

**LA CONSIDÉRATION CÉLESTE ET LES ENSEI-  
GNEMENTS DE DÉMÉTRIUS RHAOUL  
KAVÀKIS  
(AVEC DEUX LETTRES INÉDITES DE GEMISTUS PLE-  
THON)**

**FRANCO BACCHELLI**

À Maurizio Torrini

*« Il y aura en effet dans le monde un ac-  
croissement des choses sages et utiles »*

Ceux qui se sont occupés de la vie et de la pensée de Georges Gé-  
miste Pléthon connaissent bien le nom de Démétrius Rhaoul  
Kavàkis<sup>1</sup> : noble byzantin, fonctionnaire des Despotes du Pélopon-

---

<sup>1</sup> Ce travail est un résumé de BACCHELLI 2007. Tous les fragments et les notes en  
marge de Démétrios Kavàkis inclus dans le texte de l'article et les deux courts  
textes édités dans l'appendice, le *Θεώρημα* et les *Γνώμαι*, sont publiés dans une  
transcription *quasi* diplomatique. Ça veut dire que toutes les particularités or-  
thographiques et prosodiques propres de l'écriture de Kavàkis – qui, au moins  
quand il écrit pour soi même et sans copier, suit habituellement la prononcia-  
tion de la langue parlée ou arrive à hypercorriger – ont été gardées. C'est pour  
ça que ceux voyelles et ceux diphtongues qu'étaient homophones dans la pro-  
nunciation du temps, sont échangés continuellement entre eux: non pas seule-  
ment les groupes soumis au iotacisme η/ει/υ/οι/ι, mais naturellement même  
αι/ε et ο/ω, aussi bien que θ/τ et β/υ et υτ/φθ et κ/χ, sont souvent confondus.  
Cette orthographe incorrecte, ce régime pittoresque des esprits et des accents se  
plient vers une norme constante seulement dans la copie autographe de Mode-  
na du *Θεώρημα*, dont j'ai pris mon texte. J'ai dit "transcription *quasi* diploma-  
tique" parce que, dans le *Θεώρημα* et les *Γνώμαι*, j'ai ajouté le iota souscrit; j'ai  
même ajouté quelques accent et esprit et apostrophe dans les fragments édités  
dans mon texte. J'ai aussi refait toute la ponctuation et le régime des majuscules  
et minuscules. Dans la note 70 j'ai retranscrit, pour l'avantage du lecteur phil-  
hellène, tout le texte normalisée selon l'orthographe, la prosodie et les règles

nèse et de l'empereur Constantin XI, il fut l'élève et grand admirateur du philosophe de Mistra, gardien religieux de sa mémoire durant ses longues années passées à Rome après la chute de Constantinople et du Despotat de Morée.

Au début du siècle dernier, Lampros avait déjà tenté de reconstruire la vie de Kavàkis et de dresser un premier catalogue de ses manuscrits éparpillés un peu partout dans les bibliothèques européennes<sup>2</sup>. Puis, en 1929, Bidez<sup>3</sup>, dans son travail sur la tradition manuscrite des *Discours* de l'empereur Julien, avait fait connaître une série de brèves mais intéressantes annotations que Kavàkis avait reportées en marge des deux copies de l'*Oratio in Solem regem* de Julien qu'il avait retranscrites au cours de ses années romaines (il s'agit des mss. Vat. Ott. gr. 181 et Vat. gr. 2236). Dans ces notes, écrites avec l'orthographe pleine des iotacismes d'un homme à moitié cultivé, Kavàkis se montrait un fervent et nostalgique admirateur de l'empereur et confessait ensuite avoir été un adorateur du dieu Soleil depuis sa plus tendre enfance.

---

d'enclisis maintenant en usage; normalisation que je n'ai pas estimé nécessaire pour le texte assez correct du *Θεώρημα*. Les deux lettres inédites de Pléthon publiées dans la note 19 et transcrites dans M par un copiste très précis sont aussi éditées selon la prosodie et les règles d'enclisis maintenant en usage. Une bonne description des habitudes orthographiques et prosodiques de Kavàkis a été donnée dans SCIALUGA 1995, 3-9. Dans tout l'article, le cod. gr. 144 (α. T. 8. 12) de la Biblioteca Estense de Modena sera indiqué avec la sigle M; et le cod. Vat. gr. 2185 de la Biblioteca Apostolica Vaticana avec V. Remerciements: Χάριν οἶδα πολλὴν τῷ παντοίων ἀρετῶν ταμειῷ, τῇ φιλοσοφωτάτῃ γυναικὶ Ἄνναρίτῃ τῇ Ἀγγελίνῃ, ἣ με δεξιῶς καὶ πάνυ φιλικῶς, ὡς εἶωθε, προύτρεψεν εἰς τὴν τῶν ἡλιακῶν τούτων ἐξέτασιν. Εὐχαριστεῖσθω δὲ καὶ ὁ αὐθέντης καὶ κύριος μου Γρηγόριος ὁ Καψωμένος ὁ Κρής, φιλέλλην σφόδρα εἰ καὶ μὴ πάνυ φιλορώμαιος, ὃς με πολλὰ ὠφέλησε διαπορθμεύσας τὰς τοῦ Καβάκη ἑλληνοβαρβαρικὰς λέξεις εἰς τὴν καθαρὴν καὶ ἀπτικὴν χρῆσιν καὶ φιλοπόνως ἐπανορθώσας τὰς τοῦ Λακεδαιμονίου 'ἀνεπιστήμονος' ἀδιορθώτους γραφάς.

<sup>2</sup> LAMPROS 1907, 331-342; LAMPROS 1909, 106-107.

<sup>3</sup> BIDEZ 1929, 76-79.

De la même façon que Julien, dans le premier passage du discours, racontait comment la vue du Soleil l'enchantait depuis qu'il était petit garçon et comment, sans avoir lu aucun livre, il avait commencé à étudier les mouvements de ces astres dont la lumière le poussait peu à peu et de façon occulte à sortir des ténèbres du Christianisme (*Oratio in Solem* 1 131a 5: "λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκοτίου ἐκείνου"), Kavàkis lui aussi, dans une note du ms. Vat. gr. 2236 révélait : «le Soleil m'est témoin que moi aussi, alors que je n'avais pas encore dix-sept ans et que personne ne m'avait encore rien enseigné sur Lui, j'ai eu un tel désir pour Lui». Puis, au bas du souvenir de cette héliolatrie adolescente – spontanée et antérieure à toute intervention éducative humaine – il avait ajouté entre 1489 et 1490 : «même maintenant que j'ai soixante-quatorze ans, mon désir pour Lui s'accroît»<sup>4</sup>.

Ces notes tout à fait privées de Kavàkis semblaient, en somme, enfin confirmer les accusations portées par Georges de Trébizonde en 1456 contre le cénacle néo-païen et néoplatonicien réuni à Mistra autour de Pléthon dont les membres auraient fini par adorer le Soleil visible comme Dieu et âme du monde: «[Sol], cui feruntur quotidie, quasi deus sit et anima mundi, ut aiunt, preces fundere, quas eloquentissime Gemistus quidam, omnium hominum impiissimus, composuit, qui librum etiam adversus Christum Dominum nostrum reliquisse fertur»<sup>5</sup>. Pléthon aurait donc, au cours des dernières années de sa vie, transformé sa théologie compliquée, constituée d'une

---

<sup>4</sup> Cod. Vat. gr. 2236, c. 142r: «μάρτυς μου ἔστιν ἥλιος ὅτι καὶ πρὸς με τοῦτος πόθος συνέβη οὐπο μὴ ἰζ' ἐτῶν ὄντα, καὶ μηδὲ παρά τινος ἀκείκωα τὸ τηχὼν [i. e. τυχὼν] πρὸς αὐτῷ τοῦτο»; Ibidem: "καὶ νῦν ὄντα με ο' καὶ δ' ἐτῶν καὶ ἀεὶ αὖξι [i. e. αὖξει] ὁ πόθος».

<sup>5</sup> TRAPEZUNTIUS 1942, 302-303.

hiérarchie complexe de divinités supra-célestes et de Dieux mineurs intra-célestes, parmi lesquels Hélios, en un culte du Soleil intramondain plus maniable. Cette impression était celle de H. Grégoire quand il fit la critique de l'œuvre de Bidez en 1929<sup>6</sup>. Et ceci semblait presque confirmer l'ancienne et étrange idée du très anticlérical Konstantin Sathas selon laquelle le culte du dieu Soleil, sous des formes cachées et masquées, a toujours existé au cœur de la classe dirigeante intellectuelle de Byzance, et surtout dans les rangs de son armée. Sathas ajoute en outre : «le paganisme n'a jamais été déraciné totalement de la Grèce»<sup>7</sup>. En 1957, A. Keller adoptait la même position dans un article qui traitait pour la première fois expressément de la formation intellectuelle de Kavàkis et parlait de son bref écrit sur le Soleil, le Θεώρημα (*Considération céleste*). Malheureusement, Keller y voyait une incitation à construire une cosmologie héliocentrique<sup>8</sup>. De cette façon, Eugenio Garin<sup>9</sup> pouvait écrire que Pléthon avait été l'initiateur de cette «curieuse contamination de naturalisme présocratique et de mysticisme néoplatonicien» qui semblait se refléter dans les *Hymni naturales* de Marullus.

Dans une intervention éclairante de 1985, le byzantiniste russe Igor P. Medvedev<sup>10</sup> mit fin à cette confusion entre deux concepts religieux (certes, tous deux néo-païens mais pourtant très différents): il mit fin à la confusion entre les croyances complexes, en somme, du néoplatonicien Pléthon et l'inégalable naturalisme de Kavàkis -

---

<sup>6</sup> GREGOIRE 1929-1930.

<sup>7</sup> SATHAS 1880-1890, VII, p. IX.

<sup>8</sup> KELLER 1957.

<sup>9</sup> GARIN 1958, 195.

<sup>10</sup> MEDVEDEV 1985.

certes, un naturalisme armé de subtiles raisons dans sa négation de toute dimension transcendante, qu'il s'agisse du 'règne des cieux' chrétien ou du platonique monde intelligible. Medvedev y démontrait comment le Soleil visible était une divinité inférieure dans le système de Pléthon : il était certes le grand guide de la vie de l'univers visible, cependant sa lumière blêmait devant les Dieux hypercosmiques à la fois intellectuels et intelligibles auxquels était en revanche adressée la majeure partie des prières et du culte établi par Pléthon dans la dernière partie du *Traité des lois*. Et Kavàkis lui-même était bien conscient (comme nous aurons l'occasion de le remarquer) de cette divergence d'opinion avec son maître – même si c'était avec une pointe de regret et, je dirais même, presque avec un sentiment de culpabilité. Malgré tout, il fut, tout au long du reste de sa vie, un 'dévot' de Pléthon à tel point qu'il contribua grandement au sauvetage et ensuite à la diffusion en Occident des fragments du *Traité des lois* qui avaient échappés au bûcher de Georges Scholarios. Puis, en 1992, Monfasani s'approprià des observations de Medvedev et, avec son habituelle radicalité et clarté, affirma: «Yet Kavakes's worship of the sun is destructive of Pletho's polytheistic scheme, where the sun has an important, but nonetheless quite circumscribed place»<sup>11</sup>.

Notre recherche confirme et développe les conclusions de Medvedev et de Monfasani. Au terme de cette présentation, nous publierons deux brefs écrits de Kavàkis: le *Θεώρημα* (titre que nous avons traduit avec une certaine liberté par *Considération céleste*) sur le dieu Soleil, est tiré du ms. grec 144 (α. T. 8. 12) de la Bibliothèque Estense

---

<sup>11</sup> MONFASANI 1992, 57-58.

de Modène (= M) et du ms. Vat. gr. 2185 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane (= V), et les *Γνώμαι* (*Enseignements*), intéressant essai sur la typologie des religions humaines contenant des accents autobiographiques sont tirés du même ms. Vat. gr. 2185 (= V). Mais il est maintenant temps de nous arrêter quelque peu sur la vie et l'œuvre de Kavàkis.

Démétrius Rhaoul Kavàkis<sup>12</sup> (Δημήτριος Ῥαοῦλ ὁ Καβάκης) naquit probablement à Constantinople entre 1415 et 1416<sup>13</sup> dans une famille de fonctionnaires et de propriétaires terriens qui faisait partie de la classe sénatoriale et qui était depuis longtemps – si l'on en croit ce que dit Kavàkis dans une note datant des années de l'exil romain<sup>14</sup> – «latinophrône», c'est-à-dire favorable à l'union religieuse avec les Latins. Si Kavàkis a respecté la coutume aristocratique byzantine d'appeler le fils comme le grand-père, son père doit vraisemblable-

---

<sup>12</sup> En ce qui concerne Kavàkis, cfr. surtout les articles de Lampros cités en n. 2. CHATZES 1909, 41-48 et FASSOULAKIS 1973, 83-85, qui n'ajoute pas grand chose à ce qu'avait déjà dit Lampros sinon quelques imprécisions.

<sup>13</sup> La date de naissance de Kavàkis se déduit de l'une de ses annotations datant de la période romaine, sur le ms. Vat. gr. 1359, c. 13r (en marge de Herodotus I, 32): «ὅπερ καὶ αὐτὸς νῦν εὐτασον τὰ ο' ἔτα, τὸν, ὃς ἐπὶ τὸ πλίστον, ὄρον τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. καὶ εὐκαριστῶ αὐτῷ τῷ ζωοδότῃ θεῷ. ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτι τοῦ πάπια Ἦν<ο>τξενοίου, τῆς Χριστοῦ γενίσεως» («[...] âge de soixante-dix ans que j'ai atteint moi aussi et qui est tout au plus l'extrême limite de la vie humaine. Et je remercie Dieu qui fait don de la vie. En cette deuxième année du règne du Pape Innocent, de la naissance du Christ [...]). Il laisse en blanc la date *a nativitate Christi*. Donc, si Kavàkis avait soixante-dix ans au cours de la deuxième année du règne du pape Innocent VIII – qui va du 29 août 1485 à la même période de 1486 – il doit être né entre 1415 et 1416.

<sup>14</sup> Cfr. la note de possession du ms. Vat. gr. 2185, c. 11r: «Δημητρίου Ἑλλινος Λακεδαιμονίου καὶ καθώσον χρεῖ ἐπεσθαι τοῖς νόμοις καὶ πολιτευομένοις Λατίνος καὶ ἐνοτικὸς ἔκπαλαι ἀπὸ προγόνων ἡμῶν καὶ φίλος» («De Démétrius Grec et Lacédémonien et, pour ce qui concerne les communes lois en vigueur, Latin et favorable à l'union avec l'Église de Rome, et ce par antique tradition familiale»). Mais on comprend aussi que Kavàkis tenait à faire savoir combien était ancienne la tradition latinophrône de ses aïeux par l'une de ses lettres à son fils Manilius (ou Manuel) publiée dans ALLATIUS 1665, 616-625.

ment s'identifier à cet «Emanuel Cavaces ambassiator illustris domini Despoti Misistre» que le despote Théodore envoya comme ambassadeur à Venise, en 1422, à un moment difficile de la lutte contre les Turcs, pour traiter l'échange de la longue fortification sur l'isthme de Corinthe, l'Hexamilion, contre une aide pour sa défense<sup>15</sup>. Sa mère – comme nous l'apprend Kavàkis lui-même dans une observation généalogique<sup>16</sup> – était une Métochite, fille d'un Démétrius Métochite, arrière petit-fils de l'un des personnages les plus importants de la vie intellectuelle byzantine de la première moitié du XIV<sup>ème</sup> siècle, le Grand Logothète Théodore Métochite, μεσάζων de l'empereur Andronic II.

Kavàkis ne réussit pas à achever ses études, peut-être à cause d'obligations familiales, ou parce qu'il a été trop tôt contraint à se mettre au service des Despotes. Cela nous est confirmé de façon certaine par l'orthographe vraiment incorrecte de ses notes et par le fait qu'il y montre n'avoir jamais appris à maîtriser parfaitement la *koinè* antique. Du reste, il nous dit lui-même, à plusieurs reprises, qu'il est «ἀνεπιστήμων («illettré»). Mais c'était un illettré avec le goût de la lecture qui, depuis ses plus tendres années, avait plaisir à écouter les conversations des hommes de lettres et de ceux qui étaient plus âgés et plus expérimentés que lui, comme il nous le raconte, désormais âgé, dans un passage autobiographique des *Enseignements*: «quand, partant de l'état naturel, j'arrivai à m'ouvrir à la considéra-

---

<sup>15</sup> SATHAS 1880-1890, I, 126.

<sup>16</sup> Ms. M, c. 152r: “τὸν πρὸς μητρὸς πρόπαπον ἡμέτερον Θεόδωρον τὸν Μετοχήτην: α΄ Θεόδωρος. β΄ Δημήτριος. γ΄ Θεόδωρος. δ΄ Δημήτριος. ε΄ Μητήρ ἐμῆ. ς΄ Δημήτριος. ζ΄ Μανίλιος” où la dernière personne est le fils de Demetrius, Manuel.

tion du cosmos et de la vie humaine en tant qu'homme chaque jour plus doué de raison - bien que la fortune ne m'eût pas permis de me faire une bonne instruction (qu'il se fût agi de ma paresse ou de quelque autre adversité) - toutefois, et justement pour cette raison, je cherchai la compagnie des hommes importants et sages, grecs et latins, et je lus, afin de rechercher la vérité, beaucoup de livres en Grèce, puis ici, en Italie». Il s'était toujours rendu compte de l'insuffisance de sa préparation littéraire et philosophique. Mais, en même temps, et quoique conscient de cela, il était d'autant plus orgueilleux de l'éveil et de l'audacieuse inquiétude de son esprit ; il était sûr que cet esprit lui avait permis de discerner certaines vérités jusqu'alors inconnues de la tradition séculaire des hommes de lettres: par exemple, à la fin de la *Considération Céleste* (ouvrage dans lequel il pensait avoir mis en évidence, le premier, des vérités dont une longue et respectable tradition philosophique ne s'était pas encore aperçu), il ajoutait: «si c'est un homme qui a trouvé la méthode scientifique pour examiner la réalité, qu'y-a-t'il de merveilleux à ce qu'un autre homme, même illettré, trouve quelque chose de mieux pour un meilleur établissement de la vérité ?»<sup>17</sup>. Bien qu'employé,

---

<sup>17</sup> La note est répétée à c. 1v puis à c. 5v du ms. V avec des différences négligeables. Une variation plus articulée de cette note est celle qui apparaît en commentaire d'une expression de l'*Epist.* 142 de Synésius («δεινὸν γὰρ ἡ δοξασοφία») à c. 268r du ms. Gr. cl. IX, 21 (1021) de la Bibliothèque Marciana. Kavàkis semble y discerner une injuste condamnation envers tous les hommes qui prétendent penser avec leur propre tête, sans s'en tenir strictement à la main courante de la tradition: «κύριε Συνέσιε, ἄνθρωπος μὲν ἀνθρώπου οὐδὲν διαφέρει κατὰ τὴν δύναμην φυσικῆν. ὅτι δὲ καὶ ἄνθρωπος ἀνεπιστόμων ἔβρε τὴν ἐπιστόμην ἀλιθῆς. τί θαυμαστὸν καὶ νῦν ἔβρι καὶ ἀνευ ἐπιστόμης ἄνθρωπος τί γενέον καὶ φίλιον ἀλιθῆας; ἡδομεν γὰρ πολλάκης ἐν τοῖς ἄγωσιν καὶ ἐλάττους ἀνδρας κατὰ τέχνην ἐπιτιγχάνοντας τοῦ σκοποῦ βελτίω τῶν κατὰ τέχνην θαυμαζομένων. ὅτι δὲ ἡ ἐπιστόμη ἀναγκέα καὶ ὀφέλιμος μηδ'ἴς ἀμφιβαλέτω.»



dès sa jeunesse, au service des Despotes pour mener à bien diverses charges militaires et gouvernements, il est cependant vraisemblable que Kavàkis ait pu profiter, après ses vingt ans, de l'enseignement de Pléthon et de sa familiarité<sup>18</sup>. Cette familiarité, que Kavàkis rap-

---

(«Monsieur Synésius, la nature fait don à tous les hommes des mêmes potentialités. Il est vrai que celui qui, au départ, trouva la science des choses était un illettré. Qu'y-a-t'il donc de merveilleux à ce qu'aujourd'hui aussi, un homme, même inculte, trouve quelque chose de bon et d'analogue à la vérité ? Nous avons en effet souvent vu que, dans les compétitions, les athlètes non entraînés selon les règles de l'art réussissent à l'emporter sur ceux qui sont généralement admirés pour leur méthode de préparation à la compétition. Et que la science soit une chose nécessaire et utile, personne ne doit et ne peut en douter»). Cela revient à dire que les hommes naissent tous avec les mêmes potentialités de développement, mais qu'ensuite l'éducation et les opportunités offertes poussent certains à dépasser d'autres intellectuellement. Cependant, même les potentialités intellectuelles non cultivées trouvent parfois le moyen d'atteindre, d'un bond généreux, la cible que les plus cultivés n'avaient pas su atteindre et ce justement parce que se répète incessamment la situation primitive du premier inventeur des sciences qui, au départ inculte et non instruit, s'est ensuite fait maître et instructeur des autres sous l'impulsion de la nature. Kavàkis avait un orgueil infantile de ses découvertes et des confirmations qu'il lui semblait en trouver dans les écrits des anciens. Cfr. la note reportée dans M, c. 169v à la fin de la traduction de Planude du *Somnium Scipionis* cicéronien: «ὀράται, ὃ ἄνδρῃς, εἰς τὸ σὺμάδην τὸ ἔσιρα καὶ ἐγὼ ὁ ἡδιότις τὴν σαγίτα μου πώσους βωοιθοῦς καὶ συμφώνους εὐρων καὶ ἀπεδᾶ. ἃς ἔχω καὶ αὐτὸς συγνώμ<ον>ην. στέργω δὲ καὶ ἀκολουθῶ προηγουμένος τὸ εὐρον ἐκ τῶν μακρῶν χρόνον. Δημήτριος» («Regardez, ô hommes, comme le pauvre illettré que je suis a atteint la cible où il dirigeait sa flèche, et combien de sages j'ai trouvés qui m'aident, sont d'accord avec moi et me laissent la voie libre. Lâchez que je sois, moi aussi, d'accord avec eux. Moi, en effet, j'aime et je suis ceux qui depuis des siècles avant moi ont trouvé la vérité. Démétrius»). Parfois, son orgueil devient arrogance puérile comme quand, au bas de certains fragments du *Traité des lois* de Pléthon, survécus dans le ms. Monacensis gr. 336 (c. 138r), il dresse cette liste de sages et y fait apparaître son propre nom – et heureusement qu'il y met aussi le nom de Bessarion ! – «Πυθαγόραν. Πλάτωνα. Παρμενίδης. Τίμεος. Πλούταρχος. Πλωτίνος. Πορφύριος. Ιάμβλιχος. Πλήθων. ὁ συγγραφεύς. Βισσαρίον καρδινάλιος» («Pythagore. Platon. Parménide. Timée. Plutarque. Plotin. Porphyre. Giamblico. Pléthon. Celui qui écrit. Le Cardinal Bessarion»).

<sup>18</sup> Pour Pléthon, il faut toujours se référer à MASAI 1956. Le livre de Tambrun aussi (TAMBRUN 2006) offre de nombreuses nouvelles et belles découvertes sur sa théologie. Pour le cadre historique cfr. aussi WOODHOUSE 1986. En revanche, pour une récente tentative de reporter Pléthon sur la voie d'un Christianisme

pelle à plusieurs reprises, doit avoir commencé peu avant le voyage du philosophe en Italie, pour se poursuivre jusqu'à la mort de celui-ci. Un billet de Pléthon, conservé dans le ms. M et, à ce qu'il semble, inédit, témoigne du rapport affectueux qui liait Kavàkis au philosophe. Pléthon l'écrivit peut-être après 1444, alors que Kavàkis était loin de Mistra. Il l'y appelle «fils», et Kavàkis, comme nous le verrons, échange cette affection en appelant Pléthon «père» dans l'épigramme en prose qui réprovoque la destruction du *Traité des lois* :

À mon noble fils, Monsieur Démétrius Rhaoul Kavàkis. Je me suis réjoui d'avoir reçu ton affectueuse lettre. Mais sache que nous n'avions pas besoin de recevoir ta lettre pour savoir quels sentiments tu nourrissais envers nous. Nous les connaissions bien depuis longtemps, que tu nous les eusses écrit ou pas. Et nous pensons aussi que tu sais bien quelle affection nous nourrissons pour toi. Même si tu ne nous avais pas demandé de ne nous donner la peine de ne te répondre qu'au cas où nous aurions quelque faveur à te demander – cela nous a paru injuste de ta part – voilà que nous t'écrivons sans avoir besoin de ne rien te demander, pour te dire que nous allons tous bien. Nous savons que tu l'apprécies extrêmement. Mes fils aussi, tes frères, sont tous en bonne santé. Pense, en somme, qu'ils vont comme certainement tu as toujours voulu qu'ils aillent. Cela vaut pour tout le reste de nos affaires<sup>19</sup>.

---

sans doute anormal, il faut lire les pages de HANKINS 1990, I, 196-205 - un vrai tour de force clerical !

<sup>19</sup> Ms. M c. 178r: «Τῷ αὐθέντι καὶ υἱῷ μου κυρίῳ Δημητρίῳ Ῥαοῦλ τῷ Καβάκη. Τὴν φιλικὴν γραφὴν σου ἐδεξάμην καὶ ἡσθὴν δεξάμενος. πλὴν γίνωσκε ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἀπὸ γραφῆς σου περιμένομεν, ἵνα μάθωμεν ἢν ἔχεις διάθεσιν πρὸς ἡμᾶς. πάλαι γὰρ ταύτην ἴσμεν ἂν γεγράφησ ἡμῖν, ἂν τε καὶ μὴ. ὥσπερ ὑπολαμβάνομεν ὅτι γινώσκεις καὶ σὺ τὴν ἡμετέραν πρὸς σὲ διάθεσιν. εἰ καὶ οὐκ ἐζήτεις ἡμᾶς ἵνα σοι ἀντιγράψωμεν ἐὰν μὴ καὶ δουλείαν τινὰ ἔχωμεν ἐπιθεῖναί σοι, ἀλλ' ἡμῖν οὐκ ἔδοξε τοῦτο δίκαιον, ἀλλὰ γράφομεν καὶ ἄνευ τινὸς τοιαύτης δουλείας, δηλοῦντες μόνον περὶ τῶν ὑγειῶν ἡμῶν ὃ ἴσμεν ὡς ἔστι σοι κεχαρισμένον ἀκοῦσαι. ἔχουσι καὶ οἱ υἱοὶ μου οἱ ἀδελφοί σου εἰς τὴν ὑγίαν αὐτῶν πάντες καλῶς. καὶ ὁποτέρους βούλει ὑπολάβη<ς>. μᾶλλον δὲ καὶ περὶ πάντων τὸ αὐτὸ ὑπόλαβε». La lettre n'est pas écrite de la main de Kavàkis, mais probablement de celle d'un secrétaire (le ms. M remonte à la période de Mistra: Démétrius était riche et pouvait donc se permettre des copistes !). Le secrétaire a copié sur la même feuille, juste après, une courte et très intéressante lettre de Pléthon à Scholarios, à ce jour inédite et, à ce qu'il paraît, inconnue. Elle date d'environ

---

1444, période à laquelle celui-ci avait commencé à diriger dans la capitale la lutte contre l'union célébrée à Florence. Ceci nous conduit, je ne sais avec combien de vraisemblance, à dater justement d'environ 1444 le billet que Pléthon adressa à Kavàkis cité dans le texte. Dans sa lettre à Scholarios, Pléthon lui demande de pouvoir lire son traité en défense d'Aristote et l'exhorte à continuer sa bataille contre l'union des Églises. On dirait que le ton – avec le passage du 'moi' au *plurale maiestatis* – est déjà de joute, même si encore (diplomatiquement et faussement) affectueux, comme cela convient à deux grands fonctionnaires de l'Empire. Dans cette missive apparaît déjà la tentative de Pléthon d'assurer Scholarios de son orthodoxie et, en plus de cette manœuvre de mauvaise foi, apparaît aussi l'approbation d'une politique anti-unioniste qui, comme l'a déclaré Masai (MASAI 1956, 320-327), faisait vraiment partie des souhaits et des projets de Pléthon. Voici la lettre de Pléthon à Scholarios: «Τῷ αὐθέντη μου καὶ ἀδελφῷ μου κυρίῳ Γεωργίῳ τῷ Σχολαρίῳ. Τὴν γραφὴν σου ἐδεξάμην ἠδέως καὶ προσφιλῶς καὶ ἐγνώρισα ὅσα ἡμῖν γράφεις. ἐν δὲ σου μέμφομαι ἐκεῖνο τὸ τὴν ὑπὲρ Ἀριστοτέλους συνηγορίαν μήπω πέμψαι μοι μέχρι τοῦ νῦν, ἵνα ἢ ὠφελῆσαι εἴ τι φαίνοιο λέγων ἄμεινον ἢ αὐτὸς γοῦν, εἴ τι ἡμεῖς ἔχοιμεν πρὸς τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα ἀντειπεῖν, ὠφεληθείης. ἐπεὶ δὲ καὶ βούλεσθαι φῆς τῇ καθ' ἡμᾶς ἐπιδηῆσαι νήσῳ, τοῦτο μὲν ἴσθι ὡς ἄμεινον ἂν εἶδον πραχθὲν ἢ ἀκούω γράφοντος. τὸ δὲ τοῖς πατρίοις σε συνίστασθαι δόγμασι ἐπαινῶ, ἐπεὶ οἶσθά που καὶ ἡμᾶς τούτοις ἐκ πολλοῦ συνισταμένους. πολλῶ γὰρ ταῦτα τῶν ἐτέρων ἰσχυρότερα κρίνομεν καὶ τοῖς λογισμοῖς καὶ ταῖς τῶν πατέρων ῥήσεσι. ἐπεὶ πρὸς μὲν τὰ ὑπὸ τῶν ἐναντίων προτεινόμενα ἔστι τι καὶ ἀντειπεῖν οὐ φαῦλον, πρὸς δὲ τὰ ὑφ' ἡμῶν οὐδὲν ἔστιν ἀντειπεῖν λόγον ἔχον. καὶ πρόσεστιν ἡμῖν μὲν ἢ ἀπὸ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων ἐν ἅπασιν συνηγορία, ἐκείνοις δ' οὔτε ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων, οὔτε ἀπὸ τῆς ἄλλης ἱερᾶς γραφῆς οὐδεμία συνηγορία ἐστίν, εἰ μὴ τι σοφίζονται. πρὸς ἃ οὐ χαλεπὸν ἀπαντᾶν» («À monsieur Georges Scholarios, mon ami et frère. J'ai reçu avec plaisir et dans un esprit amical ta lettre et j'ai lu ce que tu écris. Je ne te reproche qu'une seule chose : de ne pas m'avoir fait parvenir jusqu'ici ta défense d'Aristote. En le faisant, tu aurais pu obtenir deux choses : ou bien tu aurais causé une utilité générale dans le cas où tu aurais apporté de meilleures raisons que les miennes, ou bien tu aurais eu l'occasion d'apprendre si nous avions réussi à te répondre de façon valable. Puisque tu dis vouloir te rendre chez nous dans le Péloponnèse, sache que je serais heureux de voir ce voyage s'effectuer réellement plutôt que tu ne me l'apprennes par écrit. Je te loue du fait que tu aies valablement soutenu la religion de nos pères, chose que nous avons nous-mêmes faite depuis longtemps comme tu le sais bien. Nos opinions sont les plus fortes et les plus valides autant du point de vue argumentatif que dans leur accord avec les dits de nos Pères. En effet, il n'est pas difficile de répondre aux arguments mis en avant par nos adversaires, alors qu'il est impossible de nous opposer quoique ce soit de sensé. En outre, nous avons pour nous l'accord avec les *Évangiles* sacrées ; nos adversaires en revanche, ne peuvent se faire forts ni du témoignage des *Évangiles*, ni de quelque autre passage de l'Écriture Sacrée, à moins qu'ils ne se mettent à ergoter, chose à laquelle il ne sera pas ensuite difficile de répondre»).

Kavàkis a sans doute séjourné principalement à Mistra ou dans le Péloponnèse jusqu'en 1450. Les œuvres classiques qu'il a recopiées lui-même ou faites recopier, aujourd'hui réunies dans le ms. M<sup>20</sup>, documentent ses intérêts au cours de ces années-là. Parmi ces œuvres figure un exemplaire du pseudo-aristotélicien *De mundo ad Alexandrum*, que Nicolas Lemenitis, notaire de l'église métropolitaine de Mistra finissait de copier au mois de juillet 1441<sup>21</sup> pour Kavàkis. Celui-ci est sûrement dans le Péloponnèse quand lui arrive de Constantinople une lettre de Matthias Camariotes, élève de Georges Scholarios, vraisemblablement peu après 1444<sup>22</sup>. Cette missive est intéressante sous plusieurs aspects : elle montre comment la curiosité intellectuelle de Kavàkis l'avait poussé à faire la connaissance de Scholarios et à gagner sa confiance lors de ses voyages à Constantinople et au cours de son adolescence. Scholarios, autre grand personnage de la culture byzantine du dernier âge paléologue et implacable opposant aux idées de Pléthon, avait dirigé une célèbre école de la capitale et revêtait désormais, à la cour, les charges de «juge général des Romains» et de «secrétaire général de l'empereur». Dans cette lettre, Camariotes remercie Kavàkis de lui avoir envoyé le *Περὶ ἀρετῶν* de Pléthon et exprime le souhait de pouvoir un jour rencontrer le philosophe et de connaître cette «vertu vivante et pleine d'esprit» qui se reflète dans le petit ouvrage. Mais dans la première partie de la lettre, sous formes d'allusions dont le sens nous échappe en grande partie, Camariotes parle de la copie

---

<sup>20</sup> Pour une excellente description articulée voir DE GREGORIO 1994.

<sup>21</sup> En ce qui concerne la discussion de cette date qui n'est pas tout à fait certaine dans le manuscrit cfr. *Ibidem*, 246 n. 6.

<sup>22</sup> Publiée dans LEGRAND 1892, 311-312.

d'un livret qu'il a envoyé à Kavàkis à la demande de ce dernier mais que celui-ci devra garder caché pendant un certain temps pour ne pas avantager ses ennemis et ceux de son maître Scholarios. Cela donne presque à penser que le livre dont il s'agit est celui que Scholarios avait écrit peu avant contre le *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* de Pléthon, c'est-à-dire le *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει* dédié au Despote Constantin Paléologue. Et nous savons, d'après sa lettre à Scholarios (traduite dans la note 19) que Pléthon cherchait à avoir une copie de ce texte.

La lettre de Camariotes démontre en tout cas que, avant que Scholarios ne s'attaque au groupe de Mistra et ne détruise le manuscrit original du *Traité des lois* de Pléthon, Kavàkis suivait avec curiosité intellectuelle la polémique entre les deux personnages et voulait se faire une idée de la vie intellectuelle de la capitale.

Une apostille datant de quelques années plus tard nous ouvre une fenêtre sur le monde que fréquentait Kavàkis à cette époque et sur les intérêts qui l'animaient alors. En marge de la monodie de Nicephorus Gregoras pour la mort de Théodore Métochite à c. 147v du ms. M, Kavàkis se rappelle de cet entretien avec Nicephorus Cheilas Prinkeps, un dignitaire, ami de Pléthon, qui entretenait une correspondance avec Bessarion, Scholarios et Jean Eugenio: «Prinkeps Cheilas, honorable homme de lettres, me raconta que Pléthon lui avait dit, parlant des commentaires de l'*Almageste* de Ptolémée : "Qu'ils disent ce qu'ils veulent, mais aucun d'entre eux n'a jamais dépassé le Grand Logothète Métochite" »<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> «οὗτος ἔφη Πρίγκηψ ὁ Χιλᾶς, ἀνὴρ ἐπιστήμον καὶ τήμιος ἄρχων, ὅτι Πλήθων ὁ σοφὸς ἔφη πρὸς αὐτὸν περὶ τῶν ἐξιγαιτῶν τῆς Μεγαλῆς Συντάξεως. ὃ τι θέλουν ἄς

En 1447-1448, Kavàkis rencontre à Mistra Ciriac d’Ancône: c’est l’une des rares données chronologiques dont on est sûr à propos de la biographie de Kavàkis concernant ces années-là. En effet, à c. 179<sup>v</sup> du ms. M, on peut voir un beau dessin d’éléphant tracé de la main de Ciriac. Kavàkis nous assure, en haut de la feuille: «τοῦ Ἀγκονιτάνου Κυριακοῦ. οἰκηόχειρα ἀμφώταιρα» («Les deux dessins sont de Ciriac d’Ancône»). Comme nous le fait savoir De Gregorio, le regretté Augusto Campana avait déjà donné en 1992 l’explication de ‘les deux’ : il y avait sur la feuille suivante (en face de c. 179<sup>v</sup>) un autre dessin de Ciriac aujourd’hui perdu car la feuille a été déchirée<sup>24</sup>. Au-dessus de l’éléphant – peut-être un emblème requis par Kavàkis – Ciriac a écrit, dans sa belle écriture grecque, presque comme une devise, les mots suivants: «ἔρος οὐδεις εἰς ἄγνωστον φέρετε» («Aucun amour n’est porté vers ce qui est inconnaissable»). Si ce n’était pour sa brièveté, cette épigraphe semblerait presque résumer l’une des convictions ‘théologiques’ que Kavàkis développera pleinement au cours des années romaines, comme nous le verrons. Son mariage avec Tommasa fille de Théodore Bochalis (Μποχάλης) née dans une famille de fonctionnaires et propriétaires terriens de la zone de Leontaris date sans doute de cette époque-là<sup>25</sup>. Et il est probable que naquit à Mistra vers 1447 son fils Emmanuel, qui, sous le

---

λέγουν, οὐδὲς ἔφθασεν τὸν μέγαν λογοθέτην τὸν Μετοχίτην»; apostille publiée dans ŠEVČENCO 1962, 114 n. 4. Une autre bribe de l’enseignement oral de Pléthon est dans le ms. Vat. gr. 2238, c. 154<sup>r</sup> où Kavàkis laisse ce souvenir au bas de la *Politique* d’Aristote: «οὗτος ὀρίζετο Πλήθων τὴν πολιτήαν τῶν Οὐνεαίτων, ἔξ ὀλιγαρχίας ἀριστοκρατία» («Pléthon définissait ainsi la constitution des Vénitiens : ‘du gouvernement des moindres à celui des meilleurs’»).

<sup>24</sup> DE GREGORIO 1994, 248 n. 8.

<sup>25</sup> On l’apprend grâce à l’épithaphe sur la tombe de Kavàkis reportée dans la note 54. À propos du beau-père de Kavàkis, Teodoro Bochalis, cfr. ZACYTHINOS 1932, 141 n. 1.

nom latinisé de Manilius Rhallus sera ensuite élève de Pomponius Letus, ami de Pontanus et de Marullus et non vulgaire poète latin<sup>26</sup>.

En 1450 Démétrius se trouvait sans doute encore dans le Péloponnèse. Dans une lettre de Constantinople datant sans doute du début de cette année 1450, Georges Scholarios se félicite avec Kavàkis de la paix conclue entre les Despotes Démétrius et Thomas. Il l'informe qu'il a lu le petit ouvrage de Pléthon contre la théologie latine (*Πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον*) et que pour cela il a remercié le philosophe dans une longue lettre<sup>27</sup>. La lettre est écrite sur un ton de familiarité respectueuse mais on y sent aussi une affection vieille de plusieurs années («αὐθέντη μου, ἀδελφέ μου»). Ceci démontre comment Scholarios désirait faire parvenir son appréciation, avec des accents rassurants, du livre antilatin de Pléthon aussi à un homme comme Kavàkis, qu'il savait humainement et spirituellement très proche du philosophe. Et il nous plairait de savoir ce que Kavàkis, qui tenait toujours à se présenter au cours de l'exil italien comme un vieux 'latinophrone', pensait durant ces années des deux partis religieux entre lesquels l'aristocratie byzantine et la famille impériale elle-même se divisaient : il y avait, d'un côté, le parti pour l'union avec l'Église de Rome et une alliance militaire avec l'Occident, et de l'autre, le parti contraire à cette union, favorable à l'autonomie et à une politique d'accord avec les Turcs (Pléthon était partisan de cette dernière position).

Après 1450, il est probable que Kavàkis se soit rendu à Constantinople pour servir l'empereur Constantin et revêtir vraisemblable-

---

<sup>26</sup> Sur lui cfr. LEGRAND 1885, CLXVIII-CLXX et l'entrée de M. MANOUSSACAS dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, MANOUSSACAS 1972.

<sup>27</sup> Cfr. l'édition critique dans SCHOLARIOS 1935, 457-458.

ment la charge de surintendant de la maison impériale. On l'apprend par une lettre qu'un Γαβριήλ ιερομόναχος écrivit, sans doute depuis un monastère de Constantinople, à Kavàkis peu après son arrivée dans la capitale<sup>28</sup> : «Je me suis réjoui d'apprendre que tu es devenu Constantinopolitain et du fait que nous vivons désormais sur la même terre, même si je ne fais pas beaucoup de différence entre les Péloponnésiens et les Constantinopolitains, comme je n'en fais pas entre frères». L'exhortant à continuer à apprendre malgré les nombreuses occupations, le moine ajoute : «Que te soient toujours à cœur les études même si tu ne devais plus avoir beaucoup de temps libre maintenant que tu es au service de l'empereur et que tu es surintendant de sa maison»<sup>29</sup>.

On ne sait pas où se trouvait Kavàkis au moment de la chute de Constantinople. Après 1453 et jusqu'en 1460 - année au cours de laquelle les Turcs occupèrent le Péloponnèse et mirent fin au Despotat de Morée - il retourna sans doute dans la péninsule au service du Despote Démétrius qui s'était toujours opposé à l'union religieuse avec les Latins et aux accords politiques avec l'Occident. Quand, ensuite, le Despote Démétrius se rendit au Sultan et reçut la ville d'Eno en Trace et les îles de Lemnos, Imbros et Samothrace comme apanage, on envoya Kavàkis gouverner Lemnos et Imbros, comme on

---

<sup>28</sup> La lettre est transcrite - mais pas de la main de Kavàkis - dans M (c. 181v) et était bien connue de Lampros.

<sup>29</sup> Cod. M, c. 181v: «ἐχάρην Βυζάντιόν σε νῦν γεγονότα ἀκηκοὼς τῆ συνοικίᾳ τῆς Βυζαντίας καίτοι μὴ μεγάλην διαφορὰν ποιούμενος Πελοποννησίων καὶ Βυζαντίων, εἶπερ μὴδ' ἀδελφῶν»; Ibidem: «μελέτω σοι καὶ τῶν λόγων κἂν μικρὸν τι δύνη σχολάζειν τὰ νῦν ὑπηρετῶν βασιλεῖ καὶ οἰκίας ἐπιμελούμενος»



l'apprend dans une note à Strabon dans le ms. Vat. gr. 173<sup>30</sup>. Kavàkis a sans doute cessé d'exercer cette fonction en 1466, quand le Sultan confisqua les biens du Despote.

Au cours de ces années, il contribua sans doute, d'une façon qui reste encore à éclaircir, à sauver les fragments du *Traité des lois* de Pléthon (mort, semble-t-il, en 1454<sup>31</sup>). En effet, Scholarios, qui avait désormais pris le nom monacal de Gennade (non pas, comme l'a justement vérifié Monfasani, «as patriarch in Constantinople» mais comme «a monk on Mount Menoikeion»<sup>32</sup>) avait donné feu vers 1460 au seul exemplaire original du *Traité des lois* que lui avait apporté la femme du Despote Démétrius, la Despoina Teodora Asan. Dans une lettre écrite peu après 1460 à l'exarque Joseph, Scholarios nous apprend qu'il a sauvé du bûcher une partie du début de l'ouvrage, son sommaire et la dernière partie contenant les prières aux Dieux ainsi que les instructions pour les réciter «afin que ces pages puissent servir un jour de témoignage contre quiconque voudrait contester mon jugement»<sup>33</sup>. Scholarios donne l'impression de craindre les protestations contre la destruction du livre de la part de ses compatriotes et de ceux parmi eux qui avaient de l'influence à la cour du Sultan. Il doit avoir justement pour cela senti le besoin

---

<sup>30</sup> Note reportée dans DILLER 1975, 144 : «Je fus gouverneur de ces îles quand elles étaient encore aux mains des Hellènes ; pas de toutes celles qu'énumère ici Strabon mais seulement de Lemnos et Imbros. En effet, l'empire des Hellènes n'était pas encore complètement détruit».

<sup>31</sup> Auparavant, la date acceptée pour la mort de Pléthon était celle du 26 juin 1452 écrite de la main de Kavàkis à c. 50v du ms. Monacensis gr. 495. Mais je reste absolument convaincu par la démonstration d'une date plus tardive élaborée par MONFASANI 2005.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 462.

<sup>33</sup> SCHOLARIOS 1935, 172: «ὅπως, σωζομένων αὐτῶν, μηδεις ἔχη ποτὲ τῆς ἡμετέρας καταψεύδεσθαι κρίσεως».

d'informer le Sultan au sujet des conceptions polythéistes de Pléthon, dangereuses autant pour le monothéisme chrétien que pour le monothéisme musulman. Ce doit être sans doute pour cette raison que le même Scholarios a promu la traduction arabe de certaines parties du *Traité des lois* de Pléthon, accompagnée de critiques contre le paganisme, que l'on trouve conservée aujourd'hui dans un manuscrit du Topkapi Serāi<sup>34</sup>. Ces fragments grecs sont aussi conservés dans un autre manuscrit écrit et annoté par Kavàkis: il s'agit de l'Addit. 5424 de la British Library qui contient presque tous les fragments épargnés par Scholarios et présente même quelques pages inédites que l'on retrouve seulement dans le manuscrit arabe cité<sup>35</sup>. Cela démontre, je crois, que Kavàkis était en contact avec le monde réuni autour de Gennade et qu'il avait à Constantinople des amis 'philhellènes' qui lui procuraient les textes. Kavàkis révèle sa volonté de sauver et d'éditer les fragments du livre de Pléthon précisément dans une note 'impérative' qu'il s'adresse à lui-même sur la dernière page de ce manuscrit (c. 146r): «γένου Πορφύριος πρὸς Πλωτίνον» («deviens ce que Porphyre fut pour Plotin»).

À cette époque, Kavàkis écrivit aussi probablement une belle et touchante élégie en prose intitulée *Πρὸς Πλήθωνα ἢ περὶ τῆς βίβλου* contre Gennade Scholarios et pour le regretté livre de Pléthon livré aux flammes. Alexandre la publia comme œuvre d'un auteur anonyme en appendice à son édition du *Traité des lois*, mais elle est en réalité l'œuvre de Kavàkis, copiée de sa propre main dans le seul manuscrit qui l'a conservée c'est-à-dire aux cc. 44r-45v du ms. phil.

---

<sup>34</sup> Cfr. NICOLET-TARDIEU 1980 et TARDIEU 1987.

<sup>35</sup> NICOLET-TARDIEU 1980, 45-48.

gr. 312 de la Bibliothèque Nationale de Vienne. Ce manuscrit contient certains fragments de la première partie du *Traité des lois* copiés probablement par un latin en Orient et revus ensuite par Kavàkis. Mais, comme déjà le supposait Zacythinos<sup>36</sup>, le fait que Kavàkis fut l'auteur de l'élégie et pas simplement son copiste se comprend de part son style, de part certaines prédilections lexicales et surtout de part la formule finale qu'il apposa un peu partout, dans beaucoup de ses notes remontant à sa vieillesse passée à Rome, comme un refrain obsessionnel avec des variations: «εἰ γὰρ καὶ Θεῷ τὸ δυνατόν, πολλῶ μᾶλλον τῷ φίλῳ» («S'[il faut] ressembler dans la mesure du possible à Dieu, il faut d'autant plus ressembler à cet ami»). Dans cette élégie, Kavàkis donne libre cours à son aversion pour le Despote et la Despoina accumulée sans doute au long de ses années de service pour eux, mais surtout il s'élève féroce contre Gennade. Elle témoigne donc de haines personnelles mais elle laisse aussi entrevoir les humeurs de tout un groupe de Grecs mécontents de la façon dont la classe dirigeante a mené la dernière défense du Péloponnèse et peut-être contraires à certaines positions prises par l'Église Orthodoxe aussi bien envers les Latins qu'envers les nouveaux dominants. Le discours qu'y met Kavàkis dans la bouche du défunt Pléthon est magnifique: au moment de l'humiliation suprême de son peuple et face à la destruction de l'œuvre de toute sa vie, il fait appel à cette conception du temps propre à tout bon philosophe naturaliste selon laquelle l'espoir que les siècles ont toujours la généreuse possibilité de rapporter sur la terre les choses bonnes et

---

<sup>36</sup> ZACYTHINOS 1953, 375.

belles est réaffirmé. Mais il vaut la peine de reporter ici toute l'élégie qui me semble n'avoir jamais été traduite en français :

Ô sage et excellent Pléthon, tu possèdes malheureusement un ami qui sait tout de ta vie mais qui n'est pas un bon écrivain, toi qui serais même digne dont on se souviene entre ces sages dont on a diligemment raconté la vie ! Un jour, tu obtiendras la récompense des grandes fatigues que tu as supportées pour la vertu et la recherche de la vérité. Même si, ô père, un homme envieux et inculte a détruit l'œuvre que tu a laissée non seulement comme preuve de ton savoir et comme souvenir impérissable de Toi mais encore pour être utile aux hommes d'aujourd'hui et de demain, ta gloire, ô généreux, ne manquera jamais et ne craindra pas les détracteurs. L'envie de cet homme vulgaire, qui s'est acharné contre cette œuvre merveilleuse, se révélera inutile. Les meilleurs des Grecs d'aujourd'hui le haïssent, presque comme un sacrilège, un profanateur de tombe, un scélérat. Tel est le jugement qui pèse désormais sur cet homme destructeur, détracteur et vulgaire. Si tu pouvais parler, tu dirais certainement : « Ô ami, je connais déjà ce que tu me dis et tant d'autres choses que, moi, avec d'autres sages, j'ai devinées à propos de l'immortalité de l'âme. Ce n'est pas une vaine et mensongère opinion, mais elle est vraie et salubre. Et maintenant je m'aperçois clairement que l'âme n'a pas seulement ces puissances et virtualités que j'attendais et espérais, mais bien d'autres dont, vivant, je ne m'étais pas rendu compte. Parmi tant d'excellences de l'âme, je vois maintenant qu'après la dissipation du corps, elle a une connaissance encore plus claire, sans erreur ni tromperie, des choses terrestres. C'est justement pour cela que je sais, parmi tant d'autres choses, comment cet impie, le Despote Démétrius, d'un commun accord avec son assemblée de petites sottises, a donné mon livre à ce prêtre malicieux, immoral et ignorant. Celui-ci se sentait incapable de s'opposer à ce que j'avais écrit et qui ne lui plaisait pas, surtout en ce qui concernait la religion des Grecs. C'est pourquoi, au lieu de s'engager dans la fatigue faite, par exemple, par ceux qui avaient réfuté les œuvres de Porphyre et Julien, rose de jalousie et vomissant enfin son venin qu'il avait toujours accumulé contre moi, il alla jusqu'à brûler mon œuvre. Pour le faire il chercha puis trouva la bonne occasion. Mais je sais bien que les hommes bons et les hommes de lettres sauront distinguer si dans le peu de fragments qui reste, il y a quelque chose d'utile. Ils n'applaudiront certes pas ce scélérat mais le condamneront et le méditeront pour toujours comme celui qui s'est rendu coupable d'une horrible injustice tout d'abord envers moi parce qu'il a lésé ce que j'avais laissé pour ma bonne mémoire et ensuite envers les sages et les bons car il les a privé du témoignage de mes savantes fatigues. Mais je ne doute pas que les sages d'aujourd'hui et de demain sau-

ront capable de penser des choses encore plus savantes que celles que j'ai écrites dans mon livre. Il y aura en effet dans le monde un accroissement des choses sages et utiles. Certes mon livre aurait fourni des suggestions et incitations pour le perfectionnement de la vie, surtout aux hommes de lettres et aux hommes studieux, qui savent bien juger ce qui regarde le savoir et les sciences. Mais ce malheureux est un homme ignorant et grossier et les autres sages grecs de nos jours le reconnaissent certainement, mis à part les quelques incultes et corrompus dont je ne veux pas parler ». Tels sont les mots que prononcerait cette bienheureuse et divine âme, si elle le pouvait. Que nous reste-t-il à dire ? Lesquelles de ses rares qualités énumérerons-nous ici ? La sagesse ou la vertu ? La culture ou le bon sens ? L'éloquence ou les mœurs ? La propreté de l'écriture ou la continence ? Sa sagesse législative ou son amour pour les hommes ? Sa sociabilité ou son âme libérale ? Son zèle dans l'imitation des faits et des coutumes des anciens ou sa noblesse ? Sa piété ou sa justice ? Son désintéressement ou sa simplicité de vie ? Mais, ô excellent, je suis maintenant tellement poussé par la passion et par la mémoire de tout ce dont je te suis débiteur que je n'arrive plus à articuler des mots dignes de louanges. C'est comme si je devais contraindre l'eau à couler vers le haut ou le feu à aller vers le bas. C'est pourquoi, après avoir prononcé ces quelques mots, je me tairai. S'[il faut] ressembler le plus possible à Dieu, il faut d'autant plus ressembler à cet ami<sup>37</sup>.

Quand, en 1466, le Sultan confisqua au Despote Démétrius les apagnes de Lemnos et Imbros dont Kavàkis était, comme nous l'avons déjà dit, gouverneur, celui-ci se réfugia en Italie. Il se rendit à Rome auprès de Bessarion, autour duquel se réunissaient désormais de nombreux réfugiés grecs 'latinophrones'. Kavàkis nous l'apprend lui-même dans la souscription du manuscrit de Strabon (aujourd'hui Vat. gr. 173) qu'il finit d'écrire en 1487 : il y écrit qu'en la troisième année du règne du Pape Innocent VIII, cela faisait désormais 21 ans qu'il habitait à Rome: «πληρουμένου τοῦ τρίτου ἔτους τῆς ἀρχιερατείας τοῦ πάπα Ἡντζενσίου, ἔχωμεν εἰς τὴν Ῥώμην ἀφ' ὧν ἤλθωμεν, κα' ἔτος»<sup>38</sup>. À 50 ans, Kavàkis se retrouvait donc dans la

<sup>37</sup> Éditée dans ΠΛΗΘΩΝ 1858, 408-411.

<sup>38</sup> MERCATI-FRANCHI DE'CAVALIERI 1923, 198.

même situation que tant d'autres réfugiés grecs qui rejoignaient l'Italie. Il avait perdu tous ses biens et son fils Manilius, désormais âgé de 20 ans, l'accompagnait. Il est difficile de dire comment cet homme, encore vigoureux, a cherché à soulager sa pauvreté : Bessarion devait lui avoir procuré une provision qui n'était pas toujours payée avec ponctualité sur les aluns de Tolfa<sup>39</sup> destinés à secourir les nobles Grecs et, au moins dans un premier temps, il doit s'être joint au groupe de courtisans qui entouraient André Paléologue. Celui-ci était un débauché que le Pape Innocent VIII, à la mort de son père Thomas survenue en 1465, avait nommé Despote en exil du Péloponnèse et qui se considérait héritier de l'empire byzantin.

Certes, Kavàkis continua à étudier, ou du moins profita de son oisiveté forcée pour lire tout ce qu'il n'avait pas eu le temps de lire durant sa précédente vie affairée et mouvementée. Et pour cela, il se reconstitua une bibliothèque en recopiant des livres. Il couvrit densément par la suite les marges et les pages de garde de ses manuscrits d'annotations concernant un peu de tout : apostrophes passionnées à l'auteur recopié, rêves qu'il avait faits, souvenirs de sa carrière, nouvelles de la vie romaine, tristes exclamations sur la ruine de sa patrie, agnitions répétées sur l'insuffisance de sa culture et, enfin, des notes regardant cette religion solaire. Plus il était contraint de la cultiver en cachette et de façon intime, plus il la voyait différente, dans sa beauté et sa clarté, des formes religieuses dégénérées auxquelles l'humanité se dévouait, plus elle l'obsédait.

Cet ensemble de notes 'solaires', plus ou moins denses, est répété et recopié plusieurs fois et sans beaucoup de variations sur les

---

<sup>39</sup> Cfr. MERCATI 1939, 86 et ZIPPEL 1979, 351 et n. 200.

feuilles blanches d'environ tous ses manuscrits et en marge de textes d'une toute autre nature, avec une compulsion sénile. Il faut ici préciser à propos de cette activité d'écriture que, même si Kavàkis a été classé par les paléographes parmi les copistes, il n'a cependant jamais travaillé pour d'autres comme étaient contraints de le faire tant de Grecs pauvres, du moins les premiers temps. Il travailla donc surtout pour lui-même et pour constituer une bibliothèque qui pût être utile aux études de son fils Manilius. On retrouve en effet sa main, jointe à celle du père, sur certains manuscrits. Kavàkis, d'ailleurs, prévient avec un orgueil mélancolique le lecteur, à la fin du ms. Vat. gr. 1293 (Thucydides et Xenophon) qu'il vient de finir de copier à Rome entre 1479 et 1480, à c. 419r: «οὐ καλήγραφος, ἀλλ'ἔξ ἀρχοντεκῆς τάξεος σκλητικῆς» («Je ne suis pas un copiste mais j'appartiens au noble ordre des sénateurs»). Et, dans les souscriptions de ces manuscrits, il se désigne parfois comme Θραῦξ ἢ Βυζάντιος, mais surtout, afin de signifier son admiration pour les anciens Spartiates, presque toujours comme Σπαρτιάτης et comme Λακεδαιμόνιος et puis, orgueilleusement, comme Ἕλληγ.

Kavàkis nous dit lui-même qu'il fréquentait le cercle de Bessarion dans une note très intéressante, déjà publiée par Mercati, qui se trouve à c. 141v du ms. Vat. gr. 2236 copié durant les premières années romaines. Cette note souligne sans doute une vieille familiarité entre les deux hommes remontant peut-être à la période que Bessarion passa à Mistra entre 1431 et 1436. Kavàkis y reporte la question caressante et insinuante qu'il posa au Cardinal à propos de Pléthon. Une grande affection liait ce dernier à Bessarion mais ses enseignements lui créaient quelque embarras à cette période-là vues les po-

lémiques qu'avaient suscités les écrits de Georges de Trébizonde: «Platon. Plotin. Pléthon. Au cours d'une conversation durant un déjeuner avec le très illustre Cardinal Bessarion ici à Rome, comme on en vint à parler de Pléthon, je lui demandai : «Restes-tu de l'opinion que tu as maintes fois exprimée au sujet de Pléthon ou le disais-tu par indulgente générosité ?». Il me répondit : «Je ne l'ai pas dit pour faire une louange de convenance, au contraire, je tiens à te dire maintenant en toute vérité que depuis Plotin, qui vécut il y a 1400 ans (!), il n'y a pas eu en Hellas un homme plus sage que Pléthon»<sup>40</sup>. Toujours avec l'aide de Bessarion, Kavàkis a sans doute fait tout son possible pour procurer à son fils une bonne culture grecque et une parfaite formation latine entre autres afin qu'il puisse accéder aux charges de la curie. Manilius fut en effet probablement instruit à l'école de Pomponius Letus. Il se perfectionna tellement dans l'étude des langues classiques que Policien, se référant de façon évidente à une rencontre qu'ils eurent vers 1484, lui fit cette appréciation en 1489 dans un passage des *Miscellanea prima* (chap. 73) : « Ostendit mihi Romae abhinc quadriennium Manilius Rallus Graecus homo, sed latinis litteris adprime excultus, fragmentum quoddam Sexti Pompei Festi »<sup>41</sup>. Manilius a ensuite sans doute pu profiter pour sa formation grecque de l'enseignement de Théodore Gaza, revenu à

---

<sup>40</sup> MERCATI 1937, 173-174 n. 2: «Πλάτων Πλοτίνος Πλήθων. ὁμηλοῦντος ἐμοῦ ἐνταῦτα περὶ τὴν σκολὴν τῆς τραπέζης μετὰ τοῦ ἐνδοξοτάτου γαρδουναλίου ἐκίνου κυρ. Βισαρίονος ἐρέθει λόγος περὶ τοῦ Πλήθωνος καὶ ἠρότισά τον ἐγῶ: ἔμένη ἢ πρόληψις ἦν ὄριζες πολλάκις περὶ τοῦ Γεμηστοῦ, ἢ χαριζόμενος τὰ ὄριζες, ἀπεκρίθη ὅτι ἴσθι ἐλεγον χαριζόμενος, ἀλλὰ θέλο σε ἠπῆν μετὰ ἀλιθείας καὶ νῦν ὅτι ἀπὸ τοῦ Πλοτίνου τὸν κερὸν, ὃς ἦν πρὸ χιλίων τετρακοσίων ἐτῶν, σοφότερον ἄνθρωπον οὐδένα ἐποίησεν ἢ Ἑλλᾶς τοῦ Πλήθωνος'. Δημήτριος».

<sup>41</sup> Cfr. POLITIANUS 1498, c. G7v.



Rome auprès de Bessarion en 1467. Le ms. Vat. gr. 1378 en est peut-être le témoignage: Kavàkis y a recopié la *Grammatica* grecque de Gaza et Manilius l’a densément annotée. Ce manuscrit devait être, en somme, l’instrument de travail de Manilius qui y a en effet retranscrit sur certaines pages des exercices de traduction de phrases vulgaires en langue latine.

Mais Démétrius a sans doute aussi sollicité l’aide de Gaza pour composer une *Anthologie* de passages tirés d’écrivains classiques à propos du Soleil et des antiques religions solaires qu’il a copiée, comme nous le verrons, dans au moins deux manuscrits, M et V<sup>42</sup>. En effet, dans cette *Anthologie*, apparaît un passage de Pline plusieurs fois répété : Kavàkis nous apprend que Théodore Gaza l’avait traduit en grec, peut-être quand, peu auparavant, en 1470, Théodore avait collaboré à l’édition de *Naturalis Historia* éditée par Bussi<sup>43</sup>.

En 1472, Kavàkis faisait partie du cortège qui accompagna Zoé Paleologina en Russie où l’on devait célébrer ses noces avec le Tsar Ivan III. On le sait de sources latines et russes et quelques notes de Kavàkis sur la Russie apposées à la copie de Strabon, le ms. Vat. gr. 173, nous le confirment<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Pour les textes de l’*Anthologie* voir l’Appendice.

<sup>43</sup> Le passage de Plin. *Nat. hist.* II 6, 12-13 traduit dans une bonne *koinè* apparaît à c. 75v du ms. V. Kavàkis a précisé en marge : «ἐρμύνευς Θεόδωρος ὁ Γάζεος» («Le traducteur est Théodore Gaza»). Voici le passage: «τούτων δὲ μέσος ὁ ἥλιος περιφέρεται μεγέθει τε καὶ δυνάμει ὑπέρτατος, κινῶν καὶ περιάγων καὶ διοικούμενος οὐ μόνον καιρούς τε καὶ πάντα τὰ τῆδε, ἀλλὰ καὶ ἄστρα αὐτὰ καὶ τὸν οὐρανόν. τοῦτον οὖν εἶναι τοῦ σύμπαντος κόσμου ψυχὴν καὶ ἀπλῶς νοῦν καὶ συμπάσης τῆς φύσεως πρῶτον ἐπιστάτην τε καὶ θεὸν οἰητέον».

<sup>44</sup> Elles sont reportées dans DILLER 1975, 145 : «Nous aussi vîmes qu’en Russie la nuit dure dix-huit heures’ et ‘nous l’avons vu nous aussi lors du voyage de retour de la Russie». Cfr. aussi PIERLING 1891, 195 et CLUCAS 1988, 36-38 et 53.

Autour de 1480 probablement (donc après la mort de Bessarion survenue en 1472), Kavàkis écrivit une longue lettre en grec à Manilius dans laquelle il lui transmettait ce que lui avait raconté Pléthon au sujet de la fermeté 'latinophrone' de Georges Métochite, père du Grand Logothète et donc, comme nous l'avons vu, aïeul de Kavàkis du côté maternel<sup>45</sup>. Comme l'a démontré Ševčenko<sup>46</sup>, la lettre contient, malgré la présence d'une tradition orale 'aristocratique', des informations précieuses et fiables et devait sans doute contribuer à confirmer le fils Manilius, qui servait probablement déjà à la cour du Cardinal Marco Barbo, dans la tradition familiale depuis toujours favorable à l'union religieuse avec les Latins. On y retrouve aussi le souvenir de conversations avec de vieux fonctionnaires au temps de l'Empire et avec Pléthon que Kavàkis n'oubliera jamais. Il raconte en effet à son fils seulement ce qu'il a entendu auprès «de Pléthon le philosophe et des grands gentilshommes âgés surtout à Constantinople mais ensuite aussi dans le Péloponnèse»<sup>47</sup>.

Au début de 1482, Kavàkis, qui possédait déjà les dix premiers livres de Strabon, chercha à compléter l'œuvre et réussit à emprunter à la Bibliothèque du Pape l'actuel ms. Vat. gr. 174<sup>48</sup>. Il en recopia les sept derniers livres de l'œuvre géographique de Strabon sur ce

---

<sup>45</sup> L'original de cette lettre est dans le ms. Vat. gr. 1359, cc. 487 v-489 : c'est de là que l'a tirée Allacci pour son édition citée en n. 14.

<sup>46</sup> Cfr. ŠEVČENKO 1962, 130-132.

<sup>47</sup> Je cite et traduis ce texte en le tirant de ALLATIUS 1665, 617 : «παρὰ τοῦ φιλοσόφου Πλήθωνος καὶ παρ' ἄλλων μεγάλων ἀρχόντων καὶ γερόντων καὶ ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει ἴσως τὰ πολλὰ, καὶ ἐν τῇ Πελοποννήσῳ».

<sup>48</sup> BERTOLA 1942, 25. Le manuscrit fut rendu le 8 juin 1482.

qui est aujourd'hui le ms. 3062 de la Bibliothèque Palatine de Parme<sup>49</sup>.

Après la mort de Bessarion, Kavàkis a sans doute fréquenté de plus en plus le cercle familial cultivé du Cardinal Marco Barbo (neveu du défunt Pape Paul II) dont faisait désormais partie son fils Manilius, comme nous l'avons vu. Michele Marullus, autre exilé grec, très doué pour la poésie latine, était un bon ami de ce dernier, sans doute depuis longtemps. Marullus se souviendra souvent de lui dans ses *Epigrammata*<sup>50</sup>. Mais surtout Giovanni Lorenzi, à cette époque-là, était un intime des Kavàkis. Secrétaire du Cardinal, ce Vénitien connaissait bien le grec qu'il avait étudié à Padoue sous la coupe de Démétrius Calcondila. En effet, c'est sans doute lui et non Jean Argiropulos, ce «Monsieur Jean » («κύριος Ἰωάννης») que Kavàkis cite dans une note du ms. V remontant aux dernières années du XV<sup>ème</sup> siècle quand la fortune de Lorenzi (vieux secrétaire du Cardinal Barbo alors décédé) à la curie avait désormais disparu. De toute évidence, Kavàkis lui avait fait lire sa *Considération Céleste* sur le Soleil (non pas la copie contenue dans M mais celle qui se trouve dans V) et celui-ci, en helléniste pointilleux, avait fait une remarque au vieux byzantin au sujet du choix d'un mot : Kavàkis avait écrit «μωρένωνται ἐπεὶ τοσοῦτον οἱ ἄνθρωποι» («les hommes sont fous jusqu'à ce point»), mais ce verbe dérivé de μωρός n'avait pas plu à Lorenzi, trop trivial selon lui; il aurait préféré qu'il fût remplacé par une périphrase contenant le mot εὐήθης. Le vieux Kavàkis ne trouva pas l'observation pertinente et annota en marge

---

<sup>49</sup> ELEUTERI 1993, 85.

<sup>50</sup> Cfr. MARULLUS 1951, 9, 24, 28-29, 67, 77-78 (*Epigr.* I,16; 54; 55; 63; III, 29; 47).

de c. 5v de V: «Monsieur Giovanni s'étonna de ce que j'aie utilisé le mot *μωρὸς*, le trouvant un terme trivial, et choisit le mot *εὐήθης*. Mais je ne suis pas d'accord»<sup>51</sup>.

Par deux fois au moins, avec l'aide de Lorenzi et certainement sur suggestion de Manilius, le Cardinal Barbo s'occupa d'alléger la pauvreté du vieux Kavàkis dont il estimait la *probitas*. Le Cardinal avait recommandé à Lorenzi dans un post-scriptum d'une lettre du 2 février 1483 : «pro posse tuo adiuva parentem Emanuelis nostri, cui novit Deus quantum compatiar; et pro certo viri gravissimi probitas excipi deberet a ceteris»<sup>52</sup>. Puis, dans une autre lettre toujours adressée à Lorenzi datant du 4 octobre 1489, le Cardinal ordonna à son secrétaire de donner à Kavàkis dix ducats d'or étant donné que la rente sur les aluns de Tolfa n'avait pas été payée: «Non possum non compati parenti Emanuelis nostri, praecipue ferme desperata provisione tam diu expectata super alumine; propterea cum primum poteris, numerabis illi decem ducatos aureos et more mensariorum in auro [...] quia extrema laborat penuria, da precor illi quinque immediate, alios successive»<sup>53</sup>. Comme on le voit, Kavàkis vivait désormais dans une misère extrême et son fils, que les affaires du Cardinal appelaient souvent loin de Rome, ne pouvait pas toujours le défendre de son indigence.

Après la mort du Cardinal Barbo en 1491, Manilius passa plusieurs années à Naples où il retrouva Marullus et fit la connaissance de

---

<sup>51</sup> Cod. V, c. 5v: «εὐήθεις ὁ μωρὸς. ἴμωροῦ φωτὸς ἄδε βουλὰ Σιμωνίδου. χρόμενος τὸ ἴμωροῦ ὁ δὲ κύριος Ἰωάννης ἐθαύμασεν τὴν λέξιν ὅς ἀναξίαν καὶ ἐχρίσατο τὸ ἴμωροῦ. ἐγὼ δὲ οὐκ ἐπίστικα.»

<sup>52</sup> PASCHINI 1948, 70.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 200.

Pontanus mais on ne sait pas, par contre, si son vieux père l’y suivit. Manilius revint à Rome en 1503 et entra au service du Cardinal Vice-chancelier Galeotto de Franciottis Della Rovere. Kavàkis finit sa longue existence à Rome à l’âge de 90 ans entre 1505 et 1506 et fut enterré, comme Bessarion, dans la basilique des Saint Apôtres<sup>54</sup>.

Mais il est maintenant temps de présenter les deux petits textes de Kavàkis que nous avons traduits. Le *Θεώριμα* (*Considération céleste*) se trouve à c. 170r-v de M et à c. 5r-v de V, qui en contient d’autres passages aux cc. 1v-2r. Dans M (à cc. 170v-177r), on trouve la déjà mentionné *Anthologie* d’une centaine de passages d’auteurs anciens (mais il y a aussi quelques passages de Pléthon) concernant surtout le Soleil (les religions solaires de l’antiquité et diverses opinions des philosophes sur celui-ci) et les arguments touchés dans la *Considération céleste* comme, par exemple, la doctrine sur laquelle Kavàkis insiste fortement ailleurs, selon laquelle la science doit trouver son origine dans la sensation. Mais dans cette *Anthologie*, on trouve également certains témoignages épicuriens, pour la première fois réunis, sur l’infinité de l’univers, l’impassibilité du divin, l’expérience

---

<sup>54</sup> Manilius fit graver sur la tombe de son père l’épithaphe suivante : «D. O. M./ Demetrio Cabacio Rallo/ equiti Spartano/ qui nullum corporis incommodum expertus/ nonagesimum aetatis annum mensibus II diebus XXII/ superavit/ Manilius ex Thome Theodori Bochali filia susceptus/ parenti sanctissimo ac bene merenti sibique posuit ». Et ensuite suivent ces deux distiques : « Si, genitor deflende, pius tibi debita natus/ iusta, sepulturae munera si apta darem,/ conderer hic tecum, discat ne sera senectus/ cum genere amissam rem patriamque mihi ». Cette épithaphe et ces vers furent republiés presque intacts dans CABACIUS RHALLUS 1520, c. H2 v. La seule différence qu’il existe entre l’épigraphie sur la tombe et l’édition de 1520 est intéressante pour comprendre, dirais-je, soit le néo-paganisme soit le purisme propre au classicisme des Kavàkis: dans l’épigraphie, on trouve au début: «D[eo] O[ptimo] M[aximo]» alors que dans l’édition de 1520 on trouve, selon l’orthodoxie pomponienne: «D[is] M[anibus]».

comme source de la connaissance et la douceur du mode de vie vertueux et spéculatif. Dans la mentalité de Kavàkis, ces opinions sont à *raison* confrontées avec certains témoignages de l'ethos aristotélien concernant le bonheur que provoque la spéculation. On retrouve ces passages copiés aussi, mais dans un ordre différent, aux cc. 1r-10v et 73v-76r de V<sup>55</sup>. Il est difficile de dire si les copies de la *Considération céleste* présentes en V ont été copiées de M ou vice-versa. Je pense que Kavàkis a retranscrit les textes présents dans M en V vers la fin du XV<sup>ème</sup> siècle. Cependant, cela ne veut pas dire que les pages de M contenant la *Considération céleste* et l'*Anthologie* sont de la période de Mistra, ni d'ailleurs de la période précédant la venue de Kavàkis en Italie, comme tout le reste du manuscrit. En effet, pendant la période romaine, il a utilisé certaines pages blanches de M pour y copier à la fois la *Considération céleste* et la susdite *Anthologie*. Ces textes doivent être postérieurs à 1467 car ils comprennent ce passage de Pline que Kavàkis se fit traduire en grec par Gaza et justement il ne le rencontra, je crois, qu'après 1467. Naturellement, cela ne signifie pas que la gestation de la très particulière religion solaire de Kavàkis – religion qui est, au fond et en quelque sorte, l'échos de la polémique entre Pléthon et Scholarios chez un 'illettré' – ne remonte pas aux années précédant sa venue en Italie. Kavàkis a ensuite lancé au terme de l'*Anthologie*, dans M (c. 175v) et V (c. 75v), un appel aux futurs lecteurs, les priant de ne pas juger selon l'opinion commune et traditionnelle: «ὁράται, ὃ ἄνδρες, τὰς διαφοροὺς δόξας καὶ τὰς πολλὰς αὐτῶν καὶ μιθεικοτέρας. κρίνεται δὲ μετὰ ἀπαθείας τὸ βέλτιστον ἢ καὶ τὰ δημώδη ἐπικράτιαν ἔχουν»

---

<sup>55</sup> Voir leur disposition diligemment décrite par Lilla dans LILLA 1985, 94-101.

(«Ô hommes, observez toutes ces opinions différentes – même celles, nombreuses, d’entre elles, qui sont fabuleuses – puis portez un jugement sans passion sur la meilleure d’entre elles, plutôt que sur celle qui obtient le consensus de la masse»).

Pour comprendre pleinement la *Considération céleste*, il faut avant tout éclairer une prémisse que Kavàkis ne s’est absolument pas préoccupé d’énoncer explicitement. Lorsque Kavàkis écrit la *Considération céleste*, il adhère déjà pleinement à l’opinion (inconnue de l’astronomie antique et moderne) selon laquelle le Soleil effectue «son parcours dans le ciel sans étoiles bien au-delà de la région des étoiles fixes». Cette opinion est rapportée seulement et exclusivement dans l’*Oratio ad Solem* (28 148a 5 - b 2) par Julien qui nous dit qu’elle provient des «τελεστικαὶ ὑποθέσεις» («hypothèses des mystères»). Comme le montre un diagramme dessiné par Kavàkis à c. 4r de V, le Soleil se situerait dans une neuvième sphère, une ἄναστρος σφαῖρα, supérieure à celle des étoiles fixes. Il est inutile de se demander pourquoi Kavàkis a adopté aussi résolument une opinion si différente de la pensée traditionnelle (soussignée, naturellement, par Pléthon), sur la position de cette planète qu’est le Soleil. En faisant ainsi, il pensait évidemment placer le dieu Soleil hors de l’univers, lui attribuant un rôle prééminent et souverain. Il a beaucoup pensé au mouvement de cette neuvième sphère et a laissé sur celui-ci deux témoignages contradictoires mais intéressants. Selon le diagramme cité, qui représenterait la première des deux idéations et la plus mûre, celle qui en quelque sorte ‘sauve’ toutes les apparences célestes, cette neuvième sphère comprendrait le corps du Soleil (et, à l’intérieur de lui, l’intellect héliaque) et tournerait autour du centre

de l'univers, la terre, suivant deux mouvements : un mouvement diurne principal commun à tous les cieux qui va de l'Est vers l'Ouest et un autre, plus lent et propre au Soleil seul, qui va d'Ouest en Est. Dans ce dernier mouvement, il faut naturellement reconnaître le 'mouvement propre' au Soleil, semblable à celui 'propre' aux planètes, qui, selon l'astronomie géocentrique, fait aller lentement au cours de l'année l'astre dans le sens contraire au mouvement principal diurne des cieux et des étoiles fixes. En vertu de ce mouvement 'propre' au Soleil, les diverses sections zodiacales des étoiles fixes situées, selon Kavàkis, sous la sphère du Soleil, peuvent toutes, au cours de l'année, être 'passées en revue', comme une armée, par le Soleil souverain, qui leur tournerait pour ainsi dire non pas devant ou au-dessous, mais au-dessus. En revanche, dans une note présente dans M (c. 171r), et nous avons ici la seconde idée de Kavàkis, cette ἄναστρος σφαῖρα serait immobile, c'est-à-dire qu'il lui manquerait le premier des deux mouvements exposés ci-dessus, le mouvement diurne : on devrait donc ici postuler que le corps du Soleil se meut seulement selon le second mouvement. Mais il est clair que de cette manière Kavàkis n'aurait pas trouvé le moyen d'expliquer cette chose qui n'est pas de peu, c'est-à-dire le mouvement diurne du Soleil. C'est pour cette raison que ce modèle fut abandonné, mais la note dans M est, sous d'autres aspects, de grand intérêt, car elle déclare comme 'infinie' la sphère contenant le Soleil : «αὕτη ἡ ἄναστρος σφαῖρα, ἥτις περιέχει ταυτὴν τὴν ἄναστρον σφαῖραν καὶ κινουμένην ἀεὶ, ἐστὶ μὲν ἄναστρον, πλὴν κατὰ τοῖνας μόνον τὸ ἡλιακὸν σῶμα ἔχειν καὶ ἔχειν ἐν αὐτῇ ἄλλο δὲ οὐδὲν. αὕτη, ὅς δοκεῖ, ἐστὶ καὶ ἀκίνητος καὶ ἄπειρος καὶ ἔξω ταύτης οὐδὲν ἐστὶν



ἄλλο» («Cette sphère est sans astres et entoure cette autre sphère remplie d'astres [c'est-à-dire les étoiles fixes] qui tourne incessamment. Elle est privée d'astres mais en revanche, selon certains, elle ne contient que le corps du Soleil et rien d'autre. Elle est, comme il semble, immobile et infinie et en-dehors d'elle il n'existe rien d'autre»)<sup>56</sup>. Kavàkis a évidemment horreur de l'idée qu'il ne puisse pas avoir de l'espace en-dehors de l'univers et que celui-ci soit en un non-lieu : pour lui, vu qu'elle n'est contenue dans aucune autre sphère, ἡ ἀναστρὸς σφαῖρα est infinie. Ainsi comprend-t-on pourquoi Kavàkis a volontiers retranscrit dans son *Anthologie* un passage de la *Lettre à Hérodote* d'Épicure (41, 6-9) sur l'infinité de l'univers et l'impossibilité d'en déterminer les limites. C'est la seule allusion faite (Kavàkis en effet n'en reparlera plus par la suite) à la possibilité de l'existence d'un espace infini ou du moins dont on ne distingue pas de délimitations possibles<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> On trouve dans le ms. Monacensis gr. 336 (c. 133r) à la fin de la *Physique* d'Aristote une autre note qui parle de l'infini. Kavàkis, presque pour démontrer que si l'espace n'était pas infini, la puissance infinie des rayons du soleil, supérieure à celle des étoiles fixes, n'aurait pas de quoi s'exercer, écrit: «ἅπας τόπος περιέχεται ὑπὸ τοῦ οὐράνου, ἐδὲ τοῦ ἡλίου ἀχθῆναι πλεροῦσι τὸ πᾶν. καὶ ὑπερ ἦν καὶ πλήω μέγεθος τὸ τοῦ παντὸς ἡκαναὶ ἰσὶν ἐ τῶν ἀχθῆνων, ἦν ἔχωσι δύναμιν, πληρώσε κακείνω. τόποι δὲ ἑτέρου μὴ ὄντος, ποῦ ἂν φανίη ἢ τοῦ ἡλίου ἀπειρία ἢ δύναμις;» («Tout l'espace est compris dans le cercle du ciel et les rayons du soleil remplissent ce tout. Et s'il existait une grandeur spatiale supérieure à la grandeur de l'univers, les rayons du soleil la rempliraient aussi, vue leur puissance. Mais, étant donné qu'il n'y a pas d'autre espace que celui-là, où pourrait se diffuser l'infinie puissance du Soleil ?»). On pourrait en somme déduire l'infinité de l'espace de l'infinie puissance de pénétration et de diffusion du Soleil.

<sup>57</sup> Les spéculations sur l'infini étaient alors encore à faire. Cependant, on n'a pas assez porté attention (et les commentateurs sont passés outre) aux vers de Marullus dans l'*Hymnus* dédié au Ciel (*Hymn.* II, 2, vv. 3-6 in MARULLUS 1951,120) : « Munde pater.../ .../ qui *fine carens*, terminus omnium ». Ce sont des vers très clairs sur lesquels il y aurait peu à chicaner. Et peut-être n'est-ce pas un hasard

Pour Kavàkis, qui se rattache ici à une longue tradition exégétique et aussi latine d'Aristote (*Metaph.* XII, 8 1073a14 - 1074b14), ces deux mouvements contraires, d'un côté, conservent l'univers dans sa forme et, de l'autre, engendrent les formes et les vies. Cela signifie que l'intellect contenu dans le corps du Soleil visible ainsi que les intellects des autres astres (planètes et étoiles fixes<sup>58</sup>) qu'il guide engendrent et dirigent toute la vie de l'univers. Selon quel type de causalité agissent ces intellects ? Naturellement, Kavàkis ne se préoccupe pas de nous l'expliquer. C'est pour cela que l'on peut être certain qu'il aura tacitement fait rentrer dans cette causalité – comme tant d'astrologie philosophique médiévale – aussi bien la causalité limitée attribuée aux cieux par la doctrine aristotélicienne, que la causalité 'élargie' de l'astrologie proprement dite. Et quand on pense que Kavàkis devait bien connaître le passage de l'*Oratio in Solem* dans lequel l'empereur Julien dit que le Soleil a dirigé l'histoire de l'humanité en préparant les peuples à se réunir en un

---

si ce fut ensuite un autre poète qui parla explicitement de l'infini, le napolitain Marcello Palingenio Stellato qui se forma à Rome à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle.

<sup>58</sup> Cfr. pour les étoiles fixes la note du ms. V (c. 75r) : «εἷς ἕκαστος τῶν θείων νόων ἔχει καὶ οἰκεῖον ἀστέρα ἐφ' ᾧ στήριζετε καὶ μένη ἀειδίος. ἔχει δὲ καὶ δύναμην νοετῆν προστατόμενος παρὰ τοῦ βασιλέως ἡλίου, πληρὸν πᾶν ὃ κελευσθῆ, ὥσπερ καὶ Ποσειδὸν καὶ Ἀπόλλων καὶ ἕτεροι τῶν ἄλλων θεῶν. ἀλλ' ὅμος στήριζετε ἕκαστος αὐτῶν καὶ μένη αἰεὶ ἐν τῷ οἰκείῳ ἄστρον, ὥσπερ παρὰ βασιλείον καὶ στίρειγμα ἑαυτοῦ. καθὸς καὶ πρὸς τοὺς πλάνοιτας συνεικειοῦνται καὶ θεὸν νοετὸν, οὗτος καὶ πρὸς τοὺς ἀπλανοῖς ἀσταίρας ἀνάγκη ἐν ἐνεῖ ἕκαστῳ ἔστι καὶ νοητὸς θεὸς ὑπάρχον ἐν ἑκάστῳ ἐξ αἰδίου» («Chaque intellect divin a un astre propre dans lequel il siège et réside en permanence. Chaque astre est doté de puissance intellectuelle et est dirigé par le Soleil Roi, il fait tout ce qu'on lui ordonne, comme Poséidon et Apollon et les autres dieux [par rapport à Zeus dans la théologie des poètes]. Chacun d'eux siège et réside pour l'éternité dans son propre astre comme dans un palais et une résidence. Et de même que chaque planète a son propre intellect divin, de même il est nécessaire que dans chaque étoile fixe il y ait un dieu éternel qui réside en permanence»).

seul empire, on peut être sûr qu'il faisait du Soleil le directeur aussi de la vie politique et religieuse des peuples.

C'est ici que Kavàkis présente le point le plus intéressant de sa vision du monde (qu'il éclaircira dans les détails dans ses *Enseignements*) : c'est une idée obsessionnellement répétée et réécrite qui le fait osciller entre l'incertitude de l'amateur continuellement à la recherche de confirmations chez les anciens, et la conscience et même l'orgueil d'être le seul à professer une doctrine que les religions et les philosophies religieuses avaient faite oublier. Il est évident qu'après tant d'années de contact et de confrontation avec la métaphysique pléthonienne et la métaphysique implicite contenue dans la théologie chrétienne orthodoxe apprise pendant son enfance, Kavàkis a développé une intolérance pour toute doctrine qui considère le monde visible comme une pâle image d'un monde invisible hypercosmique, c'est-à-dire non pas une réalité pleine et entière mais une copie renvoyant en permanence à un original se trouvant au-delà du temps et de l'espace, et qui contiendrait les causes et raisons de ce qui est ici visible et sensible. C'est pour cela que Kavàkis s'oppose non seulement au divin transcendant du Christianisme mais aussi au platonisme et au néoplatonisme de Pléthon, qu'il vénère pourtant. En somme, pour que se forme cette vision chez Kavàkis, une certaine lecture d'Aristote a joué un rôle important et significatif mais il faut également ajouter les opinions des philosophes 'présocratiques', d'Épicure, de Démocrite et des sceptiques lues chez Diogène Laerce et bien représentées dans l'*Anthologie*. Il ne faut pas non plus oublier la présence, dans l'*Anthologie*, de ce recueil 'anthropologique' de passages sur les religions des peuples antiques

tirés d'écrits de géographes et historiens classiques qui (selon une pratique certainement en vigueur dans l'école de Pléthon aussi) servait à relever les 'notions communes' inscrites dans les âmes et les cœurs depuis toujours d'une religion solaire que tous les hommes pratiquaient avant que les prêtres et les philosophes de la 'transcendance' ne les corrompent.

Une fois arrivé à ce point de vue, Kavàkis réévalue ce qui est communément sensible, le 'clair' et le 'manifesté' par rapport à l'obscur' et au 'non manifesté' des divers mondes intelligibles et transcendants qui sont une «cogitation fantastique de pure spéculation humaine», comme il le dira dans les *Enseignements*. C'est pourquoi il énonce, dans la *Considération céleste*, que «ce qui est clair et manifeste est meilleur que ce qui est incertain et invisible». Kavàkis en tire la réévaluation de l'expérience comme source de science, ou mieux, comme une forme certaine de science elle-même, point de vue qu'il fonde sur l'autorité d'Aristote et d'Épicure. Cette forme d'expérience devait se baser sur le témoignage des yeux plutôt que sur celui des oreilles, car ces dernières sont des organes avec lesquels, plus que faire l'expérience des choses, on écoute passivement les doctrines des autres et on apprend à acquiescer sans critiquer à les préjudices des enseignements religieux et philosophiques séculaires jamais soumis à discussion. Cette conviction pousse Kavàkis à écrire et réécrire partout – jusque sur les pages de garde de ses manuscrits – ce proverbe inspiré d'Hérodote (Hérod. I, 8, 2) et très répandu chez les Byzantins: «ὀφθαλμοὶ ὁπίων πιστότεροι» («les yeux sont des témoins plus fiables que les oreilles»).

C'est pourquoi Kavàkis adresse son admiration non seulement à l'intellect du Soleil – la plus excellente de toutes les intelligences, coordinatrice de l'action des intellects qui lui sont associés, cause à laquelle tout se rattache – mais il insiste aussi sur le corps héliaque, la plus belle de toutes les choses visibles. Cette conscience de la dépendance profonde des substances intellectuelles par rapport à leurs corps (tant pour leur existence que pour leur action) le pousse à écrire, dans une annotation fulminante à une lettre de Synésius (ms. Marcianus Cl. IX, 21 [1021], c. 266v), que les intellects des astres ne ressemblent presque à rien sans leurs corps qui les renferment: «ὄφθαλμοὶ ὀτέων πιστότεροι. τὸ οὐδὲν καὶ τὰ νοοιτὰ ἄνευ καὶ θείων σωμάτων σχεδὸν ἔχουσι πολλὴν συγγένηαν. οὗτος ὑπόλαβεν ἐγὼ» («les yeux sont des témoins plus fiables que les oreilles. Le néant et les substances intellectuelles séparées de leurs corps se ressemblent. C'est ce que je pense»). C'est la raison pour laquelle Kavàkis développe, dans quelques notes, une critique à Platon: celui-ci avait créé un monde intelligible et même pire, sur-intelligible qui, pour Kavàkis, était seulement un rêve. En marge du célèbre passage de Platon sur le Soleil visible comme simple fils du lointain Soleil du monde intelligible (*Resp.* VI 508b 12 - c 2, reporté aussi par Julien, *Orat.* 5 133a 1-8, et compris dans l'*Anthologie*), dans V, il note de façon significative: «καλὸς λέγει ὁ Πλάτων ἀλλὰ τῷ μὲν ἔστιν ὕπαρ, τῷ δὲ ὄναρ ὡς δοκῆ» («Platon, certes, parle avec éloquence mais, de ces soleils, seulement l'un d'entre eux existe vraiment; l'autre est, comme il semble, un rêve»). Dans M (c. 172r), on trouve une annotation plus articulée et plus curieuse en marge au passage de *Resp.* VII 516b 4 - c 2 reporté dans l'*Anthologie*. Dans ce passage, Platon expose

une doctrine à laquelle Kavàkis semble presque adhérer: Socrate y parle du Soleil visible et dit que celui-ci «est en quelque sorte la cause de tout», c'est-à-dire de tout ce qui importait à Kavàkis (monde visible, saisons, années). Kavàkis, avec élan, commente ainsi ces mots: «καὶ τί πλέον; ἀρκεῖ ὅσον ἔδοκες. τὰ δὲ πλέον ἄς τάχουν [i. e. τὰ ἔχουν] οἱ νοιτοῖ» («Qu'y-a-t'il de plus à ajouter ? Ce que tu as concédé suffit, laisse que les substances intelligibles se prennent tout le reste»). Puis, à la fin de la même feuille, reprenant les mots de Platon, Kavàkis ajoute de façon significative : «τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος' ἔδόκες ἀπάνου εἰς τὸ πράγμα μὴδεν κλοποτῆς διὰ νὰ ἔχῃς καὶ πρὸς τοὺς μωροῦς σκέπασμαν, νὰ μὴδὲν ξάνουν τὴν κορφήν σου. πρότον ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ καὶ τὰ ἐν θαλάσῃ» («[le Soleil] est en quelque sorte la cause de toutes les choses' : à ce propos, tu as concédé même trop sans te découvrir complètement ; tu l'as fait pour te défendre des fous, afin qu'ils ne te frappent pas la tête. La première des toutes les choses est vraiment et seulement le ciel, et ce qu'il contient et ce qu'il y a sur la terre et dans la mer»). Kavàkis a évidemment pensé qu'au IV<sup>ème</sup> siècle, Platon s'était retrouvé dans la situation dans laquelle lui-même se retrouvait au XV<sup>ème</sup> siècle: lui aussi aurait été enclin, s'il avait écouté son cœur et son esprit, à la religion du monde visible et des intellects divins des astres inter-cosmiques, mais il se serait ensuite retenu ou, presque malgré lui, il aurait admis la vérité seulement dans sa barbe, pour se défendre des 'transcendantistes' de son temps qui auraient été capables de lui faire du mal comme les prêtres orthodoxes. Ce qui est, peut-être, un souvenir de la religion populaire du

Soleil, proposé par Platon dans le *Lois*<sup>59</sup>. Kavàkis réaffirme donc, comme il le dit dans une note dans V (c. 76r), que «καὶ τὰ ὕπαρ τῶν ὄντων πυστότερα καὶ τὰ πρόδηλα τῶν ἀδίων καὶ τὰ φανερά τῶν ἀφανῶν. καὶ τὰ μὴ δεόμενα ριτωρικῆς ἢ ἄλλης ἀνθρωπίνης βοήθειας, ἀλλ' αὐτωδίδαχθα καὶ φυσικῶ λόγῳ καὶ ἀμυθῆ καὶ μηδεμίας σοφιστηκῆς φιλοδοξίας μέτοχα ἄριστα πάντα» («les choses que l'on voit quand on est éveillé sont plus certaines que celles que l'on voit en songe, les choses certaines sont plus certaines que les choses incertaines et les choses manifestes sont plus claires que les choses obscures. Ce qui ne nécessite pas d'ornement rhétorique ou d'autre pareille intervention humaine, mais s'enseigne en quelque sorte de soi-même au moyen de la démonstration physique est excellent, non fabuleux et exempt de toute discussion sophistiquée»). Et Kavàkis se rebelle face à l'affirmation de son vénéré Julien (*Oratio* 3 131d 6-8) – qui lui semble un renversement monstrueux – qu'«il est difficile de comprendre combien est grand le Dieu invisible à partir de la contemplation du Dieu visible» («ὁ ἀφανῆς ἐκ τοῦ φανεροῦ»). Dans la copie de l'*Oratio* du ms. Vat. gr. 2236, c. 142v, il écrit, irrité: «τὸ φανερόν, τὸ πρόδιλον, τὸ ἀναμφήβωλον τῶ πάντων καλῶν αἴτιον

---

<sup>59</sup>Kavàkis va même jusqu'à exprimer une impression semblable à propos d'un passage de l'*Oratio in Solem* de Julien (22 143d 5-7), qu'il admire tant, dans lequel l'empereur affirme que la puissance démiurgique du Zeus hypercosmique conflue dans le Soleil visible. Ceci expliquerait qu'à Chypre furent élevés des temples communs au Soleil et à Zeus. Cette contamination de religions, toutes les deux erronées – la religion philosophique de la sphère hypercosmique et celle du culte populaire – semble à Kavàkis un 'discours thérapeutique' servant à guérir la férocité de la masse. Cela lui arrache la note suivante dans le ms. Vat. Ottob. gr. 181, c. 96r: «εἰς πολλὰ ὁ ἄνθρωπος λέγει καὶ θεραπευτικοῦς λόγους πρὸς τὴν κοινότητα» («Cet homme est en train de faire à la masse des discours semblables à une thérapie médicale adressée à la communauté populaire»). Et il faut rappeler ici l'expression 'semblable à une thérapie médicale' utilisée à propos de la théologie des poètes dans les premières lignes des *Enseignements*.

μετὰ ἀφανεῖ καὶ ἄδιλα καὶ ὄνυράτων ἢ σκηῶς ὅμοια. ὅμος ὄρα μετὰ ἀπαθείας καὶ κρίνε, ὦ ἄνθρωπε, ἐνθημούμενος τὸ ὄφθαλμοὶ ὀτέων πιστότεροι. ὦ τὸ μωρὸ, θαύμαστον τῶν ζώων ἄνθρωπος ἔστι, μάλιστα δὲ ὁ κούφως» («Ce qui est manifeste, clair, indubitable, la cause de toutes les choses belles [le Soleil] serait postérieur à l'obscur, à l'incertain et à ce qui est semblable aux songes et aux ombres ! C'est à toi, ô homme, de juger, avec calme, en pensant au dicton énonçant que 'les yeux sont des témoins plus fiables que les oreilles'. C'est de la folie ! L'homme est vraiment l'animal duquel il faut le plus s'étonner, surtout l'homme superficiel et léger !»). En somme, pour Kavàkis, les poètes les premiers et la culture religieuse et philosophique ensuite auraient contribué à obscurcir et pervertir, au cours des siècles, cette adhérence primitive aux sensations (à ce qui est 'clair et manifeste') propre à certains peuples antiques<sup>60</sup>. Il s'était agi d'une monstrueuse 'conjuración' contre le cosmos visible qui en avait fait un *posterius*, une conséquence, et même une caricature d'un autre monde, dont ce monde visible aurait dépendu pour son être et pour sa forme. Et ce qu'il y avait de divin dans l'univers avait été placé au-dessus et au-delà de celui-ci, alors que dans l'intuition

---

<sup>60</sup> Ainsi écrit-il cette vive note dans le ms. Parmensis 3062 (c. 168r) en marge aux informations que donne Strabon (XV, 3, 13) sur le culte solaire chez les Perses, retranscrites ensuite dans l'*Anthologie* : «ἄρα γε οἱ Πέρσαι καὶ Μῆδοι καὶ Μασαγῆται καὶ ἕτεροι τῶν ἀξιῶν λόγου καὶ σοφῶν γενῶν ἰσὶν ἢ οὐ; τῶν ἀξιῶν ἄρα καὶ σοφῶν. καὶ μὴν τῶν ἐντὸς οὐράνου θεῶν σέβονται ἢ τῶν μυθόδη καὶ ὄνειροπολουμένων παρά ται τῶν ποιητῶν καὶ ἄλλων ὁμοιῶν, οἱ καὶ σοφοὶ δουκούσοι» («Les Perses, les Mèdes, les Massagètes et d'autres peuples sont-ils dignes de mention et sages ou bien non ? Bien sûr qu'ils sont tout à fait dignes et sages. Et c'est justement eux qui adorent les Dieux qui se trouvent dans le cercle des cieux plutôt que les divinités fabuleuses ou rêvées par des poètes ou autres, qui pourtant semblent sages»).



primitive du monde, Dieu faisait partie des choses visibles et manifestes.

En effet, la structure même du mode de percevoir les données des sensations et de leur donner foi s'était complètement déformée : alors qu'auparavant les Dieux et leur action étaient perçus à l'intérieur des phénomènes (auxquels ils étaient associées), les plus manifestes et surtout les plus visibles, c'est-à-dire à l'intérieur de ce qui 'était toujours' et présent 'à chaque instant', en se répétant continuellement, au contraire, on cherchait désormais Dieu surtout dans ce qui se tenait à l'écart et se cachait loin du monde visible; on croyait surtout le reconnaître dans ce qui se faisait attendre et ce qui se produisait occasionnellement, c'est-à-dire miraculeusement. En revanche, pour Kavàkis le divin était justement ce qui devait avoir les caractéristiques d'une puissance agissant habituellement et toujours présente. Et quiconque 'non corrompu' devait reconnaître immédiatement ces caractéristiques dans le Soleil et dans les astres. À la déformation de l'antique adhérence aux sensations s'était en plus ajoutée une perversion, pour ainsi dire, 'axiologique', qui avait transformé les caractéristiques permettant de reconnaître ce qui était digne d'être apprécié et adoré. À cause de celle-ci, les hommes que Kavàkis avait décrit dans la *Considération céleste* avaient cessé de considérer le Soleil comme Dieu simplement parce qu'il se levait tous les jours et pas seulement une fois par an ou tous les cinquante ans. Si donc auparavant les signes du divin étaient l'abondance de visibilité, la présence merveilleuse de ses effets partout et toujours et la facilité généreuse de se donner aux hommes (caractéristiques du dieu Soleil), désormais la divinité prenait l'aspect d'une obscurité

semblable à l'absence et d'une réticence qui lésinait sur sa propre disponibilité à se manifester.

Mais si Kavàkis est bien conscient de son anti-platonisme, il se rend aussi bien compte d'avoir développé une conception tout à fait différente de celle de son vénéré maître Pléthon. Même si c'est sur un ton affectueux, il lui reproche tout de même d'un air courroucé, d'avoir considéré le Soleil – divinité intra-cosmique la plus grande – comme un dieu subordonné, composé d'un intellect sur-céleste, fils d'un fantastique et 'rêvé' Zeus hypercosmique et jeune frère d'un autre fils invisible et discutable de Zeus, Poséidon, qui, par la suite, avec l'aide d'Héra, aurait produit le corps et l'âme de ce frère, le Soleil visible. Quand Kavàkis relit cette généalogie fabuleuse qui donne le vertige dans un passage du *Traité des lois* de Pléthon (III, 34 = ΠΛΗΘΩΝ 1858 136-137) qu'il a recopié dans le ms. Monacensis gr. 237 (c. 271v), il ne peut s'empêcher de noter: «ἀρ' ἄγε, ὃ ἀγαθὲ, ὁ νοῦς οὗτος ὃν καλεῖς ἀδελφόν, ἔστι πατήρ καὶ πρεσβύτατος πάντων καὶ αἴτιος. ποῦ γὰρ ἂν οικειότερον ἐν τῷ παντὶ εἶναι ἢ ἐν τῷ ἡλιακῷ σώματι, ὃ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν πάντων αἰτίω, εἶναι;» («mais attention, ô excellent ! Cet intellect que tu appelles 'frère', en réalité est le vrai père de tous les intellects et le plus vieux d'entre eux ; il est la cause d'eux tous. Et quel lieu, parmi tous les lieux, peut-il considérer le plus comme sa résidence si ce n'est le corps du Soleil qui est la cause de toutes les belles et bonnes choses ?») <sup>61</sup>. Puis, au cours de la lecture de l'*Oratio in Solem* (33 150 a 8 - c 3) de Julien, Kavàkis a une autre réaction identique quand il bute contre un passage dans lequel il lui semble que l'empereur est finalement d'accord avec lui pour

---

<sup>61</sup> La note a déjà été publiée par Alexandre dans ΠΛΗΘΩΝ 1858, 136 n. 4.

dire combien le Soleil visible est un Dieu unique et suprême, même s'il note des incertitudes. Il écrit donc, en marge du ms. Vat. Ottob. gr. 181 (c. 99r): «ὦ Πλήθων ἀγαθέ, ταύτην τὴν ἐξήγησιν τοῦ παρόντος λόγου παρέληπες, ἀξίαν καὶ ὀφέλημον οὔσαν, σοῦ ἀναλόγου καὶ ἀξίου ὄντος, καὶ μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν» («Ô excellent Pléthon, tu as négligé de bien considérer l'interprétation de ce discours qui était très utile et tout à fait digne d'être examinée, de même que tout le discours est tout à fait digne de toi et de ton intelligence, surtout là où il s'agit d'astronomie»)<sup>62</sup>. Ce désaccord avec le vénéré Pléthon créait chez Kavàkis des problèmes de conscience: le fait qu'un homme si lettré et surtout à la vie si immaculée et si semblable à celle des sages de l'antiquité, fût mort sans avoir vu ni reconnu cette vérité qui lui semblait si claire et manifeste le torturait. Et d'ailleurs, ces vérités devenaient parfois un peu moins certaines aux yeux de Kavàkis justement à cause du fait qu'il savait qu'un homme profond et perspicace comme Pléthon ne les avait pas partagées.

---

<sup>62</sup> Ce fragment, déjà publié dans BIDEZ 1929, 77, fit penser à F. Masai (MASAI 1956, 131 n. 1) que Pléthon ne connaissait pas l'*Oratio* de Julien. Mais B. Tambrun (TAMBRUN 2006, 126) a fait noter de façon juste que Pléthon cite Julien dans une lettre à Bessarion (dans une lettre *περὶ τοῦ δημιουργοῦ τοῦ οὐρανοῦ* en réponse à une missive précédente de Bessarion, éd. dans TRAPEZUNTIUS 1942, 458 l. 27 et 460 l. 35). En outre, Pléthon sait que Julien a été un disciple de Maximus et fait un résumé foudroyant (bon ou mauvais soit-il) de la philosophie de l'empereur, ce qui n'est pas facile à faire sans une longue méditation de l'*Oratio in Solem*: «Pléthon mentionne Julien dans une *Réponse* à Bessarion pour l'opposer à Proclus qui aurait eu le tort de soutenir la non-convertibilité entre l'Un-Bien et l'Être». Le fait que Pléthon citait Julien dans la lettre *περὶ τοῦ δημιουργοῦ τοῦ οὐρανοῦ* devait être connu de Kavàkis aussi qui s'était recopié cette lettre aux cc. 279r-285r du ms. Burney 75 de la British Library. D'ailleurs, c. 279r, au début de la lettre, Kavàkis appose cette note significative à propos de ce qu'il prenait pour des oscillations doctrinales de la part de son maître: «ὦ ἦλιε περὶ τοῦ πρώτου αἰτίου πόσιν διαφορὰν ἔχουσιν οἱ ἄκρι τῶν σοφῶν καὶ Πλήτον αὐτὸς» («Ô Soleil, combien d'opinions différentes sur la première cause expriment les sages de l'antiquité à aujourd'hui, jusque Pléthon lui-même!»).

Dans un rêve qu'il fit à Rome après 1482, Kavàkis semble finalement trouver une issue résolutive et libératoire à ces remords et incertitudes et probablement aussi au désir de parler encore une fois avec son maître - désir qui s'était emparé de lui dans sa vieillesse - afin de le convaincre et par là de se confirmer dans ses propres idées. Il annota immédiatement son rêve au bas d'une page du ms. Parmensis 3062 (c. 249v) : Pléthon retourne des Champs Élysées pour un moment afin de donner enfin raison à Kavàkis et presque pour l'informer que, grâce au point de vue limpide désormais acquis avec la mort, lui aussi est devenu le partisan d'un divin intracosmique. Kavàkis écrit: «τῇ παρελθοῦσι νικτὴ ἴδον κατόναρ, ὅτι εἰς τόπον τινὰ συνεβρέθημεν μετὰ τοῦ φιλοσόφου Πλήθωνος καὶ οὐπω τινὸς ἄλλου λόγου ριθέντος, φησὶ πρὸς ἐμὲ Πλήθων: 'τὴν ἀλήθειαν ἤπερ'. ἐγὼ δὲ σινεστάλην καὶ ἀφικρόμην σιοπὸν, δοξαζον εἶ νὰ λέξι καὶ τί πλέον πρὸς τὸν νὰ καταλάβο τί καὶ πρὸς τί βούλετε ὅπερ ἔφη, ὅμος οὐδὲν ἄλλον ἤρικεν. ὃς ἐν ὀλίγῳ δὲ ἐγέρθηκα. Δημήτριος» («la nuit passée, je rêvai que je rencontrai quelque part le philosophe Pléthon. Nous n'avions pas encore prononcé un mot qu'il m'annonça : 'Tu as dit la vérité'. Je me troublai beaucoup et écoutai en silence, pensant qu'il allait ajouter quelque chose de plus afin de me permettre de comprendre ce qu'il voulait dire précisément par ces mots et pour quelles raisons. Cependant, il n'ajouta rien d'autre et je me réveillai»).

Les *Γνώμαι* (*Enseignements*) de Kavàkis se trouvent aux cc. 33r-v de V, sur une page blanche entre les *Opera et dies* et le *Scutum* d'Hésiode. Dans ce texte, on trouve un écrit tout à fait privé de Kavàkis qui, dans un certain sens, n'aurait pas besoin d'être com-

menté tant il est de lui-même clair et explicite. Kavàkis y confesse et illustre selon quel système de duplicité sereine et de distinctions il a administré et pesé l'approbation qu'il a donné aux différents points de vue religieux avec lesquels il a eu affaire au cours de sa longue vie civile et intellectuelle. Suivant comme schéma (en vérité un peu extrinsèque) le schéma aristotélicien de la vertu comme milieu entre deux extrêmes vicieux, Kavàkis distingue trois types de religions. Le naturalisme philosophique qu'il professe est l'une d'entre d'elle, celle qui est placée au milieu et qui n'est pas appelée par hasard δόξα οἰκεία, terme par lequel Bessarion avait désigné les fois privées de Platon et d'Aristote par rapport à celles du peuple et de l'état<sup>63</sup>. À l'extrême gauche, on trouve la religion fabuleuse des poètes qui attribue aux Dieux les pires caractéristiques anthropomorphiques : il s'agit, en somme, de la croyance d'Homère et d'Hésiode critiquée par Platon dans la *République* ainsi que par Kavàkis lui-même dans nombre de notes à Homère dans le ms. Marc. gr. cl. IX, 21 (1021) et à Hésiode dans le ms. V. Au fond, ce type de foi était morte et entermée, cependant Kavàkis la rappelle aussi bien pour compléter sa classification que parce que toutes les générations byzantines qui lisaient la poésie antique épique et religieuse en venaient à connaissance. De là dérive la nécessité pour Kavàkis d'éclaircir dans une quatrième section des *Enseignements* le fait que les Dieux n'avaient pas de sexe et ne se reproduisaient pas de la même manière, plaisante et bien connue, que les hommes; à moins qu'il ne faille voir également dans cet éclaircissement une pointe lancée aux embrassements fantasmagoriques des Dieux hypercosmiques racontés par

---

<sup>63</sup> Cfr. par exemple BESSARION 1927, 226.

Pléthon dans les chapitres 14 et 15 du troisième livre du *Traité des lois* (ΠΛΗΘΩΝ 1858, 86-119). À l'extrême droite, on trouve les religions de la transcendance (platoniques, néo-platoniques, chrétiennes), que caractérise un mépris hystérique pour le monde visible, la beauté duquel – déjà exceptionnelle – n'est pas suffisante aux yeux des fidèles pour qu'ils le considèrent comme digne d'estime et de culte. Ces religions, comme le dit Kavàkis de façon incisive, sont toutes d'un 'au-delà de la nature' et elles semblent être caractérisées par une morale sèche et sévère. D'où l'insensée croyance stigmatisée par Kavàkis que, «étant donnée la très haute excellence des substances intellectuelles, le cosmos visible tout entier ne vaut pas l'âme d'un individu». Bien entendu, pour Kavàkis, l'âme humaine aussi est 'chose éternelle' (sans début ni fin) et merveilleuse, mais le cosmos engendré avec toute sa beauté et son ordre est d'autant plus merveilleux et bien autrement digne d'éternité. Derrière ce rivetage, on perçoit aussi l'aversion de Pléthon, partagée par Kavàkis, pour la croyance chrétienne en la destruction future d'un monde si admirable et rationnel: au contraire, ce monde n'a pas connu de début dans le temps et n'est pas digne d'être (comme l'avait dit Pléthon) «soumis aux mêmes transformations que les choses humaines»<sup>64</sup>. C'est la raison pour laquelle Kavàkis, dans une note apposée à la fin du *Somnium Scipionis* traduit par Planude dans M (c. 169v), conclut: «ὁ κόσμος ἄρα ἀγέννητός τε καὶ ἀθάνατος» («le cosmos est donc engendré et éternel»), puis ajoute: «πολλῶ μᾶλλον ἢ τὴν ψυχὴν» («et de façon plus élevée que l'âme humaine»). Cette religion de la transcendance est celle «qui combat toujours notre in-

---

<sup>64</sup> *Traité des lois* III, 43 (ΠΛΗΘΩΝ 1858, 258).

time et très personnelle religion» qui est, celle-ci, 'la théologie du milieu', la 'religion des dieux célestes intra-cosmiques', c'est-à-dire la conception naturaliste très personnelle que nous avons déjà illustrée, à laquelle les lois interdisaient de se révéler et de faire du prosélytisme.

Pour établir cette classification, Kavàkis a sans doute subi l'influence de l'aristotélisme et du contemporain averroïsme latin (certes, cela reste à prouver mais c'est tout à fait plausible pour quelqu'un qui a vécu au contact de Gaza, de Bessarion et du cercle de Pomponius Letus). La lecture des premiers chapitres du troisième livre de *In calumniatorem Platonis* de Bessarion - qui s'occupent de la religion personnelle de Platon et d'Aristote - ainsi que, peut-être, la connaissance (à travers la conversation avec quelque latin) de la tripartition varronienne des théologies transmise dans le *De civitate Dei* de Saint-Augustin (VI, 5) auront sans doute également compté. Cette dernière philosophie de la religion, probablement d'origine stoïque, avait déjà été employée dans les trois premiers livres de la *Demonstratio Evangelica* d'Eusèbe de Césarée, pour expliquer les religions préchrétiennes. Mais il est surtout clair que Kavàkis (avec son naturalisme franc, ouvert, orgueilleux) a subi le charme d'une 'religion des astres' et 'des intelligences célestes' qui, si elle n'a pas grand-chose à voir avec la 'mystique averroïste' (pour reprendre le terme employé par Bruno Nardi<sup>65</sup>) en usage en Italie, entre Padoue et Bologne, durant la seconde moitié du XV<sup>ème</sup> siècle, est en revanche très proche de cette 'astrolâtrie', de ce véritable culte des astres comme uniques - et visibles - Dieux

---

<sup>65</sup> NARDI 1958, 127-146.

propre à ces élites d'astrologues décrites et combattues, en tant que rénovatrices du paganisme antique (le culte des créatures visibles et non de l'invisible Créateur) par Jean Pic de la Mirandole dans ses *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

Pourtant, il est évident qu'ici nous avons avant tout affaire avec la description et la théorisation d'une expérience réelle: celle de la prudente duplicité que Kavàkis a vu de ses yeux Pléthon et ses amis pratiquer dans le cercle de Mistra entre 1440 et 1453. La théorisation des rapports entre la religion philosophique et la religion de la transcendance (il s'agit ici de l'orthodoxie chrétienne des aïeux de Kavàkis) est devenue chez lui plus complexe que le simple fait de faire du christianisme la foi malheureusement nécessaire à l'État pour discipliner la férocité des masses. Kavàkis dit explicitement que nous devons professer non pas une mais deux religions et il va jusqu'à dire qu'elles sont deux 'débits' que nous devons payer à la nature : «Nous, les hommes, nous sommes en effet débiteurs à la nature de deux choses: tout d'abord, honorer et suivre notre religion traditionnelle mais ensuite manifester aussi notre propre jugement et élaborer une opinion personnelle». Ce second devoir est donc celui d'utiliser nos facultés rationnelles pour acquérir, à force de fatigue spéculative, une foi qui soit toujours redécouverte de zéro, même si elle est semblable à celle de certains sages anciens, et élaborée personnellement<sup>66</sup>. Celui qui aura vécu en manquant à cette

---

<sup>66</sup> Pléthon également lança cet appel dans le *Traité des lois* I, 2 (ΠΛΗΘΩΝ 1858, 36): «Λογισμοὶ δὲ δὴ ὀρθῶς περαινόμενοι [...] παρέχουσί τε αὐτοὺς τῷ ἀεὶ βουλομένῳ περὶ τῶν αὐτῶν ζητεῖν καὶ σκοπεῖσθαι, μηδὲν τι ἥττον τῶν πρότερον μεμαθηκότων μηδ' αὐτὸν ἂν τάληθῆ μανθάνειν, οἰκείαν, οὐκ ἄλλοτριαν, τὴν ἐπιστήμην κτόμενον» («Les raisonnements qui déduisent bien des choses vraies



obligation ne mourra pas «comme un homme mais comme une bête». Mais aussi, chacun a, avant tout, le devoir d'«honorer et de suivre la religion des pères *comme une chose absolument nécessaire*». Cette dernière foi n'est pas l'objet d'un choix mais elle est comme un destin auquel se soumettre scrupuleusement; un destin, peut-être, ou autant de destins qu'il y a de peuples voulus par le dieu Soleil pour écrire et mettre en ordre l'histoire humaine. Il s'agit, en somme, d'une religion qui nous permet, en y adhérant, d'exercer notre propre respect filial pour l'opinion (bonne ou mauvaise soit-elle) de nos ancêtres: ainsi Kavàkis a-t-il démontré, par exemple, une fidélité pieuse en la croyance 'latinophrone' traditionnelle de sa famille. Dans le premier 'débit', il faut voir aussi le devoir que l'homme de jugement mature a toujours de ne pas troubler les organisations religieuses consolidées et parfaitement fonctionnelles à certaines périodes et dans certaines situations historiques avec le prosélytisme et la divulgation inopportune d'une foi philosophique très personnelle. D'autant plus que ces croyances (cette «πάτριος δόξα καὶ εὐσέβεια» qui ressemble tant à ce mélange de vérité et d'ajouts mythiques destiné à 'faire observer les lois et le bien commun' qu'est la «πάτριος δόξα» d'Aristote *Met.* XII, 8 1074b 14) sont établies, dirigées et disposées le long de l'histoire humaine par les intellects célestes. C'est la raison pour laquelle Kavàkis peut énoncer comme prémisses à la copie de la *Considération céleste* présente en V (c. 5 r) cette déclaration singulière: «πρὸς μὲν τὴν οἰκίαν κρίσιν λέγω

---

[...] s'offrent à qui veut toujours considérer les choses divines en repartant de zéro, au point que chacun peut les apprendre par soi-même de la même façon que ceux qui apprirent ces choses pour la première fois, obtenant ainsi une science qui lui soit propre et non d'emprunt»).

ταῦτα. ὁμος δὲ ἀναγκέος ἔπωμε τῆ παλαιὰ καὶ πατρίῳ δόξῃ, ὃς βεβέαν καὶ ἀξίαν λόγου καὶ ἀληθεῖ» («Moi, j'affirme ces choses en suivant mon jugement personnel. Mais cependant je suis nécessairement la vieille religion de mes ancêtres comme une croyance sûre, digne de considération et vraie»). Ces mots sont semblables aux formules de soumission aux enseignements de l'Église présentes dans de nombreuses œuvres de l'aristotélisme de la Renaissance mais, en réalité, ils n'ont pas grand-chose en commun avec celles-ci, qui étaient seulement des expédients pour éviter l'Inquisition<sup>67</sup>.

Les idées de Kavàkis sur le dieu Soleil et les religions auront-elles eu quelque résonance dans son entourage ? Il se peut que Marul-

---

<sup>67</sup> En ce qui concerne le comportement de Kavàkis par rapport à la religion chrétienne et surtout par rapport à son culte des saints, cette note du ms. Vat. Gr. 1949, sez. XXXIII, c. 335r est importante: «πάντες ἄνθρωποι ἢ πάντα τὰ γένοι τῶν ἀνθρώπων, κἄν ἦτι πράτουσιν ἔνεκα χρέους καὶ ἀμιβῆς, ἤγουν δουλοσύνας, εὐκαριστίας, θεραπείας τὰς δυνατὰς πρὸς τῷ θεῖον, πάσαι ἰσὶν ἐπενεταὶ καὶ ἀγαθὲ καὶ ἄγιε. ἰδεῖος μὲν τινες τούτων αὐτῶν καὶ ἐπεναιτότεροι καὶ εὐσεβέσθεροι καὶ θειότεροι. οὐδ' ἔν ματεότερον οἶδον ἐν τῷ βίῳ, ἢ τὸ εὐχεσθαι τινὰς λίθοις καὶ ξοάνοις καὶ τινὰς τῶν ἀπιχωμένων, τὸν δὲ βασιλέα τῶν πάντων καὶ τοὺς συνπρίτανοις οὐ. ὑπὲρ τι ἄλλω τῷ λόγῳ σεμνώτερον;» («Tous les hommes et tous les peuples font, pour autant qu'ils le peuvent, acte de soumission, de remerciement et de culte envers les dieux seulement pour se les conquérir et pour avoir des bénéfiques en retour. Tous ces actes sont louables, bons et saints mais certains d'entre eux sont plus louables, pieux et saints que d'autres. Mais je n'ai jamais rien vu de plus vain et de plus futile au cours de ma vie que le fait que certains prient certaines pierres, statues ou morts alors qu'ils n'adorent pas le Roi du tout [le Soleil] et ses collègues [les planètes]. Or, qu'y-a-t'il de plus saint qu'eux pour notre raison ?»). Une note apposée en marge d'un très célèbre passage de Strabon (*Geogr.* XVI, 35) retranscrit dans *l'Anthologie* du ms. V (c. 73v) est remarquable. Dans ce passage, le géographe fait de Moïse un prêtre égyptien qui, fatigué du culte des idoles, aurait fui en Palestine pour fonder un culte du dieu du Ciel: «καὶ αὕτη ἡ δόξα τῶν τιμηροτάτων ἐστὶ. ὅσον τὸ κατ' ἐμὲ, ὁμοῦ συνίξην πάντα τὰ ἐνδῶξα καὶ θεῖα καὶ πρὸς τιμῆν ἄξια καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἀνάλογα καὶ ἀκατάγνωστα καὶ ἀρμότουσα πρὸς πάσαν τὴν οἰκουμένην» («Cette opinion est des plus dignes d'honneur et de considération. Selon moi, elle réunit tout ce qu'il y a de plus probable, de divin, de digne d'honneur, d'adéquat à la nature humaine et d'irréfutable. Ajoutons ensuite à cela qu'elle est adaptée à être professée sur toute la terre habitée»).

lus, ami intime du fils Manilius, ait subi quelque influence des idées du vieux byzantin. Les *Hymni* du poète, publiés en 1497, comportent des mouvements poétiques desquels transparait une grande sensibilité pour la beauté du cosmos visible, mais philosophiquement, Marullus est néoplatonicien. Le Soleil visible, auquel il dédicace son très bel *Hymnus Solis* (de 1493 environ), est fils d'un Hypérion hypercosmique, habitant du monde intelligible, qui est à son tour fils d'un Jupiter sur-essentiel. Mais, dans un passage de cet hymne (vv. 63-67), il y a une mise en évidence polémique qui, au fond, s'expliquerait clairement en pensant seulement à une influence, sur un seul point particulier, des idées du vieux Kavàkis. Il s'agit du moment où Marullus se consacre soudainement à polémiquer contre la doctrine que Julien attribue à la 'théologie des Phéniciens' (*Orat. in Solem* 7 134a - b 6): ceux-ci croyaient que la planète Soleil n'avait pas de corps, mais était en fait l'opération de l'Intelligence divine qui se rendait visible dans l'espace et envoyait depuis sa dimension hypercosmique ses *lumina* au Soleil :

Hinc et Sidonii, stellis genus acre tuendis,  
fecerunt capti vicino errore ruinas  
luciferumque omni privarunt corpore fontem,  
esse rati purae nimirum et simplicis actum  
mentis de propria mittentis lumina sede

Cette opinion, cette véritable dissolution du Soleil visible, qui avait tant plu à Pic de la Mirandole et à Ficin<sup>68</sup>, répugnait en revanche à Marullus. On peut alors penser que Marullus, outre à éprouver une certaine intolérance envers la tournure 'désincarnante' du groupe

---

<sup>68</sup> Voir les passages de Pic de la Mirandole et Ficin dans MARULLO 1995, 234-236.

florentin, ait pu apprécier aussi, peut-être au cours d'une conversation, justement ce sens aigu que Kavàkis avait de la dépendance, voire de la condition d'esclave, que les substances intellectuelles entretiennent par rapport aux corps planétaires qu'elles habitent. Pour Kavàkis, le fait que le Soleil contînt le plus noble des intellects ne devait pas faire oublier que l'intelligence solaire était presque 'un rien' sans ce corps qui était le plus beau de l'univers : «le rien et les substances intellectuelles séparées de leurs corps se ressemblent». En outre, assurer que les idées de Kavàkis étaient en circulation à Florence grâce à Marullus expliquerait bien certains tons et certaines mises en évidence du *De Sole* de Ficin imprimé en 1493: cet opuscule semble parfois presque répondre et affronter tacitement la renaissance néo-païenne que le philosophe a remarqué dans certains milieux. Ainsi comprend-t-on encore mieux la raison pour laquelle Ficin écrit comme prémisse que son livre est tout «allegoricum et anagogicum [...] potius quam dogmaticum », et pourquoi il insiste pour dire que la lumière du Soleil n'a pas son origine « ab exiguo Solis corpore [...], sed ab ipso bono tamquam patre luminum » ; il conclut, enfin, son développement en invitant à bien se garder d'adorer le Soleil «tanquam rerum omnium authorem ». Mais, pour retrouver une façon de considérer le Soleil un tant soit peu semblable à celle de Kavàkis, il faut tourner notre attention vers la figure d'un poète qui certes ne connut jamais ni Kavàkis ni ses écrits, le milanais Antonio Fregoso, qui vécut entre le XV<sup>ème</sup> et le XVI<sup>ème</sup> siècle. Celui-ci, dans *De lo istinto naturale*, petit poème en tercets publié en 1525, tenta de versifier (probablement à partir d'une traduction hébraïque) l'ardue matière théorique d'un roman philosophique arabe, *Hayy ibn*

*Yaqzan* d'Ibn Tufayl, qui narre la vie d'un enfant (le 'Solitaire') né de la génération spontanée de la terre sur une île équatoriale habitée seulement par des animaux. Dans le roman arabe est ensuite décrite la façon dont l'intellect agent permet au jeune homme d'atteindre la plus parfaite connaissance philosophique et religieuse l'illuminant et l'éduquant. Fregoso abrège et simplifie la trame du récit. Ce qui semble l'intéresser le plus particulièrement est de déterminer quel type de religiosité se formerait chez un homme abandonné aux seuls mouvements de son 'instinct naturel'. Et Fregoso, pour répondre à ce problème, affirme que l'idée première et spontanée de religion est proprement le culte du Soleil visible. Dans ce petit poème (comme dans le néoplatonisme de la Renaissance), le Soleil est l'image du Dieu Premier mais Fregoso a ici la nostalgie de l'âge primitif de l'humanité où *l'on ne savait pas encore* que le Soleil était *seulement* un symbole et où l'on pouvait proprement l'aimer et l'adorer, lui, le bel astre, sans l'utiliser comme instrument servant d'exemple pour l'abandonner ensuite, le dépasser et s'adresser à un Dieu transcendant totalement étranger à notre habituel espace vital et spirituel<sup>69</sup>.

FRANCO BACCHELLI

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E COMUNICAZIONE

**UNIVERSITÀ DI BOLOGNA**

---

<sup>69</sup> À ce propos, je me permets de renvoyer à BACCHELLI 1998, 97-100. Rappelons aussi la 'religion spontanée' des corps planétaires professée par les peuples 'Antipodes' dans *Morgante* de Pulci (XXV, stanze 235-238).

## *Considération céleste de Démétrius Grec et Spartiate*

### Θεώρημα Δημητρίου Ἑλληνοσ Λακεδαιμονίου

Θετέον ταύτην τὴν σφαῖραν ὡπερ στρατόπεδον εἶναι καταπεπευκνωμένον στρατῶ, ἔχειν δὲ βασιλέα τὸν ἥλιον. ὁ μὲν οὖν βασιλεὺς ἥλιος ἐκ δύσεως εἰς ἀνατολήν φέρεται, τὸ δὲ στρατόπεδον ἅπαν πλησίον γενέσθαι τοῦ βασιλέως ἐφίεται καὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου ὀφθῆναι. ἀναγκαῖος ἄρ' ἔπεται τὸ στρατόπεδον μετὰ τοῦ στρατοῦ κινεῖσθαι τὴν ἐναντίαν κίνησιν τῷ βασιλεῖ κατὰ πρόσωπον, ὥστε καὶ ὀφθῆναι καὶ θεάσασθαι καὶ ἀπολαῦσαι τῆς ἐκ τῆς θεᾶς ἀσυγκρίτου καὶ θείας ἡδονῆς. καὶ τούτου πάντες ἐφιέμενοι καὶ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἔτι προστάξει, συμφέρονται ἐξ ἀνατολλῶν εἰς δυσμὰς συνεχῶς καὶ αἰδίως ἐπόμενοι τῷ αἰτίῳ καὶ βασιλεῖ καὶ θεῷ. Ἐπειτα καὶ κατὰ δεύτερον λόγον αὗται καὶ ἐναντία κινήσεις τελειώσεις φυσικαὶ τοῦ σύμπαντός εἰσι κόσμου καὶ ζωαί. καὶ ἐπιδει - φαμέν - τῷ βασιλείῳ τῶν ἐστιτῶν θεῶν ἐστὶν ὁ ἥλιος, ἀνάγκη καὶ τῶν νοσιτῶν τὸν αὐτὸν εἶναι. οἱ γὰρ θεοὶ νῶαις οὐκ εἰσοῖ πλείους τῶν αἰσθητῶν θεῶν οὐδὲ ἐλάττους. ὁ νοῦς ἄρα τοῦ ἡλίου, ὡς δοκεῖ, τῷ πρῶτόν ἐστιν αἷτιον. ποῦ γὰρ μᾶλλον ἐνδέχεται εἶναι βελτίῳ τὸ πρῶτον αἷτιον ἢ ἐν τῷ ἡλιακῷ σώματι, ὅπερ πάντων καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐστὶν αἷτιον καὶ οὐκ ἐν ἀφανὶ τόπῳ καὶ ἀδίλῳ ὅστε ἀμφιβαλέσθαι ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν; τὸ γὰρ δῖλον καὶ φανερόν κρηττον τοῦ ἀδίλου καὶ ἀφανοῦς. τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν τῷ αἰσθάνεσθαι καὶ μὴ διορίζουσιν, ὡπερ τὸ μὲν ἐπιστητὸν ὄν, τὸ δὲ ἄγνωστον μὴ ὄν. ἢ γὰρ αἰσθησις κατὰ Ἀριστοτέλην ἐπιστήμης ἀρχὴν ἐδόξασεν εἶναι. τοῖς δὲ πολλοῖς δοκεῖ μᾶλλον ἢ αἰσθησις ἐπιστήμης ἔχειν δύναμιν. εἰ δὲ τὸ πάντων αἷτιον ἐν τῷ ἡλιακῷ ἐστι

σώματι, ἔστι μὲν ἐν τῷ παντί, πληροὶ δὲ πάντα καὶ βασιλεύει ἀϊδίως, καὶ δῆλον ὅτι ὁ πανταχοῦ παρῶν καὶ τὰ πάντα πληρῶν οὗτός ἐστιν, ὡς εἰκάζω. ὁ νοῦς ἄρα τοῦ ἀρίστου τῶν αἰσθητῶν, ἔστι καὶ τῶν νοητῶν τὸ ἄριστον. πολλάκις πρὸς ἐνίους ἠπόρησα εἰ δυνατὸν ἦν τὸ πᾶν συνίστασθαι καὶ ζῆν ἄνευ τῆς καθ' ἑκάστην ἡμέραν τοῦ ἡλίου παρουσίας τε καὶ δυνάμεως. καὶ εἰ ἐνιαυτὸν ὅλον ὁ ἥλιος οὐ παρῆν, τῶν ἄλλων ἀπάντων ὄντων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν θεῶν, εἴθ' ἅπασ μετα τὸν ἐνιαυτὸν ἐωρᾶτο, τίνα ἂν ἐνόμισαν εἶναι θεὸν οἱ ἄνθρωποι; ἀπεκρίναντο ἅπασάπαντες τὸν ἥλιον. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ καθ' ἕκαστον μῆνα τοῦτ' ἐγίγνετο. ἄρα γε τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ἀναγκέον τοῦ ἡλίου εἰς τὸ καθ' ἑκάστην εἶναι καὶ ὁρᾶσθαι ἀντὶ τοῦ θαυμάζεσθαι καὶ πλήρω; μωρένωνται ἐπεὶ τοσοῦτον οἱ ἄνθρωποι, ὅστε ἀπατᾶσθαι μὴ εἶναι τὸν ἥλιον πρὸς τὸ ἀξίωμα ἀνάλογον, ὁπεῖον ὁμολογοῦσι σχεδὸν οἱ πλείους διὰ τὴν βραδύτητα τοῦ κεροῦ τὴν ἐνιαύσιον. τί δ' ἂν αὖ πάλιν ἔλεγον εἰ πενήκοντα ἢ καὶ ἑκατὸν ἔτη μὴ ἐωρᾶτο, ἔπειτα δ' ἅπασ ἐφαίνετο; κοσμογένειαν ἂν ἔφασκον εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου παρουσίαν ἐκείνην. ἢ ἄλλο τι; κοσμογένειαν οἶμαι. τὸ γὰρ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὸν ἥλιον ἐν τῷ κόσμῳ παραπλήσιόν ἐστιν ὥσπερ ἂν εἰ ὀφθαλμοὺς ἄνθρωπος ἔχον ἢ μὴ ἔχον. μᾶλλον μὲν οὖν καὶ μείζον ἐκεῖνο τοῦδε, εἴπερ ὁ μὲν ἄνθρωπος καὶ ἄνευ ὀφθαλμῶν δυνατὸν ζῆν, τὸ δὲ πᾶν οὐ δυνατόν ἐστιν εἶναι καὶ μένειν ὅλως ἄνευ τῆς τοῦ ἡλίου συνεχοῦς παρουσίας, οὐδ' αὐτὰ σχεδὸν τὰ αἴδια.

Ζητήματα.

πρῶτον. εἰ ὁ ἄνθρωπος εὔρε τὴν ἐπιστήμην, τί θαυμαστὸν καὶ ἕτερος ἄνθρωπος καὶ ἀνεπιστήμων εὔροι τι κρεῖττον πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας βεβαίωσιν;

δεύτερον. καὶ εἰ δι' ἐπιστήμης τὴν ἀλήθειαν εὗρον ἄνθρωποι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ ὡς ἔχει, διὰ τί πάντες ἐπιστήμονες ἢ οἱ πλείους οὐ συμφωνοῦσιν, ἀλλὰ διαφέρονται σχεδὸν οἱ πλεῖστοι καὶ μάλιστα περὶ τοῦ θεοῦ;

ὁ ἄνθρωπος ἄρα ὁ ἀνεπιστήμων εὗρε τὴν ἐπιστήμην. καὶ θεῶ φίλω τὸ δυνατόν

Traduction

Il faut se représenter cette sphère des étoiles fixes comme un camp militaire occupé par une armée dont le commandant est le Soleil Roi. Alors que le Soleil Roi se meut d'Ouest en Est d'après son propre mouvement, toute l'armée d'étoiles désire se tenir près de son Roi et être vue, alignée comme toujours en face de lui. Il s'ensuit nécessairement que l'armée, avec le camp sur lequel elle se tient, se meut dans le sens contraire à son Roi, se tenant toujours devant lui de façon à pouvoir toujours le regarder avec admiration et jouir de l'indéfectible et divin plaisir qui résulte de cette vision. Et puisque toutes les étoiles le désirent, par disposition et ordre du même Roi, elles avancent toutes en suivant continuellement et éternellement le geste du Dieu Roi, première cause de leur mouvement, de l'Aube jusqu'au Couchant. Il faut ensuite savoir que ces deux mouvements contraires sont comme le perfectionnement physique et la vie achevée du cosmos tout entier. Et puisque, comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, la maison royale à laquelle font référence tous les Dieux visibles et sensibles est le Soleil, ainsi est-il nécessaire que tous les Dieux intellectuels dépendent eux aussi de lui. En effet, les intellects célestes ne peuvent être, en nombre, ni plus ni moins que les Dieux visibles et sensibles. L'intellect du Soleil est donc, comme il semble, la première cause. En effet, quelle résidence plus digne y-a-t'il pour la première cause si ce n'est le corps du Soleil où trouvent leur origine toutes les choses belles et bonnes ? Bien sûr, dans ce corps, plutôt que dans un lieu non manifeste et incertain qui nous contraigne par la suite à douter du fait qu'un tel intellect existe ou non. Ce qui est clair et manifeste est



meilleur que ce qui est incertain et invisible. Les philosophes soutiennent que l'on peut distinguer ce qui existe de ce qui n'existe pas grâce à la perception et affirment que ce qui existe est connaissable alors que ce qui n'existe pas ne peut être fait objet de connaissance. C'est la raison pour laquelle Aristote dit que la sensation est la principe de la science. Et même, tant d'autres ont été jusqu'à affirmer que la sensation elle-même a force et valeur de science. Si donc la cause de toutes les choses réside dans le corps du Soleil, si elle habite le tout, le perfectionne, le domine éternellement, il est clair, comme je le pense, qu'Il est la force qui, en quelque sorte, est présente partout et porte le tout à la perfection. Et donc l'intellect qui habite le meilleur d'entre les êtres sensibles et visibles est lui-même le meilleur d'entre les intellects. Je me suis souvent demandé, au cours de mes conversations, s'il était possible que ce tout puisse subsister et vivre sans la présence quotidienne du Soleil et sans sa puissance. Si le Soleil s'absentait de ce cosmos pour un an, et réapparaissait ensuite alors qu'en revanche, les autres Dieux visibles et intellectuels (c'est-à-dire les intelligences des étoiles et des autres planètes) continueraient à se manifester, que les hommes désigneraient-ils comme le vrai Dieu ? Certes, tous répondraient alors que le vrai Dieu est le Soleil. Et ils affirmeraient la même chose s'il s'absentait pour un mois seulement. N'est-il donc pas vrai, alors, que le peu d'estime que nous avons d'habitude pour le Soleil est lié au fait que l'on croit qu'il se représentera et se fera revoir nécessairement tous les jours ? Les hommes sont en effet fous jusqu'à ce point, jusqu'au point de se tromper en croyant que le Soleil n'est pas digne de leur estime, pour la simple raison qu'il se lève chaque jour. Et la plupart de ces mêmes hommes seraient sûrement prêts à la lui donner s'il n'apparaissait qu'une seule fois par an. Que diraient-ils si le Soleil ne se manifestait pas pendant cinquante ou cent ans pour finalement réapparaître ? Ils diraient que le fait que le Soleil se représente est vraiment une nouvelle cosmogonie. Et quoi d'autre ? Ils diraient certainement qu'il s'agit d'une nouvelle création du monde. La différence entre un cosmos avec et sans Soleil est semblable à celle entre un homme avec et sans yeux. Mais la première alternative est certes plus vitalemment essentielle : un homme pourrait vivre même sans ses yeux alors

que le tout ne pourrait pas exister ni persister sans la présence permanente du Soleil, pas plus que les corps célestes et éternels eux-mêmes ne le pourraient.

Problèmes

Premièrement. Si c'est un homme qui a trouvé la méthode scientifique pour examiner la réalité, qu'y-a-t'il de merveilleux à ce qu'un autre homme, même illettré comme moi, trouve quelque chose de mieux pour un meilleur établissement de la vérité ?

Deuxièmement. Si, au moyen de la science, certains hommes ont réussi à trouver la vérité, même en ce qui concerne les caractéristiques du divin, pourquoi tous les lettrés, ou du moins la majeure partie d'entre eux, ne tombent-ils pas d'accord mais le plus souvent sont en désaccord et surtout justement en ce qui concerne l'essence du divin ?

Et donc un homme illettré comme moi a réussi à trouver la vérité. [Il faut ressembler] le plus possible à notre ami Dieu.

## *Enseignements de Démétrius*

### Δημητρίου γνώμαι

πρῶτον. Ἔτι οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν καὶ μάλιστα Ἀριστοτέλους λέγοντος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς ὅτι ἡ ἀρετὴ ἐστὶ μεσότης τις τῶν ἐκατέρωθεν κακιῶν, ὑπερβολῆς καὶ ἐλήψεως - τὸν αὐτὸν λόγον ἔχουσι καὶ αἱ θεολογίαι τῶν ἀνθρώπων, ὡς ἠπέλαβον, ὅτι αἱ μὲν οἰσὶ χαμερπεῖς καὶ γεόδης, αἱ δὲ ἢ ψιλὰ τε καὶ πέρα τοῦ παντὸς καὶ τῆς φύσεως. καὶ ἡ μὲν ἐστὶ πρὸς τὸν ἀρνόδι λαὸν ἀνάλογος καὶ θεραπευτικῆ, ἡ δὲ πραγματεύτε πρὸς δόξαν ἠκείαν, ὅστε θαυμάζεσθαι παρὰ τῶν κενοδόξων ἢ κουφοδόξων ἀνθρώπων. καὶ οἱ μὲν μιγνήουσι τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα περὶ πολοῦ, ὥσπερ οἱ ποιηταί, οἱ δὲ βούλονται καὶ ἐπαγγέλωνται καὶ μεγαλύτερα ἔργα τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ τῶν μεγίστων, ὥσπερ οἱ λέγονται καὶ περὶ τοῦ ἠδανικοῦ κόσμου ὅτι ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ πολλῶ βελτίω τοῦδε τοῦ ἐσπιτοῦ κόσμου, ὡς ἐστὶν ἔργον ἔνδοξον τοῦ θεοῦ καὶ οὐ φάντασμα ἐπινήας ψιλῆς ἀνθρωπίνης. λῖπεται τίνων ἢ τρίτη καὶ μέση θεολογία ἢ τῶν θεῶν τῶν οὐρανίων θεοσέβια, ὅπια ἐστὶ μέση θεολογία καὶ μήται τὰς ὑπερβωλὰς θεωρί, μήτε τὰ λίαν μικρά, ἀλλὰ τὰ φανερά καὶ γνώριμα καὶ οἰκεῖα καὶ φυσικά, ὅπια καὶ αὐτῇ σχεδὸν ἡ φύσις ἐρμηνεύει καὶ δύκνησι καὶ ὀνοῦς ὁμοῦ καὶ ἡ ἔστισεις ὁμοφρωνοῦνται καὶ κρίνονται πρὸς ταῦτα. ὁμοῖος δὲ καὶ τῶν παλαιῶν πολλῶν καὶ σοφῶν ἀνδρῶν καὶ γενῶν δόξαι καὶ λόγοι πλὴν τινῶν διαίφθαρμένων δόξαι. οἱ μὲν ἀπὸ τῆς μακρὰς προλήψεος καὶ ἀσινῆθους γνώμης, οἱ δὲ καὶ φόβου διὰ τὰς προκατιλειμένας θρισκίας, ἄλλοι δὲ καὶ χοντρότιτος ἠκείας ἢ καὶ ἀπεδευσίας. μὴ συνχωροῦνται οἱ νόμοι λεγῆν πρὸς αὐτοῦς τὰ δέοντα ἀλλὰ καὶ ταναντία λέγωντες, ὥσπερ πολλάκις ἀκήκοα καὶ

αὐτὸς πολλῶν λεγόντων ὅτι μιᾶς ψυχῆς ἑνὸς ἀτόμου οὐκ ἔσθην ὁ κόσμος ἄξιος διὰ τὴν ὑπεροχὴν τῶν νοητῶν καὶ ἄλλα πολλὰ ἐναντία τῆς ἀλιθείας. ὅπερ ὄφιλον πάντες ἄνθρωποι τημᾶν ἐυλόγος καὶ δικέος καὶ μετὰ ἀληθοῦς καὶ φανεροῦ λόγου πρὸς τὸ οὗ ἕνεκά [του] εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ ζῆν καὶ ἀπλὸς τὸ σύμπαν τοῦ κόσμου ὃς ἔστε καὶ ἐστί. καὶ περὶ μὲν τῆς οὐρανόου θεολογίας τῶν ἐστιτῶν θεῶν ἀρκεῖστο.

δεύτερον. περὶ δὲ τῆς ἡμεταίρας πρὸς ταῦτα προλήψεως λέγωμεν ὧδε. ἐπιδεῖ τὸ βέλτιον τοῦ ἀνθρωπίνου σχεδὸν βίου ἐστὶν ἡ θεωρία τοῦ παντὸς καὶ ἡ θεῖα κίνησις τοῦ οὐρανοῦ καὶ μάλιστα ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων θεῶν προσώπων καὶ ὅσον καὶ πρὸς ταῦτα εὕξαντο οἱ εἰδότες, τὰ δ' ἄλλα πάντα τοῦ βίου τοῦ ἀνθρωπίνου σχεδὸν ὃς οὐδενὸς ἰσὶν ἄξια διὰ τὸ τὰ πλίω ἰσὶν ἄστατα καὶ λίπης μᾶλλον μεστὰ ἢ ἡδονῆς, τὴν δὲ τοῦ παντὸς ταύτην θεωρίαν, τὴν μακαρίαν τοῦ βίου ἀπόλαυσιν, οἱ μὲν, ὃς ἄνθρωποι, ταύτης κρίνουσι καὶ ἀπολαμβάνουσι ἀξίως, οἱ δὲ ὡπερ τὰ βοσκήματα βλέπωνται ἀπλὸς, ἀναλόγος καὶ ἀπολαμβάνουσι. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον γινώσκειται, ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις κατὰ Πορφύριον. ἐπιδεῖ δὲ καὶ αὐτὸς ἦλθον παρὰ τῆς φύσεως πρὸς θεωρίαν κόσμου καὶ πρὸς τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινον, ἄνθρωπος ὢν καὶ ἱκανὸς κατὰ χρόνον, καὶ καλὰ καὶ ἡ τύχη ἐπιστήμονα οὐδέν με ἔπικεν ἢ ἀπὸ ἡμετέρας ῥαθειμίας ἢ καὶ ἐξ ἄλλου τιχεροῦ τινός, ὅμος ὁμοίλισα μετὰ μεγάλων καὶ σοφῶν ἀνδρῶν καὶ ἐλλήνων καὶ λατίνων καὶ πολλῶν βίβλων διήλθον πρὸς ἐξέτασιν καὶ ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ ἐν Ἑταλία, ἐπειδὴ σχεδὸν πάσαι συνήχθησαν ἐνταῦτα μετὰ τὴν ἄλλοισιν τοῦ γένους. λιπὸν μετὰ τῶν ἄλλων εἶδον καὶ τὰς θρισκίας τῶν παλαιῶν γενῶν σχεδὸν ἀπάσας. ἐπιδεῖ γοῦν οἱ ἄνθρωποι ὀφίλου καὶ τοῦτο χρέος παρὰ τῆς φύσεως, καθὸς καὶ ἕτερον χρέος ἀναγκέον, ἔπεσθαι τὴν

πάτριον θρισκήαν προηγουμένος καὶ τιμᾶν, ἀλλ'οὖν καὶ τὴν ἑαυτοῦ κρίσιν δίξε κατὰ δεύτερον λόγον καὶ ψύφον. πρὸς δὲ τὸν νοῦν τοῦτον δίδομη καὶ αὐτὸς τὴν ἐμεῖν καὶ οἰκήαν ψύφον τὴν τῶν ἐντὸς οὐρανίων θεῶν εὐσέβιαν. πρὸς τὰς φυσικὰς καὶ ἐξωτερικὰς τῶν πολλῶν δοξῶν γνώμας ταύτης προτίθεμε καὶ κρίνω ὅτι ἐστὶν εὐλογοτέρα καὶ φυσικότερα καὶ ἀναμφίβολος καὶ κρίτω πασῶν τῶν ἄλλων ἢ τῶν θεῶν τῶν οὐρανίων δόξα ἢ εὐσεβία, καὶ οὐ τὰ ἐπέκεινα τῆς φύσεος καὶ μιθηκότερα ἢ τὰ τῶν ποιτῶν, ἅτινα ἰσὶν ἀνθρωπινότερα καὶ μυθηκότερα, ἔχοντα δὲ καὶ ταῦτα μάλιστα πολλὴν τὴν ἀδιλήαν πρὸς πίστιν. ἴομε δὲ, ὅτι ἐὰν ἐρόταν τις ἄνθρωπος τὸ καθὲν γένος, μετὰ τὴν σεαυτοῦ θρισκήαν τίνα ἄλλην κρίνης ἔχην τὰ δευτερία οἴθελων δόσιν οἱ πλήους ταύτην μετὰ τὴν πάτριον τὰ πρωτία ἔχιν, ὡς φυσικότεραν καὶ ἀσφαλεστέραν καὶ δικαιότεραν τῶν ἄλλων πίστεων καὶ δοξῶν. καὶ ἐπιθεῖ ὁ ἄνθρωπος, ὡς δοκεῖ, ὀφίλη δύο ταῦτα, πρῶτον τιμᾶν καὶ σέυεσθαι, ὡς ἀναγκέον, τὴν πάτριον αὐτοῦ δόξαν καὶ εὐσέβηαν, καὶ κατὰ δεύτερον λόγον δίξε καὶ τὴν ἡκίαν αὐτοῦ κρίσιν καὶ ψύφον πού πρόσκητε, ὡσπερ ἄνθρωπος φανῆναι ὁπίος ἐστί. ἢ δ'ἄλος γένηται, οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἀποθνήσκει, ἀλλὰ ὡσπερ βόσκημα. καὶ πρὸς ταῦτα μὲν ἀρκεῖ τοσαῦτα.

τρίτον. οἱ δὲ θεῖοι νόαις οὐκ εἰσεῖν, ὡς δοκεῖ, πλήω τῶν θείων καὶ αἰδιῶν προσώπων, ἀλλ'οἱ αὐτοῖ ἰσύν. οὗται γὰρ αὔξωνται, οὗται μοιοῦνται ὡσπερ τῶν ἀνθρώπων τὰ ἄτομα ἢ καὶ ἀπλὸς πάντων τῶν ἐν γενέσει καὶ φθωρά, ὁπίων καὶ αἰ ψυχαῖ ἀναλόγος ἡσὶν ἄπυραι διὰ τὴν ἀνάγκην τῶν ἀπύρων ἀτόμων, ἀλλ'οἱ θεῖοι νόαις ἀναλόγος ἰσὶν ὡς πρὸς τὴν πλιθὴν τῶν ἀσθέρων, καὶ δι'αὐτῶ καὶ ἰσωποσοῦν κατὰ λόγον. οὐδὲ γὰρ δέονται οὗται ὑπερβωλῆς, οὗται ἐλήψεος.

τέταρτον. περὶ δὲ τῆς ἀρενογωνίας καὶ θηλιγωνίας τῶν θεῶν τὴν λεγωμένην φήμουν, τίς οὐκ ἂν θαυμάσιεν τὸ ἄτοπον; ἡ μὲν ὁ κόσμος ἐνδεεῖς ἐστὶ αὐξίσεος ἢ μῆσοεος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ θεῖα θνητὰ καὶ οὐκ ἀείδια, ὥσπερ τὰ παρ' ἱμῶν ἄτομα, καλλὸς ἔχει ὁ λόγος. ἡ δὲ τὰ οὐρανία πάντα ἰσὶν ἀείδια καὶ αὐτάρκη καὶ ἀνευδεᾶ, τίνος ἔνεκα βούλωνται εἶναι ἄρενα ἢ θήλαια τὰ θεῖα πρόσωπα; συνουσίας ἡδονῆς χάριν ἢ τεκνωποιῆας διὰ τὴν ἀνάγκην τῆς φθωρᾶς; ἡ δὲ ταῦτα οὐκ ἀναγκέα τοῖς θεῖοις, ποῦ ἄρα ἀνίκα τὸ ἄρεν ἢ τὸ θήλι ἐπεὶ τοῖς θεοῖς προσώποις καὶ μάλιστα καὶ πρὸς τοῖς νοετοῖς θεοῖς; ταῦτα μὲν καὶ περὶ τοῦτο.

εὐχὴ ἐφίμερος ἢ πουρνιτικῇ

θεὲ αἴτιε πάντων τῶν ἀγαθῶν δὸς ἡμεῖν τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, Ζεῦ βασιλεῦ ἴλαθον, ὃ τοῦδ' οὐρανοῦ ἄναξ Ἥλιε ἴλαιος ἴης, ἴλαος καὶ σὶ Σελήνη ἴκε πότνια ἱερά. θεὲ δὸς ἡμεῖν τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ὅς μόνος αἴτιος πάντων τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν.

ἄρκεῖ καὶ ταύτη ἐφήμερος οὔσα καὶ βραχυτάτη εὐχῇ. βαρίτε δὲ καὶ τὸ θεῖον τὴν πολυλογίαν, ὥσπερ καὶ οἱ πολλοὶ καὶ φρόνιμοι τῶν ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα Λακεδαιμόνιοι ἀπεστρέφοντο ταύτης.

αὕτη δὲ μεσυνβρινῆ καὶ ἐσπερίος.

Βασιλεῦ οὐρανίε παράκλητε, τὸ πνεῦμα καὶ σῶμα τῆς ἀληθείας, ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν, ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν καὶ ζωῆς χορηγός, ἐλθὲ καὶ σκηνώσον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κηλίδος καὶ σῶσον, ἀγαθὲ, τὰς ψυχὰς ἡμῶν. καὶ θεῶ φίλω τὸ κατὰ δύναμιν.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Πρῶτον. Ἔτι οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν καὶ μάλιστα Ἀριστοτέλους λέγοντος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς ὅτι ἡ ἀρετὴ ἐστὶ μεσότης τις τῶν ἐκατέρωθεν κακιῶν, ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως - τὸν αὐτὸν λόγον ἔχουσι καὶ αἱ θεολογίαι τῶν ἀνθρώπων, ὡς ὑπέλαβον, ὅτι αἱ μὲν εἰσι χαμερπεῖς καὶ γεῶδεις, αἱ δὲ ἢ ψιλαί τε καὶ πέρα τοῦ

---

παντός και τῆς φύσεως. και ἡ μὲν ἔστι πρὸς τὸν ἀρνώδη λαὸν ἀνάλογος και θεραπευτικῆ, ἡ δὲ πραγματεύεται πρὸς δόξαν οικείαν, ὥστε θαυμάζεσθαι παρὰ τῶν κενοδόξων ἢ κουφοδόξων ἀνθρώπων. και οἱ μὲν μιγνύουσι τὰ θεῖα και τὰ ἀνθρώπινα περὶ πολλοῦ, ὡσπερ οἱ ποιηταί, οἱ δὲ βούλονται και ἐπαγγέρονται και μεγαλύτερα ἔργα τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ τῶν μεγίστων, ὡσπερ οἱ λέγοντες και περὶ τοῦ ἰδανικοῦ κόσμου ὅτι ἔστι και εἶναι και πολλῶ βελτίω τοῦδε τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ὅς ἐστιν ἔργον ἔνδοξον τοῦ θεοῦ και οὐ φάντασμα ἐπινοίας ψιλῆς ἀνθρωπίνης. λείπεται τοίνυν ἡ τρίτη και μέση θεολογία ἡ τῶν θεῶν τῶν οὐρανίων θεοσέβεια, ὁποία ἐστὶ μέση θεολογία και μήτε τὰς ὑπερβολὰς θεωρεῖ, μήτε τὰ λίαν μικρά, ἀλλὰ τὰ φανερά και γνώριμα και οικεῖα και φυσικά, ὁποία και αὐτὴ σχεδὸν ἡ φύσις ἐρμηνεύει και δείκνυσι και ὁ νοῦς ὁμοῦ και ἡ αἴσθησις ὁμοφρονοῦντες και κρίνοντες πρὸς ταῦτα. ὁμοίως δὲ και τῶν παλαιῶν πολλῶν και σοφῶν ἀνδρῶν και γενῶν δόξαι και λόγοι πλήν τινων διεφθαρμένων δόξαι. οἱ μὲν ἀπὸ τῆς μακρᾶς προλήψεως και ἀσυνήθους γνώμης, οἱ δὲ και φόβου διὰ τὰς προκατελημμένας θρησκείας, ἄλλοι δὲ και χονδρότητος οικείας ἢ και ἀπαιδευσίας, μὴ συγχωροῦντες οἱ νόμοι λέγειν πρὸς αὐτοὺς τὰ δέοντα, ἀλλὰ και τὰναντία λέγοντες. ὡσπερ πολλάκις ἀκήκοα και αὐτὸς πολλῶν λεγόντων ὅτι μιᾶς ψυχῆς ἑνὸς ἀτόμου οὐκ ἔστιν ὁ κόσμος ἄξιος διὰ τὴν ὑπεροχὴν τῶν νοητῶν και ἄλλα πολλὰ ἐναντία τῆς ἀληθείας. ὅπερ ὄφειλον πάντες ἀνθρωποι τιμᾶν εὐλόγως και δικαίως και μετὰ ἀληθοῦς και φανεροῦ λόγου πρὸς τὸ οὐ ἕνεκά [του] εἶναι τὸν ἀνθρωπον και ζῆν, και ἀπλῶς τὸ σῦμπαν τοῦ κόσμου ὡς ἔσται και ἔστι. και περὶ μὲν τῆς οὐρανίου θεολογίας τῶν αἰσθητῶν θεῶν ἀρκείσθω. Δεύτερον. περὶ δὲ τῆς ἡμετέρας πρὸς ταῦτα προλήψεως λέγομεν ὧδε. ἐπειδὴ τὸ βέλτιον τοῦ ἀνθρωπίνου σχεδὸν βίου ἐστὶν ἡ θεωρία τοῦ παντός και ἡ θεῖα κίνησις τοῦ οὐρανοῦ και μάλιστα ἡλίου και σελήνης και τῶν ἄλλων θείων προσώπων και ὅσον και πρὸς ταῦτα εὕξαντο οἱ εἰδότες, τὰ δ' ἄλλα πάντα τοῦ βίου τοῦ ἀνθρωπίνου σχεδὸν ὡς οὐδενὸς εἰσὶν ἄξια διὰ τὸ τὰ πλείω εἰσὶν ἄστατα και λύπης μᾶλλον μετὰ ἢ ἡδονῆς, τὴν δὲ τοῦ παντός ταύτην θεωρίαν, τὴν μακαρίαν τοῦ βίου ἀπόλαυσιν, οἱ μὲν, ὡς ἀνθρωποι, ταύτην κρίνουσι και ἀπολαμβάνουσι ἀξίως, οἱ δὲ ὡσπερ τὰ βοσκήματα βλέποντες ἀπλῶς, ἀναλόγως και ἀπολαμβάνουσι. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται, ὅτι πᾶσα γνώσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίως κατὰ Πορφύριον. ἐπειδὴ δὲ και αὐτὸς ἦλθον παρὰ τῆς φύσεως πρὸς θεωρίαν κόσμου και πρὸς τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινον, ἀνθρωπος ὢν και ἰκανὸς κατὰ χρόνον, και καλὰ και ἡ τύχη ἐπισημόνα οὐδέν με ἔπειγεν ἢ ἀπὸ ἡμετέρας ῥαθυμίας ἢ και ἐξ ἄλλου τυχεροῦ τινος, ὅμως ὠμίλησα μετὰ μεγάλων και σοφῶν ἀνδρῶν και ἐλλήνων και λατίνων και πολλῶν βίβλων διήλθον πρὸς ἐξέτασιν και ἐν τῇ Ἑλλάδι και ἐν Ἰταλίᾳ, ἐπειδὴ σχεδὸν πᾶσαι συνήχθησαν ἐνταῦθα μετὰ τὴν ἄλωσιν τοῦ γένους. λοιπὸν μετὰ τῶν ἄλλων εἶδον και τὰς θρησκείας τῶν παλαιῶν γενῶν σχεδὸν ἀπάσας. ἐπειδὴ γοῦν οἱ ἀνθρωποι ὀφείλουσι και τοῦτο χρέος παρὰ τῆς φύσεως, καθὼς και ἕτερον χρέος ἀναγκαῖον, ἔπεσθαι τὴν πατριον θρησκείαν προηγουμένως και τιμᾶν, ἀλλ' οὖν και τὴν ἑαυτοῦ κρίσιν δεῖξαι κατὰ δεύτερον λόγον και ψῆφον. πρὸς δὲ τὸν νοῦν τοῦτον δίδωμι και αὐτὸς τὴν ἐμὴν και οικείαν ψῆφον τὴν τῶν ἐντὸς οὐρανίων θεῶν εὐσέβειαν. πρὸς τὰς φυσικὰς και ἐξωτερικὰς τῶν πολλῶν δοξῶν γνώμας ταύτην προτιθεμαι και κρίνω ὅτι ἐστὶν εὐλογωτέρα και φυσικωτέρα και ἀναμφίβητος και κρεῖττων πασῶν τῶν ἄλλων ἢ τῶν θεῶν τῶν οὐρανίων δόξα ἢ εὐσέβεια, και

## Traduction

### I

Beaucoup parmi les sages, mais surtout Aristote, ont affirmé que la vertu est un milieu qui se retrouve entre deux vices placés aux extrêmes, l'un par excès, l'autre par défaut. Je pense que les théologies humaines ont le même rapport entre elles que les deux vices et la vertu unique qui se trouve entre eux. Des deux théologies placées aux extrêmes, l'une rampe, pour ainsi dire, à terre et est

---

οὐ τὰ ἐπέκεινα τῆς φύσεως καὶ μυθικώτερα ἢ τὰ τῶν ποιητῶν, ἅτινά εἰσιν ἀνθρωπινώτερα καὶ μυθικώτερα, ἔχοντα δὲ καὶ ταῦτα μάλιστα πολλὴν τὴν ἀδηλίαν πρὸς πίστιν. ἴωμεν δὲ, ὅτι ἐὰν ἐρωτᾷ τις ἄνθρωπος τὸ καθὲν γένος, μετὰ τὴν σεαυτοῦ θρησκείαν, τίνα ἄλλην κρίνη ἔχειν τὰ δευτερεῖα, ἤθελον δώσειν οἱ πλείους ταύτην, μετὰ τὴν πάτριον, τὰ πρωτεῖα ἔχειν, ὡς φυσικωτέραν καὶ ἀσφαλεστέραν καὶ δικαιότεραν τῶν ἄλλων πίστεων καὶ δοξῶν. καὶ ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος, ὡς δοκεῖ, ὀφείλει δύο ταῦτα, πρῶτον τιμᾶν καὶ σέβεσθαι, ὡς ἀναγκαῖον, τὴν πάτριον αὐτοῦ δόξαν καὶ εὐσέβειαν, καὶ κατὰ δεύτερον λόγον δεῖξαι καὶ τὴν οἰκείαν αὐτοῦ κρίσιν καὶ ψῆφον ποῦ πρόσκειται, ὥσπερ ἄνθρωπος φανῆναι ὁποῖός ἐστι. εἰ δ' ἄλλως γένηται, οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἀποθνήσκει, ἀλλὰ ὥσπερ βόσκημα. καὶ πρὸς ταῦτα μὲν ἀρκεῖ τσαῦτα. Τρίτον. οἱ δὲ θεῖοι νόες οὐκ εἰσὶν, ὡς δοκεῖ, πλείω τῶν θεῶν καὶ αἰδίων προσώπων, ἀλλ' οἱ αὐτοὶ εἰσιν. οὔτε γὰρ αὖξονται, οὔτε μειοῦνται ὥσπερ τῶν ἀνθρώπων τὰ ἄτομα ἢ καὶ ἀπλῶς πάντων τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, ὁποῖων καὶ αἱ ψυχαὶ ἀναλόγως εἰσὶν ἄπειραι διὰ τὴν ἀνάγκην τῶν ἀπείρων ἀτόμων, ἀλλ' οἱ θεῖοι νόες ἀναλόγως εἰσὶν, ὡς πρὸς τὴν πληθὺν τῶν ἀστερων, καὶ δι' αὐτοῦ καὶ ἰσοποσοῦν κατὰ λόγον, οὐδὲ γὰρ δέονται οὔτε ὑπερβολῆς, οὔτε ἐλλείψεως. Τέταρτον. περὶ δὲ τῆς ἀρρενογονίας καὶ θηλυγονίας τῶν θεῶν τὴν λεγομένην φήμην, τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν τὸ ἄτοπον; εἰ μὲν ὁ κόσμος ἐνδεής ἐστι αὐξήσεως ἢ μειώσεως καὶ τὰ ἐν αὐτῷ θεῖα θνητὰ καὶ οὐκ αἰδία, ὥσπερ τὰ παρ' ἡμῖν ἄτομα, καλῶς ἔχει ὁ λόγος. εἰ δὲ τὰ οὐράνια πάντα εἰσὶν αἰδία καὶ ἀυτάρκη καὶ ἀενδεᾶ, τίνας ἔνεκα βούλονται εἶναι ἄρρενα ἢ θήλεα τὰ θεῖα πρόσωπα; συνουσίας ἡδονῆς χάριν ἢ τεκνοποιίας διὰ τὴν ἀνάγκην τῆς φθορᾶς; εἰ δὲ ταῦτα οὐκ ἀναγκαῖα τοῖς θεοῖς, ποῦ ἄρα ἀνήκα<v> τὸ ἄρρεν ἢ τὸ θῆλυ ἐπὶ τοῖς θεοῖς προσώποις καὶ μάλιστα καὶ πρὸς τοῖς νοητοῖς θεοῖς; ταῦτα μὲν καὶ περὶ τοῦτο. Εὐχὴ ἐφήμερος ἢ πουρνιτικὴ. Θεὲ αἴτιε πάντων τῶν ἀγαθῶν δὸς ἡμῖν τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, Ζεῦ βασιλεῦ ἴλαθον, ὃ τοῦδ' οὐρανοῦ ἄναξ Ἥλιε ἴλαος εἴης, ἴλαος καὶ σὺ Σελήνη ἴκε πότνια ἱερά. θεὲ δὸς ἡμῖν τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ὅς μόνος αἴτιος πάντων τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν. Ἀρκεῖ καὶ ταύτη ἐφήμερος οὔσα καὶ βραχυτάτη εὐχή. βαρεῖται δὲ καὶ τὸ θεῖον τὴν πολυλογίαν, ὥσπερ καὶ οἱ πολλοὶ καὶ φρόνιμοι τῶν ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα Λακεδαιμόνιοι ἀπεστρέφοντο ταύτης. Αὕτη δὲ μεσημβρινὴ καὶ ἐσπέριος. Βασιλεῦ οὐρανίε παράκλητε, τὸ πνεῦμα καὶ σῶμα τῆς ἀληθείας, ὁ πανταχοῦ παρῶν καὶ τὰ πάντα πληρῶν, ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν καὶ ζωῆς χορηγός, ἐλθέ καὶ σκίνωσον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κηλίδος καὶ σῶσον, ἀγαθὲ, τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Καὶ θεῷ φίλω τὸ κατὰ δύναμιν.



tout à fait terrestre, tandis que l'autre, sévère et essentielle, renvoie à quelque chose qui se trouve au-delà du tout et de la nature. La première est faite pour un peuple semblable aux troupeaux d'agneaux et ressemble à une thérapie médicale, tandis que la seconde est celle qui est en perpétuel conflit avec notre très personnelle et intime religion au point de susciter l'émerveillement des hommes vides et idiots. Ceux qui suivent la première des deux théologies font tout au plus un mélange de divin et d'humain, comme les poètes. La seconde théologie, elle, désire et annonce des choses plus grandes et plus nobles que les déjà excellentissimes œuvres de Dieu et elle est propre aux hommes qui affirment, en parlant du monde intelligible, qu'il est tout à fait possible qu'il existe un cosmos plus excellent que ce cosmos visible – qui est déjà, lui aussi, en réalité, une œuvre merveilleuse de Dieu et non une cogitation fantastique de pure spéculation humaine. Reste donc la troisième théologie: il s'agit de celle qui adore les Dieux célestes, placée à égale distance entre la première et la deuxième théologie. Elle ne contemple ni les excès de l'une ni les bassesses de l'autre, mais les choses visibles et connaissables et les réalités physiques qui nous sont toujours familières : en somme, tout ce que la nature la première, notre intellect et notre perception ensuite (deux facultés qui conspirent toujours ensemble pour voir juste), étalent devant nous et nous expliquent. Et mon opinion concorde avec les opinions et considérations de nombreux sages et peuples antiques. Les opinions de certains hommes égarés et corrompus font exception : la croyance de certains d'entre eux dérive simplement d'une longue habitude, pour d'autres, la croyance dérive de la peur que des religions précédemment embrassées ont insinuée en eux, d'autres encore croient simplement par sottise et inculture. Et les lois ne nous permettent pas de leur dire ce qu'ils méritent, elles vont même jusqu'à nous interdire de le leur dire, et elles ne nous permettent pas de leur faire découvrir des possibilités contraires. Comme ceux que j'ai souvent entendus affirmer que le cosmos visible tout entier ne vaut pas l'âme d'un individu, étant donnée la très haute excellence des substances intellectuelles, et tant d'autres choses contraires à la vérité. En revanche, tout le monde devrait honorer – comme il est raisonnable et juste, au moyen d'un discours manifeste, certain et rationnel (chose à laquelle est dédiée la vie de l'homme) – l'intégrité du cosmos tel qu'il est et tel qu'il sera toujours. Et, au sujet de la théologie céleste des Dieux visibles et sensibles, que cela suffise.

## II

En ce qui concerne ce que je pense à ce sujet, je dois dire ce qui suit. La meilleure partie de la vie humaine est certainement la considération rationnelle du tout, du mouvement divin du ciel (et surtout de celui du Soleil, de la Lune et des autres corps célestes divins) et de ce qu'en ont dit les sages. En revanche, on peut dire que tout le reste de notre existence n'équivaut à rien, car elle est instable et pleine de douleurs plus que de plaisirs. Certains, donc, jugent et choisissent la considération rationnelle du tout (cette jouissance vraiment bienheureuse de la vie) comme il convient aux hommes doués de raison. D'autres, en revanche, regardent toujours vers le bas comme les animaux et choisissent une vie digne de leur condition. En effet, l'objet des pensées et la nature de chacun se correspondent justement parce que, comme le dit Porphyre, chaque genre de

connaissance est comme le fait de se rendre semblable à ce que l'on connaît. Quand, partant de l'état naturel, j'arrivai à m'ouvrir à la considération du cosmos et de la vie humaine en tant qu'homme chaque jour plus doué de raison – bien que la fortune ne m'eût pas permis de me faire une bonne instruction (qu'il se fût agi de ma paresse ou de quelque autre adversité) – toutefois, et justement pour cette raison, je cherchai la compagnie des hommes importants et sages, grecs et latins, et je lus, afin de rechercher la vérité, beaucoup de livres en Grèce puis ici, en Italie, où on les avait désormais presque tous réunis après la ruine de mon peuple. Accompagné de ces sages, j'examinai aussi presque toutes les religions des peuples antiques. Nous, les hommes, nous sommes en effet débiteurs à la nature de deux choses : tout d'abord, nous devons suivre et honorer notre religion traditionnelle mais ensuite manifester aussi notre propre jugement et élaborer une opinion personnelle. Et sur ce point, j'exprime maintenant mon propre et personnel consensus avec la religion des Dieux célestes intracosmiques. Je préfère cette religion des Dieux célestes aux opinions physiques populaires de beaucoup et je la juge la plus rationnelle, la plus conforme à la philosophie naturelle, la plus certaine, en somme, la meilleure de toutes. En effet, ce n'est très certainement pas le cas de celle qui rêve à des choses transcendant cette nature visible – choses plus fabuleuses encore que les fictions des poètes (qui sont déjà pour leur part les plus basement humaines et les plus légendaires de toutes) – et qui ne mérite pas d'être crue tellement elle est obscure. Allons ! Si l'on demandait à tous les peuples quelle religion ils choisiraient après celle de la tradition, la plupart donnerait sûrement leur préférence (après la foi des pères bien entendu) à la religion des Dieux célestes, car elle est la plus appropriée à la philosophie naturelle, la plus certaine et la plus juste de toutes les autres croyances et opinions. Et étant donné, comme je le pense, que nous devons payer ces deux débits susdits, nous devons tout d'abord honorer et suivre l'opinion et la religion de nos pères comme une chose absolument nécessaire, mais ensuite nous devons aussi manifester notre jugement et notre opinion personnelle afin que l'homme rationnel puisse montrer vraiment qui il est tel. Et s'il en est autrement, celui-là, certainement, ne mourra pas comme un homme mais comme une bête. À ce propos, que cela suffise.

### III

Les intellects célestes ne sont pas, comme il semble, plus nombreux que les corps célestes divins et éternels mais de même nombre. Le nombre des intellects n'augmente ni ne diminue comme c'est le cas pour les hommes ou tous les animaux soumis à la génération et à la corruption. Individualités qui possèdent d'innombrables âmes par le fait d'être elles-mêmes innombrables. Les intellects divins sont aussi nombreux que les astres et n'ont besoin ni d'augmenter ni de diminuer.

### IV

Qui ne s'émerveillerait pas de cette étrange opinion selon laquelle certains Dieux seraient de sexe masculin et d'autres de sexe féminin ? Si le cosmos avait besoin de se multiplier ou de décroître et si donc les corps divins étaient mortels et non éternels comme nos individualités, alors cette croyance serait raison-

nable. Mais si les corps célestes sont éternels, autosuffisants et n'ont besoin de rien, pourquoi introduire chez eux la distinction entre ceux de sexe masculin et ceux de sexe féminin ? Peut-être pour leur faire éprouver le plaisir du coït ou pour qu'ils puissent procréer et ainsi éviter l'extinction de leur race ? Mais si les Dieux n'ont pas besoin de cela, à quoi se réfère la distinction entre masculin et féminin quand on parle des corps célestes et surtout des Dieux-intelligences ? Et à ce propos, que cela suffise.

Prière quotidienne ou matinale.

Ô Dieu, cause de tous les biens, donne-nous les choses bonnes et belles. Ô Zeus roi, sois-nous propice, ô Soleil seigneur du ciel, sois-nous propice et toi aussi, ô sainte Lune. Ô Dieu, donne-nous les choses bonnes et belles, toi seul qui es la cause de tout ce qui est beau et bon.

Cette prière matinale, même si elle est très brève, suffit. En effet, Dieu s'ennuie des discours trop longs, et en ce sens les hommes sages, et surtout les Lacédémoniens qui évitèrent la prolixité, Lui ressemblent.

Prière de l'après-midi et du soir.

Ô Seigneur céleste invoqué, esprit et corps de la vérité, toi qui es présent partout et qui portes tout à la perfection, trésor de tous les biens et donneur de vie, viens, habite en nous, purifie-nous de toute tache et sauve nos âmes, ô Excellent.

[Il faut ressembler] le plus possible à notre ami Dieu..

## Appendice: Les textes de l'Anthologie

Cod. M, cc. 170v-177r: 1 Arist., *De gen. et corr.* II, 9 335a 32- b 5: ὡς μὲν οὖν ὕλη ... καὶ μὴ εἶναι; 2 Arist., *De gen. et corr.* I, 3 318b 18-27: δοκεῖ δὲ μᾶλλον ... οὐκ ἀληθές; 3 Arist., *De mundo* 2 392a 29-31: ὁ δὲ αἰθηρ ... κινήσεως τάξιν; 4 Plato, *Resp.* VI 508b 12 - c 2 cit. in Iulianus, *Orat. ad Solem* 5 133a 1-5: τοῦτον τοίνυν ... τὰ ὁρώμενα; 5 Arist., *Meteor.* I 8 345b 7-9: οὐδ' ἂν ἡ σκιὰ ... ἀντιφράττειν αὐτῶν; 6 Iulianus, *Orat. ad Solem* 28 148a 5-8: λέγεται γοῦν ... ἔξει τὸ μέσον; 7 Iulianus, *Orat. ad Solem* 39 152d 4 - 153a 5: σοφίαν δὲ ἔδωκεν ... φαυλότερον; 8 Pletho, *De differentiis* (PG CLX col. 925 C): ἀλλὰ φαίη ἂν ἴσως Ἀριστοτέλης ... αἴτιον τίθεται; 9 Plinius, *Nat. Hist.*, II 6, 12-13 (Gaza interprete): τούτων δὲ μέσος ... καὶ θεὸν οἰητέον; 10 Iulianus, *Orat. ad Solem* 11 136b 6 - 137c 5: ὅτι δὲ οὐ νεαρὰ ... ἤδη διέλθωμεν; 11 Orpheus apud Arist., *De mundo* 7 401a 28 - b 7: Ζεὺς πρῶτος ... μέρμερα ῥέζων; 12 Iulianus, *Orat. ad Solem* 16-17 141a 6 - b 6: ἡ γὰρ τοι τῶν ἀκτίνων ... ἐμφανῆ λήξιν; 13 Iulianus, *Orat. ad Solem* 17 141b 9 - 141c 7: μετὰ ταύτην δὲ ... φαίνεται ἀδύνατον; 14 Herod., I 212, 1-3: ἡ δὲ πυθομένη ... αἵματος κορέσω; 15 Herod., I 216, 4: θεῶν δὲ μόνον ... δατέονται; 16 Cic., *Somnium Scipionis* I, 2 (Planude interprete): πρὸς ὃν ἐλθόντα με ... ἄνδρὸς μνήμη; 17 Arist., *De mundo* 5 397a 8-24: τίς δὲ τῶν ἐπὶ μέρους ... καθίστησιν; 18 Pletho, *Contra Scholarii defensionem Aristotelis* (PG 160, 1003 C): ἡ δὲ κοινὴ ἀπάντων ... περιόντος ἀλεαίνειν; 19 Herod., VII 54 1-2: ταύτην μὲν τὴν ἡμέρην ... τὸν ἀκινάκην καλέουσι; 20 Iulianus, *Orat. ad Solem* 36 151 c 6 - d 6: τὴν ὄλην δὲ ... διανοεῖσθαι; 21 Plato, *Resp.* VII 516b 4 - c 2: τελευταῖον ... πάντων αἴτιος; 22 Arist., *Phys.* II, 2 194b 13-15: ἄνθρωπος γὰρ ... διορίσαι ἔργον; 23 Iulianus, *Orat. ad Solem* 36 151 a 5 - b 9: καθάπερ οὖν ... χορηγούμενα; 24 Iulianus, *Orat. ad Solem* 37-38 152 b 4 - d 1: τὰ δὲ ὅσα γνώριμα ... κοινὸς ἡγεμών; 25 Homer., *Odyss.* XI 106-114; 26 Diog. Laert. VII 139: Χρῦσιππος δὲ ... Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον; 27 Homer., *Odyss.* XII 174-176; 28 Homer., *Odyss.* XII 320-323; 29 Homer., *Odyss.* XII 345-347; 30 Pletho, *Νόμων συγγραφή* III, 34 (ΠΑΗΘΩΝ 1858, 136): καὶ μὲν δὴ μακάριος ... δημιουργόν; 31 Homer., *Ilias* XIX 196-197; 32 Homer., *Odyss.* XIX 275-276; 33 Strabo XVI, 26: ἥλιον τιμῶσιν ... λιβανωτίζοντες; 34 Arist., *Phys.* III, 4 203a 8-9: Πλάτων δὲ ... αὐτάς; 35 Euripides, *Phoenissae* 1-6; 36 Strabo XI, 4, 7: θεοὺς δὲ τιμῶσιν ... τῆς ἱερᾶς χώρας; 37 Strabo XV, 3, 13: Πέρσαι τοίνυν ... κατευξάμενοι; 38 Pletho, *Νόμων συγγραφή* III, 35 (inno IX, vv. 1-2: ΠΑΗΘΩΝ 1858, 210): ὃ τοῦδ' οὐρανοῦ ... ἱερῆ; 39 Strabo XVII, 1, 27: ἐνταῦθα δ' ἐστὶν ... τοῦ ἡλίου; 40 Strabo XVII, 1, 31: ἔστι δ' ἐν Μέμφει ... ἱερὸν εἶναι φασίν; 41 Strabo XIV, 2, 5: ἄριστα δὲ ... ὁμολογεῖται; 42 Herod., III 17-18: ἐπὶ δὲ τοὺς Αἰθίοπας ... εἶναι τοιούδε; 43 Diog. Laert. II, 12: περὶ δὲ τῆς δίκης ... καταδικασθῆναι θανάτῳ; 44 Porphyrius, *De abst.* II 6-7: καὶ τὰ μὲν ... ἡλίου τε καὶ ὠρῶν; 45 Empedocles apud Diog. Laert. VIII, 76: Δία μὲν ... διακοσμήσεως οὔσης; 46 Pyrrho apud Diog. Laert. IX, 87: ὁ παρὰ τὸ ἐνδελεχὲς ... καθορᾶται; 47 Plato, *Epist.* II 312e: περὶ τὸν πάντων βασιλέα ... ἀπάντων τῶν καλῶν dato come di Pletone perchè citato in Pletho, *Comm. ad Oraculum Zoroastris* 34 (TAMBRUN-KRASKER 1995, 19); 48 Porphyrius, *De abst.* II

36: θεοῖς γε μὴν ... φησὶν ἐκεῖνος; 49 *Oraculum Zoroastris* 7 (TAMBRUN-KRASKER 1995, 1 = DES PLACES 1971, n. 115): χρῆ σε σπεύδειν ... ἔσοσμένη νοῦν; 50 Strabo, *Geogr.* XVI, 35: Μωσῆς γὰρ τις ... εἶδους χωρίς; 51 Theodectes apud Strabonem 15, 1, 24: οἷς ἀγχιτέρμων ... συντήξας πυρός; 52 Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* XXV: περὶ τοῦ ἐπέκεινα νοῦ ... γνωστοῦ ὁμοίωσις; 53 Diog. Laert. II, 6: Ἀναξαγόρας ... αὐτὰ διεκόσμησε; 54 Hesiodus, *Theog.* 19; 55 Herod. VIII 137-139: τοῦ δὲ Ἀλεξάνδρου ... τὴν ἀρχὴν; 56 Epicurus apud Diog. Laert. X, 31: ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι ... τῆς διανοίας; 57 Epicurus apud Diog. Laert. X, 32: πᾶς γὰρ λόγος ... τοῦ λογισμοῦ; 58 Epicurus apud Diog. Laert. X, 33: τὴν δὲ πρόληψιν ... εἰ τοῦτο ἐστὶν ἄνθρωπος; 59 Parmenides apud Diog. Laert. IX 21: πρῶτος δὲ οὗτος ... πίστις ἀληθῆς; 60 Philostratus, *Heroic.* 33 (PHILOSTRATUS 1977, 41, 17-42, 16): ἔκλειψις ἡλίου ... τὰς μάχας; 61 Iulianus, *Orat. ad Solem* 157 B - 158 C: ταῦτά σοι ... περιόδους; 62 Libanius, *Orat.* XVIII, 127 (LIBANIUS 1904, 290): ἐπεὶ δὲ οὐ ράδιον ... τοῖς κρείττοσι; 63 Epicurus apud Diog. Laert. X, 41 6-9: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ... οὐ πεπερασμένον; 64 = 56; 65 Epicurus apud Diog. Laert. X, 132: τούτων δὲ πάντων ... ἀχώριστον; 66 Ptolemaeus = *Anth. Pal.* IX 577: οἶδ' ὅτι θανατὸς ἐγὼ ... ἀμβροσίης; 67 Ptolemaeus = *Anth. Pal.*, App. IV 74: ἡ σοφίη ... κέντρα συνηλύσιος; 68 = 47; 69 Epicurus apud Diog. Laert. X, 135 5: ταῦτα οὖν ... ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς; 70 Epicurus apud Diog. Laert. X, 123-124: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσι ... νομίζοντες; 71 Diog. Laert., VIII 26-27: τὸν τε περὶ τὴν γῆν ... τὸν θεὸν ἡμῶν; 72 Epicurus apud Diog. Laert. X, 38-39: πρῶτον μὲν ... μεταβολὴν ποιήσατο; 73 Diog. Laert., I, 9: πρὸς τούτοις ... καθαιρεῖν; 74 Herod., IV 188-189: θυσίαι δὲ ... Ἀθηναίη μάλιστα; 75 Democritus apud Diog. Laert. IX, 44: τὸν τε ἥλιον ... λέγειν εἶναι; 76 Homerus, *Odyss.* XI, 131-134; 77 Homerus, *Odyss* XXIII, 278-281; 78 = 39; 79 Cic., *Somnium Scipionis* 4, 2: μετὰ δ' ἐκεῖνον ... πληροῦν καὶ λαμπρύνον; 80 Empedocles apud Arist., *De gen. et corr.* I, 1 314b 20-23: ὥσπερ καὶ φησιν ... τῶν λοιπῶν; 81 Pyrrho apud Diog. Laert. IX 99, 1 - 99, 8: κοινῶς δὲ ... ποιοῦν καὶ δρῶν; 82 Diog. Laert. I, 10: τὴν δὲ τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίαν ... τῆς Αἰγυπτίων φιλοσοφίας; 83 Pausanias, III 20 4: ἄκρα δὲ τοῦ Ταυγέτου ... ἀκρὰν πρὸς αὐτὸν; 84 *Oraculum Ammonis* apud Platonem, *Alcib.* II 149b 3-5: κρεῖσσον ἔχω ... τῶν Ἑλλήνων ἱερά; 85 Strabo XII, 3, 31-32: ἔχει δὲ καὶ τοι ἱερὸν ... μετὰ τὸν βασιλέα; 86 = 49; 87 Plato, *Timaeus* 40d 6 - 41a 6: περὶ δὲ τῶν ἄλλων ... γεννήσας τάδε; 88 Plato, *Timaeus* 46e 7 - 47e 2: τὸ δὲ μέγιστον ... ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη; 89 Arist., *Phys.* III, 8 208a 14-19: οὐδ' ἄψασθαι ... δὲ συμβέβηκεν; 90 = 79; 91 Arist., *Eth. Nic.* VI, 7 1141a 33 - b3: εἰ δέ τι βέλτιστον ... τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει; 92 Arist., *Eth. Nic.* VI, 12 1143b 11-17: ὥστε δεῖ προσέχειν ... ἐκότερα εἴρηται; 93 = 65; 94 = 50; 95 = 92; 96 = 56; 97 = 81; 98 = 8; 99 Plato, *Resp.* 427 b 1 - c 5: τί οὖν, ἔφη, ἔτι ἂν ἡμῖν ... καὶ ποιητέον οὕτω; 100 Theophr., *De igne* 5-6: καὶ γὰρ ἡ κίνησις ... φύσις πυρός καὶ θερμοῦ; 101 = 81.

## BIBLIOGRAPHIE

ALLATIUS 1665 = LEO ALLATIUS, *In Roberti Chreyghtoni apparatus [...] exercitationum pars prima*, Romae, excudebat Mascardus

BACCHELLI 1998 = FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico della Mirandola e Antonio Fileremo Fregoso*, dans *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di Patrizia Castelli, Firenze, Olschki (Pubblicazioni dell'Università di Ferrara, 6), 91-105.

BACCHELLI 2007 = FRANCO BACCHELLI, «Il Θεώρημα sul Sole e le Γνώμαι di Demetrio Rhaoul Kavàkis (con due lettere inedite di Gemisto Pletone)», *unoMolti*, 1, 2007, 129-187

BERTOLA 1942 = MARIA BERTOLA, *I primi due registri di prestito della Biblioteca Apostolica Vaticana, codici Vaticani Latini 3964, 3966*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Codices e Vaticanis electi quam simillime expressi, 27)

BESSARION 1927 = BASILIUS BESSARION, *In calumniatorem Platonis libri IV, textum graecum addita vetere versione latina primum edidit LUDWIG MOHLER*, Paderborn, Ferdinand Schöning

BIDEZ 1929 = JOSEPH BIDEZ, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'Empereur Julien*, Gand-Paris, Van Rysselberge et Rombaut- H. Champion

CABACIUS RHALLUS 1520 = MANILIUS CABACIUS RALLUS, *Iuveniles ingenii lusus*, Neapoli, in aedibus Ioannis Pasquet de Sallo

CHATZES 1909 = ANTONIOS CH. CHATZES, *Oi Παούλ*, Kirchhain, Schmiersow

CLUCAS 1988 = LOWELL CLUCAS, *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Boulder-New York, East European Monographs-Columbia University Press (East European Monographs, 230)

DE GREGORIO 1994 = GIUSEPPE DE GREGORIO, «Attività scrittoria a Mistra nell'ultima età Paleologa: il caso del cod. Mut. gr. 144», *Scrittura e civiltà*, 18, 1994, 243-280

DES PLACES 1971 = ÉDOUARD DES PLACES éd., *Oracles chaldaïques, : avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et trad., Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France)

DILLER 1975 = AUBREY DILLER, *The Textual Tradition of Strabo's Geography*, Amsterdam, Hakkert

ELEUTERI 1993 = PAOLO ELEUTERI, *I manoscritti greci della Biblioteca Palatina di Parma*, Milano, Edizioni del Polifilo (Documenti sulle arti del libro 17)

FASSOULAKIS 1973 = STERIOS FASSOULAKIS, *The Byzantine family of Raoul-Ral(l)es*, Athens (published privately)

GARIN 1958 = EUGENIO GARIN, *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze, Le Monnier

GREGOIRE 1929-1930 = HENRI GREGOIRE, «Les manuscrits de Julien et le mouvement néo-païen de Mistra : Démétrius Rhallis et Gémiste Pléthon», *Byzantion*, 5, 1929-1930, 730-736

HANKINS 1990 = JAMES HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-New York-København-Köln, Brill (Columbia Studies in the Classical Tradition, XVII, 1-2)

KELLER 1957 = ALBERT G. KELLER, «Two Byzantine Scholars and their Reception in Italy», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 20, 1957, 363-370

LAMPROS 1907 = SPIRIDON. P. LAMPROS, «Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι καὶ κτήτορες κωδίκων κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας καὶ ἐπὶ τουρκοκρατίας», *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 4, 1907, 331-342

LAMPROS 1909 = SPIRIDON P. LAMPROS, «Ὁ Λακεδαιμόνιος βιβλιογράφος Δημήτριος Καβάκης», *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 6, 1909, 99-132

LEGRAND 1885 = ÉMILE LEGRAND, *Bibliographie Hellénique*, I, Paris, E. Leroux

LEGRAND 1892 = ÉMILE LEGRAND, *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe*, Paris, E. Leroux

LIBANIUS 1904 = LIBANIUS, *Opera*, II, rec. Richardus Foerster, Lipsiae, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana)

LILLA 1985 = *Codices Vaticani Graeci, Codices 2162-2254 (codices Columenses)*, recensuit SALVATOR LILLA, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana

MANOUSSACAS 1972 = MANUSOS MANOUSSACAS, *Cabacio Rallo Manilio*, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, XV, 669-671

MARULLO 1995 = MICHELE MARULLO TARCANIOTA, *Inni naturali*, introduzione, traduzione italiana, commento di DONATELLA COPPINI, Firenze, Le Lettere (Il nuovo melograno, 21. Sezione Scrittori latini del Medioevo e del Rinascimento, 2)

MARULLUS 1951 = MICHAEL MARULLUS, *Carmina*, edidit ALESSANDRO PEROSA, Zürich, Thesaurus Mundi

MASAI 1956 = FRANÇOIS MASAI, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres (Classiques de l'Humanisme. Études, 5)



MEDVEDEV 1985 = IGOR P. MEDVEDEV, «Solar Cult in Plethon's Philosophy?», *Byzantina*, 13, 1985, 737-749

MERCATI 1937 = GIOVANNI MERCATI, *Opere minori*, IV (1917-1936), Città del Vaticano Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi, 79)

MERCATI 1939 = GIOVANNI MERCATI, *Ultimi contributi alla storia degli umanisti*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi, 90)

MERCATI-FRANCHI DE' CAVALIERI 1923 = *Codices Vaticani Graeci, Codices 1-329 recensuerunt IOHANNES MERCATI et PIUS FRANCHI DE' CAVALIERI*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis

MONFASANI 1992 = JOHN MONFASANI, *Platonic Paganism in the Fifteenth Century*, dans *Reconsidering the Renaissance*, ed. by MARIO A. DI CESARE, Binghamton, N.Y. (Medieval and Renaissance texts and studies, 93) (JOHN MONFASANI, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays*, Aldershot, Variorum 1995 (Variorum collected studies series, 485), n. X)

MONFASANI 2005 = JOHN MONFASANI, «Pletho's Date of Death and the Burning of his 'Laws'», *Byzantinische Zeitschrift*, 98, 2005, 459-463

NARDI 1958 = BRUNO NARDI, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, G.C. Sansoni (Università degli Studi di Padova. Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, I)

NICOLET-TARDIEU 1980 = JEAN NICOLET - MICHEL TARDIEU, «Pletho arabicus : identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Serāi, Ahmet III 1896», *Journal Asiatique*, 268, 1980, 35-57

PASCHINI 1948 = PIO PASCHINI, *Il carteggio fra il Card. Marco Barbo e Giovanni Lorenzi (1481-1490)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 137)

PHILOSTRATUS 1977 = FLAVIUS PHILOSTRATUS, *Heroicus*, rec. LUDO DE LANNOY, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana)

PIERLING 1891 = PAUL PIERLING, *La Russie et l'Orient : mariage d'un tsar*, Paris, E. Leroux

ΠΛΗΘΩΝ 1858 = ΠΛΗΘΩΝ, *NOMΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΗΣ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ*, éd. par Charles Alexandre, Paris, F. Didot

POLITIANUS 1498 = ANGELUS POLITIANUS, *Omnia opera et alia quaedam lectu digna*, Venetiis, in aedibus Aldi Romani

SATHAS 1880-1890 = COSTANTINOS N. SATHAS, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge publiés sous les auspices de la chambre des députés de Grèce*, Paris-Londres-Athenes-Leipzig et Vienne, Maisonneuve et Cie-B. Quaritc-A. Coromilas-F.A. Brockhaus

SCHOLARIOS 1935 = GEORGES SCHOLARIOS, *Œuvres complètes* publiées pour la première fois par LOUIS PETIT, XIMENIDES A. SIDERIDÈS, MARTIN JUGIE, Paris, Maison de la bonne presse, IV

SCIALUGA 1995 = MARINA SCIALUGA, «Un'inedita grammatica greca alle soglie dell'età moderna: il περί παιδείας di Giorgio Gemisto Pletone», *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 129, 1995, 3-34

ŠEVČENCO 1962 = IOHR ŠEVČENKO, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos: la vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers paléologues*, Bruxelles, Éditions de Byzantion (Corpus bruxellense historiae byzantinae. Subsidia, 3)

TAMBRUN-KRASKER 1995 = BRIGITTE TAMBRUN-KRASKER éd., *Oracles chaldaïques [Texte imprimé] / recension de Georges Gémiste Pléthon*; éd. critique avec introd., trad. et commentaire, Athens-Paris-Bruxelles, The Academy of Athens- J. Vrin- Éd. Ousia

TAMBRUN 2006 = BRIGITTE TAMBRUN, *Pléthon : le retour de Platon*, Paris, Vrin (Philologie et Mercure)

TARDIEU 1987 = MICHEL TARDIEU, «Pléthon lecteur des Oracles», *Μῆτις*, 2, 1, 1987, 141-164

TRAPEZUNTIUS 1942 = GEORGIUS TRAPEZUNTIUS, *Adversus Theodorum Gazam in perversionem Problematum Aristotelis*, dans *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolo Perotti, Niccolo Capranica*, hrsg. LUDWIG MOHLER, Paderborn, Schöningh, 277-342

WOODHOUSE 1986 = CHRISTOPHER M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press

ZACYTHINOS 1932 = DENIS A. ZACYTHINOS, *Le despotat grec de Morée. Histoire politique*, Paris, Les Belles Lettres

ZACYTHINOS 1953 = DENIS A. ZACYTHINOS, *Le despotat grec de Morée. Vie et institutions*, Athènes, L'Hellénisme Contemporain

ZIPPEL 1979 = GIANNI ZIPPEL, *Storia e cultura del Rinascimento italiano*, Padova, Antenore (Medioevo e umanesimo, 33)