité [de l'hellénisme], nous trouvons à la fois l'explication et la justification de deux qualités principales de l'hellénisme médiéval, savoir de la sagesse universelle et du dialecte national – des qualités intégrantes et inséparables de notre nationalité, dont l'une correspond à l'élément philosophique et l'autre à l'élément politique, se référant

79. *Ibid.*, p. 127. (Les italiques sont de nous.)

80. Il s'agit encore une fois d'un argument que l'on rencontre initialement chez Droysen, *Alexandre le Grand*, pp. 274 et 463 : « La différence entre Hellènes et barbares devait s'effacer progressivement. Si [Alexandre] parvenait à fondre cet immense empire oriental et occidental en un peuple unique, de sorte que ses différents éléments pussent se compléter et s'harmoniser [...], il aurait certes accompli une œuvre bienfaisante [...]. {Si} son ambition et son enthousiasme l'incitaient à créer un empire oriental et occidental de civilisation hellénique et à "transférer la monarchie, des barbares aux Hellènes" » ; « Un autre point capital de l'histoire d'Alexandre fut la fusion des peuples effectuée sous son égide ».

[respectivement], à présent, à la foi et la patrie [...]. Sans cette théorie, la vérité et la continuité [ενδελέχεια] de l'hellénisme deviennent à notre avis des faits difficiles à expliquer ; et nous allons [...] rendre claire cette théorie⁸¹.

c) Mais, si, dans l'esprit de Zambélios, l'hellénisme se distinguait pour ces qualités déjà depuis l'Antiquité, ayant dès ses premiers pas historiques « une pente pour l'isonomie », du moment où son « génie » adopte la religion chrétienne, il franchit les dernières obstacles l'empêchant de se placer, pour ainsi dire, à côté de la Trinité Divine. Ces entraves se résumaient précisément aux conflits endo-nationaux de l'hellénisme réduits, par l'historiographe, à l'« esprit de séparatisme politique » dominant pendant l'Antiquité des Cités. Le dit séparatisme, pense Zambélios, empoisonnait les relations entre les différentes « parties de la patrie hellénique ancienne » et empêchait ces dernières de travailler pour un destin commun, voire « national ».

Selon l'historiographe, à travers son anéantissement, l'« alliance entre Hellénisme et Christianisme » a su rendre possible l'émergence d'une « conscience nationale » au sein du peuple hellénique. Par ailleurs, le séparatisme politique avait en réalité une origine spirituelle, résultant – sans doute de manière supra-historique, *id est* métaphysique – de la religion polythéiste dominante, comme une sorte de réflexion de l'élément religieux sur la vie politique, tant sur le plan de la vie publique à l'intérieur de chaque Cité-État que sur celui des relations (en dernière analyse) inter-étatiques⁸².

En revanche, l'« instauration du christianisme » et son adoption par les « populations helléniques » – et Zambélios parle ici de l'ensemble des populations qui participaient à la « culture [παιδεία] hellénique » (conformément au fameux dicton d'Isocrate⁸³), propagée par l'intermédiaire des conquêtes alexandrines dans tout l'Orient de cette époque-là – n'a pas seulement entraîné l'abatement du dernier vice de l'hellénisme ancien, qui gênait le processus de la mise en vigueur de l'isonomie. Ce qui est le plus important pour lui, c'est qu'à travers l'anéantissement du séparatisme, la dite alliance a réalisé un vrai *miracle* : elle a

81. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 41-42. L'auteur en arrive à affirmer que la pensée d'Aristote avait en fait entrevu cette évolution en déclarant la supériorité de la « nation hellénique » : « Selon lui, l'Hellade, non pas l'Hellade d'Athènes ou de Thèbes [...], mais toute l'Hellade [...], doit devenir le centre de tout le monde connu, la patrie adoptive de [toute] l'humanité », *ibid.*, pp. 39-40.

82. Voir *ibid.*, pp. 57-65.

83. « On appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre culture que ceux qui ont la même origine que nous », Isocrate, *Discours*, tr. fr., I-II, Paris 1961, I, p. 26.

imposé au peuple hellénique l'« unité (nationale) », ou, pour mieux dire (selon les formules inégalées de ses *Études Byzantines*), elle a « transformé » une simple communauté de sang, de langue et de culture en une « unité indivisible », « le génos hellénique en nation » :

L'unité, la qualité principale de la Divinité, et l'histoire, le resplendissement de l'humanité, identifiées entre elles dans un seul mystère, vont créer ensemble la doctrine de la vérité universelle [...]. L'Hellade des philosophes [...] est la première qui proclame [cette] autorité [...]. Les nations [= (au sens péjoratif du terme chez les auteurs chrétiens), les païens] n'ont pas connu l'autorité de Jésus-Christ à l'instant ; le peuple hellénique l'a très vite embrassée⁸⁴.

Quel est le but ultime des fiançailles [entre l'Hellénisme et le Christianisme] ? [...] Voilà la loi. Le Génos va être transformé en Nation ; la variété incohérente va être transformée en unité indivisible, en famille [...]. Le Baptême conjure la polymérie [πολυμυξίαν], la polymorphie, les discordes, les partis [= les conflits politiques] que la polymorphie de la divinité [= le polythéisme] avait auparavant introduits. Et maintenant, à l'image de la Trinité consubstantielle et indivisible, la variété nationale va accéder à une unité composée de trois substances⁸⁵.

Faisant une parenthèse, on doit dire que, comme le note aussi C. Th. Dimaras, Zambélios semble parfois faire une distinction entre les notions de « génos » et de « nation » en accordant à cette dernière un contenu « plus spirituel »⁸⁶. Le passage qui avait en particulier attiré l'attention du grand chercheur de l'histoire des idées grecque est la suivante et concerne la chute de Constantinople :

[C'est] de cette manière [que] finit l'Empire byzantin. – Il règne dominé par les étrangers [ξενόφρων] pendant mille cent quarante-trois ans, mais il finit par devenir complètement hellénique. [...] À partir de ce jour-là, le génos des Hellènes, se débarrassant dans sa vie intime et intérieure de tout élément étranger et différent, devenant libre dans sa servitude, sans roi dans la tyrannie, autocéphale dans sa soumission, obéissant désormais sans obstacle à son élection sacrée et politique qui a été ordonnée d'en-haut depuis des siècles, se lance vers l'étape de la purification [...], et, à travers une série de malheurs et de bravoures [...], approche de plus en plus le terme de la résurrection. LE GÉNOS EST EMMENÉ EN CAPTIVITÉ, LA NATION RESTE DEBOUT. Depuis lors, l'épée et le chant sont ses deux compagnons

84. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 60-61.

85. *Id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, pp. 47-48.

86. C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρηγόπουλος*, pp. 78-79.

inséparables. [...] La race hellénique a depuis lors subi des malheurs divers et terribles ; mais le sentiment de l'immortalité efface tous ceux-ci⁸⁷.

D'un côté, examiner ces jeux sémantiques avec les termes « génos », « nation » et « race », qui existent parfois dans les écrits de Zambélios, ne doit pas négliger le fait que de telles distinctions n'ont qu'une valeur très relative, étant donné que ces notions sont essentiellement équivalentes chez l'historiographe grec, que l'une remplace l'autre très souvent et très facilement. De l'autre, cela ne veut pas dire qu'ils doivent passer sous silence ; car même le moindre indice saurait nous conduire à reconstituer, dans la mesure du possible, la conception zambélienne concernant le contenu de ces notions – une conception à laquelle est largement due leur définition plus tard dominante, une conception ciselée pourtant dans une époque où les intellectuels grecs étaient encore loin d'en faire un lieu commun.

Si l'on insistait donc sur la distinction sous-entendue ici par Zambélios, on dirait que la « nation » a vraiment quelque chose de plus « spirituel » que le « génos », lorsqu'elle peut vivre en liberté même en « captivité », même sans État indépendant, même massacrée sans cesse par ses conquérants, même mélangée avec des « barbares », même si son « nom » reste négligé, sinon condamné, par son chef spirituel, l'Église Orthodoxe⁸⁸, etc. En devenant une « nation » – processus lié, pour l'auteur, à l'émergence de l'idée de l'unité, privilégiée par le christianisme –, le « génos hellénique » n'est plus un simple groupe ayant une origine, une *naissance* commune, il n'est plus un *natio* au sens que les Latins avaient donné à ce mot⁸⁹. Mais il est dorénavant une entité historique ayant conscience du « fait » qu'elle constitue une communauté d'hommes qui, participant à la même civilisation, ne peuvent que vivre, sur un plan à la fois politique et culturel, en commun ; il est donc une « nation » dans un des sens actuels de ce terme⁹⁰. Or, étant désormais une « nation », il se montre supérieur au « génos hellénique » de l'Antiquité :

87. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 575-576.

88. Cf. ci-dessous, pp. 221-222.

89. Cf. les significations des mots « naissance » et « nation » dans, *Le Petit Robert*, Paris 1991, pp. 1254 et 1256 ; les plus anciennes parmi elles renvoient au mot latin *natio* qui désigne « l'origine commune ».

90. Le mot « nation » renvoie ici à une des significations actuelles de cette notion en français, « le groupe humain [...] qui se caractérise par la conscience de son unité et la volonté de vivre en commun » (*ibid.*, p. 1256), mais avec l'addition d'un trait qui est probablement le plus important pour Zambélios : « la communauté d'une série d'éléments culturels, ou de caractères de civilisation, comme la langue, la religion, etc. ». En d'autres termes, il s'agit d'une définition qui *réunit* les contenus des termes « nation » et « ethnie » dans la langue française actuelle (pour le mot « ethnie », cf. *ibid.*, p. 704).

[Il s'agit d'un] miracle étrange et vraiment magnifique ! La nationalité la plus glorieuse de l'Antiquité se dissout silencieusement [...]. L'Hellénisme innové a l'avantage sur l'ancien de la conscience de soi-même [...], donc il a aussi l'avantage de la cohérence nationale⁹¹.

À partir de cette argumentation, l'historiographe grec vient donc réaliser ce qu'il qualifiait d'« indispensable » déjà dans son « Préambule » de 1852 : prouver que « l'Antiquité [hellénique mérite de] perdre une certaine partie de son lustre, et [que] l'époque médiévale doit être restaurée sur la place remarquable où la situe le christianisme ». La réfutation du classicisme des représentants, grecs ou « étrangers », des Lumières est dès lors achevée : l'unité nationale est définitivement considérée comme supérieure à toute autre valeur sociale, et les nationalistes romantiques grecs, tels que Zambélios et Paparrigopoulos, seront à jamais *reconnaisants* au christianisme d'avoir mis en place l'unité de leur nation.

Toujours est-il que Zambélios ne va jamais expliquer comment il est possible de parler d'une « nation » – ou bien d'une « nationalité »⁹² – hellénique ancienne lorsque lui-même prétend que c'est à partir de l'émergence du christianisme que le « génos hellénique » devient une « nation ». Probablement, il ne reconnaît aucune antinomie entre les deux logiques⁹³. Mais, même s'il le faisait – et à ce propos, nous allons nous permettre une certaine spéculation –, il disposerait toujours d'un outil d'ordre théorique qui pourrait potentiellement rendre compatibles les dites logiques : la distinction hégélienne entre « être en soi » et « être pour soi », qui lui est sans doute familière, peut faire de l'unité, voire de la conscience de l'unité, le *catalyseur* de la transition du « génos » à la « nation ». Autrement dit, le « génos » peut très bien être réduit à une *nation en soi*⁹⁴. Or,

91. Sp. Zambélios, *Βυζαντινά Μελέται*, pp. 44-45.

92. Cf. à ce propos G. Noiriel, « Socio-histoire d'un concept. Les usages du mot "nationalité" au XIX^e siècle », *Genèses*, 20 (septembre 1995), pp. 4-23.

93. Par ailleurs, l'esprit de suite n'a jamais caractérisé le discours politique. Rappelons en outre que Zambélios place ailleurs la naissance de l'idée de « nation » dans l'époque de la « domination macédonienne », ou encore dans celle de la Ligue Achéenne ; cf. ci-dessus, p. 165.

94. Il suffit peut-être de retenir son argument dans le passage que nous venons de citer : « L'Hellénisme innové a l'avantage sur l'ancien de la conscience de soi-même [...], donc il a aussi l'avantage de la cohérence nationale ». Cf. Sp. Zambélios, *Λογικά Δημοτικά*, p. 242, où il parle de « la vérité [...] qui, pour notre nation, n'est que la connaissance de soi-même ». Cf. aussi sa fameuse expression : « de cette première apparition officielle de l'idée hellénochrétienne », *ibid.*, pp. 463-464 ; ici, la distinction sous-entendue entre l'« apparition officielle » et une *apparition non-officielle* de la dite idée peut se référer à une éventuelle

ironiquement, il faut attendre le premier marxiste grec, G. Skliros, pour voir l'activation indiscutable de l'argument en question ; mais ceci est une toute autre histoire⁹⁵.

Quoi qu'il en soit, l'« unité indivisible » dont parle Zambélios se réfère à un destin historique commun et, encore plus, à un intérêt commun pour tous les membres de l'entité nationale (qui semble ainsi se conduire comme un personnage singulier et uniforme). En effet, dans le cadre de la dite unité, les œuvres des individus se mettent toujours au service du *tout*, de la « patrie », même si cela comporte l'anéantissement de l'individualité/personnalité qui est le protagoniste d'une procédure quelconque servant précisément les intérêts généraux :

Si la force instinctive de l'Hellénisme était de nature partielle, et non pas générale [= *universelle*], si le génos [hellénique] était particulièrement poussé vers telle ou telle culture [...], et non pas vers le souci de l'illumination totale, si encore la nature de l'Hellénisme n'était pas une qualité de race, mais le don de quelques individualités fameuses, les chefs-d'œuvre helléniques les plus admirables [...] seraient réduits à quelques esprits exceptionnels, et ils ne seraient pas de produits et de propriétés d'une nation. [...] C'est ce qui se passe chez les autres peuples où la nature nationale a une mission plus particulière. [...] Mais ces gènes ne sont pas motivés par l'isonomie, tandis que celle-ci est le sort commun des fils de l'Hellade. Les grands esprits helléniques [...], plus ils sont admirés lorsqu'ils expriment plus dans leur individualité, et à travers cette individualité, la nature de la nation [...]. Les Lycurgues et les Solons sont pour l'Hellénisme des noms célèbres, mais en réalité ils ne sont que l'addition de syllabes. Le véritable législateur est l'Hellade, savoir l'esprit [...] exprimant originalement et complètement la physionomie nationale de cette époque. [...] – Est-ce que une réforme philosophique est nécessaire ? L'Hellade va peut-être envoyer son réformateur à la mort pour que son nom glorieux ne fasse pas d'ombre [...] au fait que c'est elle l'auteur de la réforme. En conséquence de cette vérité historionomique, il arrive que l'individualité, aussi puissante qu'elle soit, ne peut soumettre et affaiblir l'entité nationale sans aller contre la loi inviolable de l'isonomie, qui est aussi la loi de l'existence nationale⁹⁶ !

comparaison entre un certain moment historique où le peuple byzantin prend conscience de sa nature « hellénochrétienne » – et devient ainsi *un peuple hellénochrétien pour soi* – et un autre où ce peuple n'en est pas encore conscient.

95. Voir I. Koubourlis, « Γ. Σκληρός: Η ταξική πάλη στην υπηρεσία της εθνικής ολοκλήρωσης », *Δοκιμές*, 5 (printemps 1997), pp. 187-215 ; *id.*, « Géorgios Skliros et la première critique marxiste du discours nationaliste grec », S. Petmézas & G. Grivaud (éd.), *Mélanges à l'honneur de Hélène Antoniadis-Bibicou* (sous presse).

96. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 146-148.

Cette spécificité de la nation hellénique fait que Zambélios se sent fier de sa « race ». Il fait donc souvent son éloge, évoquant à ce propos sa supériorité sur les autres membres de la confédération humaine. Et, dans cette direction, il en vient à admettre et à déclarer l'infériorité (correspondante) de l'« individualité hellénique » :

Il se trouve que cette subordination de l'individualité est [...] le mystère excellent et unique de l'Hellade. L'Hellène naît pour l'Hellène, et tous les enfants de l'Hellade naissent pour l'Hellade. [...] La race hellénique, telle qu'elle surgit du Moyen Âge, n'existe que d'une seule manière, en tant que NATION. [...] Et en raison de cela, la nationalité hellénique est lumineuse et brillante, tandis que l'individualité hellénique – devons-nous l'avouer ? – n'est pas la créature la plus parfaite de la Divinité⁹⁷.

Comme on vient de le constater, d'après Zambélios, – qu'il s'agisse d'un processus historique, allant du séparatisme à l'unité *via* l'instauration du christianisme (et son préliminaire, les conquêtes alexandrines), ou d'une qualité inhérente à la « race hellénique », ayant pu à un certain moment produire des individus qui ne vivent que pour leur patrie – le « fait » que « l'hellénisme n'existe que comme nation », que « l'Hellade est [= *se conduit toujours comme un*] peuple », est dans une large mesure l'œuvre du christianisme et de ses rapports (voire de son « alliance ») avec lui. Mais pourquoi le christianisme n'a-t-il pas autant influencé les autres nations, et plus particulièrement les nations occidentales, qui l'avaient également adopté ? La différence réside, pour l'historiographe, dans celle qui existe entre l'Orthodoxie, la version « hellénique » du dogme chrétien, et les doctrines occidentales qui se sont éloignées des idées sacrées (*id est* « orthodoxes ») de l'Église originelle.

Ainsi, l'Orthodoxie met-elle l'accent sur le « groupe », et non pas sur les « individus », elle conserve la tradition de cette Église « d'apôtres et de martyrs » basée sur le principe d'isonomie, l'idée que « tous les hommes sont égaux entre eux et devant Dieu ». Et, en tant que telle, elle constitue une « religion nationale [εθνοθρησκεία] » que l'on ne peut point traiter indépendamment de la nation qui lui a offert le mode d'organisation de son Église et qui partage avec elle le souci d'appliquer l'isonomie sur tout le globe terrestre ; elle s'identifie en dernière analyse à la nation qui lutte pour sa gloire – la gloire de la vraie foi chrétienne :

En servant l'Orthodoxie, [les Pères de l'Église] servent l'unité nationale [hellénique], ce qui est l'enseignement principal du *Sauveur des nations*, c'est-à-dire ils œuvrent pour la future indépendance de la race⁹⁸ !

97. *Ibid.*, pp. 244-245.

98. *Ibid.*, p. 300.

Or, c'est ainsi que l'enseignement du « Sauveur des nations », des « nationaux [= *païens*] » (selon l'usage de ce terme chez les auteurs chrétiens), devient désormais le lieu privilégié de la théorie historique de la nation (hellénique) ; il s'agit en l'occurrence d'une des nombreux glissements de sens sur la base desquels l'historiographie nationale grecque règle ses comptes avec sa *matrice orthodoxe* sans toutefois risquer l'appropriation du passé chrétien par le peuple hellénique actuel.

Dans tous les cas, ces arguments donnent une fois de plus à Zambélios l'occasion de parler des différences entre l'hellénisme et l'« occidentalisme » (*id est* le « génie des nations occidentales » considérées comme un ensemble homogène). Cette fois-ci, l'essentiel de la divergence réside dans leurs doctrines religieuses. Contrairement à l'Orthodoxie, les doctrines occidentales mettent l'accent sur l'individu, la *partie*, et non pas sur la nation, la patrie, le *tout*, et c'est pourquoi elles ne peuvent être considérées comme « religions nationales », mais comme « religions individuelles » :

Cette différence essentielle entre *religion nationale et religion individuelle*, qui distingue l'orthodoxie et l'hellénisme des autres membres de l'Européanisme – le Catholicisme non excepté, car, bien que l'on dise qu'il est partisan de l'unité religieuse, il n'est certainement pas la conviction d'une nation, la foi d'une certaine race, mais plutôt la conviction de tel ou tel parti clérical, un axiome qui est le propre des certaines classes de la société, et non pas un axiome commun à l'ensemble de l'individualité nationale –, [...] cette distinction essentielle doit être réduite à la loi supérieure de la nature hellénique dont nous avons parlé très souvent, savoir l'isonomie instinctive, d'où résultent et à quoi sont réduits tous les phénomènes fondamentaux⁹⁹.

Pour Zambélios, étant donné que les doctrines occidentales ne privilégient pas cette sorte de soumission de l'individu devant la nation et l'intérêt national, elles ne sont point en mesure de produire (et de *bénir*) une idée d'intérêt national qui serait supérieure à toute forme de « conviction individuelle ». Elles ne sont donc pas en principe incompatibles avec l'hérésie en tant qu'attitude personnelle devant Dieu. Il n'existe pas de meilleur témoignage, selon l'historiographe, que la pluralité et la variété des confessions chrétiennes ayant jailli des Églises Catholique et Protestante.

Mais ce *désintégrationnisme* des doctrines occidentales est pour lui un fait blâmable, puisqu'il comporte nécessairement l'abolition de toute sorte d'unité nationale¹⁰⁰. Dans son esprit, en s'opposant systématiquement à l'idée de

99. *Ibid.*, pp. 145-146.

100. Cf. les remarques de C. Crossley [= *French Historians*, pp. 8-9] sur l'attitude

l'intérêt général, l'hérésie ne peut en effet que semer sans cesse la discorde dans le cadre de la culture occidentale. Par contre, en saluant l'Orthodoxie « religion nationale », l'hellénisme renonce à ce processus de différenciation individuelle et proclame « l'hérésie ennemie de la patrie (hellénique) ». Auprès du « génie hellénique », les hérétiques ne sont pas de simples traîtres à leur foi, ils sont des traîtres à leur nation ! Celui qui est hérétique, qui s'éloigne de l'Orthodoxie, n'est plus un Hellène ; il doit donc être excommunié non seulement de la « troupe orthodoxe », mais aussi de la *troupe nationale* hellénique :

Il est incontestable que l'orthodoxie influe beaucoup plus sur les groupes que sur l'individu, elle soigne et améliore plutôt la Nation que le particulier, et, à ce propos, elle diffère des autres doctrines [...]. En général, l'Occident ne connaît que la religion individuelle ; la religion nationale, la doctrine de l'ensemble de la Nation, la foi de la communauté, en un mot le lien religieux du vivre des hommes en commun [συνανθρωπεύσεως] est presque inconnu chez lui. [...] L'Hellène accorde un culte de latrerie à l'Orthodoxie plutôt comme conviction de son génos, comme dépôt de sa tradition [...]. Sa conscience individuelle, ses demandes, ses convictions tendent et se soumettent volontairement [αυθυποτάσσονται] à la grandeur de la conscience publique, de cette foi nationale [...]. En raison de ceux-ci, l'hérésie est dans plusieurs endroits de l'Europe un phénomène habituel, [...] devant qui le gouvernement et les particuliers restent indifférents ; mais en Hellade, l'hérésie est non seulement une insulte contre la Divinité, mais aussi une insulte grave contre la nationalité [...] ; à tel point que si nous avions une législation faite en faveur de l'hellénisme [ελληνοφελή], ce serait même les lois politiques qui devraient la punir de manière stricte. L'Hellène hérétique [...], que cela soit par ignorance ou en connaissance de cause, [...] n'est pas un Hellène ; et il n'est pas un Hellène puisqu'il attend de manière indirecte à sa nationalité ; puisqu'il ouvre le tombeau de sa patrie. Au nom de la vérité !¹⁰¹

Éviter l'hérésie et excommunier l'hérétique présupposent un respect absolu envers les traditions de l'Église originelle. Pour Zambélios – et pour son

analogue d'un inspirateur des historiens romantiques, du philosophe de Bonald, à l'égard des hérétiques français : « Catholic royalism, convinced of the absolute truth of its dogmas proceeded [...] by excluding from its definition of France and Frenchness all who disagreed with its central tenets. Traditionalist Catholicism appealed to a lost sense of ontological security [...]. De Bonald [...] was not interested in the formation of self-identity. Religion alone, because it drew its authority from God – not from a historically definable moment of foundation – was capable of unifying society ».

101. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 143-144. Cf. : « Arius, ce coupable de haute trahison devant l'histoire [...] », *ibid.*, p. 333.

nationalisme *intégriste* (sinon *fondamentaliste*, en l'occurrence) –, préserver ces traditions est un des devoirs les plus importants de la nation hellénique. Bien entendu, cela se rapporte au « fait » que ces traditions concernent le noyau dur de la « nature nationale de l'hellénisme » et du message principal de la religion chrétienne, à la fois : la mise en vigueur de l'isonomie. L'historiographe grec arrive ainsi à identifier la valeur de cette « tradition » (en elle-même) avec celle de son « ancienneté » – une « ancienneté » qui, à son tour, va évidemment de pair avec l'« ancienneté de la nation hellénique » :

Incontestablement, la fidélité au passé, le respect à l'ancienneté sont parmi ces traits qui caractérisent particulièrement la nature hellénique. Les autres nations tendent plutôt à l'innovation, puisqu'elles n'ont rien à perdre par les innovations, et elles ont probablement beaucoup à y gagner. Mais l'Hellade, [...] puisqu'elle déteste l'innovation, elle échappe au présent et retourne vers les sources de l'ancienneté, vers les traditions. Les traditions, le passé, l'ancienneté, voilà son dépôt d'armes [...]. Plus l'esprit respecte donc l'ancienneté, plus longue est sa vie¹⁰².

Pour apercevoir la liaison interne de ces idées dans la pensée zambélienne, il est nécessaire d'insister sur les « différences entre l'hellénisme et l'occidentalisme ». Dans l'extrait suivant, l'historiographe grec traite du système féodal et de sa réception par le peuple hellénique dans les pays byzantins conquis par les Croisés. Tout en ayant fait une série de remarques pénétrantes concernant la nature de cette formation socio-économique, Zambélios arrive à conclure qu'elle était, avant tout, le propre des tribus barbares dont les invasions ont changé l'image de l'Europe occidentale métamorphosant sa carte nationale. Le trait caractéristique de ces tribus, continue-t-il, était, avant tout, le « fait » que leurs structures sociales n'avaient rien de la dite « unité indivisible » marquant la nation hellénique depuis le moment de son adhésion au christianisme. En conséquence, la cause de l'échec du féodalisme dans les pays byzantins tenait au « fait » qu'il était le propre d'une organisation sociale non-nationale, tandis que, depuis trop longtemps, l'hellénisme était passé de cette étape de l'évolution humaine à celle de l'organisation nationale – l'organisation imposée par la nécessité de former une « unité indivisible » :

Le féodalisme introduit [en Hellade] [...] a complètement échoué, et il devait nécessairement échouer [...]. Les barbares qui étaient les premiers à l'introduire en Europe constituaient plutôt des attroupements de peuples guerriers que des nations systématisées ; des peuples sans passé, sans histoire, sans traditions, dont chaque individu constituait de son chef un petit monde

102. *Ibid.*, p. 132.

et une petite nationalité au milieu de la confusion barbare [...]. – Étant donc à la fois le produit de l'*inexistence générale de nations* chez ces barbares [της γενικής των βαρβάρων εκείνων ανεθνίας] et de l'*intégrité* de chaque individualité [της παντός εκάστου ατομικής ολοκληρότητας], le féodalisme allait à l'encontre de la nature de l'Hellénisme qui – inversement à la nature barbare passant de l'individualité à la nationalité – passait de la nationalité à l'individualité, et soumettait toutes les qualités et les capacités de cette dernière à la règle nationale.

Ce qu'est le *nationalisme* [εθνισμός] pour l'ancienne lignée d'Hellènes, est l'*individualisme* [ατομισμός] pour la lignée médiévale occidentale¹⁰³.

Ce raisonnement a vraiment l'air d'un résumé ou d'une conclusion générale, vu que l'on y retrouve tous les aspects de la conception zambélienne des « différences entre l'hellénisme et l'occidentalisme » et de la thèse que le peuple hellénique constitue le peuple favori de l'histoire humaine : « l'Hellade n'existe que comme nation », tandis que les « gènes occidentaux » n'existent que comme tribus « barbares », comme « nations non-systématisées », comme non-nations, ou (ce qui est encore pire) comme des ensembles d'individus qui ne peuvent se soumettre à la règle de l'intérêt national, de ce « nationalisme [εθνισμός] » dont parle l'historiographe grec – définit le plus souvent comme le *sentiment d'appartenance nationale*, ou bien comme précisément le *sentiment d'intérêt national*.

d) Arrivons maintenant à la clef de voûte de l'édifice zambélien concernant les rapports intimes entre hellénisme et christianisme. Récapitulons les positions de l'historiographe grec à ce propos : i) l'un s'identifie en fait à l'autre sur le plan « des moyens et des fins » ii) le christianisme a emprunté à l'hellénisme son mode d'organisation (mais) iii) il lui a offert, *en contrepartie*, l'unité désirée qui lui manquait jusqu'à ce moment-là.

On a également constaté qu'en raison de cette alliance, Zambélios revendique pour sa nation le droit à une place supérieure par rapport aux autres nations qui participent à la confédération humaine. Ce droit tend à être *liquéfié* auprès de la diplomatie internationale et nourrir les « droits historiques de l'hellénisme » qui peuvent, à leur tour, soutenir les revendications géopolitiques de l'État grec. Or, voici, dans tous ses détails historiques, le rapport entre hellénisme et christianisme comme il est exposé par l'auteur dans ses *Chants Populaires* (avant donc les réorientations des

103. *Ibid.*, pp. 449 et 446. Cf. aussi *id.*, *Βυζαντινά Μελέταί*, p. 323 : « Le féodalisme ayant [pourtant] réussi ailleurs [...] allait au cours du temps s'avérer dépravé pour un peuple qui avait entretenu des traditions démocratiques ».

Études Byzantines, concernant pourtant la seule époque byzantine) ; il résulte de l'histoire des origines de l'Église Orthodoxe, établissant et légitimant la suprématie des droits du peuple hellénique :

Ceux qui ont recueilli et semé le germe de cette idée grande [= *de l'Église chrétienne*] [...] étaient indéniablement des hommes poussés par Dieu [...]. Mais si à propos du genre humain ils étaient poussés par Dieu, en ce qui concerne l'Hellénisme ils étaient en plus, comme nous l'avons vu, élus par le dèmes et les créateurs de la nation [δημοιρόβλητοι και εθνοπαραγωγοί] [...]. Par leur bouche, c'est donc la nation qui a parlé – [la nation] à propos de qui Jésus Christ a dit *voici mon peuple*. L'Église du IV^e siècle a donc été une institution essentiellement populaire et hellénique [...]. La conclusion historique qui en résulte est que son organisation ainsi que ses doctrines sont basées sur l'Hellénisme, ou, du moins, elles sont réduites à celui-ci. Personne ne peut nier que [...] l'objectif de l'Église était la régénération et la formation parfaite de l'humanité, et notamment du génos hellénique [...] ; autrement, réfutant tout et doutant de tout, il est nécessaire que nous renoncions à l'autorité du Christianisme et à la Sagesse de l'Église, et, avec elles, à l'autorité de l'Histoire elle-même qui est le seul fondement de vérité et de recherche. Mais à propos de ceux-ci, par la grâce de Dieu, le génos hellénique n'a jamais douté. Renonçant à ceux-ci, il allait renoncer à la vérité de son histoire et à l'autorité de sa nationalité¹⁰⁴ !

Il n'est donc pas étonnant que l'historiographe grec mette sur le compte de son peuple la convocation du I^{er} saint-synode des églises chrétiennes, ni qu'il le fasse dans le cadre d'un nouveau *blasphème* :

Après l'Incarnation divine, c'est le I^{er} Saint-Synode de l'Hellade [= *de l'Église chrétienne*] qui suit par ordre de valeur historique¹⁰⁵.

Du moment où l'histoire d'une doctrine et d'une institution religieuses s'identifie à l'histoire d'une nation, on devrait s'attendre à ce que cela ait des implications politiques. D'autant plus qu'en effet, au cours de l'histoire, l'Église Orthodoxe a toujours eu une place et un rôle politiques considérables, tant au sein de l'Empire byzantin qu'à celui de l'Empire ottoman. Or, étant donné que pendant les périodes historiques correspondantes il n'y a pas eu de forme étatique portant l'attribut d'« hellénique », Zambélios se sent obligé de formuler des aphorismes propres, à son avis, à répondre aux questions que soulève son schéma historique résultant directement de cette identification :

Et pour nous distinguer, les étrangers demandaient jusqu'à hier où était notre patrie ; et nous, étant sur le plan séculier sans patrie, nous ne

104. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 116-117.

105. *Ibid.*, pp. 334-335.

répondions qu'en tournant notre regard vers l'Église. Eux, ils nous disent que c'est autre chose l'Église et la Patrie. Nous, [...] nous ne pouvons les distinguer. L'une et l'autre sont jointes de manière indissoluble dans notre cœur.

Les Européens n'ont pas entendu et apprécié la nature véritable de la question de l'Union, puisqu'ils n'ont pas bien connu la nature et la mission de l'Orthodoxie ; puisqu'ils n'ont pas entendu qu'un dogme religieux comme l'hellénique est la condition pour la perpétuité de la nation, il est la nation elle-même¹⁰⁶.

Ainsi qu'un autre concernant la non-identification (respectueuse), pour les nations occidentales, de l'Église Catholique à un certain « peuple » :

Notre droit canonique n'est pas, comme celui des Latins, un entrepôt de dispositions et d'ordonnances du pouvoir pontifical arbitraire et incontrôlable ou, dans le meilleur des cas, de Synodes d'autorité contestable ; il est le régime légitime, sacré et incontestable de notre patrie médiévale ; il est la pierre angulaire de notre nationalité – une pierre portant le sceau des sept Synodes sacrés et œcuméniques et témoignant dans ses fondements de la coopération de la main même de la Divinité ; il est la voix du génos, qui sort des entrailles de la terre maternelle¹⁰⁷.

Pourtant, l'argumentation zambélienne ne se borne jamais à de simples aphorismes – des aphorismes, toutefois, très inspirés, vu qu'ils contribuent à surpasser les hésitations des intellectuels grecs à l'égard de Byzance. Car, si l'historiographe grec prétend que « l'Église a été la patrie [politique] de la nation hellénique », c'est parce qu'il reconnaît dans les institutions de l'une la présence et l'œuvre de nombreux éléments composant en même temps la culture de l'autre, qu'il considère inversement comme l'« aspect séculier » de l'Orthodoxie. Pour lui, surtout dans les *Chants Populaires*, il ne s'agit pas en l'occurrence d'une simple affinité spirituelle, ce n'est pas seulement une parenté établie sur un plan transcendant. Les deux mondes, les mondes « hellénique » et « orthodoxe », sont toujours allés ensemble, ont toujours eu un parcours historique commun, comme en témoignent les références des textes sacrés orthodoxes à des événements purement historiques, notamment de l'époque byzantine.

Selon l'historiographe grec, souffrir donc ensemble les « épreuves (historiques) du génos », comme les différents sièges de Constantinople, a fait de ces deux mondes deux partenaires éternels. Et cela constitue un témoignage

106. *Ibid.*, pp. 74-75 et 504.

107. *Ibid.*, p. 300.

« indéniable » du souci (séculier) perpétuel qu'ont toujours représenté pour l'Église Orthodoxe la vie et les péripéties terrestres de la « nation élue » (« élue » précisément par le fondateur de cette Église) – ce qui n'est pas, une fois de plus, le cas de l'Église d'Occident :

Outre l'aspect théologique, la Liturgie Orthodoxe a aussi un aspect séculier, se référant très particulièrement à l'histoire hellénique. Et à ce propos, l'Église orientale se distingue des autres. Car, tandis que les autres sont restées, et restent [encore], complètement indifférentes envers la vie nationale, elle, elle s'est, d'une part, ouverte elle-même à toute question vitale de la nationalité et, d'autre part, elle a fixé dans ses cérémonies la mémorisation des malheurs et des dangers principaux [...] du génois hellénique. [...] On y trouve le récit des sièges des Sarrasins, des expéditions contre les Perses et des autres barbares ; on conserve là les peurs quotidiennes du génois, les révoltes et les guerres¹⁰⁸.

Après donc la théorie métaphysique, on a les « témoignages historiques », les « preuves » que Zambélios désire autant¹⁰⁹. Nous l'avons déjà dit : son argumentation *oscille* sans cesse entre le providentialisme et un rationalisme nationaliste ; l'historiographe grec peut désigner un processus historique sans sortir de la métaphysique, et *vice versa*. Mais, en tout cas, ses arguments ne sauraient jamais influencer vraiment ses épigones grecs s'ils restaient sur le seul plan transcendant ; comme ils ne sauraient jamais fonder toute une école historiographique s'ils ne traitaient que de l'aspect théologique des rapports entre l'hellénisme et le christianisme. Par conséquent, bien que la théorie zambélienne fût pleine d'extravagances, même pour ceux qui voulaient l'adopter, on ne doit pas négliger les interprétations historiques que son initiateur a pu en faire sortir.

Dans cette direction, on doit retenir certains schémas explicatifs, exposés minutieusement par Zambélios, qui se sont montrés capables de résumer ses convictions *a priori*. Ainsi, ayant d'une certaine manière identifié « l'Église et la Patrie », parle-t-il par la suite du « régime » même de cette « patrie »-hybride, qui s'identifie, à son tour, à ce qu'il appelle le « Régime des Sept Synodes [Ἐπτασύνωδον Πολίτευμα] » – le « régime » qu'il voit résulter historiquement des saint-synodes de l'Église Orthodoxe. Selon l'historiographe, cette construction politique « a sauvé l'hellénisme » en préservant sa « pureté nationale » – ce qui a été, une fois de plus, ordonné par la Providence divine :

108. *Ibid.*, pp. 137-138.

109. Sur ce que lui-même considère comme « témoignage » ou « preuve » historique, voir ci-dessous le chapitre intitulé « Questions de méthode dans l'historiographie zambélienne ».

Le Régime des Sept Synodes a sauvé, par la conservation [de la tradition] et l'unité dogmatique, l'Hellénisme de la manière suivante :

A. Il a apporté et cultivé auprès de l'organisation populaire du cercle ecclésiastique ce génie inné de l'*isonomie nationale* [...]. Et la conservation de ce génie a préservé l'intégrité [...] de la nature nationale de l'Hellénisme.

B. [...] [Les pères des Synodes], étant complètement attachés à l'Hellénisme, n'ont employé aucune autre langue que l'hellénique. Ainsi, en établissant la langue sacrée de la tradition, ont-ils non seulement donné de la consistance, à travers le seul et unique dialecte, à la lignée de notre race [ἐμφυλον γενεᾶν], mais ils ont aussi fait fusionner dans l'Orthodoxie, par le même moyen, d'autres races [...] qui sont venues ici.

C. [...] Il a entouré la terre hellénique de murailles sacrées infranchissables au moyen desquelles il a, d'une part, empêché les étrangers et les hétérodoxes d'introduire pendant ces jours-là des miasmes mortels et, d'autre part, interrompu tout contact des Hellènes avec les étrangers tendant à faire du mal à l'uniformité nationale.

D. De cette manière [...] il a assuré la vie de l'Hellénisme orthodoxe.

[...] Ce n'est pas une volonté humaine qui l'a introduit dans l'Histoire. C'est la main de Dieu qui l'a établi sur l'ombilic de l'Hellénisme et de l'Œcumène pour conduire les nations ; c'est donc la seule main de Dieu qui peut l'abolir¹¹⁰.

Ces positions une fois fondées sur des axiomes métaphysiques et, par la suite, revêtues de la cuirasse des « témoignages historiques », Zambélios est en mesure de passer à l'histoire byzantine pour s'occuper du fait supra-historique que « l'Église est en réalité le représentant du peuple hellénique » dans une époque où même le nom « Hellène » paraît oublié. Voici donc un autre extrait tiré de ses *Chants Populaires*, où l'historiographe reprend une argumentation axiomatique qui présuppose pourtant – on peut maintenant commencer à traiter des schémas zambéliens comme un système bien articulé – toutes les distinctions et les identifications délicates que nous nous sommes efforcés de faire sortir de son discours ardent, sinon *volcanique* ; il s'agit de l'axiome qui conduira la totalité de ses analyses concernant l'histoire médiévale de l'hellénisme, telles qu'elles résultent de son premier grand ouvrage :

Il y a donc deux sociétés différentes que nous devons prendre en considération dans l'étude [de l'époque] médiévale. L'une est extérieure, et elle consiste en des éléments étrangers ; l'autre est intérieure, et elle est composée par des éléments nationaux. Ce qui préside à la première, c'est le chef séculier, l'Empereur ; ce qui préside à la deuxième, c'est le chef spirituel, l'Évêque de la Capitale, et plus tard Patriarche Œcuménique. Les hiérarques de l'Orient ont dès le début l'intention de :

110. Sp. Zambélios, *Ασματα Δημοτικά*, pp. 235-236.

A. Mettre la société hellénique ancienne en un meilleur état.
 B. Étendre librement et adapter le génie de celle-ci sur tout le globe terrestre. Ceci semble être leur projet dans tous leurs actes et dans toutes leurs réflexions. [...] Tout ce qui compose la nationalité [...] est adopté par cette Politeia Sacrée, et protégé par le drapeau sacré et respectueux de la nouvelle tradition. Sans cette affection maternelle d'une mère, quel allait être le destin de la sagesse et du dialecte helléniques entre le romanisme dominant et la siège barbare [= *la pression exercée par les tribus barbares*] ? [...] L'Église [...] n'est, à proprement parler, que l'aristocratie nationale [= *hellénique*] qui s'oppose à l'aristocratie étrangère [= *romaine*]. [...] Voilà la vraie aristocratie de la nouvelle Hellade ! [...] C'est cette noblesse que le peuple investit de ses droits¹¹¹.

Mais si la position sur l'identification du peuple hellénique (et de son histoire) à l'Église d'Orient (et son histoire) constitue le fil conducteur de Zambélios dans son analyse de l'époque byzantine, le *cheval de bataille* de sa théorie historique, et tout particulièrement de ses réflexions sur la formation de la « nationalité néo-hellénique » – *id est* sur l'émergence d'un « hellénisme moderne » –, est l'interprétation, voire l'exégèse, de l'opposition entre les Églises chrétiennes orientale et occidentale. Nous avons déjà vu l'historiographe grec parler de la « haine salutaire » de son peuple contre les Occidentaux – une haine qui a été le produit du Schisme et, puis, de la conquête latine qu'il considère comme la conséquence directe de l'hostilité mutuelle ayant résulté des évolutions en question. Mais, ces événements historiques sont pour lui l'aboutissement de tout un long conflit général entre deux mondes, deux civilisations bien distinctes – un conflit en qui se sont reflétées toutes leurs différences dont il parlait déjà dans son « Préambule » :

La cause génératrice principale et véritable de l'occupation latine par la force des armes est la désunion des Églises – une désunion qui, comme nous l'avons déjà dit, doit son origine et son développement à la nature différente des nationalités, et à la différence entre les [deux] destinations [historiques]. Et le Schisme n'est essentiellement autre chose que le conflit et l'opposition vitaux de deux grandes idées puissantes [...] ; il s'agit de la lutte entre la destruction et la conservation [...]. D'un côté, il y a le *passé* représentant l'autorité de la tradition et ayant l'histoire comme symbole ; de l'autre, il y a le *présent* avec la hache de l'innovation à la main. Ce qui entreprend la part de la destruction, c'est la population européenne, composée surtout de

111. *Ibid.*, pp. 119-122. Cf. aussi : « Mais si le clerc et le laïque se distinguent entre eux en raison de l'habillement, une seule conviction, un seul sentiment, une seule passion excitent maintenant les membres élus de la Politeia ; l'unité de l'Église, et, indirectement, à travers celle-ci, la spécificité du génos des Grecs », *id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 374.

racés nouvelles et anciennes, latines et barbares ; le seul à représenter la part de l'autorité historique, c'est le peuple hellénique, cet Israël de l'antiquité historique¹¹².

Réduite, d'une part, à un conflit entre les deux grands « mondes » de l'époque médiévale, la Question du Schisme ne peut que constituer un fait historique de la plus grande importance, donc avoir aussi un aspect purement politique. S'agissant, d'autre part, non seulement d'un moment critique pour l'histoire universelle mais également d'une question qui touche les principes les plus élevés de la foi chrétienne, elle ne peut qu'avoir affaire au rôle et à la pratique d'intervention de la Providence divine dans l'histoire humaine. En somme, on parle ici du fait supra-historique par excellence. L'historiographe grec décide ainsi de l'évaluer dans son intégralité et de proposer l'approche historique qu'il juge propre à discerner son vrai sens « historionomique », en soulignant qu'aucune recherche sur les origines de l'hellénisme moderne ne devrait méconnaître le « fait » qu'il se forme dans le cadre d'un état de conflit permanent contre le pôle opposé, et rival, l'Occident :

Il faut avant tout poser la question orientale de l'Union [= *il s'agit d'une réduction des origines de la Question d'Orient à la question de l'Union de deux Églises*] sur une base bien fondée ; il est nécessaire de ne pas considérer cette question – comme elle a été considérée jusqu'à présent par des historiens et des théologiens – en tant qu'une dispute proluxe et sourde, en tant qu'un passe-temps de moines paresseux et de Rois superstitieux ; mais plutôt comme un événement bien historique et bien politique [...] d'où dépend le destin des lumières et de l'ennoblissement européen ; un fait dont la solution et l'accomplissement ont été confiés par la Providence divine à la volonté de notre géonos, mais en se réservant à Soi-même son économie confidentielle et suprême¹¹³.

L'indépendance pontificale est constatée et date de la [même] époque où notre géonos se sépare de l'Occident et [...] commence à ressentir son existence indépendante, à se former en spécificité [...]. Le pouvoir séculier du Pape et la proclamation de la nationalité grecque sont des événements simultanés¹¹⁴.

Dans l'esprit de Zambélios, le Schisme se trouve en réalité à l'origine du processus de la dissolution de l'Empire byzantin. Concrètement, l'historiographe grec réduit la « chute de la capitale de l'hellénisme médiéval », la prise de Constantinople par les Ottomans en 1453, à un choix supra-historique de

112. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, p. 432.

113. *Ibid.*, p. 501.

114. *Id.*, *Βυζαντιναί Μελέται*, p. 350.

la nation hellénique : celle-ci a « préféré » ne pas consentir à une alliance entre les puissances chrétiennes et laisser tomber l'Empire byzantin. Mais qu'est-ce qu'elle voulait éviter à cet égard, quoi de si négatif aurait été entraîné par le choix opposé ? Selon Zambélios, céder aux « propositions » occidentales, consentir donc à l'union ecclésiastique, conduisait la nation hellénique à la perte de son identité, de sa spécificité nationale, à la « mort de sa nationalité » elle-même selon ses propres termes. À travers cette « décision », la nation hellénique a donc choisi de préserver sa « nationalité » menacée par la pénétration occidentale. Elle a ainsi donné sa propre réponse non seulement aux questions de l'Union de deux Églises et du destin de l'Empire d'Orient mais aussi à la Question d'Orient *tout court* :

L'Hellénisme, après avoir judicieusement examiné s'il était plus utile de fusionner avec l'occidentalisme encore *papisant*, et, fusionnant avec lui, d'abandonner sa propre religion nationale, exposant [ainsi] dans le même danger évident la religion et la nationalité, ou d'insister plutôt sur sa religion nationale pour reconstruire dorénavant sa nationalité à l'aide de la religion, [...] il a préféré risquer la couronne de Constantin au lieu d'exposer tout à un désastre certain. [...] Pendant le massacre de trois jours du 29, 30, 31 mai 1453, [...] c'est la dissolution de la Question d'Orient qui a été marquée par le sang orthodoxe, car la nation hellénique s'est en effet soumise à l'Ottomanisme, mais elle s'est soumise sous réserve de construire sa nationalité, et elle a quitté le trône byzantin avec le désir de s'en charger une fois de nouveau. [...] 1821 n'est pas le *commencement*, mais l'*effet* et la *conséquence* de ce qui le précède, la réalisation de la dissolution [...] de la Question d'Orient [...]. Il s'ensuit que, pour des raisons historiques, la nationalité hellénique ne date pas, comme l'on est généralement convenu de le dire, de la bataille navale de Pylos [= *de l'intervention de la flotte des puissances européennes à Navarin*], ni du traité d'Andrinople, mais elle a ses origines là où Dieu l'a soutenue et l'a fondée, et d'où aucune force humaine ne peut la déplacer¹¹⁵ ; elle date donc de l'instauration du Régime des Sept Synodes, et, par les rapports que ce Régime a avec les périodes antérieures, elle a précisément les mêmes origines que la nationalité hellénique ancienne¹¹⁶.

115. Il est donc évident que la Guerre de l'Indépendance grecque constitue pour Zambélios un fait supra-historique qui commence et finit (à la fois) en 1821 ; elle n'a pas sa propre histoire. Dans son esprit, la « Révolution » n'a jamais été vaincue sur les champs de bataille et n'a jamais eu besoin de l'intervention des puissances européennes pour arriver à un bon terme. Et si on la considère comme un processus, on doit la tenir pour un processus inhérent à la planification providentielle.

116. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 500-501. Cf. les observations de Zambélios à propos de l'importance générale du Schisme auprès de la « confédération des nations européennes »

Cependant, malgré son caractère supra-historique, il s'agit au bout du compte, pour Zambélios, d'une « décision » imposée par l'intolérance et l'agressivité occidentales ; l'Hellénisme n'a revendiqué que le « droit » à sa « spécificité » – quoique cette spécificité portât avant tout sur l'universalité de son « génie », sur l'identification de celui-ci « aux moyens et aux fins de la Providence divine » :

Car il se trompe celui qui pense que l'Hellade du XIV^e et du XV^e siècles refuse complètement de participer à la société européenne. L'Hellade veut y participer – mais comment ? Comme une nationalité jouissant de toutes les qualités de sa nature. [...] Mais les gènes occidentaux ne veulent pas reconnaître cette nationalité. Voyant ceci, l'Hellade plonge sa nationalité dans la servitude, en espérant et en attendant la lutte à venir qui éveillera la nation¹¹⁷.

Pour la nation hellénique, préserver son identité nationale va ainsi de pair avec cette « haine salutaire » contre les doctrines étrangères. En fait, nous ne connaissons pas d'autre théorie nationaliste qui soit aussi *sincère* à propos du rôle des rapports conflictuels dans la formation de la conscience nationale de son peuple. La haine contre autrui, les « étrangers », n'a jamais trouvé, pensons-nous, une place aussi légitime dans la construction d'une identité nationale – ni même dans les réflexions d'un Michelet sur la prise de conscience de l'identité nationale française. Du moins, aucun intellectuel nationaliste n'a jamais baptisé « haine salutaire » le refus exprimé par un peuple de céder devant des « propositions » qui pourrait, selon ses propres dires, « préserver un trône », ne fût-ce que terrestre, en faveur d'un état de soumission qui lui permettrait d'*avoir la conscience nette* (à un double sens) !

de cette époque-là : « La question sur l'union des Églises [...] n'est essentiellement plus une question ecclésiastique, ou, du moins, nous ne pouvons plus la considérer comme telle aujourd'hui ; dès lors, cette question a une certaine couleur politique, puisqu'en dépendent non seulement l'existence autonome [...] de la nationalité hellénique mais aussi la condition générale des affaires européennes, ainsi que le destin des races sarrasines et le développement du Turcisme ; autrement dit, tout dépend de celle-là. Si l'Orthodoxie incline la tête devant le Papisme, l'Hellénisme s'éclipse certainement ; mais celui-ci s'éclipsant, ce n'est pas seulement que la lignée d'Othman occupe le puissant poste de Constantinople ; [c'est aussi que] se débarrassant en ce cas-là de tout contrecoup provenant de l'intérieur [de son Empire], [...] cette race va se lancer contre l'Occident et, peut-être, après avoir vaincu ce qui reste de la Chrétienté, détruire tout germe de civilisation », *ibid.*, p. 496.

117. *Ibid.*, p. 502. Cf. aussi : « La conséquence directe du Schisme est la formation évidente de la spécificité néohellénique », *id.*, *Buζαντιναί Μελέται*, p. 463.

Il est en outre intéressant de noter que cet aspect de la théorie zambélienne sera plus tard révisé par Paparrigopoulos¹¹⁸. Lui, il désapprouvera à plusieurs reprises le fanatisme du peuple « ordinaire » (de la « foule ») et du clergé byzantins, et donnera raison aux empereurs byzantins qui faisaient un tas de concessions aux évêques latins – bien qu'il juge « excessives » les demandes de ces derniers – pour trouver une solution qui aurait permis à l'Occident de se ranger au côté de l'Orient et contre les Musulmans. Toujours est-il qu'il affirmera pour le reste le rôle du Schisme dans la formation de l'« identité néohellénique » – un lieu commun, d'ailleurs, même aujourd'hui, pour nombre d'historiens grecs. Et, si Paparrigopoulos remplaçait le mot « Credo » par la « foi orthodoxe » (et passait peut-être sous silence les références à la Providence divine), il n'aurait aucune raison de ne pas faire siennes les positions suivantes de Zambélios :

Et rien dans ce monde ne contribue plus efficacement à l'établissement de la nationalité néohellénique que l'addition conçue par quelques prêtres occidentaux [...] de quatre syllabes sur le Credo. Dieu pan-sage, combien sont-ils vils les moyens par quoi tu sauves par les malheurs les peuples qui sont tes élus ! [...] Et ce Credo a formé sous Phôtios et Cérulaire l'Ego néohellénique. Ce Credo a miné la conquête [effectuée] par les Croisés [...] dans des temps où nos pères n'avaient aucune autre ancre sacrée sauf l'intolérance provenant du Schisme et de la dévotion aux traditions paternelles. C'est grâce à ce Credo que nous avons abattu les autres races, de manière que tous les barbares installés chez nous se sont de gré ou de force attachés au char de notre histoire. [...] Celui-ci a obligé Mehmet [II] à octroyer aux assujettis certains privilèges [...]. L'histoire du Credo est identique à celle de notre rachat. Sans celui-ci, nous allions depuis longtemps nous frotter à des peuples qui étaient barbares et dont le génos [= *l'origine ethnique*] ne pouvait être distingué¹¹⁹.

Parler de l'agressivité occidentale, et inculper une instance terrestre d'aller contre les désirs de la Providence divine, ne semble nullement être incompatible avec le « fait » que l'on a ici affaire à un événement supra-historique. Ceci renforce en réalité l'argumentation de Zambélios qui insiste que le vrai missionnaire de Dieu est l'hellénisme, et que, pour cette raison, « il a plus de droits » que ses rivaux – que ceux, notamment, parmi eux qui se sont une ou plusieurs fois opposés aux ordonnances divines. Le jeu, le va-et-vient entre le providentialisme et un nationalisme fondé sur la « haine salutaire contre les étrangers » nuance la théorie zambélienne dans son intégralité ;

118. Voir C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Va, pp. 254-256 et suiv.

119. Sp. Zambélios, *Βυζαντινά Μελέται*, pp. 59-60.

mais le dernier mot de l'historiographe est toujours réservé au présent historique, aux enjeux géopolitiques, voire à ces « droits historiques de l'hellénisme » que s'ils se réfèrent au passé, ils sont pourtant définis dans le présent.

e) La « force d'assimilation » considérée comme une des « qualités majeures du génie de la nation hellénique » reste une des *astuces* de la théorie zambélienne avec la plus longue vie dans l'histoire de la culture historique grecque des deux derniers siècles. Quelques années plus tard, Paparrigopoulos adoptera mot à mot cette expression pour en faire un des axes communs de ses propres schémas explicatifs. Aussi, l'imaginaire collectif des intellectuels nationalistes grecs trouvera-t-il dans cette formule une des évidences les mieux fondées de sa conception historique.

En tant que mot d'ordre de l'historiographie nationale grecque, la « force d'assimilation de l'hellénisme » va de pair avec d'autres formules avancées aussi par Zambélios, déjà dans son « Préambule » de 1852, comme « l'indivisibilité de l'hellénisme » et « la loi de notre morcellement national ». Il s'agit en l'occurrence de schémas explicatifs privilégiés par les intellectuels grecs du XIX^e siècle pour désigner le « fait » que l'exposition des territoires qu'eux-mêmes qualifiaient d'« helléniques » aux « invasions de tribus étrangères » pendant le Moyen Âge byzantin n'a entraîné aucune conséquence pour la « pureté nationale » du peuple hellénique tel que ce dernier est entré dans l'époque moderne.

Mais, toute l'argumentation de l'école historique nationale grecque sur cette question a ses origines dans une série d'affirmations de Sp. Zambélios¹²⁰. En effet, l'historiographe grec parle d'un « axiome historionomique » qui, à son avis, doit conduire la recherche historique sur le parcours de l'hellénisme à travers les siècles – un axiome révélateur du caractère « dévorant du génie hellénique » :

Mais s'il y a un axiome historionomique hors de tout doute, un axiome avoué par toute la suite des événements médiévaux, c'est que la race hellénique est passée sauve entre tous les gènes orientaux et occidentaux qui, soit par des invasions successives soit par des conquêtes, sont tombés sur

120. Car si toute une série d'intellectuels grecs ont déjà répondu à Fallmerayer, dont Paparrigopoulos lui-même, c'est la première fois où la réfutation de celui-là s'inscrit dans une théorie bien systématique du parcours historique de l'hellénisme. En effet, bien que Paparrigopoulos ait consacré son premier ouvrage à la question des Slaves du Moyen Âge byzantin, à l'exception des deux pages qui constituent sa Préface, il ne parle essentiellement que de la politique de l'État byzantin à l'égard des tribus slaves.

son chemin, juste comme les Juifs ont traversé la Mer Rouge sans que leurs pieds soient mouillés ; elle est passée entre eux en gardant toujours sa propre nature d'origine, à savoir ses tendances instinctives et la mémoire traditionnelle du passé. [...] L'Hellénisme est passé sans se mouiller les pieds le cataclysme barbare parce qu'il a été le seul parmi les autres nationalités anciennes et médiévales à constituer en soi une nationalité parfaite [...], une nationalité si complète qu'elle n'a non seulement pas éprouvé l'envie d'emprunter à des étrangers d'une autre race sa vitalité morale, mais que, grâce à la pléthore de ses jus, elle a [aussi] senti le besoin de transmettre aux étrangers une vigueur et une vie provenant du surplus de sa propre vie. [...] Le génie hellénique, et lui seul dans l'histoire ethnologique de la civilisation, a graduellement consommé et dévoré tous les éléments barbares bruts, non initiés et ignorant l'histoire, qui sont venus chez lui, et il s'est approprié leurs qualités physiques. [...] Les barbares ont fourni la chair, et l'esprit de l'union historique et de la concorde auprès de l'Orthodoxie a absorbé l'apport de la chair¹²¹ !

Cependant, un « axiome » qui peut être « avoué »/prouvé n'est pas un axiome au sens propre du terme ; un axiome peut tout simplement conduire la recherche et, sous une série de conditions, aider à soutenir une position. Mais, malgré tout, Zambélios est convaincu qu'il y a un fait supra-historique qui fournit les témoignages nécessaires pour la confirmation de sa théorie, y compris de ses « axiomes » ; il s'agit bien évidemment de 1821 et de la « révolution extraordinaire des Hellènes » qui viennent prouver qu'ils n'ont jamais disparu de l'histoire universelle :

Vingt siècles après, il y a extraordinairement une lignée [= *nation*] qui s'appelle hellénique, tandis que toutes les autres nationalités et noms de nations de l'Antiquité se sont éclipsés [= *puisque aucune nation moderne ne s'appelle comme elles*], une lignée qui aime la liberté et lutte pour elle comme les Anciens Hellènes ; qui garde et vénère la mémoire des lignées précédentes de la même race [των προ αυτής ομοφύλων γενεών] en faveur de la continuation infrangible de l'unité ethnologique [= *nationale*] ; qui conserve la tradition de la religion, et qui marche finalement sur le même chemin que ses pères ont tracé depuis l'Antiquité¹²².

121. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 395-396.

122. *Ibid.*, p. 397. Cf. : « Neither the Roman Caesars, nor the Byzantine emperors, any more than the Frank princes and Turkish sultans, were able to interrupt the continual transmission of a political inheritance by each generation of the Greek race to its successors [...], until in our own times a noble impulse and a desperate struggle restored to the people its political existence. [...] The Greeks are the only existing representatives of the ancient world. They have maintained possession of their country, their language, and their social organisation, against physical and moral forces, which have swept from the face of the earth all their early contemporaries », G. Finlay, *Greece Under the Romans*, p. 12.

Appuyé sur ces principes fondamentaux, le système historique zambélien vient donc réfuter celui de Fallmerayer qui mettait en doute la « pureté de la race hellénique ». Comme c'est le cas pour tous les intellectuels grecs de l'époque qui ont entrepris de critiquer son œuvre, Zambélios insiste surtout sur des arguments concernant la continuité culturelle (et non pas vraiment raciale) de cette race ; sa langue avant tout :

Et quel mal ont pensé [les Occidentaux] qu'ils nous fassent en disant qu'il y a mille ans, ou même plus, un génos d'une autre race, occupant des provinces helléniques, s'est mêlé aux autochtones ? À cause de cela, la race dominante indigène s'est-elle donc éclipsée ou l'hellénisme a-t-il donc été aboli ? Au contraire, nous pensons que cet événement – indéniable par ailleurs – rétablit la supériorité et fait l'éloge de notre génos. Car, oui, les gènes slaves sont venus pour occuper une terre hellénique, mais, peu après, la race indigène a absorbé tous les éléments vitaux de la race étrangère, au point qu'il y a dix siècles, c'était juste le nom de ces barbares qui survivait ; et [...] ceux-ci ont même oublié le nom de leurs pères, juste comme ils ont été privés de tous leurs caractères étrangers¹²³.

Mais lui, comme on l'a déjà vu à propos des « qualités physiques des barbares », il n'évite pas de parler aussi de caractères de culture qui ne sont pas vraiment culturels :

En raison du croisement national avec les Slaves et de la régénération de la population, le Péloponnèse [...] a conservé, plus que toute autre province de l'Empire byzantin, la spécificité de la nature nationale [...]. Car, l'élément slave étant aussi par sa nature libéral, [...] l'Hellénisme a beaucoup gagné par le métissage, mais il n'en a rien perdu¹²⁴.

Finalement, l'auteur est en mesure de fournir sa conclusion « historionomique » d'ensemble qui établit sur une base à la fois philosophique et historiographique les rapports entre l'« Hellénisme » et le « Slavisme » par contraste avec ceux du premier et du « Turcisme ». Contribuant à la réfutation de Fallmerayer, la position qui en résulte va constituer *le* lieu commun de l'historiographie nationale grecque à propos de la question des Slaves :

Il est remarquable que les deux races dont les destinées allaient plus tard [...] modifier le présent et l'avenir de l'Hellade, font simultanément leur apparition dans le théâtre de l'Orient et de l'Europe ; les Slaves [...] et les Turcs. La race slave se mélange et se confond avec la nôtre, et s'adaptant aux tendances helléniques [...], elle contribue beaucoup à notre renaissance ;

123. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 398.

124. *Ibid.*, p. 402.

évitant tout contact religieux et dialectique [avec nous], la deuxième va nous emmener en captivité¹²⁵.

Nous pouvons maintenant traiter de la question de l'*universalisme* de la nation hellénique. Il devient de plus en plus évident que la participation à la dite nation n'est pas si ouverte que Zambélios l'a laissée en parlant de cette « Politeia hellénique » qui comprendrait tous les peuples de l'« Œcoumène ». Car comment peut-elle l'être lorsqu'il existe, selon lui, tant de différences – et des différences tellement vastes – entre les nations (du moins entre les nations orientales et occidentales) ? Peut-être, serait-on obligé de penser que cette participation est vraiment ouverte, mais exclusivement pour les nations qui partagent les doctrines orthodoxes, telles que les Slaves – les autres n'ayant fait, en réalité, que s'éloigner de la possibilité en question, le moment où elles se sont éloignées du dogme orthodoxe. Or, ce qui est en tout cas certain, c'est que le nationalisme (de l'époque) d'un Sp. Zambélios se caractérise par une *dualité* ; il doit (encore) osciller entre deux logiques, deux déterminants idéologiques :

D'une part, il y a le nationalisme *républicain* qui a ses origines dans la Révolution française – et, dans une certaine mesure, dans les Lumières tardives elles-mêmes. Lui, il est plutôt *universaliste*, quelle que soit la nation qui se propose de l'exprimer. Il peut, par exemple, s'agir de la nation française des révolutionnaires de 1789 qui désiraient en réalité exporter leur Révolution dans tout le monde, ou même de la nation allemande de Fichte, venant se substituer à la France napoléonienne qui n'aurait fait que trahir les idéaux de la Révolution. Faire partie d'une telle nation dépend donc en principe de la volonté de partager les valeurs les plus élevées de l'humanité ; il est ainsi – en principe, toujours – plus *facile* d'en faire partie¹²⁶ qu'il ne va l'être pour une

125. *Ibid.*, pp. 289-290.

126. Évidemment, chez ces auteurs et dans ces mouvements idéologiques, en dépit de la logique centrale qui préside dans la construction de la théorie de l'identité nationale, il y a toujours des conditions d'un certain ordre pour la participation à la nation en question. Par exemple, chez Fichte, un Français qui est partisan de son système philosophique se trouve en réalité plus proche à la nation allemande qu'à la nation française, du fait qu'il est en mesure de reconnaître le besoin de retourner aux origines (germaniques) de la civilisation européenne. Mais en même temps, en tant que français, il participe d'une culture qui ne peut produire sa propre poésie authentique et sa propre philosophie profonde, ce qui rend essentiellement impossible une telle possibilité. Cf. A. Renaut, « Logiques de la nation », G. Delannoï & P.-A. Taguieff (éd.), *Théories du nationalisme*, Paris 1991, pp. 29-46, p. 40. Parallèlement, voir les remarques d'E. J. Hobsbawm [= *Nations and Nationalisms since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990, pp.

nation quelconque après l'émergence de l'idéologie nationaliste au sens propre du terme, c'est-à-dire telle qu'on la connaît aujourd'hui.

D'autre part, on a le nationalisme romantique, ou *intégriste*, en voie de construction dans l'époque de Zambélios. Celui-ci est *séparatiste*, en ce sens qu'il désire avant tout distinguer et différencier sa propre nation dans tout un monde des nations¹²⁷ – ce qui caractérisera (finalement) en général le nationalisme comme idéologie moderne par rapport aux idéologies universalistes de la société traditionnelle¹²⁸.

20-22) sur les évidences des révolutionnaires français au sujet de la langue que devait parler un citoyen de la République – des évidences qui n'étaient guère compatibles avec l'esprit de sa Constitution.

127. A. Renaut [= « Logiques de la nation », pp. 33-37] parvient à résumer très bien les différences qui séparent les deux « logiques » – car, ne l'oublions pas, il s'agit plutôt de logiques que de pratiques sociales bien concrètes sur le plan historique : « Plutôt qu'un corps auquel on appartient, la nation révolutionnaire est un édifice que l'on bâtit à partir d'un lien contractuel, qu'il faut donc penser en termes de volonté. La nation désigne ici l'ensemble des sujets contractants et décidant de remettre le pouvoir à la volonté générale. [...] La différence entre nations est politique, donc de fait, et non pas naturelle, donc de droit [...]. La notion de frontière [...] renvoie seulement à la limite à partir de laquelle les principes du contrat social ne sont plus appliqués. [...] On ne naît pas français, on le devient, par un acte d'adhésion volontaire à la communauté démocratique [...]. L'accès à cette nationalité relève d'un libre choix [...]. [À partir de 1791,] il suffit de déclarer son adhésion [...] à la Constitution pour devenir français. [...] En droit, tout homme peut en effet adhérer à la nation ainsi entendue. [...] [Auprès de] la “nation romantique” [...], “nation-génie” et non “nation-contrat”, [...] à l'idée de construction, ouverte sur l'avenir, se substitue celle de tradition, enracinée dans un passé ; à l'idée d'adhésion réfléchie, celle de liens naturels organiques, par appartenance à une communauté vivante de langue et de race [...]. La nation devient nation allemande, nation française, etc. [...]. [Il s'agit de] l'irréductibilité d'un peuple à aucun autre [...]. C'est ainsi non l'adhésion, mais l'enracinement dans une naturalité qui décide de l'appartenance à une nation. [...] L'accès à la nationalité peut ici être refusé, – indice supplémentaire que l'appartenance n'est pas choisie : elle est [plus ou moins] naturelle ». L'auteur s'efforce par la suite de démontrer que la « nation » de Fichte constitue en réalité une sorte de synthèse entre les deux modèles, que sa « logique » s'interpose entre les deux autres, ou, pour mieux dire, qu'il s'agit d'une troisième « logique ». D'ailleurs, à son avis : « c'est à l'intérieur du parcours fichtéen qu'il faudrait inscrire la césure entre Lumières et romantisme », *ibid.*, p. 41. À ce propos, et par rapport au contexte historique de l'œuvre du philosophe allemand, il suffit de comparer ses ouvrages rédigés avant l'invasion napoléonienne – la rupture historique essentielle, en l'occurrence – avec ceux de sa maturité ; voir *ibid.*, pp. 41-43.

128. Sur la question concernant, d'une part, les différences entre l'idéologie nationaliste et les idéologies traditionnelles et, d'autre part, le caractère *non-universaliste* de la première, voir, à titre indicatif, B. Anderson, *Imagined Communities*, p. 16 et passim ; P. E. Lekkas,

L'époque de Zambélios est, comme nous l'avons plusieurs fois indiqué, une époque de transition. Concrètement, les idéologues qui produisent ce nationalisme séparatiste sont en fait formés dans l'univers de la pensée d'un Fichte – ou même d'un Herder –, donc d'après l'esprit d'un nationalisme plus ou moins, d'une manière ou d'une autre, *universaliste*. Ils continuent ainsi à chercher la « nation » universelle de leurs maîtres – non pas tellement, comme on l'a déjà vu, une nation abstraite qui s'identifierait à l'humanité, mais plutôt une nation concrète qui se ferait l'*avant garde* de l'humanité, qui exprimerait le mieux les valeurs les plus nobles de l'humanité (qu'il s'agisse des valeurs démocratiques ou chrétiennes).

En d'autres termes, les premiers mandarins romantiques continuent à osciller, pour ainsi dire, entre l'amour pour la patrie et l'amour pour l'humanité entière. Mais leurs préférences commencent à devenir de plus en plus explicites, voire exclusives ; l'accent est ainsi de plus en plus mis sur l'amour pour la patrie. Or, au fur et à mesure que cette procédure mentale et conceptuelle – mais surtout historique – s'avance, il ne s'agira plus du « fait » que leur nation représente (ne serait-ce que mieux que toute autre) l'humanité, mais plutôt que c'est cette dernière qui partage les meilleurs caractères de la première. Il s'agit au bout du compte de ce que prétend vraiment, dans tous ses aspects, la théorie de Zambélios, se référant à l'isonomie non seulement en tant que caractère majeur de l'hellénisme mais aussi comme « instrument et fin de progrès » et valeur primaire du christianisme.

Ainsi, dans ses réflexions sur la division du travail entre les nations qui ne font qu'introduire la notion d'isonomie, Zambélios suit-il à première vue la théorie de Herder – les passages de ce dernier où l'attention du lecteur est attirée par des parallélismes entre la « famille » et la nation, par des analogies établies donc pour affirmer le caractère naturel de celle-ci, sont innombrables¹²⁹. Mais il le fait jusqu'au moment où il faut placer la nation hellénique

Η εθνικιστική ιδεολογία, p. 122 et passim ; l'intégralité de l'ouvrage d'E. Gellner, *Nations and Nationalism* ; I. Koubourlis, « Το εθνικό φαινόμενο στα έργα των Ε. Γκέλνερ και Μπ. Άντερσον », *Δοκίμεις*, 3 (printemps 1995), pp. 7-30.

129. Voici le plus caractéristique peut-être parmi eux : « L'État le plus naturel est donc celui d'une nation qui possède un caractère national qu'elle puisse conserver pendant des siècles [...] ; car, aussi bien que la famille, la nation est une plante de la nature, seulement ses branches sont plus nombreuses. Ainsi rien ne semble plus directement opposé au but des gouvernements que l'agrandissement disproportionné des États et la réunion, sous un même sceptre d'un mélange bizarre de races et de nations. [...] L'histoire démontre suffisamment que ces instruments de l'orgueil humain [= *les Empires multiethniques*]

dans l'humanité et par rapport aux autres nations. Concrètement, tandis que Zambélios avance l'idée de « nation élue », Herder la critiquait très conséquemment en affirmant que, toutes les nations ayant leurs propres caractères, elles sont, toutes, uniques, exceptionnelles, donc, d'une manière ou d'une autre, « élues »¹³⁰.

Malgré sa mauvaise réputation, le nationalisme herderien est un nationalisme universaliste, ou plutôt *internationaliste* – aussi antinomique que cela puisse paraître : Dans la théorie de Herder, toutes les nations ont les mêmes « droits », tous les sentiments nationaux sont légitimes, et c'est l'ensemble des nations qui constitue le point de repère, et non pas une seule et même, voire une seule et unique nation. En outre, chez Herder, tout groupe humain qui a un caractère national lui étant propre – *id est*, pour lui, qui parle sa propre langue – a le droit de former un État qui lui sera également propre. Autrement dit, dans sa pensée, il n'y a pas vraiment place pour des conditions ambivalentes du type : « si cette nation fait partie de la confédération humaine de manière approuvée et digne », signées Sp. Zambélios. En somme, la théorie herderienne n'a pas de nuances discriminatoires. D'autant plus que le « père du nationalisme culturaliste » songe à un système d'États-nations – concevable en termes d'un « anarcho-pluralisme », dit F. M. Barnard¹³¹ – où la puissance de chacun parmi eux serait

sont faits d'argile et que, comme toute argile sur la terre, ils se dissoudront et s'en iront en poussière », J. G. Herder, *Philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791), tr. fr., I-III, Paris 1874, II, pp. 116-117.

130. « There is no such thing as a specially favoured nation (Favoritvolk) on earth [...] there cannot, therefore, be any order or rank », *id.*, *Sämtliche Werke*, I-XXXIII, Berlin 1877-1913, XVIII, p. 247, cité dans, F. M. Barnard, « Introduction », *J. G. Herder on Social*, pp. 3-61, p. 24. Cf. : « C'est une belle poésie que d'évoquer un peuple favori de la terre paré d'un éclat surhumain – la poésie elle aussi est utile, car l'homme est ennobli aussi par de beaux préjugés – mais si le poète est un historien, un philosophe [...] ? [...] “Quel peuple de l'histoire fut le plus heureux ?” {et} si je comprends bien la question, [...] je ne sais rien dire, sinon : à une certaine époque et dans certaines circonstances, chaque peuple eut un tel moment de suprême félicité, ou bien il n'y en eut jamais », J. G. Herder, *Une autre philosophie*, pp. 181 et 183. En effet, comme le pose bien R. Ergang, *Herder and the Foundations of German Nationalism*, New York 1931, p. 263 : « There is no room in Herder's system for cultural superiority over others, it is a “human brotherhood, and not Deutschland über Alles” » ; cf. R. Southard, *Droysen*, pp. 24-25. Et ceci en dépit des interprétations que le dit système allait subir, non seulement par les idéologues nationalistes, allemands ou autres, qui cherchaient leur pionnier, mais aussi par ces historiens du phénomène national qui cherchaient leur *Ève*, ou même leur *Serpent*.

131. F. M. Barnard, « Introduction », p. 7.

en fait le meilleur frein mis au désir des autres de devenir tout-puissants¹³². Or, ce qui importe dans la dite théorie, ce n'est pas si la participation à une nation est (ou n'est pas) ouverte pour les individus ; en fait, elle ne l'est pas. Ce dont il s'agit, c'est de la participation d'une nation à un système de nations, à un système international ; et celle-ci est plus qu'ouverte.

En réalité, la présence du nationalisme de Herder dans la pensée de Sp. Zambélios est limitée à une simple introduction à la théorie de la nation, qui devient donc très vite une théorie de la « nation élue ». La conception herderienne est activée par Zambélios pour expliquer ce que font les autres nations, non pas tellement la « notre », la « nation élue ». Quant à cette dernière, la pensée de l'historien grec est – toute proportion gardée – plus voisine à celle de Fichte. À la (petite ou grande) différence que la « nation élue et isonomique » de Zambélios trouve tout son rôle, toute sa « mission supra-historique », dans le système des valeurs chrétiennes (et à partir d'une réflexion plongée dans le providentialisme orthodoxe), tandis que la « nation » (républicaine, pour le reste¹³³) de Fichte est plutôt – grâce à son caractère « primitif », savoir grâce à son « authenticité, son originalité » – l'instrument préféré de l'Esprit (selon la terminologie de l'idéalisme allemand). Et si, comme le pose A. Renaut¹³⁴, auprès du nationalisme fichtéen « on ne naît pas allemand, on le devient et on le mérite » – ce qui résume en quelque sorte sa propre place intermédiaire entre les nationalismes révolutionnaire et romantique –, auprès de celui de Zambélios *on naît hellène et on est obligé de le mériter*. Or, on doit admettre que la théorie de l'historiographe grec ne s'inscrit pas facilement dans le contexte intellectuel européen que nous venons d'esquisser, car elle dialogue non seulement avec le dit contexte (et avec l'histoire de la philosophie européenne

132. « [La Providence] a séparé les nations, non-seulement pas des forêts et des montagnes, [...] mais surtout par les langues, les goûts et les caractères, pour rendre plus difficile, plus impossible l'œuvre du despotisme, et que la terre entière ne dût pas se courber sous le joug d'un monstre », J. G. Herder, *Philosophie de l'histoire*, II, p. 71. Ce que proclame Herder, c'est donc ce qu'on peut appeler *le droit à la différence nationale*. Et dans cette direction, il en arrive même à nier la valeur de tout cosmopolitisme à la Voltaire : « L'étranger trouvera toujours une place dans la misérable hutte du sauvage ; [...] mais le cœur blasé et mort du cosmopolite n'accueillera jamais personne », *ibid.*, II, p. 68. Il s'agit au bout du compte de l'idée qui oblige les chercheurs contemporains à considérer Herder comme le « père essentiel du nationalisme romantique ».

133. Ce qui témoigne d'ailleurs du fait que toutes ces distinctions sont plutôt arbitraires ou, pour mieux dire, qu'elles dépendent beaucoup de ce que l'on veut chaque fois comprendre, distinguer, interpréter, ou même souligner.

134. A. Renaut, « Logiques de la nation », p. 42.

classique) mais également avec le providentialisme orthodoxe ; ce qui produit finalement un *spiritualisme* fort spécifique, un *spiritualisme à la grecque*.

On peut déjà constater que si, à l'égard de la conception zambélienne, on devait établir une *hiérarchie* entre l'hellénisme et le christianisme, on serait sans doute obligé de privilégier le premier. Car, bien que les principes conducteurs du « génie hellénique » renverraient au noyau dur de la religion chrétienne, à l'ensemble du système de valeurs chrétien, ce serait à celui-là qu'aurait été due la première mise en pratique des institutions isonomiques pendant l'Antiquité classique ; encore plus, ce serait lui qui aurait permis au christianisme de venir au monde à travers les conquêtes alexandrines.

En effet, Zambélios en vient à identifier l'« instauration du christianisme » avec l'imposition de la « Politeia hellénique », à réduire ouvertement le triomphe du christianisme à celui de l'hellénisme. Cette constatation va être utile lorsque nous traiterons plus loin dans cet exposé la hiérarchie, cette fois tout à fait explicite, qu'il établit dans ses *Études Byzantines* à propos des rapports entre « hellénisme », « christianisme » et « romanisme » au sein de l'Empire byzantin ; ce qui marque, à notre avis, l'accomplissement définitif de l'entreprise de l'historiographe grec d'assigner à l'histoire prémoderne du peuple hellénique un profil purement national (en néantisant précisément dans la dite histoire tout ce qui n'est pas tout à fait national). Mais, réfléchir sur les éventuelles conséquences logiques du schéma originel, avant d'examiner sa mutation, est peut-être le propre de toute recherche qui se focalise sur la problématique, l'aspect vivant d'une œuvre, au lieu de construire un simple inventaire des positions qui y sont exposés. Sinon, on risque d'inventer le changement d'avis – pour ne pas dire l'antinomie –, là où il n'y a que l'approfondissement d'une réflexion.

En tout cas, on remarque que, même dans ses *Chants Populaires*, qui sont beaucoup plus attachés à une historiographie providentialiste, lorsque Zambélios se sent obligé de distinguer entre l'aspect religieux et l'aspect proprement « national » d'un seul et même fait historique – donc décider aussi lequel est finalement plus important –, il en arrive à privilégier son aspect « national ». Prenons à ce propos l'exemple de ses réflexions sur le rôle des Hellènes qui ne partageaient pas ce qu'il désigne comme les convictions et l'attitude du peuple byzantin à l'égard du Schisme et de la chute de Constantinople, qui ne « préféraient » donc pas « laisser tomber le trône ». Ici, il s'agit évidemment d'hommes qui ont exprimé une opposition à la politique, sinon aux traditions mêmes, du représentant du dit peuple, l'Église orthodoxe,

qui sont ainsi de « traîtres à leur foi ainsi qu'à leur patrie » selon ses propres convictions. En effet :

Ces traîtres de religion et de génos, dont les chefs sont Bessarion de Nicée et Isidore de Russie [...], sont nommés Patriarches, Cardinaux, hauts fonctionnaires de Rome. [...] Au sein de l'Orthodoxie, les ambitieux [...] de ce rang d'hommes inférieurs étaient peu nombreux¹³⁵.

Mais, toujours dans l'esprit de l'historiographe, il s'agit également d'un groupe d'hommes qui, en partant pour l'Occident, ont transporté la civilisation hellénique (supérieure) dans le foyer de son grand rival. De cette manière, ces « traîtres de génos » ont en réalité contribué à la Renaissance européenne, s'ils n'étaient ses vrais inspirateurs – et cette thèse constituera un autre lieu commun parmi les intellectuels grecs, déjà à partir de Paparrigopoulos¹³⁶. En plus, étant dans tous les cas des personnages très distingués, ils sont parvenus à attirer l'attention des Occidentaux sur la cause hellénique ; ce qui allait se montrer fort important dans l'époque de l'« esclavage », vu que ces hommes étaient finalement les premiers à songer à la libération nationale :

Ces Grecs, qui [...] allaient [autrement] rester à Byzance tout en étant inutiles pour le génos et l'humanité, sont jetés par quelque vague historique aux côtes de l'Occident, et deviennent non seulement des instruments de la renaissance européenne mais aussi des premiers fondateurs de notre palingénésie nationale ; puisque, avec leur aide, le nom hellénique devient partout cher et digne de respect [...]. [Quant à] la famille de Médicis [qui a protégé ces hommes, elle] appartient autant à l'histoire italienne qu'à celle de l'Hellade¹³⁷.

Il est évident que, pour l'historiographe grec, la nation hellénique est chargée, à tout moment, d'un rôle supra-historique qui dépasse beaucoup les

135. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 524.

136. Voir, par exemple, C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Vb, pp. 18-33. Il n'est pas moins vrai qu'il s'agit en l'occurrence d'une idée qui n'était pas étrangère aux philosophes européens du XVIII^e siècle, à Rousseau par exemple ; à ce propos, voir J. Starobinski, *Rousseau répond à Voltaire. Le Discours sur les sciences et les arts*, Athènes 2002, p. 99.

137. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 537. En outre, il en arrive ailleurs à intégrer dans ce processus même la conquête ottomane : « Voilà le besoin sacré [ιερανάγκη] du fléau turc ! L'Ottoman, instrument matériel de progrès, d'une part pourchasse les érudits byzantins et les écrits helléniques vers la patrie de Gutenberg et de Colomb, [...] d'autre part empêche toute familiarité [= contact] spirituelle entre les Latins et les Orthodoxes, en se faisant le protecteur latent du Credo hellénique », *id.*, *Βυζαντιναιί Μελέται*, p. 692.

intentions de ses membres. Et cela reste valable même quant à ses membres les plus marginaux (comme les hérétiques), même dans des cas où un rôle de cette sorte semble incompatible avec ses « qualités nationales » telles que sa tendance d'abolir toute sorte d'hérésie. Quoique Zambélios saurait évoquer à ce propos le « fait » qu'il s'agit d'une « nation élue » – qui ne se soumet pas aux mêmes lois avec les autres –, on a sans aucun doute affaire en l'occurrence à un regard sur l'histoire qui est tout à fait national, en ce sens qu'il arrive à faire de la « mission » dont la Divinité charge la nation un monument à la gloire de cette dernière ; ce qui dévalorise au bout du compte la gloire de la première.

Quoi qu'il en soit, cet étrange mélange d'eschatologie providentialiste et de rationalisme nationaliste que représente la philosophie de l'histoire zambélienne se montrera dans les années à suivre propre à donner une forme intellectuelle aux revendications géopolitiques du nationalisme grec. Tandis que ses disciples (notamment Paparrigopoulos) vont ignorer, pour des raisons politiques, toute sa théorie concernant la notion d'isonomie, ils emploieront sans aucune hésitation le schéma indiquant l'existence d'une « alliance entre christianisme et hellénisme ». Certes, ils le revêtiront des arguments plus *rationnels*, mais la thèse que la langue grecque a été l'« instrument de propagation de l'Évangile » aura toujours une place on ne peut plus privilégiée dans leurs raisonnements.

Par ailleurs, l'aspect purement politique de la théorie zambélienne attire notre attention en raison d'un grand paradoxe : Tandis que l'historiographe met en cause l'admiration pour « la Sublime Antiquité », en adhérant ainsi à un romantisme pur et dur – défini ici de manière plutôt négative, comme le mouvement qui fait la critique du classicisme politique des Lumières –, sa théorie reste centrée sur des principes politiques libéraux, comme en témoigne la place prépondérante qu'y occupe la notion d'isonomie¹³⁸. Or, en même temps, il formule dans sa « Conclusion historionomique d'ensemble », qui conclue l'Introduction de ses *Chants Populaires*, une position promonarchique montrant le chemin que l'hellénisme devrait suivre pour arriver à son but principal (et initial) qui est de former un État qui annexerait « tous les pays habités par des populations helléniques » :

138. Pour ceux qui connaissent la réalité, le paysage idéologique de la société grecque actuelle, il est évident que les thèses zambéliennes concernant l'isonomie de même que les différences entre l'hellénisme et l'Occident sont on ne peut plus voisines de celles du courant idéologique qu'on appelle les « Néo-orthodoxes ». Eux aussi, ils insistent beaucoup sur les traditions égalitaires de l'hellénisme, mais ils sont avant tout attachés à un nationalisme intégriste, sinon fondamentaliste.

S'il a été écrit que [l'ensemble de] la nationalité hellénique retourne à l'autonomie, celle-ci va certainement fournir le deuxième exemple, et infiniment plus parfait que le premier, d'une Démocratie constituée de manière isonomique ; et il n'y a aucune autre nation dans ce monde disposant d'un si grand nombre de garanties d'égalité comme l'Hellade. Mais ce superbe prototype de démocratie chrétienne ne va pas être mis en pratique avant que l'identification totale des éléments ethnologiques [= *nationaux*] n'ait été faite. Jusqu'à ce temps-là, ce qui est plus ou moins nécessaire – non pas au profit du souverain, mais au profit de la nationalité –, c'est le régime de monarchie absolue¹³⁹.

Il s'agit de l'État qui réalisera l'accomplissement du processus lancé avec l'éclatement de la Révolution de 1821, comme le prétend l'historiographe grec dans un paragraphe-extrait de sa « Conclusion » portant le titre fort significatif : « Mission ». Selon donc ses dires :

Si le Drapeau de la victoire est de nouveau prédestiné, pour la gloire de Dieu, à être déployé sur la Grande Église [= *le temple orthodoxe de la "Sainte Sagesse" à Constantinople, le symbole de l'orthodoxie grecque*], les restes mortels de l'hétéro-religion [ετεροθρησκείας] asiatique vont tôt ou tard se trouver sous l'ombre de la Croix [= *double symbole, puisque le drapeau de l'État grec porte une grande croix*] pour faire accroître, suivant le dicton du Sauveur, les ouailles chrétiennes au nom de la consolidation de la civilisation et de la diffusion de la sagesse. Des Sept Collines hellénisées, les lumières vont être jetées sur toute l'Asie, et réveiller le monde asiatique qui, depuis des siècles, est tombé en léthargie [...]. Et peut-être qu'un nouvel Alexandre le Grand va conduire jusqu'aux rives de l'Indus et du Gange les symboles de l'Orthodoxie¹⁴⁰!

Pour Zambélios, mener à bien cette entreprise nécessite donc la conservation par l'hellénisme d'un régime de monarchie absolue, bien qu'une telle pratique politique aille à l'encontre de ses traditions démocratiques. L'auteur n'explique pas si cette altération provisoire du « génie hellénique » est imposée par le capital symbolique entourant, près de ce peuple, l'institution monarchique après la chute de Constantinople et la « mort héroïque » du dernier empereur byzantin – comme il le laisse sous-entendre à travers le récit de la chute de Constantinople¹⁴¹ – ou s'il estime que ce régime soit le seul qui, grâce à son caractère centralisateur, est capable de contraindre toutes les

139. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, p. 585.

140. *Ibid.*, p. 585.

141. Voir, *ibid.*, pp. 577-581, et le style *héroïque* de ce chapitre consacré à la mort des derniers membres de la famille impériale des Paléologues.

forces nationales à se ranger sous la même autorité de victoire¹⁴² – comme en témoigne la référence à Alexandre le Grand, donc l'exemple de l'« action unificatrice » des Macédoniens de l'Antiquité. Il signale tout simplement que c'est à l'époque byzantine que les Hellènes doivent chercher le chemin à suivre.

Ceci est indicatif de la grande priorité pour la quasi-totalité des intellectuels nationalistes grecs de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Que l'Antiquité classique soit ou non pour eux le modèle d'organisation politique à l'intérieur d'une société, ce n'est pas elle qui constitue le modèle d'organisation territoriale, pour ainsi dire, de l'État hellénique, mais l'Empire byzantin. En effet, même ceux parmi eux qui considèrent la période byzantine comme le « Moyen Âge de l'histoire de la nation hellénique » ont du mal à ne pas identifier sur le plan territorial/géographique l'État-nation grec idéal à un certain Empire byzantin, qu'il s'agisse, par exemple, de celui de Héraclius ou de celui des Comnènes.

Bien qu'attaché aux principes d'organisation politique républicains, bien qu'admirateur d'un « génie hellénique » démocratique et isonomique, Zambélios considère donc l'État grec comme la suite, à la fois logique et historique, de l'Empire byzantin, et situe la formation de l'un dans le long processus de dissolution de l'autre. Dans son esprit, ce qui est au bout du compte important, ce n'est pas que la nation hellénique moderne ait ses origines dans la nation hellénique médiévale, étant donné, pour lui, que les deux ont la même origine qui remonte à l'Antiquité : la nation hellénique ancienne. Il s'agit plutôt de ce fait supra-historique que le peuple hellénique (avec son chef spirituel, le clergé) « a préféré laisser tomber » (dans les deux sens de l'expression) l'Empire byzantin, et préserver son identité nationale menacée par la pénétration occidentale (comme celle-ci s'exprimait dans les tentatives inspirées par la diplomatie pontificale pour la réconciliation de deux Églises), pour voir sa renaissance politique dans la restauration de cet Empire – cette fois-ci purement « hellénique », débarrassée des références à un passé « romain » –, située dans un avenir lointain à partir de 1453, mais très proche à partir de 1821 :

La question ayant été posée – lequel parmi les deux devrait-on préserver, le dogme [menacé par les Occidentaux] ou le trône [menacé par les Ottomans] ? –, les deux éléments nationaux privilégient sans examen la préservation du dogme, étant prêts à abandonner la monarchie à qui Dieu a voulu envoyer son destin. Le génos connaissait déjà son chemin ; le génos

142. Les deux arguments allaient plus tard être employés par Paparrigopoulos dont l'attachement au camp monarchique est hors de question.

peut exister à présent même sans le trône, et il peut exister politiquement dans le contour de la constitution synodique. Mais en réfutant le dogme, il se réfute lui-même ; il renonce à sa vie, il donne un coup de pied à son patrimoine, *il détruit toute espérance légitime à propos de l'avenir*. Et puisque l'insistance demande l'épreuve, voici le malheur qui frappe à la porte. Le drame de ses malheurs va commencer avec une longue patience [= *la "captivité"*], avant d'être illustré par la bravoure [= *la "Révolution" de 1821*]. D'habitude, c'est la passion qui précède, et c'est le réveil historique qui suit¹⁴³.

D'où la tâche, et le défi, de l'historien national grec comme il l'envisage lui-même : il s'agit de démontrer, par des « témoignages historiques », qu'en répondant à cette « question », les Hellènes ont dissout à jamais la Question d'Orient ; ils sont donc à jamais les véritables maîtres de Constantinople :

Si nous arrivons à lier par un lien scientifique l'existence de la patrie actuelle avec l'existence cataclysmique, pour ainsi dire, de celle de la Prise byzantine [= *de la chute de Constantinople*], et, avec des témoignages historiques en main, prouver que notre génos n'a pas simplement traité de la Question d'Orient, mais qu'il l'a dissout avant de se soumettre au joug barbare, de nouveaux droits helléniques surgissent alors au sein de la terre maternelle, de nouveaux droits de nationalité sont lancés sur le champ du débat diplomatique¹⁴⁴.

Voici l'ultime destinataire du message historiographique du savant grec : le champ diplomatique, les hommes d'État qui sont en mesure de décider le destin des peuples en déterminant les frontières de leurs États. Et bien que l'on ait beaucoup parlé d'un certain « romantisme » du nationalisme du XIX^e siècle, qui s'est servi de la science historique en tant qu'arme diplomatique, il ne faut jamais oublier que le dit message, avant d'arriver à son grand destinataire, passait toujours par un aussi grand intermédiaire, le vrai messenger qu'étaient les peuples inspirés par les messages de cette sorte. En persuadant ces derniers, les historiographes nationaux ont toujours eu plus de chances pour persuader les premiers. Et ceci n'est pas vraiment une attitude « romantique », quel que soit le sens que l'on attribue à ce terme.

143. *Ibid.*, p. 413 (les italiques sont de nous). Cf. aussi comment il juge l'attitude de la monarchie byzantine face à son destin, cette « décision du peuple hellénique » étant donc donnée : « Pour sauver soi-même et le génos, la monarchie utilise toutes les humiliations et les bassesses que quelqu'un peut imaginer. Mais, en vain. [...] Les Rois de l'époque n'ont pas entendu complètement et avec une conscience illuminée la plus grande vérité. [...] Une seule chose est manigancée par les éléments nationaux [= *l'Église et le peuple*] : la manière de mourir », *ibid.*, p. 511.

144. *Ibid.*, pp. 499-500.

Cela dit, Zambélios entreprend la formulation de tous les dilemmes du nationalisme grec, et il le fait très bien. Il arrive ainsi à relier les symboles de l'inconscient collectif de son peuple à un raisonnement politique clair et réaliste. Sans rien cacher à ses compatriotes, ni même à ses homologues étrangers, il répond très sincèrement à l'historien français dont il prétend comprendre l'attitude comme on l'a vu plus haut¹⁴⁵ :

Quel est le cercle géographique, quelle est la périphérie nationale, quelles sont les limites du pays dans lequel l'alliance de deux traditions [= *hellénique et chrétienne*] va mener la lutte ? Est-ce que la carte du soulèvement national [de 1821] doit être tracée selon les limites géographiques de l'Hellas de l'Antiquité où a son origine le premier des deux principes ? Mais dans ce cas, l'alliance est en danger, car le territoire contrôlé par l'Église indigène dépasse ces limites. Est-ce que le signal du clairon pour la révolution va donc être entendu sur tout le pays orthodoxe ? Mais dans ce cas, on y comprend des peuples d'autres nations, des gènes étrangers vis-à-vis de l'histoire nationale des conspirateurs [= *révolutionnaires*]. Dans une telle situation critique, l'orthodoxie indigène, repassant dans son esprit les quinze [derniers] siècles et tournant son regard vers Constantinople, [...] propose comme limite légitime et comme lieu de combat le pays gréco-romain. L'Hellénisme l'accepte. Comment faire autrement ? Est-ce qu'il n'a pas cohabité à Constantinople avec l'Orthodoxie [...] ? L'Hellénisme et le Christianisme, au nom de leur cohabitation à Constantinople, et tenant compte du salut de toute la famille hellénochrétienne, [...] tracent les limites de la patrie néohellénique selon celles de l'Empire romain d'avant [...] la prise [de 1204] [...]. Et voilà qu'une certaine troisième tradition, le principe de l'unité *gréco-romaine*, s'ajoute aux deux traditions ou principes déjà mentionnés¹⁴⁶.

Il s'agit d'un raisonnement où Zambélios, traitant du passé, parvient (dans son présent) même à esquisser « les limites de la patrie néohellénique », à savoir l'idéal géopolitique de l'hellénisme. En réalité, il n'y a aucun aspect, aucun détail de la conception de l'historiographe grec où ce présent-porteur de significations – donc son contexte intellectuel aussi – soit absent. Ainsi, la théorie zambélienne ne saurait-elle jamais manquer de faire face au défi (peut-être) le plus important pour le nationalisme grec du XIX^e siècle : répondre à la question qui a tourmenté tous les esprits partageant la thèse largement répandue – bien que non pas du tout réduite à un lieu commun – selon laquelle l'Église Orthodoxe a été le transmetteur, dans le lieu et dans le temps historiques, du « génie de l'Hellénisme » : Pourquoi, pendant le Moyen Âge byzantin, cette Église a-t-elle *excommunié* au moins la dénomination

145. Voir ci-dessus, p. 113.

146. *Id.*, *Βυζαντιναί Μελέται*, pp. 31-32.

d'« Hellène », sinon toute une série de caractères de civilisation liés à l'Antiquité hellénique classique ? Pourquoi a-t-elle identifié les termes « national » (παῖεν) et « hellénique », et condamné les deux à l'oubli, sinon à la répugnance ? Voici donc le syllogisme, la réponse de l'historiographe grec, qui a constitué par la suite un grand *topos* de toute l'historiographie nationale grecque :

Mais si le trône patriarcal est la pierre angulaire de l'Hellénisme médiéval et de l'Hellénisme actuel, nous ne devons pas nous plaindre que, dans le but de réfréner la tendance [...] vers le polythéisme [...], ce trône a été obligé d'excommunier et de violer certaines traditions nuisibles de nos ancêtres. Il est incontestable qu'au début, le trône [patriarcal] s'est opposé à l'Hellénisme. Mais il fallait qu'il le fasse, et c'était un besoin urgent. Autrement, le Christianisme ne se serait pas facilement diffusé et n'aurait pas pris racine dans le monde civilisé. [...] – Dès lors, [...] le nom d'*Hellénique* est déclaré équivalent au péché et à l'imposture originels. – C'est certainement difficile pour nous, les descendants qui ont toujours sur le bout de la langue le nom pan-sacré de la patrie, de saisir cette conduite anti-hellénique [...] de l'Église ancienne. – Mais il ne faut pas que le son des mots et les mutations de phrases nous fassent errer. [...] Il est évident que l'Église avait l'intention de rappeler graduellement le génos à l'*Atticisme*, à savoir à l'Hellénisme antérieur [= *l'esprit de l'Antiquité classique*], [mais elle allait le faire] à travers la vérité [= *la foi chrétienne*]¹⁴⁷.

Cette réponse une fois lancée contre les milieux anticléricaux des intellectuels grecs – les milieux des porte-parole de la tradition laïque des Lumières –, Zambélios était en état de résumer le rôle de l'Église Orthodoxe dans le passé et dans le présent de la nation hellénique. Mais, évaluer ce rôle dans son intégralité allait à l'époque de pair avec une autre réponse concernant cette fois-ci l'apport du Patriarcat de Constantinople au « progrès du peuple et de la culture helléniques » après la conquête ottomane. On a beaucoup parlé de la critique anticléricale de Coray et d'autres – surtout du rédacteur anonyme de la *Nomarchie hellénique* – concernant les rapports intimes entre le pouvoir impérial ottoman et le pouvoir spirituel et politique qu'incarnait ce Patriarcat vis-à-vis des sujets chrétiens. Le nationalisme « hellénochrétien » proposé par Zambélios était par définition le grand rival de ce courant intellectuel, et l'historiographe a toujours fait en sorte que ses arguments réfutent les positions de ce camp.

En réalité, les réponses de Zambélios dans cette direction avaient souvent le caractère d'une apologie, ce qui doit nous rendre soupçonneux en ce qui concerne la répercussion des idées anticléricales dans les milieux intellectuels

147. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 207-208.

grecs des années cinquante du XIX^e siècle. Or, il est certain que des affirmations comme la suivante ne constituaient pas encore les lieux communs qu'elles sont devenues peu après :

Gennadios a été proclamé véritable ETHNARQUE [= *chef de la nation*] par le vote unanime du peuple hellénique avant la fin même de l'Empire byzantin [...]. Le bâton patriarcal de la grande Église n'accuse donc pas une origine turque, ou même gréco-romaine [...]. Ce bâton est [...] tout à fait hellénique [...]. Et si ce bâton a été parfois contraint [...] d'obéir à des volontés despotiques et anti-helléniques [...], [c'est] parce que, autrement, le barbare sanguinaire [= *le pouvoir ottoman*] allait à coup sûr détruire l'ENTHARCHIE [= *l'autorité nationale*] invisible de la grande Église, et cette destruction allait certainement entraîner la catastrophe irrémédiable de la nationalité¹⁴⁸.

Ce qui résulte de ces réflexions, c'est, tout compte fait, une sorte de *conciliation* de la mémoire chrétienne avec la mémoire « purement hellénique » (d'après l'expression de Paparrigopoulos). Il s'agit d'une conciliation qui, comme on l'a déjà vu, est même en état de définir « les limites de la patrie néo-hellénique », à savoir l'idéal territorial du nationalisme grec, la *patrie idéale* de l'hellénisme. Nous allons traiter de l'importance de la thèse en question lorsque nous étudierons le contexte politico-idéologique de l'œuvre zambélienne. Pour le moment, dans le chapitre suivant, nous allons examiner ce que l'on peut considérer comme la méthodologie historique qui se trouve à l'origine de la dite conciliation.

148. *Ibid.*, pp. 550-551.

ΠΟΘΕΝ Η ΚΟΙΝΗ ΛΕΞΙΣ
ΤΡΑΓΟΥΔΩ;
—
ΣΚΕΨΕΙΣ
ΠΕΡΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΠΟΙΗΣΕΩΣ.

ΥΠΟ

ΣΠ. ΖΑΜΠΕΛΙΟΥ.



ΑΘΗΝΑΙ.

ΤΥΠΟΙΣ Π. ΣΟΥΤΣΑ ΚΑΙ Α. ΚΤΕΝΑ.

(Κατὰ τὴν ὁδὸν Ἀδριανοῦ).

1859.

IV. Questions de méthode dans l'historiographie zambélienne : la critique de l'histoire événementielle sert à assigner à l'histoire de Byzance un profil national

On peut prouver à peu près n'importe quoi par
la présentation sélective des documents.

H. Kissinger, *À la Maison Blanche*¹.

Nous venons d'analyser dans leurs grandes lignes les « lois historionomiques » qui, selon Sp. Zambélios, déterminent le cours de l'histoire grecque – et nous avons parlé de l'entreprise de faire de l'histoire de la Grèce une « histoire de la nation hellénique », que son œuvre signale à ce propos. Il en résulte sur le plan de l'ontologie historique ce qu'on appelle une histoire nationale. Nous allons l'examiner dans ses détails, entreprenant plus loin dans cet exposé de restituer le « parcours historique de l'hellénisme » d'après la conception de l'historiographe grec. Mais avant de traiter du récit zambélien, restons encore sur ses conditions pour voir comment l'auteur définit sa méthode historique et choisit les faits qu'il juge dignes d'entrer dans son récit. On a d'ailleurs eu plusieurs occasions pour se rendre compte que, chez l'historiographe grec, il y a toujours une sorte d'alignement direct entre les questions ontologiques et celles de méthode. Or, juste comme « l'Hellade est peuple » sur le plan ontologique, elle doit l'être aussi sur un plan méthodologique.

Zambélios parle à plusieurs reprises du besoin de « preuves » qui seraient propres à confirmer sa théorie sur les « droits historiques de la nation hellénique » résultant de sa place exceptionnelle dans l'histoire universelle. En effet, l'historiographe grec pense que, faute de ces « preuves », toute son argumentation – et, avec elle, toutes les prétentions géopolitiques de son peuple – peut s'écrouler. Et à ce propos, il n'hésite même pas à se faire l'*avocat du diable* :

Sur quelle tradition ininterrompue, sur quelle tradition crédible, certaine et évidente, appuyez-vous l'identité de votre génos, la légitimité de votre nationalité, le caractère officiel de la descendance que vous invoquez ?

1. H. Kissinger, *À la Maison Blanche, 1968-1973*, tr. fr., Paris 1979, p. 10.

– Nous en avons, dites-vous, le sentiment intime, nous en avons des convictions inébranlables ! – Malheureusement, les convictions populaires ne comptent nullement avant que la science ne les examine, les mette à l'épreuve et les confirme. [...] Fournissez vos témoignages, proposez des preuves raisonnables et des droits pour vous [...] ou arrêtez d'usurper la nationalité, l'histoire [...] des vertus des autres [peuples, civilisations, etc.]².

Les « preuves » alors...

Plutôt philosophe de l'histoire – un adepte de ce que lui-même appelle l'« historionomie » – qu'historien au sens propre du terme³, Zambélios oppose sa propre méthodologie à celle des historiens de son temps, insistant évidemment sur son principe théorique que « l'historionomie est la seule vraie science historique ». En réalité, ses positions font allusion à une sorte de critique de l'histoire politique-événementielle, qui reproduit dans une large mesure la critique de la dite histoire avancée par les historiens romantiques français du XIX^e siècle⁴, mais qui présente en même temps plusieurs particularités. Il s'agit sans doute des particularités qui sont le propre d'une historiographie nationale qui se veut distincte des celles d'autres pays, voire unique par rapport au parcours historique exceptionnel de son peuple. Examinons donc les réflexions de Sp. Zambélios sur la question de la méthode qui serait propre à guider l'écriture de l'histoire de l'hellénisme :

Avant de procéder à l'étude [de l'histoire byzantine], disons certaines choses à propos de la méthode chronologique que nous avons l'intention de suivre. Nous divisons la vie historionomique des éléments [historiques dont nous disposons] en cinq périodes inégales⁵. La division n'est pas faite au hasard, comme elle n'est pas arbitraire ; nous la jugeons raisonnable et compétente,

2. Sp. Zambélios, *Bυζαντινά Μελέται*, pp. 8-9.

3. Voir par exemple : « Nous rédigeons plutôt un traité historique qu'une histoire parfaite et élaborée », *ibid.*, p. 288. Et retenons que les *Études Byzantines* sont malgré tout un ouvrage beaucoup moins attaché à la philosophie de l'histoire.

4. Nous avons déjà examiné les influences exercées sur Zambélios par les historiens romantiques français et constaté leur propre désir d'écrire une histoire différente, à tous les points de vue, de l'historiographie qu'eux-mêmes considéraient comme traditionnelle. Rappelons pourtant encore une fois les formules que choisit C. Crossley [= *French Historians*, pp. 190 et 203] pour désigner leur attitude : « Michelet joined Thierry and the liberal historians in their repudiation of an outmoded history which amounted to little more than a list of battles and royal genealogies » ; « the first two volumes of [his] *Histoire de France* [...] was [...] a history of the people, of the nation, not simply a list of battles or a recital of the triumphs of royal diplomacy ».

5. Il s'agit en l'occurrence de la périodisation de l'histoire byzantine, proposée par Zambélios. Nous allons par la suite consacrer un chapitre à part de notre étude sur cette

puisqu'elle est basée non pas, selon l'habitude des historiens, sur la succession hasardeuse et a-philosophique des faits monarchiques [...], mais sur le développement graduel de l'Hellénisme, sur la seule mesure historionomique fournissant des conclusions raisonnables et avec un certain ordre, à partir desquelles nous pouvons estimer les analogies de tous les phénomènes moraux et distinguer bien leur essence. Et nous admettons cette mesure [...] pour deux raisons. – Premièrement, puisque, de cette manière, nous avons toujours sous la main la garantie de vérité, [le fait] que, pendant tout le Moyen Âge, le génos [hellénique] se développe et monte graduellement sur le plan de la vie politique ; deuxièmement, puisque à partir de ce fait, nous constatons quelque chose d'autre, dont on a beaucoup parlé, à savoir [le fait] que même l'Empire [= *la monarchie byzantine*], agissant sous l'impulsion de la Providence, abandonne sa figure étrangère et le rituel polythéiste, et adopte, sans le savoir, l'Hellénisme⁶.

C'est l'« histoire monarchique », l'histoire événementielle des guerres et des intrigues impériales privilégiée par les historiens conventionnels, contre l'« histoire philosophique », l'« historionomie » des grands mouvements de l'histoire du peuple proposée par Zambélios. Pour lui, la première reste sur ce plan « superficiel » dont il parle dans son « Préambule », tandis que la deuxième trace le mouvement intérieur de l'histoire pour révéler la présence de l'hellénisme médiéval, son « développement graduel » à l'arrière-plan de la vie byzantine – la seule « garantie de vérité » :

Lorsque nous parcourons l'époque médiévale, l'histoire du peuple [hellénique] ressemble à une machine sophistiquée dont les roues dentées se font entendre à l'intérieur, mais restent invisibles ; ce n'est que par la matière apprêtée et quelques traits extérieurs indistincts que nous concluons à propos de sa construction et de son mécanisme. [...] À cause de cela – comme nous ne cessons de le répéter –, il est nécessaire d'abandonner la méthode habituelle et banale de juger l'histoire selon la manière et l'esprit dont l'exposent les médiévistes, il faut [...] maintes fois passer sous silence des noms de souverains, de généraux et de ministres comme des superfluités [...], négliger [...] des combats et des victoires et d'autres fards de la cour [...] pour faire sortir la vérité [...] qui, pour notre nation, n'est que la connaissance de soi-même⁷.

Mais, encore une fois, cette distinction méthodologique délicate renvoie à une question purement ontologique, savoir aux différences qualitatives qui existent, selon l'historiographe grec, entre l'histoire de la nation hellénique et

périodisation, pour examiner l'entreprise zambélienne qui est à son origine : l'établissement d'une chronologie byzantine à dominante nationale.

6. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 112-113.

7. *Ibid.*, pp. 241-242.

l'histoire des nations de l'Occident – différences qui rendent en outre, comme il ne cesse aussi de le répéter, très « difficile » l'étude de l'une⁸ et très « facile » celle de l'autre :

À l'égard de notre vie, le chercheur ne doit pas faire ce qu'il fait à propos de la vie des autres nations, à savoir étudier attentivement la conduite des individualités les plus fameuses, et, après l'avoir rendue claire, l'utiliser pour interpréter ce qui reste du complexe de la nationalité – ce qui est [...] facile à faire. Dans le sphère hellénique, selon une méthode tout à fait opposée, il doit demander et consulter le peuple – une entreprise difficile –, à partir de quoi il va par la suite interpréter philosophiquement les phénomènes individuels principaux ; le peuple est la cause et le créateur, et l'individualité est ce qui en résulte. [...] Les nations élues accouchent rarement des grandes individualités [qui sont par définition] antinationales. [...] Voilà donc la raison pour laquelle la Monarchie [byzantine], une individualité historique [...], bien que resplendissante [...], si elle est étudiée séparément, ne peut nullement faire apparaître le génie de l'Hellénisme, qui s'identifie à la grande foule [το πνεύμα του πολύχλου ελληνισμού], ou être utile en tant que mesure infaillible de la nationalité qui est, par nature, populaire⁹.

Pour lui, il y a donc des faits historiques dus à l'activité des grandes « individualités », des grands personnages historiques, et des faits (sans doute, supra-historiques) dus à l'activité du « génie » d'une civilisation, d'une nation, d'un peuple. Les uns sont du ressort de l'« histoire a-philosophique » (événementielle), les autres de celui de l'« histoire philosophique ». Or, ces derniers étant ontologiquement le propre des « nations élues », c'est que la naissance, l'action et l'impact historique des grandes « individualités » ne constituent pas les traits caractéristiques de l'histoire des dites nations ; au contraire, ce sont

8. En réalité, les réflexions zambéliennes sont encore une fois voisines de celles de J. G. Fichte [= *Discours à la nation allemande*, tr. fr., Paris 1942, p. 130, cité dans, J. Droz, *Le romantisme politique*, p. 126] qui parle tout particulièrement de l'histoire de la nation allemande et qui emploie même des termes que l'on rencontre aussi chez l'historiographe grec : « Un des plus puissants moyens de relever le caractère allemand, ce serait d'écrire une histoire enflammée des Allemands [du Moyen Âge] ; elle pourrait enthousiasmer les foules et devenir [...] le Livre national [...]. Mais une telle histoire ne devrait pas se borner à l'énumération des faits et des événements selon l'habitude des chroniques. Par l'action magique qu'elle exercerait sur nous, elle devrait nous transporter [...] dans la vie de ce temps-là [...]. Une telle œuvre ne pourrait être le fruit que [...] de recherches qui n'ont, peut-être, jamais été entreprises. Outre des connaissances historiques, elle exigerait un grand esprit philosophique, et surtout une âme pleine de fidélité et d'affection [à l'égard de ce peuple] ».

9. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 243-244.

les *phénomènes massifs* qui y importent, les « éléments nationaux » comme la religion, la langue et le « génie » de leur civilisation.

Il va de soi que, selon Zambélios, l'histoire hellénique est le meilleur exemple de ce type d'histoire, le lieu privilégié de l'activité/intervention du peuple aux interstices de l'histoire « superficielle ». Difficile à être saisie et étudiée, cette *para-histoire* est l'histoire d'une nation dont l'évolution n'est que très rarement reflétée par le cours des événements qui attirent l'attention des historiographes n'ayant pas toujours dans l'esprit les traits caractéristiques du parcours d'une « nation élue » – et en ce qui concerne tout particulièrement l'époque byzantine, le « fait », notamment, de la survivance de l'hellénisme, malgré son « invisibilité superficielle » derrière le « romanisme » de la monarchie byzantine :

Les historiographes byzantins ont consommé une immense quantité de papier pour faire le récit des événements monarchiques. C'était les temps qui l'obligeaient. Mais aujourd'hui les temps ont changé, et le changement de temps comporte le changement des choses et des attitudes. Car, en ce temps-là, l'Hellénisme n'était pas encore révélé dans les esprits des historiographes de la cour, tandis qu'à présent, le soleil de l'Hellénisme – un soleil qui n'a pas de soir – a fait son apparition. Si le parcours des éléments étrangers [= *monarchiques, donc romains*] a donc une importance, c'est en relation avec celui des éléments nationaux ; sinon, traité séparément et indépendamment, il n'a aucune valeur. Pour autant [...], le récit des expéditions militaires, des guerres, des révolutions de la cour, l'exposé de la conduite des rois à l'intérieur [de la cour] ne se réfèrent que de manière indirecte au développement de l'Hellénisme, et par conséquent ils peuvent sans problème être négligés¹⁰.

Mais il ne s'agit pas seulement des chroniqueurs byzantins. Il en est de même pour Gibbon et pour d'autres historiens européens modernes – surtout selon l'argumentation des *Études Byzantines* où l'auteur est en général mieux orienté à l'égard du contexte historiographique de son époque :

Gibbon, et les autres écrivains [qui parlent] de la décadence *romaine*, n'ayant su expliquer les anomalies de cette période [...], ont trouvé recours à leurs interprétations habituelles ; ils ont inventé des intrigues de courtisans et des machinations d'archontes. [...] [Néanmoins,] la cause essentielle de ces changements est réduite à un ordre d'intérêts qui est souvent fort supérieure par rapport à l'intrigue et la machination individuelles¹¹.

10. *Ibid.*, p. 240.

11. *Id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 191.

Tandis que Zambélios lui-même préfère une discipline historique d'un tout autre genre :

Nous taisons donc les détails puisque nous n'avons pas l'intention d'accabler le lecteur sous le récit de péripéties d'où rien d'important ne se relève à propos des destinées de notre génos. Nous, nous cherchons dans l'histoire des idées riches en contenu, et non pas une foule de noms, un pêle-mêle d'égoïsmes courtoisants, une compagnie d'eunuques!¹²

Il est ainsi évident que les « preuves » en question portent avant tout sur l'hellénicité de Byzance. Autrement dit, il s'agit de la mise en évidence du fait supra-historique que l'histoire médiévale d'Orient est sous l'empire d'une loi imposant le « développement graduel de l'Hellénisme » à l'arrière-plan de la société byzantine (selon l'extrait déjà cité des *Chants Populaires*) ou l'« hellénisation incessante » de l'Empire lui-même (selon les termes beaucoup plus stricts des *Études Byzantines*) – bien entendu, revaloriser dans cette direction l'époque byzantine et réfuter les historiens occidentaux (au point de flétrir leurs formules) restent toujours à l'ordre du jour :

L'élément [hellénique], imposant d'une part sa langue à l'Église et d'autre part sa culture à la Monarchie, a graduellement soumis toute la politeia [= la société] sous son drapeau et son nom. Donc, la seule chose qui distingue le soi-disant Moyen Âge byzantin du soulèvement national néohellénique est la présence et la collaboration du Peuple pendant 1821 [= sa présence au premier plan de l'histoire]. [...] Donc, au lieu d'un Destin accélérant la *Décadence et la Chute des Romains*, on a plutôt dans le pays byzantin l'action d'une loi de *Renaissance hellénique et spirituelle*. [...] Le Moyen Âge oriental est sous l'empire d'une loi historique de progrès imposant la prédominance graduelle du principe qui est le plus puissant, à savoir l'hellénisation incessante de l'Empire romain¹³.

Au sein de l'histoire proposée par Zambélios, de cette histoire-*en dépit de l'histoire officielle*, l'« exceptionnel », assumé par la « grande individualité » (la monarchie), ne pouvait qu'adhérer finalement à la culture du vrai sujet de l'histoire (du peuple hellénique), adopter ses « souhaits » et s'adapter à son « génie », comme en témoignent d'ailleurs, selon l'historiographe, les combats pour la défense de Constantinople en 1453 :

12. *Ibid.*, p. 383. – Ironiquement, le « critique et philosophe » Voltaire – ce représentant de l'esprit occidental, selon l'historiographe grec – ferait sans aucun doute sienne cette affirmation ; tout comme Zambélios n'aurait pas, pensons-nous, grand mal à adopter ici la fameuse phrase du penseur français : « Malheur aux détails [...] ; c'est une vermine qui tue les grands ouvrages », Voltaire, *Correspondance*, II, Basle 1791, p. 143 (« à M. l'Abbé Dubos », 30/10/1738).

13. Sp. Zambélios, *Βυζαντινά Μελέται*, pp. 34-35.

La Providence divine écrase cet axe médiéval de la monarchie sur lequel les traditions tournaient en vain et les éléments nationaux luttèrent sans résultat ; elle l'écrase, mais elle fait du souverain byzantin, à la place d'un ennemi des Hellènes, un allié de ceux-ci ; à la place d'un roi des Romains, elle crée un homme brave [παλληκάριον] du peuple et un compagnon d'armes de celui-ci¹⁴.

Le processus en question ferait ainsi partie de ce même projet providentiel déterminant toute l'histoire de la nation hellénique. La Providence divine est là ; ses moyens sont les mêmes (le « désastre » provisoire – qui, dans le cas d'un ex-ennemi du peuple, peut évidemment être réduit à une « punition », et non pas à une « épreuve ») ; le résultat direct est positif (cette « alliance » entre le peuple et la monarchie) ; le but ultime se situe toujours dans un avenir très lointain :

En devenant pro-isonomique [φιλισόνομος], la monarchie [byzantine] commence à entrer dans le chemin de la nation, à obtenir le droit d'entrer au service de l'histoire de la Race [hellénique]¹⁵ ; [elle commence] à conduire la lignée menant auparavant une vie démocratique mal tenue à suivre ce régime monarchique dans lequel celle-ci va rester indéfiniment selon la volonté divine, jusqu'au moment de parvenir à obtenir – à jamais et non pas plus provisoirement – le prix de la *Politeia démocratique parfaite* et à déployer devant les yeux des autres nations la vision prodigieuse d'une politique dans la religion, et d'une religion dans la politique, de cette constitution excellente de la Politeia Chrétienne dont le roi et le législateur est la RAISON¹⁶.

Chez Zambélios, l'adoption de cette méthodologie critique à propos de l'étude des faits historiques – qui va évidemment de pair avec la critique des sources concernant l'histoire byzantine – est apparemment due à son désir de faire émerger la présence et l'action historiques du vrai sujet de l'histoire grecque, incarné pourtant *a priori* dans la nation hellénique. Mais toute résolution méthodologique entraîne ses propres conséquences sur le champ de l'écriture de l'histoire. Or, dans le cas de l'histoire zambélienne, opter pour cette sorte d'histoire non conventionnelle entraîne aussi :

- le raisonnement conjectural
- la dévalorisation inévitable des documents historiques écrits en faveur d'une démonstration par l'absurde

14. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, p. 463.

15. Notons ici que, dans sa périodisation, il situe cette rupture concernant l'attitude politique de la monarchie byzantine dans la « troisième période » de l'Empire, à savoir entre le règne de Basile le Macédonien et 1204.

16. *Ibid.*, p. 353.

- la *correction* du cours des événements historiques selon le schéma explicatif imposé *a priori*
- le prononciation de jugements historiques
- la réduction de l'historiographie à une procédure prouvant, sur le plan scientifique, les « droits nationaux ».

a) Comme on l'a déjà vu, Zambélios est persuadé qu'il est tout à fait impossible de distinguer l'action historique du vrai sujet de l'« histoire médiévale d'Orient », du peuple hellénique, à travers les écrits des chroniqueurs byzantins. Mais si les sources byzantines sont lacunaires, que doit faire le byzantiniste qui n'oublie jamais la « seule vérité historionomique » dont parle l'auteur ? Mais, procéder sur la base du raisonnement conjectural :

L'histoire [écrite par les chroniqueurs byzantins] n'a pas conservé pour nous les événements qui ont contribué aux évolutions dont nous avons beaucoup parlé ; nous sommes donc obligés de recourir à des conjectures et des hypothèses. Mais nous concluons qu'un certain conflit, ou même plusieurs conflits auraient dû avoir lieu entre les archontes et le peuple, dans lesquels ce sont les dèmes [= *le peuple*] qui ont gagné ; et ceux qui étaient contre [les demandes du peuple] ont été forcés par le peuple d'arriver à un compromis [mutuellement] profitable avec les éléments nationaux¹⁷.

D'après lui, faute d'événements bien établis par les chroniqueurs de l'époque, le chercheur doit donc « recourir aux conjectures »¹⁸. S'il n'a pas d'indices sur la lutte entre le « peuple hellénique » et la « monarchie romaine », c'est parce que les historiographes de la cour ne sauraient que produire une histoire officielle où il n'y avait pas place pour le vrai protagoniste de la vraie histoire. Mais même s'il n'a pas de tels indices, il peut malgré tout faire l'hypothèse que ce qui est absent de l'une, n'est nullement absent de l'autre.

17. *Ibid.*, p. 209. Cf. aussi le raisonnement suivant : « Si nous admettons que l'Église orientale interprète pendant le Moyen Âge les besoins, les espérances [...] du groupe hellénique ; si nous considérons, comme il est naturel, cette institution comme instrument ordonné à travers une loi suprême de réformer la personnalité nationale, [...] il faut par conséquent avouer [...] que tous les moyens employés inconsciemment plusieurs fois par cette Église résultent de la loi historique de notre révolution [= de 1821], et donc que chaque moyen d'entre eux contient – tantôt à notre insu, tantôt d'après également nos convictions – une certaine cause philosophique qui [...] peut éclaircir quelque passage sombre de notre vie historique », *id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 133 (les italiques sont de nous).

18. Cf. *id.*, *Ιστορικά σκηνογραφήματα*, pp. 71-72. Cf. aussi les remarques de B. G. Réizov [= *L'historiographie*, p 273] sur l'attitude analogue de Guizot : « Les lacunes qui sont inévitables dans la connaissance de l'histoire doivent être comblés, selon Guizot, à l'aide de la raison, car "l'homme [...] a reçu la raison pour suppléer au savoir, comme l'industrie pour suppléer à la force" ».

Ainsi, lorsqu'il trouve de tels indices, peut-il conclure que son hypothèse origininaire, la prépondérance de l'élément hellénique au cœur du mécanisme de la société byzantine, est vérifiée. Sinon, c'est à cause de son matériel ; tant pis alors pour le matériel !

Le raisonnement conjectural est en effet une pratique assez fréquente dans l'histoire écrite par Zambélios. Mais, la dite pratique arrive parfois à produire des arguments inadmissibles même dans le cadre de la philosophie de l'histoire la plus spéculative. À ce propos, lisons l'extrait suivant tiré des *Études byzantines*, où l'auteur n'hésite pas à imputer certaines paroles à un empereur byzantin, et admettre par la suite que ce dernier n'a jamais dit de telles choses :

Pour des raisons de sincérité, nous informons le lecteur qu'il irait chercher en vain cette allocution dans les chroniques byzantines. Mais nous nous acquittons d'un devoir de critique, sinon aussi d'historien, en attribuant de telles paroles à Léon [le Thrace]. D'ailleurs, après avoir juxtaposé les choses et les textes, nous sommes intimement convaincus qu'en présentant de cette manière l'orateur, si nous ne devinons sa phrase, nous approfondissons suffisamment ses signifiés¹⁹!

b) Même si, selon Zambélios, le raisonnement conjectural est nécessaire – et, comme il est entendu ici, légitime – pour ce qui concerne l'historien du Moyen Âge byzantin, il reste toutefois que ce dernier a toujours besoin de témoignages historiques propres à lui servir d'appui pour vérifier ses hypothèses ; et nous savons déjà que l'historiographe grec insiste beaucoup sur les « preuves ». Néanmoins, dans son esprit, les sources écrites ne pouvant jouer ce rôle probant, l'historien doit s'appuyer sur l'histoire de l'Église Orthodoxe ainsi que sur celle du peuple hellénique – à savoir sur leur interprétation :

Faute d'une histoire célèbre [= *d'une histoire marquée par des individualités célèbres*], voilà quels sont les signes à qui nous devons recourir pour interpréter certains faits dont les causes et les conséquences – bien que leur connaissance soit indispensable aujourd'hui – sont négligées par les chroniqueurs de l'époque. [...] Vous, historiens potentiels de l'Hellade, faites attention ! Tracez avec le plus grand soin la démarche difficile à discerner du peuple médiéval ! [...] Un coup du destin malheureux nous oblige, dans la plupart des cas, à nous défendre en prenant appui sur l'histoire de l'Église, faute de documents historiques dont l'authenticité serait incontestable. Nous nous défendons encore aujourd'hui, lorsque nous parcourons les premières tentatives [de notre nation] pour la liberté médiévale, comme nous nous sommes défendus quand nous avons introduit dans le monde le christianisme²⁰.

19. Sp. Zambélios, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 211.

20. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 210-211.

« Faute de documents historiques authentiques », le byzantiniste doit donc recourir à ces deux sources de l'époque byzantine dont Zambélios parle dans son « Préambule » de 1852 : « l'histoire de l'Église Orthodoxe et les traditions populaires remontant à l'Antiquité ». On pourrait même penser que lorsqu'il s'agit d'une *para-histoire*, on devrait sans doute s'attendre à avoir aussi affaire à des *para-sources*. Mais, en tout cas, l'historiographe grec n'indique jamais la manière dont on doit user de ces sources. En fait, leur valeur n'est signalée qu'*a posteriori*. Si quelqu'un veut rendre compte de leur validité, il ne doit que se reporter, comme toujours d'ailleurs, à l'an 1821-porteur de significations :

Aujourd'hui, après la renaissance [= *la Révolution de 1821*], c'est le peuple seul qui est – à la fois pour l'Hellade et la science [historique] –, ce soi-même²¹ de la nation [hellénique]. Fermons donc la tablette d'or du pouvoir, et ouvrons avec amour et patience la bible modeste et sans ornements du peuple [...]. C'est du point de vue du peuple, à savoir en faisant de l'histoire du peuple la règle et la mesure de la recherche, que nous pouvons éclaircir véritablement et raisonnablement les passés non éclairés. Le peuple a déjà recouvré de manière héroïque ses droits, et notre siècle cherche la biographie du héros. [...] Le peuple d'Hellade reste peut-être sans instruction et sans éducation, comme la plupart d'autres peuples, mais il dispose d'une qualité qu'aucun parmi les autres peuples vivants ne partage ; il porte le mystère de notre histoire. Car, tandis qu'il a besoin d'instruction et d'éducation, il peut aussi instruire beaucoup de choses de la plus grande importance. Botzaris, Ulysse [Androutsos], Karaïskos n'ont pas lu Pindare et Euripide ; [...] mais ils avaient dans leurs cœurs la sagesse resplendissante de la tradition, ils avaient [là] la loi de l'Évangile, cette immense épopée de la patrie, de la foi²².

La *force probante* de 1821 est donc réactivée chaque fois que la « vérité » de la présence de l'hellénisme n'est pas confirmée par les sources directes. Or, les raisonnements zambéliens sont dans une certaine mesure propres à ce que l'on appelle dans le cadre de la science de la logique le raisonnement ou la démonstration par l'absurde.

Ainsi, bien que les sources ne signalent pas cette présence ininterrompue, elle a en réalité existé ; sinon, pense Zambélios, comment saurait-on expliquer l'éclatement de la Guerre de l'Indépendance ? Et certes, si la Révolution de 1821 ne pouvait être réduite à l'enracinement du sentiment national dans le « cœur du peuple médiéval », comment expliquer 1453 ou 1204 lorsque l'on sait, d'après sa propre philosophie, que tous les événements de l'histoire

21. Cf. ci-dessus, p. 227, pour le passage qui précède celui-ci.

22. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 242.

terrestre sont liés l'un à l'autre ? On conclut donc que le seul élément commun dans tous ces moments historiques consiste dans l'action – tantôt « visible », tantôt « invisible » – de l'élément populaire hellénique dont la conscience nationale ne saurait, à son tour, être niée sans que tout cet édifice logique ne s'effondre²³...

c) Dans sa critique des sources byzantines, Zambélios ne se limite pas à des arguments concernant la richesse des informations que l'on peut en tirer. Parfois, il arrive même à nier complètement la crédibilité des chroniqueurs byzantins. Or, du moment où il estime qu'une source quelconque est en mesure de vérifier ses « hypothèses », il n'hésite pas à renoncer à toute autre témoignage afin de renforcer sa thèse :

À propos du développement de l'élément populaire [et de ses victoires dans la lutte contre la monarchie], la statistique sur la mort des Empereurs devient importante. Parmi les 85 ou 86 rois byzantins, on en compte [dans les sources] 38 qui ont sans aucun doute trouvé une mort violente ou ont démissionné, qui ont été détrônés ou ont disparu de la scène politique, étant sous-entendu en ce qui concerne les autres qu'ils ont laissé le trône vacant emportés soi-disant [= *selon les chroniqueurs byzantins*] par la dysenterie, la gangrène ou la fièvre maligne. L'élément indigène dévorait donc petit à petit le trône romain de racines faibles. – Son effet dévorant va désormais pénétrer dans le génois de la race étrangère régnante [= *romaine*]²⁴!

Selon Zambélios, les chroniqueurs byzantins, agissant évidemment dans l'intérêt de leurs maîtres, dissimulent donc systématiquement les vraies causes de la mort de ces derniers. Ils mentionnent les intrigues de la cour impériale comme cause des conflits de pouvoir mortels, sans faire allusion à l'action de

23. Voir un autre raisonnement de Zambélios [= « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VII, pp. 266-267], cette fois de l'époque où il commence à s'éloigner de la conception providentialiste de l'histoire ; en l'occurrence, il traite de la possibilité d'envisager le rôle des brigands chrétiens qui ont participé à la Révolution de 1821 dans un contexte autre que le contexte national de sa propre conception de l'histoire pré-révolutionnaire grecque : « Quel a été le mobile primitif qui a poussé le brigand grec dans cette misérable carrière ? [...] Cette question {qui} a un grand intérêt pour l'histoire de la conquête sous le point de vue hellénique [...]. Si l'armatole grec [...] n'a pas d'autre dessein que celui de satisfaire sa cupidité, alors quel que soit le mérite qu'on veuille lui reconnaître, quels que soient les effets de ce mérite sur la destruction progressive de l'élément conquérant [= *ottoman*], ils n'auront plus qu'une valeur morale relative et indirecte. Il serait tout au plus un instrument aveugle de la Providence, un *Flagellum Dei* [...] déchaîné contre la domination turque, qui serait privé de la satisfaction que donne la conscience d'une mission bienfaisante ».

24. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, p. 212.

l'élément populaire et de son représentant spirituel et politique, l'Église Orthodoxe, qui ourdissent la trame de l'histoire à l'arrière-plan de la vie publique. Et lorsqu'ils désignent des maladies de toutes sortes comme responsables du dernier sommeil de leurs empereurs, c'est qu'ils cachent tout simplement la vérité : le vrai responsable est, d'après les schémas zambéliens, cette effervescence nationale qui va finalement « dévorer le trône romain ».

d) Ennemi juré des apparences « soi-disant » objectives, une telle écriture de l'histoire – nul doute qu'il faut distinguer entre l'histoire « philosophique » de Zambélios et l'histoire écrite sur la base des sources – se propose comme but de se mettre au service de la « justice historique ». Or, lorsque l'on a affaire à une « justice », on a forcément affaire à un droit (ou même plusieurs droits, en l'occurrence « les droits historiques de l'hellénisme »), un *tribunal* (celui de l'histoire) et un « procès-verbal » – comme on a d'ailleurs affaire à la « défense » d'une position, dont l'auteur grec parlait plus haut :

En distinguant l'aristocratie byzantine de l'Église et du Peuple, nous nous acquittons d'un devoir de justice historique. Nous avons subi des maux de toutes sortes du fait de cette aristocratie ; mais aujourd'hui, maîtres de nous-mêmes, nous avons le pouvoir de faire avancer avec courage son procès-verbal historique²⁵.

Une histoire réduite à la tentative de « prouver les droits de l'hellénisme », une *histoire-procédure probante* (ou « procès-verbal »), ne peut donc que mettre en accusation les « ennemis » de toutes sortes de l'hellénisme : des historiens jusqu'aux nations, des hommes politiques jusqu'aux doctrines religieuses, des classes sociales jusqu'aux civilisations, tous passent devant le tribunal historique national pour être jugés selon la place qu'ils occupent dans le cours de l'histoire de la nation hellénique. C'est par exemple le cas de l'aristocratie byzantine dont le rôle « antinational » est dorénavant signalé par l'historien national.

e) En effet, l'historiographe grec est en mesure de définir l'enjeu et le projet de sa « science historique » : il s'agit de démontrer sur le plan scientifique la « vérité » historique des « droits nationaux ». Et à ce propos, « il est nécessaire de reconsidérer tant de préjugés dominants » (d'après la formule émouvante de son « Préambule »), comme il est nécessaire d'entreprendre la critique de l'histoire imposée par les Occidentaux²⁶ (écrite « à travers le prisme de leurs

25. *Ibid.*, p. 88.

26. Cf. aussi : « Ne lisant pas la bible de nos pères [et de leurs combats], mais rabâchant les jugements [historiques] des étrangers [...] » ; « Montesquieu, Gibbon et les autres parmi eux dogmatisent [...] d'une manière différente. Ils constatent chez nous [= les

préjugés, et dans le sens de leurs doctrines et de leurs intérêts») au profit d'une histoire proprement nationale – qui annonce, au bout du compte, l'œuvre de Paparrigopoulos :

Il serait à souhaiter que quelqu'un de chez nous [ομογενής] se charge de cette historiographie [= *l'écriture de l'histoire des derniers jours de l'Empire byzantin*] ; car, en considérant les choses seulement du point de vue des Croisés, et non pas en même temps du point de vue hellénique, les Occidentaux ont vilainement dénaturé les faits, et, sous leur plume, l'histoire a perdu sa vérité naturelle. Au lieu de traduire des romans français, n'est-ce pas mieux de révéler un par un ces poèmes et ces histoires immortels de notre éclat national ?²⁷

Il est significatif que Zambélios imaginait l'historiographe national à l'instar d'un « poète national ». Et, de ce côté-là, il se trouvait en effet très près de la pratique de Paparrigopoulos qui aimait animer des concours poétiques « pour des raisons nationales »²⁸. Lisons à ce propos un passage fort important qui semble résumer toute la vision historiographique de l'auteur, demandant et annonçant l'écriture de l'histoire hellénique par un « de chez nous » ; encore une fois, ce sont la sincérité et la conscience des procédures historiques qui frappent le lecteur de cette œuvre nationale, donc politique :

Les chroniques de ces temps-là [= *entre 1204 et 1453*] ont conservé pour nous beaucoup d'événements qui, de la manière dont ils sont exposés par les Occidentaux, ne reflètent pas l'importance qui leur est, pensons-nous, inhérente. Mais dès que le moment sera venu pour les jeter dans la fonderie hellénique, une fois qu'un historien critique expérimenté d'entre nous jettera une nouvelle lumière sur eux, ils vont certainement révéler de nombreuses raisons secrètes concernant les préludes de la Renaissance [nationale], et lier convenablement l'esprit de ces luttes à l'esprit de notre Révolution glorieuse moderne. – Puissent d'autres amateurs de notre génos [φιλογενείς], imitant l'exemple enviable de celui qui a organisé un concours poétique national, organiser un tel concours d'écriture historique, pour à la fois rendre illustre le passé et soutenir sur le plan scientifique nos droits politiques ! [...] Seul celui qui joint, de manière philosophique et inspirée par Dieu, les souhaits des ancêtres aux sentiments de la génération actuelle, le passé au présent, couronne ses temps d'une couronne impérissable²⁹!

Hellènes du Moyen Âge] la mort au lieu de la vie, ils constatent le règne du Dénouement aveugle au lieu des lois de progrès et de collaboration divine », *id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, pp. 129 et 35.

27. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, p. 443.

28. À ce propos, voir C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, pp. 193, 197 et *passim*.

29. *Sp.* Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 468-469.

Les réflexions méthodologiques de Sp. Zambélios sont initialement motivées par son mécontentement à l'égard de la situation des sources byzantines. Selon lui, il importe de comprendre que c'est aux immenses lacunes des sources byzantines qu'est due cette situation d'adversité dans laquelle se trouvent à présent les intellectuels grecs : être obligés de défendre le rôle historique de leur peuple lorsqu'il s'agit par exemple du réveil de son sentiment d'appartenance nationale pendant la période byzantine ou de sa contribution à l'instauration et la propagation du christianisme. Autrement dit, il considère que c'est sur les sources byzantines, voire sur leurs lacunes, que cette science historique imposée par les Occidentaux a pu s'appuyer pour mettre en doute l'origine nationale des Grecs modernes et, avec elle, les revendications politiques de ces derniers.

Quoi qu'il en soit, la démarche historiographique proposée par Zambélios est plutôt, elle aussi, nationale : elle est compétente seulement pour l'étude de l'histoire du peuple hellénique – du seul peuple portant la *clef du paradis*, à savoir du « mystère de son histoire ». Ainsi, ne constitue-t-elle pas vraiment une critique de l'histoire événementielle en général, à l'instar de celle avancée par les historiens romantiques français. Retenons donc, encore une fois, que la critique méthodologique zambélienne des sources historiques n'a pas de prétention de vocation universelle, étant donné qu'elle s'applique au seul cas grec – pour des raisons évidentes. Et en tant que telle, elle ne revêt pas finalement la valeur épistémologique qu'elle devrait potentiellement revêtir. Or, les priorités sans aucun doute politiques de l'auteur semblent saper la fécondité épistémologique de sa théorie historique.

Néanmoins, comme on peut le constater à travers les passages déjà cités, ceci ne veut pas dire que les intentions (au moins) discutables de Zambélios en arrivent à ruiner toutes les qualités de son historiographie, et surtout sa qualité de pénétration. Il n'est en outre point rare que la valeur heuristique d'une œuvre ne consiste pas à produire des conclusions, des *fins interprétatives*, jouissant potentiellement d'un consensus parmi les historiens, mais à mettre en pratique des procédures, des *moyens* du même ordre, de grand intérêt. Pour mieux dire, le chercheur scrupuleux est parfois obligé d'inverser l'aphorisme « la fin justifie les moyens » afin, précisément, de ne pas *léser* son objet de recherche, sinon pour ne pas perdre des informations.

Le véritable enjeu interprétatif, l'enjeu essentiellement politique, de l'historiographie zambélienne se résume dans les rapports entre Byzance et l'hellénisme moderne : si le peuple hellénique veut revendiquer le privilège d'être le nouveau successeur de l'Empire byzantin, il doit forcément – du

moins dans l'esprit d'un auteur attaché à l'historicisme du XIX^e siècle – mettre en évidence qu'il est le présent politique de ce passé historique ; il doit en dernière analyse « helléniser » à rebours son passé ou (encore mieux, le cas échéant) prouver l'« hellénisation » de son passé.

Cependant, déclarer l'hellénisation – quoiqu'« incessante », donc « graduelle » – de l'Empire byzantin présuppose la réponse à une de ces questions de provenance « étrangère » dont parle l'historiographe grec : Si l'on reconnaît dans l'histoire byzantine la prépondérance de l'élément hellénique, comment expliquer cette obstination des Byzantins à propos de la dénomination de « Romains », non seulement à la cour impériale mais aussi chez le peuple « anonyme », non seulement avant la chute de Constantinople mais aussi après la conquête ottomane ? Nous avons déjà pu constater que Zambélios ne pense jamais de manière obtuse lorsqu'il doit faire face à des approches et des objections qui sont, pour lui, de la plus grande importance politique. Sur cette question donc, il fait encore une fois preuve d'une pénétration remarquable, en faisant allusion à ce que quelqu'un pourrait appeler le *fardeau de l'histoire* ou le capital symbolique du passé d'un peuple. Et son point de vue analytique conserve son intérêt, même si l'on n'est pas tout à fait d'accord avec la position produite telle quelle :

Trois trônes, celui de Constantinople, celui de Rome et celui d'Aquisgrana s'approprient l'honneur romain [= *revendiquent la dénomination de "Romains", se font les successeurs de Rome*], bien que les trois, étant les fruits de révolutions récentes, n'aient rien de romain pur chez eux. [...] L'Hellade se révèle devant les peuples occidentaux telle qu'elle est vraiment, avec sa propre forme particulière, son existence indépendante et spécifique, sous un nom *grec* et un gouvernement qui ne garde la dénomination *romaine* qu'en faveur du désir de primer [les autres nations] et du vain étalage³⁰.

Et même si son argumentation arrive à fabriquer des intrigues explicatives au moins paradoxales :

Les premières lignes du schéma néo-hellénique sont esquissées [...] à Constantinople, la dispute entre l'Orient et l'Occident sur les titres impériaux, l'Œcuménicité, les sentiments nationaux *grec et romain*, la procession du Saint-Esprit continue encore. Le monde moderne et le Moyen Âge sont confondus à travers ces prétentions. Paradoxe ! La cour byzantine s'hellénise de jour en jour, et pourtant elle cultive beaucoup la tradition latine ; à l'intérieur, elle renonce officiellement et ouvertement au Romanisme, mais, à l'extérieur, elle dispute [aux cours occidentales] l'héritage

30. *Id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, pp. 58-59.

romain. [...] Dans ce procès, qui est l'avocat de l'Hellénisme ? Son rival, l'Occident, le latinisme de l'ancienne Rome, l'Empire néo-latin. [...] Et qui est celui qui s'oppose à une telle preuve [= *que l'Empire byzantin est hellénique*] ? Le chef des Grecs, celui qui est le descendant des Hellènes et écrit en hellène, Basile [le Macédonien]³¹.

Il est évident qu'à travers tous ces raisonnements, Zambélios n'a qu'une seule intention : indiquer le processus d'« hellénisation graduelle » de l'Empire byzantin, non seulement dans des manifestations historiques qui semblent conformes pour l'affirmer (comme l'adoption, à un certain moment, de la langue hellénique comme langue officielle de la cour byzantine) mais également dans des cas où les pratiques des protagonistes de l'histoire semblent impropres pour la mise en vigueur d'une telle interprétation (comme dans l'exemple de la dénomination d'« Empire romain »). En proposant ainsi la *transition méthodologique* de l'histoire byzantine « monarchique », donc officielle, à l'histoire byzantine « populaire », non-officielle, il parvient à surpasser ce dualisme. Car lorsque l'on met en cause une histoire officielle, on le fait pour tous ses points de référence ; non seulement ses sources et ses protagonistes mais aussi ses symboles, ses « titres », sa « dénomination » elle-même. Or, c'est beaucoup plus facile de s'approprier une histoire qui n'a pas de protagonistes « individuels », « exceptionnels », – une histoire que l'on doit/peut analyser sur la base de « conjectures » – que de s'attribuer une histoire dont les acteurs ont laissé nombre de témoignages écrites où l'on trouve, entre autres, le nom auquel se reconnaissaient eux-mêmes. Et comme l'avoue l'historiographe grec, dans l'époque byzantine de même que dans l'époque ottomane, l'histoire des « classes lettrées » des populations grecophones, telle qu'elle fut écrite par ces classes elles-mêmes, ne témoigne pas toujours de leur attachement à la « dénomination nationale hellénique » :

La littérature d'érudition et d'imitation des quatre derniers siècles est dépourvue de caractère national et d'expression spontanée et éloquente, si elle n'est la manifestation des instincts de la nation, qui se trouve dans la voie des réformes et de la restauration, et qui marche à grand pas vers l'ère de 1821. Il faut donc que la Grèce soit stationnaire, plongée dans le sommeil [...], ou bien les productions de la classe lettrée ne sont point des productions d'actualité, et par conséquent elles ne sont point modelées sur les proportions grandioses de l'original [= *de l'hellénisme ancien*]³².

31. *Ibid.*, pp. 480-481.

32. *Id.*, « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, pp. 363-364.

Toutefois, le fait que l'auteur connaisse d'avance quelles seront ses conclusions a comme résultat – ce qui est d'ailleurs le cas pour toute historiographie voulant prouver avant de vouloir étudier – la juxtaposition des jugements analytiques d'une qualité considérable avec des schémas explicatifs qui se distinguent par leur anachronisme. C'est ainsi que, chez Zambélios, on constate la coexistence de préceptes comme les suivants :

[Voilà une coutume qui est à la fois] européenne et asiatique, non pas mal assortie par rapport au caractère mixte [= *multiculturel, multiethnique*] de Byzance.

{Y contribue} le surnom vain et pseudonyme des empereurs romains [= *le fait qu'ils s'appellent "Romains", tandis qu'ils sont des "Hellènes"*]³³.

En tout cas, la profondeur de la recherche qui caractérise la pensée zambélienne est manifeste même dans des cas de syllogismes hypothétiques – des syllogismes d'un ordre (plus ou moins) exclu de la recherche historique. Dans l'extrait suivant, tiré de ses *Chants Populaires*, il ne s'agit que d'un mot, d'un terme, introduisant un raisonnement qui anticipe sur l'analyse de l'histoire byzantine entreprise plus tard par l'auteur et qui, avant tout, prédispose ses lecteurs contre une évolution historique n'ayant jamais eu lieu. Mais il s'agit du terme de « se nationaliser » au sens de *s'intégrer dans un corps national* ou *d'obtenir un attribut national et la conscience nationale qui en résulte* – un terme que l'on rencontre plutôt dans la littérature historique actuelle concernant le phénomène national³⁴. Lisons donc les remarques de l'historiographe grec sur l'« aristocratie romaine » avec laquelle s'identifiait, à son avis, la cour byzantine :

Si cette créature byzantine factice ne s'était pas formée que pour ménager la domination étrangère [sur le peuple hellénique], mais avait eu en plus des intérêts propres à défendre et préserver, comme cela s'est passé ailleurs, [...] elle irait, pour ainsi dire, *se nationaliser* [εθνικευθή], et s'étant nationalisée, elle irait nécessairement modifier les caractères et la nature des éléments de notre race, en introduisant peut-être le système timariote [= *féodal*] [...]. Cette conjecture faite, l'occidentalisme [...] n'aurait pas rencontré en route aucun obstacle, et les différents sentiments nationaux étrangers, européens et orientaux, qui ont sans cesse assiégé [...] le sentiment national hellénique auraient éventuellement falsifié la religion et les mœurs jusqu'à ce que

33. *Id.*, *Βυζαντιναί Μελέται*, pp. 124 et 273 (cf. aussi p. 461).

34. Cf., par exemple, l'emploi de termes comme « national identification », « naturalization of a dynasty » (« russification », « hispanization », etc.) par B. Anderson [= *Imagined Communities*, pp. 83-111] à propos du phénomène historique de la fusion, au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, de l'identité sociale des dynasties royales européennes dans le grand creuset de la conscience nationale des populations dont ces dynasties étaient les souverains.

s'affaiblisse et soit finalement paralysée cette concorde nationale dans laquelle, à travers laquelle et sous laquelle nous avons été sauvés³⁵.

À partir de ses réflexions *sui generis* sur la méthode qui serait propre à guider les études byzantines, Zambélios arrive essentiellement à produire une théorie historique qui, dans les années suivantes, se montrera être en mesure d'établir l'écriture de l'histoire de la nation hellénique sur une toute nouvelle base. L'historiographe réfute à l'appui de la dite méthode, d'une part, les intellectuels européens tels que Fallmerayer qui ont mis en doute l'origine nationale de son peuple et, d'autre part, les représentants des Lumières grecques, qui – dans une tout autre direction, mais toujours appuyés sur la pensée de mandarins occidentaux (comme Voltaire et Gibbon) – considéraient la période byzantine comme une époque de décadence culturelle et morale, mais aussi d'assujettissement politique, pour la nation hellénique. Sa propre thèse est simple : si Byzance a été qualifié de « romain », ce n'était point du tout de par son « peuple », qui était « hellénique », mais de par son « aristocratie-monarchie », qui avait en effet une origine « romaine » ; les byzantinistes, grecs ou autres, qui se sont montrés incapables d'apercevoir cette différence, sont en réalité les responsables d'un grand malentendu à l'égard du « caractère national » de l'histoire byzantine.

En employant des schémas explicatifs tels que « l'invisibilité de l'hellénisme » derrière l'histoire byzantine officielle et « l'hellénisation incessante de l'histoire romaine » (due à l'activité de « l'élément populaire qui dévore le romanisme » impérial), Zambélios arrive finalement à *fusionner* sur un plan méthodologique les deux histoires (jusqu'alors « essentiellement » distinctes) dont parlait Paparrigopoulos en 1846 : l'« histoire hellénique médiévale » et l'« histoire byzantine »³⁶. C'est une fusion établie sur la base qu'offre la réorientation méthodologique proposée par l'historiographe leucadien : le passage de l'histoire de la monarchie byzantine à celle du peuple byzantin. Comme on va le voir dans le chapitre suivant, il s'agit en l'occurrence d'une condition *sine qua non* pour l'écriture d'une histoire (désormais) nationale du parcours du peuple hellénique à travers les siècles, et tout particulièrement dans l'époque médiévale.

35. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 91.

36. Cf. ci-dessus, p. 96.

V. Questions de périodisation : l'établissement d'une chronologie byzantine à dominante nationale

Spyridon Zambélios n'a jamais prétendu qu'il écrivait une « Histoire de l'hellénisme depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours », comme ce sera plus tard le cas pour Paparrigopoulos ou pour d'autres historiens grecs. Aussi, bien que ses deux ouvrages soient en principe consacrés à l'histoire byzantine, n'écrivait-il même pas une histoire de l'Empire d'Orient à l'image (ne serait-ce que très renversée) de la grande synthèse que représente l'ouvrage monumental de E. Gibbon *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*¹. Il proposait tout simplement un programme historiographique propre à motiver l'écriture de l'une et de l'autre parmi les savants grecs, propre à donner naissance à une histoire nationale servant les intérêts géopolitiques de l'hellénisme. En somme, l'historiographie de Zambélios n'est pas une œuvre d'immense synthèse comme celle de Paparrigopoulos qui a incorporé toutes les connaissances historiques dans un seul projet : raconter le « parcours de l'hellénisme » à travers les siècles.

1. On a souvent dit que Gibbon est le pionnier absolu des études byzantines, et que c'est souvent à la lecture de son *Histoire* que se définissent les écoles historiques nationales des pays balkaniques ou autres qui réclament leur part à l'héritage byzantin ; à titre indicatif, voir A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie*, pp. 340-360. Dans le cas de Zambélios, l'opposition idéologique, ou autre, à la conception historique du savant anglais ne néglige point les parentés sélectives qui existent entre les deux œuvres – et l'absence, en l'occurrence, de la grande synthèse ne suffit pas pour laisser de côté les influences. Ainsi, devrait-on sans doute retenir que Gibbon consacre une grande partie de son premier volume aux causes de la victoire finale et définitive du christianisme, et du deuxième à la structure sociale de l'Empire romain après la fondation de Constantinople ; voir E. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, I-VI, éditée par H. Trevor-Roper, Everyman's Library, New York & Toronto 1994 [d'après l'édition de 1910 de la même Maison, et conformément à l'édition originelle : Londres 1776-1778]. Comme nous allons l'analyser plus loin dans ce chapitre, la disposition de l'exposé de Gibbon est reproduite par Zambélios : son étude de l'histoire byzantine est aussi précédée par un exposé sur le christianisme et la structure de la société romaine, et sa périodisation semble poursuivre celle proposée (tantôt explicitement, tantôt implicitement) par Gibbon, tout en la modifiant.

Au lieu de raconter ce parcours, Zambélios désirait plutôt l'expliquer sur une base philosophique. Dans son esprit, personne ne saurait écrire l'histoire de la nation hellénique sans répondre d'avance à une série de questions d'ordre « historionomique » concernant la dite histoire. En d'autres termes, il paraissait estimer que c'était l'étude philosophique qui devait précéder la recherche historique, et non pas l'inverse. Or, s'il y avait dans sa propre histoire une sorte de récit suivant l'ordre chronologique des événements, c'était plutôt en raison de sa conviction philosophique que tout fait historique doit être réduit à « ce qui le précède et ce qui le suit », et non pas en faveur d'une érudition quelconque. Et à cet égard, ironiquement, il se trouvait plutôt dans la lignée des historiens-philosophes des Lumières (de Voltaire, par exemple), des « philosophes et critiques » qu'ils critiquait avec la plus grande violence.

Discerner donc le parcours de l'hellénisme tel que le conçoit l'auteur n'est pas une entreprise qui va de soi ; d'autant plus qu'elle présuppose l'examen minutieux de sa philosophie de l'histoire pour faire apparaître les liaisons essentielles entre les événements et les périodes historiques dans sa pensée. Retenons par ailleurs qu'eu égard à son histoire qui est nationale, il s'agit également d'une philosophie nationale de l'histoire. Et, les limites entre une histoire et une philosophie de l'histoire de cette sorte ne peuvent qu'être plus vagues qu'elles ne le sont en général.

Pourtant, bien que réduite à deux essais de philosophie de l'histoire qui traitent du parcours de l'hellénisme, l'historiographie zambélienne est malgré tout focalisée sur l'histoire byzantine, et son auteur reconnaît le besoin d'une périodisation de cette longue époque historique. D'autant plus que, comme nous l'avons vu, il est en général convaincu de l'utilité d'une périodisation « philosophique » des événements historiques.

Le corpus principal de son ouvrage majeur, les *Chants Populaires*, est donc divisé en cent quinze chapitres – chacun portant son propre titre – regroupés en six grandes unités chronologiques (mis à part, évidemment, le « Préambule » et la « Conclusion ») : En gros, la première, une unité introductive, correspond à toute l'histoire de l'hellénisme avant la fondation de Constantinople par Constantin le Grand, et les cinq autres aux cinq périodes (« inégales » entre elles) de l'histoire byzantine selon la périodisation proposée explicitement par Zambélios². Chacune des cinq unités consacrées à l'histoire byzantine clôture avec un petit paragraphe, intitulé « Dynastiographie », qui fait l'inventaire des

2. Voir « Disposition de la présente étude », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 111-115. L'argumentation accompagnant la périodisation indiquée par l'auteur ne se

empereurs de la période correspondante³. Et ce qui est peut-être plus intéressant, c'est que chacune des cinq commence avec un chapitre dont le titre semble rester valable pour toute l'unité (et la période).

Il faut toutefois retenir que l'unité consacrée à la première période de l'histoire byzantine est précédée d'une série de chapitres où l'auteur traite déjà la nature des institutions de l'Empire byzantin, en soulignant leur provenance « romaine ». Il s'agit ici de quelques 40 pages (dans un total de 85) de l'unité introductive ayant affaire à l'histoire de l'hellénisme ancien. Dans ces pages, Zambélios résume son point de vue sur l'histoire byzantine et prépare son lecteur pour l'analyse qui va suivre, en se focalisant précisément sur la différence « nationale » entre, d'un côté, l'aristocratie et la cour « romaines » et, de l'autre, le peuple et l'Église « helléniques », aussi bien que sur le rôle du christianisme dans les évolutions historiques conduisant à la fondation de l'Empire d'Orient.

L'ouverture du corpus principal de son histoire byzantine est le chapitre n° 32, intitulé « Disposition de la présente étude », qui résume les contenus des cinq unités relatives. L'importance majeure de ce résumé deviendra manifeste plus loin, lorsque nous traiterons précisément des questions de thématique. Mais ce qu'il faut signaler ici, c'est que les limites chronologiques des périodes de l'histoire byzantine, citées par l'auteur dans ce chapitre, ne coïncident pas toujours parfaitement avec celles indiquées dans les différentes « Dynastiographies ».

Voyons donc dans le tableau 1 cette périodisation, en signalant le titre, les limites chronologiques (entre parenthèses, celles des « Dynastiographies »), le premier et le dernier empereur ainsi que les pages du texte zambélien qui correspondent à chaque période.

À première vue, Zambélios semble donc inconséquent par rapport à son principe méthodologique selon lequel toute périodisation de l'histoire byzantine doit tenir compte non pas des faits « superficiels », ayant affaire à l'histoire de la monarchie et de la cour impériale, mais du mouvement et de l'activité des éléments proprement « helléniques », à savoir de l'histoire du peuple et de l'Église orthodoxe. Et il est impressionnant que Zambélios semble avoir conscience de cette inconséquence puisqu'il se sent obligé de légitimer

propose pas de justifier ses choix. Autrement dit, Zambélios n'explique pas ici pourquoi opter pour cette périodisation, et non pas pour une autre. Il parle tout simplement du « développement graduel de l'hellénisme » sans évoquer des évolutions historiques ayant marqué le dit développement.

3. Voir « Table de chapitres », *ibid.*, pp. 591-595.

TABLEAU 1

Période	Titre de l'unité	Limites chronologiques	Empereurs	Pages des Chants Populaires
I	« L'Église du IV ^e siècle »	306-457 (les mêmes)	De Constantin le Grand à Marcien	115-240
II	« La signification historionomique de la révolte [de <i>Nika</i>] »	457-866 (457-867)	De Léon le Thrace à Michel l'Ivrogne	241-339
III	« Le médiévisme moderne »	866-1203 (867-1203)	De Basile le Macédonien à Alexis Ange Comnène	340-432
IV	« La nature de la conquête franque »	1203-1261 (1204-1262)	De Théodore I ^{er} Laskaris à Jean Laskaris	432-504
V	« La question de l'Union »	1261-1453 (1262-1453)	De Michel Paléologue à Constantin Paléologue	504-582

sa périodisation à travers l'argument suivant ; voici donc le passage qui précède la présentation de cette périodisation :

La monarchie [byzantine] appartient de droit à l'histoire de l'hellénisme. Au début, elle domine ; par la suite, elle est naturalisée [πολιτογραφείται] ; finalement, se conformant à nous [συμμορφουμένη μεθ' ἡμῶν], elle en appelle à une élucidation exceptionnelle [= *elle peut en appeler au fait qu'elle partage désormais, grâce à la volonté divine, les valeurs de l'hellénisme*]. Par conséquent, nous allons dorénavant étudier ensemble les trois éléments de l'hellénisme médiéval [= *monarchie, peuple, Église*], et nous divisons les cinq périodes du développement [de l'hellénisme] de la manière suivante [...]⁴.

Pourtant, si l'on étudie du plus près cette périodisation, on tend à croire qu'elle ne se contredit pas en réalité avec le principe méthodologique de Zambélios, car elle signale effectivement des grands tournants de l'histoire du peuple hellénique médiéval. Il ne s'agit donc pas d'une périodisation événementielle, mais plutôt d'une périodisation *astucieuse*, en ce sens que l'historiographe parvient ici à interposer une périodisation « philosophique » dans une périodisation d'histoire politique traditionnelle. Et quelqu'un pourrait même dire que les *astuces* sont diverses et multiples.

Tout d'abord, examinons les limites chronologiques de chacune de ces unités, en indiquant dans leurs grandes lignes leur importance dans l'histoire

4. *Ibid.*, p. 113.

byzantine. Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est surtout la limite ultime de chaque période :

i) La première période débute avec l'accession de Constantin le Grand au trône impérial romain, et non pas avec la fondation de Constantinople en 330 ou la conversion de cet empereur au christianisme (placée par quelques historiens vers 324, et par d'autres au moment de sa mort)⁵. De ce point de vue, on a donc affaire à une limite chronologique qui ne cadre pas vraiment avec l'idée d'une « périodisation philosophique »⁶.

En revanche, en tant que fin de cette période, Zambélios désigne l'année 457 qui coïncide avec l'avènement de Léon le Thrace. Cette fois, selon l'historiographe, il s'agit d'une date exceptionnelle pour l'histoire de l'hellénisme car cet empereur est en fait le premier « Hellène » qui accède au trône byzantin :

L'origine étrangère [ετερόφυλος] des rois de Constantinople s'est maintenue pour peu de temps sur le trône. Dans la figure de Léon le Thrace, ou de Léon le Divin et le Grand (comme le peuple a appelé sa création, grâce à son origine hellénique), en 457 ap. J. C. l'Hellénisme reprend les droits d'autochtonie [= *autodétermination*]⁷.

Par conséquent, ce n'est pas le personnage historique qui attire son attention, c'est son « origine hellénique »⁸.

ii) La deuxième période se termine avec l'avènement de Basile le Macédonien, d'un empereur qui était un « général expérimenté, et avant tout un homme

5. Sur la question des « limites » qui devraient, ou pourraient, marquer la naissance de l'Empire byzantin, voir les remarques d'H. Antoniadis-Bibicou, « Εισαγωγή: Βυζάντιο, μια ιστορική οντότητα, ενδιάμεση στο χώρο και στο χρόνο », *Βυζάντιο και Ευρώπη* [Actes de Congrès organisé par l'Ambassade de Grèce à Paris], Athènes 1996, pp. 11-26, pp. 12-13 [édition française : *Cahiers de l'Ambassade de Grèce à Paris*, Paris 1995, II, pp. 27-68].

6. Peut-être, Zambélios désirait-il ici souligner la provenance « romaine » de l'Empire byzantin ; ce qui ne va nullement contre ses convictions et a vraiment l'air d'une résolution « philosophique ». Mais s'agissant d'une simple spéculation, nous n'y insisterons pas.

7. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 212.

8. Ce qui ne veut pas forcément dire, même dans l'esprit d'un Zambélios, que sa « conscience nationale » est aussi « hellénique ». D'ailleurs, comme nous allons le constater par la suite, l'historiographe situe l'hellénisation de la conscience impériale byzantine beaucoup plus tard, dans la quatrième ou même la cinquième période de l'histoire de l'Empire. Mais en tout cas, Zambélios considère ici Léon le Thrace comme « hellène » surtout parce que sa région natale fait partie de la « patrie néo-hellénique » ; en d'autres termes, parce qu'elle fait partie de l'État grec idéal...

politique »⁹. Zambélios ne pourrait probablement négliger ce qui est signalé comme le commencement d'une période de *reconquête byzantine* même par des chercheurs contemporains : la reprise, grâce aux expéditions de l'armée impériale, de territoires (surtout des Balkans et de l'Asie Mineure) disputés par d'autres peuples (ou même États), comme les Bulgares, qui font depuis lors leur apparition au premier plan de l'histoire médiévale. Et ce qui est peut-être le plus important, c'est qu'il s'agit en l'occurrence des pays qui – en plus du corps principal de l'Empire byzantin de cette époque-là – formeront auprès de la conception zambélienne cette *patrie idéale* d'avant la chute de 1204, à savoir le pays qui « appartient pour des raisons historiques à l'hellénisme », le pays que « l'hellénisme a le droit historique à revendiquer » ! Ce n'est donc pas le (re)conquérant qui impose ces limites chronologiques ; c'est plutôt la (re)conquête. Et, dans ses *Études byzantines*, Zambélios paraît en effet accorder ouvertement à Basile le Macédonien l'importance qui n'est que sous-entendue dans les *Chants Populaires* :

Nous pouvons très bien appeler cet empereur Nouveau Constantin, puisque la monarchie qu'il inaugure se réfère plutôt à l'avenir de l'Hellade chrétienne qu'au passé de la Rome polythéiste¹⁰.

Néanmoins, 867 n'est pas seulement l'année de l'avènement de Basile le Grand. C'est également l'année du premier grand Synode des Églises orientales qui condamne la pratique et les prétentions ecclésiastiques et politiques du Pape ; autrement dit, il s'agit du premier Schisme entre les deux grandes Églises chrétiennes, de celui de Phôtios. Il est évident que, dans la problématique zambélienne, cet événement est beaucoup plus important que tout avènement impérial. Mais en tout cas, cette coïncidence événementielle doit attirer notre attention ; d'autant plus qu'elle semble donner la (rare, pourtant) occasion à Zambélios de faire l'éloge d'un personnage historique : « Phôtios a sauvé l'Orthodoxie et la nation »¹¹.

iii) La troisième période arrive à sa fin avec la « prise de 1204 », à savoir avec la conquête de l'Empire byzantin par les Croisés et sa division en petits États féodaux ou commerciaux à l'instar de ceux qui dominaient la vie

9. *Ibid.*, p. 341.

10. *Id.*, *Βυζαντιναί Μελέται*, p. 489.

11. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, p. 323 ; cf. : « [Il s'agit d'] un homme [...] qui a reçu d'en haut l'ordre de provoquer un nouveau et mauvais prétexte pour un schisme entre les Hellènes et les Latins. Sur la scène de la civilisation monte le personnage principal du IX^e siècle, l'inaugurateur glorieux de la nationalité néo-hellénique, Phôtios », *id.*, *Βυζαντιναί Μελέται*, p. 454.

politique de l'Europe centrale et occidentale à la même époque. Après notre exposé sur la philosophie de l'histoire de Zambélios, nous n'avons pas grande chose à ajouter ici ; rappelons simplement que cette opposition entre les Byzantins et les Occidentaux constitue, d'après l'historiographe, le moment décisif du processus historique conduisant à l'émergence de la « conscience nationale hellénique moderne ». Pour lui, il ne s'agit donc pas de la « perte du trône », mais plutôt du « salut de la nationalité ».

iv) La quatrième période expire en 1262, l'année de l'avènement de Michel Paléologue selon l'esquisse chronologique proposé par Zambélios dans la « Dynastiographie » correspondante. Cependant, ce qui est cette fois-ci important, c'est l'année précédente, 1261, l'année de la reprise de Constantinople par l'armée du futur empereur ; retenons d'ailleurs que c'est cette date qui est indiquée comme limite ultime de la quatrième période dans la « Disposition de la présente étude ».

Dans l'esprit de l'historiographe, il s'agit en l'occurrence d'une victoire de l'hellénisme sur les Occidentaux, leur civilisation, leur système social, leur mode de vie, leur « génie » ; il s'agit aussi de la plus grande manifestation de la supériorité de la « nationalité hellénique » sur les « nationalités occidentales » caractérisées par cet « esprit individualiste », voire « antinational », régnant dans tout le monde chrétien au-delà de l'Orthodoxie. Ce n'est donc pas la victoire d'un empereur, c'est la victoire d'une « nationalité » – de toute une « race », selon sa propre terminologie.

En outre, c'est également pour lui une preuve de l'œuvre de la Providence divine à l'égard de l'histoire hellénique. Car, 1261 constitue un de ces faits supra-historiques de la conception zambélienne qui sont le propre du parcours historique de l'hellénisme, d'une « nation élue ». Il n'est donc pas étonnant qu'à ce propos, l'historiographe fasse siennes les paroles qu'il attribue à Michel Paléologue, prononcées le jour même de la reprise de Constantinople :

La remise de Constantinople était tenue à la merci de celui-là seul qui est à l'origine de son enlèvement. [...] Il est donc juste de remercier Dieu [...] ¹².

En l'occurrence, c'est donc même la Providence divine qui paraît imposer ces limites chronologiques...

v) Enfin, la cinquième période termine avec le *fait des faits* supra-historiques de l'histoire de l'hellénisme médiéval : « la chute de 1453 », le plus grand « désastre » historique pour le monde orthodoxe. Comme nous l'avons déjà vu, pour Zambélios, 1453 ne relève point de la décadence et de

12. *Id.*, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 492-493.

l'impuissance politico-militaire de l'Empire byzantin du XV^e siècle ou de l'incompétence de ses empereurs – les causes par excellence d'une chute quelconque selon l'historiographie politique traditionnelle –, mais plutôt de la volonté providentielle et de la « décision » prise par le peuple et le clergé helléniques : « laisser tomber le trône, pour préserver la nationalité menacée par les Latins ». En tant que tel, il s'agit donc du « fait » par excellence de cette histoire populaire ordonnée par la Providence divine :

C'est le gré du peuple et la volonté de Dieu qui ordonnent la chute de la nationalité [...]. Aucune force humaine probablement ne peut [faire] quelque chose contre une telle ordonnance¹³.

Par conséquent, on a effectivement affaire à une périodisation « philosophique » à *la* Zambélios. Mais une analyse thématique de ces unités arrive-t-elle vraiment à des conclusions identiques concernant ses préoccupations ? Autrement dit, est-ce que l'auteur opte pour une périodisation telle que nous l'avons discernée sans que sa thématique soit conforme à la logique ou la structure de celle-ci ? Et si c'est bien le cas, pourquoi opter pour cette périodisation, et non pas pour une autre ? Quels sont à ce propos les rapports entre le texte et son contexte intellectuel ? À l'égard donc de ce questionnement¹⁴, étudions les formules que Zambélios choisit pour intituler ses unités et comparons-les au contenu de chaque unité ; puis, revenons sur certaines limites chronologiques :

i) La première période (306-457, unité intitulée « L'Église du IV^e siècle ») est, pour Zambélios, celle de la formation des institutions de l'Église Orthodoxe telles qu'il les conçoit, et on connaît déjà l'importance de la religion dans ses schémas explicatifs. Il consacre alors à cette question 105 pages (dans

13. *Ibid.*, p. 539.

14. Le chapitre où Zambélios résume les thématiques des toutes les unités de son histoire byzantine – il s'agit d'un petit résumé pour chaque période – est à ce propos très indicatif. Car ce n'est pas seulement que les limites chronologiques sont ici différentes de celles indiquées dans les « Dynastiographies », mais que les événements historiques signalés par ces dates ne sont pas mentionnés dans les résumés. Nous devons avouer qu'en lisant ce chapitre, intitulé « Disposition de la présente étude », nous avons parfois l'impression que la délimitation chronologique vient s'asseoir sur la thématique zambélienne, et non pas relever de celle-ci ; ce qui nous fait soupçonner que les préoccupations qui président à la construction de cette périodisation sont deux : une qui suit la problématique zambélienne, et une qui vient de l'extérieur, pour ainsi dire, du texte. En tout cas, pour donner au lecteur une idée de ces résumés, citons l'exemple du quatrième d'entre eux : « D. La conquête franque. Période de 58 ans, (1203-1261). La conquête latine ranime le sentiment national oppressé. – Les destinées du timariotisme [= féodalisme] introduit en Hellade. – Conciliation complète de la monarchie et de l'Hellénisme. – Leurs victoires sur les Latins. – Naissance de l'hellénisme moderne et préludes de la révolution [de 1821] », *ibid.*, pp. 114-115.

un total de 125) de l'unité correspondante. En revanche, les évolutions politiques de cette période sont presque absentes de son exposé, à l'exception évidemment des processus politiques liés directement à la question des hérésies comme l'arianisme ou le monophysisme.

Mais ce qui est à ce propos significatif – pour revenir sur la question des limites chronologiques –, c'est que, quoiqu'il fasse référence à l'avènement du premier empereur « hellène », de Léon le Thrace, qui marque le passage à la deuxième période de l'histoire byzantine, il n'insiste pas vraiment sur ce « fait » d'importance (en apparence) majeure pour l'hellénisme. En revanche, il continue paradoxalement à prononcer un discours fort anti-monarchique, en soulignant l'opposition entre les institutions impériales « romaines » et la pratique populaire et cléricale « hellénique ».

En fait, Zambélios consacre quatre pages de ses *Chants Populaires* [pp. 212-216] à cet événement. Initialement, il semble même insister sur le besoin de retenir cette date :

Ce jour mémorable de la proclamation, que, nous, soignant le présent et négligeant le passé, nous condescendons à peine à mentionner aujourd'hui [...] ¹⁵.

Mais aussitôt, il reprend sa problématique sur la nature de l'Église orthodoxe par contraste avec celle de la monarchie byzantine. En effet, ce passage fait partie du chapitre n° 43, intitulé « Couronnements et sanctions », où l'historiographe ne fait que parler de la « victoire considérable de l'élément indigène » ¹⁶ qui consisterait dans la mise en pratique d'un rituel de couronnement dominé par la présence de l'Église orthodoxe ; et trois de ces quatre pages sont consacrées à la description de ce rituel.

En réalité, il s'agit d'une simple occasion pour lui de parler de la prédominance de l'Église et de l'élément populaire à l'arrière-plan des institutions impériales. Ce dont il traite dans ce chapitre, ce n'est donc pas vraiment de l'avènement d'un empereur d'« origine hellénique », mais du fait que, dorénavant, les empereurs byzantins sont couronnés par les Patriarches ¹⁷. Or, c'est ce fait qui marque, pour lui, la « victoire de l'hellénisme » !

Peut-être, est-ce parce que c'est en l'occurrence seulement l'« origine », et non pas aussi la conscience, de cet empereur qui est « hellénique ». Car, bien

15. *Ibid.*, p. 212.

16. *Ibid.*, p. 213.

17. Il est par ailleurs indicatif qu'il s'agit du seul événement lié au règne de Léon le Thrace que choisit beaucoup plus tard Karolidis pour son « Tableau chronologique » concernant toute l'histoire de la nation hellénique. Voir son « Annexe », C. Paparrigopoulos, *Histoire de la nation hellénique*, pp. 233-280, p. 250.

que l'auteur ne fasse nulle part une telle distinction, il paraît en général reconnaître dans l'histoire byzantine la présence de tensions de cette sorte. Rappelons par exemple son discours sur le fardeau de la dénomination de « Romains » tout le long de l'histoire byzantine. Retenons également qu'il ne situe point le triomphe définitif du « génie hellénique » sur le « romanisme » dans cette époque historique, mais plus tard : tantôt dans la deuxième période où l'Empire commence à se limiter aux seuls territoires des péninsules des Balkans et de l'Asie Mineure dominés par les populations grecophones et, surtout, orthodoxes¹⁸ ; tantôt dans la cinquième où l'on a la « ruine finale du Romanisme »¹⁹, et l'empereur byzantin devient « un compagnon d'armes du peuple [hellénique] ».

Tout compte fait donc, le « couronnement du premier empereur hellène » ne suffit pas à Zambélios pour pouvoir parler d'une hellénisation définitive de l'Empire. Et à ce propos, lisons le passage suivant, tiré cette fois de ses *Études Byzantines*, où l'auteur indique un autre point de repère²⁰, celui de la langue officielle de l'Empire, et donne ainsi à Léon le Sage (889-911) le *privilège* d'être le premier « basileus des Grecs » :

Parmi les empereurs byzantins, Léon [le Sage] est le premier qui peut très bien être appelé Basileus des Grecs. Il est le premier à abolir officiellement l'usage du latin dans tout symbole de l'Empire, en le remplaçant par la langue hellénique²¹.

ii) La deuxième unité/période (457-867, « La signification historionomique de la révolte ») est en réalité subdivisée en deux grandes questions, et non pas tellement en deux sous-périodes : il s'agit *primo* de la révolte « populaire » (de *Nika*) de 532 contre la politique de Justinien (32 pages dans un total de 98), *secundo* de « l'émergence de l'Iconoclasme » et des préludes du Schisme de 867 de Phôtios (39 pages) – entre-temps, on trouve 27 pages consacrées aux « changements politiques et ecclésiastiques » de l'époque de Justinien, qui,

18. Voir le résumé pour la dite période dans la « Disposition de la présente étude » : « La monarchie, se privant des territoires italiens, s'affaiblit et se concentre pour autant sur les éléments nationaux [= *helléniques*], à Constantinople », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 114.

19. *Ibid.*, p. 115.

20. Nous observons le même phénomène, le déplacement perpétuel du moment historique décisif qui devrait signaler l'« hellénisation de l'Empire », également chez Paparrigopoulos. Il s'agit en outre, pour tous les deux, d'un *processus*, et non pas d'un simple « fait ».

21. Sp. Zambélios, *Βυζαντινὰ Μελέται*, p. 292.

pour l'historiographie nationale grecque, est avant tout l'époque de la première législation byzantine écrite en grec, des *Novelles*.

Il est évident que c'est ici la grande occasion pour Zambélios de parler, d'une part, de la puissance de l'élément populaire par rapport aux institutions impériales et, d'autre part, des différences qui séparent l'Orthodoxie des autres doctrines religieuses chrétiennes, de celles de l'Occident. Ce sont en effet ces deux thèmes qui préoccupent l'auteur dans sa deuxième unité, et non pas, par exemple, les expéditions et les victoires militaires de Justinien dans la péninsule italienne. En revanche, de grands faits historiques de la période en question comme la construction de l'église de la « Sainte Sagesse » (le symbole de l'Orthodoxie, de même que du nationalisme grec, à Constantinople) et, bien entendu, la mise en vigueur du Code justinien sont présents dans son récit en raison de leur importance dans sa problématique.

iii) La troisième période (867-1204) est désignée sous un titre quelque peu étrange : « Le médiévisme moderne ». Tout compte fait, il s'agit de l'« hellénisme moderne » ; nous savons d'ailleurs que Zambélios situe le plus souvent – quoique non pas toujours – les origines de ce dernier quelque part entre ces deux événements historiques²². Cette période commence en 867, une année de double importance pour l'histoire de l'hellénisme, comme nous l'avons déjà dit.

Dans l'unité correspondante, l'historiographe grec fait en effet référence tant à Basile le Macédonien qu'à Phôtios. Mais si l'on examine son contenu essentiel, l'impression que l'on éprouve n'est pas tout à fait dans ses attentes. À ce propos, il suffit d'étudier attentivement et de confronter la « Disposition de la présente étude » et la « Table des chapitres » :

Dans la première, on ne trouve aucune référence aux conquêtes de Basile le Macédonien – et nous parlons de ses conquêtes, puisque aucun personnage historique, qu'il s'agisse de Constantin le Grand ou de Constantin Paléologue, n'est mentionné dans ces résumés²³. Les seuls événements politiques qui y sont cités portent sur les activités diplomatiques concernant le Schisme et les

22. Voir *ibid.*, pp. 280 et suiv., 324 et suiv., où l'auteur situe les origines de toutes les « nationalités » européennes modernes, donc de la « nationalité hellénique » aussi, entre le VIII^e et le X^e siècles et dans le long processus de différenciation des mondes oriental et occidental à travers le Schisme et la revendication mutuelle de la dénomination d'« Empire romain ». En revanche, cf., par exemple, la « Disposition de la présente étude » [= *id.*, *Λογικά Δημοτικά*, p. 115] où la « naissance de l'hellénisme moderne » est située dans la quatrième période (1203-1261).

23. Mis à part le premier et le dernier empereur de chaque période qui sont cités dans le titre.

Croisades. Ainsi, ce qui domine dans le résumé correspondant, est-ce la référence au « conflit entre l'Orient et l'Occident ».

Dans le deuxième, dans un total de 91 pages, on compte une « étude monétaire », un chapitre sur la « Législation du médiévisme moderne », une série de chapitres sur l'évolution de la « Langue [hellénique] » (40 pages), dix pages sur les rapports entre « L'Hellénisme et le Slavisme » et, enfin, quelques trente pages sur le complexe Schisme - Croisades - 1204 ! En somme, dans les *Chants Populaires* – car, comme nous l'avons déjà mentionné, ce n'est pas tellement le cas pour les *Études Byzantines* –, il n'y a aucun intérêt profond pour Basile le Macédonien et ses victoires sur les Arabes. Et s'il y a un intérêt d'ordre géopolitique, celui-ci se limite aux seuls *Slaves de Fallmerayer*, voire à cette « force d'assimilation » dont dispose la « race hellénique », et qui lui a été utile pour « absorber », ou même « dévorer », selon la terminologie zambélienne, les « nationalités » qui ont habité « ses » territoires. Il paraît donc que l'historiographe ne profite même pas de cette occasion pour parler du conflit entre les différents peuples de la région ; le contexte géopolitique ne l'exige d'ailleurs pas, comme nous allons l'analyser plus loin dans cet exposé.

iv-v) À partir de la quatrième unité (1204), le paysage change complètement. Il s'agit désormais d'une histoire politico-militaire, donc événementielle, *pure et dure*. Et le lecteur des *Chants Populaires* commence à se familiariser avec les biographies des empereurs byzantins. Pourquoi ? Le secret est révélé dans le résumé correspondant : à partir de cette période, on a la « Conciliation complète de la monarchie et de l'Hellénisme »²⁴. En d'autres termes, depuis lors, l'histoire (superficielle) de la monarchie, de la « grande individualité », et celle de l'« élément populaire », de la « nation hellénique », ne sont plus distinctes ; elles ne sont plus deux histoires à part – dont l'une convient à l'histoire « a-philosophique » des historiens conventionnels occidentaux et l'autre à l'histoire « philosophique » de Zambélios –, mais elles s'identifient parfaitement.

Il est évident que Zambélios parle systématiquement des évolutions qui ont eu lieu au cours d'une période de l'histoire byzantine dans le cadre de l'unité consacrée à la période antérieure. Et ceci est peut-être indicatif de son principe méthodologique selon lequel l'interprétation historique procède de manière « rétrospective », à savoir en réduisant chaque événement historique aux événements antérieurs. Cependant, il ne faut pas oublier que tout son édifice explicatif s'appuie sur une seule pratique allant en fait dans la direction

24. *Ibid.*, p. 115.

opposée, qui est pleine d'anachronisme : réduire toute l'histoire byzantine à un événement postérieur, à 1821, la Révolution nationale des Hellènes. Or, l'historiographe grec entreprend l'hellénisation rétrospective de l'histoire byzantine même en ce qui concerne sa périodisation, comme en témoignent tous les points de repère chronologiques qu'il privilégie (457, 867, 1204, 1261, 1453).

Mais, avant d'arriver à des conclusions précoces, voyons la disposition respective de l'*Histoire de la nation hellénique* de Paparrigopoulos qui commence à prendre sa forme définitive à partir de 1860. Cette histoire est divisée en 15 « livres » dont les n° 8-13 ont plus ou moins affaire à l'histoire byzantine²⁵. Le livre n° 8 fait partie du deuxième volume qui est en principe consacré aux *hellénismes*²⁶ « macédonien (ou oriental) » et « romain (ou chrétien) ». Les livres n° 9-12, soit les volumes III et IV, font l'histoire de l'« hellénisme byzantin (ou médiéval) ». Le livre n° 13 constitue la première partie du cinquième volume qui est en général consacré à l'« hellénisme moderne ». Comme on peut le remarquer dans le tableau ²⁷, il y a une parenté manifeste entre la périodisation de Zambélios (qui produit un discours sur elle) et celle de Paparrigopoulos (qui ne le fait pas – ce qui nous oblige à parler d'une périodisation qui est plutôt sous-entendue ou, pour mieux dire, *implicite*) :

La première unité de Paparrigopoulos commence donc avec Auguste et se termine avec la mort – et non pas avec l'avènement, comme c'est le cas chez Zambélios – de Léon le Thrace. Ce qui n'est pas une différence majeure ; d'autant plus que le premier situe aussi la fin de la « domination romaine sur

25. Ce qui est d'ailleurs indicatif des priorités historiographiques de l'auteur. Cf. C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, pp. 279-280 (cf. aussi pp. 221-222), qui compte dans l'*Histoire de la nation hellénique* 1596 pages consacrées à l'histoire byzantine (sur un total de 4251) ; mais en l'occurrence, Dimaras ne considère pas les chapitres n° 8 et 13 comme faisant partie de l'histoire byzantine de Paparrigopoulos, ce qui prive cette dernière de quelques 500 pages de plus.

26. Nous employons ici les caractères italiques, et non pas les guillemets, bien que l'usage de ce terme par les auteurs en question nous permettrait de faire autrement. Pourtant, nous respectons dans ce cas le fait qu'eux-mêmes n'ont jamais osé employer le mot « hellénisme » au pluriel.

27. Nous nous limitons ici à la partie de son *Histoire*, qui est consacrée à l'Empire byzantin. L'indication <II (-8)/1> signifie donc qu'il s'agit en l'occurrence du deuxième volume de son ouvrage – dont seulement le chapitre n° 8 nous intéresse ici –, mais du premier volume qui est consacré (ne serait-ce que partiellement) à l'histoire byzantine, et ainsi de suite.

TABLEAU 2

Volumes (et Livres) de Paparrigopoulos	Limites chronologiques (et empereurs) de Paparrigopoulos	Périodes de Zambélios	Titres (thématique) de Paparrigopoulos
II (8)/1	D'Auguste Octavien à Léon le Thrace [31-474]	1	Domination romaine
III (9-10)/2	De Zénon à Michel l'Ivrogne [474-867]	2	Hellénisme byzantin
-9	- De Zénon à la dynastie d'Héraclius		- Hellénisation de l'État romain d'Orient
-10	- De Léon III à Michel l'Ivrogne		- Rois iconoclastes
IV (11-12)/3	De Basile le Macédonien à Alexis Ange Comnène (867-1204)	3	Hellénisme byzantin (suite)
-11	- De Basile le Macédonien à la dynastie macédonienne		- Dynastie macédonienne
-12	- D'Isaac Comnène à Alexis Ange Comnène		- Comnènes
V (13)/4	De Théodore I ^{er} Laskaris à Con- stantin Paléologue [1204-1453]	4-5	Domination franque. Paléologues

l'hellénisme » dans le règne de cet empereur. Cependant, il est significatif que son dernier mot dans le volume respectif est sur la chute de Rome aux mains des Barbares en 476.

La deuxième grande unité (volume III) de l'histoire byzantine écrite par Paparrigopoulos s'achève à son tour avec l'avènement de Basile le Macédonien, comme c'est aussi le cas chez Zambélios. La troisième (volume IV) traite l'histoire byzantine jusqu'à la « chute de 1204 », comme c'est aussi le cas chez Zambélios. Enfin, les quatrième et cinquième unités de Zambélios sont comprimées par Paparrigopoulos pour en constituer une seule (faisant partie du volume V) qui commence en 1204 et se termine en 1453. Mais ce qui est ici fort indicatif de l'influence zambélienne, c'est que cette période a affaire à l'« hellénisme moderne » (auquel est consacré le volume V). Or, la position de l'historiographe leucadien selon laquelle les origines de l'« hellénisme moderne » se situent dans le « conflit entre l'Occident et l'Orient » constitue déjà un lieu commun pour les historiens nationaux grecs.

Il est évident qu'il existe une coïncidence quasi-absolue entre la périodisation de Zambélios et la disposition (périodologique) de l'histoire byzantine écrite

par Paparrigopoulos – à l'exception, bien sûr, de la dernière unité où celui-ci n'imité pas Zambélios en ce qui concerne l'importance accordée à la « reprise de 1261 ». D'ailleurs, ce n'est pas seulement à propos des limites chronologiques que Zambélios paraît influencer son homologue ; car même Paparrigopoulos, qui est beaucoup plus attaché à une histoire événementielle (donc « a-philosophique »), en arrive à sous-entendre une sorte de périodisation caractérisée avant tout par l'évolution de l'hellénisme – terme assez vague à l'époque, mais qui désigne, d'une manière ou d'une autre, un *être collectif*.

Quoi qu'il en soit, Zambélios et Paparrigopoulos sont les pionniers d'une école historique nationale qui, dans ses premiers pas, peut très bien être réduite à une école de byzantinistes. En effet, intégrer l'époque byzantine dans l'histoire de la nation hellénique constituant le préalable essentiel de l'écriture de cette dernière, l'historiographie grecque a dû dès le premier début trouver une place, sa propre place, dans l'univers des (jeunes) études byzantines. Ainsi, a-t-elle dû être formée par rapport à (et par contraste avec) l'œuvre du grand pionnier de celles-ci, E. Gibbon²⁸. Ayant déjà pris connaissance de l'avis de Zambélios,

28. Malgré les différences énormes qui séparent les deux auteurs, on a souvent mis en parallèle l'œuvre de Gibbon et celle de Ch. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire, en commençant à Constantin le Grand*, I-XXVII, complétée par H.-P. Ameilhon (volumes XXII-XXVII), Paris 1757-1811. Ce sont leurs *Histoires* qui donnent l'impulsion décisive aux études byzantines à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, bien que l'on puisse considérer Ch. Dufresne sieur du Cange (1610-1688) comme le véritable père des études byzantines en Occident. Ch. Lebeau [= « Introduction », *ibid.*, I, pp. 1-31, pp. 1-2] désignait de la manière suivante la tâche qu'il avait entreprise : « Je me propose d'écrire l'histoire de Constantin & de ses successeurs, jusqu'au temps où leur puissance [...] succomba enfin sous les armes des Ottomans [...]. L'Ouvrage que j'entreprends, est l'histoire de [la] vieillesse [de l'Empire romain] : elle fut d'abord vigoureuse, & le dépérissement de l'État ne se déclara sensiblement que sous les fils de Théodose. De-là à la chute entière, il y a plus de mille ans ». En réalité, son « Introduction » est essentiellement consacrée à toute l'histoire de l'Empire romain avant la naissance de Constantin le Grand (le point de départ de son *Histoire*). Cette petite introduction commence avec la bataille d'Actium – qui marque la domination absolue d'Auguste et, avec elle, la victoire définitive du régime impérial –, pour se terminer avec la naissance de Constantin. En fait, Lebeau parvient à rédiger l'histoire de l'Empire de Constantinople jusqu'à 1255 (règne de Baudouin II et de Jean Ducas Vatatzès). Du moins sur le plan méthodologique, son ouvrage constitue un exemple typique de l'historiographie pratiquée avant la rupture signalée par l'œuvre de Gibbon, en ce sens qu'il s'agit d'une histoire événementielle – « monarchique », dirait Zambélios – à l'instar de la chronicographie officielle des historiographes de la cour ou de l'Église. Et pourtant, il ne faut pas négliger qu'on a en l'occurrence affaire à une des premières grandes *Histoires* de l'« Empire de Constantin et de ses successeurs », qui ont défini l'objet de ce qu'on appelle, même aujourd'hui, les « Études byzantines » comme

mais aussi de celui du jeune Paparrigopoulos²⁹, à l'égard de l'historien anglais, retenons donc quelques éléments concernant son *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain* :

Déjà dans sa « Préface » de 1776, Gibbon était en mesure de proposer une périodisation de l'« Histoire de l'Empire romain » de Trajan à Constantin Paléologue. En fait, la quasi-totalité de ce petit texte était consacrée à la présentation de cette périodisation. Mais celle-ci ne concernait pas en réalité la dite « Histoire », mais une « Histoire de la décadence de l'Empire romain », en ce sens qu'elle se focalisait sur des évolutions historiques liées précisément à la marche irréversible de l'Empire vers sa chute :

On peut diviser en trois périodes les révolutions mémorables qui, dans le cours d'environ treize siècles, ont sapé le solide édifice de la grandeur romaine, et l'ont enfin renversé.

1^o. Ce fut dans le siècle de Trajan et des Antonins [= *dernière décennie du I^{er} siècle*] que la monarchie romaine, parvenue au dernier degré de sa force et de son accroissement, commença de pencher vers sa ruine. Ainsi, la première période s'étend depuis le règne de ces princes jusqu'à la destruction de l'empire d'Occident par les armes des Germains et des Scythes, source grossière et sauvage des nations aujourd'hui les plus polies de l'Europe. Cette révolution extraordinaire, qui soumit Rome à un chef des Goths, fut accomplie dans les premières années du sixième siècle.

2^o. On peut fixer le commencement de la seconde période à celui du règne de Justinien [527-566], qui, par ses lois et ses victoires, rendit à l'empire d'Orient un éclat passager. Elle renferme l'invasion des Lombards en Italie [...] et l'élévation de Charlemagne, qui, en 800, fonda le seconde empire d'Occident [...].

3^o. La dernière et la plus longue de ces périodes contient environ six siècles et demi, depuis le renouvellement de l'empire en Occident jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs, et l'extinction de la race de ces princes dégénérés, qui se paraient des vains titres de César et d'Auguste, tandis que leurs domaines étaient circonscrits dans les murailles d'une seule ville, où l'on ne conservait même aucun vestige de la langue et des mœurs des anciens Romains. En essayant de rapporter les événements de cette période, on se

précisément « l'histoire qui va de Constantin le Grand jusqu'à la prise de Constantinople par les Ottomans en 1453 » ; cf. aussi les remarques d'A. Momigliano [= *Problèmes d'historiographie*, p. 331] qui cherche les toutes premières origines de cette conception. En tout cas, on doit retenir que Lebeau poursuit minutieusement la succession des souverains de Constantinople sans faire des distinctions à partir de leur origine ethnique ; ainsi, dans son récit concernant l'époque d'après 1204, fait-il l'histoire des princes « latins » comme s'il ne s'agissait pas d'une nouvelle ère pour le Bas-Empire.

29. Cf. ci-dessus, p. 96.

verrait obligé de jeter un coup d'œil sur l'histoire générale des croisades, considérées du moins comme ayant contribué à la chute de l'empire grec³⁰.

Il est évident que la périodisation proposée par Gibbon dans ce passage ne fait que se limiter aux évolutions ayant eu lieu au-delà de l'Empire d'Orient, soit dans l'espace géographique de l'Europe occidentale. Tant 476 que 800 sont des dates qui signalent, certes, des événements exceptionnels pour l'histoire européenne, mais qui ne situent point l'histoire de l'Empire d'Orient au centre de l'intérêt du médiéviste. Et ceci est dans une certaine mesure paradoxal : car, tout en faisant l'histoire de l'Empire romain réduit – comme il le souligne lui-même – à partir de 476 à sa *pars orientalis*, qui est représentée par Constantinople, Gibbon continue à fixer son regard sur (une certaine idée de) Rome ; ce qui a comme résultat une périodisation tout à fait romano-centrique.

Cependant, lorsque Gibbon traite de l'« Histoire de l'Empire romain » en général, et non pas de ce que lui-même appelle l'« Histoire de la décadence de l'Empire romain », il fait allusion à une deuxième périodisation qui va a) de Trajan à Constantin b) de Constantin à Héraclius c) de Héraclius à 1453, avec l'intervalle de la « domination latine » de 1204-1261. Auprès de cette périodisation, il existe une rupture située au règne de Héraclius, qui sous-entend une sorte de passage de l'« histoire [*proprement*] romaine » à l'« histoire byzantine », ou encore à l'histoire d'un « Empire grec »³¹. Et, dans le passage suivant où Gibbon sous-entend cette deuxième périodisation, on constate de nouveau, d'une part, le caractère occidental-centrique de l'histoire qu'il écrit et, d'autre part, son attachement à une critique moralisante de l'époque byzantine. Aussi, doit-on sans doute retenir les jeux sémantiques avec les attributs de « romain », « byzantin » et « grec »³², qui accusent l'oscillation de l'auteur à propos de la définition de son objet de recherche :

30. E. Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, tr. fr., I-XIII, Paris 1819, I, « Préface de l'auteur », pp. 47-49.

31. Selon H. Trevor-Roper [= « Introduction to Volumes 4-6 », E. Gibbon, *Decline and fall*, IV, pp. lv-lxviii, p. lvi], Gibbon parlait en l'occurrence de la même mutation qui oblige encore les byzantinistes à un changement de perspective à propos de la définition de leur objet lorsqu'ils traitent de la période postérieure à Héraclius. Rappelons à ce propos que Montesquieu et Voltaire, qui avaient beaucoup influencé l'historien anglais, considéraient l'Empire byzantin du VII^e siècle comme un « Empire grec » ; cf. ci-dessus, p. 121.

32. Faisant une toute petite parenthèse, pour passer momentanément du niveau de l'écriture historique à celui de l'histoire au sens propre du terme, on peut sans doute

J'ai maintenant fait connaître la suite de tous les empereurs romains depuis Trajan jusqu'à Constantin [le Grand], depuis Constantin jusqu'à Héraclius [...]. Après Héraclius, le théâtre de Byzance se resserre et devient plus sombre ; [...] le nom romain, véritable objet de nos recherches, est réduit à un coin étroit de l'Europe, aux environs solitaires de Constantinople ; et on a comparé l'empire grec au fleuve du Rhin, qui se perd dans les sables avant que ses eaux aillent se confondre dans celles de l'Océan. [...] Les sujets [...] de l'Empire de Byzance, qui prenaient et déshonoraient les noms de Grecs et de Romains, présentent une morne uniformité de vices abjects [...]. D'après ces considérations, j'aurais abandonné sans regret les esclaves grecs et leurs serviles historiens [= *les chroniqueurs byzantins*], si le sort de la monarchie de Byzance ne se trouvait lié d'une manière passive aux révolutions les plus éclatantes et les plus importantes qui aient changé la face du monde. [...]

Après avoir établi ces fondements de l'histoire byzantine, je passerai en revue plusieurs nations [...] : 1^o. Les FRANCS [...] 7^o. Les LATINS ou les nations de l'Occident soumises au pape [...] 8^o. Durant cette époque de captivité et

apprécier les remarques déjà classiques de G. Ostrogorsky [= *Histoire de l'État byzantin* (1940), tr. fr., Paris 1956, pp. 53-54 et 214] qui résume la problématique des historiens contemporains à propos de ces dénominations : « L'histoire byzantine n'est [...] qu'une période nouvelle de l'histoire romaine, et l'État byzantin qu'une continuation de l'ancien Imperium Romanum. L'épithète de "byzantin" est [...] une expression tardive, inconnue de ceux-là même que nous appelons les Byzantins. Ils s'appelèrent de tout temps romains (Ρωμαίοι), ils considérèrent toujours leurs souverains des Césars de la vieille Rome. Le nom de Rome garda pour eux son prestige tant que dura leur Empire [...]. C'est l'idée romaine de l'État qui assura la cohésion de cet Empire ethniquement disparate [...]. Héritière de l'Empire romain, Byzance entend être l'unique empire sur terre [...]. [Il faut toujours envisager] le souverain de Byzance en sa qualité d'empereur romain et de chef de l'Écroumène chrétienne » ; « C'était un axiome dans le monde de l'époque qu'il ne pouvait y avoir qu'un seul Empire comme il ne pouvait y avoir qu'une seule Église chrétienne ». Bien que Ostrogorsky parle à plusieurs reprises d'« Empire grec », surtout au fur et à mesure que ce qu'il appelle « la grécisation [de Byzance] se poursuit victorieusement dans la culture et la langue » (*ibid.*, p. 54), il conclut : « Structure romaine de l'État, culture grecque et foi chrétienne : telles sont les grandes sources d'où Byzance est sortie. Supprimez l'un de ces trois éléments, le fait byzantin devient inconcevable », *ibid.*, p. 53. En ce qui concerne les termes « Byzance » et « Byzantins », « Grecs », « Hellènes », « Romains », etc., cf. aussi, à titre indicatif, H. Antoniadis-Bibicou, « Εισαγωγή: Βυζάντιο », p. 24, qui attribue à Hieronymus Wolf le premier emploi du terme de « Byzantins » dans son sens actuel, en 1562 ; A. Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris 1974, pp. 19-21 ; D. Zakythinos, *Byzance : État – Société – Économie*, Londres 1973, ch. XIV ; N. H. Baynes, « The Thought-World of East Rome », *id.*, *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres 1955, pp. 24-46, p. 42.

d'exil [= 1204-1261], il faut regarder les Grecs eux-mêmes comme un peuple étranger, comme les ennemis et ensuite les souverains de Constantinople.³³

Dans tous les cas, en étudiant la disposition de la matière de son ouvrage dans son édition originelle, on constate que ses six volumes sont en réalité regroupés en deux grandes parties : une première (volumes I-III) concernant l'histoire de l'Empire romain de l'époque d'Auguste jusqu'à la prise de Rome par les Barbares en 476 ; une deuxième (volumes IV-VI) faisant l'histoire de l'Empire dit toujours (par ses empereurs et ses sujets) « romain », mais réduit désormais à son (ex-) *pars orientalis*, jusqu'à la prise de sa capitale par les Ottomans en 1453³⁴.

Jusqu'à la fin de son troisième volume, Gibbon écrit en réalité deux histoires, assez distinctes à travers ses pages : les histoires de la *pars orientalis* et de la *pars occidentalis* de l'Empire romain. Et il est à ce propos indicatif qu'il consacre toute la première moitié de son ouvrage à l'histoire de l'Empire romain depuis l'époque des Antonins³⁵ jusqu'à 476 (une période de trois ou quatre siècles), tandis qu'il se contente de faire la (beaucoup plus longue) histoire des V^e-XV^e siècles dans sa deuxième moitié.

D'une part, c'est sans doute parce qu'il ne se limite pas à la seule histoire de l'Empire byzantin, comme ce sera plus tard le cas chez ses homologues grecs. Ainsi, fait-il le récit d'événements historiques³⁶ qui n'auront peut-être

33. E. Gibbon, *Histoire*, IX, ch. xviii, pp. 140-147.

34. En effet, ces deux parties ont été toujours considérées comme presque deux études à part. Outre le fait que Gibbon lui-même a avancé une deuxième « Préface » consacrée aux volumes IV-VI, il est indicatif que H. Trevor-Roper propose aussi dans l'édition dont il est responsable deux « Introductions » qui se trouvent à la tête du premier volume de la partie correspondante (volumes I et IV, respectivement). Pour ce chercheur [= « Introduction to volumes 4-6 », p. lvii], il y a également une rupture entre le quatrième et les deux derniers volumes de l'ouvrage de Gibbon, due au fait que celui-ci était plutôt indifférent à l'histoire byzantine telle qu'elle résulte à partir de la mutation de l'Empire que marque le règne d'Héraclius.

35. Le premier chapitre de son *Histoire* est consacré à la situation de l'Empire romain sous Auguste.

36. Il faut toutefois souligner que l'*Histoire* de Gibbon n'est pas une histoire événementielle. Elle est plutôt le produit de ce XVIII^e siècle philosophique qui privilégie une sorte d'histoire militante et moralisante appuyée sur les hautes valeurs de l'humanisme des Lumières européennes. Quoi qu'il en soit, son œuvre signale une rupture méthodologique vis-à-vis de son contexte intellectuel, en ce sens que l'historien anglais y établit la plupart des règles actuelles de la synthèse et du récit historiques ; autrement dit, du faire l'histoire. À ce propos, voir l'affirmation suivante de l'auteur : « Le soin et l'exactitude dans la recherche des faits, sont le seul mérite dont un historien puisse se

aucune importance pour l'histoire helléno-centrique de Zambélios et de Paparrigopoulos, mais qui ont un intérêt considérable pour l'histoire romano-centrique (et occidental-centrique)³⁷ de l'érudit anglais.

D'autre part, cette inégalité dans la disposition de la matière de son ouvrage est précisément due au caractère moralisant de sa philosophie de l'histoire, d'où résulte la dévalorisation explicite de l'époque médiévale et, surtout, de la société byzantine, par contraste évidemment avec l'Antiquité gréco-romaine classique. En d'autres termes, il s'agit d'un texte qui se focalise sur « la décadence et la chute de l'Empire », tout en évoquant sans cesse la supériorité morale de l'âge classique de l'histoire romaine (conformément, certes, aux convictions humanistes de son auteur)³⁸. – Et à ce propos, l'opinion de Zambélios sur les « préjugés » méthodologiques et moraux des historiens formés dans l'esprit des Lumières européennes reste fort intéressante. – Gibbon arrive donc à formuler une série de jugements de valeur qui tendent à établir une distinction nette entre la phase proprement « romaine » et la phase « grecque » (ou « byzantine ») de l'Empire romain ; ce qui a quelques implications même dans l'articulation de son récit³⁹.

glorifier », E. Gibbon, *Histoire*, I, « Avertissement de l'auteur », p. 51. Cf. aussi : « Ce qui fait la valeur de Gibbon [...], c'est précisément d'avoir réalisé la synthèse entre l'apport de l'érudition classique [...] et le sens des grands problèmes humains envisagés de haut et largement, tel que pouvait l'avoir développé en lui sa fréquentation des philosophes », H. I. Marrou, « Qu'est-ce que l'histoire », Ch. Samaran (éd.), *L'histoire et ses méthodes*, Paris 1961, XI, p. 27, cité dans, J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, p. 319.

37. Il consacre par exemple deux chapitres (quelques 70 pages dans l'édition dirigée par H. Trevor-Roper) aux expéditions des Huns d'Attila et un chapitre (plus de 60 pages) aux invasions des Barbares ; voir E. Gibbon, *Decline and Fall*, III, ch. xxxiv-xxxvi, pp. 392-526. En fait, déjà dans sa « Préface », Gibbon [= *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, I-VII, éditée par J. B. Bury, Methuen & Co Ltd., Londres 1926, I, « Preface », p. xli (paragraphe ajouté par Gibbon en 1782)] admettait ne pas avoir été aussi « minutieux » à l'égard de la rédaction de l'« histoire byzantine » qu'il l'était quant à celle de l'« histoire [proprement] romaine » : « But it is not my intention to expatiate with the same minuteness on the whole series of the Byzantine History. At our entrance into this period, the reign of Justinian and the conquests of the Mahometans will deserve and detain our attention, and the last age of Constantinople (the Crusades and the Turks) is connected with the revolutions of Modern Europe. From the seventh to the eleventh century, the obscure interval will be supplied by a concise narrative of such facts as may still appear either interesting or important ».

38. À ce propos, cf. les remarques d'A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie*, p. 331 : « Son propre sujet, la décadence de l'Empire romain, avait été examiné par Montesquieu et par Voltaire, et c'est à peine si Gibbon énonce une idée qui n'ait trouvé une expression parallèle chez l'un ou l'autre ».

39. Cf. H. Trevor-Roper, « Introduction to Volumes 4-6 », pp. lvi-lvii.

Tout compte fait donc, on peut distinguer dans l'ensemble de l'ouvrage de Gibbon une histoire qui se réfère à l'« histoire de l'Empire d'Orient » (chapitres consacrés exclusivement aux évolutions en Orient) – une histoire qui serait le propre de la *pars orientalis* de l'Empire romain –, et une histoire consacrée à la partie occidentale de l'(ex-uni) monde romain – se référant surtout à l'histoire de la ville de Rome, de l'Empire de Charlemagne, etc. Autrement dit, ce n'est pas seulement dans ses trois premiers volumes que Gibbon écrit deux histoires ; c'est également dans les trois volumes suivants, où il juxtapose presque l'histoire de l'Église de Rome, de l'Empire de Charlemagne, etc. à celle des souverains de Constantinople⁴⁰.

Confrontons donc dans le tableau 3 les données concernant la périodisation imposée plus tard par les deux historiens grecs avec, d'une part, les deux périodisations proposées par E. Gibbon⁴¹ et, d'autre part, la disposition de la matière de son ouvrage, qui porte exclusivement sur l'histoire de l'Empire d'Orient (à savoir de la *pars orientalis* de l'Empire romain)⁴² :

Les différences sont manifestes ; les analogies le sont également. Mais, en tout cas, la structure essentielle de la conception historiographique – puisque

40. Voici comment il désignait lui-même son entreprise historiographique, après avoir complété la publication de son ouvrage : « I now [...] complete my design of writing the History of the Decline and Fall of the Roman Empire, *both in the West and the East*. The whole period extends from the age of Trajan and the Antonines to the taking of Constantinople by Mahomet the Second; and includes a review of the Crusades and the state of Rome during the middle ages [...]. I generally suppose myself at Rome, and afterwards at Constantinople », E. Gibbon, *The History*, I, « Preface to the Fourth Volume of the Quarto Edition », pp. xlv-xlvii (les italiques sont de nous).

41. Nous n'avons pas procédé à une comparaison analogue avec l'ouvrage de Lebeau, le caractère purement événementiel et la disposition de la matière quasi-fortuite de son *Histoire* étant donnés. Pourtant, voyons à titre indicatif quelques éléments relatifs : Ses volumes suivent tout simplement la succession des souverains de Constantinople ; par exemple : XVIII : d'Alexis I Comnène à Jean Comnène (1085-1118), XIX : de Jean Comnène à Manuel Comnène (1118-1180). Eu égard aux limites chronologiques qui nous intéressent en raison de la périodisation zambélienne – et sans oublier que les proximités établies ici par nous-mêmes sont tout à fait arbitraires –, la disposition de la matière est la suivante : volumes I-VII : de Constantin à Léon le Thrace, VIII-XIV : de Léon le Thrace à Théophile (467-842), XV-XX : de Michel III à Baudouin I et Théodore Lascaris I (842-1204), XXI : de Baudouin I et Théodore Lascaris I à Baudouin II et Jean Ducas Vatatzès (1204-1255).

42. Les spécificités de l'ouvrage de Gibbon étant données, et eu égard aux besoins de la confrontation que nous proposons ici :

a) nous précisons chaque fois s'il s'agit d'une périodisation proposée explicitement ou implicitement par l'auteur en question ou si l'on n'a affaire qu'à la disposition de la matière d'un ouvrage ; nous choisissons le titre qui correspond à l'histoire désignée par chaque

TABLEAU 3

Gibbon (1)	T o m e s	Gibbon (2)	P é r i o d e s	Gibbon (3)	P é r i o d e s	Zambélios	P é r i o d e s	Paparrigopoulos	T o m e s
histoire de l'Empire d'Orient	m e s	« histoire de l'Empire romain »	r i o d e s	« histoire de la décadence de l'Empire romain »	r i o d e s	« histoire de l'hellénisme médiéval »	r i o d e s	histoire de l'Empire d'Orient	m e s
Disposition de la matière		Périodisation implicite		Périodisation explicite		Périodisation explicite		Disposition de la matière	
(Des Antonins à Constantin le Grand 324	1	(De Trajan à Constantin le Grand	1	(Des Antonins à la Prise de Rome par les Barbares (476)	1	(De Constantin le Grand à Marcien / Léon le Thrace 457	1	(D'Auguste Octavien à Léon le Thrace 474 (/476)	1
Gratien 375	2								
Marcien (476)	3								
Héraclius 627	4	Héraclius	2	Fondation de l'Empire romain de Charlemagne 800	2	Michel l'Ivrogne / Basile le Macédonien 867	2	Michel l'Ivrogne / Basile le Macédonien 867	2
		(1204)	3a			(1204)	3		
(1204)	5	(1261)	3b			(1261)	4	(1204)	3
(1453)	6	(1453)	3c	(1453)	3	(1453)	5	(1453)	4

périodisation/disposition soit d'après les dires de l'auteur (périodisations) soit selon l'esprit de son exposé (dispositions)

b) dans chacune des cellules de la première colonne se référant aux trois premiers volumes de l'*Histoire* de Gibbon, nous ne citons que le nom du dernier souverain de l'Empire d'Orient, mentionné dans le volume correspondant

c) les dates que nous avons choisies pour la première colonne sont les dernières dates évoquées dans chaque volume de Gibbon qui concernent l'histoire de la *pars orientalis*

d) les dates entre parenthèses indiquent toujours la limite ultime essentiel du volume ou de la période en question ; ainsi, les dernières lignes ne portent-elles pas de noms d'empereurs, mais seules les dates dont la simple évocation suffit pour marquer la périodisation de l'histoire de l'Empire byzantin

e) pour ce qui concerne les volumes de l'*Histoire* de Paparrigopoulos, il s'agit ici de notre propre numération indiquant la succession des seuls volumes qui sont (entièrement ou non) consacrés à l'histoire de Byzance.

(Sur certains événements historiques : 324 / réunion (provisoire) de deux parties de

toute périodisation (ne serait-ce qu'implicite) relève d'une conception historiographique – des deux savants grecs *reflète*, d'une manière ou d'une autre, celle de leur homologue anglais. Sans la reproduire parfaitement, bien entendu. Car, les historiens grecs voulaient à la fin du compte réfuter les positions de Gibbon. Et ce n'était point que ce dernier ne reconnaissait pas ce qu'ils appelaient l'« hellénisation de l'Empire byzantin » ; il arrivait en fait à la même conclusion, bien que, dans son cas, il s'agisse plutôt d'une *byzantinisation* de l'Empire romain (avec toutes les allusions péjoratives que cela comporte). C'était surtout qu'il traitait Byzance comme précisément « la décadence et la chute de l'Empire romain », l'Âge de ténèbres oriental.

À ce propos donc, Zambélios en arrivait même à contester sa bonne volonté (*id est* son impartialité savante), en lui reprochant d'avoir constaté, d'un côté, la prépondérance de l'hellénisme dans les seuls cas des évolutions historiques qui accusaient la décadence de l'Empire romain et, de l'autre, celle du « romanisme » dans des situations où l'Empire donnait l'impression d'être en train de surpasser sa crise :

Gibbon, l'accusateur des Grecs [Γραικοκατήγορος], écrit que les douze ans des règnes de Nicéphore Phôkas et de Jean Tzimiskès constituent l'époque la plus glorieuse du Moyen Âge *grec*. Et il juge les victoires des deux empereurs si remarquables qu'il n'hésite point à les appeler *Romains*⁴³.

En revanche, lorsque Zambélios et ses épigones parlent d'une « décadence » de l'Empire d'Orient, ils évoquent avant tout la « décadence du romanisme »⁴⁴ cédant ainsi sa place à un « hellénisme victorieux »⁴⁵. Car, eux, ils veulent avant

l'Empire après les victoires de Constantin sur ses rivaux, 375 / avènement de Gratien, 450 / avènement de Marcien, 457 / fin du règne de Marcien et avènement de Léon le Thrace, 474 / fin du règne de Léon le Thrace, 627 / troisième expédition de Héraclius contre les Perses, 867 / fin du règne de Michel l'Ivrogne et avènement de Basile le Macédonien.)

N. B. : Dans tous les cas, il est évident que nous ne tenons cette comparaison que pour indicative, vu qu'elle est le produit de nos propres réflexions sur la structure des exposés des auteurs en question.

43. Sp. Zambélios, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 505.

44. « Rome doit [...] se soumettre à la loi de la décadence » ; « Ce système [= *la législation romaine*], propre jusqu'alors aux mœurs et coutumes romaines, [...] avait été réduit à un anachronisme. Nouvelle Rome, nouveau monde. La population orientale était en partie composée d'Hellènes ; [en fait] l'élément hellénique était majoritaire non seulement dans la capitale mais aussi dans les provinces voisines », *id.*, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 57 et 229.

45. « La nationalité romaine, produit *mortel* et *provisoire*, va *décéder* [...], [tandis que] la nationalité hellénique, assimilée au Christianisme, va *survivre* [...]. L'existence de

tout établir les « droits historiques », voire géopolitiques, de l'hellénisme moderne sur l'apport de l'hellénisme médiéval dans le progrès de la civilisation humaine. Et cela fait des deux approches deux *mondes* à part. Or, c'est cela qui rend Zambélios et Paparrigopoulos deux romantiques nationalistes, et Gibbon un représentant des Lumières européennes.

Faisant ses réserves – car toute hypothèse de cette sorte court le risque de tomber dans la spéculation, le raisonnement conjectural, ainsi que de faire un procès d'intention aux auteurs en question –, on peut dire que ce que fait en l'occurrence Zambélios (et puis Paparrigopoulos) par rapport à l'histoire de Gibbon, c'est substituer aux limites chronologiques imposées par ce dernier (et son point de vue romano-centrique) des limites qui seront convenables pour une histoire proprement nationale, « hellénique »⁴⁶. Dans cette direction, le pionnier de l'école historique grecque en arrive parfois même à déplacer les limites de Gibbon pour qu'elles coïncident avec des dates exceptionnelles pour l'histoire de l'hellénisme telle qu'il l'imagine :

Ainsi, conserve-t-il des dates comme 1204 et 1453, mais il *déplace* 476 vers 457 – Paparrigopoulos ne va pas si loin, il reste à 474, tout en soulignant 476 – et *préfère* une deuxième période expirant en 867. Le résultat est, tout compte fait, une périodisation admissible par les byzantinistes formés d'après l'esprit de

la race hellénique est assurée [...] ; [c'est] le romanisme [qui] va *expirer*», *ibid.*, p. 80 (les italiques sont de nous). Selon donc l'historiographe grec, c'est « Rome » qui décline dans le cadre de l'Empire d'Orient, et non pas « Constantinople » ou même « Athènes ». Et quant à l'hellénisme, « il n'y a eu ni décadence ni chute ; en réalité, il faut parler d'une transition », comme le pose A. Tabaki [= « Byzance à travers », p. 147] en expliquant les formules de Zambélios.

46. C'est d'ailleurs pourquoi les historiographes nationaux grecs – Zambélios en premier – voient le Moyen Âge européen débiter avec la fondation de Constantinople. Il est évident qu'à l'égard de l'histoire d'Europe (considérée en elle-même et en général), les historiens occidentaux comme Gibbon n'ont jamais attribué à cet événement une telle importance par rapport, par exemple, à la chute de l'Empire d'Occident en 476. Et on parle ici de la fondation de Constantinople ; réfléchissons donc à quel point différent leurs opinions en ce qui concerne l'importance d'événements tels que l'avènement de Léon le Thrace ou même la prise de Constantinople par les Croisés en 1204. En tout cas, ce qui donne, chez les historiens nationaux grecs du XIX^e siècle, à la fondation de Constantinople toute son importance en tant qu'événement historique, c'est plutôt sa « chute », voire son avenir dans le cadre de la Question d'Orient. Car, aucun de ces historiens – et aucun parmi leurs épigones, d'ailleurs – n'a en réalité prétendu que Constantin le Grand était « Hellène ». Ceci deviendra plutôt une conviction populaire, largement due pourtant aux mythes nationalistes du discours historiographique produit par ces savants.

Gibbon, mais qui peuvent en même temps reconnaître dans l'histoire byzantine l'œuvre de l'« hellénisme », qui peuvent finalement privilégier l'étude du « processus d'hellénisation de l'Empire romain ». Or, de cette manière, l'école historique nationale grecque devient depuis lors un homologue des autres écoles européennes. Les historiens grecs se font un groupe de savants qui peuvent dialoguer avec leurs collègues « étrangers », puisqu'ils partagent avec eux les mêmes considérations, tout en gardant leur spécificité exprimée dans leurs *objections* – objections réductibles facilement à une certaine contribution scientifique d'une école à part.

Mais si, de ce côté-là, Paparrigopoulos va de pair avec Zambélios, il reste que l'*Histoire de la nation hellénique* de l'un présuppose l'œuvre de l'autre, sur les plans historique et logique. Car aucune périodisation propre à l'histoire de l'hellénisme n'aurait pu constituer un schéma historique admissible en général si Zambélios n'avait pas procédé à cette série d'*astuces* explicatives dont nous avons déjà parlé, et, notamment, à celle concernant la double importance de certaines dates : Il s'agit d'abord de 457 qui est, d'une part, l'année de l'avènement de Léon le Thrace et, d'autre part, l'année du premier couronnement d'un empereur byzantin par le Patriarche de Constantinople – pour ne pas parler de sa proximité à l'égard de 476. Puis, c'est 867, la date de l'avènement de Basile le Macédonien, mais aussi du Schisme de Phôtios.

En revanche, les *déplacements* chronologiques et les *doubles dates* disparaissent au fur et à mesure que Zambélios passe dans l'histoire des époques où il y a ce que lui-même appelle « la conciliation complète de la monarchie et de l'hellénisme », à savoir dans les unités de son histoire byzantine où l'on constate la conciliation de l'histoire « superficielle » monarchique et de l'histoire populaire « hellénique ». D'ailleurs, il s'agit cette fois de périodes historiques où la conversion de l'« histoire romaine » à une « histoire byzantine » ou « grecque » est signalée même – sinon avant tout – par Montesquieu, Voltaire et Gibbon. Ce qui nous fait estimer qu'avant de *s'assurer* de cette mutation historique, Zambélios ne fait que chercher des « faits » que l'hellénisme produit à côté des « faits monarchiques » pour prouver enfin que ce dernier est en effet la force motrice de l'histoire byzantine...

Aussi étrange que cela puisse paraître, l'envie de réfuter Gibbon et de substituer à sa propre périodisation de l'histoire byzantine une périodisation à dominante nationale (grecque) s'inscrit dans le même projet historiographique que l'entreprise de conférer à l'univers de la culture historique traditionnelle un caractère national : Gibbon et le providentialisme orthodoxe sont en effet les deux pôles de la culture, de la formation (pour ainsi dire) historique des

historiographes nationaux grecs. En outre, les deux ont quelque chose à dire sur Byzance, donc sur l'intégration indispensable de l'époque byzantine dans cette histoire de la nation hellénique en voie de construction. À la grande différence que l'œuvre de Gibbon constitue encore à l'époque le point de repère principal de la formation savante de ces historiographes (en tant que médiévistes, notamment), tandis que l'imaginaire orthodoxe renvoie à une culture historique bien particulière – la culture qu'eux-mêmes partagent –, celle de la société grecque du milieu du XIX^e siècle en voie de transition à sa *modernité nationale*. En somme, le dipôle Lumières-providentialisme orthodoxe, *id est* l'antithèse entre une certaine conception rationaliste/moderne et la conception providentialiste/traditionnelle de l'histoire domine les réflexions de l'école nationale grecque dans ses premiers pas. Et celle-ci doit régler ses comptes dans les deux directions.

C'est une tâche fort difficile ; d'où aussi cette oscillation constante des premiers historiens nationaux grecs entre les deux conceptions, qui trahit sans doute leur désir de concilier deux mondes largement incompatibles. Pour ce qui concerne ces historiens, le problème se pose plus ou moins de la manière suivante :

D'une part, passer à côté de l'imaginaire orthodoxe et *primo* ils ignorent la culture historique des populations auxquelles ils s'adressent (alors, comment, par exemple, initier ces populations à l'histoire de la nation hellénique, l'histoire qu'elles vont depuis lors apprendre à l'école, auprès donc de cette nouvelle institution que l'État national est à l'époque en train d'imposer ?) ; *secundo* ils risquent d'exclure la *mémoire chrétienne* de ces populations, c'est-à-dire leur mémoire byzantine, de l'identité et de la culture nationales grecques (comme l'ont fait en effet les représentants des Lumières grecques, tels que Coray). Mais, rappelons-le, pour ces mêmes historiens, la dite mémoire renvoie avant tout à l'époque où « la nation hellénique était l'empereur de Constantinople » ; c'est ainsi une mémoire absolument nécessaire à la « nation qui veut gouverner l'Orient ».

D'autre part, passer à côté des Lumières, et non seulement ils demeurent ancrés dans une conception de l'histoire qui n'a plus de place dans le monde moderne – ils restent essentiellement des exégètes des desseins de la Providence, ils ne sont donc pas des adeptes de la science historique qu'ils veulent devenir –, mais aussi ils reproduisent en dernière analyse une culture historique qui n'est pas nationale. Autrement dit, aux yeux des romantiques grecs (et non pas seulement), malgré ses propres références à une histoire universelle de l'humanité, la conception historique imposée par les Lumières (européennes et grecques)

est, d'une manière ou d'une autre, réductible à un ensemble d'histoires nationales ; tandis que la conception traditionnelle l'est beaucoup moins. Par conséquent, toute tentative de conférer à l'histoire grecque un caractère national reste quelque peu inachevée dans la mesure où elle continue à être abreuvée du providentialisme orthodoxe.

Même si les historiographes nationaux entreprennent donc de lui assigner un profil national, ils savent très bien que le providentialisme orthodoxe est en train de mourir, et qu'une nouvelle conception de l'histoire vient prendre sa place dans le monde actuel, une conception abondamment séculière qui est dans une large mesure le produit de la philosophie des Lumières. Et ils le savent, sinon pour d'autre raison, parce qu'ils sont eux-mêmes formés (dans les écoles et les universités où ils ont reçu leur enseignement) d'après l'esprit des Gibbon, des Voltaire, des Montesquieu, etc. Or, du moment où elle doit être une histoire séculière, quelle sera cette « histoire de la nation hellénique » qu'ils se proposent de placer à côté de celles des autres nations ?

Dans le chapitre suivant, nous allons donc poursuivre les réflexions de Zambélios (ainsi que de Paparrigopoulos) dans la direction de cette sécularisation de l'histoire de la nation hellénique. Mais avant de traiter de sa tentative d'accomplir essentiellement la mutation de l'histoire du peuple orthodoxe à une histoire de la nation hellénique, nous devons récapituler cette dernière telle qu'elle résulte de son premier grand ouvrage.

ΚΑΘΙΔΡΥΞΙΣ

ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΥ ΕΝ ΡΩΣΣΙΑ,

ΥΠΟ

ΣΠΥΡΙΔΩΝΟΣ ΖΑΜΠΕΛΙΟΥ.

Ἐκδότης,

Ν. ΔΡΑΓΟΥΜΗ.



ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ,

ΕΚ ΤΗΣ ΤΥΠΟΓΡΑΦΙΑΣ Α. Δ. ΒΙΛΑΡΑ.

(Κατὰ τὴν ἰδίαν Βίβλιν ἀρ.θ. 815).



1859.

VI. Le récit historique et les schémas explicatifs : le parcours historique de la nation hellénique selon Sp. Zambélios

Dans le présent chapitre, il s'agit essentiellement de traiter, d'une part, du récit du parcours historique de l'hellénisme à travers les siècles, tel qu'il résulte de la réflexion largement philosophique de Zambélios dans ses *Chants Populaires*, et, d'autre part, des schémas explicatifs de ses *Études Byzantines* qui marquent une réorientation de sa conception de l'histoire byzantine. En somme, il s'agit, en premier lieu, de récapituler les schémas qui composent l'« historionomie de l'histoire grecque » de son premier ouvrage – les schémas que nous nous sommes efforcés d'analyser dans les chapitres précédents – et, par la suite, d'indiquer la révision de certains parmi eux dans son deuxième ouvrage.

Ainsi, dans la première partie du présent chapitre, voulons-nous donner au lecteur de notre exposé la possibilité d'envisager ce qui résulte de la philosophie (« rébarbative ») de l'histoire des *Chants Populaires* sur le plan de l'écriture d'une histoire de la nation hellénique. Dans cette direction, nous entreprenons une opération plus ou moins étrange : nous nous déguisons en Spyridon Zambélios, ou plutôt en un élève de celui-ci, qui écrit un résumé de son premier grand ouvrage. Rappelons d'ailleurs que le texte des *Chants Populaires* n'est pas une certaine « histoire de la nation hellénique », donc un récit historique au sens propre du terme ; d'autant plus qu'originellement, l'« Étude historique sur l'hellénisme médiéval » – le vrai nom de ce texte – n'était destinée qu'à être l'Introduction d'une collection des chants populaires grecs¹.

1. Les bordures que nous avons placées à droite et à gauche du texte aident à rappeler sans cesse au lecteur de notre exposé que ce n'est pas nous qui parlons, mais cet élève imaginaire de Zambélios. Ici, nous n'utilisons les guillemets que lorsqu'il s'agit de copier mot à mot une expression de l'historiographe. À chaque occasion, nous indiquons les pages de notre étude où l'on trouve le traitement du schéma en question, ou bien les pages du texte zambélien qui lui correspondent.

Par ailleurs, pour ce qui est de cette démarche, nous ne prétendons à aucune originalité ; I. Z. Oikonomidis, l'auteur de l'étude intitulée *Η ενόπιτα του Ελληνισμού κατά τον Σπυ-*

1. L'«histoire de l'Hellénisme» d'après les Chants Populaires

L'HELLÉNISME ANCIEN :

1) ANTIQUITÉ CLASSIQUE : Pendant sa célèbre enfance, l'Hellénisme « fait don » à l'humanité les premières institutions démocratiques et égalitaires. L'esprit marquant ces institutions est réduit à la tendance qui caractérise en fait l'activité historique de la nation hellénique tout au long de sa grande histoire : il s'agit du principe d'isonomie dont la mise en pratique constitue la condition *sine qua non* pour l'abolition de toute inégalité, sociale, politique, ou autre. Ce principe étant finalement « instrument et fin » des progrès généraux de l'humanité, les destinées, la moralité et les intérêts de cette dernière sont depuis lors étroitement liés à ceux de l'Hellénisme, pour ne pas dire qu'ils sont représentés par lui, ou même qu'ils s'incarnent en lui².

Outre l'isonomie, la nation hellénique ancienne conçoit également une autre idée sociale d'importance universelle et supra-historique. En effet, ce qui émerge historiquement à partir de ses guerres contre les Perses, c'est ce qu'on appelle la patrie – idée directement liée à l'idéal isonomique, vu que les patriotes doivent forcément être égaux entre eux. Ainsi, l'Hellénisme dispose-t-il déjà de la matrice du sentiment d'appartenance nationale³.

Dans tous les cas, l'Hellénisme constitue pendant l'Antiquité classique l'avant-garde des progrès du genre humain, ce qui témoigne de la mission supra-historique dont il est chargé par la Divinité. Mais bien qu'en tant que missionnaire au service de Dieu, l'Hellénisme ait « reçu en entier les dons que la Divinité avait cédés à l'humanité », il est encore obligé de subir les conséquences de son enfance spirituelle : la religion polythéiste régissant encore, et se reflétant sur le séparatisme politique qui caractérise les relations entre les Cités grecques, les différentes parties de l'Hellénisme ne parviennent pas à former une institution politique qui les concilierait ; elles n'arrivent donc pas à constituer une unité indivisible, une nation⁴.

2) MACÉDONIENS : C'est avec la « domination macédonienne » que l'Hellénisme arrive pour la première fois à établir une coalition solide entre les différentes Cités. L'alliance entre elles lui donnera l'occasion de conquérir l'Orient. À la tête de cette tentative, on trouve les souverains de Macédoine,

πίδωνα Ζαμπέλιο, entreprend en effet une approche analogue. À la grande différence que, lui, il se propose essentiellement de « contribuer à une reviviscence » (p. 8) de l'esprit de l'historiographie zambélienne.

2. Voir ci-dessus, p. 171 et suiv.

3. Voir ci-dessus, p. 173.

4. Voir ci-dessus, p. 189.

Philippe II et puis son fils, Alexandre le Grand, proclamés à tour de rôle généraux en chef de toutes les armées helléniques, *id est* des armées qui vont entreprendre la conquête de l'État perse et de tout l'Orient. Or, « on a eu tort de considérer les Macédoniens comme des étrangers et des conquérants de l'Hellade », car ils étaient en réalité chargés d'une mission nationale ; le fait que, tout en étant en mesure d'imposer leur volonté aux autres Cités helléniques par la force des armes, ils n'ont pas pratiqué une telle politique, témoigne d'ailleurs de leurs intentions⁵.

À travers les conquêtes alexandrines, l'Hellénisme exerce une influence civilisatrice sur l'Orient, dont le produit le plus important est finalement l'unification de l'espace géographique qui constituera par la suite le noyau dur de la propagation du Christianisme. Mais cette propagation n'aurait pas été possible si elle n'était pas précédée par l'« expansion » de l'Hellénisme, à savoir par la diffusion de l'esprit et des vertus qui sont le propre de ses caractères de civilisation, de sa langue par exemple. Les victoires alexandrines ne font donc, au bout du compte, que soumettre l'Orient à la culture hellénique, imposant essentiellement l'adoption de cette dernière dans tout le monde connu à cette époque⁶.

3) LIGUE ACHÉENNE : La Confédération achéenne constitue une nouvelle – et la dernière – tentative de l'Hellénisme ancien de former une institution étatique propre à unifier toutes ses parties luttant entre elles à cause de la nature séparatiste de la vie politique hellénique. En outre, il s'agit du dernier noyau de résistance contre les forces romaines qui viennent soumettre les Cités helléniques par la « force des armes ». Dans son cadre, on constate l'épuisement des forces « corporelles », « matérielles [= *politico-militaires*] » de l'Hellénisme qui va pour autant se consacrer à l'« exercice spirituel », à savoir la philosophie et, ensuite, la religion. En tout cas, la dite Ligue – à l'instar des Macédoniens – prépare l'Hellénisme pour le « tourbillon de la conquête romaine » qui va suivre aussitôt⁷.

4) HELLÈNES ET ROMAINS APRÈS LA CONQUÊTE ROMAINE : Ayant épuisé ses forces physiques, surtout dans les guerres entre les différentes Cités, l'Hellénisme se trouve gémissant sous le joug romain. Mais les malheurs de la conquête nourrissent la vie intime et spirituelle de la nation hellénique. « En rendant tous les hommes égaux » – des hommes qui, rappelons-le, participent

5. Voir ci-dessus, p. 164.

6. Voir ci-dessus, pp. 187-188.

7. Voir ci-dessus, p. 165.

désormais de la culture hellénique –, la « hache romaine contribue exceptionnellement à la coagulation du sentiment national hellénique » réduit avant tout au génie isonomique de ce peuple⁸.

En supportant les maux de l'oppression romaine, les Hellènes peuvent se consacrer à la philosophie et à l'exercice spirituel et tracer finalement le chemin pour l'émergence du Christianisme. Les Romains sont donc en dernière analyse un instrument de la Providence divine, œuvrant, d'une part, pour l'« instauration de la religion salutaire » et, d'autre part, pour l'approfondissement de l'unité nationale hellénique⁹.

5) CHRISTIANISME : Très vite, l'Hellénisme lie son destin à la vraie foi religieuse représentée par le Christianisme. Les deux prennent conscience de la communauté de leurs intérêts. Ils forment donc une alliance bien solide qui leur permet de continuer leur œuvre civilisatrice et salvatrice pour l'humanité entière. L'Hellénisme offre au Christianisme, outre la langue des Évangiles, le mode d'organisation de son Église : il s'agit d'institutions isonomiques à l'instar de celles de la démocratie hellénique. En contrepartie, le Christianisme offre à l'Hellénisme un esprit d'unité à l'image de la Trinité consubstantielle¹⁰.

Grâce à cet échange mutuellement profitable, l'Hellénisme constitue désormais une unité indivisible ; autrement dit, il est une nation, et non plus un simple génos. Grâce à cette alliance, l'« hellénisme ne connaît plus d'autres limites que celles de l'Évangile ». Depuis lors, les deux partenaires sont prêts pour entrer dans le Moyen Âge¹¹.

Pour autant, il ne faut pas s'arrêter trop sur le fait que l'Église chrétienne a « excommunié » le cher nom national de l'Hellénisme, en qualifiant les Hellènes de païens. Si cette Église a procédé à un tel acte, qui nous paraît regrettable aujourd'hui, elle l'a fait pour préserver l'unité nationale de l'hellénisme menacée par les païens et les hérétiques. Le projet de la Providence divine n'est pas d'ailleurs facile à comprendre pour les contemporains d'un événement quelconque ; c'est le philosophe du présent qui est en mesure de rendre compte de la grandeur du dit projet – lui qui connaît les faits historiques qui suivent chaque événement¹².

8. Voir ci-dessus, p. 165.

9. Voir ci-dessus, pp. 167-168.

10. Voir ci-dessus, p. 188 et suiv.

11. Voir ci-dessus, p. 170 (citation).

12. Voir ci-dessus, p. 157 et suiv.

6) HÉRÉSIES : Il est donc évident que, cette alliance une fois produite, toute menace contre le noyau dur de la doctrine chrétienne originelle constitue en même temps une menace contre les intérêts nationaux de l'Hellénisme. En d'autres termes, toute révision des hautes valeurs et des vérités de la foi chrétienne – en somme, toute sorte d'hérésie – touche à l'unité de la nation qui assume le rôle du défenseur de cette religion. C'est pourquoi l'Hellénisme est toujours resté fidèle à la lettre de l'enseignement des Pères de l'Église et, ainsi, attaché aux traditions de ce que l'on appelle l'Église orthodoxe ; c'est également pourquoi les Hellènes considèrent l'hérétique comme un « traître à la patrie », un ennemi de la nation hellénique¹³.

L'HELLÉNISME MÉDIÉVAL

7) ROMAINS ET HELLÈNES DANS L'EMPIRE D'ORIENT : La formation de l'Empire byzantin marque une nouvelle ère pour les civilisations européenne et hellénique : depuis lors, on est entré dans le Moyen Âge. Au sein de la société byzantine, on doit distinguer deux grands groupes et génies nationaux : il s'agit du Romanisme, représenté par la monarchie et la cour impériale, et de l'Hellénisme, incarné dans le peuple anonyme et l'Église orthodoxe. Les deux nations vont lutter pour le pouvoir tout au long de l'histoire du dit Empire. En réalité, on a affaire à deux sortes de pouvoir : d'un côté, le pouvoir terrestre, matériel, basé sur les qualités qui sont le propre de la nation romaine, telles que la puissance militaire ; de l'autre, le pouvoir spirituel, fondé sur la supériorité de la culture de la nation hellénique (exprimée par exemple dans sa langue) ainsi que sur la volonté divine. À en juger par les apparences, c'est le pouvoir romain qui domine au premier plan de l'histoire médiévale, produisant les faits superficiels qui sont ceux d'une monarchie¹⁴. Mais le pouvoir spirituel ne peut qu'être plus prudent et attentif ; d'ailleurs, « la qualité dont Dieu a fait don à l'Hellénisme est la vertu, et au Romanisme la chance »¹⁵.

Pour autant, la lutte entre les deux pouvoirs a comme résultat le développement progressif de l'élément hellénique dans l'Empire. L'écorce a toujours l'air romaine, les Empereurs byzantins demeurent toujours attachés à la dénomination d'Empire romain, bien que la langue, la religion et la plupart des caractères de civilisation deviennent de plus en plus helléniques. Or, à l'arrière-plan de l'histoire, derrière l'histoire superficielle de la

13. Voir ci-dessus, p. 194 et suiv.

14. Voir ci-dessus, p. 227 et suiv.

15. Voir ci-dessus, p. 169 (citation).

monarchie, on distingue l'Hellénisme œuvrant toujours pour son avenir, changeant de plus en plus la société byzantine « vers ce qui est plus hellénique [ἐπί το ελληνικώτερον] ». Enfin, la nation hellénique va survivre, tandis que le Romanisme va mourir¹⁶.

8) LIMITES DE L'EMPIRE HELLÉNIQUE : Comme on l'a déjà vu, grâce à son alliance avec le Christianisme, « pendant le Moyen Âge, l'Hellénisme ne connaît d'autres limites que celles de l'Évangile ». Autrement dit, les limites historiques de l'Hellénisme médiéval s'identifient avec celles de l'expansion de la foi orthodoxe, et l'État hellénique médiéval (dit Empire byzantin) comprend de droit toutes les populations orthodoxes (et tous les territoires où ils habitent) qui vont par la suite se trouver gémissantes sous le joug ottoman¹⁷.

Mais l'obsession de ses empereurs – même après l'hellénisation définitive de l'Empire – vis-à-vis de la dénomination romaine, du titre vain d'Empereur de Romains, ainsi que leur ambition de devancer les souverains du monde entier ne leur permettent pas d'entrevoir le vrai destin de leur peuple, qui n'a rien à voir avec le passé romain. Ainsi, se mettent-ils souvent à défendre des territoires qui appartenaient jadis à l'Empire romain, mais non à un Empire (désormais) hellénique – la péninsule italienne, par exemple –, ce qui va finalement trop coûter pour la défense de son noyau dur, les pays habités par les populations helléniques. Et, en fait, le processus de formation de la nationalité hellénique moderne n'est lancé que du jour où l'Empire est obligé de se limiter à ces territoires-là¹⁸.

9) HELLÈNES ET SLAVES : Personne ne peut nier qu'une longue série de tribus et de peuples étrangers habitent pendant le Moyen Âge byzantin les pays qui appartiennent à l'Hellénisme. Par ailleurs, l'Empire byzantin est manifestement un État « mixte [= *multiethnique*] » ; ce ne sont donc pas seulement des populations helléniques qui constituent ses sujets. Mais l'Hellénisme a toujours été en état de se servir des qualités des peuples qui venaient en contact avec lui, tout en leur offrant les lumières de la civilisation, et, surtout, tout en gardant sa spécificité, tout en évitant les métissages nationaux qui menaçaient son identité nationale.

Il en va de même pour les relations entre l'Hellénisme et le Slavisme : Les Slaves – une race aimant la liberté et se distinguant par ses dons physiques – se trouvent sous la protection civilisatrice de l'Hellénisme. En contrepartie,

16. Voir ci-dessus, p. 170 (citation).

17. Voir ci-dessus, p. 221 et suiv.

18. Voir ci-dessus, pp. 239-240 (citations).

ils lui offrent une amélioration de ses « qualités de sang », de ses qualités physiques. En somme, il y a évidemment un métissage, mais celui-ci se limite aux seules aptitudes physiques des deux peuples ; sur le plan spirituel, rien ne change pour l'Hellénisme, étant donné qu'à ce propos il ne prend rien à ces étrangers. Et du moment que la culture de l'Hellénisme reste pure, il en est de même pour sa nationalité, sa (qualité de) race.

Ce phénomène, qui ne constitue pas un exemple unique dans l'histoire de l'hellénisme, est réduit à une qualité toute particulière de la race hellénique : il s'agit de la « force d'assimilation » qui caractérise la nation hellénique à travers tous ses contacts avec les autres races. L'Hellénisme est en mesure d'absorber certaines qualités d'autres races qui lui sont historiquement utiles sans pour autant perdre son identité, sa spécificité nationale – en raison évidemment de sa supériorité morale et intellectuelle. Et c'est, entre autre, grâce à cette qualité qu'il a su survivre au cours des longs siècles du Moyen Âge, où même son nom risquait de tomber dans l'oubli pour des raisons d'un tout autre genre. Or, c'est un fait supra-historique que les médiévistes occidentaux n'ont jamais su comprendre¹⁹.

10) ICONOCLASME : Le conflit entre le pouvoir romain (la monarchie et l'aristocratie) et le pouvoir hellénique (l'Église et le peuple) demeure à l'ordre du jour durant les premiers siècles de l'histoire byzantine. Il se termine par la victoire finale et définitive de l'Hellénisme et de sa religion nationale, l'Orthodoxie. Il s'agit d'un long processus – un processus de développement de l'hellénisme au sein de l'Empire byzantin – qui arrive à son sommet avec l'Iconoclisme, la dernière tentative du pouvoir impérial de contrôler et de falsifier le dogme orthodoxe.

Il est vrai que, jusqu'à ce moment-là, la plupart des empereurs byzantins sont d'une manière ou d'une autre des hérétiques. Et ils le sont puisque, étant attachés au Romanisme, ils reconnaissent dans l'Orthodoxie une menace grave pour leurs intérêts socio-politiques²⁰. L'Iconoclisme n'est donc que leur entreprise de mettre la main sur l'Église orthodoxe en la privant d'une de ses plus chères traditions, l'adoration et le culte des icônes saintes, sous prétexte de moderniser les vies religieuse et sociale.

En effet, une série de souverains de ce peuple n'ont pas su comprendre la vraie nature de la foi orthodoxe, comme en témoignent leurs tentatives de réformer, de moderniser sa vie sociale. Il s'agit par exemple des empereurs

19. Voir ci-dessus, p. 207 et suiv.

20. Voir Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 300 et suiv.

iconoclastes qui ont vu dans l'affection éprouvée par les Hellènes à l'égard des images – et dans le rôle du clergé orthodoxe – une entrave au fonctionnement normal de la vie publique. Ce qu'ils n'ont pas su comprendre, c'était que le destin de ce peuple est perpétuellement lié à ses traditions. Et cela, puisque, d'une part, la qualité par excellence de cette nation consistant dans sa tendance vers la mise en pratique de l'isonomie et, d'autre part, son attachement aux valeurs de l'Église originelle étant indiscutable, les innovations ne sont pas de son intérêt – contrairement à ce qui se passe dans les nations occidentales qui, n'en ayant rien à perdre, tendent à révolutionner sans cesse les processus historiques. Or, comme c'est toujours le cas dans l'histoire byzantine, le peuple se place au côté du clergé orthodoxe, conscient du fait que « là où la religion est individuelle, [...] les symboles sont des choses inutiles, mais lorsque la religion est nationale, [...] ils deviennent nécessaires »²¹.

Le conflit long et violent entre Iconoclastes et Iconolâtres se termine par le concile de Nicée qui marque non seulement la restauration des icônes et du dogme orthodoxe mais aussi la fin de la lutte entre la monarchie et l'Église, donc l'instauration définitive de l'unité nationale. Depuis lors, vaincue et désappointée, la monarchie adhère aux valeurs de l'hellénisme, tandis que le peuple accepte son souverain comme un de ses enfants ; c'est pourquoi l'on peut dire que « si [les batailles de] Marathon et [de] Salamine ont sauvé l'Hellade antique, l'Hellade moderne a été sauvée par le concile de Nicée »²². Ce qui préoccupe désormais la nation et ses rois, c'est l'ennemi extérieur : de nouvelles races, les Russes, les Bulgares et d'autres, viennent menacer l'Empire. Mais il s'agit alors d'un Empire limité à ses territoires purement helléniques, puisque le Pape ne perd pas l'occasion de se débarrasser de l'hégémonie byzantine, sous le prétexte que les rois de Constantinople sont des hérétiques. Ainsi, l'Empire d'Orient est-il définitivement privé de ses territoires italiens, et le fossé, le Schisme, qui se creuse entre l'Occident et l'Orient devient très large. Ce n'est donc pas l'effet du hasard si le sage peuple hellénique commence à l'époque à pressentir l'arrivée de la chute de 1204 et à être attiré par des oracles prédisant la catastrophe mais aussi le « salut de la nationalité »²³.

21. *Ibid.*, p. 312.

22. Voir *ibid.*

23. Sur les conséquences de l'Iconoclisme, voir *ibid.*, pp. 318-321.

L'HELLÉNISME MODERNE

11) LATINS ET SCHISME : Le Schisme entre l'Église d'Orient et celle d'Occident constitue un des faits supra-historiques qui caractérisent tout le parcours historique de la nation hellénique. En outre, il s'agit du moment décisif pour la formation de l'Hellénisme moderne – l'entrée de l'Hellénisme dans l'époque moderne – et de la conscience nationale de celui-ci :

Les tentatives du Pape de devenir le chef absolu du monde chrétien, en révisant une série de principes de l'Église originelle (*id est* orthodoxe) – à travers, entre autre, le fameux *Filioque*, une interprétation anthropomorphique, profane et blasphématoire du Credo, qui permettrait au Pape d'assumer le rôle de représentant de Dieu sur la terre –, et en imposant au patriarcat de Constantinople – qui se trouvait de droit à la tête des Églises orientales, grâce à la place privilégiée qu'occupait la nouvelle capitale de l'Empire romain, Constantinople, dans la conscience des fidèles – la soi-disant primauté de l'Église de Rome, menacent la spécificité nationale hellénique. En cédant aux exigences pontificales, l'Hellénisme va sans aucun doute perdre sa place unique dans l'histoire universelle²⁴.

C'est pourquoi le peuple hellénique et son chef spirituel, le clergé orthodoxe, ne donnent point leur assentiment aux tentatives faites pour une réconciliation entre les deux Églises. Ni même au moment où céder aux propositions occidentales semble être la seule solution pour la survivance de l'Empire byzantin face à la menace ottomane. Car, ils savent très bien que sauver le trône impérial romain n'est pas pour l'Hellénisme une priorité qui a une valeur en soi et, par conséquent, ne va pas de pair avec le « salut de la nationalité ». Et le long attachement de la nation hellénique aux œuvres spirituelles, à la religion et la philosophie (« la foi et la patrie »), lui permet de distinguer entre une solution noble – dramatique, mais héroïque – et une solution qui sauverait apparemment l'Empire, mais aliénerait en même temps le génie de la nation²⁵.

12) CROISADES : L'échec de la politique pontificale une fois devenue incontestable, « l'Occident décide de violer autrement les portes de l'Orient ». La conduite opportuniste et impie des Occidentaux atteint donc un sommet avec les soi-disant Croisades pour la libération des terres sacrées conquises par les musulmans. Le cours des événements historiques rend manifeste le véritable objectif des Croisés : en réalité, il s'agit d'expéditions qui ont

24. Voir ci-dessus, p. 202 et suiv.

25. Voir ci-dessus, pp. 204-205 (citations).

comme but le pillage et le vol. Et s'il y a à l'époque une ville qui excite l'imagination des aventuriers en raison de ses richesses, c'est bel et bien Constantinople. Les Croisades se tournent donc vers la capitale de l'Hellénisme médiéval, et la haine éprouvée par les Occidentaux contribue à faire de la prise de celle-ci un des événements les plus sanglants de l'histoire humaine.

Mais, comme on l'a déjà vu, « les maux de l'Hellade se succèdent à son profit ». Une fois de plus, l'Hellénisme est à même de se servir de la cruauté occidentale. Car, à travers la « haine salutaire » qu'il éprouve (à son tour) envers les Latins, il parvient non seulement à renforcer les sentiments de solidarité et d'unité nationale du peuple orthodoxe, mais également à établir sur une nouvelle base la spécificité de la race hellénique ; ce qui a comme résultat la formation de la nationalité hellénique moderne²⁶.

13) LA CHUTE DE 1204 : Après avoir conquis l'Empire byzantin, les Croisés établissent dans les territoires helléniques le système féodal. Il s'agit d'un système politico-économique qui trouve son origine dans le contexte historique de l'Europe occidentale – un contexte qui est précisément le produit des invasions de tribus barbares. Le dit système n'est donc pas compatible avec la vie sociale des populations helléniques. L'organisation socio-politique de ces dernières n'a rien à voir avec la réalité non-nationale de l'Occident dominé par l'esprit individualiste qui marque sa culture même jusqu'aujourd'hui. L'individualisme occidental est ainsi inconciliable avec la soumission des individus à la communauté que représente une Nation telle que l'hellénique ; tout comme le patriotisme hellénique est incompatible avec cette indépendance absolue des individus vis-à-vis du tout social, qui règne en Occident²⁷.

Le meilleur exemple de cette incompatibilité est l'incompréhension des Occidentaux envers les Hellènes quant au phénomène – très répandu durant la Latinocratie – de l'infidélité de ces derniers aux serments. Le serment prêté par les vassaux aux seigneurs (le serment féodal), pratique quasi-sacrée pour les Occidentaux, constitue aux yeux des Hellènes un acte opportuniste que ceux-ci sont prêts à oublier à la première occasion. Les Latins reprochent donc souvent aux Hellènes de se parjurer et d'être pour autant irréversiblement corrompus. Ce que les Occidentaux ne peuvent distinguer en l'occurrence, c'est qu'à travers cette infidélité, les Hellènes n'expriment que

26. Voir ci-dessus, p. 154.

27. Voir ci-dessus, pp. 194-197.

leur fidélité absolue aux valeurs de leur nation et aux besoins de leur intérêt national – incompatibles donc par définition non seulement avec les intérêts de leurs ennemis mais aussi avec cette mentalité individualiste caractérisant tous les Occidentaux. Une mentalité qui, considérant justement le serment prêté par un individu à un autre comme le devoir social le plus important, arrive à situer l'individu au-dessus du tout social, de la Nation²⁸.

14) LES OTTOMANS ET LA CHUTE DE 1453 : La perte de Constantinople et, avec elle, la perte de la liberté de la nation hellénique s'achèvent en 1453. Les Ottomans se rendent maîtres de la capitale de l'Hellénisme médiéval surtout en raison de la politique occidentale qui assène un rude coup à l'Empire byzantin, en ne cessant de menacer les Hellènes même lorsque les armées musulmanes assiègent leur capitale.

Toujours est-il que les Hellènes pouvaient sauver le trône de Constantinople en cédant aux propositions pontificales. Mais ils se sont rendus compte qu'il valait mieux préserver leur originalité, leur spécificité, leur identité nationales que sauver un trône « qu'ils peuvent au bout du compte récupérer dans l'avenir » (ne serait-ce que très lointain). Ils ont donc préféré subir la captivité²⁹.

Dans ce fait supra-historique, on reconnaît un autre aspect de la grandeur de l'histoire de l'hellénisme. Les relations étroites entre l'Hellénisme et le Christianisme pendant le Moyen Âge deviennent manifestes surtout dans des moments historiques où le premier doit prendre des décisions qui vont selon les apparences à l'encontre de ses intérêts terrestres. Autrement dit, dans des moments où la nation hellénique se présente comme un martyr de la foi chrétienne, à la hauteur de sa qualité de nation élue.

Un exemple extraordinaire de cette grandeur de l'histoire médiévale de l'hellénisme est sans doute le fait que ces Hellènes papolâtres qui sont partis pour l'Occident, avant ou juste après la conquête ottomane, avaient leur

28. Cf. : « Cette *foi* [= la *foi* et l'*hommage* prêtés par les vassaux aux seigneurs] des Occidentaux était simplement humaine, adressée par un homme à un [autre] homme [...]. Mais la *foi* de la naissance hellénique était une *foi* [adressée] par un homme à l'humanité [toute entière], et par celle-ci à Dieu [...]. La *foi* des Hellènes était une *foi* vraiment chrétienne, d'où vraiment *catholique*, et *historique*, et *nationale*, tandis que celle des Occidentaux était une *foi* terrestre, de nature et d'origine barbares. Et devant l'autorité de la nature et de l'Évangile, la terre [féodale] et sa distribution ne pouvaient avoir aucune valeur. [...] Pour autant, ceux qui prêtaient *foi* et *hommage* [aux Occidentaux] – et ils étaient peu nombreux – étaient considérés par leurs [compatriotes] [...] comme apostats, traîtres, violateurs de la patrie et de la *foi* », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 449.

29. Voir ci-dessus, pp. 204-205.

propre mission historionomique. En effet, ces traîtres à leur patrie, qui n'ont pas su se soumettre aux exigences du destin de leur nation, ont pourtant contribué beaucoup à la diffusion des Lettres classiques en Occident. Ainsi, non seulement ils ont préparé la Renaissance européenne, mais ils furent les premiers à songer à la renaissance hellénique de 1821³⁰.

En réalité, son passé médiéval ne pouvait pas ne réserver que des malheurs à l'hellénisme³¹. Comme en témoignerait d'ailleurs la Révolution de 1821, la conquête ottomane n'était pas destinée à durer. Le trône de l'Empire d'Orient appartient de droit à l'Hellénisme. En « laissant tomber l'Empire », l'Hellénisme n'a fait que donner une solution définitive à la Question d'Orient qui date en réalité de cette époque-là. Le trône byzantin va sans aucun doute lui revenir.

15) RÉVOLUTION DE 1821 : La Turcocratie est donc un état historique provisoire. En subissant les maux de la conquête, les Hellènes se préparent pour leur libération. Durant la longue attente, le peuple anonyme garde la mémoire de sa liberté et de son Empire chrétien, l'Empire d'Orient. Et ses chants populaires témoignent de cette mémoire. Malgré l'oppression violente exercée par les Turcs, les Hellènes arrivent à prospérer et à créer les conditions nécessaires pour le futur soulèvement. La plupart du peuple reste illettré ; il ne connaît donc plus les détails de sa longue histoire, ni le nom de ses héros du passé. Mais son Église l'aide à conserver ses traditions, ses qualités nationales, surtout sa langue et sa religion³².

C'est ainsi que les combattants de la Révolution de 1821, quoique ignorant Platon et Périclès, luttent pour leur Patrie et leur Foi. C'est ainsi qu'ils s'appellent Hellènes, bien que – durant de longs siècles – le nom de cette nation semble tombé dans l'oubli, et en dépit de certains étrangers qui ne les considèrent pas comme de vrais descendants de leurs ancêtres. En d'autres termes, cette Révolution prouve que les Hellènes sont encore vivants, qu'ils n'ont jamais été morts.

Outre une preuve de la survivance des Hellènes, la Révolution de 1821 constitue la clef du mystère de leur vie médiévale, à savoir de l'histoire de Byzance. Comme tout fait de l'histoire humaine ne peut s'expliquer que par sa réduction aux faits qui le précèdent et à ceux qui le suivent, l'histoire de l'Hellénisme médiéval trouve tout son sens en 1821³³. Et elle le trouve de

30. Voir ci-dessus, p. 216.

31. Voir ci-dessus, p. 159.

32. Voir ci-dessus, pp. 199-203.

33. Voir ci-dessus, p. 153 et suiv.

manière définitive, puisque même les étrangers de mauvaise foi ne peuvent négliger la vérité désormais indéniable : l'Hellénisme moderne est l'enfant de l'Hellénisme médiéval, du peuple qui, après avoir été soumis aux Romains, les a soumis à son tour grâce à la supériorité de son génie national, imposant ainsi l'hellénisation de l'Empire romain d'Orient³⁴.

16) QUESTION D'ORIENT ET AVENIR DE L'HELLÉNISME : Mais la Révolution de 1821 n'est que le commencement du processus qui finira par donner à la Question d'Orient sa solution juste et définitive. En se soulevant, les Hellènes modernes ont fait appel à leurs droits historiques, demeurés sous silence pendant la longue époque de la servitude. Ils ont prouvé que la période des « fonts baptismaux » appartient désormais au passé, que l'Hellénisme est depuis lors en mesure de récupérer son trône, de reprendre sa capitale, Constantinople, d'entreprendre finalement derechef d'illuminer l'Orient, à l'instar d'un Alexandre le Grand³⁵.

En attendant l'occasion convenable, les Hellènes n'ont qu'à s'instruire et, surtout, connaître leur passé en écrivant leur propre histoire – donc une histoire hellénique écrite par des Hellènes. Ils vont ainsi continuer et compléter l'œuvre glorieuse de leurs pères qui ont réalisé la Révolution, mais aussi réfuter les mensonges de l'historiographie occidentale qui n'a fait jusqu'à présent que déshonorer la mémoire de leurs ancêtres médiévaux. Il est donc indispensable de se débarrasser « des mythes et des romans des étrangers » par lesquels la jeune génération d'Hellènes est trop séduite aujourd'hui. Pour autant, il serait à souhaiter qu'un patriote hellène se mette à écrire l'histoire de l'hellénisme³⁶.

Au lieu d'une conclusion, un seul rappel de notre part : si une telle histoire est lue en avant, elle ne peut être écrite qu'en arrière, « rétrospectivement » ; juste comme l'avait signalé Sp. Zambélios dès les premières pages de ses *Chants Populaires*.

34. Voir ci-dessus, pp. 156-159.

35. Voir ci-dessus, p. 218 (citation).

36. Voir ci-dessus, p. 237.

2. Les réorientations des Études Byzantines.

Jusqu'à présent, nous avons surtout traité de la conception historique de Zambélios telle qu'elle est exposée dans son célèbre premier ouvrage, l'*acte de naissance* de l'historiographie nationale grecque du XIX^e siècle. Il était donc question surtout des réflexions de l'historiographe dans ses *Chants Populaires*, tandis que nos références à ses *Études Byzantines* se limitaient aux points communs entre le Zambélios de 1852 et celui de 1857. Ici, il s'agit en revanche de nous occuper des différences qui séparent ces deux ouvrages, à savoir les mutations que l'on constate entre les anciens et les nouveaux schémas explicatifs de l'historiographe.

Les *Études Byzantines* tiennent dans l'histoire de l'historiographie grecque une place relativement moins importante que celle du premier grand ouvrage de Zambélios. Et cela, malgré le fait qu'il s'agit dans leur cas d'une recherche historique au sens (plus) propre du terme, élaborée et présentée conformément aux règles de l'érudition, du moins compte tenu des possibilités de l'auteur ainsi que de son époque. Comme nous l'avons déjà dit, la raison en est simple : les *Chants* marquent l'émergence de toute une conception historique et, avec elle, de toute une école historiographique ; les *Études* ne viennent pas ajouter grand chose sur ce point. Celles-ci n'ont donc pas part à la gloire... Mais ne nous arrêtons plus à l'apparence – l'apparence qui se rapporte au fait que cet ouvrage fut trop peu lu par les historiens grecs des idées. Car, les *Études Byzantines* marquent finalement une réorientation de la réflexion historique de Zambélios, en ce sens qu'elles représentent une entreprise de *séculariser* l'« histoire médiévale de l'hellénisme ».

En réalité, on ne peut traiter de la révision de sa conception originare que Zambélios opère dans cet ouvrage sans tenir compte de la critique que Paparrigopoulos lui a adressée déjà au lendemain de la publication des *Chants Populaires*³⁷. Par ailleurs, l'étude de ce texte de Paparrigopoulos – un texte

37. Il s'agit d'un texte non signé, publié au titre de compte rendu dans la revue *Παράδοξα*, III, 65 (1/12/1852), colonne « Βιβλιογραφία », pp. 397-403. Selon C. Th. Dimaras [= *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, pp. 181-182], le texte est sans aucun doute de Paparrigopoulos, tout comme la grande majorité des textes non-signés de cette revue jusqu'en 1855. – Jusqu'à cette année-là, la revue est éditée par une série d'associés dont les plus importants sont N. Dragoumis, A. R. Rangabé et Paparrigopoulos lui-même. En 1855, N. Dragoumis devient son seul éditeur. Toujours est-il que les noms de Paparrigopoulos et de Zambélios continuent à figurer dans la liste de collaborateurs. – Pour ce qui nous concerne, ce n'est pas seulement que le style de ce texte est identique à celui de Paparrigopoulos ; c'est aussi que, mis à part Paparrigopoulos, aucun intellectuel grec de l'époque ne pouvait rédiger un tel texte.

largement méconnu, lui aussi, par l'histoire grecque des idées³⁸ – est d'un grand intérêt si l'on veut évaluer l'influence que les *Chants* ont exercée sur les autres historiographes grecs de l'époque. En effet, la lecture de ses deux premières pages suffit, à elle seule, pour témoigner du fait que le message envoyé par Zambélios a déjà trouvé son destinataire. Car, dans ces deux pages, Paparrigopoulos ne fait qu'entériner la naissance de l'histoire nationale grecque, conformément à l'appel zambélien et en reproduisant l'argumentation de l'historiographe ionien sur le rôle (géo)politique et idéologique de l'écriture d'une telle histoire :

Si l'on rend certain que la nation hellénique n'a jamais cessé d'occuper les portes du sud-est européen, [...] si cette approche correcte des choses s'impose, triomphe et pénètre les consciences et les cœurs, la nation hellénique ne peut que devenir la base principale sur laquelle on établira la formation définitive de l'Orient [...]. Mais si, par contre, s'impose l'opinion [de Fallmerayer] que la nation hellénique pure a disparu [...] et que ceux qui s'appellent aujourd'hui Hellènes ne sont autre chose que des Slaves, des Albanais, des Bulgares et des Valaques [...], la position de la nation hellénique dans l'Orient est réduite à celle des Serbes et des Monténégrins, et cette nation ne pourra réclamer de droits plus importants que ceux des nations et des races qui habitent en son milieu ou à son côté. Il est donc évident que la question n'est pas purement scientifique, mais aussi politique [...]. L'histoire vraie et nationale de l'Hellénisme pendant le Moyen Âge n'est pas sans intérêt par rapport à son destin dans le présent siècle [...]. Spyridon Zambélios s'est lancé dans ce combat à partir d'une étude modeste qui sert d'introduction à l'édition de quelques chants populaires³⁹.

Dans cet article, Paparrigopoulos paraît toutefois revendiquer pour lui-même le rôle de premier pionnier de l'histoire de l'hellénisme, et surtout de l'histoire byzantine : il rappelle que la revue *Πανδώρα* a déjà publié un texte sur la période iconoclaste, où « cette époque mémorable de l'histoire byzantine est évaluée de manière plus juste »⁴⁰. La même prétention, on la trouve aussi

38. Dimaras se contente de noter que, dans ce texte, Paparrigopoulos reconnaît la valeur du premier ouvrage de Zambélios, tout en revendiquant pour son compte le privilège d'être le pionnier de l'école nationale. Quant au reste, Dimaras ne cite que quelques petites phrases de Paparrigopoulos, qui, détachées de leur contexte d'énonciation, sont privées de leur sens. Sans doute, le fait que Dimaras n'a jamais acquis une connaissance approfondie des ouvrages zambéliens ne lui a pas permis de poursuivre, dans ce cas, les réflexions de Paparrigopoulos qui, avant de formuler sa critique, avait très bien lu le texte de Zambélios dans tous ses détails.

39. Compte rendu sur les *Chants Populaires*, p. 398.

40. *Ibid.*, p. 400. Paparrigopoulos parle d'un article – signé : « C. P. » cette fois – publié, en cinq parties, sous le titre « Οι τελευταίοι Εικονομάχοι », *Πανδώρα*, III, 49

dans un autre compte rendu de cette revue, qui traite de la (première) *Histoire de la nation hellénique* de Paparrigopoulos (publiée en février 1853), où le rédacteur anonyme – mais qui est probablement Paparrigopoulos lui-même – affirme que « l'auteur de ce livre est le premier à avoir conçu l'idée d'assembler et d'enchaîner les histoires des trois grandes époques de la vie nationale de l'Hellade, en citant les événements principaux qui ont glorifié cette dernière »⁴¹. Or, à notre avis, si Paparrigopoulos revendique à l'époque une certaine préséance sur le plan de l'écriture de l'« histoire de la nation hellénique depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours », il affirme pourtant l'apport (et la préséance) de Zambélios dans la mise au point de l'interprétation théorique de cette histoire.

(1/4/1852), 51 (1/5/1852), 53 (1/6/1852), 54 (15/6/1852) et 56 (15/7/1852), pp. 15-21, 65-71, 114-119, 130-137 et 175-182. Dans cet article, l'historiographe grec esquisse une petite histoire de la période iconoclaste, qui reste attachée à l'histoire politique, événementielle. On y retient [= *ibid.*, p. 16] un seul raisonnement plus général, qui fait partie de l'introduction de l'article, mais qui n'est pas en réalité très loin du style de Zambélios : « Interdire [le culte] des icônes était un péché non seulement ecclésiastique, mais aussi politique. [...] Les rois iconoclastes ne furent donc pas grands du fait qu'ils étaient iconoclastes, mais en dépit du fait qu'ils professèrent ce dogme-là [...]. Il arrive souvent que l'histoire présente des hommes ingénieux qui, piégés par une idée vicieuse, dissipent leurs trésors d'ingéniosité [...] pour parvenir à des fins irréalisables, comme si la Providence divine s'évertuait à mettre en évidence la faiblesse humaine [qui marque] même ses créations les plus brillantes ».

41. Compte rendu sur l'*Histoire de la nation hellénique* (1853) de C. Paparrigopoulos, *Πανδώρα*, III, 72, (15/3/1853), colonne « Βιβλιογραφία », pp. 574-575. En revanche, quelques années plus tard, dans l'annonce de l'édition de la grande *Histoire* de Paparrigopoulos, le rédacteur anonyme de *Πανδώρα* admettra l'antériorité de la contribution zambélienne : « L'histoire de C. Paparrigopoulos va nous guider dans le choix de la manière d'étudier l'époque byzantine, et, conformément aux écrits sages de M. Zambélios sur l'hellénisme médiéval, elle va contribuer à la mise de côté de préjugés nombreux et désastreux », Annonce de la publication de l'*Histoire de la nation hellénique* [premier volume en 1860] de C. Paparrigopoulos, *Πανδώρα*, XI, 261 (1/2/1861), colonne « Βιβλιογραφία », pp. 522-523, p. 523. Comme le note Dimaras [= « Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος ως τα μισά της ζωής του », p. 26], étant donné que le style de ce petit texte n'exigeait point une référence à Zambélios, on « tend à penser que l'historiographe [= *Paparrigopoulos*] voulait [enfin] reconnaître [...] la préséance de Sp. Zambélios dans l'établissement théorique de l'histoire grecque ». Nous devons pourtant noter que, dans ce cas précis, nous ne sommes pas tout à fait convaincus que Dimaras a raison en affirmant qu'il s'agit d'un texte de Paparrigopoulos. Et cela, parce que le style de ce texte ne nous donne pas l'impression d'avoir été rédigé par ce dernier. Par exemple : c'est peut-être une objection naïve de notre part, mais, dans les autres articles anonymes, l'historiographe n'utilise jamais son nom lorsqu'il parle de lui-même. Toujours est-il qu'à l'époque, la publication d'un tel texte dans *Πανδώρα* ne pouvait pas ne pas avoir l'approbation de Paparrigopoulos.

En tout cas, déjà en 1852, Paparrigopoulos paraît avoir conscience de ce que Zambélios vient de faire, mais aussi de ce que celui-ci n'a pas fait. En d'autres termes, il semble être conscient de la tâche dont sont chargés ceux qui sont inspirés par les *Chants Populaires*, en commençant bien entendu par lui-même. Pourtant, l'admiration qu'il exprime envers Zambélios laisse en même temps entrevoir son inquiétude :

Je devrais copier les deux tiers de ce livre, si je voulais citer ici toutes les pages que l'on ne peut parcourir sans se sentir les mains trembler et les yeux pleurer. [...] L'auteur n'avait pas la prétention de nous donner une histoire complète et détaillée de l'hellénisme médiéval ; et la nation ne peut avoir de telles prétentions. Pour compléter l'image de cette histoire, il nous faut un aussi grand nombre de travaux secondaires et préparatoires que nous doutons si la vie entière d'un homme, pour ne pas dire celle de toute une génération, est suffisante. Mais le seul fait que Spyridon Zambélios a esquissé l'image de cette histoire et ciselé ses grandes lignes [...] suffit pour faire de lui un maître et [une personne] digne de la reconnaissance nationale⁴².

En ce qui concerne les références concrètes de Paparrigopoulos au texte de Zambélios, on constate, tout d'abord, l'enthousiasme que suscitent à l'un certaines positions-clés de l'autre. Concrètement, Paparrigopoulos souscrit tout particulièrement à deux schémas explicatifs fondamentaux de Zambélios : d'une part, il s'agit du rôle fondamental du Schisme, donc du conflit entre l'Occident et l'Orient, dans la « formation de la nation néohellénique » ; d'autre part, du « fait » que le peuple byzantin « a laissé tomber l'Empire, pour préserver sa nationalité » :

En ce qui concerne l'évaluation de la question religieuse, dans toutes ses phases, l'historien grec est en désaccord complet avec les historiens européens. [...] Il considère que ces querelles doctrinales ne sont pas seulement le témoignage de la puissance intellectuelle admirable d'une nation florissante mais aussi l'apothéose de la foi et de la nationalité helléniques [...]. Phôtios, en défendant les dogmes paternels, a sauvé non seulement l'orthodoxie mais aussi la nationalité hellénique.

Le peuple hellénique décida de subir le sacrifice le plus terrible qu'une nation puisse subir en ce monde, et de sacrifier toute la génération d'alors, ainsi qu'un grand nombre des générations suivantes, pour léguer de manière saine et sauve l'héritage de la nationalité aux générations de l'avenir lointain ! L'histoire de l'humanité ne mentionne pas, bien entendu, un drame plus extraordinaire⁴³.

Il n'en est pas moins vrai qu'en même temps, l'attitude de Paparrigopoulos à l'égard de Zambélios se montre assez critique. En fait, au moment même où

42. Compte rendu sur les *Chants Populaires*, pp. 401-402.

43. *Ibid.*, p. 399.

il est en train d'évaluer et d'assimiler la conception historique imposée par Zambélios, Paparrigopoulos est déjà prêt à aller plus loin. Certes, sa première *Histoire de la nation hellénique*, publiée l'année suivante (1853), reproduira nombre des défauts qu'il reproche à l'auteur des *Chants Populaires*. Mais il reste que, dans ce compte rendu, Paparrigopoulos est déjà en mesure d'indiquer les lacunes de la conception zambélienne, tout en reconnaissant sa valeur. Il est par exemple en état de faire la part entre l'apport de l'essai de Zambélios dans l'interprétation du parcours historique de l'hellénisme et l'indigence de sa documentation ; autrement dit, de signaler que l'histoire de l'hellénisme doit être non seulement nationale mais aussi érudite :

Cet homme a lu ce que trop peu ont lu, et compris ce que trop peu ont compris ; mais après avoir lu et compris, il a fermé les livres des autres et s'est laissé entraîner par le flux torrentueux de sa propre réflexion. C'est pourquoi on ne rencontre quasiment aucune citation dans son écrit. [...] Pour autant, plutôt qu'à une étude historique, son texte est réduit tantôt à une poésie lyrique, tantôt à une tragédie, quoique toujours pleines de vérité historique⁴⁴.

Paparrigopoulos reproche aussi à Zambélios d'avoir mal jugé le rôle historique des empereurs iconoclastes. En réalité, d'avoir été trop attaché à celui de l'Église orthodoxe et trop mal disposé envers la monarchie byzantine :

L'auteur juge les rois iconoclastes pleins d'amertume et d'austérité [...]. Mais les chroniqueurs orthodoxes [iconolâtres] sont-ils de bons guides pour évaluer le caractère et les actes des rois iconoclastes dont ceux-là sont des rivaux et des ennemis personnels ? [...] Nous regrettons beaucoup que l'auteur n'ait pas profité d'une occasion pour consulter le traité de l'historien allemand [F. Chr.] Schlosser sur les rois iconoclastes (*Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des Oströmischen Reiches*, [Francfort] 1812) [...]. Car l'auteur pouvait voir dans ce livre un historien étranger rendant hommage à la vertu et l'habileté d'une série de rois de la nation hellénique, que, nous-mêmes, nous ne devons pas insulter. Et dans la *Πανδώρα* de cette année [...], on trouve la publication d'un traité sur "les derniers iconoclastes", où cette époque mémorable de l'histoire byzantine est évaluée de manière, pensons-nous, plus juste. [...] [Certes, Zambélios], dont l'intelligence admirable lui a permis de deviner ce que les autres n'ont pu découvrir qu'après de longues études, a compris que la royauté a soutenu l'hérésie pour restreindre le pouvoir excessif que le clergé orthodoxe, appuyé sur la foule, avait dans la société [byzantine] [...]. [Néanmoins,] pour ce qui nous concerne, nous pensons que cette restriction de la toute-puissance cléricale était nécessaire⁴⁵.

44. *Ibid.*, p. 402.

45. *Ibid.*, pp. 399-400.

Néanmoins, dans son ouvrage de 1853, Paparrigopoulos lui-même ne prêtera aucune attention à la période iconoclaste. D'ailleurs, cette *Histoire de la nation hellénique* ne sera essentiellement qu'une histoire des hellénismes ancien et moderne ; l'époque byzantine, quant à elle, y restera plutôt négligée⁴⁶. Pourquoi alors cette obstination de Paparrigopoulos à valoriser le rôle des empereurs iconoclastes, et des empereurs byzantins en général ? On peut déjà penser aux différences qui séparent un royaliste (Paparrigopoulos) et un républicain (Zambélios) ; mais faire la différence entre les deux attitudes politiques ne suffit pas pour interpréter ce qui sépare les deux auteurs en matière historiographique. En somme, ce dont il est ici question, ce n'est pas tout simplement des convictions politiques de l'un ou de l'autre, mais des conséquences politiques de tel ou tel jugement historiographique. Or, le fait que Paparrigopoulos ne peut encore écrire l'histoire de l'hellénisme byzantin ne signifie point qu'il n'est pas déjà en mesure de préciser les enjeux de cette histoire, et surtout l'enjeu qui se rapporte à l'appropriation de la monarchie byzantine par la culture historique nationale grecque :

L'auteur considère la monarchie de l'État byzantin comme un élément étranger, et seulement le peuple et l'Église comme des éléments nationaux. [...] Il dit que la monarchie servait les intérêts romains. Mais si l'on admet que l'abolition de l'État romain occidental marque la chute de l'État romain principal, et que la partie orientale de cet État, qui a survécu, est – comme le reconnaît aussi l'auteur lui-même –, par sa langue, ses traditions et son caractère, pleinement hellénique, nous ne comprenons pas quel est cet intérêt romain que les souverains [de Constantinople] pouvaient servir [...]. Ces souverains se sont souvent trouvés en désaccord avec le clergé et le peuple ; évidemment. Mais quelle monarchie ne s'est pas trouvée en désaccord avec le clergé et le peuple ? Les monarchies anglaise, française, espagnole, allemande, russe [...] ? Cela ne signifie pas que toutes ces monarchies furent des monarchies étrangères [...]. Et le conflit entre la royauté de Constantinople et l'Église ne fut pas toujours incompatible avec la survivance et le développement de l'Hellénisme [...]. Gibbon et Schlosser, et tous les auteurs modernes qui ne fallmerayerisent pas [*sic*], appellent l'État byzantin "État hellénique", et ses rois "hellènes" ou "grecs", comme vous voulez. Et nous-mêmes, allons-nous en arriver à un tel suicide en privant l'Hellénisme d'un de ses plus grands exploits, à savoir du fait qu'il a obligé les souverains étrangers à se retirer du trône [de Constantinople] [...] ? Allons-nous prétendre que, pendant le Moyen Âge, nous n'avons pas mené de vie politique, mais seulement une vie religieuse ? Certes, la religion a plusieurs fois sauvé notre nationalité, et elle la sauve encore. Mais il ne faut pas [...] exagérer. Il ne faut pas dire que l'hellénisme moderne

46. Cf. ci-dessus, p. 96.

n'existe que dans la religion. [...] Car nous devons à la religion notre nationalité, mais nous ne lui devons pas aussi notre autonomie politique [...]. L'action révolutionnaire qui a conduit à l'autonomie politique est due à une grande variété d'éléments, dont le plus important fut sans aucun doute le développement intellectuel de la nation à partir du début du siècle dernier⁴⁷.

Tout compte fait donc, dans cette critique, Paparrigopoulos ne fait que signaler les risques que comporte une interprétation de l'histoire de l'hellénisme médiéval trop focalisée sur le sentiment religieux du peuple byzantin. Et l'interprétation proposée par le Zambélios de 1852 avait en effet de tels défauts⁴⁸. En d'autres termes, ce n'est pas aux intentions, mais aux conclusions des *Chants Populaires* que Paparrigopoulos a quelque chose à reprocher. Comme il le note, Zambélios lui-même reconnaît le « fait » de la mutation progressive de l'Empire byzantin en un État « hellénique » : Pourquoi alors continue-t-il à distinguer entre l'« hellénisme » du peuple et de l'Église et le « romanisme » de la monarchie ? Pourquoi n'intègre-t-il pas sans réserve l'histoire de la monarchie byzantine dans l'histoire de l'hellénisme médiéval⁴⁹ ? Pourquoi reste-t-il centré à l'aspect religieux de cette histoire et ne privilégie-t-il pas son aspect politique, donc séculier aussi ? Du moment où il reconnaît que l'histoire byzantine fait partie intégrante de l'histoire de la nation hellénique, pourquoi continue-t-il à chercher des recours (supra-historiques, donc transcendants) au « peuple élu » du providentialisme orthodoxe ? Enfin, ne comprend-il pas qu'à partir de sa propre philosophie de l'histoire, la nation hellénique est réduite à un peuple *sui generis* (au sens négatif du terme), détaché de l'histoire universelle et du monde international, dont le destin géopolitique – ce qui importe dans tous les cas – ne peut qu'être analogue à celui des Juifs ?

Il y a dans ce monde une seule et unique nation qui ne se distingue des autres que par sa religion. Mais nous nous demandons s'il y a beaucoup d'Hellènes qui admettent une nationalité de cette sorte⁵⁰.

47. Compte rendu sur les *Chants Populaires*, pp. 400-401.

48. « En général, l'auteur de ce livre a les défauts de ces mérites », *ibid.*, p. 401.

49. Pourtant, dans ses *Chants Populaires*, Zambélios avait indiqué explicitement que « la monarchie [byzantine] appartient de droit à l'histoire de l'hellénisme » ; cf. ci-dessus, p. 246 (citation). Mais il semble que cette position – faiblement soutenue, d'ailleurs, dans le contexte anti-monarchique de cet ouvrage – était moins destinée à déclarer sa certitude à propos de l'hellénicité de la monarchie byzantine qu'à exclure la possibilité d'une interprétation historique qui mettrait essentiellement en doute l'hellénicité de Byzance en général. Or, quoi qu'il en soit, le résultat ne satisfera pas tout à fait Paparrigopoulos.

50. Compte rendu sur les *Chants Populaires*, p. 401

Certes, Paparrigopoulos entretiendra, lui aussi, des rapports équivoques avec la conception providentialiste de l'histoire. Bien qu'il réprochera les références d'autres historiens grecs à la Providence divine⁵¹, les schémas transcendants ne seront jamais absents de son œuvre propre. Ceci est vrai pour sa première publication⁵² ; ceci est aussi vrai pour son ouvrage majeur, la grande *Histoire de la nation hellénique*, où Paparrigopoulos évite en règle générale de parler du rôle de la Providence divine, mais semble parfois obligé d'y recourir. Et alors, son langage devient celui des *Chants Populaires* de Zambélios :

Il a fallu trois siècles pour que viennent les fruits de l'occupation [de l'Asie] par Alexandre et ses successeurs. [...] La nation hellénique n'a été sauvée, ou du moins elle n'a sauvé sa valeur historique, qu'à travers l'alliance avec le christianisme. Mais si elle a servi la parole de Dieu, sa récompense [...] fut beaucoup plus grande ; car c'est à travers la parole de Dieu qu'elle fut la protagoniste pendant le Moyen Âge et c'est à travers la parole de Dieu qu'elle fut rénovée dans les temps modernes [= en 1821]. La propagation de l'hellénisme en Asie est donc un fait [historique] majeur, qui fut plutôt un miracle de la Providence qu'une œuvre des hommes ; un fait majeur pour toute l'histoire de l'humanité ; un fait majeur pour tout le destin de la nationalité hellénique⁵³.

En conclusion, le compte rendu sur les *Chants Populaires* n'est pas tellement une critique destinée à réfuter les schémas explicatifs de Zambélios, mais plutôt à susciter à ce dernier l'envie d'aller plus loin : plus loin en direction de la sécularisation de l'histoire de l'hellénisme médiéval, donc plus loin dans celle de l'appropriation de l'histoire byzantine par la conscience

51. En effet, dans le cadre d'un débat violent avec celui qui deviendra son successeur à l'université d'Athènes, Paparrigopoulos [= journal *Εφημερίς* (Athènes 30/12/1888), cité dans C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, p. 407] écrit en 1888-1889 : « M. Karolidis croit à la Providence agissant dans l'histoire et à l'existence de lois historiques inaltérables. Mais, à travers ce dogme, on abolit toute responsabilité de la part des nations et de leurs chefs et on justifie toute action historique blâmable. Comme preuve de ceci, [il suffit de noter que] M. Karolidis ne trouve blâmable même pas l'alliance des Spartiates avec les Perses contre les Athéniens ». Or, il est évident que, malgré les idées du jeune Karolidis, l'école nationale s'est déjà éloignée de son passé providentialiste. Quant à cet historien grec, il écrira plus tard [= « Εισαγωγή » (1925), C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, I, p. clxii] que les hommes tendent à attribuer à la Providence leurs propres œuvres les plus nobles.

52. Cf. ci-dessus, p. 94.

53. C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, II, p. 316. Cf. encore un syllogisme de style zambélien : « Rome, qui a dominé le monde antique, n'a jamais deviné

historique nationale grecque, plus loin, finalement, en direction de la nationalisation de l'histoire de la Grèce. Autrement dit, c'est moins une critique que plutôt une série de conseils⁵⁴. Or, comme on va le constater ci-dessous, Zambélios a vraiment tiré avantage de ces conseils.

Si l'on veut codifier les différences qui existent entre la conception historique de Zambélios dans ses *Chants Populaires* et celle qui régit ses *Études Byzantines*, on peut dire que les points de repère – très connexes, pour le reste – sont au nombre de quatre :

- l'émancipation progressive de la théorie historique de Zambélios vis-à-vis de la conception providentialiste
- la révision des rapports entre l'Hellénisme, le Christianisme et le Romanisme à travers l'histoire byzantine

quel monde allait lui succéder [...]. L'hellénisme oriental a compris que l'enseignement [de l'Évangile] est destiné à apporter le changement mondial imminent et lui a offert sans hésitations son bras droit. Cette combinaison de l'hellénisme et du christianisme a été aussi nécessaire que la combinaison d'autrefois de l'Hellade et de la Macédoine. [...] À défaut de l'hellénisme, le christianisme allait suffoquer dans l'atmosphère étouffante de Juda ; à défaut du christianisme, la nation hellénique n'allait pas surnager au milieu du cataclysme où tout le reste du monde de l'Antiquité a péri. [...] L'hellénisme n'a pas seulement cultivé le christianisme mais il l'a organisé et administré à travers les institutions civiles des nombreuses villes qui [...] avaient changé l'image de l'Orient », *ibid.*, IIa, pp. xii et xiv. Quant à l'essentiel de la « combinaison [*sic*] de l'hellénisme et des Macédoniens », voir : « La Macédoine était en mesure de conquérir l'Orient, mais non pas de le civiliser ; l'Hellade était en mesure de civiliser l'Orient, mais non pas de le conquérir », *ibid.*, IIa, p. vi.

54. Paparrigopoulos rédigea, et signera (« C. P. ») cette fois, encore un compte rendu sur un ouvrage de Zambélios, les *Italohelléniques* de 1864 ; voir *Πανδώρα*, XVI, 364 (15/5/1865), colonne « Βιβλιογραφία », pp. 98-100. – Entre-temps, le compte rendu sur les *Études Byzantines* et sur la *Fondation du Patriarcat de Russie* porte la signature de K. N. K[ostis] dont le nom figure aussi dans la liste des « collaborateurs » de la revue ; voir *Πανδώρα*, XI, 256 (15/11/1860), colonne « Βιβλιογραφία », pp. 384-387. – Là, Paparrigopoulos [= Compte rendu sur les *Italohelléniques*, p. 99] fera de nouveau l'éloge de Zambélios, en le tenant pour « notre célèbre médiéviste ». Certes, les remarques critiques seront toujours à l'ordre du jour : Paparrigopoulos [= *ibid.*, pp. 99-100] critiquera la position de Zambélios que la langue des populations grecophones de l'Italie du Sud témoigne du « fait » qu'elles ont moins leurs origines dans les colonies doriennes de l'Antiquité qu'aux différents peuplements de ce pays pendant l'époque byzantine. Mais ce qui reste de l'opinion de Paparrigopoulos sur Zambélios, c'est sans aucun doute l'admiration pour l'esprit qui a mis sur la voie l'écriture de l'histoire de la nation hellénique : « Certes, quelqu'un peut ne pas être d'accord avec tous les jugements et les opinions de Sp. Zambélios, mais il n'est pas possible de ne pas admirer la pluralité des connaissances, l'esprit de recherche, l'ingéniosité et le sentiment hellénique de cet homme, dont le nouvel ouvrage est en vérité digne de sa réputation bien éprouvée depuis longtemps », *ibid.*, p.

– la révision du profil historique de l'Iconoclisme, du rôle historique des empereurs iconoclastes

– la sécularisation de l'histoire de la nation hellénique.

Il est donc évident qu'à l'exception du troisième, il s'agit de points de repère capitaux de la théorie historique de Zambélios telle qu'il l'avait exposée dans son premier ouvrage. Il est aussi évident qu'il s'agit de ces mêmes points auxquels se référerait le compte rendu de Paparrigopoulos. Mais suivons le fil des révisions entreprises par Zambélios :

a) Dans ses *Études Byzantines*, l'attachement de l'historiographe grec à une philosophie de l'histoire pénétrée de l'imaginaire orthodoxe, son attachement au providentialisme orthodoxe, devient de moins en moins évident. Mais, ce n'est pas tellement que Zambélios réduit ici l'importance de la Providence divine comme acteur historique. C'est plutôt qu'il la laisse à l'arrière-plan de l'histoire médiévale pour mettre en relief le rôle protagoniste de la nation hellénique – y compris, désormais, le rôle de « ses » monarques, les empereurs byzantins.

En réalité, il en est plus ou moins de même pour Paparrigopoulos quelques années plus tard : Par rapport à la pratique historiographique qui caractérise leurs premiers ouvrages, les deux historiens grecs continuent à reconnaître l'œuvre de la Providence dans l'histoire, ils continuent à l'évoquer à propos d'événements exceptionnels (tels que l'émergence du christianisme et le rôle joué par la langue grecque dans cette direction) et à lui attribuer des bonnes intentions à l'égard de l'hellénisme ; mais ils cessent dorénavant de fonder sur elle l'essentiel de leurs schémas explicatifs. Tout comme le vieux Michelet d'ailleurs, Zambélios et Paparrigopoulos commencent à s'éloigner de la conception providentialiste de l'histoire et osent critiquer le rôle du représentant par excellence de cette conception, le rôle historique de l'Église chrétienne.

Toutefois, tandis que, vers la fin de sa vie, Paparrigopoulos se prononcera ouvertement contre le providentialisme en tant que philosophie de l'histoire,

100. Enfin, Paparrigopoulos mentionnera encore une fois Zambélios, en parlant des historiens que la jeunesse grecque doit lire ; voir son « Περί των περιπετειών της Ιστορίας του ελληνικού έθνους εν τοις καθ' ημάς χρόνοις » [leçon à l'Université d'Athènes en 1878], *id.*, *Προλεγόμενα*, pp. 37-65, p. 42. Quant au reste, dans ce texte, Paparrigopoulos donnera à deux « étrangers », Zinkeisen et Droysen, le privilège d'avoir inauguré l'« histoire de l'hellénisme », en gardant sans doute pour lui-même le rôle de *Pape* de l'« histoire de la nation hellénique » – rôle que lui attribuera aussi son successeur à l'université d'Athènes, P. Karolidis ; voir de ce dernier « Πρόλογος της τέταρτης (πρώτης συμπληρωμένης) εκδόσεως » (1902), C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, I, pp. v-viii, p. vi.

en se rangeant – du moins en principe – contre l'évocation du rôle de la Providence divine par les historiens, Zambélios se contente tout simplement à faire dans ses *Études Byzantines* une histoire plus séculière que celle qui résulte de ses *Chants Populaires*. Dans cette direction, il privilégie cette fois, ne serait-ce qu'implicitement, une histoire plus politique, donc moins « philosophique », que l'« historionomie » pure et dure de son ouvrage pionnier.

Concrètement, dans ses *Études*, consacrées à la « formation de l'ethnie néohellénique aux VIII^e-X^e siècles », c'est-à-dire surtout au conflit entre Orient-Byzance et Occident, donc à ce Schisme qui aurait produit « la nation néohellénique », Zambélios fait à plusieurs reprises allusion à la « volonté de Dieu ». Mais le dit conflit, l'objet essentiel de son étude, est désormais examiné dans son contexte historique, et les points de repère théologiques ou métaphysiques (tels que l'attachement de l'Hellénisme à l'esprit orthodoxe du Credo contrairement aux « tendances hérétiques des nations occidentales », ou encore la différence entre une Orthodoxye privilégiant la nation et un Catholicisme flattant l'individu), qui dominaient ses *Chants*, sont ici assez marginaux. En tout cas, le « fait » que, dans ce livre, l'auteur traite d'une époque historique où l'Empire byzantin est – même selon les schémas explicatifs de ses *Chants* – déjà assez « hellénisé » lui permet de se fixer sur son histoire politique. En d'autres termes, il s'agit désormais d'une histoire « hellénique » non seulement à l'arrière-plan mais aussi au premier plan des institutions impériales, donc d'une histoire « hellénique » même au niveau des événements « superficiels-monarchiques » – comme ce fut par ailleurs le cas pour la dernière partie de son premier ouvrage⁵⁵, mais aussi conformément aux incitations de Paparrigopoulos.

Ce n'est donc pas tellement que le rôle supra-historique de la Providence divine est mis en question dans les *Études Byzantines* ; c'est plutôt que le dit rôle est de plus en plus négligé devant les rôles (historiques) d'instances historiques, comme les différentes nations. Et s'il y a un rôle qui est mis en question, c'est celui de son « représentant » terrestre, l'Église Orthodoxe – et ceci, tout particulièrement pour la période byzantine. Ce n'est donc pas la foi, mais l'institution. Essentiellement, Zambélios pense cette fois que l'Église d'Orient n'était pas toujours à la hauteur du « destin de la nation hellénique ». Or, dans son esprit, pour ce qui est des rapports entre la dite Église et la monarchie byzantine, ce n'est plus toujours cette dernière qui a tort, comme ce fut le cas dans les *Chants Populaires*. Et ce n'est plus toujours l'Église qui se range du côté du peuple.

55. Cf. ci-dessus, p. 254.

b) En effet, dans les *Études*, les schémas de l'historiographe grec concernant les rapports du triptyque Hellénisme - Christianisme - Romanisme pendant l'époque byzantine subissent une grande modification. Et c'est ici le noyau dur de la réorientation de sa conception que marque cet ouvrage. Concrètement, l'historiographe grec considère cette fois le Christianisme comme un troisième pôle de pouvoir. Ainsi, ne s'agit-il plus de l'identifier avec l'Hellénisme, comme il le faisait dans ses *Chants Populaires*. En somme, il s'agit de substituer au dipôle « peuple hellénique et Église orthodoxe *versus* monarchie romaine/byzantine » – ce même dipôle qu'avait tant reproché Paparrigopoulos –, un tripôle où le Christianisme tient la place d'un intermédiaire entre les deux autres instances historiques. Or, dans l'esprit de Zambélios, l'*édifice* qui résulte de l'articulation de ces trois pôles de pouvoir n'est autre chose que la structure de base de la formation historique qu'on appelle l'Empire byzantin.

Toutefois, cette sorte d'édifice historique est marqué par la hiérarchie stricte qui régit les rapports entre ses trois pôles de pouvoir. En effet, Zambélios en vient à désigner l'Empire byzantin comme une « résidence » dont l'Hellénisme est le « propriétaire », tandis que le Romanisme le simple « gardien », ou encore le « locataire » ; entre eux, le Christianisme n'est que le sage « tuteur » de ce *maître* qu'est l'Hellénisme. Mais suivons pas à pas les syllogismes fervents de Zambélios – des syllogismes qui *commencent*, comme d'habitude, à l'an 1821 :

On constate que trois différentes lois historiques d'Unité [nationale] régissent l'ensemble de la nation hellénique [Γραικόν] durant le combat [= la *Révolution de 1821*] : A. Unité hellénique [...]. B. Unité chrétienne [...]. C. Unité romaine [...]. En d'autres termes, trois traditions différentes s'incarnent dans le peuple de l'Hellade pour restituer l'ethnie [hellénique] : respectivement, les traditions historique, intellectuelle et politique, à savoir la culture et la langue [helléniques], l'harmonie sociale [que représente le christianisme] et l'intégrité nationale [= *l'unité impériale*] [...].

Mais, à l'égard de ce combat, si l'on fait abstraction de la participation du peuple, ce qui est un phénomène du siècle actuel, et on met à sa place l'Empire grec qui fut interrompu par les Turcs, qu'est-ce qui reste ? On restitue [essentiellement] le Moyen Âge byzantin, donc un système qui pivote sur trois autorités, les autorités hellénique, chrétienne et romaine. [...] De ces trois autorités de la vie byzantine, laquelle est la dominante ? [...] Sans aucun doute, l'élément indigène et plus ancien ; celui dont la langue est parlée d'un bout à l'autre du pays, celui dont l'histoire est l'histoire du peuple, à savoir l'élément hellénique.

Par conséquent, c'est seulement la présence et la collaboration du Peuple en 1821 [= *sa présence au premier plan de l'histoire*] ce qui distingue le soi-disant Moyen Âge byzantin du soulèvement national néo-hellénique. Par

conséquent, [...] [la différence entre Byzance et 1821 est celle qui existe entre] l'abstrait et le concret, entre le principe et son application. Par conséquent, dans le pays byzantin, au lieu d'un Destin accélérant la Décadence et la Chute des Romains, on a plutôt l'action d'une loi de Renaissance hellénique et spirituelle. Et cette loi règne d'autant plus que, dans la hiérarchie de ces trois traditions, la tradition hellénique tient la place suprême, la tradition romaine la place la plus basse et, au milieu, on trouve la tradition chrétienne. L'Hellénisme est, pour ainsi dire, le jeune maître de la résidence, l'Église son tuteur, et le Romanisme le simple locataire et le gardien de la résidence. Il s'ensuit que le Moyen Âge oriental est sous l'empire d'une loi historique de progrès imposant la prédominance graduelle du principe qui est le plus puissant, à savoir l'hellénisation lente, mais incessante, de l'Empire romain ainsi que la socialisation du Christianisme sous l'apparence de l'Orthodoxie [την υπό πρόσχημα Ορθοδοξίας ενδημοποιούν του χριστιανισμού]⁵⁶.

Il s'agit essentiellement de l'accomplissement de cette entreprise d'assigner – à rebours et à partir de l'an 1821 – à l'histoire grecque, et à celle de Byzance tout particulièrement, un profil national. Ce qui passe, en fait, par une certaine *sécularisation* de l'histoire de la nation hellénique, en ce sens que l'être national, l'hellénisme, devient ouvertement son protagoniste, sans devoir faire appel à son caractère de « nation élue », donc à l'œuvre de la Providence dans l'histoire humaine.

En effet, on a ici affaire à un schéma explicatif qui – bien que toujours plongé dans la métaphysique historique – donne cette fois sur une histoire séculière de l'hellénisme, ou, pour mieux dire, plus séculière que celle exposée dans les *Chants Populaires* : La Providence divine donne désormais sa place au Christianisme, une doctrine religieuse concrète qui a aussi un rôle socio-historique (qui est « socialisée », selon les termes zambéliens) ; il ne s'agit donc plus d'une instance tout à fait supra-historique. Le Romanisme n'est plus le « simple instrument » de cette Providence, chargé de faire avancer la cause de l'unité nationale hellénique à travers les « flammes du purgatoire » ; il est élevé au rang d'une « autorité politique » dont l'apport dans la « renaissance moderne de l'hellénisme » n'est point du tout négligeable. Enfin, l'Hellénisme n'est plus désigné comme la « nation élue » de l'histoire universelle, mais tout simplement comme « l'élément indigène et le plus ancien » du pays qui est destiné – de droit humain, désormais – à redevenir cet Empire grec qu'il était dans un temps jadis (avant donc l'« interruption » marquée par la conquête ottomane).

56. Sp. Zambélios, *Βυζαντινὰ Μελέται*, pp. 32-35.

Zambélios ne fait ici que formuler de manière définitive la « loi historionomique de l'histoire médiévale de la nation hellénique », de l'histoire byzantine. L'allégorie expressive qu'il utilise désigne les rapports, d'une part, entre l'Hellénisme et le Christianisme et, d'autre part, entre l'Hellénisme et le Romanisme, d'après sa nouvelle conception de cette période historique. Il s'agit de la conception qui produira l'essentiel des lieux communs de toute l'historiographie nationale grecque sur l'« hellénicité » de Byzance.

Ainsi, pour le Zambélios de 1857, le Christianisme orthodoxe, bien qu'il reste la religion privilégiée par la Providence divine (la « vraie foi chrétienne »), n'est désormais que le simple « tuteur » de l'Hellénisme, celui qui signale à ce dernier le chemin à suivre pour arriver au sommet de sa gloire. C'est donc l'Hellénisme qui est le vrai protagoniste de l'histoire byzantine, celui dont l'Empire d'Orient est en réalité la *propriété*. En revanche, le rôle du Christianisme est ici manifestement secondaire. Or, même si l'on prétend qu'une lecture *soupçonneuse des Chants Populaires* indique qu'il en allait plus ou moins de même, il reste que Zambélios se sent désormais beaucoup plus à l'aise lorsqu'il privilégie le rôle de l'Hellénisme par rapport à celui du Christianisme.

Le Romanisme, quant à lui, tenait dans les *Chants Populaires* la place d'un « simple instrument » de la Providence divine, destiné initialement à « provoquer la coagulation du sentiment national hellénique » et, par la suite, à fournir à l'Empire d'Orient – *id est* à l'Empire qui avait pour « mission » la défense de l'Église d'Orient – les institutions politiques nécessaires pour la conservation de l'unité du monde orthodoxe d'alors. Dans l'esprit de Zambélios, le Romanisme a donc toujours servi les besoins de l'Hellénisme, et surtout ceux qui touchaient à son « unité nationale ». De plus, il a toujours été une instance séculière, « mortelle », « destinée à mourir après avoir dominé » provisoirement. En ce sens, il a toujours été un « locataire » du Bas-Empire, obligé de se soumettre finalement aux ordres des deux autres instances. Et ce fut toujours l'an 1821 qui témoignait de cette « vérité historionomique ».

Mais dans les *Études byzantines*, le rôle historique du Romanisme n'est plus réduit à une contribution indirecte (définie négativement), à son apport inconscient dans la « coagulation du sentiment national hellénique ». Le Romanisme offre désormais l'« unité politique » dont avait besoin la nation hellénique (et c'est pourquoi Zambélios le tient aussi pour le « gardien de la résidence »), en remplaçant essentiellement le Christianisme dans cette tâche. De plus, dans le même ouvrage, les rapports entre le Romanisme et l'Hellénisme sont en fait intermédiatisés par le Christianisme. Par conséquent,

l'« alliance » avec ce dernier n'est plus le privilège exclusif de l'Hellénisme. Entre le « maître » et le « locataire », il y a ici le sage « tuteur », la force régulatrice d'une histoire qui balance, pour ainsi dire, entre le passé « romain » et le futur « hellénique ». En somme, ce n'est plus question de réduire l'histoire byzantine à une lutte entre le « simple instrument » et la « nation élue ».

Valoriser le rôle historique du Romanisme, en soulignant son apport important dans la cristallisation de l'unité nationale hellénique, renvoie en réalité à un schéma plus anthropomorphique. Et en tant que tel, cela peut donner une réponse plus *raisonnable* au véritable enjeu – l'enjeu essentiellement politique, comme nous l'avons dit plusieurs fois – à la hauteur duquel il était difficile pour les intellectuels nationalistes grecs de se placer, même après l'édition des *Chants Populaires* : distinguer et, surtout, formuler dans une conception historique le lien qui existe entre l'Antiquité grecque classique, le christianisme, Byzance et l'hellénisme moderne. En d'autres termes : signaler dans le cadre d'une théorie historique les rapports entre les périodes antique, médiévale et moderne de l'histoire de la nation hellénique, en mettant ainsi en évidence la continuité historique qui les régit et qui caractérise cette nation – une nation qui parle le grec comme les Grecs anciens et qui est chrétienne orthodoxe comme les Byzantins. Or, dorénavant, la réflexion historique de Zambélios parle précisément la langue de ces rapports :

1) Le Romanisme est le bienfaiteur de notre génos, car il a rassemblé et articulé, sous les ailes de l'Empire, les membres coupés de l'Hellade ; car il a imposé contre la variété anarchique de [nos] ancêtres la loi [...] de l'unité latine ; car il a rassemblé sous le même nom national toute la naissance complètement hellénique et hellénisé les naissances qui n'étaient pas complètement helléniques. 2) L'Atticisme [= *les érudits byzantins attachés aux Lettres classiques*] est le bienfaiteur de notre génos [...], car il a conservé la langue de nos pères [...]. 3) Le Christianisme y a enfin contribué en bénissant cette fraternisation attico-romaine au nom de la Trinité qui est unique et inséparable⁵⁷.

Toujours est-il que certains schémas explicatifs proposés dans les *Chants Populaires* restent valables par rapport à cette nouvelle conception de l'histoire byzantine dont sont pénétrées les *Études*. (Il ne faut jamais, d'ailleurs, perdre de vue que ce que nous avons appelé la nationalisation de l'histoire grecque se forme petit à petit dans l'esprit de l'historiographe.) C'est par exemple le cas du schéma concernant le « fait supra-historique que le peuple hellénique a laissé tomber l'Empire » byzantin – le schéma auquel Paparrigopoulos avait

57. *Ibid.*, pp. 689.

en fait souscrit. Suivons donc cette coexistence de schémas nouveaux et anciens de Zambélios :

Devant la dissolution imminente [de l'Empire], le PEUPLE sans nom se revêt de son uniforme néohellénique et, se proclamant comme quatrième autorité à côté des trois autres, en vient [à décider de l'avenir de l'Empire] [...]. À ce moment-là, le peuple représente le présent et l'avenir de la société [byzantine] devant ces trois aspects différents du passé. [...] Il n'est pas romain, car il a déjà embrassé la dénomination hellénique ; il n'est pas l'esclave de l'association cléricale, car il a le pouvoir d'annuler les Synodes de Florence et les directives impériales ; il n'est pas attaché aux érudits atticistes, car il parle la langue de ses luttes à venir, et non pas celle du passé. [...] La monarchie de Constantin tombe du fait d'une loi historique et selon [les ordonnances] de la Providence, [...] et elle tombe avec le vote du peuple néohellénique⁵⁸.

Il est pourtant évident que, cette fois, la dite décision du peuple hellénique ne se dresse pas seulement contre cette « monarchie trop attachée à la dénomination romaine », mais contre toute « autorité » de la société byzantine qui reste attachée à un passé quelconque. Dans son nouveau schéma explicatif, Zambélios n'identifie pas l'attitude du peuple byzantin avec celle de l'« autorité ecclésiastique ». Cette dernière, tout comme l'« autorité des érudits atticistes » (qui est ici un point de repère additionnel par rapport à ceux des *Chants Populaires*), ont leurs propres intérêts et leurs propres parcours historiques pendant l'époque byzantine. Les pouvoirs qu'elles représentent dans la société byzantine découlent de leurs places privilégiées « dans des passés très lointains » :

Parmi ces trois autorités, [...] aucune ne découle du présent, [...] aucune ne participe de la chair nationale, du peuple vivant. Toutes les trois volent au-dessus de la réalité, elles sont des météorites dans l'atmosphère sociale. Elles sont plutôt des idées que des êtres réels [...]. Et on peut appeler ces autorités souvenirs, car elles découlent d'autorités traditionnelles, car leur puissance résulte du souvenir d'un pouvoir [...], et non pas du pouvoir

58. *Ibid.*, pp. 692-694. Cf. un autre passage zambélien [= « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, pp. 315 et 318] de la même période : « Le terme *patrie*, dans l'acception qu'il a aujourd'hui, ne se naturalise dans le dictionnaire greco-moderne [...] qu'avec la perte de ce que l'oligarchie littéraire de Constantinople est habituée d'appeler patrie, qu'avec la chute du trône, et la conquête ottomane [...]. Avant de devenir une patrie grecque, une cité hellénique, la patrie byzantine devait se dépouiller de tout le faste dont l'avait chargé le moyen âge ; elle devait [...] abdiquer ses titres de naissance, d'ambition, et de vain savoir ; elle devait devenir une solitude que le peuple élu viendrait ensuite consacrer. Or, c'est précisément dans la solitude et dans la grandeur de la catastrophe, que le peuple grec s'élève à des devoirs pratiques du patriotisme ».

actuel [...]. Politeia [= *Érat*] romaine, Église synodale, Langue attique ; trois pyramides [...] édifiées dans des passés très lointains⁵⁹.

Mais il reste que, dans l'esprit de Zambélios, ces trois « autorités sont les bienfaiteurs du génos des Hellènes ». Leurs conflits aussi bien que leur réconciliation finale servent, d'une manière ou d'une autre, les intérêts de l'hellénisme médiéval. Ce qui devient de plus en plus évident au fur et à mesure que la chute de l'édifice historique produit par leur coexistence, la chute de l'Empire byzantin, se rapproche :

Tantôt la tradition romaine s'oppose à la tradition ecclésiastique ; tantôt l'Hellénisme [= *l'Atticisme*] s'attaque à l'Orthodoxie ; tantôt cette dernière, s'étant alliée avec la monarchie, lutte contre l'Hellénisme ; ou, s'étant alliée avec l'Hellénisme, elle socialise la monarchie. [...] [Mais] petit à petit, les trois autorités se réconcilient ; et s'étant réconciliées, elles descendent ensemble de leur pays idéal à la terre, prenant ainsi [...] une forme sociale. [...] Au fur et à mesure qu'elles s'allient, la cause de l'ethnie [hellénique] avance [...]. Le moment où il sera difficile de distinguer l'Orthodoxie, la Monarchie et l'Atticisme arrive [...]. Telle est la période d'entre les deux prises de Constantinople, par les Francs et les Ottomans.

Politeia, Église, Lettres ; en d'autres termes : Patrie, Foi, Culture⁶⁰.

Dans tous les cas, le schéma bipolaire « monarchie romaine » *versus* « peuple hellénique » n'exprime plus les vues de l'historiographe grec. Dans les *Études*, il y a la nation hellénique contre tout le monde : la monarchie byzantine, l'Église orthodoxe, les érudits atticistes, les Occidentaux, le Pape, etc. Cette nation a ses alliés et ses ennemis⁶¹. Ses alliés deviennent parfois des ennemis, et *vice versa*. Mais face à eux, le seul protagoniste du présent et (surtout) de

59. *Id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 684.

60. *Ibid.*, pp. 690-691 et 683.

61. Il est indicatif que, dans un autre texte de la même période, intitulé *La fondation du Patriarcat de Russie* (1859), l'historiographe grec s'épargne l'envie de considérer les conquérants ottomans comme un « instrument de la Providence divine », comme c'est en réalité le cas même dans ses *Études Byzantines* ; cf. ci-dessus, p. 216 (note 137). Cette fois, les Turcs sont la « race » qui veut ruiner la nation hellénique, à la quelle s'opposent, bien que pour leurs propres intérêts et non pas assez conséquemment, les Chrétiens de l'Occident et, surtout, les Orthodoxes de la Russie ; voir Sp. Zambélios, *Καθίδρυσις Πατριαρχείου*, pp. 3-7. Il est donc évident que, comme nous l'avons déjà dit, il s'agit d'une procédure d'éloignement de sa conception providentialiste qui s'achève petit à petit. Or, ce qui importe, ce n'est pas d'indiquer à quel moment précis s'achève cet éloignement dans la réflexion de Zambélios, mais d'étudier la logique qui régit le mouvement de sa pensée. Et cette logique se rapporte sans aucun doute à son envie d'assigner – ne serait-ce que progressivement – à l'histoire grecque un profil purement national.

l'avenir, dans un temps historique régi par la « loi de la continuité » de son histoire à travers les siècles : la nation hellénique. Ceci est en outre le propre d'une histoire vraiment nationale :

Le Peuple, [...] seul être réel [...] et agissant au milieu de traditions et d'idées abstraites, vise [...] à la connexion du passé et de l'avenir, à la réconciliation de deux mondes séparés [...]. C'est la fin de l'autorité gréco-romaine [= *byzantine*]⁶².

Et c'est une histoire prête à fournir les évidences de la mémoire et de la culture historiques de tout un peuple. Les évidences qui se rapportent à sa « Révolution nationale », par exemple :

À partir de ce moment-là [= 1453], le nouveau peuple devient successeur présomptif de la royauté, héritier de l'unité romaine ; s'allient avec lui et collaborent au réveil national [...] les notables de l'Église et les Lettrés. Car à quoi est dû 1821? À la coopération délibérée de cette nouvelle triade historionomique. À la droite du peuple l'érudit Rhigas ; à sa gauche l'archevêque Germanos !⁶³

Par ailleurs, le fil conducteur de la pensée de l'historiographe grec est resté le même. Il s'agit avant tout de traiter du passé historique à partir de l'an 1821 et d'établir sur ce passé les « droits historiques de l'hellénisme » qui donnent pourtant sur son avenir géopolitique. Ce qui pardonne – encore – dans son esprit l'évocation de certains schémas transcendants ; du moins lorsqu'il s'agit d'interpréter « rétrospectivement » les grandes « catastrophes » que la nation hellénique a subies dans son parcours historique ou de désigner le destin géopolitique de l'hellénisme :

La tradition romaine eut son dernier souffle sous Constantin Paléologue et fut enterré sous [...] la révolution [de 1821]. Les Romains sont partis, et à leur place émergèrent les Hellènes. Mais si les Romains sont partis, le Moyen Âge n'a pas terminé ! [...] Si le Credo ne rentre pas à son foyer [= *Constantinople*], la lumière de la gloire sacrée ne brillera pas pour faire l'apocalypse des nations [= *les nations resteront dans l'Âge des ténèbres*] !⁶⁴

c) L'envie d'une sécularisation et d'une politisation accentuées de l'histoire de l'hellénisme médiéval ne se limite pas à la philosophie de l'histoire et la

62. *Id.*, *Bυζαντινὰ Μελέται*, p. 694.

63. *Ibid.*, p. 694. Germanos, archevêque de Patras, est resté dans la mémoire historique grecque comme celui qui a « déclaré la Révolution » le 25 mars 1821. Comme on l'a déjà vu, la « déclaration de la Révolution » à cette date précise constitue un mythe national qui a ses origines dans un décret royal de 1838.

64. *Ibid.*, pp. 695-696 (dernières pages du corpus principal de cet ouvrage).

pratique historiographique de Zambélios dans ses *Études Byzantines*. Elle se rapporte également à la quête de modèles historiques, en ce sens que l'historien grec cherche et privilégie dans le passé historique des points de repère, à savoir des faits, des périodes et des personnages historiques dans lesquels on pourrait reconnaître des tendances analogues. Il s'agit par exemple de sa nouvelle conception de l'Iconoclisme, qui en vient à reproduire, en réalité, la position proposée par Paparrigopoulos.

Dans les *Études Byzantines*, les intentions et le rôle historiques des empereurs iconoclastes sont traités par Zambélios dans une perspective fort différente de celle qui dominait les pages correspondantes des *Chants Populaires*. Cette fois, moderniser la vie religieuse et la vie sociale n'est pas un simple prétexte de la courtoisie byzantine, mais l'idéal légitime et respectueux d'une série d'empereurs qui se sont finalement montrés les « plus actifs et les plus braves » dans l'histoire byzantine. Autrement dit, l'Iconoclisme n'est plus considéré comme la dernière tentative du Romanisme impérial de s'imposer sur l'Hellénisme du clergé et du peuple orthodoxes, comme ce fut le cas dans les *Chants*. D'ailleurs, comme on l'a déjà vu, dans la nouvelle conception de Zambélios, il n'y a pas de place pour de tels schémas bipolaires. Or, tout en restant attaché à l'idée que l'Iconoclisme s'inscrit essentiellement dans cette longue tradition d'hérésies qui furent toujours le dernier recours des empereurs byzantins devant la grande puissance de l'Église orthodoxe, Zambélios reconnaît désormais dans les hérésies le désir de politiser une société trop attachée à sa religion ! Voici donc comment il introduit son lecteur à la question de l'Iconoclisme :

[Pendant toute l'histoire byzantine,] les plus actifs parmi les empereurs, ayant mal interprété la nature et les caractères du génois dont ils étaient les chefs, se sont montrés hérétiques et ils ont adopté une fausse croyance. [...] Les plus braves parmi les empereurs, l'un après l'autre, ont entrepris de réformer la société byzantine afin de la rendre plus politique [ἐπί το πολιτικώτερον], en violant [ainsi] les coutumes et les traditions de l'Église dominante. S'ils ont bien ou mal fait en adoptant une telle politique, nous allons l'examiner par la suite⁶⁵.

Il est donc évident que Zambélios se pose ici une question qu'il ne se posait jamais dans ses *Chants Populaires*. Là, dès qu'il s'agissait d'une « violation des traditions de l'Église orthodoxe et d'une fausse croyance », il allait de soi que l'on avait affaire à un acte blâmable et, surtout, caractéristique du

65. *Ibid.*, pp. 152 et 154.

« romanisme » de la cour impériale qui visait ainsi à s'imposer sur l'« hellénisme » du clergé et du peuple.

En effet, Zambélios en arrive cette fois à distinguer entre le dogme et la manière de pratiquer le culte. Ainsi, considère-t-il que l'Iconoclasme « ne s'est pas attaqué » au premier, mais à cette dernière ; ce qui le distingue en dernière analyse de toute autre hérésie. De plus, l'historiographe reconnaît dans la politique des empereurs iconoclastes de bonnes intentions : il s'agit de leur tentative de moderniser la société byzantine, en limitant le pouvoir de l'Église dans la seule sphère religieuse – une tentative qui pourrait produire non seulement la valorisation des « devoirs patriotiques », politiques, donc séculiers, des sujets de l'Empire mais aussi celle des « devoirs [purement] religieux », en faisant essentiellement la part entre eux :

L'Iconoclasme se propose d'abolir toute activité qui distrait l'énergie du sujet du soin de ses devoirs religieux et patriotiques. [...] Ce qui empêchait le plus l'épanouissement du moral patriotique était le pouvoir du clergé et celui des érudits. [...] Puisque l'Iconoclasme diffère des hérésies précédentes pour ses buts et ses moyens, il en diffère aussi beaucoup quant à sa valeur historique. [...] L'Iconoclasme s'est attaqué à [la manière de pratiquer le] culte, mais il n'a rien dit sur les dogmes. [...] Si cette tentative a échoué après une longue lutte, l'échec est dû plutôt à l'excès de la liberté morale – que la réforme a [...] cédée à un siècle qui n'était pas prêt pour elle – qu'aux arguments et aux capacités de ses rivaux⁶⁶.

Dans ses *Études*, Zambélios ne fait donc pas l'éloge de l'« attachement de la nation hellénique aux œuvres spirituelles », à la « philosophie » qui devient « foi » après l'adoption de la religion chrétienne par cette nation⁶⁷. En réalité, il n'y reconnaît aucune particularité de l'hellénisme par rapport aux nations occidentales. Ainsi, après avoir défendu, dans ses *Chants*, un certain *ésotérisme* du peuple hellénique médiéval – contre ces médiévistes occidentaux, tels que Gibbon, qui y distinguaient un peuple trop peu soucieux de ses devoirs politiques et militaires du fait de son attachement à une religion obscurantiste –, Zambélios en arrive maintenant à nier complètement le phénomène en question : d'ailleurs, le « fait qu'il a [finalement] laissé tomber l'Empire » byzantin ne signifie pas que le dit peuple ne l'a pas défendu à plusieurs reprises⁶⁸.

66. *Ibid.*, pp. 246-248.

67. Cf. *ibid.*, p. 65.

68. « Pour réfuter ces menteurs [= les médiévistes occidentaux] qui prétendent que notre peuple médiéval, de par sa foi abstraite, a toujours négligé ses devoirs patriotiques et attendait d'en haut d'être sauvé, [citons] ce que disait [un] général [byzantin] aux citoyens [de Constantinople] [...] », Sp. Zambélios, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 145.

Dans la même direction, l'historiographe grec s'épargne désormais l'envie de défendre en toute occasion l'attitude des Orthodoxes *purs et durs*. Dans ses *Chants*, chaque fois qu'il s'agissait d'un fait historique qui témoignait de l'attachement (pour ainsi dire) extravagant de l'Église ou du peuple orthodoxes à leurs principes, Zambélios ne faisait qu'entreprendre de révéler le « sens historionomique » ou supra-historique de ce fait. En revanche, dans son deuxième grand ouvrage, il n'hésite pas à critiquer à plusieurs reprises la conduite des fondamentalistes orthodoxes. D'ailleurs, il ne considère plus le clergé orthodoxe comme le « représentant de la nation ». Or, dorénavant, le critère final est ce qu'il considère comme intérêt et honneur de la patrie (face à ses ennemis) ; et cela, sans la moindre exception :

On a conservé la correspondance de certains Orthodoxes [iconolâtres] dont le style déplorable [d'adresser au Pape] se trouve aux antipodes non seulement de la virilité de la conduite des Iconoclastes mais aussi du sentiment d'honneur des Hellènes modernes. [...] [Il en est de même pour] certains chroniqueurs de la période iconoclaste [...]. Et la langue, dans laquelle Basile le Grand a dit à propos des Occidentaux qu'"ils ne connaissent pas la vérité, ni ne veulent l'apprendre" [...], devient dans cette époque-là [...] un instrument de discorde, de papolâtrie et d'humiliation de la patrie⁶⁹.

d) Dans ses *Études*, Zambélios oublie complètement la notion d'isonomie. Désormais, celle-ci n'est plus cette « tendance », ce « caractère », par excellence de la nation hellénique qu'était dans les *Chants*. Et, ce qui est encore plus intéressant, il n'y a pas un autre principe ou valeur humain(e) qui prend sa place, qui est donc revêtu(e) d'une telle importance. Par conséquent, il n'est plus question de désigner la nation hellénique par une qualité (supra-historique) qui lui permettrait de se présenter comme la « nation élue » du parcours historique de l'humanité.

Il est donc déjà évident que nombre des arguments formulés par Zambélios dans ses *Chants Populaires* pour mettre en évidence la supériorité du génie hellénique sur le génie romain ou occidental ne sont plus valables. En effet, la critique du traditionalisme orthodoxe et la valorisation du rôle du Romanisme ouvrent la voie pour la révision de la présence historique des nations occidentales dans leur ensemble. Il ne s'agit donc plus de traiter leur histoire d'inférieure par rapport à celle de la nation hellénique. Il est vrai que Zambélios persévère à distinguer entre, d'une part, l'attachement des Occidentaux au changement, à la réforme sociale, à l'avenir historique, et, d'autre part, celui

69. *Ibid.*, pp. 273-274.

des Hellènes aux traditions, au passé historique. Mais il n'y reconnaît plus une question de supériorité. Et si on considère qu'il le fait, c'est vers le côté des Occidentaux que penche la balance ; car leur histoire dynamique renvoie cette fois à la manière dont agit la Providence divine :

La société hellénique diffère de la société occidentale en ce point : [...] nous avons vécu en rêvant plutôt qu'en agissant ; en rêvant l'ancienne Rome, l'Athènes antique, la Constantinople du IV^e siècle. Et les Occidentaux [...] se sont consacrés à l'amélioration du présent, en se souciant d'aujourd'hui et de demain. [...] Chez les Occidentaux a parlé le Dieu de l'avenir. Et la Providence divine aide exceptionnellement ceux qui se soucient de l'avenir, puisque providere signifie pourvoir à l'avenir, ce qui est la qualité merveilleuse de la Divinité⁷⁰.

Dans les *Études Byzantines*, la nation hellénique paraît donc dépourvue de sa qualité de « nation élue », en ce sens qu'elle paraît ne plus être l'ombilic de l'histoire humaine. En fait, plutôt que l'histoire d'une « nation élue », l'histoire grecque n'est désormais que l'histoire exceptionnelle d'une nation exceptionnelle :

70. *Ibid.*, pp. 686-687. – Il est intéressant que, dans cet ouvrage, Zambélios [= *ibid.*, pp. 685-686] en vient à valoriser même le féodalisme qui, dans les *Chants Populaires*, était « le propre des tribus barbares », d'une organisation non-nationale et trop individualiste de la société, ainsi que d'une attitude sacrilège à l'égard de la Divinité : « Le timariotisme [= féodalisme], ayant couronné la bravoure personnelle [...], a établi le sentiment de l'autonomie et de la spécificité individuelles, la valorisation de l'ego social. [...] Les luttes [sociales qui sont le produit de cette valorisation] [...] ennoblissent le peuple, elles ouvrent la voie pour la libération des esclaves [...]. Au cours du temps, le peuple occidental organise sa société selon ses intentions actuelles [...], et il arrange le culte [religieux] selon les progrès de la science ». Pourtant, valoriser le rôle historique du féodalisme dans les sociétés occidentales ne signifie pas que Zambélios renonce à ses objections quant à l'incompatibilité de ce système d'organisation sociale avec la réalité et le destin exceptionnels des populations grecques. En effet, dans l'article qu'il a rédigé en français, l'historiographe [= « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VII, pp. 273-275] formule un argument hypothétique qui témoigne de son obstination dans le caractère tout particulier de la nation et de l'histoire grecques : « Si la loi féodale, qui morcela l'Europe en autant d'États [...], eût été appliquée au Bas-Empire, elle aurait probablement sauvé l'État des invasions successives qui l'ébranlèrent [...]. La monarchie aurait été sauvée de l'invasion franque, et à plus forte raison de l'invasion ottomane [...]. Mais pourtant, quand même une constitution féodale [...] aurait pu sauvegarder dans les populations qui composaient l'Empire d'Orient, ce sentiment d'unité nationale [...] [qui] est encore aujourd'hui le lien unique qui unit tant de millions de Chrétiens à la famille européenne et à la civilisation ? Nous en doutons. [...] Heureusement le Bas-Empire n'adopta point cette organisation qui aurait été fatale à la nationalité grecque ».

Nous aussi, nous avons progressé. Mais nous avons progressé de manière différente. [...] La différence réside dans les [...] moyens du progrès [...]. Le progrès des Occidentaux était automatique, [...] actif ; le nôtre [...] survient par des motifs extérieurs, [...] il est passif. Eux, ils progressent parce qu'ils veulent progresser et s'efforcent de progresser ; nous, nous nous avançons poussés par des ennemis, motivés par des antagonistes [...]. L'histoire de l'ethnie néohellénique ressemble au prisme triangulaire. Tel quel, ce dernier est un verre sans couleurs ; exposé aux rayons solaires, il reflète avec vivacité toutes les couleurs⁷¹.

Obstiné sur le caractère exceptionnel du parcours historique de cette nation, son historiographe, dans ses rares (désormais) références à la Providence divine, à la fin des années cinquante, continue à reconnaître le rôle de la divinité dans l'histoire grecque. (Comme nous l'avons d'ailleurs déjà dit, Zambélios n'a jamais mis en doute le dit rôle, mais celui de l'Église orthodoxe.) À la (grande) différence que, cette fois, la nation hellénique n'est pas la « nation élue » de l'histoire universelle, mais plutôt « une nation appelée à de meilleures destinées ». Ce qui la charge non plus tellement des missions supra-historiques, mais des devoirs tout à fait historiques, en commençant par le devoir de se montrer précisément digne de son histoire exceptionnelle :

Non, la Providence divine n'a pas prolongé notre vie en vain, ni elle n'a humilié notre naissance, au point d'en faire un esclave, sans raison ! Dieu a prolongé notre vie pour que le vrai esprit descende sur nous [...] ; il nous a humiliés [...], plus que tout autre peuple sur la terre, pour que [...] les descendants [de nos ancêtres] soient enseignés l'exercice de la prudence [...]. La lutte [pour la liberté] n'a pas commencé, ni n'a fini, dans tes jours. L'étude de l'histoire paternelle va te persuader de ce fait⁷².

Or, une nation exceptionnelle, une nation « appelée à de meilleures destinées », a un grand avantage sur une « nation élue » : son historiographe peut désormais critiquer sa conduite dans le passé, pour « pourvoir à l'avenir » :

Parler de nous-mêmes, parler de notre héroïsme a fini par paraître scandaleux aux étrangers et insupportable à nous-mêmes [...]. Notre vie nationale ne se compose pas que de mérites, mais aussi des démérites⁷³.

Parmi les nations modernes, aucune n'a peut-être reçu par la divinité autant de dons pour avancer sa civilisation et jouir la liberté que la nation hellénique. [...] Pourquoi [donc] d'autres gènes, des gènes barbares et sans

71. *Id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, pp. 687-688.

72. *Id.*, « Ο κ. Ιούλιος Τυπάλδος », *Πανδώρα*, X, 236 (15/1/1860), pp. 457-470, p. 469.

73. *Ibid.*, pp. 468-469.

histoire il y a cinq cents ans, ont-ils fait tant de progrès [et les Hellènes n'en ont pas fait] ? C'est une question très importante et très essentielle pour l'Hellène moderne. Nous sommes en retard de vingt siècles pour la simple raison que notre pied a avancé, mais [...] notre tête, les yeux et le cerveau, est toujours restée tournée en arrière⁷⁴.

En l'occurrence, il s'agit d'une attitude dont on constatera l'apothéose chez Paparrigopoulos. L'historien national se fait manifestement la *conscience* de la nation dont il écrit l'histoire, de même que le *juge* de cette histoire :

La pleine conscience de son propre destin ne se développe pas, le sentiment d'honneur ne relève pas les forces morales et intellectuelles des nations [...], si, au préalable, les traditions abstraites ne sont pas soumises au contrôle impartial du présent, si les autorités du passé [...] ne sont pas intégrées dans la ruée de la conscience nationale. Et [par exemple] les deux autorités du Moyen Âge byzantin qui ont survécu [= *les érudits et l'Église*] ont encore des comptes à rendre sur leur contribution [à la cause nationale]⁷⁵.

La distance qui sépare les *Chants Populaires* et les *Études Byzantines* paraît moins grande si l'on tient compte de l'intention initiale de l'auteur : assigner à l'histoire de la Grèce un profil national, nationaliser la dite histoire. Essentiellement, entre les schémas explicatifs de ses deux ouvrages, la différence, c'est celle qu'il y a, par exemple, entre une « alliance helléno-chrétienne supra-historique » (dictée donc par la Providence) et une relation historique d'interpénétration entre deux cultures et/ou deux pôles de pouvoir. En somme, il s'agit de la sécularisation avancée de l'histoire en question.

Sans cette sécularisation élaborée dans les *Études*, la transformation du temps historique en un temps national, imposée déjà par les *Chants*, restait quelque peu incomplète, comme l'avait d'ailleurs signalé C. Paparrigopoulos.

74. *Id.*, *Βυζαντινά Μελέται*, pp. 664-665.

75. *Ibid.*, p. 695. Deux ans plus tard, Zambélios [= *Καθίδρυσις Πατριαρχείου*, p. 10] est même en mesure de préciser les limites de ce « contrôle impartial du présent » que l'historien national doit établir : « Malheur au passé si l'on fait le procès des grandes figures de l'histoire en tenant précisément compte de [...] leurs péchés. L'Angleterre renoncerait à son conquérant [...], la France [...] à Napoléon, l'Hellade moderne à ses *Armatoles* [= *les corps armés chrétiens du pouvoir ottomane*]. [...] [Il est donc normal que] nous, les Hellènes, nous nous approprions les produits de leur lutte, [...] en passant sous silence, dans la messe de requiem, certaines pages obscures de leur biographie ». (Et les « pages obscures » de l'histoire des « *Armatoles* » sont évidemment celles qui se rapportent à leur place et leur action historiques au sein d'une société prémoderne telle que la société ottomane, qui ne sont donc pas facilement intégrables dans une « histoire de la nation hellénique et de ses luttes pour la libération ».)

Car, dans la mesure où l'histoire de la nation hellénique continuait à pivoter sur son origine providentielle, à être avant tout l'histoire du « peuple élu » de l'imaginaire orthodoxe – bien qu'à ce peuple eût déjà succédé la « nation élue » des *Chants Populaires* –, l'hellénisme ne pouvait encore devenir ouvertement le protagoniste de « sa propre » histoire. En d'autres termes, l'historiographe national se présentait encore plutôt comme un exégète du projet providentiel que comme la conscience historique de sa nation. Et la nation hellénique était encore portée à « mener seulement une vie religieuse », à « n'exister que dans la religion » comme le posait Paparrigopoulos.

Toujours est-il qu'à notre avis, l'origine des schémas explicatifs des *Études Byzantines*, donc l'origine des évidences de l'école nationale grecque, ne pouvait qu'être métaphysique. Avant d'être sécularisés, les dits schémas ne pouvaient qu'être le produit d'une réflexion métaphysique, d'une pensée qui est le propre d'une théologie de l'histoire. Car, une histoire de la nation hellénique qui insisterait, dès le début, sur son caractère séculier, qui ne se serait donc pas approprié la culture historique du providentialisme orthodoxe, heurterait deux grandes nécessités : i) produire une culture historique qui serait, du moins dans un premier temps, compatible avec la culture traditionnelle des populations grecques du milieu du XIX^e siècle ii) mettre en évidence le lien qui existe entre la « nation des Hellènes » et le « peuple des Romains », entre ce que les historiens nationaux appelaient l'« hellénisme moderne » et l'« hellénisme médiéval » ; en somme, incorporer Byzance dans l'histoire de la nation hellénique. Or, la formation philosophique de Zambélios – formation dont ne disposait pas Paparrigopoulos –, le fait que la philosophie idéaliste allemande lui était familière, lui permettait probablement de sentir, ne serait-ce qu'inconsciemment, le besoin de lier ces deux couples de mondes différents.

Ayant, dans ses *Chants Populaires*, réglé ses comptes, d'une part, avec les Lumières grecques, en réfutant leur occidentalisme, en valorisant Byzance et en mettant en relief les différences entre la nation hellénique et celles de l'Occident, et, d'autre part, avec l'imaginaire orthodoxe en *néantisant* le « peuple élu » de celui-ci au profit de la « nation des Hellènes », Zambélios est, dans les *Études Byzantines*, en mesure de substituer à sa métaphysique nationale de l'histoire une véritable histoire nationale. S'étant approprié l'histoire de la Grèce, la nation des Hellènes peut se soucier de son avenir politique ; c'était d'ailleurs toujours cet avenir qui importait pour ses historiographes nationaux. Or, Paparrigopoulos dispose désormais d'une base bien solide pour sa volumineuse *Histoire de la nation hellénique* :

l'historiographe leucadien lui a donné la théorie et le projet ; dépassant ses premières objections, Paparrigopoulos n'avait désormais qu'à travailler dans la direction de l'écriture d'une histoire nationale de l'hellénisme qui serait, d'une part, encore plus complète et, d'autre part, encore plus débarrassée du providentialisme orthodoxe. Sa propre contribution essentielle : situer l'hellénisation de l'Empire byzantin le plus loin possible dans le temps historique, en activant des points de repère comme le moment de l'emploi du grec dans la législation de l'Empire, pour s'appropriier idéologiquement la monarchie byzantine (donc l'histoire « officielle » de Byzance) aussi.

ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ,

ΗΤΟΙ

ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ

ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΝ ΤΟΙΣ ΑΡΧΕΙΟΙΣ ΝΕΑΠΟΛΕΩΣ

ΑΝΕΚΔΟΤΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΠΕΡΓΑΜΗΝΩΝ,

ὑ π ὸ

Σ. ΖΑΜΠΕΛΙΟΥ.



ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ,

ΕΚ ΤΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΥ Α. Δ. ΒΙΛΛΑΡΑ.



1864.

VII. Récapitulation : Axiomes et conclusions de l'historiographie zambélienne à la lumière de son contexte politico-idéologique

Souhaiter la grandeur de sa patrie,
c'est souhaiter du mal à ses voisins.

Voltaire, « Patrie »¹.

Dans le corpus principal de notre exposé, nous avons essentiellement traité des textes zambéliens et de leur contexte historiographique. Concrètement, nous nous sommes efforcés de mettre en relief la problématique et le projet historiographiques du pionnier de l'école nationale grecque, l'histoire des idées n'ayant fait jusqu'à présent qu'envisager son œuvre comme le simple prélude à celle de Paparrigopoulos – un simple prélude qui a pourtant proposé et imposé la fameuse « continuité de la nation hellénique à travers les siècles ». Nous pouvons maintenant revenir aux réflexions sur son contexte politico-idéologique qui ont guidé cette étude dès le début, pour considérer à nouveau la place de l'auteur dans son monde historique.

Si l'on voulait codifier les principes de la philosophie de l'histoire de Zambélios sur le sens de l'histoire humaine, on en arriverait à les résumer en deux axiomes qui sont le produit de son attachement au providentialisme orthodoxe – et cela malgré l'émancipation progressive de l'auteur vis-à-vis de ce dernier :

- a) Tout fait de l'histoire humaine est soumis à un projet providentiel.
- b) Le projet de la providence divine est *a priori* « bon » et « sage ».

Mais si l'on les examine du plus près, on constate que, 1821 étant donné, il s'agit moins d'axiomes que de conclusions tirées par l'auteur à partir de sa recherche sur l'histoire de l'hellénisme. Or, dans un domaine intellectuel militant comme l'historiographie nationale, la différence entre un axiome et une conclusion n'est pas seulement d'ordre logique : la deuxième dispose d'une force probante qui s'insère dans l'outillage d'arguments démonstratifs dont l'historien peut se servir pour « prouver les droits historiques » de sa nation ; en somme, il s'agit d'un outil d'ordre politique.

1. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Patrie », cité dans, G. Delannoï, « Nations et Lumières », p. 15.

Ainsi, les dits axiomes de la conception historique zambélienne se transforment-ils en arguments – qui gagnent en persuasion lorsqu'ils sont formulés de façon négative :

a) Sans un projet providentiel et son aboutissement (1821), le parcours de l'hellénisme ne serait qu'une suite de désastres.

b) Sans 1821, le projet providentiel ne réservait que des malheurs pour le peuple hellénique ; sans 1821, Dieu aurait été méchant à l'égard des Hellènes. Mais jamais Dieu ne saurait être méchant ; il peut tout simplement punir les méchants et les pécheurs.

Cependant, comme l'on a déjà pu le constater, le rôle de 1821 dans la conception historique zambélienne est double : Ce n'est pas seulement que 1821 donne un sens (*rationalise*) et explique l'histoire de la Grèce ; c'est aussi que 1821 fait de cette histoire une histoire nationale, en révélant son vrai sujet qui consiste évidemment dans la nation des Hellènes. On a souvent dit que la formation des historiographies nationales au cours du XIX^e siècle est étroitement liée à la fondation des États nationaux correspondants pendant la même époque. Mais cette observation empirique des historiens des idées n'a pas de valeur analytique si l'on n'examine pas les conditions nécessaires, mentales et autres, de ce fait largement signalé. Dans le cas de la Grèce, on constate bien le poids spécifique qu'a 1821 dans la formation de la stratégie probante mise en œuvre par l'historiographie nationale grecque pour prouver les « droits historiques » (*id est* géopolitiques) de sa nation. Car si nous disons que les *Chants Populaires* de Zambélios constituent l'acte de naissance de cette historiographie, de leur lecture il résulte que sa *vraie naissance* peut très bien être située en 1821.

Voyons à ce propos les deux autres grands axiomes de l'édifice zambélien :

a) « L'hellénisme a des origines anciennes, les Hellènes sont la nation la plus ancienne du monde. »

b) « L'hellénisme a survécu à travers l'histoire. »

En réalité, dans l'esprit de l'historiographe grec, ces convictions bien établies découlent de l'interprétation d'un fait historique bien attesté et indéniable, de la Révolution de 1821 : Sans 1821 et les révolutionnaires grecs s'appelant « Hellènes », la position largement répandue que la nation hellénique était morte au moment de la prise de Corinthe par les Romains, en 146 av. J.-C., resterait en vigueur². Sans 1821, on n'aurait pas une affirmation rigoureuse

2. La formule que nous avons choisie n'est pas de nous. Elle est de P. Karolidis [= « Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος και το έργο αυτού », C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Ia, pp. xiii-xx, pp. xiv-xv], le successeur de Paparrigopoulos à son poste

de la survivance des Hellènes (les Hellènes ont fait leur Révolution nationale, ils sont donc vivants en tant que nation).

Qu'est-ce que signifie donc en somme 1821 dans l'esprit d'un auteur comme Sp. Zambélios :

- a) Que les Hellènes ont prouvé qu'ils existent bel et bien à présent.
- b) Que s'ils existent à présent, c'est parce qu'ils n'ont jamais été morts.
- c) Que s'ils n'ont jamais été morts, c'est parce qu'ils ont toujours existé.

Il est vrai qu'il s'agit d'un argument *cyclique*³ ou *clos* (selon l'épistémologie de K. Popper). Et, en tant que tel, il ne peut être réfuté. Mais, quoi qu'il en soit, à travers ce syllogisme, l'historiographe grec exprimait ce qui se produisait pour lui comme évidence. Qui pouvait à l'époque réfuter la logique de fer qui le revêtait ? Et qui dirait, même aujourd'hui, qu'un syllogisme de cet ordre n'est pas en fait un argument ? Car un syllogisme qui est en état de convaincre – ne serait-ce que juste ceux qui veulent être convaincus – constitue forcément un argument.

En effet, comme le posait Zambélios, grâce à la Révolution de 1821 et la fondation de l'État des Hellènes, l'historiographie nationale grecque disposait d'un argument dont aucun « critique et philosophe occidental » ne pouvait la priver :

[Gibbon] est ainsi parvenu à prouver que l'histoire – un être matériel elle-aussi, comme tous les êtres de la création – est une pâte que l'esprit peut tourner, former, présenter à plaisir. L'Histoire du déclin et de la chute du Bas-Empire n'a-t-elle pas élevé au rang d'un axiome l'argument que l'hellénisme est mort sous Philippe et Alexandre ? Que la Politeia byzantine [...] n'est donc autre chose que la suite de l'ancienne [Politeia] latine ? Le clairon de 1821 n'avait pas encore sonné la révélation de la continuité hellénique. Ceux qui deviendraient nos amis n'étaient encore que des amis d'Athènes [et] d'Apollon [...]. Et nous-mêmes, [...] nous restions privés de notre nom national [...]. Heureusement, notre génos n'est plus sans voix, sans nom, sans le droit à être demandé [sur son origine], comme il l'était il y a soixante-dix ans. Aujourd'hui, il dispose de bouches prêtes à revendiquer son histoire⁴.

universitaire, ce qui atteste que les conditions mentales primaires d'une histoire nationale ne changent pas dans un temps avancé, ni même à l'ère de la scientificité.

3. Il peut très bien d'ailleurs être lu dans le sens inverse : ils ont toujours existé parce qu'ils n'ont jamais été morts, et cela, parce qu'ils existent à présent...

4. Sp. Zambélios, *Ιταλοελληνικά*, pp. 37 et 39. Cf. : « Il a fallu le bruit des armes, de cette *ultima ratio* des grands peuples, pour avertir l'Europe, qu'une Grèce, qu'un monde chrétien existait depuis plusieurs siècles, là où l'on ne voyait qu'une conquête achevée par la soumission complète des habitants et légitimée par le temps. Le tocsin du combat [fut] sonnée à Calavryta par Germanos [...]. Ce qui, au début, avait été appelé *rébellion*, fut

Et disposant d'un tel argument, cette historiographie pouvait même justifier, pour ainsi dire, Gibbon et Montesquieu de leurs idées – comme le faisait effectivement Sp. Zambélios lui-même dans l'article de 1856-1857 qu'il avait rédigé en français :

[Si] Gibbon et Montesquieu [...] ont considéré l'histoire du peuple grec sous le point de vue de la monarchie d'Auguste et de Constantin, l'erreur appartient à leur siècle, elle ne tient pas à leur intelligence. Croit-on qu'ils auraient donné le même titre à leurs livres, s'ils avaient été témoins de la noble lutte de ces prétendus Romains contre la barbarie, s'ils avaient [donc] vu la révolution grecque ?⁵

Nous sommes maintenant en mesure de distinguer entre ce qui fonctionne comme conclusion et ce qui a vraiment le caractère d'un axiome à l'intérieur de la problématique zambélienne. Si, donc, l'historiographe grec s'appuie vraiment sur un axiome, il ne s'agit ni de la dite « survivance de l'hellénisme », ni de l'« ancienneté » de celui-ci, ni même du « fait » que 1821 constitue un témoignage nécessaire et absolument suffisant de ces « vérités historionomiques ». Cela est sans doute le cas chez ses épigones, les acquis de sa propre historiographie étant désormais donnés. Mais, lui, à propos de tous ces « faits [encore] supra-historiques », il met en place une argumentation solide et rigoureuse, qu'elle soit corroborée par des témoignages historiques ou établie sur la base de raisonnements conjecturaux.

Il en va de même, sur le fond essentiel, pour ses prétentions à propos de la « supériorité du génie hellénique » (du moins selon ses *Chants Populaires*). Zambélios soutient minutieusement ses positions – ne serait-ce qu'à partir de déductions transcendantales –, en s'appuyant tantôt sur de simples aphorismes, tantôt sur des inductions empiriques concernant l'histoire de l'hellénisme. Ainsi, peut-il jouer aisément entre des jugements absurdes, comme ceux sur les qualités « dévorantes » de la civilisation hellénique, et des jugements qui ont l'air empirique, comme ceux sur la première mise en pratique des institutions démocratiques et des idéaux patriotiques par les Grecs anciens. Mais, quoi qu'il en soit, il produit dans tous ces cas un discours démonstratif – bien articulé et tramé petit à petit.

En revanche, on se trouve aux approches de l'aspect axiomatique de son discours lorsque l'on lit que « l'hellénisme a plus de droits que les autres nationalités ». Ici, il s'agit encore d'une conclusion résultant des syllogismes

élevé au rang de *révolution*. Il y eut un peuple en Grèce : [...] on y reconnut enfin une partie », *id.*, « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l'Orient*, VI, p. 230.

5. *Ibid.*, p. 236.

qui précèdent ; l'auteur est en mesure d'entreprendre sa soutenance, ne serait-ce qu'à partir de sa propre théorie de la « nation élue ». Mais l'axiome essentiel de l'histoire zambélienne est en fait d'ordre géopolitique et se résume dans la position suivante que l'auteur n'a jamais osé soutenir : les territoires, les pays « dominés » à un certain moment historique par l'hellénisme, dont la plupart des pays jadis contrôlés par l'État byzantin, « appartiennent » aujourd'hui et à titre historique à l'hellénisme. Ou, selon une autre formule : l'« hellénisme a le droit/devoir historique » de revendiquer ces pays, de lutter pour leur annexion au Royaume de Grèce, parce que son « destin historique » une fois lié à eux, il y est lié pour toujours.

Et pourtant, on pourrait dire que, même dans ce cas, l'historiographe grec fournit des témoignages ou des arguments pertinents et que, par conséquent, il s'agit de nouveau d'un non-axiome. Ce qui semble corroborer cette objection, c'est que Zambélios ne parle pas de tous les pays qui ont appartenu à l'hellénisme dans un temps jadis, mais d'un Empire byzantin assez concret : celui d'« avant la chute de 1204 », celui d'avant la conquête latine. En effet, quoiqu'il s'agisse en l'occurrence de quelques simples et rares références dans le texte zambélien, du moins par rapport à l'omniprésence de la position en question dans sa théorie, l'historiographe semble-t-il faire appel à l'identité « nationale » des populations concrètes ; encore qu'il soit déjà évident qu'à l'époque, les limites de cet Empire coïncident plus ou moins avec les limites idéales d'un État-nation grec qui incorporerait tous les pays habités par des populations orthodoxes et/ou grecophones. De ce point de vue, son discours ne devrait donc pas être tellement axiomatique.

Mais, examinons la position zambélienne plus attentivement, et retenons quelques éléments contextuels de la plus grande importance : À partir d'une recherche historiographique, Zambélios signale comme *patrie idéale* de l'hellénisme (« la patrie dont l'hellénisme et le christianisme tracent les limites selon celles de l'Empire byzantin d'avant 1204 ») un ensemble de territoires qui – à l'exception, évidemment, du pays qui correspond au Royaume de Grèce – font à l'époque partie de l'Empire ottoman. En d'autres termes, la dite patrie se rapporte à un idéal irrédentiste ; elle est une sorte de formulation des revendications géopolitiques des nationalistes grecs. Or, à ce propos, la vision irrédentiste de Zambélios présuppose – à la fois sur les plans logique et historique – trois matrices de données politico-idéologiques dont lui-même fait en réalité la synthèse :

a) celle du providentialisme orthodoxe qui parle de la « reprise du trône de Constantinople » par des Empereurs chrétiens (orthodoxes), de l'abolition

de la « captivité du génois » qu'exprime le régime des conquérants « infidèles » – une « reprise » qui s'en remet évidemment à la volonté de la Providence divine

b) celle de la théorie révolutionnaire, inspirée par la Révolution française, de Rhigas Vélestinlis (1757-1798) qui, en 1797, songe à une « République Hellénique » qui comprendrait la Grèce, l'Asie Mineure, les Principautés Danubiennes et les îles des Mers ionienne et égéenne, un État multiethnique, très tolérant à l'égard de la langue et de la religion de ses sujets, où les caractères de civilisation « helléniques » (comme la langue hellénique ou le nom même d'Hellènes) ne seraient qu'un lien social – le plus « propre » à ce propos, en raison du rôle du peuple en question dans la transmission de la civilisation européenne moderne dans les Balkans – au service du bien-être de tous ses sujets, tandis que le « patriotisme » de ces derniers serait plutôt un patriotisme constitutionnel et « républicain »⁶

6. On a beaucoup dit sur l'internationalisme et le républicanisme révolutionnaire du programme de Rhigas, mais également sur le nationalisme latent qui lui est inhérent. Ainsi, selon, paraît-il, la bonne ou la mauvaise foi des interprètes, l'attachement de Rhigas à la dénomination de « République hellénique » et sa thèse que le grec aurait dû constituer la langue officielle de cette formation étatique ont-ils été attribué soit à un simple réalisme socio-politique – vu que, dans le contexte balkanique de l'époque, le grec était au bout du compte la seule langue revendiquant le statut d'une *lingua franca* – soit à une sorte de « nationalisme primitif ». À notre avis, intégrer ses textes dans leur contexte politique et idéologique de même que discerner leur rôle dans la formation de l'idéologie nationale grecque du XIX^e siècle demeurent aujourd'hui un des grands défis de l'histoire des idées. En plus, le fait que le dit programme a eu une vocation et une influence inter-balkaniques le rend incontournable pour toute étude historique sur les péripéties du phénomène national dans l'ensemble des pays balkaniques. Pour une introduction pénétrante aux questions politico-idéologiques que nous venons d'évoquer, voir P. M. Kitromilides, *Neo-ελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 326-335 et passim (et la bibliographie sur Rhigas, pp. 567-568) ; *id.*, *Ρήγας Βελεστινλής. Θεωρία και πράξη*, Athènes 1998 ; *id.*, « Εισαγωγή », *Ρήγα Βελεστινλή Άπαντα τα σωζόμενα*, V, Athènes 2000 ; *id.*, *Η Γαλλική Επανάσταση και η Νοτιοανατολική Ευρώπη*, Athènes 2000 ; *id.*, « Από τον Μοισιόδακα στον Ρήγα », *Ελληνικά*, LI (2001), pp. 101-108 ; L. I. Vranoussis, *Ρήγας Βελεστινλής, 1757-1798* Athènes 2^e1963 ; *Rhigas Vélestinlis (1757-1798). Intellectuel et combattant de la liberté*, Actes du Colloque International de l'Unesco (12-13/12/1998), Paris 2002 ; G. Toliaς, « “Της ευρυχώρου Ελλάδος” : η “Χάρτα” του Ρήγα και τα όρια του “ελληνισμού” », *Τα Ιστορικά*, XV, 28-29 (juin-décembre 1998), pp. 3-30. Pour les textes politiques de Rhigas, voir *Ρήγα Βελεστινλή Άπαντα*, V, surtout pp. 31-71 : « Νέα πολιτική διοικήσεις των κατοίκων της Ρούμελης, της Μικράς Ασίας, των Μεσογείων Νήσων και της Βλαχομογδαβίας [Nouvelle administration politique des habitants de Roumeli, Asie Mineure, îles méditerranéennes et Vlachobogdanie] » (Vienne, 1797).

c) celle qui était à l'époque la plus récente, et sans aucun doute la plus proche de l'idéologie de Zambélios : le discours irrédentiste grec, exprimé officiellement par Colettis dans sa fameuse parole sur la « Grande Idée de l'Hellénisme » (soit l'idée d'unifier tous les Hellènes) dans le cadre d'une séance du Parlement grec en 18447.

Bien que la vision du nationalisme grec concernant la cause d'un « nouvel Empire hellénique » ne date pas de la parole de Colettis, mais tire en réalité ses premières origines du providentialisme orthodoxe – en conférant pourtant à la vision de ce dernier un caractère purement national –, on a souvent dit que la dite parole représente le moment politique de la naissance du nationalisme irrédentiste grec. D'ailleurs, il s'agit en l'occurrence de la première déclaration publique d'un homme d'État important auprès de laquelle les revendications irrédentistes s'imposent comme la clef de voûte de la politique extérieure du royaume grec.

Il importe de souligner qu'en fait, la parole de Colettis vient justement s'approprier – au nom de la nation des Hellènes – le programme révolutionnaire de Rhigas en lui attribuant la première expression de la « Grande Idée de l'Hellénisme »⁸. Concrètement, l'homme politique tait l'aspect républicain du dit programme, comme il néglige par ailleurs sa vocation inter-balkanique, pour en faire un projet dont peut se charger le royaume grec. En d'autres termes, Colettis ne fait en l'occurrence que débarrasser l'idéal de Rhigas de tout ce qui n'est plus opérationnel pour le nationalisme grec – *id est* de tout ce qui n'est pas purement national –, dans un contexte diplomatique international régi encore par la Restauration. Toutes proportions gardées, et dans la perspective qui nous intéresse ici, on peut dire que Zambélios ne fait ainsi que suivre l'exemple de Colettis, en débarrassant la conception historique ciselée par le providentialisme orthodoxe de tout ce qui n'est pas national (de l'œcuménisme absolu, par exemple, qui est inhérent aux systèmes de pensée religieux traditionnels).

Parmi ces trois matrices d'irrédentisme, c'est seulement la deuxième, le programme de Rhigas, qui comporte un projet géopolitique plutôt concret. Sur ce plan-ci, les deux autres sont assez vagues :

La première s'occupe du « trône du règne terrestre », son objectif est plutôt la reprise de la *Βασιλεύουσα* [= *la ville régnant, la reine des villes*],

7. Voir *Η της τρίτης Σεπτεμβρίου εν Αθήναις Εθνική Συνέλευσις. Πρακτικά*, Athènes sd, pp. 190-194. Cf. C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, pp. 405-418 et 596-598.

8. « Cette grande idée de patrie, que nous avons pour la première fois vu exprimée dans ce chant de Rhigas », extrait du discours de Colettis, cité dans, P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, p. 488.

Constantinople. Ici, il ne s'agit donc pas tellement d'un *État* au sens propre (et largement moderne, d'ailleurs) du terme.

La troisième songe à la substitution d'un « Empire hellénique » à l'Empire ottoman (en général), mais elle ne dit rien à propos des limites d'un tel Empire⁹ – car il est certain qu'à l'époque, elle ne le voit pas comprendre les territoires ottomans du Moyen Orient (d'ailleurs, aucun penseur nationaliste grec n'a jamais songé à un Empire comme celui d'Alexandre, ce qui aurait pu être le cas). En effet, comme le remarque bien E. Skopétéa¹⁰, la parole prononcée par Colettis doit justement son impact idéologique à son sens vague, au fait qu'elle ne produit qu'un mot d'ordre, la « Grande Idée », sans désigner des objectifs précis concernant l'expansion géopolitique de l'hellénisme¹¹. La seule allusion géopolitique qui s'y trouve n'est précisément que la référence au projet de Rhigas. Mais, Colettis parle d'« Hellènes » et d'un *Empire national* (rien d'antinomique, ici, pour lui) ; ce qui complique en réalité la situation.

Nous tenons donc à considérer que, d'une certaine manière, la réflexion de Zambélios vient combler le vide que laisse l'appropriation du programme de Rhigas par Colettis, en ciselant la forme territoriale qui serait propre à exprimer les idéaux (tout à fait nationaux, désormais) des nationalistes grecs. Car, sur le plan géographique, le projet de Rhigas est effectivement propre à satisfaire leurs désirs¹². Mais, sur le plan politique, ses idéaux républicains pourraient égarer l'hellénisme, ne faisant finalement de lui qu'un agent de la révolution sociale. Il ne faut pas d'ailleurs oublier que lorsque l'on parle du programme de Rhigas, on parle du produit de loin le plus radical, le plus révolutionnaire de la réflexion politique des Lumières grecques – par rapport, par exemple, au républicanisme plutôt modéré de Coray et de ses disciples¹³.

9. Le « Κόκκινη Μηνιά [Pommier rouge] », la limite, en quelque sorte, de cet Empire selon l'imaginaire nationaliste grec, n'est d'ailleurs pas vraiment un endroit concret.

10. Cf. E. Skopétéa, *Το "Πρότυπο βασιλείο"*, pp. 257-271 et passim : « Il est vrai que ses auditeurs ont écouté quelque chose au-delà de ce qu'il avait dit en réalité. [...] Colettis ne mentionne même pas [l'Église de] la Sainte-Sagesse ou Constantinople qui se sont dès le début situées au centre de la Grande Idée » (p. 260).

11. D'ailleurs, comme le pose B. C. Gounaris [= « Social Cleavages and National "Awakening" in Ottoman Macedonia », *East European Quarterly*, 29 (1995), pp. 409-426, p. 410] à propos de la politique extérieure de l'État grec : « In the absence of guns and financial resources, the importance of an offensive national ideology was overrated ».

12. À ce propos, cf. A. Tabaki, *Περί νεοελληνικού Διαφωτισμού*, p. 53.

13. Voir P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 288-289 et 381-385, pour les différences entre ces deux réflexions politiques. Rappelons par ailleurs que les disciples de Coray sont les protagonistes des débats entre les révolutionnaires grecs sur la

Rhigas ne se concentre donc pas sur la reprise de Constantinople, les « rois [byzantins] du génois » ne sont probablement pour lui qu'une référence opportuniste¹⁴, et, dans ses désirs, il n'y a aucune place pour une vengeance sur les « infidèles », les Turcs étant bel et bien des sujets à part entière de la dite « République »¹⁵. Pour autant, son projet ne satisfait pas au bout du compte les désirs helléniques. Or, Zambélios vient finalement répondre à la question qui, malgré l'enthousiasme soulevé par le discours de Coletti, restait dans le vague : l'intégration des deux autres matrices d'irrédentisme dans l'imaginaire du nationalisme grec une fois réalisée, quelles sont les (nouvelles) limites géographiques propres à prôner l'« Empire hellénique » ?

forme de la Constitution de la « République de Grèce » (avant donc la fin de la Guerre de l'Indépendance, avant que les Grandes Puissances décident de créer en Grèce un Royaume). Et la dite Constitution (dans ses trois versions : 1822, 1823, 1827), contrairement au programme de Rhigas, exclut essentiellement les Turcs/musulmans de l'ensemble des citoyens de la « République ». Pour les arguments qu'invoque Coray à l'appui de cette exclusion, voir ses *Σημειώσεις εις το προσωρινόν πολίτευμα της Ελλάδος του 1822 έτους*, Athènes 1933, pp. 15-20 et passim. Aussi, en ce qui concerne le débat entre Coray et le grand théoricien du libéralisme politique, J. Bentham, sur le même sujet, voir P. M. Kitromilidès, « Jeremy Bentham και Αδαμάντιος Κοραΐς », *Πρακτικά Συνεδρίου "Κοραΐς και Χίος"*, Athènes 1984, I, pp. 285-308 ; *id.*, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, p. 468 ; E. Vallianatos, « Jeremy Bentham's Constitutional Reform Proposals to the Greek Provisional Government, 1823-1825 », *Balkan Studies*, 10 (1969), pp. 324-334.

14. Comme le remarque P. M. Kitromilidès [= *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, pp. 308-310], Rhigas employait tout point historique de référence, de la figure d'Alexandre le Grand aux prophéties sur la reprise de Constantinople, qui pouvait à l'époque inspirer aux peuples balkaniques un désir de changement politique. Toutefois, « évidemment, Rhigas ne reculait pas à une sorte d'idéologie millénariste traditionnelle. [...] L'édition d'*Agathangelos* [= la plus fameuse prophétie orthodoxe], qui lui est attribuée, peut être considérée comme un témoignage du pesage réaliste, de son côté, des possibilités pratiques et des paramètres politiques de toute tentative révolutionnaire » (*ibid.*, p. 310). Il faut donc retenir le fait que non seulement l'imaginaire orthodoxe était (potentiellement) susceptible d'appropriation même aux yeux des intellectuels grecs les plus républicains, mais que tous les esprits importants de cette époque – de Rhigas à Zambélios, des historiographes aux hommes politiques – s'étaient rendus compte qu'il était vain de s'adresser aux populations grecques sans incorporer dans leur discours la culture historique de ces populations, à savoir le providentialisme orthodoxe.

15. Pour être dans le juste, il faut souligner que Rhigas demande l'émancipation des peuples balkaniques vis-à-vis du « joug » ottoman, et non pas d'un certain « joug turc » qui serait (et sera en effet) la version nationale de celui-là. Dans son esprit, déplorant les mêmes maux que ses homologues chrétiens, sous le même pouvoir autoritaire, le peuple turc fait partie intégrante du potentiel révolutionnaire ; il n'y a donc aucune raison pour l'exclure de sa « République hellénique » fondée sur les principes de la Révolution française.

Dans l'ère socio-politique marquée par la Révolution française, le programme de Rhigas constituait la première tentative de substituer à l'Empire ottoman un nouvel État balkanique, conformément aux désirs des peuples concernés, y compris le peuple turc, et leurs idéaux révolutionnaires. Dans l'ère des nationalismes, ce que fait Zambélios – et il le fait assez consciemment –, c'est réduire le projet géopolitique de Rhigas à un modèle historique bien concret du passé lointain : l'Empire byzantin d'« avant la chute de 1204 ». En fait, Zambélios étant principalement un historien, c'est dans l'histoire qu'il cherche sa *patrie idéale* – une patrie aussi vaste que celle de Rhigas (voire même identique à elle), mais cette fois-ci pleinement « hellénique »¹⁶.

Du moins sur le plan des intentions, le moment politique précède donc le moment historiographique. En d'autres termes, l'histoire écrite par Zambélios ne fait que sceller et légitimer sur un plan savant ce qui est imaginé dans la politique par Colettis. En revanche, dès que l'on envisage le contenu précis de ces revendications, leur forme territoriale, on tend plutôt à attester l'antériorité de l'instance historiographique. Comme nous venons de l'évoquer, jusqu'au moment où Zambélios publie ses *Chants Populaires*, la vision proprement irrédentiste du nationalisme grec continue à porter soit sur la dite « reprise du trône de Constantinople » soit sur la substitution d'un « Empire hellénique » à l'Empire ottoman (en général, et vaguement) ; elle n'a donc pas affaire à un Empire à l'image de celui d'« avant la chute de 1204 » de Zambélios, soit à un espace territorial plutôt délimité.

Délimité, mais aussi raisonnable (toutes proportions gardées). Car, l'historiographe n'a jamais été vraiment un homme utopique : il n'a jamais songé à un Empire hellénique aussi vaste, par exemple, que celui d'Alexandre

16. À ce propos, il est intéressant de poursuivre les réflexions pénétrantes de N. I. Pantazopoulos [= *Ρίγας Βελεστινλής. Η πολιτική ιδεολογία του Ελληνισμού προάγγελος της επανάστασης*, Thessalonique 1964, pp. 28-30] qui entreprend de comparer les trois idéologies politiques qui, à son avis, ont dominé la société grecque d'avant la Guerre de l'Indépendance. La première est celle des Phanariotes qui veulent établir un Empire chrétien – à l'instar de l'Empire byzantin – qui comprendrait toutes les populations chrétiennes balkaniques et se substituerait à l'Empire ottoman ; cet « État du *Génos* [des Romains] » serait ainsi « multi-national ». La deuxième est essentiellement réduit aux projets des inspireurs de la Révolution de 1821 et a affaire à un « État de la *Nation* [des Hellènes] », un *État-nation*, donc « mono-national ». La troisième est celle de Rhigas qui vise à un État « supra-national », un État qui se mettrait au-dessus de toutes les différences qui séparent ses citoyens ; l'État imaginé par Rhigas est ainsi le seul à s'être proposé comme but l'« abolition complète » de l'Empire ottoman et de la tyrannie que ce dernier exprimait aux yeux de ses sujets, y compris les Turcs.

le Grand – quoique persuadé que « l’Hellène peut tout faire en Orient » ayant « prouvé qu’il y a aboli la barbarie ». Pourtant, il ne cessait de méditer sur un État grec dont les limites géographiques n’auraient rien à voir avec celles du « petit royaume » grec du XIX^e siècle. Or, l’objectif désigné par lui, un État qui se substituerait à l’Empire ottoman quant à ses territoires en Europe et en Asie Mineure, était, même pour certains diplomates européens de l’époque, quelque chose qui avait l’air faisable¹⁷.

L’œuvre de Zambélios est un exemple typique de l’idéologie nationale grecque du XIX^e siècle (en général) quant à ceci : Son auteur semble osciller entre les critères de langue et de religion lorsqu’il traite de ce qui pourrait (ou devrait) définir la nation hellénique¹⁸. Ainsi, insiste-t-il beaucoup sur la langue en tant que « qualité nationale »¹⁹. Et son lecteur a parfois l’impression que la

17. Tandis que le discours zambélien sur les limites idéales de la « patrie néohellénique » se montre donc de caractère radical dans le contexte des milieux intellectuels grecs, on peut considérer que la *Note sur la Grèce* de Chateaubriand, rédigée avant même la fin de la Guerre de l’Indépendance de 1821, prélude essentiellement, quoique très attentivement, aux réflexions de l’historiographe grec. En effet, bien que le mandarin français ne parle, dans un tout petit paragraphe, que des évolutions qui ont à l’époque l’air très lointain – du moins par rapport aux solutions concrètement proposées par les puissances européennes –, il arrive à établir la vision d’un État grec idéal qui comprendrait la plupart des provinces européennes de l’Empire ottoman. (Or, à ce propos, il faut faire attention : le chercheur actuel tendrait à penser que le romantique français laisse ouverte la question de l’avenir des régions de la Macédoine et de la Thrace. Pourtant, s’il y a à l’époque un nationalisme qui les revendique, c’est le seul nationalisme grec ; autrement dit, la Question macédonienne n’est pas encore posée.) Lisons donc ces syllogismes hypothétiques de Chateaubriand, *Note sur la Grèce*, P. Quemeneur, *O Σατωμπριάν*, p. 56 : « Enfin la séparation de la Grèce de la Turquie ne détruirait pas ce dernier État, qui compterait toujours tant de provinces militaires européennes. On pourroit même soutenir que l’empire turc augmenteroit de puissance en se resserrant, en devenant tout musulman, en perdant ces populations chrétiennes placées sur les frontières de la chrétienté, et qu’il est obligé de surveiller et de garder comme on surveille et comme on garde un ennemi. Les politiques de la Porte prétendent même que le gouvernement ottoman n’aura toute sa force que lorsqu’il sera rentré en Asie. Ils ont peut-être raison ». Ce n’est donc pas sans réflexion que Zambélios [= « La poésie populaire en Grèce », *Le Spectateur de l’Orient*, VI, p. 364] appelait Chateaubriand « l’immortel auteur du génie du Christianisme ».

18. Voir à ce propos P. E. Lekkas, *Η εθνικιστική ιδεολογία*, p. 146 et passim ; S. Petmézas, « Πολιτικός αλτρωτισμός και εθνική ενοποίηση στην Ελλάδα », *Ιστορ*, 2 (1990), pp. 95-107 ; C. Th. Dimaras, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, pp. 323-480.

19. Voir, par exemple, à propos de la « nation des Slaves » : « leur qualité nationale la plus essentielle, à savoir la langue [...] », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 399. Dans un autre passage, encore plus significatif, Zambélios considère l’adoption de la langue grecque dans les activités officielles de la monarchie byzantine comme l’indice principal

langue grecque est une sorte de baguette magique permettant à l'hellénisme de mettre en œuvre sa « force d'assimilation »²⁰.

Mais, comme nous l'avons vu, tout son édifice explicatif est, du moins originairement, fondé sur la religion orthodoxe et sur cette « mission que la Providence divine a accordée à l'hellénisme ». En effet, même lorsqu'il parle de ses « compatriotes vivant encore sous le joug ottoman », il se réfère plutôt

de son « hellénisation graduelle », en l'appelant « mesure de progrès » : « Puisque le développement graduel de la langue nationale est une règle excellente pour mesurer l'innovation [de l'hellénisme] médiéval{e} – car nous reconnaissons auprès de celui-là les progrès de l'élément populaire –, chez nous l'usage du dialecte néohellénique est, pour ainsi dire, la mesure de progrès [προοδόμετρον] de l'intervention populaire dans la réforme législative. [...] Le peuple hellénique [...] impose au despote étranger l'usage de sa langue », *ibid.*, pp. 232-233.

20. Lire par exemple : « La langue [...], cet instrument actif et tout à fait divin de n'importe quelle grandeur hellénique ; [...] cet instrument indispensable, sans lequel non seulement que l'Hellénisme ne peut briller, mais il ne peut presque même pas exister », *ibid.*, p. 367. Ou même : « En effet, parmi les nations chrétiennes de l'Europe, c'est la nôtre seule qui a l'avantage d'avoir une langue commune. En Hellade, d'un bout à l'autre, et sans exceptions concernant des limites politiques violées [= *allusion au "fait" que la plupart des populations "helléniques" sont restées en dehors de l'État national*], c'est la même langue qui est parlée, c'est le même accent qui est en vigueur, ce sont les mêmes idiotismes [...] qui prédominent. [...] Chez nous, comme il y a une seule histoire politique, et une seule doctrine religieuse, de même une seule langue assemble tous les Hellènes en une unité nationale et une concordance politique. [...] Lien politique [...], lien chrétien, lien de langue commune ; voilà encore [...] ce triumvirat ininterrompu du Moyen Âge ! », *id.*, *Bυζαντινὰ Μελέται*, pp. 649-650. Pourtant, il arrive de temps en temps que Zambélios soit en état de maîtriser sa certitude sur la toute-puissance de la langue hellénique (et sur la toute-puissance de l'hellénisme tout court), en ce sens qu'il met en doute la politique nationale de l'hellénisme à l'égard des populations qui « restent encore sous le joug ottoman ». Il s'agit des moments où l'historiographe ne fait en réalité que tirer la sonnette d'alarme sur les dangers couvés sur le plan pratique par l'optimisme que lui-même a inspiré à ses compatriotes sur un plan de l'ontologie historique : « On juge une nation à partir de sa langue, comme on juge un écrivain à partir de son écriture. [...] Lorsque nous, les Hellènes modernes, nous nous vantons à propos de notre destin sacré, nous devons [...] réfléchir sur la situation de notre langue. Lorsque nous prétendons une extension de limites [territoriales], des conquêtes, une mission orientale [= *la reprise du trône de Constantinople*], et d'autres choses pareilles, nous devons encore [nous] demander à travers quel instrument allons-nous jamais accomplir cette mission glorieuse, mais pourtant fort difficile ? [...] Nos frères exclus gémissent à l'extérieur [de l'État hellénique] dans la famine et la soif, la nudité et l'ignorance complète ; ils sont appelés Hellènes, et pourtant ils ignorent les éléments de l'histoire hellénique ; ils sont appelés chrétiens, et ils ne connaissent pas ce qu'est exactement Jésus-Christ ; ils sont comptés parmi les Européens, et, mis à part la sagacité innée et le baptême, ils ne diffèrent peut-être par rien d'avec les Turcs », *ibid.*, pp. 679-680.

aux populations orthodoxes, et non pas aux populations grecophones. Dans sa vision irrédentiste, les autres peuples balkaniques orthodoxes ne sont pas tellement ennemis, mais font en réalité partie de son rêve²¹. Pourtant, bien que, dans son projet, il y ait donc une place pour les autres nations balkaniques – à l'exception des « infidèles turcs » –, il va sans dire que ce projet reste tout à fait hellénique : le « trône de Constantinople » appartient, dans son esprit et selon ses propres formules, à « ce maître de la résidence » qui est l'Hellénisme, et non pas à son « tuteur » qui est l'Orthodoxie.

En fait, Zambélios écrit pendant une période historique (les années cinquante) où les autres peuples orthodoxes de la péninsule balkanique ne constituent encore pas des rivaux considérables pour l'hellénisme. Cette condition laisse au nationalisme grec la marge de focaliser toute son énergie sur son opposition contre les Ottomans et les puissances européennes qui ne donnent pas la « solution juste » à la Question d'Orient. C'est ainsi que Zambélios s'épargne de s'occuper vraiment des Bulgares, et se limite aux seuls *Slaves de Fallmerayer* ; c'est ainsi que le Paparrigopoulos de 1853 pense qu'une série d'ethnies balkaniques peuvent très bien être absorbées par le corps national grec²².

Il est donc évident que l'intérêt essentiel de Zambélios ne porte pas sur la langue parlée par les populations helléniques, ou autres, qui sont encore des sujets du Sultan. Ici, il ne s'agit que de leur religion. Le « schisme » entre l'Église bulgare et le Patriarcat de Constantinople n'ayant pas eu lieu encore, l'historiographe voit partout des « frères orthodoxes » qui, pouvant potentiellement « se ranger sous un drapeau orthodoxe », pourraient aussi lutter pour la cause d'un nouvel Empire byzantin, donc hellénique. Les différences qui les séparent, la langue et le fardeau de l'histoire médiévale (la mémoire, par exemple, des conflits entre Bulgares et Byzantins), ne sont donc pas plus importantes que leurs intérêts communs – du moins non pas encore²³.

Au contraire, les différences religieuses dressant historiquement l'Orthodoxie contre les Ottomans (identifiés ici aux Musulmans) et les Occidentaux

21. « Les Bulgares, ces enfants adoptifs de l'Orthodoxie, ont largement aidé l'Hellénisme pendant la guerre entre l'Occident et l'Orient. Au jour du jugement, l'Hellade ne doit pas oublier le sang que ceux-ci ont abondamment donné pour elle », *id.*, *Άσματα Δημοτικά*, p. 467.

22. Il est indicatif que les deux négligent plutôt la présence des Slaves dans les évolutions historiques dont ils traitent. Pour la place des Slaves dans la conception du jeune Paparrigopoulos, cf. ci-dessus, p. 285 (citation). Ce n'est que plus tard que Paparrigopoulos considérera les Slaves comme un des « concurrents de l'hellénisme » ; cf. ci-dessus, p. 30.

23. Cf. P. Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία*, p. 163 et suiv.

(représentés surtout par les Catholiques) semblent à ce moment-là beaucoup plus profondes et ardentes. En d'autres termes, lorsque l'hellénisme n'a pas encore de concurrents balkaniques en ce qui concerne le partage de l'Empire ottoman décadent, toute son attention se porte exclusivement vers ce qui est partagé, le pays des Ottomans, et ceux qui décident sur ce partage, les Occidentaux. Son historiographe arrive ainsi à produire des formules comme la suivante mettant en parallèle ces deux « ennemis de l'hellénisme », dont l'agressivité aurait ainsi contribué à la « renaissance de la conscience nationale hellénique » ; ce qui projette en quelque sorte l'enjeu politique du présent sur le passé historique, en le généralisant historiquement :

En deçà le Mahométisme, au-delà le Papisme ; l'un fruit de l'Orient, l'autre issu de l'Occident [...]. Mais, ayant fait leur apparition dans le même temps, les deux irritent [...] le corps tombé en léthargie de notre génos, en lui causant des convulsions vivificatrices sur ses membres insensibilisés²⁴.

Et quelquefois, il en arrive même à constater que la haine éprouvée par le peuple byzantin pour les Occidentaux était plus radicale que tout choc provoqué par l'invasion ottomane :

Peut-être, l'apparition de Mehmet [II] n'a-t-elle pas ébranlé si rudement les cœurs de nos pères [...] que la jalousie, et l'envie, et la peur, et l'ancienne malveillance à l'égard des barbares de l'Occident²⁵.

Ceci témoigne du fait que l'on doit toujours examiner le contenu d'une idéologie nationale par rapport à ce qui est désigné par elle-même comme « ennemi » de sa nation. Autrement dit, aucun nationalisme n'a de sens en dépit des identités idéologiques qui sont ses rivaux – et c'est ici que le texte trouve vraiment tout son contexte. L'idéologie nationale étant en outre un phénomène social comme les autres, elle a sa propre histoire, ses phases, ses réorientations, ses mutations. Ainsi, les rivaux qu'elle-même indique comme tels ne sont-ils pas toujours les mêmes, mais changent selon les circonstances et la conjoncture socio-politique.

Il en va de même pour le nationalisme grec. Au fur et à mesure que cette idéologie joue un rôle de plus en plus considérable dans la vie publique de la société grecque, elle se charge de considérer (et de reconsidérer) la place de la nation hellénique dans un monde qui devient progressivement un monde de nations, un monde international. Dans ce processus, c'est même la définition de cette nation qui change, ce sont même les critères pour en déterminer ces

24. Sp. Zambélios, *Βυζαντινὰ Μελέται*, pp. 176-177.

25. *Ibid.*, p. 403.

membres qui sont reconsidérés, selon, d'une part, l'enjeu et, d'autre part, l'altérité de chaque fois :

Ainsi, avant et juste après la fondation de l'État national grec, l'enjeu principal n'est-il précisément que la création et la croissance (respectivement) d'une entité étatique grecque, auxquelles s'opposent ceux qui vont perdre quelque chose par ces évolutions, à savoir les Ottomans dont les territoires sont ici disputés²⁶ et, peut-être, les puissances européennes dont les intérêts ne s'incarnent pas forcément dans la dissolution de l'Empire ottoman. Ce sont donc eux les grands « rivaux de l'hellénisme » selon Zambélios et les autres intellectuels nationalistes grecs qui écrivent dans le même contexte géopolitique. Ce sont eux qui résument en l'occurrence l'image d'autrui par rapport à laquelle l'hellénisme vient produire son identité. Et le critère de cette opposition, ainsi que de la définition de la nation hellénique qui lui correspond, ne pourrait que se focaliser sur la religion, les différences religieuses, en dépit de l'insistance de Coray et d'autres représentants des Lumières grecques sur le critère de la langue.

En revanche, l'émergence des autres nationalismes balkaniques à partir des années soixante posera pour l'hellénisme un grand problème : Jusqu'à ce moment-là, le « peuple hellénique » s'identifiait – dans le passé historique et dans le présent politique – au « peuple orthodoxe », évoqué désormais même au sein de l'Empire ottoman par le dit *millet orthodoxe*²⁷. Les Bulgares et les autres groupes ethniques balkaniques orthodoxes faisaient partie de la troupe orthodoxe ; tous pouvaient donc faire aussi partie de la nation hellénique²⁸ (à l'exception, peut-être, des Serbes dont la présence – du fait qu'ils disposaient déjà d'un État national, mais surtout parce qu'ils n'étaient pas encore considérés par celui-ci comme un concurrent puissant – était plutôt négligée

26. La vision de Rhigas réservait une place égale pour les sujets musulmans, tandis que celle de Zambélios excluait ce peuple de toute « solution juste » à l'égard de la Question d'Orient ; pour ne pas dire qu'elle l'excluait des pays qu'il habitait.

27. Sur l'institution du *millet* dans l'Empire ottoman, voir, à titre indicatif, H. A. R. Gibb & H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Londres, New York & Toronto 1957, II, pp. 211-213, 234 et passim ; R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton 1963, pp. 56-58 et passim.

28. Voir, à ce propos, le chapitre excellent de E. Skopétéa [= *To "Πρότυπο βασίλειο"*, pp. 21-40] sur la question des limites idéales et réalistes de l'État hellénique dans de l'idéologie nationaliste grecque du XIX^e siècle : « Dans le *génos* [des Hellènes], on pouvait intégrer des populations chrétiennes d'autres nationalités [...]. Par exemple, il suffit [de citer] l'inventaire des "Hellènes" présenté en 1824 par un individu qui a tout de même une conscience nationale nette, le phanariote Théodoros Négris : "le Serbe, le Bulgare, le

par les nationalistes grecs). En somme, jusqu'alors, l'hellénisme assumait, seul, le rôle de l'ennemi balkanique des Ottomans²⁹.

Mais, dès que ces peuples viennent, eux-mêmes, définir leur identité nationale et revendiquer leurs propres États-nations, il s'agit d'antagonistes pour le partage de l'Empire ottoman³⁰. Ils ne font donc plus partie de « nous », mais d'autrui. Ils sont différents de « nous ». Et « nous sommes » (à « notre » tour) quelque chose différent et bien plus exact par rapport à ce que « nous étions »

Thrace, le Macédonien, l'Épirote, le Thessalien, [...] l'Athénien, [...] le Chypriote, [...] le Syrien... »), [publié dans le journal *Εφημερίς Αθηνών*, le 22/11/1824], (p. 25). Il est évident que seulement le critère religieux pouvait regrouper toutes ces populations dans une liste d'Hellènes, et que la vision zambélienne se montre en réalité beaucoup plus réaliste. Cf. aussi A. Politis, *Ρομαντικά χρόνια*, pp. 67-73 : « Tant que les autres consciences nationales balkaniques n'avaient pas été formées, parler le grec était une pratique d'individus – ainsi que de groupes – qui ne rencontrait pas de résistances. Car les populations [balkaniques] ne vivaient pas cette intégration comme nationale, mais tout simplement comme un déplacement social [= *comme préalable pour toute montée sociale*] : elles passaient d'une catégorie de chrétiens – cela était leur identité – à une autre. L'hellénisme gagnait, mais il n'y avait pas de bulgarisme ou d'albanisme pour perdre » (pp. 68-69). À ce propos, voir un « poème d'enseignement » écrit, en 1802, par Daniel Moschopolitis, un érudit de conscience grecque, qui était tout de même d'origine valaque : « Albanais, Valaques, Bulgares, vous qui parlez une autre langue, réjouissez-vous, et préparez-vous, tous, pour devenir Romains [Ρωμαίοι], laissant vos langues, voix et mœurs barbares [...] afin d'honorer vos patries albano-bulgares en les rendant helléniques », E. Legrand, *Bibliographie albanaise*, Paris & Athènes 1912, pp. 50-51, cité dans, A. Politis, *Ρομαντικά χρόνια*, p. 68. Il semble donc que c'est dans les populations grécisées des Principautés Danubiennes que Rhigas a trouvé le prototype du futur citoyen de sa « République (hellénique) » où devenir « Hellène » à travers l'adoption de la langue et de la culture grecques ne serait point une mutation ethnique, mais une sorte d'émancipation à la fois sociale et personnelle vis-à-vis du despotisme ottoman ; cf. P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, p. 308 ; *id.*, *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton 1992.

29. Ce n'est donc pas sans réflexion si G. Skliros [= « Το ζήτημα της Ανατολής » (1909), *Γ. Σκληρού. Έργα*, Athènes 1976, pp. 412-430, p. 421], le père du marxisme grec, choisissait la formule suivante pour désigner l'attitude de ses compatriotes : « Les Hellènes [ont fait leur Révolution] [...] en se figurant que, dans tout l'Orient, il n'y a que deux nations, les Hellènes et les Turcs, et que ces derniers doivent reculer devant la force d'impulsion de la grande Hellade ».

30. Voici comment Paparrigopoulos [= « Ιστορία των ονομάτων », *id.*, *Προλεγόμενα*, p. 90] pose le problème en 1881 : « Si le royaume de l'Hellade, dès sa première fondation, s'était conduit face aux tribus antagonistes avec la prudence et la dextérité convenables, les choses auraient été beaucoup moins difficiles qu'aujourd'hui. En ce temps-là, les Bulgares et les Albanais ne rêvaient même pas encore à une autonomie, et ils conservaient face à la

auparavant : « nous parlons » le grec et « nous avons » une histoire qui ne se confond nullement avec celle des peuples (désormais) « barbares » habitant au Nord du royaume grec. Et si cela est valable pour le présent, cela doit forcément l'être aussi pour le passé. Il ne s'est donc jamais agi pour un peuple autre que l'hellénique. Autrement dit, le peuple orthodoxe du passé s'est toujours identifié à la « nation hellénique » ; et sinon le peuple, ses territoires...

Le processus menant la société grecque du nationalisme religieux de la première moitié du XIX^e siècle au nationalisme linguistique ou, pour mieux dire, culturel de la deuxième moitié sera assez long, et comportera de nombreuses réorientations³¹. Mais, dans les années cinquante, lorsque Zambélios publie ses deux ouvrages principaux, des termes comme « minorité/majorité linguistique/religieuse », « prépondérance d'un élément national », etc. ne sont pas encore entrés dans le vocabulaire et l'outillage probant du nationalisme grec. Ils le feront plus tard et trouveront leur plus grand spécialiste en Paparrigopoulos. Mais, à cette époque-là, les intellectuels grecs qui produisent l'idée nationale (la « Grande Idée ») de l'hellénisme songent à un Patriarcat de Constantinople qui sera le cheval de bataille du mouvement irrédentiste grec. Les évolutions tendront vers cette direction, mais non pas encore ; on est encore à l'époque de la Question ecclésiastique concernant l'Autocéphalie de l'Église de Grèce³², et le nationalisme grec ne

nation hellénique des sympathies et des relations, grâce auxquelles elle pouvait facilement se rapprocher de ceux parmi eux qui habitaient en Épire, en Macédoine et en Thrace ». À cet égard, Paparrigopoulos semble être on ne peut plus conséquent avec les positions politiques, dont il faisait propagande dans son *Histoire* de 1853, sur les rapports entre l'État-nation grec et les Slaves, les Valaques et les Albanais : Ces « races », disait-il à ce moment-là, ne disposaient pas d'une conscience nationale et, par conséquent, elles pouvaient être absorbées dans le corps national grec ; voir C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*. [*Η πρώτη μορφή: 1853*], pp. 104, 107 et 111-112. Cf. aussi : « Deux races habitent l'Hellade [à présent], l'hellénique et l'albanaise. Mais la race albanaise constitue-t-elle une nation propre [ιδιον]? [...] Elle le faisait autrefois, oui ; mais non pas aujourd'hui. [...] Un seul élément national est propre à cette race, la langue ; mais elle aussi recule graduellement devant la marche conquérante de l'hellénisme », *id.*, « Εισαγωγή εις την ιστορίαν της αναγεννήσεως », p. 153.

31. Comme ce sera d'ailleurs le cas pour sa nouvelle mutation entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle : le passage du nationalisme culturel à un nationalisme qui semble insister sur le sentiment d'appartenance nationale, à savoir sur son interprétation par les idéologues nationalistes grecs et selon les intérêts de l'État grec. Sur les différentes phases du nationalisme grec, voir P. E. Lekkas, *Η εθνικιστική ιδεολογία*, p. 146 ; E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, pp. 97 et 107.

32. Sur les péripéties de cette Question et leur impact idéologique, voir P. Matalas,

cesse d'être à la recherche d'armes diplomatiques ou autres qui lui conviendront.

Quant à l'attitude de Zambélios sur la question, on sait que, dans ses *Chants Populaires*, il se range ouvertement contre la dite Autocéphalie pour des raisons d'« intérêt national » :

Est-ce que la lutte pour le rachat [= *délivrance*] ecclésiastique et politique est finie ? [...] Sommes-nous vraiment libres et indépendants [...], sommes-nous politiquement des Hellènes [...] lorsque environ trois millions de frères orthodoxes gémissent encore dans les liens de la captivité ? [...] Allez-vous-en ! La soumission du Trône Œcuménique doit être, pour ceux qui s'appellent aujourd'hui Hellènes libres, le symbole des luttes à venir, [...] la fin de toute tentative dévote et patriotique. Car, au lieu de chercher des moyens pour désertier l'axe commun de l'Orthodoxie [...], alléguant comme prétexte le besoin d'une fausse indépendance, provisoire et irréalisable, qui obéit plutôt aux influences d'hétérodoxes et d'étrangers, il est mieux de chercher des façons de [...] préserver l'asile de nos ancêtres menacé par la servitude et la diplomatie. – Non ; la lutte n'est pas finie ! Et avant qu'elle finisse, la réforme ecclésiastique n'est pas possible³³.

Par ailleurs, dans le même ouvrage, et sur un plan purement historiographique, il condamne sans restriction l'Iconoclasme comme hérésie, parce qu'il constate à son propos une « violation des traditions de l'Église et de l'Hellénisme ». En d'autres termes, il reproduit ici, sans réserve, la mentalité du Patriarcat orthodoxe chez qui la préservation des traditions constitue la plus grande priorité.

Mais cet ouvrage est publié en 1852 ; juste deux ans après la normalisation des relations entre l'Église d'Athènes et le Patriarcat, qui signale essentiellement l'entrée de la pratique politique de ce dernier dans l'ère des nationalismes. En revanche, dans les *Études Byzantines* de 1857, les positions de l'auteur témoignent de son éloignement vis-à-vis de l'attitude des Orthodoxes *purs et durs* : D'une part, la « tradition » de l'Église est placée à côté de celle de l'Hellénisme, pour ne pas dire qu'elle lui est, ouvertement, subordonnée, car c'est toujours le « tuteur » qui dépend du « maître », et non pas l'inverse. D'autre part, le rôle de l'Église dans la société byzantine est très critiqué, et sa place est réduite à une « autorité » (un peu passéiste) qui travaille souvent pour ses propres intérêts, et non pas pour ceux de l'Hellénisme ; quant aux empereurs iconoclastes, ils deviennent ici les plus « actifs et les plus braves », vu qu'ils étaient ceux qui voulaient moderniser l'Empire.

Ἔθνος και Ορθοδοξία ; E. Skopétéa, *Το "Πρότυπο βασιλείο"*, pp. 124-134 ; Ch. A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece*, Londres 1969.

33. Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, pp. 551-552.

Certes, il s'agit avant tout du détachement progressif de l'auteur vis-à-vis de la conception historique du providentialisme orthodoxe. Mais il y a également le nouveau contexte politique qui paraît obliger l'historiographe à de telles révisions interprétatives : ayant reconnu l'Autocéphalie de l'Archevêché d'Athènes, le Patriarcat donne désormais l'impression qu'il ne s'opposera plus à la diplomatie nationaliste grecque, s'il n'en constituera un de ses pôles les plus précieux. Et Zambélios est probablement plus capable d'entrevoir cette évolution en 1857 qu'il ne l'était en 1852.

Cependant, assimiler toutes les nouvelles données et les intégrer dans sa théorie étant peut-être encore difficile, l'historiographe préfère en règle générale parler plutôt de « droits historiques » et de « mission historique ». Plongé dans la métaphysique et le providentialisme orthodoxe, mais soucieux avant tout des problèmes géopolitiques, il ne fait que réduire le droit international aux « droits historiques » spécifiques de telle ou telle nation que la science historique nationale doit être en mesure de légitimer – ne serait-ce qu'à partir d'une argumentation transcendante. Or, dans son esprit, la diplomatie internationale (humaine) doit en réalité renvoyer toute question importante de sa juridiction à celle de la Providence divine ; ou bien à celle de l'Histoire.

Il reste tout de même que – comme nous venons de l'évoquer –, en étudiant l'œuvre historiographique de Zambélios, on rend compte des contraintes spécifiques imposées sur son texte par le contexte politique de l'époque. En effet, on constate que même dans les cas où l'historiographie semble à première vue mener le jeu, elle ne fait que poursuivre, en dernière analyse, les évolutions politiques ; ajoutant peut-être son témoignage savant, précisant souvent ce qui n'est qu'une simple allusion dans la politique, mais sans révolutionner les processus qui lui sont extérieurs, du moins non pas directement.

Néanmoins, si l'historiographie ne peut révolutionner directement les processus politiques, elle peut sans doute révolutionner les procédures que les sujets historiques (en l'occurrence, les idéologues nationalistes) mettent en œuvre pour s'adapter aux dits processus et pour servir leurs intérêts socio-politiques. Le caractère axiomatique d'un discours comme celui de Zambélios à propos de la *patrie idéale* de l'hellénisme se situe probablement au croisement entre le moment de cette puissance de l'historiographie et le moment de son impuissance, en ce sens qu'il semble débloquent l'argumentation nationaliste en ceci : Là où la politique ne fait qu'espérer, parce qu'elle ne peut encore revendiquer, pour ne pas provoquer, l'historiographie vient dégager l'imagination savante qui est en mesure d'indiquer sans promettre, de faire triompher sans s'engager, de rêver sans même faire le compte des suffrages exprimés, dans l'attente que les conditions deviennent plus favorables. Dans

cette politique – puisqu'il s'agit toujours de la politique –, le discours axiomatique commence là où s'épuise (ne serait-ce que provisoirement) le discours réaliste ; là où le *ce que nous voulons* prend la place du *ce que nous pouvons* parce que ce dernier est trop frustrant.

Mais si l'historiographie peut en effet révolutionner les pratiques politiques, on doit peut-être penser qu'elle est effectivement à même de révolutionner aussi les processus globaux, car les dites pratiques ne font justement qu'une partie (importante) de ces processus. Sinon, on ne fait qu'exclure précisément des processus socio-politiques les pratiques mises en œuvre par les êtres humains qui constituent la matière première de l'histoire ; pour ne pas dire que l'on ne fait qu'exclure de l'histoire la manière même dont certains individus et certains groupes sociaux pensent l'histoire.

Parler en conséquence d'antériorités ou de postériorités dans ce va-et-vient entre l'histoire et la manière politique de penser l'histoire ne sert que des besoins analytiques. En réalité, tout au moins dans le cas du phénomène national, les limites entre des sphères sociales comme la science (en l'occurrence, l'historiographie) et la politique sont parfois extrêmement vagues ; l'une peut souvent remplacer l'autre dans son propre domaine de juridiction. Et Zambélios était conscient même de ce fait, comme en témoignent, entre autres, ses jeux verbaux à partir des différents sens du mot histoire. Par ailleurs, il était personnellement convaincu qu'aucune œuvre historique ne fait époque sans « joindre le passé [historique] au présent [politique] de la nation ».

Tout compte fait donc, le discours zambélien est axiomatique non pas parce qu'il revendique un pays comme « celui d'avant la chute de 1204 », ni parce qu'il proclame que les populations balkaniques orthodoxes font partie de la nation hellénique ; il est axiomatique puisqu'il insiste que les pays habités par ces populations « appartiennent à l'hellénisme ». Et ceci présuppose en réalité le grand axiome de l'ère des nationalismes, du nationalisme tout court : tous les pays habités par des gens que l'on considère comme des « compatriotes » doivent forcément être intégrés dans son État national³⁴.

34. Ce qui présuppose, à son tour, un autre axiome du discours nationaliste : « toute nation [et sinon toute, la "nôtre"] a droit à un État qui lui sera propre ». Sur l'histoire de cet axiome, y compris les hésitations intellectuelles et politiques avant d'arriver à ce « toute », voir E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, pp. 14-45, 101-130 et passim.

VIII. En guise de conclusion : La survivance des schémas zambéliens dans la conscience historique grecque

Affirmer que Zambélios a tracé le chemin que l'école historique nationale grecque a fréquenté dans les années suivantes n'est pas une formule littéraire. Car cette école a conservé non seulement ses axiomes historiographiques et/ou politico-idéologiques mais également une série de ses termes les plus chers ainsi que de ses schémas explicatifs.

En effet, bien que le vocabulaire historiographique se soit beaucoup enrichi chez ses épigones, notamment chez Paparrigopoulos, le sanctuaire de l'école nationale s'est toujours incarné dans ces « droits historiques de l'hellénisme » dont parlait l'historiographe ionien. Certes, l'ère scientifique qui a aussitôt suivi le passage de l'historiographie traditionnelle à l'historiographie nationale, que représente l'œuvre zambélienne, ne se prêtait pas à des jugements « conjecturaux » ou transcendants. Mais, peut-être en raison des objectifs qui étaient toujours de la même nature (à savoir géopolitiques) et du *soulagement* idéologique qu'offre en général toute sorte de « droit », aucun mot d'ordre n'a jamais disputé la place prépondérante que Zambélios avait accordée dans le cadre de l'argumentation nationaliste grecque à l'expression « droits historiques ».

Quoique dépourvu plus tard de son caractère axiomatique, l'axiome géopolitique de Zambélios à propos de la *patrie idéale* de l'hellénisme a constitué un de ces points forts de sa théorie que la jeune école historique grecque ne pouvait négliger. En effet, toute l'historiographie grecque cherchera depuis lors les origines de ce que l'on appelle l'« hellénisme moderne » dans l'Empire byzantin d'« avant la chute de 1204 », pour ne pas parler des origines du sentiment national grec qui seront également situées dans la même période et liées au conflit entre Byzance et Occident.

Évidemment, dans la démarche de narration analytique de Paparrigopoulos – ou dans celle d'étude positiviste de ses propres épigones –, c'était avant tout les sources et les témoignages historiques qui avaient le premier et le dernier mots ; la diplomatie pratiquée par eux ne faisait que suivre leurs affirmations et leurs conclusions *savantes*. Mais il reste que si les « preuves historiques »

ont été considérées comme une arme diplomatique, ce fut dans une large mesure grâce au discours axiomatique (et l'argumentation transcendante) de Spyridon Zambélios. Or, articuler une série de raisonnements produits à partir d'un discours axiomatique sans précisément évoquer le caractère axiomatique de ses prémisses – ce qui ne conduit, inversement, qu'à effacer à rebours le fondement axiomatique de l'argument originel – est peut-être le propre de tout discours politique militant.

Cela dit, nous tenons à reconnaître dans le discours historiographique nationaliste la présence d'une double opération d'aménagement de ses dettes à une certaine pensée prémoderne qui est en général eschatologique, irrationnelle et non-scientifique. C'est dans cette opération que nous proposons d'inscrire même certains aspects de l'anachronisme qui est souvent inhérent au discours nationaliste, notamment dans les cas où une de ses priorités porte sur la démonstration de la continuité historique de la nation, comme dans celui du nationalisme grec. Et lorsque l'on dit que l'historiographie nationale grecque du XIX^e siècle a entrepris d'établir la « continuité de la nation hellénique » à travers les siècles, donc le lien entre un certain passé et le présent de la dite nation, il ne faut jamais perdre de vue que cette procédure passait avant tout par l'entreprise de nationaliser ce passé, d'en faire un passé purement national.

Toujours sur la même ligne, l'historiographie nationale grecque doit à son pionnier le raffinement d'une série de concepts et de schémas logiques dont les origines se situent dans la conception historique traditionnelle – un raffinement présupposé par toute tentative d'insertion de ces éléments conceptuels dans le système (moderne) des idées nationalistes, inscrit ainsi dans la large procédure (lente et, à son tour, graduelle, d'ailleurs) de réarrangement du passé et de l'histoire prémodernes de la nation des Hellènes au profit d'un passé et d'une histoire nationaux. Comme nous l'avons déjà dit, les rapports entre la science historique grecque en voie de construction au cours du XIX^e siècle et l'univers de la pensée providentialiste orthodoxe peuvent être réduits à un long processus d'émancipation de l'une vis-à-vis de l'autre, dont les préludes sont déjà reconnaissables chez Zambélios, ou même avant lui. Or, l'étude de ce processus rend manifeste l'emploi sélectif – bien que minimisé progressivement – par les historiographes nationaux grecs d'un ensemble d'éléments constitutifs de la conception historique traditionnelle.

Comme on a eu l'occasion de le constater surtout à travers l'examen des positions zambéliennes exposées dans les *Chants Populaires*, il est évident que même le moindre détail de l'histoire écrite par l'historiographe grec n'est pas

envisageable au-delà de son attachement au schéma de « nation élue », qui constitue sans aucun doute un emprunt à l'histoire providentialiste. En revanche, les épigones de Zambélios, filtrant de plus en plus ses dettes au passé prémoderne de la culture historique « néohellénique » (ainsi que leurs propres dettes à son œuvre), vont aussitôt faire preuve d'une grande qualité de sélectivité à propos de ses (et de leurs) prémisses conceptuelles. Ainsi, vont-ils en effet invoquer la « nation élue » sans précisément évoquer l'« élection » ou l'« électeur » (Dieu lui-même), juste comme ils vont souvent invoquer les schémas explicatifs proposés par Zambélios sans évoquer – sauf très rarement – l'œuvre « rébarbative » de leur prédécesseur.

Prenons à ce propos quelques exemples confrontant une série de manipulations sémantiques élaborées par Zambélios avec l'accueil réservé à ses raisonnements surtout par son grand épigone, C. Paparrigopoulos :

a) Tout à fait persuadé qu'en ce qui concerne les territoires ottomans en Europe et en Asie Mineure, il s'agit d'un ensemble de « pays qui appartiennent à l'hellénisme », Zambélios est en mesure de projeter sa conviction sur le passé et de critiquer certains personnages historiques pour ne pas avoir pris conscience de ce « fait ». En effet, il en arrive même à reprocher à la dynastie impériale macédonienne d'avoir eu des ambitions « vaines » sur la péninsule italienne pendant les VIII^e et IX^e siècles – des ambitions qui auraient ainsi provoqué l'égarement de l'hellénisme médiéval quant à ses aspirations géopolitiques !

En d'autres termes, l'auteur accuse des sujets historiques ayant agi il y a quelques dix siècles de ne pas avoir eu les mêmes préoccupations que celles de son temps : en l'occurrence, les empereurs byzantins d'avoir été attachés à l'idée d'un Empire qui se voulait œcuménique, et non pas au projet d'un État médiéval national qui se débarrasserait de son passé « romain » pour cultiver son avenir proprement « hellénique » ! Ainsi, bien que Zambélios qualifie Léon le Sage comme « le premier [empereur] qui peut très bien être appelé Basileus des Grecs »¹, stigmatise-t-il sa politique expansionniste à l'égard des territoires (ex-byzantins) au-delà des frontières de la *patrie idéale* de l'hellénisme comme passéiste, et il l'impute aux vestiges de l'« idéologie romaine » qui continuait à influencer les pratiques de la cour byzantine :

Si, renonçant spontanément [...] à tout droit d'hégémonie sur la péninsule italienne, Léon [le Sage] engageait toutes les forces morales et militaires dans la défense de son territoire ; [...] si Léon avait une politique plus prudente, quel serait aujourd'hui le destin du demi-monde oriental ? [...] Il n'a pas

1. Sp. Zambélios, *Bυζαντιναι Μέλεται*, p. 292.

compris que la récréation de l'Hellénisme était tout à fait incompatible avec l'intégrité de la monarchie romaine².

Le même argument, le même syllogisme, sera plus tard répété par Paparrigopoulos ; à la petite différence que, lui, il préfère parler de « limites naturelles de l'État hellénique médiéval »³. Il en arrive ainsi à critiquer même Justinien – l'homme qui appelait le latin « langue paternelle » et le grec « langue commune » – d'« avoir commis une erreur en entreprenant la récupération de l'Afrique, de l'Italie et de l'Espagne, car il a consommé dans cette cause tous les moyens de l'État oriental »⁴ ! Ce qui n'empêche pourtant pas l'historien national de faire le récit passionnant de ses triomphes militaires à l'étranger.

Il est donc clair que, pour les deux historiographes, les empereurs byzantins devaient toujours penser et agir à partir d'une barrière infranchissable séparant la *pars orientalis* et la *pars occidentalis* de l'Empire romain, dont l'une allait dans l'avenir constituer le foyer de l'hellénisme et l'autre celui des nations occidentales ! Et ce qui est plus impressionnant, c'est que Paparrigopoulos tient quelquefois compte des principes fondamentaux de la mentalité impériale byzantine et semble à première vue – tout comme Zambélios, d'ailleurs – comprendre les différences qui la séparent des mentalités de l'ère des États-nations, sans parvenir néanmoins à éviter les jugements de valeur qui traitent du passé selon les termes du présent :

[L'empereur byzantin] s'appelle lui-même basileus-empereur. Ses sujets sont le peuple, les hommes par excellence, tandis que tous les autres habitants de la terre [sont] des nations⁵, à savoir des êtres inférieurs. Son État est l'œcoumène, et le reste de la terre [est] le désert. Certes, toutes ces choses sont des exagérations⁶.

Dans des raisonnements antinomiques de cette sorte, le lecteur peut très bien oublier que tout l'édifice rhétorique est fondé sur un seul axiome : les pays des Balkans et de l'Asie Mineure « appartiennent [et *appartenaient* donc] à l'hellénisme », tandis que les autres n'appartiennent pas à lui, mais aux nations occidentales – les Turcs étant évidemment un peuple « barbare » et, surtout,

2. *Ibid.*, pp. 268-269.

3. Voir, par exemple, C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, IIIa, p. 143.

4. *Ibid.*, IIIa, p. 138.

5. Paparrigopoulos évoque ici une des significations – la plus commune, peut-être – du mot *έθνος* [*nation*] dans le grec ancien, qui peut être identifiée à celle de la *foule*. Pour un inventaire de ces significations, voir H. G. Liddell & R. Scott, *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσας*, Athènes sd [édition de 1904, sur la base de celle de 1897], II, p. 22.

6. C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, IVa, p. 52.

« asiatique ». D'autant plus que les auteurs eux-mêmes paraissent négliger de plus en plus l'axiome au fur et à mesure qu'ils manœuvrent la conclusion.

Ainsi, chez Paparrigopoulos, le profil géopolitique des territoires en question est-il réduit assez conséquemment à leur profil ethnologique qui est, à son tour, esquissé à partir du critère de la langue. À première vue, il ne s'agit donc pas d'un axiome. Et pourtant, on rend compte du rôle de l'axiome dans la construction de sa problématique lorsque l'on essaie d'interpréter les antinomies de l'auteur : distinguer et décrire l'œcuménisme de l'idéologie impériale byzantine, tout en le critiquant ; faire l'éloge des campagnes militaires de Justinien, tout en les jugeant regrettables, sinon catastrophiques...

En réalité, les antinomies sont le grand trait caractéristique de l'œuvre de l'historiographe grec le plus renommé du XIX^e siècle. Et cela est peut-être indicatif de sa place (à son tour) intermédiaire entre la tradition plutôt philosophique incarnée par Zambélios et ses précurseurs et la vague positiviste des deux dernières décennies du XIX^e siècle. Mais, dans tous les cas, il s'agit d'antinomies dont les deux pôles ne sont pas vraiment équipotentiels. Entre eux, il existe la volonté, la préoccupation, la priorité de l'auteur lui-même, et celles-ci travaillent dans une seule direction : privilégier le pôle de la conviction, le pôle de l'évident de soi, le pôle de la prémisse, représenté par des schémas comme la « continuité de la nation hellénique », ses « droits historiques », l'« unité nationale », l'« alliance avec le christianisme », etc., – le pôle, finalement, du discours axiomatique à *la Zambélios*.

b) Citons aussi l'exemple d'une notion qui a sa propre aventure dans l'évolution de la conscience historique grecque, et dont on rencontre la première péripétie dans la conception historique traditionnelle : il s'agit de la formule privilégiée chaque fois pour désigner la conquête ottomane. Nourri dans les principes du providentialisme orthodoxe, Zambélios tend à employer l'expression « captivité [αἰχμαλωσία] ». Formé en revanche, grâce à ses études, dans un milieu savant dominé par l'historiographie (occidentale) moderne, il est également engagé dans un langage qui préfère parler d'une « conquête [κατάκτηση] ». Il emploie aussi à plusieurs reprises le terme de « domination [κυριαρχία] ». Cependant, dans le passage suivant, il privilégie un autre, celui d'« occupation [κατοχή] » – en se montrant essentiellement très prophétique quant à l'accueil chaleureux que les historiens nationaux grecs réserveront non tellement à ce terme, mais à l'essentiel de ses raisonnements :

Les biens [sont toujours] mélangés avec les maux. – L'absence de métissage national [ανεπιμιξία] qui distingue la politeia [= *population*] byzantine des autres gènes européens a entretenu [...] un certain caractère archaïque

témoignant de la continuité ininterrompue de la tradition [hellénique], de l'insertion constante du passé dans la pratique du Moyen Âge. Est-ce que nous avons jamais subi une grande conquête qui ressemblerait à la conquête de la France par les Francs ou à la conquête de l'Italie par les Allemands [= *les Goths*] mis à part la conquête romaine – qui, peu après, n'a laissé aucune trace – et la conquête ottomane – que nos petits-fils vont certainement appeler plutôt occupation que conquête ?

L'anachronisme latent d'expressions comme celle d'« occupation » donne sur l'enjeu et le défi sous-entendus : Comment désigner la conquête ottomane tout en soulignant son caractère provisoire, éphémère ? Et à ce propos, le terme traditionnel est très convenable puisque, là, on parle déjà de quelque chose qui a l'air provisoire : d'une « captivité ». En outre, il va sans dire que cela peut en même temps témoigner d'une certaine « continuité du sentiment national du peuple hellénique », ce qui est *le grand enjeu* pour toute l'historiographie nationale grecque.

Mais en tout cas, on peut dire que Zambélios s'est prouvé beaucoup plus sincère que ses épigones. Il a expliqué en effet pourquoi l'on doit privilégier le mot « occupation ». Tandis que ses successeurs, Paparrigopoulos par exemple, évitent en apparence cette locution, emploient assez souvent le terme de « conquête », mais ils préfèrent avant tout l'alias de l'expression « domination ottomane » (qui désigne déjà quelque chose de plus provisoire) : la « Turcocratie »⁸, le terme le plus courant depuis lors dans la conscience historique grecque à propos de la conquête ottomane. Un terme qui arrive à établir la *fragilité* de cette conquête par rapport évidemment à la « continuité de la nation hellénique » – une nation (la plus « ancienne » parmi ses homologues actuels) qui aurait ainsi subi et soutenu successivement une « Romanocratie », une « Latinocratie » (ou « Francocratie ») et une « Turcocratie »⁹, pour en venir enfin triompher en fondant son nouvel État autonome (l'« État néohellénique »). L'histoire des « nations élues » est en effet écrite « rétrospectivement » ; juste comme le voulait Sp. Zambélios...

7. Sp. Zambélios, *Βυζαντινά Μελέται*, p. 666.

8. « Τουρκοκρατία » : de « Τούρκος », *Turc*, et « Κράτος », *domination* ou *pouvoir*. Comme le note C. Th. Dimaras [= *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, p. 221], Paparrigopoulos avait annoncé en 1861 l'édition des quinze « Livres » de son *Histoire* en donnant au quatorzième le titre de « Domination turque », pour préférer par la suite celui de « Turcocratie ».

9. Voir par exemple : « La résistance contre les Latins ne se termine que lorsque commence à son tour la résistance contre les Ottomans », Sp. Zambélios, *Άσματα Δημοτικά*, p. 461.

Il est intéressant de noter que certaines évidences liées à cette conception de l'histoire de Grèce vont survivre même dans les tentatives d'élaborer une approche marxiste de cette histoire. En effet, lorsque G. Skliros (1878-1919) produit la première critique du discours nationaliste grec du point de vue du matérialisme dialectique, sa théorie historique se veut avant tout une réponse à tous ceux qui pensent que l'histoire de Grèce est celle d'une « nation élue » :

Nous avons la naïveté de penser que, pour l'Hellade, des lois sociales n'ont pas été écrites¹⁰.

Notre race [...] se laisse [...] à son besoin invincible d'idéaliser tout ce qui est hellénique¹¹.

Et pourtant, Skliros reconnaît en même temps que la dite histoire est plus « compliquée » que les autres – en rappelant essentiellement Zambélios et ses propres remarques méthodologiques de ce type¹² :

L'Hellade d'aujourd'hui représente le phénomène le plus compliqué, peut-être, de l'histoire mondiale¹³.

Or, on pourrait dire que Skliros ne fait finalement qu'*interposer* dans les schémas explicatifs imposés au sujet de l'histoire de Grèce par le discours nationaliste grec la problématique du matérialisme historique – et cela malgré ses références péjoratives au modèle historique des nationalistes, l'Empire byzantin :

La civilisation hellénique ancienne est parvenue à helléniser l'Empire byzantin qui était d'abord tout à fait latin et constituait un alliage de diverses races. Elle lui a donné sa langue [...] et la conscience de la primauté de son esprit. Ainsi, Byzance s'est-elle hellénisée [...], sans pour autant jamais comprendre [...] le vrai esprit de la civilisation hellénique ancienne – ce qui était d'ailleurs impossible, s'agissant de deux formations historiques différentes. Cette Byzance hellénisée représentait un État uniforme, une monarchie centralisatrice [...] [qui] correspondait, pour ainsi dire, aux monarchies absolues de l'Europe qui sont parvenues à soumettre les seigneurs féodaux¹⁴.

10. G. Skliros, « Το κοινωνικό μας ζήτημα » (1907), *Γ. Σκληρού. Έργα*, Athènes 1976, pp. 79-138, p. 82.

11. *Id.*, *Τα σύγχρονα προβλήματα του Ελληνισμού* (1919), Athènes 1971, pp. 63-64.

12. Cf. ci-dessus, p. 131 et suiv.

13. G. Skliros, « Στους δημοτικιστάς » (1907), *Γ. Σκληρού. Έργα*, pp. 363-374, p. 373.

14. *Id.*, *Τα σύγχρονα προβλήματα*, pp. 77-78.

Il est vrai que le discours marxiste grec – et non seulement lui¹⁵ – a toujours été caractérisé par une série de contradictions et de palinodies au sujet du phénomène national. En effet, au moment même où ses représentants qualifiaient la nation de « catégorie historique », produite dans la modernité bourgeoise, ils parlaient de « nation néohellénique »¹⁶ et de cet « hellénisme » qui aurait eu « autrefois une grande histoire »¹⁷ ! Or, le chercheur actuel peut constater les conséquences non seulement théoriques mais aussi politico-idéologiques de cette attitude ambivalente :

Au XIX^e siècle, le siècle par excellence de la renaissance de la conscience nationale des peuples [...]¹⁸.

La mission nationale de l'Hellade et la libération de nos frères [...] sont pour nous, tous, [...] un désir sincère ainsi qu'un idéal¹⁹.

15. Sur les rapports équivoques entre le marxisme et le nationalisme, voir, à titre indicatif, G. Haupt, M. Löwy & C. Weil, *Les marxistes et la question nationale*, Paris 2^e1997 ; E. Nimni, *Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Political Crisis*, Londres 2^e1994 ; H. B. Davis, *Nationalism & Socialism. Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*, New York & Londres 1967 ; J. Schwarzmantel, *Socialism and the Idea of the Nation*, New York & Londres 1991 ; L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism, II: The Golden Age*, Oxford 1978 ; L. Colletti, « Bernstein and the Marxism of the Second International », *From Rousseau to Lenin, Studies in Ideology and Society*, Londres 1976 ; P. Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism. Eduard Bernstein's Challenge to Marx*, New York 1952 ; I. Wallerstein, « La construction des peuples : racisme, nationalisme, ethnicité », É. Balibar & I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe, Les identités ambiguës*, Paris 2^e1990 ; A. Dagas & G. Léontiadis, *Κομμιντέρν και Μακεδονικό ζήτημα. Το ελληνικό παρασκηνίο, 1924*, sl 1997.

16. « Notre tâche consiste à prouver que la Nation est une catégorie historique, qui a émergé et s'est développée avec l'émergence et le développement des rapports de production capitalistes. Que la Nation néohellénique, tirant ses origines du temps de l'Empire byzantin, s'est développée et a pris sa forme dans les conditions de la domination turque », Parole prononcée au VII^e Congrès du P. C. G. par son Secrétaire Général N. Zachariadis, rééditée dans, *id.*, *Συλλογική Έργων*, Athènes 1953, p. 15.

17. « Voici la psychologie tragique de nations qui avaient autrefois une grande histoire [...]. Car l'Hellénisme refusait à tous [les peuples balkaniques] le droit d'exister », G. Skliros, « Το ζήτημα της Ανατολής » (1909), *Γ. Σκληρού. Έργα*, pp. 412-430, p. 421.

18. *Ibid.*, p. 422.

19. *Id.*, « Το κοινωνικό μας ζήτημα », p. 136. Pour une analyse plus approfondie de l'œuvre de Skliros, voir I. Koubourlis, « Géorgios Skliros et la première critique marxiste » ; *id.*, *L'œuvre de G. Skliros (1878-1919). La première analyse marxiste de la société hellénique*, DÉA d'Histoire, EHESS, Paris 1993 ; *id.*, « Ο Γ. Σκληρός και ο ελληνικός μαρξισμός », *Δοκίμες*, 1 (janvier 1994), pp. 32-38 ; *id.*, « Γ. Σκληρός: Η ταξική πάλη ».

c) Dans le contexte géopolitique de l'époque de Zambélios, aucune manipulation historiographique n'a l'importance de celle concernant la réduction de la Question d'Orient (à savoir de la *Question sur l'avenir de l'Empire ottoman*) à une *Question concernant l'Empire d'Orient* (l'avenir lointain de l'Empire byzantin). Les anachronismes, les déplacements sémantiques, les glissements de sens, tous les appareils et les mécanismes conceptuels employés par le discours nationaliste trouvent ici leur meilleure illustration :

On a déjà vu Zambélios dire que le médiéviste se « trouve déjà aux approches du Moyen Âge » tout en élaborant la Question d'Orient. Mais de quelle « Question d'Orient » s'agit-il alors ? De celle concernant l'avenir de l'Empire ottoman ? Bien sûr que non. Dans une histoire où le vrai protagoniste est l'hellénisme (et, parfois, la Providence divine), on ne saurait jamais réduire une question historique d'importance internationale (voire universelle, œcuménique) à une simple affaire diplomatique concernant les relations entre les puissances européennes et l'Empire ottoman ainsi que celles entre elle-mêmes les premières ! Une telle approche serait trop vulgaire, trop « superficielle » selon la terminologie et la conception historique de Zambélios. Pour ne pas parler de l'erreur d'interprétation historique qu'elle comporterait d'après sa propre philosophie de l'histoire : négliger que « tout fait historique est nécessairement lié à ce qui le précède » (comme, d'ailleurs, à « ce qui le suit » ; en l'occurrence, l'an 1821, le grand moment de la « justice » historique).

Dans la conception zambélienne, on ne peut donc traiter de la Question d'Orient sans évoquer le rôle historique de la « race qui a obligé l'Orient et l'Occident à s'entretenir à travers les conquêtes alexandrines », qui a œuvré en faveur de la diffusion du christianisme à partir de cet espace géographique et – ce qui est le plus important – qui était là avant les Ottomans et même avant les Romains. Par conséquent, la Question d'Orient n'est point du tout la *Question concernant l'Empire Ottoman*, mais la *Question concernant tout Empire d'Orient* – et quand on parle d'« Empire d'Orient », il s'agit (dans la conscience historique de tout le monde) de l'Empire byzantin !

À travers ces raisonnements *inspirés* – et ce n'est pas une simple ironie qui nous fait employer ce mot –, l'historiographe grec manipule et arrange ce qui se produit pour lui-même comme évidence et défi à la fois : la diastole de la Question d'Orient (et de son sens « historionomique »), afin que cette Question puisse embrasser toute l'histoire des pays disputés par le nationalisme grec. Désormais, la dite Question sera réduite par l'historiographie nationale à l'histoire de l'Empire byzantin (l'« Empire médiéval hellénique »), ainsi qu'à l'histoire de

l'hellénisme en général. Cette conviction interprétative bien établie de la conscience historique grecque du XIX^e siècle trouvera ainsi son grand exégète chez Zambélios et dans sa théorie sur l'hellénisme en tant que « nation élue ».

Mais chez ses épigones, elle ne gardera pas son caractère transcendant et axiomatique. Eux, ils pensent qu'il ne s'agit ici que d'une simple conclusion résultant de l'examen minutieux des sources byzantines et d'un point de vue interprétatif ouvert et global. Chez eux, si l'on continue à devoir évoquer une bonne raison pour légitimer cette réduction, ce n'est plus nécessaire de recourir à la théorie de « nation élue » ; il suffit tout simplement de dire – avec le Zambélios des *Études Byzantines*, en fait – que l'« hellénisme était l'élément indigène et le plus ancien de l'Empire d'Orient »²⁰, qu'il était là avant les autres. Mais nous avons examiné les conditions dans lesquelles cette affirmation (extrêmement axiomatique, elle-même, d'ailleurs) trouve tout son sens. Et nous devons sans doute conclure que le passé non-national d'une nation une fois réarrangé, les anachronismes employés par le discours nationaliste ne sont point unidirectionnels (projeter le présent sur le passé), mais comportent un réarrangement incessant des rapports entre passé et présent, selon toujours ses propres priorités *ad hoc* : l'exemple que nous venons de citer révèle en effet une projection du passé sur le présent, mais, certes, d'un passé qui vient à peine de trouver son sens à partir du présent.

L'œuvre de Spyridon Zambélios signale tout compte fait une réorientation de la conscience historique grecque par rapport à ses origines – ses origines modernes et prémodernes. En d'autres termes, l'historiographe se sert de deux cultures histori(ographi)ques pour construire ses schémas explicatifs : d'un côté, c'est le providentialisme orthodoxe ; de l'autre, il s'agit du mouvement des « Lumières néohelléniques » qui arrive à son sommet avec Coray. Or, le nationalisme produit par Zambélios ne fait que la synthèse entre ces deux matrices mentales.

On a souvent parlé de la place prépondérante qu'occupaient les représentants des Lumières dans la vie intellectuelle du royaume grec pendant les premières décennies après sa fondation, ainsi que de la résistance qu'ils ont exprimée face aux « nouvelles idées » prononcées par les romantiques grecs²¹.

20. Cf. ci-dessus, p. 295 (citation).

21. À titre indicatif, voir l'opinion d'un des grands disciples de Coray, St. Coumanoudis [= *Λόγος εκφωνηθείς την 20 Μαΐου 1853, κατά την επέτειον εορτήν της ιδρύσεως του Πανεπιστημίου του Όθωνος*, Athènes 1853, p. 32, cité dans, C. Th. Dimaras, *Νεοελληνικός διαφωτισμός*, p. 398], sur les idées de Zambélios et de Paparrigopoulos : « Nous

Cependant, une série de chercheurs signalent que, même si l'on considère ces deux mouvements intellectuels comme bien distincts²², on ne doit pas perdre de vue que les deux ont dû faire face au grand défi commun pour toute idéologie nationale grecque : Comment expliquer le vaste *vacuum* historique entre l'Antiquité grecque classique et le présent national du peuple hellénique qui avait voulu faire et qui a finalement réalisé une Révolution d'indépendance nationale ? Autrement dit, comment indiquer et prouver la présence historique de ce peuple à travers les longs siècles où son nom est resté négligé – voire même *censuré* (surtout par l'Église orthodoxe) ?

Il est évident que la grande question à ce propos portait sur la période byzantine. Quant donc à la monarchie byzantine, Zambélios prend en considération, d'un côté, la tradition orthodoxe qui parle des « rois du peuple orthodoxe », et, de l'autre, la résolution – nationaliste et républicaine – des « Lumières néohelléniques » selon laquelle le régime byzantin résulte de la conquête romaine et constitue une machine d'oppression exercée sur le peuple hellénique.

Comme on l'a déjà vu, pour sa part, Zambélios opte pour une interprétation historique qui constitue une sorte de synthèse entre les deux : Il conserve le schéma d'« oppression romaine », mais il met sans cesse l'accent sur le « processus d'hellénisation graduelle de l'Empire romain », effectuée par le peuple hellénique à l'arrière-plan de la vie impériale. Et, à ce propos, il entreprend même de réfuter les positions des penseurs européens – notamment de Voltaire, Montesquieu, Gibbon et, plus tard, Hegel –, et de leurs disciples grecs comme Coray, prétendant que l'histoire byzantine n'était que « la suite millénaire de crimes, de faiblesses, d'infamies ». Du point de vue de l'historiographe grec, en réalité, il s'agissait en l'occurrence de la lutte violente populaire pour le pouvoir byzantin, où c'était le peuple qui détrônait de manière sanglante ses empereurs, et non pas les intrigues courtoises.

En même temps, il cherche des limites historiques signalant la rupture radicale dans cette direction : qui est le premier « empereur d'origine hellénique », qui est en fait « le premier roi de Grecs », quand l'« hellénisation de l'Empire » devient-elle indéniable à travers les sources byzantines ? Et il parle à plusieurs reprises de l'« ambition vaine » des empereurs byzantins d'être appelés « Empereurs romains », tandis qu'ils étaient en réalité les « rois d'un État hellénique ».

préférons éviter ces paradoxes et nous nous rangeons aux côtés des disciples de l'ancienne école d'historiens [= *celle des Lumières*].

22. Cf. ci-dessus, p. 108 et suiv.

Dans ses *Études Byzantines*, consacrées pourtant à une période où, selon ses propres arguments, l'Empire est déjà assez « hellénisé » (les VIII^e-X^e siècles), Zambélios va encore plus loin : Il tait de plus en plus l'opposition entre « romanisme » et « hellénisme », pour en faire deux « alliés » (le « gardien » et le « maître de la résidence ») qui œuvrent pour la formation de l'Europe moderne en général et de la « nationalité hellénique moderne » en particulier²³. Dans ce nouveau schéma explicatif, le rôle du « romanisme » est retouché par l'historiographe national : l'apport de l'« autorité romaine » dans la formation de l'« hellénisme moderne » n'est plus défini d'une manière négative (l'oppression comme « fonts baptismaux ») ; l'auteur la situe à côté des « autorités orthodoxe et hellénique », bien qu'il établisse à leur propos une hiérarchie stricte privilégiant évidemment l'« autorité hellénique ». Mais ce qui est le plus impressionnant, c'est qu'il attribue au « romanisme » l'imposition au peuple « hellénique » des institutions impériales de Rome grâce auxquelles ce dernier aurait conservé son « unité nationale ». Ce n'est donc plus la seule « oppression » qui a une telle conséquence heureuse ; désormais, c'est aussi le régime impérial tel quel – un régime qui, déjà selon les *Chants Populaires*, malgré son rôle « anti-national » dans le passé byzantin, reste encore nécessaire pour l'hellénisme post-révolutionnaire, au moins jusqu'à la « reprise du trône de Constantinople »²⁴ !

Les mêmes schémas seront également adoptés par Paparrigopoulos. Avec les mêmes hésitations et des palinodies analogues entre sa petite première *Histoire de la nation hellénique* de 1853 et sa version postérieure, définitive et volumineuse. En effet, quoique celui-ci souligne parfois le caractère impérial-œcuménique de tout aspect de la mentalité byzantine, il s'identifie (et il fait son lecteur s'identifier) aux héros de son « histoire » – une histoire politique, événementielle, privilégiant les grands personnages, les rois et les hommes politiques, les « héros de la nation »²⁵. Et en s'identifiant aux empereurs

23. Ce qui le rapprochera encore plus à la conception des historiographes français qui réduisaient la formation de la nation française à la lutte « raciale » entre les Francs et les Gaulois.

24. Cf. ci-dessus, pp. 217-218.

25. En lisant les œuvres de Paparrigopoulos, on peut faire siennes les remarques de J. Walch [= *Les maîtres de l'histoire*, pp. 205, 209 et 232] sur Michelet : « Pour lui, l'essentiel, c'est [...] l'action des hommes qui ont laissé un nom, et les jugements moraux personnels de Michelet sur cette action ; c'est là qu'est la vérité historique, et en ce sens, Michelet reste dans la lignée des historiens classiques. [...] On a l'impression, toujours, qu'il se met à la place des protagonistes, [...] comme un acteur, au théâtre, assume leurs situations et leurs responsabilités, nous fait partager leurs difficultés, leur gloire, leur honte.

byzantins, il néglige progressivement toutes ses objections quant à leur « conscience nationale ». En plus, en attribuant aux institutions impériales romaines la cristallisation de l'unité « nationale » de l'« hellénisme médiéval »²⁶ – lui aussi, il est donc reconnaissant à autrui, à l'instar d'un Michelet –, il normalise les relations entre « Romains », « Byzantins » et « Hellènes » pour en faire un monde médiéval cohérent que les Hellènes modernes peuvent plus facilement s'approprier.

Mais ce qui restera finalement dans la conscience historique grecque, ce sera encore une synthèse : l'Empire byzantin a été un Empire « hellénique » – sinon grâce à ses souverains, au moins grâce à la langue, la religion et la conscience de leurs sujets – qui se débarrassait graduellement de son « passé romain » pour envisager l'« avenir hellénique » de son peuple²⁷. Or, la distance pour en arriver à considérer tous les empereurs byzantins comme « hellènes » était aisément franchissable : comment, d'ailleurs, un empereur peut-il au bout du compte ne pas être « hellène » lorsqu'il est à la tête d'une population et d'un État « helléniques »²⁸ ? Les manœuvres qui caractérisent l'approche zambélienne ont ainsi survécu à l'oubli et au mépris concernant les qualités scientifiques de son œuvre.

On tend peut-être à penser que Zambélios occupe une place plutôt marginale dans l'histoire de l'historiographie grecque, qu'il fut (du moins en apparence) oublié par ses épigones et disciples mêmes, en raison de l'orientalisme – de l'anti-occidentalisme, pour mieux dire – accentué de sa conception historique. Il est vrai que, dans les années suivantes, cet aspect de la réflexion de l'historiographe ne trouvera qu'une place très marginale parmi les orientations politico-idéologiques du nationalisme irrédentiste grec. Mais il faut faire

[...] Pour Michelet, le fait historique, c'est essentiellement l'acte instantané et responsable d'un individu. [...] Au-delà de l'individu, un seul pôle positif : la patrie. [...] Dans toute l'œuvre, la patrie est présente comme un phare qui éclaire la route ».

26. Voir, à titre indicatif, C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, IIa, p. xi.

27. Quelqu'un pourrait même dire que le présent des hommes du passé est dans l'esprit des historiographes nationaux, tels que Zambélios, Paparrigopoulos et Michelet, un *non-lieu*.

28. Bien entendu, dans le cadre d'une culture historique populaire, formée en plus d'après les évidences nationalistes – les évidences d'un mouvement social moderne qui établit la légitimité du pouvoir sur la volonté des sujets de ce dernier –, il n'y pas de place pour des remarques comme celles de B. Anderson [= *Imagined Communities*, pp. 83-111] sur ce qu'il appelle la « naturalisation d'une dynastie ».

attention : sur ce plan-là, Zambélios n'a fait en réalité que poursuivre l'exemple de Paparrigopoulos et d'autres intellectuels grecs de cette époque.

En effet, lorsque Zambélios critiquait l'« attitude des Occidentaux » à l'égard de la cause grecque, lorsqu'il réduisait par exemple cette attitude au rôle historique du Pape ou des Latins dans la dissolution de l'Empire byzantin, lorsqu'il parlait enfin de cette « haine salutaire contre les Occidentaux » – et dans tous ces cas, il ne constituerait pas vraiment une exception par rapport aux autres historiens grecs –, il le faisait dans deux directions plus ou moins distinctes : D'un côté, il s'adressait à ses compatriotes pour leur inculquer une identité et une culture nationales historiques, fondées donc dans le passé historique – un passé que ses compatriotes devaient à l'époque commencer à s'approprier. De l'autre, il s'adressait aux Occidentaux (à la diplomatie occidentale par l'intermédiaire des savants occidentaux) pour leur signaler une autre conception de l'histoire de la Question d'Orient, la conception qui, à son avis, représentait les « droits historiques » grecs. Et la simple comparaison du style plutôt chauvin de ses textes écrits en grec avec le style cosmopolite de ceux qu'il a écrits en français suffit pour témoigner du fait que ces deux préoccupations coexistaient dans sa réflexion. Mais il en ira absolument de même pour Paparrigopoulos²⁹ et pour les autres historiens nationaux grecs, jusqu'à une époque trop récente en fait. D'ailleurs, la dernière chose que l'on puisse reprocher à tous ces esprits, c'est de ne pas avoir été réalistes.

Nous tenons donc à considérer que Zambélios et son œuvre furent oubliés, que les historiographes nationaux grecs ont continué à employer ses schémas explicatifs sans pour autant évoquer son nom, pour une raison fort différente : malgré peut-être les intentions et les vraies compétences de son auteur, l'œuvre zambélienne n'avait pas de place dans une historiographie érudite et nationale à la fois ; elle était encore trop attachée au providentialisme orthodoxe. Or, Zambélios fut oublié parce qu'il est précisément parvenu à réaliser – étant probablement le seul à avoir la formation philosophique nécessaire pour une telle entreprise – ce que la fameuse « restauration de la continuité de la nation hellénique au cours des siècles » présupposait en réalité : rendre compatibles et, puis, unifier deux mondes hétérogènes, « le passé [historique] et le présent [politique] », la culture historique traditionnelle et la culture historique

29. Cf. : « Il semble que l'Europe occidentale soit fatalement portée à agir en Orient, aujourd'hui comme autrefois [= entre 1204 et 1453], au rebours du bon sens et de ses véritables intérêts. [...] Quand elle aura réalisé cette politique de compromis [avec la Bulgarie et la Russie], elle aura par le fait travaillé au triomphe final du panslavisme », C. Paparrigopoulos, *Histoire de la civilisation hellénique*, p. 466.

moderne, le peuple orthodoxe et la « nation des Hellènes », l'histoire providentialiste et l'« histoire de la nation hellénique », l'imaginaire politique byzantin et les idées du nationalisme irrédentiste grec. Mais on le sait bien : les nations ne doivent pas seulement se souvenir ; elles doivent aussi oublier.

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES

1.1 TEXTES DE SPYRIDON ZAMBÉLIOS

- *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος. Εκδοθέντα μετά μελέτης ιστορικής περί μεσαιωνικού ελληνισμού* [*Chants populaires de l’Hellade. Édités avec une étude historique sur l’hellénisme médiéval*], Corfou 1852.
- «Πρώτη τουρκο-φραγκική συνθήκη [Le premier traité turco-franc]», *Πανδώρα*, VI, 142 (15/2/1856), pp. 563-565.
- «Λόγιοι και γλώσσαι της ΙΔ΄ Εκατονταετηρίδος [Érudits et langues du XIV^e siècle]», *Πανδώρα*, VII, 150 (15/6/1856) et 151 (1/7/1856), pp. 126-135 et 145-157.
- «La poésie populaire en Grèce», *Le Spectateur de l’Orient*, VI: 68, 70, 71 (juin-août 1856), pp. 229-239, 312-327 et 352-370, VII: 75, 80, 81, 83 (octobre 1856 - février 1857), pp. 89-106, 266-276, 295-311 et 353-378, VIII: 87, 89, 90, 94 (avril-juillet 1857), pp. 71-77, 146-158, 167-181 et 287-302.
- «Η παρά τοις Άγγλοις ελληνική αθλοθεσία [La fondation d’un prix de concours pour les études helléniques chez les Anglais]», *Πανδώρα*, VII, 152 (15/7/1856), pp. 169-172.
- «Χειρογράφων τύχαι [Destinées de manuscrits]», *Πανδώρα*, VII, 156 (15/9/1856), pp. 265-271.
- «Φιλολογικαί τινες έρευναι της νεοελληνικής διαλέκτου [Quelques recherches philologiques sur le dialecte néohellénique]», *Πανδώρα*, VII, 160 (15/11/1856) et 165 (1/2/1857), pp. 369-380 et 484-494.
- *Βυζαντιναί μελέται. Περί πηγών της νεοελληνικής εθνότητος από Η΄ άχρι Ι΄ Εκατονταετηριδος μ.Χ.* [*Études byzantines. Sur les sources de l’ethnie néohellénique, du VIII^e au X^e siècle ap. J.-C.*], Athènes 1857.
- *Πόθεν η κοινή λέξις Τραγουδώ; Σκέψεις περί ελληνικής ποιήσεως* [*D’où vient le mot commun Chanter? Réflexions sur la poésie hellénique*], Athènes 1859.

* Liste des sources et des travaux cités dans cette thèse.

- *Καθίδρυσις Πατριαρχείου εν Ρωσσία* [*La fondation du Patriarcat de Russie*], Athènes 1859.
- *Ιστορικά σκηνογραφήματα* [*Scénographèmes historiques*], Athènes 1860.
- «Ο κ. Ιούλιος Τυπάλδος [M. Ioulios Typaldos]», *Πανδώρα*, XI, 236 (15/1/1860), pp. 457-470.
- *Ιταλοελληνικά, ήτοι Κριτική πραγματεία περί των εν τοις αρχείοις Νεαπόλεως ανεκδότων ελληνικών περγαμνών* [*Italo-helléniques, soit traité critique sur les parchemins helléniques inédits aux Archives de Naples*], Athènes 1864.
- *Κρητικοί Γάμοι* [*Noces crétoises*] (Turin 1871), Athènes 1989.
- *Parleurs Grecs et Romains. Leur point de contact préhistorique*, I (A-K), Paris 1880.

1.2 AUTRES SOURCES

- D. Alexandridès, *Ελληνικός Καθρέπτης, ήτοι σύντομος βιογραφία των άχρι του ΙΕ΄ Αιώνος ακμασάντων Ελλήνων και τινων εκκλησιαστικών συγγραφέων κατά χρονολογικήν πρόοδον μετά της περιγραφής των σωζομένων και τύποις εκδεδομένων συγγραμάτων και των αρίστων εκδόσεων* [*Miroir hellénique, ou biographie abrégée des auteurs grecs qui se sont distingués jusqu'au XV^e siècle ainsi que de certains auteurs ecclésiastiques, par ordre chronologique et mentionnant les ouvrages qui ont survécu jusqu'à nos jours et ont été imprimés et leurs meilleures éditions*], Vienne 1806.
- Annonce de la publication de l'*Histoire de la nation hellénique* de C. Paparrigopoulos, *Πανδώρα*, XI, 261 (1/2/1861), colonne «Βιβλιογραφία», pp. 522-523.
- Anonyme l'Hellène, *Ελληνική Νομαρχία, ήτοι Λόγος περί ελευθερίας* [*Nomarchie hellénique, soit discours sur la liberté*] (Italie 1806), Athènes 1980.
- Anonyme, «Ιστορική έποψις της ελληνικής ενότητας [Aperçu historique de l'unité hellénique]», *Το Μέλλον*, 24 (11/06/1849).
- R. D. Argyropoulos (éd.), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα, από το 1828 ως το 1922* [*La pensée philosophique en Grèce, de 1828 à 1922*], Recueil de textes, I-II, Athènes 1995 et 1998.
- D. Catargis, *Δοκίμια* [*Essais*], Athènes 1974.
- F.-R. de Chateaubriand, *Note sur la Grèce* (1825), Annexe dans l'opuscule, P. Quemeneur, *Ο Σατωμπριάν και η Ελλάς* [*Chateaubriand et la Grèce*], Thessalonique 1962.

- P. Chiotis, *Ιστορικά Απομνημονεύματα της Νήσου Ζακύνθου* [*Mémoires historiques de l'île de Zakynthos*], I, Corfou 1849.
- *Compte rendu sur les Chants Populaires* de Sp. Zambélios, *Πανδώρα*, III, 65 (1/12/1852), colonne « Βιβλιογραφία », pp. 397-403.
- *Compte rendu sur l'Histoire de la nation hellénique* [1853] de C. Paparrigopoulos, *Πανδώρα*, III, 72 (15/3/1853), colonne « Βιβλιογραφία », pp. 574-575.
- A. Coray, *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce, lu à la Société des Observateurs de l'homme le 16 Nivose, an XI (6 janvier 1803)*, Paris 1803.
- A. Coray [édition anonyme], *Τι πρέπει να κάμωσιν οι Γραικοί εις τας παρούσας περιστάσεις; Διάλογος δύο Γραικών κατοίκων της Βενετίας όταν ήκουσαν τας λαμπράς νίκας του Αυτοκράτορος Ναπολέοντος* [*Que doivent faire les Grecs dans les circonstances présentes? Dialogue de deux habitants grecs de Venise lorsqu'ils ont entendu les glorieuses victoires de l'empereur Napoléon*], Venise 1805.
- A. Coray [sous le pseudonyme Atromète de Marathon], *Σάλπισμα Πολεμιστήριον* [*Fanfare guerrière*], Πέλοποννήσε 21821 [édition française: *Appel aux Grecs*, Paris 1821].
- A. Coray, *Σημειώσεις εις το προσωρινόν πολίτευμα της Ελλάδος του 1822 έτους* [*Notes sur la constitution provisoire de la Grèce de l'an 1822*], Athènes 1933.
- St. Coumanoudis, *Συναγωγή νέων λέξεων, υπό των λογίων πλασθεισών από της Αλώσεως μέχρι των καθ' ημάς χρόνων* [*Recueil de termes nouveaux, conçus par les érudits depuis la prise de Constantinople jusqu'à nos jours*] (1900), Athènes 1998.
- J. G. Droysen, *Alexandre le Grand* (1833), tr. fr., Paris 1991.
- A. Fatséas, *Οι Άγγλοι εις την Επτάνησον* [*Les Anglais aux îles ioniennes*], sl 1848.
- J. G. Fichte, *Discours à la nation allemande*, tr. fr., Paris 1992.
- G. Finlay, *Greece Under the Romans* (1844), London, Toronto & New York 1927.
- E. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, I-VI, éditée par H. Trevor-Roper, Everyman's Library, New York & Toronto 1994 [d'après l'édition de 1910 de la même Maison, et conformément à l'édition originelle: Londres 1776-1778].
- E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, I-VII, éditée par J. B. Bury, Methuen & Co Ltd., Londres 1926.

- E. Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, tr. fr., I-XIII, Paris 1819.
- O. Goldsmith, *The Grecian History, from the Earliest State to the Death of Alexander the Great*, I-II, Londres 1774 [édition grecque : Γολδομίθ, *Ιστορία της Ελλάδος, Από της πρώτης καταβολής των Ελληνικών πραγμάτων άχρι της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως υπό των Οθωμανών, έκδοσις δευτέρα, επιδιωρθωμένη και επηυξημένη εν η και προσετέθη τόμος Γ' περιέχων την Βυζαντινήν ιστορίαν*, traduite et complétée par D. Alexandridès, I-III, Vienne 1807 (première édition, en deux volumes, Vienne 1806)].
- F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française* (1828), Paris 1894.
- J. G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire, pour contribuer à l'éducation de l'humanité. Contribution à beaucoup de contributions du siècle* (1774), tr. fr., sl 1964.
- J. G. Herder, *Philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791), tr. fr., I-III, Paris 1874.
- *J. G. Herder on Social and Political Culture*, Recueil de textes de J. G. Herder traduits en anglais, Cambridge 1969.
- *Η της τρίτης Σεπτεμβρίου εν Αθήναις Εθνική Συνέλευσις. Πρακτικά [L'assemblée nationale du 3 septembre (1844) à Athènes, Procès-verbaux]*, Athènes sd.
- Isocrate, *Discours*, tr. fr., I-II, Paris 1961.
- N. Karavias, *Ιστορία της νήσου Ιθάκης [Histoire de l'île d'Ithaque]*, Athènes 1849.
- P. Karolidis, «Πρόλογος της τετάρτης (πρώτης συμπληρωμένης) εκδόσεως [Préface de la quatrième édition (première complétée)]» (1902), C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Ia, pp. v-viii.
- P. Karolidis, «Εισαγωγή [Introduction]» (1925), C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Ia, pp. xxiii-clxiv.
- P. Karolidis, «Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος και το έργο αυτού [Constantinos Paparrigopoulos et son œuvre]», C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, Ia, pp. xiii-xx.
- K. N. K[ostis], *Compte rendu sur les Études Byzantines et sur la Fondation du Patriarcat de Russie de Sp. Zambélios*, *Πανδώρα*, XI, 256 (15/11/1860), colonne «Βιβλιογραφία», pp. 384-387.
- G. G. Kozakis-Typaldos, *Φιλοσοφικόν δοκίμιον περί της προόδου και της πτώσεως της Παλαιάς Ελλάδος [Essai philosophique sur le progrès et la chute de l'Hellade ancienne]*, Athènes 1839.

- Sp. Lambros, « Η ιστορική σχολή της Επτανήσου [L'école historique des îles ioniennes] », *Νέος Ελληνομνήμων*, XII (1915), pp. 319-347.
- Ch. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire, en commençant à Constantin le Grand*, I-XXVII, complétée par H.-P. Ameilhon (volumes XXII-XXVII), Paris 1757-1811.
- E. Lunzi, *Περί της πολιτικής καταστάσεως της Επτανήσου επί Ενετών* [*Sur l'état politique des îles ioniennes sous les Vénitiens*], Athènes 1856.
- J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle, suivie du discours d'ouverture prononcé à la Faculté des Lettres, le 9 janvier 1834*, Bruxelles 21835.
- J. Michelet, *Le peuple*, Paris 1846.
- [Ch.-L. de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu], *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, par l'auteur des Lettres Persanes*, Amsterdam 1734.
- G. Paliouritis, *Επιτομή Ιστορίας της Ελλάδος, συνεργανισθείσα μεν εκ διαφόρων συγγραφέων {υπό Γρηγορίου Παλιουρίτου διδασκάλου του εν Λιβόρνω Ελληνομουσείου} προσφωνηθείσα δε τη πανεντίμω αδελφότητι των εν αυτή τη πόλει ορθοδόξων Ελλήνων* [*Précis d'Histoire d'Hellade, compilé à partir de divers auteurs {par Grégoire Paliouritis, professeur du Musée hellénique de Livourne,} et lu à la confrérie honorable des Hellènes orthodoxes de cette ville*] (1807), I-II, Venise 21815.
- G. Paliouritis, *Αρχαιολογία Ελληνική, ήτοι φιλολογική ιστορία περιέχουσα τους νόμους, την πολιτείαν, τα έθιμα της θρησκείας, των εορτών, των γάμων, και επικηδείων, τα δημόσια και τα κατά μέρος παιγνίδια των παλαιών Ελλήνων, εξαιρέτως δε των Αθηναίων, συνεργανισθείσα εκ διαφόρων συγγραφέων* [*Archéologie hellénique, soit histoire philologique, contenant les lois, la vie politique, les coutumes de la religion, des fêtes, des mariages et des discours funèbres, ainsi que les jeux publics et privés des anciens Hellènes, et surtout des Athéniens, compilée à partir de divers auteurs*], I-II, Venise 1815.
- C. Paparrigopoulos, *Περί της εποικίσεως ολαβικών τινων φυλών εις την Πελοπόννησον* [*Sur l'établissement de certaines tribus slaves en Péloponnèse*], Athènes 1843.
- C. Paparrigopoulos, *Το τελευταίον έτος της ελληνικής ελευθερίας* [*Le dernier an de la liberté hellénique*], Athènes 1844.
- C. Paparrigopoulos, *Στοιχεία της Γενικής Ιστορίας κατά το σύστημα του Γάλλου Λευί* [*Éléments d'histoire générale, d'après le système de Lévi-Alvarès*], Athènes 1845.

- C. Paparrigopoulos, *Εγχειρίδιον της Γενικής Ιστορίας* [*Manuel d'histoire générale*], I-II, Athènes 1849 et 1853.
- C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους {Η πρώτη μορφή: 1853}* [*Histoire de la nation hellénique {La première version : 1853}*], Athènes 1970.
- C. Paparrigopoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους* [*Histoire de la nation hellénique*] (1860-1874, révisée en 1885-1888), éditée et complétée par P. Karolidis, I-VII + Annexe, Athènes 81963 (sur la base de l'édition de 51925).
- C. Paparrigopoulos, *Histoire de la civilisation hellénique (depuis ses origines jusqu'à nos jours)*, Paris 1878.
- C. Paparrigopoulos, «Ιστορία των ονομάτων Έλληνες, Ελληνικόν έθνος, Ελληνισμός [Histoire des noms Hellènes, nation hellénique, hellénisme]» (1881), *id.*, *Προλεγόμενα* [*Prolégomènes*], Athènes 1970, pp. 67-93.
- C. Paparrigopoulos, *Ο στρατάρχης Γ. Καραϊσκάκης και άλλα ιστορικά έργα* [*Le maréchal G. Karaiskakis et autres ouvrages historiques*], Recueil de textes, Athènes 1963.
- C. P[aparrigopoulos], «Εισαγωγή εις την ιστορίαν της αναγεννήσεως του ελληνικού έθνους», *Πανδώρα*, I, 9 (1/7/1850) et 10 (1/8/1850), pp. 199-203 et 230-233, réédité sous le titre «Το μάθημα του 1846 [La leçon de 1846]» dans, C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος*, pp. 145-169 [version française : «Histoire de la régénération du peuple grec. Introduction», *Le Moniteur grec*, III, 70 (20/10/1846) et 71 (30/10/1846)].
- C. P[aparrigopoulos], «Οι τελευταίοι Εικονομάχοι [Les derniers empereurs iconoclastes]», *Πανδώρα*, III, 49 (1/4/1852), 51 (1/5/1852), 53 (1/6/1852), 54 (15/6/1852) et 56 (15/7/1852), pp. 15-21, 65-71, 114-119, 130-137 et 175-182.
- C. P[aparrigopoulos], *Compte rendu sur les Italohelléniques* de Sp. Zambélios, *Πανδώρα*, XVI, 364 (15/5/1865), colonne «Βιβλιογραφία», pp. 98-100 .
- G. Pentadis-Darvaris, *Δοκίμιον περί σπουδής της ιστορίας* [*Essai sur l'étude de l'histoire*], Athènes 1842.
- D. Philippidès & Gr. Constantas, *Γεωγραφία Νεωτερική* [*Géographie moderne*] (Vienne 1791), Athènes 2000.
- M. Rénieris, *Φιλοσοφία της ιστορίας. Δοκίμιον* [*Philosophie de l'histoire. Essai*] (1841), Athènes 1999.
- M. R[énieris], «Le dualisme grec», *Le Spectateur de l'Orient*, I, 2 (22/9/1853), pp. 33-49.

- M. R[énieris], « De la société grecque », *Le Spectateur de l'Orient*, I, 5 (7/11/1853), 6 (22/11/1853), 8 (22/12/1853) et 11 (7/2/1854), pp. 159-168, 175-185, 263-281 et 367-379.
- M. R[énieris], « De l'impopularité de la cause grecque en Occident », *Le Spectateur de l'Orient*, III, 26 (22/9/1854), 31 (22/12/1854) et 35-36 (22/2/1855), pp. 37-56, 209-224 et 341-360.
- Rhigas Vélestinlis, *Πίγα Βελεστινλί Απαντα τα σωζόμενα* [*Œuvres complètes*], V, Athènes 2000.
- G. Skliros, *Έργα* [*Œuvres complètes*] (1907-1919), Athènes 1976.
- G. Skliros, *Τα σύγχρονα προβλήματα του Ελληνισμού* [*Les problèmes actuels de l'Hellénisme*] (1919), Athènes 1971.
- A. de S[tourdz], « Notice biographique sur le comte J. Capodistrias, Président de la Grèce », *Correspondance du Comte J. Capodistrias*, I-IV, Paris & Genève 1839, I, pp. 1-128.
- Augustin Thierry, *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours, en Angleterre, en Écosse, en Irlande et sur le continent* (1825), I-II, Éd. Garnier Frères, Paris sd.
- Augustin Thierry, *Lettres sur l'histoire de France* (1827), Bruxelles 1839.
- G. Typaldos-Iakovatos, *Ιστορία της Ιόνιας Ακαδημίας* [*Histoire de l'Académie ionienne*], Athènes 1982.
- Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1769), I-IV, Paris 1819.
- Voltaire, *Correspondance*, II, Basle 1791.
- N. Zachariadis, *Συλλογή Έργων* [*Collection d'Œuvres*], Athènes 1953.

2. TRAVAUX SUR L'HISTOIRE DES IDÉES EN GRÈCE.

- G. G. Alisandratos, « Ο επανησιακός Ριζοσπαστισμός 1848-1864 [Le radicalisme ionien 1848-1864] », *Το Ιόνιο: Περιβάλλον - Κοινωνία - Πολιτισμός, Πρακτικά Συμποσίου* [*La mer ionienne: Environnement – Société – Civilisation, Actes de Symposium*], Athènes 1984, pp. 25-43.
- G. G. Alisandratos, « Ο επανησιακός ριζοσπαστισμός (1848-1864) και η σχέση του με τις γαλλικές επαναστάσεις του 1789 και 1848 και το ιταλικό Risorgimento [Le radicalisme ionien (1848-1864) et ses rapports avec les révolutions françaises de 1789 et de 1848 et le Risorgimento italien] », *Πρακτικά Β' Συνεδρίου "Επανησιακού Πολιτισμού"* [*Actes du II^e Congrès de "Civilisation ionienne"*], Athènes 1991, pp. 337-373.

- D. G. Apostolopoulos, *Για τους Φαναριώτες. Δοκιμές ερμηνείας & Μικρά αναλυτικά* [= *Sur les Phanariotes. Essais d'interprétation & Analytiques brèves*], Athènes 2003.
- A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, (Thèse de Doctorat d'État, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1977), Thessalonique 1982.
- R. D. Argyropoulos, «Ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος ανάμεσα στον Διαφωτισμό και τον ρομαντισμό. Το Φιλοσοφικόν δοκίμιον περί της προόδου και της πτώσεως της Παλαιάς Ελλάδος [Géorgios Kozakis-Typaldos entre les Lumières et le romantisme. L'Essai philosophique sur le progrès et la chute de l'Hellade antique]», *Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Πανιονίου Συνεδρίου* [Actes du V^e Congrès panionien international], IV, Argostoli 1991, pp. 413-422.
- R. D. Argyropoulos, «Σχόλια στην φιλοσοφία της ιστορίας του Μάρκου Ρενιέρν [Commentaires sur la philosophie de l'histoire de Marcos Réniéris]», *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Δεσποτόπουλο [Hommage à Constantin Despotopoulos]*, Athènes 1991, pp. 245-254.
- R. D. Argyropoulos, «Γ. Κοζάκης-Τυπάλδος: Η πολιτική ελευθερία και οι προϋποθέσεις του φιλελευθερισμού [G. Kozakis-Typaldos: La liberté politique et les conditions du libéralisme]», *Η έννοια της ελευθερίας στον νεοελληνικό στοχασμό [La notion de liberté dans la pensée néohellénique]*, I-II, Athènes 1996-1997, I, pp. 251-277.
- R. D. Argyropoulos, «Ατομική ελευθερία και ανεξαρτησία στον Μάρκο Ρενιέρν [Liberté individuelle et indépendance chez Marcos Réniéris]», *ibid.*, II, pp. 33-50.
- R. D. Argyropoulos, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Athènes 2001.
- R. D. Argyropoulos, *Ο Βενιαμίν Λέσβιος και η ευρωπαϊκή σκέψη του δεκάτου ογδόου αιώνα [Benjamin de Lesbos et la pensée européenne du dix-huitième siècle]*, Athènes 2003.
- Sp. Asdrachas, «Ένα βιβλιογραφικό σχόλιο στον Σπ. Ζαμπέλιο [Un commentaire bibliographique sur Sp. Zambélios]», *Ερανιστής*, II, 8 (1964), pp. 64-67.
- Η. Βέλια, «Η ιδεολογία της επαναστασιακής ιστοριογραφίας του 19ου αιώνα [L'idéologie de l'historiographie ionienne du XIX^e siècle]», *Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Πανιονίου Συνεδρίου* [Actes du V^e Congrès panionien international], II, Argostoli 1989, pp. 265-285.

- E. Chrysos (éd.), *Ένας νέος κόσμος γεννιέται. Η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στην γερμανική επιστήμη κατά το 19ο αι.* [*Un nouveau monde naît. L'image de la civilisation grecque dans la science allemande au XIX^e siècle*], Athènes 1996.
- A. Dagas & G. Léontiadis, *Κομμιντέρν και Μακεδονικό ζήτημα. Το ελληνικό παρασκίνιο, 1924* [*La Komintern et la question macédonienne. La coulisse grecque, 1924*], sl 1997.
- C. Th. Dimaras, «Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος ως τα μισά της ζωής του (1815-1853)» [*Constantinos Paparrigoropoulos jusqu'au milieu de sa vie (1815-1853)*], C. Paparrigoropoulos, *Ιστορία του ελληνικού έθνους. {Η πρώτη μορφή: 1853}*, pp. 7-29.
- C. Th. Dimaras, «Λεξικογραφία και ιδεολογία [Lexicographie et idéologie]», St. Coumanoudis, *Συναγωγή νέων λέξεων*, pp. v-lxiii.
- C. Th. Dimaras, *Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος. Η εποχή του – Η ζωή του – Το έργο του* [*Constantinos Paparrigoropoulos. Son époque – Sa vie – Son œuvre*], Athènes 1986.
- C. Th. Dimaras, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός [Lumières néohelléniques]*, Athènes 1993 (1977).
- C. Th. Dimaras, *Ελληνικός ρωμαντισμός [Romantisme Hellénique]*, Athènes 1994 (1982).
- E. A. Droulia, *L'idée de la nation au XIX^e siècle: le cas de Spyridon Zambélios*, Mémoire de DÉA, Univ. de Paris I, Paris 1981.
- E. N. Franghiskos, «Δύο “κατήγοροι του Γένους”: C. de Pauw (1788) και J. S. Bartholdy (1805)» [*Deux “accusateurs du génos”: C. de Pauw (1788) et J. S. Bartholdy (1805)*], *Εποχές*, 41 (Septembre 1966), pp. 281-296.
- F.-E. Gazi, *Spyridon Lambros (1851-1919): “Scientific” History in National Perspective in nineteenth-century Greece*, Thèse de Doctorat, Université européenne de Florence, 1996.
- B. C. Gounaris, «Social Cleavages and National “Awakening” in Ottoman Macedonia», *East European Quarterly*, 29 (1995), pp. 409-426.
- M. Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin (Texas) 1986.
- G. Holst-Warhaft, «Great Expectations: The Burden of Philhellenism and Myths of Greek Nationalism», halai.fac.cornell.edu/chelp/holst-w.htm, 14p.
- M. Ibrovac, *Claude Fauriel et la fortune européenne des poésies populaires grecque et serbe*, Paris 1966.

- D. Gr. Kambouroglou, «Αυτοβιογραφία Ι. Ζαμπέλιου [Autobiographie d'I. Zambélios]», *Αρμονία*, II (1903), pp. 225-237.
- A. Karathanassis, *Η τρίσημη ενότητα του Ελληνισμού. Αρχαιότητα – Βυζάντιο – Νέος Ελληνισμός [L'unité historique de l'hellénisme. Antiquité – Byzance – Hellénisme moderne]*, Thessalonique 1991, pp. 62-73.
- A. Karathanassis, «Εισαγωγή. Ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος (1815-1881) και οι Κρητικοί Γάμοι [Introduction. Spyridon Zambélios (1815-1881) et les Noces crétoises]», Sp. Zambélios, *Κρητικοί Γάμοι*, pp. 7-26.
- S. Karavas, «Οι εθνογραφικές περιπέτειες του “Ελληνισμού” (1876-1878) [Les aventures ethnographiques de l’“hellénisme” (1876-1878)]», *Τα Ιστορικά*, XIX-XX, 36 (juin 2002), pp. 23-74, et 38 (juin 2003), pp. 49-112.
- P. M. Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodax and Greek culture in the Eighteenth Century*, Princeton 1992.
- P. M. Kitromilides, «On the Intellectual Content of Greek Nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea», D. Ricks & P. Magdalino (éd.), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Londres 1998, pp. 25-33.
- P. M. Kitromilidès, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες [Lumières néohelléniques. Les idées politiques et sociales]*, Athènes 1996 [édition américaine: *Tradition, Enlightenment and Revolution*, Thèse de Doctorat, Harvard 1978].
- P. M. Kitromilidès, «Κριτική και πολιτική: η ιδεολογική σημασία της επίκρισης του Ελληνισμού από τον J. S. Bartholdy [Critique et politique: l'importance idéologique de l'accusation de l'hellénisme par J. L. S. Bartholdy]», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος*, XXIV (1981), pp. 377-410.
- P. M. Kitromilidès, «Jeremy Bentham και Αδαμάντιος Κοραΐς [Jeremy Bentham et Adamance Coray]», *Πρακτικά Συνεδρίου “Κοραΐς και Χίος” [Actes de Congrès “Coray et Chios”]*, Athènes 1984, I, pp. 285-308.
- P. M. Kitromilidès, *Ρήγας Βελεστινλής. Θεωρία και πράξη [Rhigas Vélestinlis. Théorie et praxis]*, Athènes 1998.
- P. M. Kitromilidès, «Εισαγωγή [Introduction]», *Ρήγα Βελεστινλή Άπαντα τα σωζόμενα*, V, pp. 9-30.
- P. M. Kitromilidès, *Η Γαλλική Επανάσταση και η Νοτιοανατολική Ευρώπη [La Révolution française et l'Europe du Sud-Est]*, Athènes 2000.
- P. M. Kitromilidès, «Από τον Μοισιόδακα στον Ρήγα [De Moisiodax à Rhigas]», *Ελληνικά*, LI (2001), pp. 101-108.
- A. Kitsos-Mylonas (éd.), *Σολωμός. Προλεγόμενα κριτικά Στάπ – Πολυλά – Ζαμπέλιου [Solomos. Prolégomènes critiques de Staïs, Polylas, Zambélios]*, Athènes 1980.

- G. Kokkinos, *Ο πολιτικός ανορθολογισμός στην Ελλάδα. Το έργο και η σκέψη του Νεοκλή Καζάζη (1849-1936)* [*L'irrationalisme politique en Grèce. L'œuvre et la pensée de Néoklis Kazazis (1849-1936)*], Athènes 1996.
- P. Kondylis, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες* [*Les Lumières néohelléniques. Les idées philosophiques*], Athènes 1998 (1988).
- I. Koubourlis, *L'œuvre de G. Skliros (1878-1919). La première analyse marxiste de la société hellénique*, Mémoire de DÉA, EHESS, Paris 1993.
- I. Koubourlis, «Ο Γ. Σκκληρός και ο ελληνικός μαρξισμός [G. Skliros et le marxisme grec]», *Δοκιμές*, 1 (janvier 1994), pp. 32-38.
- I. Koubourlis, «Το εθνικό φαινόμενο στα έργα των Ε. Γκέλνερ και Μπ. Άντερσον [Le phénomène national dans les œuvres de E. Gellner et de B. Anderson]», *Δοκιμές*, 3 (printemps 1995), pp. 7-30.
- I. Koubourlis, «Γ. Σκκληρός: Η ταξική πάλη στην υπηρεσία της εθνικής ολοκλήρωσης [G. Skliros : La lutte des classes au service de l'intégration nationale]», *Δοκιμές*, 5 (printemps 1997), pp. 187-215.
- I. Koubourlis, «Εννοιολογικές πολυσημίες και πολιτικό πρόταγμα: ένα παράδειγμα από τον Κ. Παπαρρηγόπουλο [Polysémies sémantiques et projet politique : un exemple chez C. Paparrigopoulos]», *Τα Ιστορικά*, XV, 28-29 (juin-décembre 1998), pp. 31-58.
- I. Koubourlis, «Ο Καραϊσκάκης του Παπαρρηγόπουλου [Le Karaïskakis de Paparrigopoulos]», journal *Ελευθεροτυπία*, supplément *Ιστορικά*, 128 (Athènes 28/3/2002), pp. 40-45.
- I. Koubourlis, «Γεώργιος Σκλιros et la première critique marxiste du discours nationaliste grec», S. Petmézas & G. Grivaud (éd.), *Mélanges à l'honneur de Hélène Antoniadis-Bibicou* (sous presse).
- I. Koubourlis, «Όταν οι ιστορικοί μιλούν για τον εαυτό τους: ο ρόλος του εθνικού ιστορικού στη σκέψη των πρωτοπόρων της εθνικής ιστορικής σχολής [Lorsque les historiens parlent d'eux-mêmes : le rôle de l'historien national chez les pionniers de l'école nationale grecque]», *IV International Congress of History, Historiography of Modern and Contemporary Greece 1833-2002. Proceedings*, I-II, Athènes 2004, I, pp. 81-101.
- I. Koubourlis, «“Χριστιανική δημοκρατία” και λατινική κατάκτηση: ο Σπ. Ζαμπέλιος και η επανησιακή ιστοριογραφική σχολή στα μέσα του 19ου αιώνα [“Démocratie chrétienne” et conquête latine : Sp. Zambélios et l'école historiographique des îles ioniennes au milieu du XIX^e siècle]», *Ζ' Πανιώνιο Συνέδριο, Λευκάδα 26-30 Μαΐου 2002. Πρακτικά [VII^e Congrès panionien, Leucade 26-30 mai 2002. Actes]*, I-II, Athènes 2004, I, pp. 149-169.

- C. Koumariou, « Εισαγωγή [Introduction] », D. Philippidès & Gr. Constantas, *Γεωγραφία Νεωτερική*, pp. 9*-79*.
- A. Kyriakidou-Nestoros, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας. Κριτική ανάλυση [La théorie de la laographie grecque. Analyse critique]*, Athènes 1986 (1978).
- D. I. Kyrtatas, *Κατακτώντας την Αρχαιότητα. Ιστοριογραφικές διαδρομές [À la conquête de l'Antiquité. Parcours historiographiques]*, Athènes 2003.
- A. Liakos, « “Προς επισκευήν ολομελείας και ενότητος”. Η δόμηση του εθνικού χρόνου [“Pour restituer l'intégrité et l'unité”. La structuration du temps national] », *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά [Rencontre scientifique à la mémoire de C. Th. Dimaras]*, Athènes 1994, pp. 171-199.
- A. Liakos, « Η δόμηση του εθνικού χρόνου στην ελληνική ιστοριογραφία [La structuration du temps national dans l'historiographie grecque] », *Ο Πολίτης*, 124 (1993), pp. 23-31.
- P. Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιας σχέσης, από το “Ελλαδικό” στο Βουλγαρικό σχίσμα [Nation et Orthodoxie. Les aventures d'un rapport, du schisme “helladique” au schisme bulgare]*, Heraklion 2002.
- S. Mathaiou, *Στέφανος Κουμανούδης (1818-1899). Σχέδιασμα βιογραφίας [Stéphanos Coumanoudis (1818-1899). Esquisse de biographie]*, Athènes 1999.
- St. Messiméris, *Spyridon Zambélios et la “Belle Individualité” de Hegel*, Mémoire de DÉA, Université Paris I, Paris 1995.
- Ph. Michalopoulos, « Σπυρίδων Ζαμπέλιος (1815-1881) [Spyridon Zambélios (1815-1881)] », *Αγγλοελληνική Επιθεώρηση*, V, 2 (novembre-décembre 1950), pp. 33-45 & 3 (janvier-février 1951), pp. 109-119 et 128.
- P. Noutsos, « Ο Μάρκος Ρενιέρης ως πολιτικός διανοούμενος [Marcos Rénieris en tant qu'intellectuel politique] », M. Rénieris, *Φιλοσοφία της ιστορίας*, pp. ix-xxxvi.
- I. Z. Oikonomidis, *Η ενότητα του Ελληνισμού κατά τον Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο [L'unité de l'hellénisme d'après Spyridon Zambélios]*, Athènes 1989.
- N. I. Pantazopoulos, *Ρήγας Βελεστινλής. Η πολιτική ιδεολογία του Ελληνισμού προάγγελος της επανάστασεως [Rigas Vélenstinlis. L'idéologie politique de l'Hellénisme considérée comme précurseur de la Révolution]*, Thessalonique 1964, pp. 28-30.

- Ch. G. Patrinelys, *Πρώιμη νεοελληνική ιστοριογραφία (1453-1821)* [*L'Historiographie néohellénique primitive (1453-1821)*], Université de Thessalonique 1990.
- S. D. Petmezaz, «The Formation of Early Hellenic Nationalism and the Special Symbolic and Material Interests of the New Radical Republican Intelligentsia (ca. 1790-1830)», *Historiein*, 1 (Athènes 1999), pp. 51-74.
- S. D. Petmezaz, «Πολιτικός αλυτρωτισμός και εθνική ενοποίηση στην Ελλάδα [Irrédentisme politique et unification nationale en Grèce]», *Ίστωρ*, 2 (1990), pp. 95-107.
- A. Politis, «Κοραΐς και Φωριέλ [Coray et Fauriel]», *Ο Εραμιστής*, 11 (1974), pp. 264-295.
- A. Politis, «Η ενσωμάτωση των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών στη νεο-ελληνική γραπτή παράδοση [L'incorporation des chants populaires grecs dans la tradition néohellénique écrite]», *Σύγχρονα Θέματα*, 5 (été 1979), pp. 101-108.
- A. Politis, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών. Προϋποθέσεις, προσπάθειες και η δημιουργία της πρώτης συλλογής* [*La découverte des chants populaires grecs. Conditions, tentatives et la création de la première collection*], Athènes 1984.
- A. Politis, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880* [*Années Romantiques. Idéologies et mentalités dans la Grèce de 1830-1880*], Athènes 1993.
- D. Polychronakis, *Ο κριτικός ιδεαλισμός του Ιάκωβου Πολυλά. Ερμηνευτική παρουσίαση του αισθητικού και του γλωσσικού του συστήματος* [*L'idéalisme critique d'Iakovos Polyklas. Présentation interprétative de ses systèmes esthétique et linguistique*], Heraklio 2002
- *Rhigas Vélestinlis (1757-1798). Intellectuel et combattant de la liberté*, Actes du Colloque International de l'Unesco (12-13/12/1998), Paris 2002.
- N. Sigalas, «Hellénistes, hellénisme et idéologie nationale. De la formation du concept d'«hellénisme» en grec moderne», Ch. Avlami (éd.), *L'Antiquité grecque au XIXème siècle. Un exemplum contesté?*, Paris 2000, pp. 239-291.
- Tr. E. Sklavénitis, «Οι κατηγοριοί του ελληνικού γένους και η «Απολογία ιστορικοκριτική» [Les accusateurs du génois grec et l'«Apologie historico-critique»]», *Λευκαδίτικη Πνοή*, novembre-décembre 2000.
- E. Skorétéa, *Το «Πρότυπο βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)* [*Le «Royaume exemplaire» et la Grande Idée. Aspects de la question nationale en Grèce (1830-1880)*], Athènes 1988.

- E. Skorétéa, *Φαλμεράνερ. Τεχνάσματα του αντίπαλου δέους* [*Fallmerayer. Tours de la crainte rivale*], Athènes 1997.
- Chr. Sp. Soldatos, *Σπυρίδων Ι. Ζαμπέλιος (1815-1881). Τόμος Α΄: Ο ιστορικός του βυζαντινού ελληνισμού, ο θεμελιωτής της νεοελληνικής ιστοριογραφίας, ο αρχιτέκτονας της διαχρονικής ενότητας της ελληνικής ιστορίας* [*Spyridon I. Zambélios (1815-1881). Tome I: L'historien de l'hellénisme byzantin, le fondateur de l'historiographie néohellénique, l'architecte de l'unité diachronique de l'histoire grecque*], Athènes 2003.
- N. S. Svoronos, «Σπυρίδων Ζαμπέλιος [Spyridon Zambélios]», *Μνήμων*, 14 (1992), pp. 11-20.
- A. Tabaki, «Un aspect des Lumières néo-helléniques: l'approche scientifique de l'Orient. Le cas de Dimitrios Alexandridis», *Ελληνικά*, XXXV (1984), pp. 316-337.
- A. Tabaki, «Η μετάβαση από τον Διαφωτισμό στον ρομαντισμό στον ελληνικό 19ο αιώνα. Η περίπτωση του Ιωάννη και του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου [La transition des Lumières au romantisme au XIX^e siècle en Grèce. Les cas de Ioannis et de Spyridon Zambélios]», *Πρακτικά του Ε΄ Διεθνούς Πανιονίου Συνεδρίου* [Actes du V^e Congrès panionien international], IV, Argostoli 1991, pp. 199-211.
- A. Tabaki, «Byzance à travers les Lumières néo-helléniques», *Europe*, 822 (octobre 1997), pp. 147-159.
- A. Tabaki, *Περί νεοελληνικού Διαφωτισμού. Ρεύματα ιδεών και δίαυλοι επικοινωνίας με τη δυτική σκέψη* [*Des lumières néohelléniques. Mouvement d'idées et réseaux de communication avec la pensée occidentale*], Athènes 2004.
- N. Théotokas, «Παράδοση και νεωτερικότητα: Σχόλια για το “Εικοσιένα” [Tradition et modernité: Commentaires sur 1821]», *Τα Ιστορικά*, IX, 17 (décembre 1992), pp. 345-370.
- G. Toliaas, «“Της ευρυχώρου Ελλάδος”: η “Χάρτα” του Ρήγα και τα όρια του “ελληνισμού” [“De la Grèce spacieuse”: la “Carte” de Rhigas et les limites de l’“hellénisme”]», *Τα Ιστορικά*, XV, 28-29 (juin-décembre 1998), pp. 3-30.
- Cl. Tsourkas, «Les historiographes grecs de l'époque phanariote et les problèmes fondamentaux de l'histoire roumaine», *L'époque phanariote. Symposium* (organisé par l'Institut d'Études Balkaniques, 1970), Thessalonique 1974, pp. 447-465.
- L. Varélas, «Μιχαήλ ο Παλαιολόγος (1849). Μια άγνωστη ιστορική τραγωδία του Σπυρίδωνα Ι. Ζαμπέλιου [Michel Paléologue (1849). Une

- tragédie historique inconnue de Spyridon I. Zambélios]», *Πόρφυρας*, XXV, 114 (janvier-mars 2005), pp. 671-686.
- G. Véloudis, *O Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση του ελληνικού ιστορισμού* [*Jakob Philipp Fallmerayer et la naissance de l'historisme grec*], Athènes 1982 [édition allemande : « Jakob Philipp Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus », *Südost-Forschungen*, 29 (1970), pp. 43-90].
 - S. Vouris, *Εκπαίδευση και εθνικισμός στα Βαλκάνια. Η περίπτωση της βορειοδυτικής Μακεδονίας (1870-1904)* [*Éducation et nationalisme dans les Balkans. Le cas de la Macédoine du Nord-Ouest (1870-1904)*], Athènes 1992.
 - S. Vouris, *Πηγές για την ιστορία της Μακεδονίας. Πολιτική και εκπαίδευση (1875-1907)* [*Sources sur l'histoire de la Macédoine. Politique et éducation (1875-1907)*], Athènes 1994.
 - L. I. Vranoussis, *Ρήγας Βελεστινλής, 1757-1798* [*Rhigas Vélestinlis, 1757-1798*], Athènes 1963.

3. TRAVAUX SUR L'IDÉOLOGIE ET L'HISTORIOGRAPHIE NATIONALES.

- B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, Londres 1991.
- É. Balibar & I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe, Les identités ambiguës*, Paris 1990 (1988).
- F. M. Barnard, « Introduction », *J. G. Herder on Social and Political Culture*, pp. 3-61.
- H. Bhabha (éd.), *Nation and Narration*, Londres 1990.
- S. Citron, *Le mythe national. L'histoire de France en question*, Paris 1987.
- C. Crossley, « Du sujet libéral au peuple romantique », S. Bernard-Griffiths & A. Pessin (éd.), *Peuple, Mythe et Histoire*, Toulouse 1997, pp. 117-125.
- C. Crossley, « Idée de Dieu et Nature chez Quinet jusqu'en 1842 », M. Baude & M.-M. Münch (éd.), *Romantisme et religion : Théologie des théologiens et théologie des écrivains*, Actes du Colloque de Metz, Paris 1980, pp. 284-90.
- C. Crossley, « Quinet and Messianic Nationalism », F. Barker (et autres), *1848. The Sociology of Literature*, Colchester 1978, pp. 265-276.
- C. Crossley, « The Young Edgar Quinet and the Philosophy of History », *Stanford French Review*, hiver 1980, pp. 405-415.
- C. Crossley, *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet*, Londres 1993.

- H. B. Davis, *Nationalism & Socialism. Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*, New York & Londres 1967.
- G. Delannoi, « Nations et Lumières, des philosophies de la nation avant le nationalisme : Voltaire et Herder », G. Delannoi & P.-A. Taguieff (éd.), *Théories du nationalisme*, Paris 1991, pp. 15-28.
- D. Deletant & H. Hannak (éd.), *Historians as Nation-Builders, Central and South-East Europe*, Londres 1988.
- D. Deletant, « Rewriting the Past: Trends in Contemporary Romanian Historiography », *Ethnic and Racial Studies*, XIV, 1 (janvier 1991), pp. 64-86.
- K. W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge & Londres 1966 (1953).
- J. Droz (éd.), *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963.
- L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris 1983.
- R. Ergang, *Herder and the Foundations of German Nationalism*, New York 1931.
- M. Ferro, *Comment on raconte l'histoire aux enfants ? : à travers le monde entier*, Paris 1981.
- E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983.
- E. Gellner, *Εθνικισμός. Πολιτισμός, πίστη και εξουσία*, tr. gr., Athènes 2002 [édition anglaise : *Nationalism*, Londres 1997].
- G. P. Gooch (et autres), *History and Historians in the Nineteenth Century*, Londres, New York & Toronto 1952 (1913).
- S. M. Gruner, « Political Historiography in Restoration France », *History and Theory*, VIII (1969), pp. 346-365.
- H. Hasquin, *Historiographie et politique en Belgique*, Bruxelles & Charleroi 1996.
- G. Haupt, M. Löwy & C. Weil, *Les marxistes et la question nationale*, Paris 1997.
- F. Hertz, *Nationality in History and Politics*, Londres 1957.
- E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalisms since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990.
- G. Hottois (éd.), *Lumières et romantisme*, Paris 1989.
- M. Hroch & J. Maleckova, « The Construction of Czech National History », *Historiein*, 1 (Athènes 1999), pp. 103-112.
- G. G. Iggers, *The German Conception of History, The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan 1983.
- G. G. Iggers, « Historicism », Ph. P. Wiener (éd.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, New York 1973, II, pp. 456-464.

- R. Johannet, *Le principe des nationalités*, Paris 1918.
- E. H. Kantorowicz, «Pro Patria Mori in Medieval Political Thought», *The American Historical Review*, LVI (1951), pp. 472-492.
- L. Krieger, «Elements of Early Historicism: Experience, Theory and History in Ranke», *History and Theory*, XIV (1975) pp. 1-14.
- P. E. Lekkas, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία [L'idéologie nationaliste. Cinq hypothèses de travail dans la sociologie historique]*, Athènes 1992.
- P. E. Lekkas, «Ο εθνικός χρόνος [Le temps national]», *Δοκιμές*, 7 (printemps 1998), pp. 185-241.
- P. E. Lekkas, *Το παιχνίδι με τον χρόνο. Εθνικισμός και νεωτερικότητα [Le jeu avec le temps. Nationalisme et modernité]*, Athènes 2001.
- S.-A. Leterrier, *Le XIX^e siècle historien : anthologie raisonnée*, Paris 1997.
- E. Lunn, «Cultural Populism and Egalitarian Democracy: Herder and Michelet in the Nineteenth Century», *Theory and Society*, XV (1986), pp. 479-517.
- F. E. Manuel, «Michelet and the Philosophy of History», *Clio*, 6/2 (hiver 1977), pp. 149-165.
- Cl. Nicolet, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris 2003.
- E. Nimni, *Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Political Crisis*, Londres 21994.
- G. Noiriel, «La question nationale comme objet de l'histoire sociale», *Genèses*, 4 (mai 1991), pp. 72-94.
- G. Noiriel, «Socio-histoire d'un concept. Les usages du mot "nationalité" au XIX^e siècle», *Genèses*, 20 (septembre 1995), pp. 4-23.
- O. Ranum (éd.), *National Consciousness, History and Political Culture in Early Modern Europe*, Baltimore 1975.
- B. G. Réizov, *L'historiographie romantique française : 1815-1830*, Moscou sd [1962].
- A. Renaut, «Logiques de la nation», G. Delannoi & P.-A. Taguieff (éd.), *Théories du nationalisme*, Paris 1991, pp. 29-46.
- E. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation ?» (1882), *id.*, *Qu'est-ce qu'une nation et autres essais politiques*, sl 1992.
- J. Scheehan, «What is German History? Reflections in the Role of the "Nation" in German History and Historiography», *Journal of Modern History*, 53 (1981), pp. 1-23.
- P. Schöttler, «Le Rhin comme enjeu historiographique dans l'entre-deux-guerres. Vers une histoire des mentalités frontalières», *Genèses*, 14 (janvier 1994), pp. 63-82.

- J. Schwarzmantel, *Socialism and the Idea of the Nation*, New York & Londres 1991.
- J. Seznec, «Michelet in Germany: A Journal in Self-Discovery», *History and Theory*, XVI (1977), pp. 1-10.
- A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986.
- R. Southard, *Droysen and the Prussian School of History*, Kentucky 1995.
- P. Viallaneix, *La voie royale, Essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet*, Paris 1971.
- P. Viallaneix, «Jules Michelet, évangéliste de la Révolution française», *Archives de sciences sociales des religions*, 33/66-1, (juillet-septembre 1988), pp. 43-51.
- J. Walch, *Les maîtres de l'histoire, 1815-1850 : Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, Michelet, Edgar Quinet*, Paris & Genève 1986.

4. GÉNÉRALITÉS

- H. Antoniadis-Bibicou, «Εισαγωγή: Βυζάντιο, μια ιστορική οντότητα, ενδιάμεση στο χώρο και στο χρόνο [Introduction : Byzance, une entité historique médiane dans l'espace et dans le temps]», *Βυζάντιο και Ευρώπη [Byzance et l'Europe]*, (Actes de Congrès organisé par l'Ambassade de Grèce à Paris), Athènes 1996, pp. 11-26 [édition française : *Cahiers de l'Ambassade de Grèce à Paris*, Paris 1995, II, pp. 27-68].
- Sp. Asdrachas, *Ιστορικά Απεικασματα [Effigies historiques]*, Athènes 1995.
- O. Augustinos, *Greece in French Travel Literature from the Renaissance to the Romantic Era*, Baltimore 1993.
- N. H. Baynes, «The Thought-World of East Rome», *id.*, *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres 1955, pp. 24-46.
- R. Bendix, «Tradition and Modernity Reconsidered», *Comparative Studies in Society and History*, IX (1967), pp. 292-346.
- H. Benveniste, «Esquisse d'une histoire de la responsabilité dans les récits juifs de persécution : les témoignages du Moyen Âge», *Historiein*, 1 (1999), pp. 113-124.
- G. Bourdé & H. Martin, *Les écoles historiques*, Paris 1983.
- W. J. Bouwsma, «Intellectual History in the 1980s: From History of Ideas to History of Meaning», *Journal of Interdisciplinary History*, XII (1981), pp. 279-291.
- R. Chartier, «Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories», D. LaCapra & S. Kaplan (éd.), *Modern European Intellectual history. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca & Londres 1982, pp. 13-46.

- L. Colletti, «Berstein and the Marxism of the Second International», id., *From Rousseau to Lenin, Studies in Ideology and Society*, tr. an., Londres 1976.
- R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton 1963.
- R. Eisner, *Travellers to an Antique Land: The History and Literature of Travel in Greece*, Princeton 1991.
- M. Ferro, *L'histoire sous surveillance. Science et conscience de l'histoire*, Paris 1985.
- Ch. A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece*, Londres 1969.
- P. Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism. Eduard Berstein's Challenge to Marx*, New York 1952.
- H. A. R. Gibb & H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Londres, New York & Toronto 1957.
- A. W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, New York 1976.
- A. Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris 1974.
- E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution. Europe 1789-1848*, Londres 1977.
- L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, I-III, Oxford 1978.
- P. Kondylis, *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός [Lumières Européennes]*, I-II, Athènes 1987 [édition allemande: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Munich 1986 (Stuttgart 1981)].
- R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris 1990.
- A. Lavranu, «Ιστορισμός και φορμαλισμός στις κοινωνικές επιστήμες: η διένεξη περί κωδικοποίησης του αστικού δικαίου (1814) [Historisme et formalisme dans les sciences sociales: le débat sur la codification du droit civil (1814)]», S. Papaioannou & C. Psychopédis (éd.), *Ζητήματα μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών [Questions de méthodologie dans les sciences sociales]*, (sous presse).
- H. G. Liddell & R. Scott, *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσας [Grand Dictionnaire de la Langue Grecque]*, Athènes sd [édition de 1904, sur la base de celle de 1897].
- J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1988 (1977).
- K. Marx & F. Engels, *Η Ελλάδα, η Τουρκία και το Ανατολικό Ζήτημα [La Grèce, la Turquie et la Question d'Orient]*, Recueil d'articles traduits en grec, Athènes 1985.

- A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Recueil d'articles traduits en français, Paris 1983.
- N. Moschonas, « Το Ιόνιο κράτος και οι αγώνες των Επτανησίων [L'État ionien et les combats des Ioniens] », *Ιστορία του ελληνικού έθνους [Histoire de la nation hellénique]*, Athènes 1977, XIII, pp. 200-217.
- G. Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, Paris 1996.
- G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin* (1940), tr. fr., Paris 1956.
- A. Papadia-Lala, *Αγροτικές παραχές και εξεγέρσεις στη βενετοκρατούμενη Κρήτη (1509-1528). Η "Επανάσταση" του Γεωργίου Γαδανολέου-Λυσογιώργη [Agitations et révoltes paysannes dans l'île de Crète sous la domination vénitienne (1509-1528). La "révolution" de Georgios Gadanoleos-Lyssogiorgis]*, Thèse de Doctorat, Univ. d'Athènes, Athènes 1983.
- C. Psychopédis, *Ιστορία και μέθοδος [Histoire et méthode]*, Athènes 1994.
- J. Schlobach, *La découverte des cultures au XVIII^e siècle*, Athènes 1997.
- Q. Skinner & J. Tully (éd.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge 1988.
- J. Starobinski, *Rousseau répond à Voltaire. Le Discours sur les sciences et les arts*, Athènes 2002.
- W. St. Clair, *The Greece Might Still Be Free: The Philhellenes in the Greek War of Independence*, Londres 1972.
- H. Trevor-Roper, « Introduction to Volumes 4-6 », E. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, IV, pp. lv-lxviii.
- E. Vallianatos, « Jeremy Bentham's Constitutional Reform Proposals to the Greek Provisional Government, 1823-1825 », *Balkan Studies*, X (1969), pp. 324-334.
- P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990.
- F. M. Watkins, *The Age of Ideology*, New Jersey 1964.
- I. Wallerstein, *Historical Capitalism*, Londres & New York 2^e 1989.
- H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore & Londres 1973.
- D. Zakythinos, *Byzance: État – Société – Économie*, Londres 1973.
- D. Zakythinos, *Μεταβυζαντινά και Νέα Ελληνικά [(Études) post-byzantines et néohelléniques]*, Athènes 1978.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abel H. F. O. 99
- Aitolos C. 54
- Alexandre le Grand 28, 62-63, 65-66,
70, 72-73, 85, 98-99, 111, 163-
164, 167, 187, 218-219, 273,
283, 291, 313, 318-320, 339
- Alexandridès D. 68, 72-75
- Alexis I Comnène 263
- Alexis III Ange Comnène 246, 256
- Alisandratos G. G. 103-104
- Ameilhon H.-P. 257
- Anderson B. 19, 21, 211, 241, 343
- Androustos U. 234
- Anonyme de la *Nomarchie hellénique*
58-59, 63, 222
- Antoniadis-Bibicou H. 247, 260
- Antonins (dynastie des) 258, 261,
263-264
- Apostolopoulos D. G. 59
- Argyriou A. 151, 153
- Argyropoulos R. D. 16, 74, 81-82, 85,
88, 91, 111
- Aristote 36, 188
- Arius 195
- Asdrachas Sp. 35, 155
- Athanase d'Alexandrie 174
- Attila 262
- Auguste Octavien 22, 256-257, 261,
264, 314
- Augustinos O. 75
- Avlami Ch. 99
- Balibar É. 338
- Barker F. 178
- Barnard F. M. 181, 213
- Barrington J. S. 120
- Bartholdy J. S. 74
- Basile I le Macédonien 231, 240, 246-
247, 253-254, 256, 264-265,
267
- Basile II le Boulgaroktone 59
- Basile le Grand (de Césarée) 174, 304
- Baude M. 179
- Baudelaire Ch. 149
- Baudouin I 263
- Baudouin II 257, 263
- Baynes N. H. 260
- Bélia H. 102-103
- Bélisaire 59
- Bendix R. 161
- Benjamin de Lesbos 81
- Bentham J. 319
- Benveniste H. 160
- Béranger P.-J. de 129
- Bernard-Griffiths S. 88
- Bessarion J. de Nicée 216
- Bhabha H. 18
- Bonald L. de 195

- Bossuet J. B. 118, 138
 Botzaris M. 103, 234
 Boulainvilliers A. G. H. B., marquis de 144
 Bourdé G. 19, 159
 Bouwsma W. J. 111
 Bowen H. 325
 Brucker J. J. 120
 Bury J. B. 262
 Byron G. G., lord 79, 117

 Camus A. 115
 Cange Ch. Dufresne, sieur du 257
 Carlyle Th. 159
 Catargis D. 31-33, 58-60, 64, 66
 Cérulaire 206
 Chalikiopoulos P. 129
 Charlemagne 74, 152, 258, 263-264
 Chartier R. 112
 Chateaubriand F.-R. de 79, 82, 321
 Chiotis P. 26, 102-103
 Choiseul-Gouffier M.-G.-Fl.-A., comte de 75
 Chrysos E. 73, 98
 Cicéron 17
 Citron S. 19, 83, 144
 Cléopatre 22
 Codrika P. 67
 Colettis I. 18, 28, 316-320
 Colletti L. 338
 Colomb Cr. 187, 216
 Compagnoni G. 74
 Condillac É. B. de 82
 Constant B. 118
 Constantas Gr. 32-33, 58-59, 64-66, 70, 72, 74, 101, 109
 Constantin I le Grand 64, 73, 84, 244, 246-248, 253, 257-260, 263-266, 314
 Constantin Paléologue 36, 66, 109, 113, 204, 218, 246, 253, 256, 258, 299, 301
 Coray A. 29, 32-33, 57-66, 69-71, 74-75, 79, 82-87, 100-101, 104, 106, 108-110, 116, 121, 222, 268, 318-319, 325, 340-341
 Coumanoudis St. 29-30, 101, 109, 340
 Crossley C. 43, 82, 88, 115, 137, 140, 144, 152, 157-159, 163, 169, 178-179, 194, 226

 Dagas A. 338
 Davis H. B. 338
 Davison R. H. 325
 De Pauw C. 74
 Delannoï G. 120-121, 125, 210, 311
 Deletant D. 18-19
 Démosthène 65, 98, 159
 Descartes R. 123
 Deutsch K. W. 174
 Diltthey W. 123
 Dimaras C. Th. 19-20, 30, 33-34, 36, 38, 40-41, 44, 50, 59, 67, 81, 83, 86, 96, 101, 107-109, 117, 129, 155, 189, 237, 255, 284-286, 291, 317, 321, 336, 340
 Doukas N. 109
 Dragoumis N. 87, 284
 Droulia E. A. 36
 Droysen J. G. 26, 86, 97-100, 131, 137, 164, 185, 187, 293
 Droz J. 108, 115, 140, 180, 228
 Dubos J.-B., abbé 144, 230

- Dumas A. 129
 Dumont L. 181
- Eisner R. 75
 Engels F. 80
 Ergang R. 213
 Euripide 234
- Fallmerayer J. Ph. 26, 78-80, 91, 93-95, 130, 156, 207, 209, 242, 254, 285, 289, 323
 Fatséas A. 102-104
 Fauriel C. 116-117
 Ferro M. 18, 23, 25, 39
 Fichte J. G. 82, 88, 139, 180-181, 186, 210-214, 228
 Finlay G. 118, 146, 175-178, 208
 Fleury, abbé 118
 Fontenelle B. Le Bovier de 67
 Franghiskos E. N. 74
 Frazee Ch. A. 328
 Fréaritis C. 86
- Gay P. 338
 Gazi E. 18
 Gazis A. 75
 Gellner E. 46, 181, 212
 Gennadios (patriarche de Constantinople) 223
 Gibb H. A. R. 325
 Gibbon E. 49, 61, 69, 73-74, 96, 100, 105, 121-122, 125-126, 156, 229, 236, 242-243, 257-269, 289, 303, 313-314, 341
 Goldsmith O. 68, 73
 Gooch G. P. 115-116, 137-138, 145, 159, 163, 179-180
- Gouldner A. W. 161
 Gounaris B. C. 318
 Gratien 264-265
 Grégoire de Nazianze 174
 Grimm J. 115-116
 Grimm W. 115
 Grivaud G. 192
 Grote G. 21, 100
 Gruner S. M. 144
 Guillou A. 260
 Guizot F. 17, 108, 117-118, 129, 136-140, 144-145, 152, 179, 232
 Gutenberg J. 216
 Guys P. A. 75
- Hannak H. 18
 Hasquin H. 19
 Haupt G. 338
 Hegel G. W. F. 43, 83, 99, 120, 152, 159, 187, 191, 341
 Héraclius I. 256, 259-261, 264-265
 Herder J. G. 26, 88, 99, 115-116, 169, 181, 212-214
 Hertz F. 19
 Herzfeld M. 110
 Hobsbawm E. J. 161, 210, 327, 330
 Holst-Warhaft G. 75, 78, 121
 Hottois G. 181
 Hroch M. 18-19
 Hugo V. 129
- Ialémos O. 117
 Ibrovac M. 116
 Iggers G. 18-19, 26, 137, 174
 Isaac I Comnène 256
 Isidore de Russie 216
 Isocrate 188

- Jean Ducas Vatatzès 257, 263
 Jean I Tzimiskès 59, 265
 Jean II Comnène 263
 Jean IV Laskaris 246
 Jésus-Christ 60, 87, 89-90, 99, 105,
 140, 157, 161, 189, 193, 198,
 200, 218, 322
 Johannet R. 144
 Justinien I 74, 252, 258, 262, 334-
 335
- Kambouroglou D. Gr. 35
 Kanaris C. 103
 Kant I. 82
 Kantorowicz E. H. 174
 Kaplan S. 112
 Karaïskakis G. 36, 46, 234
 Karathanassis A. 34-35, 38, 118
 Karavas S. 18
 Karavias N. 102
 Karolidis P. 17, 26, 251, 291, 293,
 312
 Kazazis N. 17-18
 Kiepert H. 18
 Kissinger H. 225
 Kitromilidès P. M. 29, 55-56, 58-59,
 64, 66, 68, 71, 74-76, 82, 110-
 111, 151, 316-319, 326
 Kitsos-Mylonas A. 38
 Kokkinos G. 17
 Kolakowski L. 338
 Kondylis P. 121, 123-124, 126
 Kopitar B. 130
 Koselleck R. 41, 45
 Kostis K. N. 292
 Koubourlis I. 30, 46, 103, 144, 192,
 212, 338
 Koumariou C. 66
- Kozakis-Typaldos G. 16, 81-87, 91,
 95, 102
 Krieger L. 170
 Kyprianos Kouriokourinéos 76-77
 Kyriakidou-Nestoros A. 109, 116, 118
 Kyrtatas D. I. 73, 79, 97-98, 100, 131
- LaCapra D. 112
 Lamartine A. de 85-86, 129
 Lambros Sp. 17-18, 26, 102, 118
 Lavranu A. 27
 Le Goff J. 27, 57, 98, 174, 262
 Lebeau Ch. 118, 120, 257-258, 263
 Legrand E. 118, 326
 Lekkas P. E. 47, 161-162, 174, 211,
 321, 327
 Lélékos M. S. 116
 Léon I le Thrace 233, 246-247, 251-
 252, 256, 263-267
 Léon III l'Isaurien 256
 Léon V l'Arménien 152
 Léon VI le Sage 252, 333
 Léonidas 30, 69
 Léontiadis G. 338
 Leterrier S.-A. 17, 117, 138
 Liakos A. 19
 Liddell H. G. 334
 Locke J. 82
 Loverdos A. 68-69
 Löwy M. 338
 Lunn E. 115
 Lunzi E. 102
 Lusignano St. 76
 Luther M. 92
 Lycurgue 192
- Magdalino P. 29
 Maior P. 56

- Maistre J. de 137
 Maleckova J. 19
 Manoussos A. 116
 Manuel Comnène 263
 Manuel F. E. 158
 Marc Antoine 22
 Marc Aurèle 75
 Marcien 246, 264-265
 Marrou I. 262
 Martin H. 19, 159
 Marx K. 80, 124, 126, 138
 Matalas P. 90, 144, 323, 327
 Mathaiou S. 30, 109
 Mavrocordato A. 55
 Mavrocordato N. 55
 Médicis (famille de) 216
 Mehmet II 64, 206, 263, 324
 Messiméris St. 117, 152
 Michalopoulos Ph. 35, 40
 Michel III l'IVrogne 246, 256, 263-265
 Michel VIII Paléologue 37, 154, 246, 249
 Michelet J. 19, 21, 24, 115-116, 131, 137, 140, 157-159, 163, 169, 177, 179-180, 205, 226, 293, 342-343
 Mignet F.-A. 129
 Miltiade 69
 Moisioudax I. 59
 Momferratos J. 105
 Momigliano A. 98-100, 105, 126, 243, 258, 262
 Montesquieu Ch.-L. de Secondat, Baron de la Brède et de 61, 69, 118, 120-121, 125-126, 236, 259, 262, 267, 269, 314, 341
 Montlosier F.-D. de Reynaud, comte de 144
 Moschonas N. 103
 Moschopolitis D. 326
 Moustoxidès A. 36
 Münch M.-M. 179
 Napoléon I le Grand 88, 307
 Narsès 59
 Négris Th. 325
 Nicéphore I le Logothète 73-74
 Nicéphore II Phôkas 265
 Nicolet Cl. 144
 Nimni E. 338
 Noiriel G. 19, 112, 191
 Noutsos P. 88
 Œdipe 21
 Oikonomidis I. Z. 34, 44, 271-272
 Oikonomos C. 143
 Ostrogorsky G. 260
 Othman (Osman I) 205
 Othon (roi de Grèce) 18, 34, 104, 109
 Palaion Patron Germanos 103, 301, 313
 Palamas I. 38
 Paliouritis Gr. 68-72, 82-83, 86, 106
 Pantazopoulos N. I. 320
 Papadia-Lala A. 38
 Papaioannou S. 27
 Paparrigopoulos C. 15-18, 20, 22, 26-31, 33-35, 38-41, 44, 46, 49, 68, 85, 87, 93-102, 104, 108, 117, 127-128, 130-131, 134, 142, 150, 162, 191, 206-207, 216-217, 219, 223, 237, 242-

- 243, 251, 255-258, 262-267, 269, 284-295, 298, 302, 307-309, 311-312, 323, 326-327, 331, 333-336, 340, 342-344
- Paparrigopoulos P. 96
- Patrinélis Ch. G. 56-57, 67-68, 151
- Pentadis-Darvaris G. 16, 91-92
- Périclès 59, 71, 95, 282
- Pessin A. 88
- Petmézas S. 42, 192, 321
- Pétritsopoulou M. 36
- Philippe II (roi de Macédoine) 63, 71-72, 97, 164, 273, 313
- Philippidès D. 32-33, 58-59, 64-66, 70, 72, 74, 101, 109
- Philopœmen 95, 106
- Photios 206, 248, 252-253, 267, 287
- Pindare 234
- Platon 108, 175, 282
- Plutarque 91, 187
- Politis A. 54, 67, 100, 111, 116, 118, 326
- Polybe 17, 185
- Polychronakis D. 31, 38, 135
- Popper K. 313
- Potémkin Gr. 65
- Pouqueville F.-Ch.-H.-L. 117
- Psalidas A. 36
- Psychopédis C. 27
- Quemeneur P. 79, 321
- Quinet E. 118, 137, 140, 163, 179
- Raffenel C.-D. 130
- Rangabé A. R. 87, 284
- Ranke L. von 26, 137-139
- Ranum O. 19
- Réizov B. G. 115, 117, 123, 137-138, 145, 159, 180, 232
- Renan E. 44-46, 108
- Renaut A. 181, 210-211, 214
- Rénieris M. 15-18, 87-91, 109
- Rhigas Vélestinlis 32-33, 36, 59, 64, 66, 301, 316-320, 325-326
- Ricks D. 29
- Rizo Néroulos I. 67
- Robert C. 130
- Rousseau J.-J. 29, 216
- S[tourza] A. de 108
- Sagredo G. 68
- saint Jean 104, 151
- sainte Mère 154-155
- Samaran Ch. 262
- Savigny F. C. von 26
- Scheehan J. 19
- Schelling F. W. J von 82
- Schlegel A. W. von 83
- Schlobach J. 124
- Schlosser F. Chr. 288-289
- Schöttler P. 19
- Schwarzmantel J. 338
- Scott R. 334
- Scott W. 38, 129
- Seznec J. 158
- Sigalas N. 99-100
- Simos E. 129
- Sismondi J. Ch. L. S. de 118
- Skinner Q. 107, 112
- Sklavénitis Tr. E. 74
- Skliros G. 192, 326, 337-338
- Skopétea E. 77, 79, 91, 104, 107, 318, 325, 328
- Smith A. D. 45

- Socrate 72
 Soldatos Chr. Sp. 34-35
 Solomos D. 38
 Solon 192
 Sotiris L. 68
 Southard R. 19, 137, 174, 213
 Soutsos A. 108
 St. Clair W. 78
 Staël-Holstein G. de 88
 Stanos I. 68
 Starobinski J. 216
 Svoronos N. S. 35
 Syngros A. 107

 Tabaki A. 31, 36, 59, 67, 72-74, 82,
 107, 266, 318
 Taguieff P.-A. 121, 210
 Thémistocle 30, 59
 Théodore I Laskaris 246, 256, 263
 Théodose II 59, 257
 Théophile II 263
 Théotokas N. 151
 Théotokis N. 59
 Thierry Augustin 123-126, 137, 144-
 145, 152, 226
 Thiersch F. W. 130
 Thucydide 91
 Tolia G. 316
 Trajan 258-260, 263-264
 Trevor-Roper H. 243, 259, 261-262
 Tsourkas Cl. 56, 65
 Tully J. 107, 112
 Typaldos-Iakovatos G. 102-104

 Vallianatos E. 319
 Varélas L. 37

 Vassileiou A. 87
 Véloudis G. 56, 67-68, 78, 85, 87, 91,
 130-131
 Vénizelos E. 50
 Viallaneix P. 115, 157
 Vico J.-B. 88
 Vidal-Naquet P. 29, 98
 Vincent B. S. 130
 Volney 121
 Voltaire 61, 118, 120-122, 125-126,
 214, 230, 242-244, 259, 262,
 267, 269, 311, 341
 Voulgaris E. 59
 Vouri S. 18
 Vranoussis L. I. 316

 Walch J. 108, 128, 137, 157, 161,
 179, 342
 Wallerstein I. 28, 338
 Watkins F. M. 161
 Weil C. 338
 White H. 45, 139, 158-159, 178,
 180
 Wiener Ph. P. 26
 Winckelman J. J. 83
 Witt, H. Guizot Mme Conrad de 137
 Wolf F. A. 116
 Wolf H. 260
 Woolf S. 18

 Zachariadis N. 338
 Zakythinos D. 26, 35-36, 102, 260
 Zambélios I. 35-36, 106-107
 Zénon I 256
 Zervos I. A. 104
 Zinkeisen J. W. 21, 130-131, 293

Le livre de Ioannis Koubourlis
La formation de l'histoire nationale grecque.
L'apport de Spyridon Zambélios (1815-1881)
a été mis en page par Kelly Angéli
à l'Institut de Recherches Néohelléniques,
Fondation Nationale de la Recherche Scientifique.
Achévé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie
G. Argyropoulos SARL, Arts Graphiques,
en 700 exemplaires, en décembre 2005.

Collection Histoire des Idées

1. Roxane D. Argyropoulos, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Athènes 2001.
2. Roxane D. Argyropoulos, *Ο Βενιαμίν Λέσβιος και η ευρωπαϊκή σκέψη του δεκάτου ογδόου αιώνα*, Athènes 2003.
3. Alexandra Sfini, *Ξένοι συγγραφείς μεταφρασμένοι ελληνικά, 15ος-17ος αιώνας. Ιστορική προσέγγιση του ελληνικού μεταφραστικού φαινομένου*, Athènes 2003.
4. Ioli Vingoroulou, *Le monde grec vu par les voyageurs du XVI^e siècle*, Athènes 2004.
5. Ioannis Koubourlis, *La formation de l'histoire nationale grecque. L'apport de Spyridon Zambélios (1815-1881)*, Athènes 2005.

ISBN 960-7916-44-1