

**Zeitschrift:** Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

**Herausgeber:** Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 54 (1997)

**Heft:** 1

  

**Artikel:** Zosime et Constantin : nouvelles controverses

**Autor:** Paschoud, François

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-42146>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 21.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Zosime et Constantin. Nouvelles controverses

Par François Paschoud, Genève

### 1. Préambule

Avec la même régularité biologique qui fait pousser l'herbe chaque printemps, des articles paraissent qui proposent des modèles impliquant que Zosime a combiné une multiplicité de sources. Comme j'ai à maintes reprises affirmé que Zosime n'était pas capable de réaliser un tel travail, ces articles s'en prennent tous, peu ou prou, aux interprétations que j'ai exposées dans mon commentaire à cet auteur<sup>1</sup>. Après avoir pris position sur la bibliographie de la période 1970–1987<sup>2</sup>, j'espérais aller brouter en paix dans d'autres pâturages. La nécessité de préparer une réédition corrigée du premier volume de mon édition, pratiquement épuisé, me réinstalle dans la condition de la chèvre attachée à son piquet, et m'oblige à commenter à part des controverses qui impliquent des développements trop longs pour être englobés dans la réédition de ce premier volume.

Le trait commun de ceux qui entreprennent de montrer que Zosime est capable de combiner plusieurs sources est d'être «hérétiques», au sens étymologique du terme, c'est-à-dire qu'ils s'attachent à des points de détail en ignorant l'économie de l'ensemble qui en forme le contexte, focalisent leur attention sur quelques lignes, au mieux quelques pages ou quelques passages, et ne prennent pas la peine de regarder de près la manière de travailler de Zosime tout au long des six livres de son œuvre, et des quelque trois cents pages qu'occupe l'*Histoire nouvelle* dans l'édition de Mendelssohn. C'est pourquoi je ne me formalise pas outre mesure de voir à l'occasion ma conception des sources de Zosime qualifiée d'être «a little insensitive»<sup>3</sup>. Les juges non prévenus se forgeront une idée personnelle en prenant, eux, la peine de lire mon commentaire dans son ensemble. Je me console par ailleurs de mon aveuglement en le sachant partagé par le patriarche Photios qui, ayant sur tous les Modernes le modeste avantage d'avoir lu non seulement Zosime, mais encore les deux éditions de l'ouvrage historique d'Eunape, écrit à propos du premier: εἶποι δ' ἄν τις οὐ γράψαι αὐ-

\* Bruno Bleckmann a pris la peine de lire attentivement ce travail et m'a fait plusieurs observations dont j'ai tiré grand profit. Qu'il en soit ici vivement remercié.

1 Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, 3 volumes en 5 tomes (Paris 1971–1989).

2 Dans le volume III 2 (1989), 79–117. Pour ce qui concerne les sources, cf. plus particulièrement 82–100.

3 Par G. Fowden, «The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and their Influence», *JRS* 84 (1994) 146–170, ici 163.

τὸν ἱστορίαν, ἀλλὰ μεταγράψαι τὴν Εὐναπίου, et précise – cela n'est pas indifférent pour la question que j'aurai à aborder ici – que cette similitude entre Eunape et Zosime se vérifie tout particulièrement (καὶ μάλιστα) dans les passages hostiles aux empereurs chrétiens (on en déduit que Photios les a regardés et comparés avec une attention particulière) <sup>4</sup>.

Je ne m'attarderai pas ici sur les spéculations de P. Speck<sup>5</sup> concernant l'*Histoire nouvelle* 2,30–38, car elles sont relativement inconsistantes: le désordre dans ce passage révélerait que Zosime présente ici un dossier mal harmonisé établi à partir de plusieurs sources. B. Bleckmann<sup>6</sup> a suffisamment montré comment s'agence ce groupe de chapitres pour que je n'aie pas à revenir sur ce point. Il me faut en revanche m'arrêter sur un article de G. Fowden<sup>7</sup>, plus digne d'attention, et consacré à un thème important et intéressant, les efforts déployés par l'historiographie catholique pour scotomiser quelques faits pour elle éminemment désagréables: la mort de Constantin au moment où il s'engage à peine dans une guerre contre les Perses qu'il a peut-être lui-même contribué à rendre imminente, son baptême administré seulement *in articulo mortis*, et qui plus est par un évêque arien. Cette étude, dont l'argument central n'a pas à être abordé ici, se conclut sur une hypothèse présentée avec une grande assurance sur les sources de Zosime 2,29. Divers travaux récents, notamment ceux de B. Bleckmann, permettent aujourd'hui d'y voir plus clair dans la «Quellenlage» pour l'époque de Constantin 1<sup>er</sup>, et m'incitent à reprendre la question pour quelques passages importants de Zosime tout en montrant que, face à la complexité des données en jeu, l'hypothèse de Fowden est inacceptable, et, pour tout dire, a little insensitive.

## 2. Lumières nouvelles sur la «Leoquelle»

Il y a un siècle, un chercheur demeuré obscur<sup>8</sup> avait décelé chez Zonaras, à partir du moment où ce dernier n'a plus Dion Cassius à disposition, l'emploi, parmi d'autres, d'une source dont on retrouve aussi la présence dans la chronique byzantine dite de «Léon le Grammairien» (achevée en 1013, soit antérieure d'un siècle à celle de Zonaras), et qui fournit les données d'histoire profane les plus précieuses qu'on lit chez Zonaras<sup>9</sup>. Cette «Leoquelle», après avoir suscité

4 Cf. les *codices* 77 (Eunape) et 98 (Zosime) de sa *Bibliothèque*. Les mots cités se situent *cod.* 98, 84b26–27, ceux que je résume *ibid.* 30–32. Les détails donnés par Photios sur Eunape, même s'ils ne sont pas toujours limpides, attestent en tout cas clairement qu'il a eu en main les deux ἐκδόσεις ou πραγματείας d'Eunape.

5 «Wie dumm darf Zosimos sein? Vorschläge zu seiner Neubewertung», *ByzSlav* 52 (1991) 1–14.

6 Dans son article «Constantin und die Donaubarbaren», *Jb. f. Ant. u. Christ.* 38 (1995) 38–66, notamment 40–41.

7 Cité ci-dessus, note 3.

8 E. Patzig, «Über einige Quellen des Zonaras», *ByzZ* 5 (1896) 24–53 et 6 (1897) 322–356.

9 Sur la nature exacte de la chronique dite de Léon le Grammairien, cf. B. Bleckmann, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung*.

quelque intérêt, était retombée dans un oubli presque total jusqu'à ce que B. Bleckmann la tirât de son obscurité en proposant un examen minutieux du récit de Zonaras pour la période allant de Maximin le Thrace à Dioclétien. Une analyse au scalpel lui permet de définir de manière exacte et convaincante les segments de l'œuvre de Zonaras qui dérivent de cette «Leoquelle». Il parvient en outre à accumuler des indices très forts qui suggèrent que cette «Leoquelle» n'est rien d'autre que l'ouvrage historique de Pierre le Patrice, qu'il convient par ailleurs d'identifier avec l'*Anonymus post Dionem*. Enfin, derrière Pierre le Patrice, il décèle la présence d'une source occidentale, romaine, de la seconde moitié du 4<sup>e</sup> s., reflétant l'idéologie de l'aristocratie sénatoriale de Rome, qu'il est très tentant d'identifier avec les *Annales* de Nicomaque Flavien<sup>10</sup>. Dans ce qui suit, pour éviter d'effaroucher les âmes sensibles, je nommerai cette source «Leoquelle», car il me paraît qu'on est là sur un terrain très solide constituant un acquis peu contestable et définitif. Je suis pour ma part, comme quelques autres, convaincu que la «Leoquelle» est Pierre le Patrice [= *Anonymus post Dionem*], et que ce dernier exploite Nicomaque Flavien, mais ces affirmations – la seconde surtout, plus hypothétique que la première – peuvent susciter chez certains quelque scepticisme. Il suffira donc, pour les raisonnements qui suivent, d'opérer avec la notion de «Leoquelle», étant bien entendu que cette «Leoquelle» est issue d'un ouvrage profane, païen, occidental, latin, fournissant des informations d'excellente qualité colorées par une optique qui est celle de la seconde moitié du 4<sup>e</sup> s.

Bleckmann a centré son livre sur le 3<sup>e</sup> s. Dans son dernier chapitre cependant, intitulé «Zonaras und Ammianus Marcellinus», il fait une excursion dans le 4<sup>e</sup> s. (plus précisément dans la période correspondant aux livres 14–25 d'Ammien) et, dans trois articles rédigés ultérieurement, il s'attache à des épisodes concernant le règne de Constantin<sup>11</sup>. Pour Constantin tout particulièrement, l'analyse de Zonaras et des autres sources byzantines ne peut plus être réalisée avec la précision clinique possible pour le 3<sup>e</sup> s., car le brouillage hagiographique se fait si intense pour le fondateur de l'Empire chrétien que la voix profane devient souvent inaudible<sup>12</sup>. Grâce à des observations minutieuses et prudentes tout à la fois, Bleckmann parvient néanmoins à reconstituer une sorte de version primitive païenne du règne de Constantin dont on retrouve les «membra disiecta» largement éparpillés, chez Léon le Grammairien et Zonaras bien sûr,

*Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras* (München 1992) 44 et n. 176.

10 *Op. cit.* (n. 9). J'ai publié un compte rendu détaillé de ce livre sous le titre «Nicomaque Flavien et la connexion byzantine (Pierre le Patrice et Zonaras): à propos du récent livre de Bruno Bleckmann», *AntTard* 2 (1994) 71–82.

11 «Die Chronik des Johannes Zonaras und eine pagane Quelle zur Geschichte Konstantins», *Historia* 40 (1991) 343–365; «Pagane Visionen Konstantins in der Chronik des Johannes Zonaras», dans *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, edd. G. Bonamente/F. Fusco, 2 voll. (Macerata 1992–1993) 151–170, et l'article cité plus haut, n. 6.

12 Cf. le premier article cité n. 11, 345.



mais aussi dans la première partie de l'*Anonyme de Valois*, chez Ammien et dans l'*Epitome de Caesaribus*, et bien évidemment aussi chez Libanios, Eunape et Zosime. Je propose ci-dessous un bref résumé de cette espèce de vulgate païenne, en combinant les résultats des trois articles de Bleckmann et en m'inspirant en partie des résumés qu'il fournit lui-même de sa reconstitution.

Constantin a mené deux campagnes contre Licinius, la première étant déclenchée non pas par les mesures antichrétiennes de Licinius, mais par le refus de ce dernier de livrer à Constantin le conspirateur Senicio (ou Senecio), la seconde se terminant par l'exécution de Licinius réclamée par les soldats et approuvée par le Sénat. La victoire de Constantin a été remportée grâce à l'aide des dieux traditionnels, comme le prouvent deux visions rapportées par Zonaras (13,1,28), mais qui sont malgré tout typiquement païennes (dans l'une d'elles, il s'agit clairement des Dioscures). Une fois resté seul maître de l'Empire, Constantin laisse libre cours à ses mauvais penchants et devient un autocrate avide. Amolli par l'atmosphère délétère de sa nouvelle capitale, Constantinople, il perd ses vertus militaires d'antan<sup>13</sup> et se fait battre misérablement par un petit parti de cavaliers taïfales. Son avidité insatiable fait de lui une victime de choix pour l'escroc Métrodore. Celui-ci avait reçu et volé en Inde de grandes richesses. De retour à Constantinople, il les offrit à l'empereur, mais prétendit que les Perses lui en avaient volé une partie. Constantin réclama le produit de ce prétendu vol. Débouté, il hâta des préparatifs de guerre contre les Perses. Parti en campagne avec son armée, il mourut à Nicomédie<sup>14</sup>.

### 3. Constantin de 326 à 337 chez Eunape et Zosime

Je n'ai pas jusqu'ici parlé de la tradition d'Eunape-Zosime. Elle aussi a sa place dans le modèle de Bleckmann. Pour le 3<sup>e</sup> s., où, comme on l'a vu, l'analyse est plus aisée, on peut aussi déceler des parentés entre la «Leoquelle» et la tradition d'Eunape-Zosime, moins étroites cependant qu'avec l'*Histoire Auguste* et Zonaras<sup>15</sup>. Voici comment je définirais – en allant un peu au-delà des termes uti-

13 C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter le qualificatif d'ἀπόλεμος attribué par Zosime à Constantin en 2,32,1 (immédiatement après le récit de la prétendue défaite de Constantin face aux Taïfales). Ce passage n'est en rien influencé par les historiens ecclésiastiques, contrairement à ce que suggère Fowden (cité n. 3), 152.

14 Cf. surtout les articles cités n. 6 et 11, dans celui de 1991 principalement les p. 351–352, 356–359 et 365, dans celui de 1995 particulièrement 56–57 et 62–66. Il est intéressant de relever dans le présent contexte que Fowden (article cité n. 3) connaît le premier article de Bleckmann et semble en admettre les conclusions, notamment en ce qui concerne la «Leoquelle»: cf. en particulier 149–150 et n. 15, 16 et 22. Mais, de toute évidence, l'ensemble de la doctrine de Bleckmann, et surtout ses implications lointaines, lui échappent autant que la globalité des méthodes de travail de Zosime, car il ne s'aperçoit pas que les thèses de Bleckmann contiennent «in nuce» la réfutation de son hypothèse sur les sources de Zosime 2,29.

15 Cf. Bleckmann, *op. cit.* (n. 9) 404–406; cf. 420 une table résumant les rapprochements entre Zosime et la «Leoquelle» pour le livre 1 de l'*Histoire nouvelle*.

lisés par Bleckmann – le processus qui aboutit aux observations qu'on peut faire à partir des textes conservés. Eunape exploite lui aussi la «Leoquelle», mais bien sûr sans se départir de ses idiosyncrasies. Comme on l'a déjà souvent dit, Eunape n'a absolument pas un tempérament d'historien<sup>16</sup>, il aborde l'histoire avec une curiosité sectorielle et une mentalité de théologien. Aussi laisse-t-il de côté bien des éléments de la «Leoquelle», et en travestit-il d'autres au point de les rendre méconnaissables. Par ailleurs, il consulte aussi directement d'autres sources, pour les invasions gothiques du 3<sup>e</sup> s. et les campagnes palmyréniennes d'Aurélien notamment<sup>17</sup>. Dans l'*Histoire nouvelle*, le reflet de la «Leoquelle» est réfracté une seconde fois, car Zosime résume fréquemment sa source d'une manière hâtive, sotte et négligente, et sans doute a-t-il, comme nous aujourd'hui, parfois de la peine à comprendre les absurdes circonlocutions de la rhétorique d'Eunape. On est donc ainsi amené à penser que la tradition d'Eunape-Zosime ne fournit qu'une image partielle et parfois déformée de la «Leoquelle».

Les sources de Zosime 1,1–46 soulèvent un problème spécifique. En 1971, dans mon vol. I (XXXIX–XL), je conclusais à un *non liquet*. En 1989, dans mon volume III 2 (94), je rapportais avec intérêt, mais aussi quelque scepticisme, l'audacieuse hypothèse de Baldini, selon laquelle Zosime 1,1–46 dériverait de la première édition de l'ouvrage historique d'Eunape, qui aurait commencé avec Auguste, et non, comme la seconde, avec Aurélien. Je dois dire que, depuis 1989, je me suis progressivement converti à cette hypothèse, qui continue certes, à mon sentiment, à soulever des difficultés, mais constitue cependant la solution, sinon la meilleure, en tout cas la moins mauvaise, pour expliquer une série de phénomènes. Le livre 1 de Zosime présente incontestablement, avant et après 1,46, une grande unité de ton, aucune césure n'est décelable après 1,46. Des emprunts évidents aux œuvres de l'empereur Julien se manifestent avant et après 1,46, et ce dès les tout premiers chapitres<sup>18</sup>. Les analyses de Bleckmann n'impliquent pas un recours différent à la «Leoquelle» avant et après 1,46<sup>19</sup>. Enfin le travail encore inédit de M. Festy sur les *Annales* de Nicomaque Flavien, et notamment leur début, adopte aussi comme hypothèse de travail que Zosime suit Eunape dès le début de son livre<sup>20</sup>. Je pense donc aujourd'hui que, même si l'opération d'une suppression par Eunape de la partie initiale de sa première édition dans sa seconde édition demeure difficile à expliquer, le modèle le plus économique prenant en compte tous les faits observables reste malgré tout ce-

16 W. Schmid, *RE* VI (1907), 1123, 4–17 montre qu'Eunape est un «ganz unhistorischer Kopf».

17 Cf. à ce sujet mon étude «À propos des sources du récit des campagnes orientales d'Aurélien dans l'*Histoire Auguste*», dans G. Bonamente/G. Paci (edd.), *Historiae Augustae Colloquium Maceratense* (Bari 1995) 281–295, ici 285.

18 J'ai l'intention de mieux mettre ce point en évidence dans la réédition du vol. I car, en 1971, j'ai trop peu insisté sur cette particularité.

19 Cf. sa table mentionnée à la n. 15.

20 Je me réfère à un sien article destiné à paraître dans *Historia*, intitulé «Le début et la fin des *Annales* de Nicomaque Flavien».

lui qui suppose une base eunapienne aussi pour le début du premier livre de Zosime. Quant à savoir si le reste du livre 1 (après le chap. 46) et le livre 2 de l'*Histoire nouvelle* dérivent de la première ou de la seconde édition d'Eunape, c'est un point qu'il me paraît de plus en plus délicat à déterminer, au vu des difficultés insolubles que j'ai évoquées ailleurs<sup>21</sup>. J'en suis à me demander si, à l'époque de Zosime (début du 6<sup>e</sup> s.) comme encore à l'époque de Photios (seconde moitié du 9<sup>e</sup> s.), il n'y avait pas en circulation des manuscrits de l'œuvre historique d'Eunape qui entremêlaient de manière fort complexe, du moins pour la période antérieure à 355, la première et la seconde édition, alors qu'il semble incontestablement exister un manuscrit séparé de la deuxième édition au 10<sup>e</sup> s. Cette hypothèse est peut-être celle qui permet le mieux de prendre en compte trois éléments difficiles à concilier: l'expression très peu claire que Photios emploie pour décrire les manuscrits qu'il a eus en main<sup>22</sup>; les spécificités du peu de fragments qui existent de l'ouvrage historique d'Eunape pour la période 270–355, et diverses particularités des livres 1–2 de Zosime, dont on ne peut exclure qu'ils combinent parfois des données empruntées à l'une et à l'autre des deux éditions d'Eunape; enfin le fait que les extraits d'Eunape repris dans les *Excerpta* de Constantin Porphyrogénète (10<sup>e</sup> s.) – dont proviennent tous nos fragments, soit directement, soit par l'intermédiaire de la *Suda* – dérivent expressément de la deuxième édition. Observons immédiatement que, dans cette hypothèse, il devient hautement périlleux de déterminer si des passages des deux premiers livres de Zosime dérivent de la première ou de la deuxième édition d'Eunape, même dans les rarissimes cas où nous disposons de fragments parallèles d'Eunape (sur les 110 fragments de l'ouvrage historique d'Eunape, moins de 10 se situent clairement avant 355!).

Malgré cet environnement sur lequel pèsent de nombreuses incertitudes, il est tentant, maintenant que Bleckmann a reconstitué une espèce de vulgate de la «Leoquelle» pour certaines parties du règne de Constantin, de confronter cette vulgate avec ce que nous possédons d'Eunape et de Zosime pour les années 326–337. Pour l'ensemble du règne de Constantin, il n'y a pas une ligne de l'ouvrage historique d'Eunape qui soit conservée dans son libellé original. Le texte que Müller enregistre comme Fragment 7 est un passage des *Vitae sophistarum* attestant que l'ouvrage historique décrivait la mort de Constantin. J'ai insisté ailleurs<sup>23</sup> sur le fait que, dans la formulation de ce passage, il y a simple

21 Cf. le vol. III 2 de mon édition de Zosime, 93–94, sur l'idée qu'on peut se faire de l'étendue du premier livre dans la deuxième édition de l'ouvrage historique d'Eunape, couvrant les années 270–355, trop faible pour fournir l'ensemble de la matière de Zosime pour ces mêmes années.

22 *Bibl. cod.* 77,54a37–39 ἀμφοῖν δὲ ταῖς ἐκδόσεσιν ἐν παλαιοῖς ἐνετύχονεν βιβλίοις, ἰδίως ἑκατέραν ἐν ἑτέρῳ τεύχει καὶ ἑτέρῳ συντεταγμένην. J'ai tenté d'expliquer ce texte difficile dans mon étude «Eunapiana», *Historia-Augusta-Colloquium* 1982/1983 (Bonn 1985) 239–303, ici 284–292.

23 Dans ma contribution «Les fragments de l'ouvrage historique d'Eunape correspondant aux deux premiers livres de l'*Histoire nouvelle* de Zosime», dans les *Mélanges Fontaine, De Tertulien aux Mozarabes*, vol. I (Paris 1992) 613–625, ici 620–621.

juxtaposition, et non relation de cause à effet, entre d'une part le châtimement subi par Constantin pour avoir honoré Ablabios, d'autre part sa mort: Κωνσταντῖνος μὲν οὖν καὶ Ἀβλάβιον τιμῶν ἐκολάζετο, καὶ ὅπως γε ἐτελεύτα ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γέγραπται (*hist. frg.* 7 = *uitae soph.* 6,3,8, p. 464 Didot, p. 22,13-15 Giangrande; la suite du fragment fournit une donnée qui concerne la période postérieure à la mort de Constantin). Il convient en outre de relever que les mots employés par Eunape incitent à penser que, dans la partie de son œuvre historique publiée avant la rédaction des *Vitae sophistarum*, il donnait quelques détails sur les circonstances de la mort de Constantin. Contrairement cependant à ce qui est généralement admis, et ce que j'ai moi-même répété<sup>24</sup>, il n'est en revanche pas évident qu'Eunape parlait aussi dans son œuvre historique du châtimement subi par Constantin pour avoir honoré Ablabios, du fait que, comme je viens précisément de le relever, il y a dans la phrase citée simple juxtaposition, et non relation modale. Pour résumer, la phrase citée nous fournit deux renseignements tout à fait indépendants l'un de l'autre: a) Constantin fut puni pour avoir honoré Ablabios; b) Eunape a donné des détails sur la mort de Constantin dans la partie déjà publiée de son ouvrage historique au moment de la rédaction des *uitae soph.*

Chez Zosime, les événements qui se situent après la mise à mort de Crispus et la conversion qu'elle déclenche jusqu'à la mort de Constantin sont racontés en 2,30–39,1. Dans ces chapitres, il est question de la fondation et de l'embellissement de Constantinople, de l'impiété de Constantin et de sa défaite face aux Taïfales, de réformes malheureuses introduites notamment dans les domaines administratif, militaire et fiscal par cet empereur, de l'élévation de ses fils Constance et Constant à la dignité de César, et de sa mort à la suite d'une maladie, enregistrée sans le moindre détail quant à ses circonstances: τούτοις ἅπασιν τοῖς τρόποις ὁ Κωνσταντῖνος τῷ πολιτεύματι λυμηνάμενος ἐτελεύτησε νόσῳ (2,39,1). On constatera que, dans cette phrase de Zosime aussi, il y a simple juxtaposition, et non rapport de cause à effet, entre le fait que Constantin ait ruiné l'État et sa mort.

Si l'on compare Zosime à la vulgate reconstituée de la «Leoquelle», on décelé un déficit considérable par rapport à ce que celle-ci enregistre. Outre le motif des visions, qui se situe avant 326, on notera qu'il n'est question chez Zosime ni de toute l'histoire de Métrodore, ni des causes de la campagne contre les Perses, ni du début de celle-ci. Il n'est cependant pas facile de déterminer exactement à quel niveau ce déficit s'est produit. Étant donné que Photios nous apprend que, dans sa seconde édition, Eunape avait atténué ses violences contre le christianisme – ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ ... τὴν μὲν πολλὴν ὕβριν καὶ ἀσέλγειαν, ἣν κατὰ τῆς εὐσεβείας ἐσκέδαζεν, ὑποτέμνεται (*cod.* 77,54a31–33), et que, dans les lignes qui précèdent, il identifie pratiquement violences contre le christianisme et attaques contre les pieux empereurs, il n'est néanmoins pas ab-

24 *Loc. cit.* note précédente.



surde de supposer que le déficit identifié est intervenu du moins en partie délibérément entre la première et la seconde édition de l'œuvre historique d'Eunape. Si tel était le cas, on pourrait en déduire que Zosime suit la seconde édition d'Eunape pour la fin du règne de Constantin. Cela n'exclut bien sûr pas que, par ailleurs et en outre, divers éléments aient été victimes de raccourcissements maladroits et non calculés dus aux résumés successifs et d'Eunape et de Zosime.

Eunape ne dit pas dans ses *Vitae sophistarum* comment Constantin fut puni pour avoir honoré Ablabios, et nous venons de voir qu'il n'est pas non plus évident qu'il l'ait dit dans la partie de son œuvre historique publiée avant les *Vitae sophistarum*. Cette lacune, si lacune il y a, peut fort bien être imputée à la désinvolture et à l'incohérence d'Eunape historien. La tradition païenne conservait cependant la notion d'un châtiment de Constantin, que nous connaissons grâce à Libanios (*Or.* 30,37), lequel parle, avec l'imprécision éloquente qui le caractérise, de deux punitions de Constantin, une première qu'il s'infligea lui-même – il doit s'agir des meurtres de Crispus et de Fausta – une autre qu'il subit après sa mort quand ses descendants s'entre-déchirèrent – il s'agit évidemment des meurtres dynastiques de 337. La tradition arienne, connue grâce à Philostorge (2,16), prétendait que Constantin avait été empoisonné par ses frères. L'arien Constance II pouvait ainsi être lavé des crimes dynastiques de 337, métamorphosés qu'ils étaient en châtiment des empoisonneurs. A. Baldini<sup>25</sup> a supposé qu'Eunape avait peut-être adopté cette version dans sa première édition. Je dois dire que cette hypothèse me paraît parfaitement invraisemblable. Si elle correspondait à la vérité, cela signifierait qu'Eunape a dans un premier temps partagé les vues hagiographiques des Ariens sur Constance II, ce qui obligerait à admettre qu'il a radicalement changé de point de vue à ce sujet dans la seconde édition, comme nous le montrent les durs propos sur cet empereur non seulement de Zosime (2,40,1), mais d'Eunape lui-même (*frg.* 7a Müller). Supposer une telle palinodie de la part d'Eunape me paraît aberrant. La tradition païenne hostile à Constantin était assez riche pour n'avoir pas à aller emprunter les adaptations *sui generis* des Ariens, favorables à un empereur que les païens n'aimaient pas plus que son père, ne serait-ce qu'à cause des brimades qu'il infligea plus tard au César Julien.

En conclusion de ces réflexions au sujet de la tradition païenne sur Constantin pour la période 326–337, je crois important de souligner un fait qu'on peut tenter d'expliquer diversement, mais qui en lui-même est certain: Zosime nous fournit de la fin du règne de Constantin un récit qui n'exploite de loin pas tous les éléments fournis par la tradition païenne permettant de peindre un Constantin avide, stratège maladroit, victime de châtiments providentiels pour

25 «Il filosofo Sopatro e la versione pagana della conversione di Costantino», *Simblos. Scritti di storia antica* a cura di L. Criscuolo, G. Geraci, C. Salvaterra (Bologna 1995) 265–286, ici 286 et n. 49.



avoir brimé les païens. Un élagage de cette tradition est probablement déjà intervenu entre la première et la seconde édition de l'ouvrage historique d'Eunape mais, comme il est impossible de déterminer exactement quelle version de cette œuvre Zosime a eue entre les mains, nous n'avons plus aujourd'hui les moyens de répartir équitablement entre Eunape et Zosime les responsabilités de ce déficit.

#### 4. *La réfutation par Sozomène de la version païenne de la conversion de Constantin*

Après une marche d'approche un peu longue, il est temps d'en venir au point sur lequel j'estime que Fowden se trompe, c'est-à-dire l'analyse des sources de la version païenne de la conversion de Constantin. Comme on le sait, nous possédons deux variantes de ce récit, l'une insérée dans son contexte historique profane chez Zosime 2,29, datant du début du 6<sup>e</sup> s., l'autre sous forme de réfutation dans le contexte d'une histoire ecclésiastique, celle de Sozomène 1,5, datant du milieu du 5<sup>e</sup> s. Étant donné l'utilisation que Fowden fait du récit de Sozomène, j'estime judicieux de commencer par examiner de près cette version-là<sup>26</sup>.

Le propos de Sozomène est avant tout de montrer que la version de la conversion de Constantin qu'il rapporte est une invention malveillante. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que, des trente lignes qu'il consacre à ce récit alternatif, près de vingt-deux soient réservées à la critique qu'il en propose (§ 2–5); seul le début du chapitre, un peu plus de huit lignes (§ 1), est occupé par un résumé fort condensé du récit critiqué lui-même. Voici les données qu'on y trouve: a) Cette version est due aux «Hellènes», c'est-à-dire aux païens; b) bourrelé de remords après la mise à mort de Crispus, Constantin s'adresse à Sopatros<sup>27</sup>, qui dirigeait alors l'école de Plotin, en vue d'obtenir sa purification; c) Sopatros refuse; d) inquiet, l'empereur aurait rencontré par hasard des évêques, qui lui auraient promis de le purifier de toute faute grâce au repentir et au baptême; e) Constantin se serait alors converti au christianisme, et aurait amené ses sujets à l'imiter.

Quelle est la source de ce passage? Prudents, Bidez-Hansen, qui admettent comme possible l'utilisation par Sozomène d'Eunape (LI), se gardent bien, dans l'apparat des sources du passage ici examiné, de citer quoi que ce soit d'au-

26 Texte critique dans l'édition Bidez-Hansen, *GCS* 50 (Berlin 1960) 13–14. Texte grec et traduction française accompagnée de quelques notes dans l'édition Grillet/Sabbah/Festugière, *SC* 306 (Paris 1983) 128–133. J'ai moi-même traduit et commenté ce texte dans mes *Cinq études sur Zosime* (Paris 1975) 29–32.

27 J'écris intentionnellement Sopatros, et non pas Sopater, comme fait la *PLRE* I, 846, et, sans doute à sa suite, Fowden, article cité n. 3, notamment p. 156. Cette forme a peut-être la logique pour elle, mais Eunape utilise au nominatif la forme Sopatros; cf. *uitae soph.*, notamment 5,1,5, p. 458 Didot, p. 11,13 Giangrande; de même la *Suda*, Σ 845, IV, p. 407,3 Adler. La forme Sopater n'existe donc évidemment pas.

tre que le récit parallèle de Zosime. Baldini<sup>28</sup> et Fowden<sup>29</sup> en revanche admettent comme certain que Sozomène se fonde ici sur Eunape. Je voudrais souligner pour ma part qu'une telle dérivation est possible, voire même vraisemblable, mais nullement prouvée et certaine. Ce type de récit idéologiquement orienté – tout comme la légende du pape Silvestre – s'élabore progressivement et circule d'abord oralement; des variantes peuvent continuer à vivre, ou même s'insinuer nouvellement<sup>30</sup>, dans la tradition orale alors même qu'une vulgate a déjà été fixée par écrit; Sozomène peut aussi n'avoir connu qu'indirectement le texte d'Eunape. Je crois cependant vain de gloser plus longuement sur ce point indémontrable, et j'admettrai dans ce qui suit, comme hypothèse et concession faite au raisonnement de Fowden, que Sozomène emprunte bel et bien à Eunape sa version païenne de la conversion de Constantin.

Je ne pense pas que je sois le seul à lever le sourcil quand je lis chez Fowden (163): «... Eunapius' location of his narrative at Constantinople», et, un peu plus loin, «Zosimus' removal of the story to the city of Rome, the consequent mixing of events that occurred in 312 and 326 ..., and the role allotted to formal ceremonial at the Capitol, have nothing to do with Eunapius' narrative». Ces affirmations, non accompagnées d'explications ou de justifications, sont éminemment de nature à induire le lecteur en erreur. S'il est mal informé, il pourrait croire que Fowden dispose de certitudes absolues sur le contenu du texte d'Eunape, alors qu'il n'en subsiste pas un mot, et qu'on ne peut le reconstruire que par induction. Même celui qui connaît bien les textes dont nous disposons, et ceux que nous reconstituons par hypothèse, est désarçonné, et ne restitue que malaisément le raisonnement implicite qui fonde les affirmations en forme d'axiome de Fowden. Vu le contexte dans lequel elles sont formulées, il apparaît que Fowden considère comme évident, et donc n'exigeant pas une démonstration spécifique, que le texte de Sozomène reproduit fidèlement – la vérité, toute la vérité, rien que la vérité – celui d'Eunape (cf. p. 166, dans le tableau, «Eunapius ... ap. Sozomen»), alors que Zosime modifierait, enrichirait ce texte.

Tel est le premier point sur lequel je suis convaincu que Fowden s'abuse. Sans doute, le récit de Sozomène est d'un bon demi-siècle antérieur à celui de Zosime, mais ce fait est sans signification dans le présent contexte: on sait bien

28 Article cité n. 25, p. 270.

29 Article cité n. 3, p. 157. On appréciera l'élégance des acrobaties logiques de Fowden: «Apparently, Sozomen was familiar with both works» (les deux ouvrages d'Eunape), puis, quatre lignes plus bas: «Sozomen's source, then was Eunapius».

30 B. Bleckmann me fait observer que le nom de Sopatros a très bien pu être introduit tardivement dans la version que nous lisons chez Sozomène. Dans le récit original d'Eunape, s'il n'est question que de prêtres – à savoir des prêtres du temple de Jupiter Capitolin – le nom de Sopatros peut n'être qu'une «phantastische Ausschmückung». On peut citer comme cas parallèle l'apparition, dans le récit fourni par Zonaras 13,16,37 de la divination par «alectoromancie» du nom du successeur de Valens mise en scène par Théodore, des noms de Jamblique et de Libanios. Cf. Bleckmann, *op. cit.* (n. 10) 395 et n. 269, et son étude «Bemerkungen zu den Annales des Nicomachus Flavianus» *Historia* 44 (1995) 83–99, ici 94, n. 51.

que la loi de la codicologie – *recentiores, non deteriores* – vaut aussi en «Quellenforschung», ce n'est pas parce qu'il est antérieur que le récit de Sozomène est forcément plus fidèle à Eunape que celui de Zosime. Outre cette considération générale, deux points méritent d'être examinés de près. Tout d'abord l'affirmation selon laquelle le récit d'Eunape se situerait à Constantinople. Peut-on déduire cela de Sozomène, le récit de ce dernier se situe-t-il dans cette ville? Comme le nom de Constantinople n'apparaît pas dans le chapitre 1,5, ni aucune autre espèce de localisation, il convient d'examiner le contexte narratif. Les chapitres 1,3–4 racontent le miracle du pont Milvius (le nom n'est pas cité, mais Maxence est mentionné), puis contiennent un développement sur le *labarum* et ses miracles. Dans ce qui suit, il est question en 1,7 du conflit entre Constantin et Licinius, dès 1,17 du concile de Nicée, puis seulement en 2,3 de la fondation de Constantinople. Il est donc évident que Sozomène insère sa réfutation de la version païenne après l'épisode du Pont Milvius et avant le conflit avec Licinius, donc à la suite d'un récit concernant l'an 312 et situé dans un contexte occidental. Comme je l'ai déjà dit, le récit de 1,5,1 ne contient aucun élément de localisation, mais, pour ce qui concerne la chronologie, l'allusion au meurtre de Crispus nous situe implicitement en 326. Il y a donc bel et bien, dès Sozomène, et par la force des choses, une collision entre 312 et 326. Crispus mourut à Pola, en Istrie, au printemps de 326; Constantin se trouvait aussi à ce moment-là à Pola même, ou du moins dans les parages, en route pour Aquilée, Milan et Rome<sup>31</sup>. La mention de Crispus nous place donc en Occident, à un moment où Constantin s'avance lentement vers Rome. Sozomène est tout à fait conscient de la collision chronologique, puisqu'il argumente en 1,5,2 pour prouver que la conversion de Constantin au christianisme est de beaucoup antérieure à la mise à mort de Crispus. En outre, toujours en 1,5,2, Sozomène déclare que Constantin ne peut pas avoir rencontré Sopatros Κωνσταντίνῳ μόνῃς τῆς πρὸς τῷ ὠκεανῷ καὶ τῷ Ῥήνῳ μοίρας ἡγουμένῳ. Il précise en 1,5,3 que c'est en Gaule que Constantin s'est d'abord rapproché du christianisme, avant d'arriver «à Rome et en Italie». Il est donc bien évident que, en bonne logique du reste au vu de la chronologie, Sozomène admet que la rencontre entre Constantin et Sopatros aurait dû avoir lieu en Occident et, sinon exactement à Rome, du moins en aucun cas à Constantinople, qui n'avait d'ailleurs pas encore été fondée à ce moment-là. Une telle rencontre est, à ce moment-là, dit-il, parfaitement invraisemblable, du fait de la conjoncture politique. On voit donc que Sozomène monte en épingle les impossibilités chronologiques (312 et 326) et géographiques (Occident et Orient) du récit païen, mais n'admet en aucun cas que l'épisode de Crispus se situe à Constantinople. Dès lors, je ne vois pas sur quoi Fowden peut

31 Pour le détail et les sources, cf. O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste* (Stuttgart 1919) 63 et 176–177; T. D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine* (Cambridge, Mass. 1982) 77 et 84.

se fonder pour affirmer que, chez Eunape, il était localisé dans cette ville, et que le mélange d'éléments appartenant à 312 et à 326 est un ajout de Zosime.

Fowden soutient en outre que l'épisode qui conclut le récit de Zosime, l'incident au Capitole, ne se trouvait pas chez Eunape. Peut-on déduire de son absence chez Sozomène son absence chez Eunape? J'ai fait observer plus haut l'extrême concision du récit de Sozomène, évidemment moins riche en particularités que celui de Zosime. Cela n'a rien d'étonnant. Chez Zosime, l'épisode est situé dans son contexte historique, après la victoire de Constantin sur Licinius (dont le récit se termine en 2,28), avant la fondation de Constantinople (dès 2,30), dans son «Sitz im Leben» naturel, et muni de tous les détails qui sont nécessaires dans un récit historique. Bien différent est le contexte chez Sozomène. Celui-ci interrompt son récit après avoir donné la version selon lui authentique de la conversion de Constantin, celle qui se cristallise autour de l'épisode du Pont Milvius en 312. Je le répète encore une fois, il se soucie avant tout de donner des preuves de l'inauthenticité du récit païen; d'où la large part faite à la réfutation, et surtout – c'est ce qui nous intéresse au premier chef ici – la réduction du récit païen à son strict minimum. Ainsi il élimine le personnage de Fausta, notoirement lié à celui de Crispus dans cet épisode<sup>32</sup>, par souci d'économie. Il conserve évidemment les éléments indispensables, les remords de l'empereur, le refus païen, l'offre chrétienne débouchant sur la conversion. Le résumé de Sozomène s'arrête ici tout simplement parce que la suite – l'incident du Capitole et ses conséquences – est pour lui sans importance, parfaitement inutile pour sa démonstration, et même embarrassant pour ce qui concerne les conséquences. Si donc on se donne la peine d'examiner le chapitre 1,5 de Sozomène en tenant compte de son contexte, de son économie et de ses intentions, on se rend aisément compte que le raisonnement consistant à en déduire la conclusion que le récit d'Eunape ne comportait pas l'épisode du Capitole implique une pétition de principes caractérisée.

Il reste un point embarrassant, si l'on admet que Sozomène dérive comme Zosime d'Eunape: celui des autres différences entre la variante proposée par Sozomène et celle qu'on lit chez Zosime, outre le simple déficit en détails et en contexte de la première par rapport à la seconde. Fowden ne s'en embarrasse

32 Cf. *PLRE* I, 325–326. Ce sont avant tout les sources issues de la «Kaisergeschichte» d'Enmann qui lient la mort de Crispus et celle de Fausta. Fowden ne nous dit pas s'il déduit de l'absence de Fausta chez Sozomène que la mention de l'impératrice chez Zosime est un ajout de celui-ci. Certes Fowden ne pourrait pas suggérer que Zosime a trouvé cette précision supplémentaire dans la légende de Silvestre, puisque celle-ci ne parle pas de Crispus et de Fausta. Je relève ce petit détail pour montrer qu'en tout cas tout ce qui se trouve en plus chez Zosime par rapport à Sozomène ne peut pas venir de la légende de Silvestre. Sur ces meurtres, cf. en dernier G. Marasco, «Costantino e le uccisioni di Crispo e Fausta (a. 326 D.C.)», *RivFil* 121 (1993) 297–317. Cette étude, par ailleurs intéressante, est déparée (p. 313) par un contresens énorme sur Eutrope 10,6,3, où *necessitudines* est entendu comme signifiant «nécessités», et non pas «parents».



pas beaucoup, mais Baldini<sup>33</sup> et à sa suite Aiello<sup>34</sup> les ont montées en épingle, et suggèrent que la version de Sozomène correspond à celle de la première édition de l'ouvrage historique d'Eunape, la version de Zosime à celle de la seconde édition. Ces différences sont réelles, mais on aurait tort d'exagérer leur importance. On peut les résumer ainsi:

chez Sozomène:

le philosophe païen Sopatros est sollicité  
par Constantin

des évêques font une proposition à Constantin

chez Zosime:

des prêtres païens sont sollicités par Constantin

l'Égyptien arrivé d'Espagne fait une proposition  
à Constantin

Dans les deux versions, l'empereur est d'abord actif, puis passif. Dans les deux versions, il y a une fois un personnage unique nommé ou caractérisé, une fois un groupe de personnes spécifiées quant à leur profession, mais non nommées. Quiconque a quelque expérience de la manière de travailler des historiens et des abrégiateurs antiques sait qu'une de leurs fréquentes pratiques est de supprimer des noms propres, et dans ce cas de remplacer parfois un singulier spécifique par un vague pluriel<sup>35</sup>. Si vraiment Sozomène dérive lui aussi directement d'Eunape, je ne crois pas qu'il soit particulièrement difficile d'admettre que, dans le premier cas Zosime ait substitué des prêtres païens à Sopatros, dans le second Sozomène des évêques au mystérieux Égyptien venu d'Espagne, en qui on voit le plus souvent, sans que cela puisse être prouvé, Ossius de Cordoue, un évêque<sup>36</sup>. Nous serions en présence d'une double simplification, appliquée sélectivement par les deux utilisateurs d'Eunape. Le processus serait particulièrement facile à expliquer si l'on suppose chez ce dernier des expressions du type «des prêtres païens, parmi lesquels le philosophe Sopatros»<sup>37</sup>, et «un groupe d'évêques chrétiens, et notamment un Égyptien arrivé d'Espagne». Par ailleurs, il ne faut pas perdre de vue la possibilité que, même si Sozomène suit Eunape, le nom de Sopatros ait pu pénétrer dans le récit de l'historien ecclésiastique comme un ornement inventé car, comme le relève Sozomène lui-même, le nom de cet Oriental n'a rien à faire dans le contexte occidental de l'épisode du Capi-

33 *Ricerche sulla Storia di Eunapio di Sardi* (Bologna 1984) 166, puis, plus en détail, dans l'article cité n. 25.

34 V. Aiello, «Costantino, la lebbre e il battesimo di Silvestro», dans le recueil cité n. 11, vol. I. 17–58, ici 49–50.

35 Un exemple: l'assassin de l'empereur Aurélien se nommait Mucapor, nom mentionné par Aur. Vict. *Caes.* 36,2 et par HA, *Aurelian.* 35,5. Eutrope, qui dérive comme les deux autres sources ici nommées de la «Kaisergeschichte» d'Enmann parle simplement, en 9,15,2, de *militares uiri*.

36 Cf. par exemple Aiello, cité n. 34, 29 et n. 18.

37 Contrairement à Baldini, article cité n. 25, 273–274 et n. 12, je ne vois guère de difficultés à ce que Sopatros ait été englobé génériquement dans un groupe de prêtres païens. Selon Jean Lydos, *Mens.* 4,2, p. 65,21 Wuensch, il remplit aux côtés de Prétextat une fonction sacerdotale lors de la consécration de Constantinople, en qualité de *τελεστής*. Dans le monde délétaire des sophistes thaumaturges d'Eunape, les philosophes païens et néoplatoniciens ont peu ou prou un caractère sacerdotal.



tole<sup>38</sup>. En tout état de cause, les différences entre les deux versions me semblent infiniment trop ténues pour donner fonds à un indice permettant de distinguer les deux éditions d'Eunape: ce que nous savons d'elles ne permet pas d'affirmer avec un degré satisfaisant de vraisemblance que, à l'époque de Sozomène et de Zosime, et pour les années du règne de Constantin, elles avaient une individualité suffisamment distincte dans les manuscrits d'Eunape<sup>39</sup>.

### 5. *Le récit de Zosime 2,29*

Après avoir montré que le récit de Sozomène ne fournit aucune base pour les affirmations que Fowden croit pouvoir formuler sur les spécificités du récit d'Eunape, il faut nous tourner pour finir vers le récit de Zosime. Y a-t-il un moyen de savoir si, au travers d'Eunape, il reflète fidèlement celui de la «Leoquelle»? Il nous faut pour cela examiner les sources byzantines. Nous avons vu en effet dans le deuxième chapitre de cette étude que le témoignage combiné de Léon et de Zonaras permet de reconstituer des parties non négligeables de la version païenne pour le règne de Constantin. Il convient d'introduire ici encore un autre facteur, que je n'ai pas mentionné jusqu'à présent. Patzig avait décelé dans la tradition de l'historiographie ecclésiastique pour le 4<sup>e</sup> s. la présence d'une autre source encore, qu'il nomme «Zwillingsquelle», laquelle transmet aux historiens ecclésiastiques postérieurs des éléments empruntés à Philostorge<sup>40</sup>, notamment des données relatives à l'histoire profane provenant par Philostorge d'Eunape, dont on trouve la trace chez Zonaras<sup>41</sup>. Quand apparaissent chez Zonaras des données relatives à l'histoire profane proches de la tradition d'Eunape-Zosime sans correspondance chez Léon le Grammairien, mais se retrouvant éventuellement chez Cédrenos, il convient d'admettre que ceux-ci dérivent de la «Zwillingsquelle». Nous allons en voir un exemple sans tarder.

J'ai à dessein laissé jusqu'ici de côté l'épisode de la conversion de Constantin. Zonaras, fort diffus, combine, comme parfois ailleurs aussi, des versions qui en fait s'excluent. Après une très brève entrée en matière sur les origines de Constantin et le début de sa carrière (13,1,1–5<sup>42</sup>), il commence par la guerre

38 Sur cette possibilité, cf. *supra*, n. 30.

39 Marasco, article cité n. 32, 302, admet comme tout à fait possible la double substitution envisagée ici.

40 Dans son étude citée *supra*, n. 8, seconde partie, dans *ByzZ* 6 (1897). Cette «Zwillingsquelle» joue un rôle important pour la reconstruction du texte original de Philostorge. Aussi J. Bidez s'en est-il occupé: il admet l'hypothèse de base de Patzig, tout en la modifiant sur certains points; cf. son édition de cet historien dans les *GCS* (Berlin 1972, deuxième éd. réalisée par F. Winkelmann), CII–CV.

41 Au sujet des données d'histoire profane transmises par la «Zwillingsquelle» à Zonaras et la manière de les déceler, cf. Bleckmann, *op. cit.* (n. 9) 328–330. Sur l'utilisation d'Eunape par Philostorge, cf. Bidez, *op. cit.* (n. 40), CXXXVII–CXXXIX.

42 Les § sont ceux de l'édition Büttner/Wobst (Bonn 1897) le dernier volume paru du «corpus de Bonn».

contre Maxence et la vision avant le Pont Milvius (13,1,6–14), et enchaîne avec le conflit entre Constantin et Licinius (13,1,15–29). Zonaras en arrive alors au point où Constantin reste seul au pouvoir suprême (13,2,1); l'empereur est à Rome, et ne s'est pas détourné des dieux païens. Cette situation, qui est en contradiction avec ce qui est dit en 13,1,6–14, correspond exactement à celle qui prévaut en Zosime 2,29,1: tout le pouvoir est aux mains de Constantin, qui célèbre encore les rites ancestraux. Les deux historiens semblent bien ici se rattacher à une source commune:

Zosime:

περιστάσης δὲ τῆς πάσης εἰς μόνον  
Κωνσταντῖνον ἀρχῆς ..., ἐχρῆτο δὲ ἔτι καὶ  
τοῖς πατρίοις ἱεροῖς ...

Zonaras:

οὕτω δὲ μοναρχήσας ὁ Κωνσταντῖνος ... τῆς  
μὲν τῶν εἰδώλων θρησκείας οὐκ ἀποστάς ...

Cependant le chroniqueur byzantin, au lieu de continuer sur cette lancée avec l'épisode de Crispus et Fausta, bifurque brusquement et introduit ici un très long récit de la légende de Silvestre, agrémenté de divers *addenda* (13,2,2–35). Ce n'est qu'après cette longue insertion qu'il fournit le récit de la mise à mort de Crispus et de Fausta, avec la variante selon laquelle l'impératrice, nouvelle Phèdre, aurait faussement accusé son beau-fils, variante qui semble aussi être celle du récit trop abrégé de Zosime<sup>43</sup> (13,2,36–41). Vient ensuite la brève mention d'une guerre contre les Sarmates et les Goths (13,2,42). Dans les chapitres suivants, il est longuement question de la fondation de Constantinople (13,3), puis du concile de Nicée (13,4,1–23). Après une courte notice sur la mort d'Hélène, Zonaras parle du début de la campagne contre les Perses et de la mort de Constantin (13,4,24–28), propose un jugement final sur cet empereur (13,4,29–34), et passe au règlement de la succession en définissant les domaines des trois fils de Constantin (13,5,1–4).

Sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans des détails qui seraient superflus dans le présent contexte, on constate aisément que Zonaras suit le canevas de la tradition païenne – telle qu'elle se reflète diversement chez Zosime et dans la «Leoquelle» – en y insérant avec plus ou moins de bonheur des parties parfois fort longues relevant spécifiquement de l'histoire ecclésiastique. Je voudrais surtout ici mettre en évidence un segment de séquence de base à laquelle on aboutit en éliminant quelques ajouts spécifiquement chrétiens: conflit avec Licinius – Constantin resté seul empereur, à Rome, de païen devient chrétien – Crispus et Fausta – guerre contre les Sarmates et les Goths – fondation de Constantinople – mort de Constantin – répartition de l'Empire entre ses trois fils. Cette séquence se retrouve presque exactement dans Zosime 2,18–39, si ce n'est que le récit de la campagne contre les Barbares est inséré dans le développement concernant Constantinople. Il convient surtout ici de focaliser notre attention sur 13,2,1sq.: Constantin, resté seul maître de l'Empire, se trouve à Rome, est encore païen, mais est à la veille de se convertir. Cet élément manque chez

43 Cf. mon commentaire, vol. I, n. 39 du l. 2.

Léon le Grammairien, il doit donc dériver chez Zonaras de la «Zwillingsquelle». Il ne résulte donc pas du captage en amont qui conduit de la «Leoquelle» via Pierre le Patrice à Zonaras, mais d'un captage fait plus en aval sur Eunape transmis par Philostorge. La présence de la «Zwillingsquelle» pour l'élément «Crispus-Fausta» – qui, chez Zosime, suit immédiatement l'élément «Constantin seul empereur, encore païen», et, chez Zonaras, se situe après l'insertion de la légende de Silvestre – est prouvée par la place que prend le récit de ces meurtres non seulement chez Philostorge dans sa version résumée par Photios (12,4, p. 14–17 Bidez-Winkelmann), mais encore et surtout dans les récits parallèles ici plus complets qui constituent à côté de Photios les témoins majeurs pour la reconstruction de Philostorge, à savoir la *Artemii passio* et la *Vita Constantini* du *Codex Angelicus*, publiés également par Bidez 14–17. Le parallélisme étroit entre Zosime 2,29,1 et Zonaras 13,2,1, mis en évidence par les passages cités plus haut, nous révèle que nous sommes ici de part et d'autre en présence d'un élément issu d'Eunape. Chez ce dernier intervenait alors le récit païen de la conversion de Constantin, comme chez Zosime. Zonaras en revanche, tributaire de ses sources ecclésiastiques, et ici notamment de la «Zwillingsquelle», ignore cet élément et insère à sa place la légende de Silvestre diversement enrichie. Puis il en revient au plan des versions profanes païennes avec Crispus et Fausta, et la campagne contre les Goths. Les similitudes frappantes entre cette séquence et celle qui prévaut chez Zosime nous donnent la preuve que ce dernier se rattache lui aussi fidèlement à Eunape, et à travers lui à la «Leoquelle».

Léon le Grammairien est beaucoup plus bref, mais a conservé pour nous un indice précieux dans l'entrée en matière très brusque de son récit sur Constantin. Après avoir dit que Constantin fut le premier empereur chrétien et régna trente-trois ans, il enchaîne ainsi: ἐν Ῥώμῃ δὲ ὑπὸ Σιλβέστρου βαπτισθεὶς Χριστιανὸς γέγονε· δεδιὼς δὲ τὴν σύγκλητον Ῥώμης διὰ τὸ εἰς Χριστὸν πιστεῦσαι, ἐξῆλθε ἐπὶ τὸν τῶν Σκυθῶν πόλεμον (84,18–20 Bonn). Ce qui suit se succède dans un assez grand désordre: campagnes contre Licinius, épisode de Métrodore, concile de Nicée, fondation de Constantinople, etc. Notons que Léon réduit à la plus simple expression l'épisode avec Silvestre, et qu'il en abandonne la fin: au lieu de nous montrer Constantin sermonnant le Sénat à la basilique Ulpienne, comme dans la légende de Silvestre, il nous peint l'empereur capitulant devant l'hostilité du Sénat, quittant Rome et allant combattre les Scythes, c'est-à-dire les Goths, qui ne sont autres que les Taïfales de race scythe de Zosime 2,31,3<sup>44</sup>. Ce Constantin capon qui cède devant l'antipathie du Sénat est évidemment celui de la tradition païenne, et nous prouve que la fin de la phrase citée ci-dessus est tirée de la «Leoquelle». On observera que Léon ne nous dit rien de l'issue de la campagne contre les Scythes; c'est bien sûr parce qu'il escamote ainsi la défaite dont sa source faisait état<sup>45</sup>. Nous retrouvons ainsi

44 Sur cette identification, cf. Bleckmann, article cité à la n. 6, 45–48.

45 Cf. *supra* n. 6.

exactement l'enchaînement de Zosime 2,29,5–2,30,1: Constantin converti se brouille avec le Sénat et quitte Rome; peu après, il se fait battre par les Taïfales (2,31,3). Si Zosime nous propose cette séquence, c'est qu'il l'a trouvée telle quelle chez Eunape, qui lui-même l'a puisée dans la «Leoquelle», source de la fin de la phrase de Léon que j'ai citée.

Reste bien sûr l'épisode du Capitole. On connaît le passage de la *uita Heliogabali* 15,7 de l'*Histoire Auguste* où il est raconté qu'Élagabal *in Capitolium ad uota concipienda et perficienda solemnia ire noluit*. On a depuis longtemps décelé que cet empereur, fossoyeur des cultes traditionnels de Rome, au profit notamment du christianisme (cf. *ibid.* 3,4–5 et 6,6–7), était travesti par «Lampride» en un Constantin avant la lettre<sup>46</sup>. Le rapprochement entre *Heliog.* 15,7 et Zosime 2,29,5, aujourd'hui généralement reconnu comme justifié et signifiant, nous apprend que l'épisode du Capitole faisait déjà partie de l'«interpretatio anticonstantiniana» dans les dernières années du 4<sup>e</sup> s., date finale de rédaction de l'*HA* majoritairement admise aujourd'hui. D'où «Lampride» tient-il cette histoire? Non pas de quelque source concernant Élagabal, où elle n'a rien à faire, et dans la biographie duquel il l'a lui-même introduite, mais évidemment de la tradition païenne hostile à Constantin, et très vraisemblablement de la «Leoquelle», qu'il utilise sous son hypostase «Vopiscus» dans les dernières biographies de l'*HA*<sup>47</sup>. Cela une fois admis, il devient évident que, dans la «Leoquelle», l'épisode du Capitole était inséré dans le contexte d'un incident se déroulant à Rome, au cours duquel Constantin s'opposait au Sénat, c'est-à-dire dans le contexte du passage dont on lit le résumé dans les mots de Léon le Grammairien cité plus haut, dont nous avons vu qu'il correspond à celui de Zosime 2,29. Par conséquent, si la «Leoquelle» et Zosime fournissent pour cet épisode, qui est celui de la conversion de Constantin selon les païens, une version identique, c'est que le second dépend indirectement de la première, et ce bien sûr par l'intermédiaire de l'œuvre historique d'Eunape. Ce qu'il y a d'inattendu dans le raisonnement de Fowden<sup>48</sup>, c'est que lui-même allègue le texte de la *uita Heliogabali* 15,7, admet la coloration anticonstantinienne de cette biographie, et va jusqu'à considérer que le plus logique est d'attribuer aux *Annales* de Nicomaque Flavien «a polytheist version not only of Constantine's baptism, but also of his relations with Rome». Immédiatement auparavant cependant, il se fonde sur l'analyse que j'ai donnée, et répétée récemment<sup>49</sup>, du texte de Zosime 2,29,5 pour argumenter en se basant sur la rupture logique qu'il y a dans ces lignes. Assurément, et je ne varie pas sur ce point, il y a dans cette phrase une contradic-

46 Cf. mon commentaire de Zosime, I, n. 39 du l. 2, *in fine* et, en dernier, R. Turcan, dans le vol. III 1 de l'édition de l'*Histoire Auguste* dans la CUF (Paris 1993), 71–75, et 190, n. 82.

47 Cf. mon vol. V 1 de l'*Histoire Auguste* dans la CUF (Paris 1996), XXXIX–XLI.

48 Article cité n. 3, 165.

49 «Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio», dans le recueil cité n. 11, II, 737–748, et plus précisément 744sqq., avec l'«aggiunta» 1 de 748.



tion entre ἐκοινώνησε et ἀποστατήσας, et la rupture est soulignée par la succession de deux δέ sans qu'il y ait entre eux un μέν. Il est vrai aussi qu'après avoir envisagé la possibilité d'un problème de tradition qui aurait fait disparaître quelques lignes, je considère comme plus vraisemblable que la rupture soit due à la négligence de Zosime, qui pourrait être ici coupable d'un «salto anche grosso». Encore faut-il s'entendre sur ce que peut signifier «salto anche grosso», ce que j'ai sans doute eu le tort de ne pas préciser. Ce que je suppose escamoté par ce «salto», c'est l'explication du fait que, une première fois, Constantin participe à la cérémonie au Capitole, tandis qu'une autre fois, il s'en tient éloigné. Cela correspond à ce qui serait dit en quelques lignes par un abrégiateur, mais pourrait occuper un espace beaucoup plus important chez un auteur aussi verbeux qu'Eunape.

Fowden a une tout autre idée: «The missing narrative ... is in fact the *Actus Siluestri*» (164), connus à Zosime soit par la tradition orale, soit par un récit écrit. On y aurait vu Constantin, le même jour, d'abord participer à une cérémonie païenne au Capitole destinée à le guérir de sa lèpre, puis s'en éloigner après avoir été touché de pitié pour les enfants dont le sang était censé le guérir de son mal. La vision dont il est question dans Zosime 2,29,5 avant le refus correspondrait à celle que Constantin aurait eue des apôtres Pierre et Paul dans la nuit suivant son refus de célébrer le rite païen selon la légende de Silvestre. Je laisse le lecteur découvrir seul les explications alternatives que Fowden (165) donne de cette prétendue «small divergence», et de quelques autres, notamment la substitution d'une cérémonie politico-militaire par Zosime en remplacement du sacrifice des enfants dont le sang doit guérir la lèpre de Constantin selon la légende de Silvestre. Voici ce qui se serait passé selon Fowden (165): un apologiste chrétien aurait combiné la version païenne primitive de la conversion de Constantin, située à Constantinople, selon Eunape et Sozomène, avec un autre récit païen, centré sur le refus de Constantin de monter au Capitole, sans doute après la vision du Pont Milvius, attesté par l'*HA*, et vraisemblablement transmis par Nicomaque Flavien; ce récit combiné aurait été dans une étape ultérieure incorporé dans les *Actus beati Siluestri*, où Zosime serait allé le prendre. Si les explications assez ambiguës que Fowden donne (165) peuvent à la rigueur laisser planer quelque doute qu'il ait vraiment excogité cet extraordinaire modèle, le tableau de 166 écarte tout risque d'interprétation erronée.

Voici les raisons qui, à mon avis, prouvent que ce modèle doit être rejeté.

1) La légende de Silvestre met en scène un Constantin pitoyable, qui renonce spontanément au cruel remède proposé par les prêtres païens pour sa lèpre, le sang d'enfants innocents. Le Constantin de Zosime est un meurtrier, avide de pouvoir et d'argent. Pour neutraliser cette contradiction, il faudrait admettre que Zosime, tout en empruntant le récit de la légende de Silvestre, aurait intentionnellement déplacé le motif de la vision avant le refus, qui dès lors ne serait plus inspiré par la pitié, mais désormais par la peur (possibilité envisagée par Fowden 165).



2) L'interprétation que Fowden donne du récit de Sozomène est fausse, et les conclusions qu'il en tire sur la nature du récit chez Eunape abusives.

3) L'examen des passages correspondants de Léon le Grammairien et de Zonaras prouvent que Zosime 2,29 reflète fidèlement la «Leoquelle», et donc Eunape, par qui il dérive de cette «Leoquelle».

4) Cette fidélité nous est expressément confirmée par Photios tout spécialement pour les passages où Zosime polémique contre les empereurs chrétiens (*Bibl. cod.* 98, 84b30–32).

5) Les parallélismes pour l'histoire de Crispus et de Fausta qu'on retrouve non seulement chez Zosime et Zonaras, mais aussi chez les auteurs reflétant Philostorge (Photios, *Artemii passio*, *Vita Constantini*) prouvent que tous puisent à un fonds commun, Eunape.

6) L'épisode du Capitole, reflété par l'*HA*, provient de Nicomaque Flavien, qui n'est autre que la «Leoquelle». Quel est dès lors le modèle le plus vraisemblable: Nicomaque Flavien – apologiste chrétien – *Actus Siluestri* – Zosime, ou bien Nicomaque Flavien – Eunape – Zosime? Comme dirait le docteur Cottard, poser la question, c'est y répondre. Le modèle de Fowden suppose un itinéraire impliquant que soit franchie deux fois la limite entre traditions païennes et chrétiennes, et notamment que Zosime connaisse ou lise – en admettant que cela soit matériellement possible – les *Actus Siluestri*. C'est en somme supposer qu'un voyageur se rendant de Cologne à Bonn à l'époque de la RDA passait par Berlin Est. *Credat Iudaeus Apella, non ego*.

7) Fowden égare son lecteur quand il affirme (p. 165) que Zosime s'adresse à des lecteurs qui lisent Socrate, Sozomène et les *Actus Siluestri*. Quand j'ai parlé d'un public «beaucoup plus populaire»<sup>50</sup>, je disais expressément que c'était par rapport aux lecteurs capables de comprendre Eunape. On ne peut aucunement mettre dans la même catégorie les *Histoires ecclésiastiques* de Socrate et de Sozomène, relativement sérieuses, et qui reproduisent en gros pour Constantin le modèle eusébien, avec la légende de Silvestre, qui s'écarte très loin de la réalité historique. Les deux catégories de lecteurs ne peuvent pas être les mêmes, car les récits donnés du règne de Constantin sont tout simplement incompatibles: qui admet l'un rejette nécessairement l'autre, et vice-versa.

8) Le modèle de Fowden suppose non seulement que Zosime lise des textes très spécifiquement chrétiens, mais encore et surtout qu'il soit capable d'harmoniser deux sources très différentes, et même d'en transposer subtilement des éléments (le moment de la vision) pour en réorienter certains à son avantage. Fowden serait plus crédible s'il nous montrait un autre passage où Zosime témoigne de telles capacités. Ce n'est évidemment pas le cas quand il passe d'Eunape à Olympiodore après 5,25, et du reste nulle part ailleurs.

Pour ces diverses raisons, je ne vois pas l'ombre d'un motif qui pourrait me faire changer d'avis par rapport à ce que j'ai précédemment soutenu: Zosime

50 Ouvrage cité n. 26, 214.

2,29 – j'ajouterai même aujourd'hui tout Zosime jusqu'à 5,25 – dépend du seul Eunape.

Il me reste deux points à préciser:

1) Je n'ai parlé jusqu'ici de l'épisode du refus de monter au Capitole que comme d'un motif littéraire. Je reste convaincu que ce motif s'inspire d'un épisode réel. Cet épisode doit-il être situé en 312, en 315 ou en 326? J'ai longuement milité pour 315<sup>51</sup>. Je dois dire que le problème me paraît aujourd'hui difficile à trancher d'une manière certaine. Mon hypothèse de 315 est peut-être plus ingénieuse que convaincante. Je persiste à penser que 312 semble trop tôt pour l'épisode narré par Zosime, et 326 trop tard. S'il fallait renoncer à 315, je pencherais plutôt pour 326. B. Bleckmann me suggère une autre possibilité encore: la participation à la cérémonie du Capitole daterait de 315, le refus de 326. Ces deux dates s'inscriraient dans le célèbre schéma de l'*Epitome de Caesaribus* 41,16 *decem annis praestantissimus, duodecim sequentibus latro, decem nouissimis pupillus*. La période «latro» se situerait entre les deux anniversaires impériaux célébrés à Rome, les *decennalia* en 315, les *uicennalia* retardés en 326. Je reste en tout cas ferme dans ma conviction que Zosime 2,29,5 condense de manière peu claire un récit plus compliqué; dans l'impossibilité de deviner avec certitude ce qu'il a sauté, je crois que le plus prudent est de laisser en suspens la question de la date du refus de Constantin de monter au Capitole.

2) Ce qui est évidemment à l'origine du modèle de Fowden, ce sont les incontestables similitudes de toute une série d'éléments présents aussi bien chez Zosime 2,29 que dans les *Actus Siluestri*. Les savants qui ont observé cette particularité se sont cependant bien gardés, avant Fowden, d'établir un rapport direct entre ces deux textes<sup>52</sup>. Le filon qui apparaît chez Zosime peut être remonté aisément au travers d'Eunape jusqu'à la «Leoquelle», que, avec Bleckmann et d'autres, je n'hésite pas à identifier avec les *Annales* de Nicomaque Flavien, et ses éléments constitutifs sont identifiables au plus tard dès Julien<sup>53</sup>. Quant à la légende de Silvestre, elle s'élabore petit à petit à l'intention d'un public romain chrétien inculte, qui ignorait les traditions historiographiques sérieuses aussi bien profanes qu'ecclésiastiques sur Constantin (c'est-à-dire les représentants de la «Kaisergeschichte» d'Enmann et Eusèbe-Rufin), mais gardait apparemment le souvenir confus d'incidents déplaisants lors des séjours romains de Constantin. Cependant celui ou ceux qui sont intervenus activement dans la formation de cette légende avaient évidemment en tête un récit du type de celui qu'on lit en Zosime 2,29, et ils s'en sont inspirés pour construire leur fable, qui prend ainsi la forme, non d'une réfutation à l'usage des doctes comme Sozomène 1,5, mais d'une version alternative à l'usage des simples<sup>54</sup>.

51 Cf. en dernier mon article cité n. 49.

52 Cf. Aiello, article cité n. 34, 28–32.

53 Cf. Aiello, article cité n. 34, 32–38; Fowden, article cité n. 3, 157–158; G. Marasco, «Giuliano e la tradizione pagana sulla conversione di Costantino», *RivFil* 122 (1994) 340–354.

54 Cf. Aiello, article cité n. 34, 52–58.