

« J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie l'ouvrage de notre confrère Neil Stratford intitulé *La coupe de sainte Agnès (France-Espagne-Angleterre)* publié par notre Académie en 2022 (175 p.). Cet objet d'art, qui se trouve dans les collections du British Museum, a eu en effet une histoire très complexe que l'auteur résume au début de son livre et qui en explique le sous-titre, car il a gravité au cours des siècles entre la France, l'Angleterre et l'Espagne. A l'origine, il s'agit d'une coupe royale d'or émaillée, commandée antérieurement à 1380 à un orfèvre parisien par le duc Jean de Berry qui souhaitait l'offrir à son frère, le roi Charles V, né un 21 janvier, jour de la fête de Ste Agnès. Pour des raisons qui nous échappent, le duc garda d'abord pour lui ce magnifique objet où l'artiste a représenté avec des couleurs vives les principales étapes de la vie de Ste Agnès jusqu'à son martyre, en parallèle avec les principaux épisodes de la mort du Christ. Puis, après la mort du roi, il l'offrit à son neveu Charles VI, qui le fit entrer dans le trésor royal. Au XVe siècle, après Azincourt, on le retrouve dans le catalogue des possessions du duc de Bedford, régent pour la France, qui en fit don à Henry VI. Plus tard, Henry VII et Henry

VIII y ajoutèrent un collier des roses Tudor et modifièrent le pied. Au début du XVIIe siècle, ce précieux vase fut donné par le roi d'Angleterre Jacques Ier à Juan Fernandez de Velasco, duc de Frias, qui avait été le principal négociateur de la paix signée en 1604 avec l'Espagne. La suite est plus rocambolesque encore : le duc, revenu en Espagne, offrit la Coupe au couvent de religieuses franciscaines de Medina de Pomar qui, en 1883, la mirent en vente sur le marché parisien. Rachetée par le baron Pichon, puis par un marchand d'art anglais, elle fut ensuite offerte par lui au British Museum où elle est actuellement conservée, comme le souligne le directeur de ce musée dans son avant-propos. Cet achat, très couteux, fut rendu possible par une souscription nationale, la première du genre en Angleterre, lancée par Frankes, « Keeper » du British Museum, qui connut un vif succès dans l'opinion publique britannique. Son successeur, Charles Read, rédigea une étude monographique sur la Coupe, publiée en 1904, en collaboration avec le baron Pichon.

La Coupe de Ste Agnès, dont Neill Stratford, donne ici une description à la fois très précise et très claire, illustrée par d'excellentes photographies en couleurs, a la forme d'un tronc de cône renversé, surmonté d'un couvercle en or qui se présente comme une coupole aplatie décorée par la représentation d'épisodes des souffrances du Christ, faisant contrepoint à celles qu'endurèrent la martyre romaine et sa sœur Emérentienne qui figurent sur le calice. Sur le pied se trouvent les quatre évangélistes représentés par leurs symboles. L'ensemble témoigne de l'extraordinaire virtuosité de l'orfèvre qui la réalisa. Les émaux champlevés, de couleur rouge-rubis, furent réalisés à partir d'une poudre de verre déposés à la plume dans les champs préalablement gravés au burin dans un fonds d'or. Comme le montre l'auteur, il s'agit d'une œuvre pionnière qui illustre le haut niveau atteint par l'émaillerie parisienne dans la seconde moitié du XIVe siècle. L'auteur de la Coupe reste inconnu, mais Neil Stratford rapproche son œuvre de celle d'un enlumineur parisien de la même époque, connu sous le nom de « Maître de la Bible de Jean de Sy », avec lequel il partage un langage iconographique commun, ce qui permettrait de dater l'œuvre des années 1375-1380. La fonction de la Coupe reste également un peu mystérieuse. L'objet est désigné comme un « hanap » dans les inventaires royaux du XVe siècle, mais on peut se demander s'il a bien été conçu en vue du service de la table. Il comporte en effet à l'intérieur du couvercle, un médaillon du Christ bénissant le ciboire et l'hostie, qui évoque probablement la présence réelle dans l'eucharistie, à moins qu'il ne s'agisse du banquet céleste. L'usage qui en été fait reflète cette hésitation : dans les cours de France et d'Angleterre, la Coupe semble avoir servi de vase

à boire, mais en Espagne, elle fut utilisée comme réserve eucharistique ou comme « monstrance » lors de la procession du Saint-Sacrement, comme en témoigne le fait qu'elle ait été bénite par l'archevêque de Tolède en 1610. Mais, dans l'intention de Jean de Berry, la Coupe devait simplement illustrer la Vie et le martyre de Ste Agnès, dont la réputation était fondée sur le fait qu'elle avait conservé sa chasteté dans les persécutions, proclamé sa foi chrétienne et était morte la gorge transpercée par le glaive du bourreau. Cette iconographie n'a pas de rapport avec celle qu'on trouve dans les peintures italiennes de l'époque, mais dépend plutôt de la Légende Dorée de Jacques de Voragine, qui venait d'être traduite en français par Jean de Vignay, dont un manuscrit fut offert par l'auteur à Charles V.

A travers cette étude exemplaire, Neil Stratford réussit à éclairer l'histoire complexe d'un objet précieux et à en analyser toutes les facettes. Son livre est aussi utile pour l'étude de l'orfèvrerie médiévale que pour celle du marché de l'art au XIXe siècle, et illustre bien les vicissitudes de cette Coupe, dont il nous restitue toute la beauté sans perdre jamais de vue ce qu'elle doit au mécénat princier, qui fut à l'origine de sa fabrication, et des traditions hagiographiques d'où procède son décor. »



« J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie de la part de son auteur l'ouvrage de Létitia Mouze *Chasse à l'homme et faux semblants dans le Sophiste de Platon* publié en 2020 dans la Collection « *Kainon* » des Classiques Garnier.

Létitia Mouze, maître de conférences habilitée, enseigne au département de philosophie ancienne de l'Université de Toulouse II Le Mirail. Elle a déjà publié plusieurs livres sur Platon, dont sa thèse *Le législateur et le poète, une interprétation des Lois de Platon*, Lille 2005 ou *Platon, une philosophie de l'éducation*, Ellipses, 2016 et plusieurs traductions des dialogues. Elle nous donne ici pour compléter sa belle traduction du *Sophiste*, un essai fouillé sur l'un des dialogues difficiles de Platon, qui malgré le sérieux des analyses et la prise en compte de ses graves enjeux, se dévore comme un roman policier. Et ce n'est là que le moindre de ses mérites !

L'auteur propose en effet de lire ce dialogue en prenant acte du fait que, du point de vue dramatique, il suit le *Théétète*. Or, à la fin du *Théétète*, Socrate quitte ses interlocuteurs en annonçant qu'il doit se rendre chez l'archonte-roi pour y répondre des deux chefs d'accusation lancés contre lui par Mélètos : athéisme et corruption de la jeunesse. Le Socrate de l'*Apologie* voit

dans la pratique de l'*elenchos* l'origine de ces accusations. Le but du *Sophiste* serait, selon notre auteur, de répondre à ces accusations en montrant que l'athée corrupteur de la jeunesse n'est pas le philosophe, Socrate, mais le sophiste avec lequel on le confond du fait de leur proximité apparente dans le maniement du dialogue.

Cette étude ne saurait être dissociée de la traduction du *Sophiste* donnée par le même auteur : elle accompagne la lecture de ce dialogue réputé difficile et justifie, à l'occasion, certains choix de traduction en explicitant les présupposés interprétatifs sur lesquels ils reposent. La conviction de l'auteur est que le *Sophiste* n'est pas un dialogue logique ou métaphysique ; la langue de Platon y est certes précise et rigoureuse, mais reste « simple » c'est à dire non spécialement technique et sûrement pas « jargonnante ». Le but du dialogue est simplement de démasquer le vrai coupable en analysant le *logos*, instrument commun au philosophe et au sophiste, pour opposer à l'usage éristique qu'en fait ce dernier l'usage dialectique qu'en fait le philosophe. L'enjeu est donc concret et revêt un caractère d'urgence : c'est une question de vie ou de mort !

Le premier chapitre met en place cette voie interprétative et présente le plan du dialogue sous la forme d'un récit qui dégage les différentes étapes de la poursuite – la chasse – à laquelle se livrent l'Étranger d'Élée et Théétète : on découvre que le moteur de cette poursuite c'est, le *logos* et l'analyse du *logos*. Les chapitres suivants constituent les différentes étapes de cette poursuite.

Le deuxième chapitre est consacré au paradigme du pêcheur et cherche à trouver une évaluation satisfaisante du *logos* du sophiste jusqu'à ce *logos* qui le définit comme un imitateur. Le paradigme du pêcheur irrigue toute la suite du dialogue en fournissant l'image de la chasse et celle du poisson auquel le sophiste est identifié à deux ou trois reprises. Si les sophistes ne saisissent pas ce poisson glissant c'est qu'ils font de la recherche d'un gain pécuniaire l'élément déterminant de leur pratique qui vise donc à acquérir un pouvoir fondé sur la réputation (*doxa*) - ou l'apparence- de savoir (*sophia*). Le sophiste pratique l'antilogie et imite le savant (la notion de ressemblance va devenir centrale dans la suite du dialogue) en produisant des images langagières du vrai.

Le troisième chapitre analyse l'impasse à laquelle aboutit ce *logos* du sophiste – impasse qui est celle du *logos* lui-même.

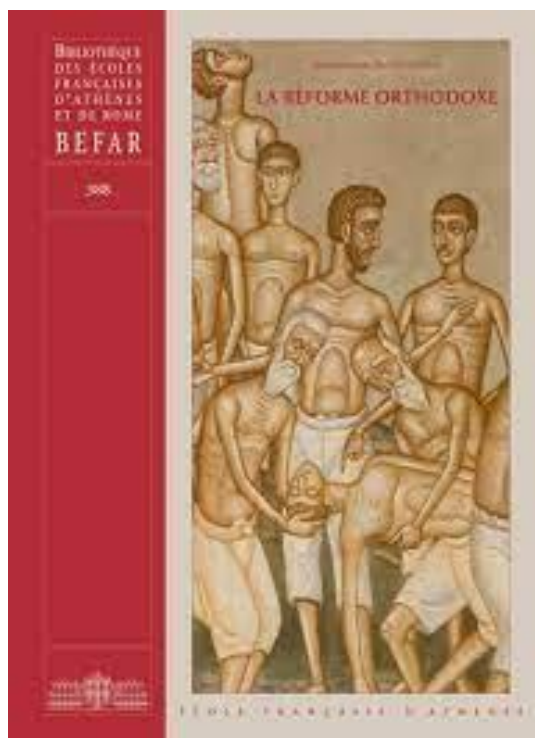
Le quatrième chapitre explore la manière dont l'Étranger d'Élée sort de l'impasse par l'analyse du *logos* : il cherche ce que parler veut dire. Ce chapitre s'appuie sur deux passages du texte : celui qui définit le *logos* comme un mélange partiel de *géné* et celui qui, à la fin du dialogue, le définit comme un entrelacement de verbes et de noms. Cette définition est fondamentale dans ce dialogue qui a pour but, non de définir l'être comme on l'a souvent pensé, mais de définir le *logos*, parce que seule cette définition permettra de déjouer les jeux du langage sophistique.

Le cinquième chapitre approfondit l'analyse du *logos* déployée dans le dialogue en se concentrant sur la division et la dialectique. La division est l'opération propre du *logos* en tant qu'il distingue ce qu'il cherche à saisir en le séparant du reste. Or distinguer, séparer, c'est ce que fait la dialectique : le savoir dialectique est celui que l'on obtient lorsque l'on considère les choses, non au moyen de la sensation, mais dans et par le *logos*, en recourant au dialogue (*dialegesthai*) silencieux de l'âme avec elle-même. Ce savoir, fruit du *dialegesthai* et non de la perception sensible, est dialectique. Il repose sur l'identification des ressemblances et des différences, permet de distinguer clairement son objet et donc de le distinguer de ce qu'il n'est pas. Dès lors la division n'est rien d'autre que la mise en œuvre de la dialectique elle-même ; pour parler correctement des choses, donner un *logos* correct, il faut saisir les différences et les ressemblances non pas entre les individus singuliers de la perception sensible, mais entre les familles (*géné*) qui sont l'objet du *logos*. En « divisant », l'Étranger d'Élée « dialectise » pour déjouer le *logos* du sophiste et démasque ainsi le pseudo-savoir de cet imitateur.

Le sixième chapitre explore, par opposition, la description du *logos* propre au sophiste comme *pseudos*. Car ce que le *Sophiste* de Platon étudie, selon notre auteur, ce n'est pas le « non-être » mais le faux, le *pseudos*, c'est à dire les images. Pour cerner le sophiste il faut saisir le faux et les images au moyen du *logos*. L'étude cherche alors à mettre en lumière comment Platon en définissant le *pseudos* se donne les moyens de montrer que le sophiste mésuse du *logos* (= n'en fait pas l'instrument de discernement qu'il est) et que du coup sa réfutation (*elenchos*) n'en est pas une mais se limite à une querelle (*eris*) qui ne vise pas au savoir mais à **paraître** savoir.

Le septième et dernier chapitre met en lumière l'enjeu éthique de la description de l'action du sophiste et établit la corruption de la jeunesse par le sophiste : il s'agit alors de dénoncer l'athéisme sophistique et de lui opposer la confiance philosophique dans l'existence des dieux et leur providence. Si en effet le sophiste utilise le *logos*, non pour connaître ce qui est, mais pour paraître savant, c'est parce qu'il pense que rien n'est, donc qu'il n'y a rien à connaître, et ce, parce qu'il n'y a que le sensible qui, perpétuellement mouvant, n'est pas objet de savoir. Or s'il n'y a que le sensible, il n'y a pas de dieux. Pour le sophiste, matérialiste et athée, il n'y a que le *logos* dont le seul but est, non de saisir ce qui est mais de l'emporter sur les autres. L'importance de la question de l'athéisme est d'emblée suggérée par les citations d'Homère qui encadrent le dialogue et qui concernent la question de l'appartenance d'un être – Ulysse ou Glaucos – au *genos* des dieux ou à celui des humains.

On mesure combien le commentaire du *Sophiste* que propose ici Letitia Mouze est neuf et suggestif. Il est heureux que l'Académie en lui décernant l'un de ses prix ait souhaité récompenser le talent de cette remarquable « philosophe-philologue. »



Anastassios Anastassiadis, *La Réforme orthodoxe. Église, État et société en Grèce à l'époque de la confessionnalisation post-ottomane (1833-1940)*, École française d'Athènes, 2020, petit in-4°, 570 p.

« Mon intérêt pour ce livre peut sembler étonnant. Sans doute y ai-je appris beaucoup de choses sur l'histoire intérieure de l'Église grecque orthodoxe entre 1833 (la proclamation de l'indépendance de la Grèce, à la Conférence de Londres en 1830, et les débuts de la monarchie deux ans plus tard, avec le jeune prince bavarois Othon, âgé de 17 ans) et 1940. 1833-1940, ce que l'auteur appelle « le long XIXe siècle grec ».

L'auteur est d'une érudition pointilleuse sur les personnes, les événements, les décisions, les conflits, les échecs et les progrès de l'Église. Déclarations officielles et documents d'archives, presse périodique et mémoires privées, il a dépouillé avec précision une documentation dont j'ignorais tout. Les 350 pages de texte sont complétées par 200 pages d'annexes, cartes, tableaux, bibliographies des sources et des études. Mais ce qui aurait pu rester une légitime curiosité – totalement

gratuite et étrangère à mes domaines d'intérêt – s'est transformé, à la lecture, en l'enquête passionnante sur un phénomène religieux, qui est central dans mes propres recherches : le passage à la « modernité ». Le sous-titre de l'ouvrage aurait dû d'ailleurs m'alerter : « Église, État et société en Grèce à l'époque de la confessionnalisation post-ottomane (1833-1940) ».

Comme l'explique Bernard Heyberger dans son excellente préface, la démarche de l'auteur s'inscrit dans un double refus : celui d'une historiographie séculière, qui évite de prendre en compte les institutions ecclésiastiques, et celui d'une histoire confessionnelle qui, sous couvert d'un positivisme pointilleux, suit des objectifs apologétiques et commémoratifs. Anastassiadis prend en compte beaucoup de documents religieux, mais il associe leur lecture aux événements politiques et aux changements économiques et démographiques du pays : l'annexion successive de « nouveaux territoires » a fait passer la population d'un million d'habitants en 1843, terminus a quo de l'enquête, à plus de six millions en 1928.

L'apport de sa documentation permet à Anastassiadis de réfuter des lieux communs de l'historiographie, en particulier sur le rôle de l'Église dans la construction de l'État grec et en face de la sécularisation européenne. Les deux souverains successifs, aux longs règnes, furent le catholique Othon de Bavière (1832-1862), puis le luthérien Guillaume de Danemark (Georges 1er) (1863-1913). Le premier fut renversé et le second fut assassiné. Ils nourrissaient tous les deux une grande défiance envers l'Église nationale, et en particulier, pour le second, devant les évolutions qu'elle connaissait.

Pendant longtemps, au XIXe siècle, l'État grec a voulu appliquer la liberté de conscience des États modernes tout en conservant de l'héritage ottoman la religion établie et la tolérance. Mais il devait compter avec une Église divisée : une Église « d'en-haut », sous la tutelle de l'État, cohabitait avec une Église « d'en-bas », dont le clergé dépendait des fidèles qui le choisissaient et le rémunéraient. Et les monastères constituaient un monde fermé, jaloux par un clergé qui n'a pu que se féliciter des mesures de sécularisation foncière entreprises dès les débuts de la monarchie – mais dont l'auteur montre la très faible incidence économique.

Historien sociologue, l'auteur circule entre l'événement, la conjoncture et la longue durée. Le récit détaillé des événements de 1901 autour de la traduction des Évangiles en grec moderne (« démotique ») est exemplaire. On utilisait jusqu'alors – y compris pour prêter serment sur les Évangiles – les traductions diffusées par les Bible Societies protestantes. La reine Olga, d'origine russe, a demandé en 1898 qu'une traduction de l'Évangile puisse être établie pour le peuple. L'opposition regroupa les

théologiens académiques, et le bas clergé, qui craignait de perdre son autorité, en particulier sur la nouvelle classe bourgeoise. La langue des Évangiles faisait du peuple grec l'équivalent du peuple juif pour l'Ancien testament : un peuple élu, garant de l'authenticité du message biblique. Et le projet « démotiste », réalisé en plusieurs étapes, était dénoncé comme une ingérence russe, tandis que les puristes défendaient la mission évangélisatrice du « Peuple élu » censée se propager jusqu'aux confins balkaniques et anatoliens de l'Empire ottoman. Le Saint Synode se prononça pour l'intégrité du « prototype ».

L'expérience grecque contient un double enseignement : d'abord, l'aggiornamento de l'Église passe par une formation intellectuelle accrue des ministres et un engagement actif dans la société : le double handicap de l'Église grecque fut la très faible formation du clergé diocésain et le repli du clergé régulier dans les monastères, aux dépens des services d'assistance aux plus démunis et aux plus jeunes. Ensuite, il y a des progressistes conservateurs, voire réactionnaires, au sens de ceux qui annoncent un retour à des origines mythiques, et des conservateurs progressistes, qui tiennent à faire évoluer des structures bien établies. Au lendemain de la Révolution, en France, l'Église catholique a connu ce chassé-croisé des idéologies.

Cette modernité s'appuie sur « l'invention de la tradition » : croyants ou incroyants, les Grecs des années 1920-1940 ont communiqué ensemble à une vision mythique de « l'orthodoxie nationale », une religion populaire qui réunit l'art byzantin (et l'architecture pseudo-byzantine), l'art naïf, une religiosité démocratique, un moralisme primitif. Les réformateurs affichent leur attachement à une continuité sélective et se montrent plus intransigeants que les conservateurs : comme l'écrit Anastassiadis, « c'est au moment où l'institution est en train de changer que l'image qu'elle projette à l'extérieur est la plus fermée » (p. 346). Ce travail exemplaire et méthodique brouille les oppositions reçues entre conservateurs et progressistes : un siècle d'histoire de l'Église orthodoxe grecque est riche d'enseignement pour d'autres institutions religieuses, orientales et occidentales. »