ACADÉMIE ROUMAINE

SOCIÉTÉ ROUMAINE
D'ÉTUDES BYZANTINES

ÉTUDES BYZANTINES ET POST-BYZANTINES V

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

ÉTUDES BYZANTINES
ET
POST-BYZANTINES

ACADÉMIE ROUMAINE
SOCIÉTÉ ROUMAINE D'ÉTUDES BYZANTINES

ÉTUDES BYZANTINES ET POST-BYZANTINES

V

recueillies et publiées par
Emilian Popescu et Tudor Teoteoi

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2006

Copyright © 2006, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE.
Tous droits réservés.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

Études byzantines et post-byzantines / recueillies et publiées par Emilian Popescu et Tudor Teoteoi. - Bucureşti : Editura Enciclopedică, 1979-
Vol.
ISBN 973-27-0271-0
Vol. 5. - Bucureşti : Editura Academiei Române, 2006. - ISBN 973-27-1266-X

I. Popescu, Emilian (ed.)
II. Teoteoi, Tudor (ed.)

94(495.02)(063)

EDITAT CU SPRIJINUL
AUTORITĂŢII NAŢIONALE PENTRU CERCETARE ŞTIINŢIFICĂ

Rédacteur: Rodica FLORESCU
Informatique éditoriale: Mariana MOCANU
Daniela FLORESCU
Graphique: Mariana ŞERBĂNESCU

Classification décimale: Grandes bibliothèques: 9(495.02)
Petites bibliothèques: 9

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
(ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE ROUMAINE)
Calea 13 Septembrie nr. 13
Bucureşti, 050711, România
E-mail: edacad@ear.ro
Web: www.ear.ro

Étienne le Grand offre l'Évangéliaire du Monastère de Humor à la Sainte Vierge (1473).

ACADÉMIE ROUMAINE
SOCIÉTÉ ROUMAINE D'ÉTUDES BYZANTINES

ÉTUDES BYZANTINES ET POST-BYZANTINES

V

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos (*Emilian Popescu*) 9

A. STEPHANUS ILLE MAGNUS – CHRISTIANAE FIDEI ATHLETA

DANIEL, MÉTROPOLITE DE MOLDAVIE ET DE BUCOVINE, **Défenseur de la chrétienté et fondateur de sanctuaires** 13
EMILIAN POPESCU, **L'image chrétienne-orthodoxe d'Étienne le Grand** 19
MIHAIL SPĂTĂRELU, **The relationships of Stephen the Great with the Pontic region** 37
ŞTEFAN S. GOROVEI, MARIA MAGDALENA SZÉKELY, **Les emblèmes impériaux de la princesse Marie Assanine Paléologuine** 49
TUDOR TEOTEOI, **Étienne le Grand, prince souverain, et ses rapports avec le culte des saints militaires** 89
ŞTEFAN ŞTEFĂNESCU, **Les sources byzantines et l'épopée roumaine au XVe siècle** ... 117

B. BYZANTINA

ŞTEFAN IONESCU BERECHET, La question de l'icône dans la vision des Pères (IVe–VIIe siècles) 127
MIHĂIŢĂ GH. BRATU, Théodore Abuqurra, un apologète peu connu de l'icône 159
DAN GH. TEODOR, Ateliers byzantins des VIe–VIIIe siècles au nord du Bas-Danube 189
COSTEL CHIRIAC, The first Byzantine seal (6th–7th c.) found at Ibida (Slava Rusă, Tulcea county) 207
PETRE DIACONU, De nouveau sur les Slaves au Bas-Danube (VIe–VIIe siècles) 211
ALEXANDRU MADGEARU, Centrifugal movements in the Balkans in the 11th century 213
MIHAI OVIDIU CĂŢOI, Un hiéromoine «scythe» du territoire de la Roumanie, dans un manuscrit byzantin du XIIe siècle 223
IONUŢ HOLUBEANU, The Byzantine monachism in Schytia Minor – Dobruja in the IVth–XVth centuries 243
PETRE GURAN, L'eschatologie de Palamas entre théologie et politique 291
DIMITRI NASTASE, La version slave de la Chronique byzantine perdue de Jean Chortasménos (début du XVe siècle) 321
ŞERBAN PAPACOSTEA, Un humaniste italien au service de Byzance en Europe Centrale au XVe siècle 365
ERNEST OBERLÄNDER-TÂRNOVEANU, Notes on the Genoese coinage at Pera during the first half of the 15th century 377
VITALIE JOSANU, Quelques considérations sur la double dénomination de Cetatea Albă 387
MANUELA DOBRE, La ville de Cónstantinople dans la vision des auteurs byzantins du XVe siècle. Topographie et idéologie 407

C. POST-BYZANTINA

ION RIZEA, Les boyards Craioveşti, protecteurs du monachisme athonite post-byzantin 423
TUDOR DINU, A little known poem by George the Aetolian about Lady Chiajna 459
ANDREI PIPPIDI, La mort à Constantinople: héritage byzantin ou naissance d'une légende 471

ZAMFIRA MIHAIL, **« Réitérer la traduction », un procédé de la littérature religieuse roumaine** 497

*

FLORINA FODAC, **Le premier Congrès International d'Études Byzantines (Bucarest, 14–20 avril 1924). Prémisses et contexte historique d'organization** 509

AVANT-PROPOS

Nous incluons dans ce volume, le Ve des *Etudes byzantines et post-byzantines*, des études consacrées à l'anniversaire de 500 années depuis la mort d'Etienne le Grand, événement commémoré le 2 juillet 2004. Ces études ont été présentées lors des symposiums organisés au cours de l'année 2004 pour vénérer la mémoire du plus grand voïvode roumain qui, dans la seconde moitié du XVe siècle, dominait la scène politique et militaire du Sud-Est européen, défendant la Moldavie contre les Turcs, les Tatars et d'autres ennemis et par cela devenant non seulement un héros national, mais aussi un défenseur de toute l'Europe chrétienne.

A cette époque-là, l'Europe était menacée par Mahomet II qui, après la victoire obtenue contre les Byzantins et la conquête de Constantinople, en 1453, tenait dans sa main toute la Peninsule Balkanique et se dirigeait vers les autres pays de la zone centrale et est-européenne. Seuls deux grands commandants d'armées – Jean Corvin de Hunedoara (Hunyadi), dans l'Europe centrale, et Etienne, dans sa partie orientale – osèrent tenir tête au terrible sultan. Mais, en 1456, Jean mourut en défendant Belgrade, de sorte qu'Etienne resta jusqu'à sa mort, en 1504, le seul obstacle devant l'avance ottomane. Il menait le combat en tant que représentant du monde chrétien de tradition byzantine, mais en même temps de l'Europe toute entière, ce qui a déterminé le pape Sixte IV à l'appeler *athleta fidei christianae*, et l'historien polonais Jan Dlugosz (Ioannes Dlugoss) *Stephanus ille magnus*. Le même historien polonais considérait Etienne le seul capable de prendre la commande d'une croisade contre les Turcs et les Tatars. Les traditions byzantines dans les Pays Roumains de Valachie et de Moldavie étaient alors fortement consolidées notamment par l'Eglise, officiellement inscrite dans la liste des métropoles byzantines (la Valachie en 1359, la Moldavie en 1401). Après la chute de Constantinople, dans les pays roumains s'étaient réfugiés de nombreux Byzantins, des gens du peuple, des membres du clergé, des nobles et même des membres des familles impériales, contribuant ainsi à garder vivante la tradition byzantine chez les Roumains. En Moldavie, dans les peintures extérieures de certaines églises, on voit représentés des événements dramatiques de l'histoire de Byzance, comme le siège de la ville en 626 et puis en 1453, témoignant de leur écho dans les âmes des chrétiens moldaves. En même temps, dans des représentations picturales semblables, on voit des thèmes de la littérature ascétique

et mystique orientale, notamment de *l'Echelle* de Saint Jean Climaque (*Scala Paradisii*), et des thèmes de spiritualité hésychaste. Dans son livre *Byzance après Byzance*, Nicolae Iorga nous donne bien d'autres exemples d'héritage byzantin sur les territoires roumains.

C'est dans ce monde qu'Etienne s'est formé et a vécu, s'identifiant aux idéaux politiques et spirituels des autochtones, mais aussi des Byzantins, et luttant pour leur sauvegarde jusqu'aux derniers instants de sa vie. Il a défendu son pays et son Eglise à travers 47 guerres, édifiant après les batailles tout autant d'églises et de monastères. Il a été un bon administrateur des affaires intérieures, assurant à son peuple non seulement la paix, mais aussi la prospérité. Vaillant et victorieux au combat, il était en même temps un grand protecteur de l'Eglise et de la culture.

En 1992, les 21 et 22 juin, l'Eglise Orthodoxe Roumaine a mis Etienne au nombre des saints roumains, sous le nom de : *le pieux voïvode Etienne le Grand et le Saint*, le jour de sa commémoraison étant fixé le 2 juillet, jour de sa naissance au ciel.

Emilian Popescu

A.

STEPHANUS ILLE MAGNUS – CHRISTIANAE FIDEI ATHLETA

DÉFENSEUR DE LA CHRÉTIENTÉ ET FONDATEUR DE SANCTUAIRES
L'œuvre de la grâce dans la vie du Saint voïevode Etienne le Grand

DANIEL, MÉTROPOLITE DE MOLDAVIE ET DE BUCOVINE

De Saint Etienne le Grand ont écrit les chroniques et les études d'histoire, ont parlé les légendes et la piété populaire. Depuis sa canonisation, en 1992, le voïevode est entré dans le calendrier et le culte de l'Eglise Orthodoxe. Il s'avère donc nécessaire maintenant d'approfondir, théologiquement et spirituellement, son tropaire, où il est présenté comme un **défenseur intrépide de la foi et de la terre des ancêtres, un grand fondateur de sanctuaires.** Autrement dit, Etienne est reconnu comme un vase choisi de l'œuvre de la grâce de Dieu en lui, au bénéfice de l'Eglise du Christ.

C'est pour cette raison que nous essayerons, en ce qui suit, de mettre en lumière quelques aspects de cette œuvre, maintenant, à un moment d'hommage solennel rendu à sa mémoire.

Le trésor dans le vase d'argile

L'année « Etienne le Grand et le Saint », consacrée à l'anniversaire de 500 ans depuis la naissance au ciel et de 12 ans depuis la canonisation, par l'Eglise Orthodoxe Roumaine, du plus brillant et du plus connu des voïevodes et des princes du peuple roumain, n'est pas seulement un moment de recueillement et de gratitude, mais aussi un appel au renouveau spirituel et à l'œuvre missionnaire chrétienne, adressé tant au clergé qu'aux fidèles.

Etant donné que, par sa bravoure et sa piété, par son intelligence et sa générosité, Saint Etienne le Grand demeure – selon les dires de Nicolae Iorga – **l'icône la plus pure de l'âme du peuple roumain**, sa commémoraison et l'hommage qu'on lui rend sont à la fois un acte de culte et de culture, de justice et de dignité pour la conscience des Roumains de partout comme pour la foi chrétienne vivante.

Saint Etienne le Grand est resté dans l'histoire comme une lumière, car il a intensément vécu l'histoire en tant que lutte justifiée par une foi inébranlable et par de nobles idéaux. Il a perçu l'histoire comme tourbillon des passions humaines individuelles et collectives, mais aussi comme lieu et action de la grâce divine. Le parallélisme

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 13–18, 2006

entre les nombreuses guerres qu'il mena et les nombreuses églises et monastères qu'il bâtit est la preuve la plus éloquente de cette expérience complexe et intense.

Lorsque l'Eglise met au nombre des saints des personnes humaines qui ont éclairé leurs semblables par leur foi et leurs actes, elle ne rend pas hommage à la nature humaine en état d'autosuffisance ou de réalisation de soi par soi-même, mais elle vénère l'œuvre de la grâce de Dieu dans ces personnes-là. Lorsque l'homme coopère avec la grâce divine, qu'il l'implore dans ses prières et la manifeste en action de grâce diligente et généreuse, en actes de charité et de justice, la foi devient, de conviction de l'esprit, communion du cœur, le repentir devient victoire sur le péché, et le pardon, point départ pour les bonnes œuvres.

Aux yeux du peuple et des chroniqueurs roumains et étrangers, les nombreuses victoires de Saint Etienne le Grand (de 36 batailles, il n'en perdit que deux) ne s'expliquent pas exclusivement par l'intelligence et le talent militaire du prince régnant, mais surtout par l'aide de Dieu.

C'est à ce sens qu'Etienne fut nommé **svetâi**, c'est-à-dire Saint, car il était reconnu comme « tropaiophore », triomphateur ; le triomphe venait de Dieu, mais c'était le pieux voïevode qui en était le porteur et le flambeau.

Etienne ne considérait pas que ces nombreuses victoires fussent son mérite, mais qu'elles avaient été obtenues surtout grâce à l'aide de Dieu. Il vécut ainsi une expérience de la grâce pareille à celle du grand converti et missionnaire Saint Apôtre Paul, qui disait : « ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile, pour que cette incomparable puissance soit de Dieu et non de nous » (II Co 4,7).

Par la pénitence et l'humilité, le combattant fidèle voit la fragilité et la finitude de la nature humaine comme étant de l'argile, mais par l'amour de Dieu et l'espérance, il se rend compte de la force, de l'infini et de la nouveauté de la grâce divine.

La violence des guerres et la paix des monastères

Saint Etienne a grandi dans une Moldavie que déchiraient, depuis un quart de siècle, les luttes portées autour du trône par les descendants de son grand-père, Alexandre le Bon. Afin de ne pas perdre la vie, lui et ses parents, Bogdan II et la princesse Oltea, ont vécu plusieurs années en exil en Valachie et en Transylvanie.

Plus tard, il devait vivre une autre expérience douloureuse lorsque son père, monté sur le trône de la Moldavie, fut tué après quelques années de règne, par son demi-frère, Petru Aron. La peine et la souffrance causées par la mort de son père allaient être vécues de nouveau dans l'exil.

En 1457, le Jeudi Saint, il devint lui-même prince régnant de la Moldavie, suite aux luttes menées à Doljeşti et Orbic, contre Petru Aron, qu'il vainquit.

Cependant, dès que les luttes intestines pour le trône eussent cessé, en Moldavie allaient commencer les invasions des Turcs et des Tatars, des Hongrois et des Polonais, de sorte que, pendant son long règne de 47 années, il n'y eut que de très brèves périodes de paix. Le danger créé par la convoitise des envahisseurs

et par leur désir de s'emparer de la Moldavie le fit se tenir sans cesse en état de veille et de sacrifice, à tout instant prêt au combat pour sauvegarder le pays et la foi des ancêtres, pour défendre la Moldavie et l'Europe chrétienne.

D'où tant d'esprit de sacrifice ? De la foi reçue au sein de la famille et de l'Eglise. Il est significatif que, selon la tradition, tant sa mère Oltea – entrée ultérieurement au couvent, sous le nom de Marie – que son père spirituel, le vénérable Daniel l'Ermite, ne lui recommandent pas de se résigner, mais de lutter jusqu'au sacrifice, animé par une foi inébranlable et mettant son espoir en l'aide de Dieu. Leur conseil et leur bénédiction allaient se changer en triomphe. Ainsi, Etienne savait demander l'aide de Dieu et de Ses saints (la Mère de Dieu, Saint Georges, Saint Procope, Saint Démétrios, Saint Jean Baptiste) par le jeûne et la prière, et après la victoire, élever des prières d'action de grâce à Dieu en édifiant des églises et des monastères qu'il appelle dédicace et prière, comme tout autant de cierges de Résurrection allumés au pieds du Dieu éternel, Seigneur de l'histoire et Seigneur de notre vie.

Ayant vécu l'expérience de la grâce divine dans un combat mené dans l'esprit de sacrifice, Etienne de Moldavie savait que la puissance de la Résurrection jaillit de la Croix et que la victoire donne naissance à la gratitude.

A ce sens, *Letopiseţul anonim al Ţării Moldovei* relate qu'après sa victoire contre les envahisseurs polonais à Codrii Cosminului, « Etienne voïevode lui-même libéra l'armée, renvoyant chacun à ses affaires, et commanda à tous ses braves guerriers et à ses boyards de se rassembler à la Saint Nicolas, dans le bourg nommé Hârlau. Il se rassemblèrent donc tous là. Et Etienne voïevode offrit alors un grand festin à tous ses boyards, du plus grand au plus petit et ennoblit bien des combattants qu'il combla de riches dons, chacun selon ses mérites. Et il les renvoya à leurs affaires et leur apprit à louer et à bénir Dieu Tout Puissant pour tout ce qu'Il leur avait donné, car toutes les victoires viennent de Dieu. »

Les monastères et les églises, au nombre de 44 selon le chroniqueur Grigore Ureche, dédiés à notre Seigneur Jésus-Christ, comme le monastère de Neamţ, ou à la Mère de Dieu, comme le monastère de Putna, à la Sainte Croix, aux Saints Archanges Michel et Gabriel, à Saint Jean Baptiste, à Saint Georges, à Saint Démétrios, à Saint Procope, à Saint Nicolas, sont en même temps actes de gratitude, expérience eucharistique et source de paix spirituelle, de sainteté et d'espoir dans un monde bouleversé par le péché et la mort.

L'inscription votive du monastère de Războieni (1496) est une preuve d'humilité de la part du prince régnant. Entre autres, on peut y lire : « Par la volonté de Dieu, les chrétiens ont été vaincus par les païens » et ailleurs, le voïevode avouait humblement : « Moi et ma Cour, nous avons fait tout ce qui était possible de notre part, et pourtant il est advenu ce que vous savez. Et je considère que ce fut la volonté de Dieu, pour me punir de mes péchés, que Son nom soit loué ![1]

L'inscription votive de l'église du monastère de Neamţ contient une très belle prière : « Seigneur Jésus-Christ, daigne recevoir cet édifice bâti grâce à Ton aide, à

[1] N. Iorga, *Istoria lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1904, p. 179.

la gloire de Ta Sainte et Glorieuse Ascension de la terre au ciel ; et Toi, Seigneur, protège-nous par Ta miséricorde maintenant et toujours et aux siècles des siècles. »

Félonie de quelques puissants et fidélité du peuple

A son avènement sur le trône, le 14 avril 1457, Etienne le Grand trouva une Moldavie affaiblie par les luttes pour le pouvoir et par une grande anarchie. L'autorité du prince régnant était diminuée et nombre de boyards étaient préoccupés plutôt par leurs propres intérêts et leur bénéfice personnel que par le bien-être du pays et du peuple. Le pays avait grand besoin de justice et d'unité, de renouveau et d'organisation sociale. En cette situation, Etienne commença à compter plus sur le peuple et l'Eglise que sur les grands boyards, avides de privilèges mais moins capables de se sacrifier pour leur pays. Quelques-uns complotaient même contre le voïevode avec les puissances étrangères, comme ce fut le cas d'Isaia le *vornic*, le beau-frère d'Etienne, Negrilă le *paharnic* et Alexa le *stolnic*. Par conséquent, en 1471 ils furent décapités pour leur trahison. La justice du prince réquant était sans merci à l'égard des traîtres, tandis que sa générosité et sa charité comblaient ceux qui étaient fidèles à Dieu et à leur pays. Il ennoblit ainsi bien des braves combattants et aida une multitude de gens pauvres.

Pour tout cela, le peuple l'aimait et à sa mort le plaignit amèrement, car il laissait derrière lui tant de bienfaits, comme disait le chroniqueur: « Et Etienne voïevode fut enterré par tout le pays en pleurs au monastère de Putna, édifié par lui. Et il y avait tant de peine que tous le plaignaient comme un père bien-aimé, car ils avaient perdu beaucoup de bien et de protection. »[2]

La grâce de Dieu œuvre dans le monde la vérité et la justice, la liberté et la charité. Comme les prophètes d'autrefois, promoteurs de la justice et d'une vie sociale saine, le prince régnant avait le devoir de juger selon la justice et de protéger la liberté humaine humiliée par la cupidité et le mépris. C'est ce que notait le chroniqueur polonais I. Dlugosz : « Par sa sévérité et sa justice, ne laissant aucun crime impuni, il les fit (*les Moldaves)* se soumettre obéissants à tous ses commandements. »[3] Dans sa lutte sociale, Saint Etienne le Grand fut compris et soutenu par l'Eglise. Les donations qu'il faisait aux établissements ecclésiastiques avaient aussi un but social et charitable, les monastères étant en même temps des centres de culture et de philanthropie. On a constaté à juste raison que « l'Eglise n'était pas une force économique et ne pouvait pas entrer en concurrence avec la grande noblesse et son influence politique ». C'est pour cette raison que « la

[2] Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei.*

[3] I. Dlugosz, *Historia Poloniae*, vol. II, éd. Lipsiae, 1712, cité par Al.Boldur, *Biserica în timpul lui Ştefan cel Mare*, dans le vol. collectif *Biserica, o lecţie de istorie*, Mânăstirea Putna, 2004, p. 101.

dotation des monastères et des églises avec tout le nécessaire entrait dans la préoccupation constante du prince régnant. »[4]

Foi orthodoxe et coopération chrétienne européenne

En tant que fils de l'Eglise et grand bienfaiteur de celle-ci, Saint Etienne le Grand a défendu la foi orthodoxe de son peuple devant l'Islam en expansion ainsi que devant le prosélytisme de l'Occident chrétien.

En même temps, il respectait la chrétienté occidentale et faisait appel au Pape pour être soutenu dans sa lutte anti-ottomane. Et le Pape Sixte IV reconnaissait sa vaillance et ses mérites dans la sauvegarde de l'Europe chrétienne toute entière, en le nommant **athlète de la foi chrétienne.** Sa fidélité incontestable et constante à sa propre tradition orthodoxe, en même temps que son respect pour les autres chrétiens et même pour la religion islamique attestent que la foi véritable rend l'homme plus humain, plus pacifique et capable de dialogue et de coopération, et pas du tout fanatique. En tant que fils de l'Eglise Orthodoxe, le saint voïevode Etienne le Grand aida généreusement des monastères du Mont Athos : Zographou, Grigoriou, Vatopédi, Kostamonitou, S.Paul, etc. Il entretint également des relations culturelles avec d'autres Eglises Orthodoxes, comme par exemple l'Archevêché d'Ochride, Kiev et Moscou, la Serbie, les orthodoxes de Pocutsia. Toutefois, ce qui lui tenait le plus à cœur , c'étaient les relations avec les frères orthodoxes du même sang, vivant dans les autres provinces roumaines, la Valachie et la Transylvanie, où il créa l'évêché orthodoxe de Vad et bâtit deux églises, l'une à Vad et l'autre à Feleac, et en Valachie, une église à Râmnicu Sărat.[5]

Par toutes ces actions soutenant la vie et la mission de l'Eglise, Saint Etienne le Grand s'est avéré un fils et un missionnaire de l'Eglise. Ainsi, ses titres de « pieux et fidèle du Christ » mentionnés dans les inscriptions votives des églises fondées par lui sont parfaitement justifiés par ses actes de sauvegarde de la foi et de générosité à l'égard de l'Eglise.

La croix de la vie terrestre et la joie sereine de la Résurrection

Elevé dans sa famille et formé par l'Eglise dans l'esprit de la tradition sacrée de vénération de la mémoire et des tombeaux de ses prédécesseurs, Saint Etienne le Grand ne craint pas le mal du monde ni la mort, puisqu'il aime et sert le Christ Vainqueur de la mort et de l'enfer. Le grand prince régnant possédait ainsi une force remarquable à affronter la mort dans tant de guerres et aussi à se préparer à la

[4] Alexandru Boldur, *art. cit.*, p. 99.

[5] Voir P. Paul Mihail, *Relaţiile externe bisericeşti ale lui Ştefan cel Mare*, dans le vol. *Biserica, o lecţie de istorie*, M-rea Putna, p. 166–182, et Alexandru Gaina, *Legături bisericeşti şi culturale între Transilvania şi Moldova în timpul lui Ştefan cel Mare, 1457–1504*, dans le même volume, p. 183–196.

mort depuis les premières années de son règne, lorsqu'il fonda le monastère de Putna (entre les années 1466–1469) pour lui servir de sépulcre.

Et même, presque toutes les églises et les monastères qu'il a fondés en signe de reconnaissance à Dieu pour l'aide reçue de Lui, portent des inscriptions votives à caractère testamentaire : que l'on prie pour lui et pour sa famille tant de leur vivant qu'après s'être endormis dans le Seigneur.

On est impressionné par la manière attentive et scrupuleuse dont le Saint Voïevode prend soin des prières que doivent élever les moines des monastères fondés ou aidés par lui. Un exemple à ce sens est le testament-obituaire du monastère de Zographou, au Mont Athos. Ainsi, après avoir énuméré les offices quotidiens et hebdomadaires, il précise : « Que l'on nous chante cela de notre vivant. Et lorsque les années de notre vie se seront écoulées, après notre trépas, pendant la première année que l'on nous chante en concélébration l'office des morts, et les offices du troisième jour, du neuvième, du vingtième, du quarantième jour, puis au milieu de l'année et au bout de l'an. Après le passage de la première année, que l'on nous célèbre une fois par an le requiem, en concélébration, avec kollyves et boisson, et le lendemain matin, la sainte liturgie avec kollyves et à nouveau avec distribution de boisson au déjeuner pour le réconfort des frères. Que ces dispositions soient observées aussi longtemps que le saint monastère existera. »[6]

Saint Etienne le Grand a choisi comme lieu de repos éternel le monastère, et il veilla toujours à être mentionné dans les prières, car il avait connu personnellement la force et les bienfaits de la prière dans l'existence humaine et pour la vie de l'âme au-delà de la tombe.

Par toutes les fondations consacrées à Dieu et à Ses saints, Etienne le Grand se préparait, dans un esprit d'humilité et de prière, à approcher la lumière sans crépuscule et la joie ineffable de la communion des saints.

Pour la multitude de prières qui se sont élevées pour lui, à sa demande et par ses soins, Dieu a bienvoulu que la Sainte Eglise de son peuple l'inscrive dans son calendrier, parmi les saints qui prient pour tous les humains. Celui qui, de son vivant, a constamment imploré l'aide des saints et la communion avec eux par la prière, maintenant lui aussi prie et se réjouit ensemble avec eux dans les cieux. Du haut de sa patrie céleste, le Saint Voïevode Etienne le Grand protège et inspire ceux qui habitent sa patrie terrestre et vénèrent sa mémoire et son icône lorsqu'ils gardent la foi chrétienne, fondent des églises et des monastères, luttent pour la justice et défendent la dignité des personnes et des peuples, animés d'un amour issu de l'amour du Christ pour les humains.

Ainsi, éclairés en ces moments d'hommage par l'icône vivante et la prière fervente du Saint voïevode Etienne le Grand, nous disons avec le Psalmiste, pleins de gratitude et de joie : « Merveilleux est Dieu parmi Ses saints ! »(Ps 67, 36)

Version française : Măriuca Alexandrescu

[6] Voir I. Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, I, Bucuresti, 1913, p. 99–103 cité par Teodor Manolache, *Ştefan cel Mare şi viaţa religioasă din vremea sa*, dans le volume *Biserica. O lecţie de istorie*, p.79–80.

L'IMAGE CHRÉTIENNE-ORTHODOXE D'ÉTIENNE LE GRAND

EMILIAN POPESCU

Jusqu'à présent, ce thème n'a pas été encore abordé, quoique l'on ait beaucoup écrit au sujet du grand voïvode de Moldavie; il fut traité surtout comme héros national, vaillant commandant militaire, défenseur de la Moldavie devant les Turcs, les Tatars et d'autres ennemis, mais en même temps comme un homme cruel, un peu aventurier et ayant un faible pour les femmes. Ce n'est qu'en fin de compte que l'on mentionnait qu'il fit bâtir un grand nombre d'églises et de monastères, mais sans relever le mobile religieux de toutes ces fondations, ni les conséquences spirituelles eues sur le peuple pendant de longues périodes de temps. Les deux monographies publiées par Nicolae Iorga[1] en 1904 et par Ioan Ursu[2] en 1925 se concentrent sur les aspects politico-militaires internes et externes, économiques et administratifs, plutôt que sur la vie spirituelle. A ce sens, I.Ursu surpasse Iorga, car il ajoute quelques chapitres à la fin de son livre, portant sur l'Eglise et les monastères (p. 399–417) et sur la culture (p. 417–426). Quant à la monographie écrite par Manole Neagoe (*Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1970, 279 p.), on ne pouvait pas s'attendre à ce qu'elle aborde des questions de spiritualité, puisqu'elle parut en pleine période communiste.

Nous chercherons, donc, à trouver des éléments de notre thème dans les chroniques de l'époque d'Etienne le Grand et de celle qui lui succéda.

Letopiseţul Ţării Moldovei (1359–1594) écrit par Grigorie Ureche (1590–1647),[3] plus de 100 ans après la mort d'Etienne le Grand, puis les renseignements

[1] Nicolae Iorga, *Istoria lui Ştefan cel Mare povestită Neamului Românesc*, Minerva, Bucureşti, 1904, 374 p.

[2] I. Ursu, *Ştefan cel Mare. Domn al Moldovei de la 12 aprilie 1457 până la 2 iulie 1504*, Bucureşti, 1925, 461 p.

[3] *Letopiseţul Ţării Moldovei de când s-au descălecat ţara şi de cursul anilor şi de viaţa domnilor carea scrie de la Dragoş vodă până la Aron vodă*, IIe éd. soignée par P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p. 86–143. Le texte concernant Etienne le Grand est cité d'après: Maria Magdalena Székely et Ştefan Gorovei, vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504–2004. Portret în cronică*, Editions du monastère Putna, 2004, d'où nous prenons nos citations (ici p. 69).

fournis par lui et repris par Nicolae Costin[4] et par la Chronique parallèle[5] sont plus amples et parlent de manière semblable de la mort du voïvode, survenue le 2 juillet 1504, synthétisant à cette occasion sa vie aussi. Gr. Ureche écrit qu'Etienne le Grand *était un homme de petite taille, emporté, prêt à verser du sang innocent, faisant cela lors des festins, sans juger au préalable ses victimes*. En même temps, le chroniqueur attribue au prince de grandes qualités, reconnaissant qu'il était *intègre, dilligent, toujours présent là où il fallait.* Il était *versé dans l'art de la guerre, se jetant lui-même dans le combat pour donner du courage à ses soldats. C'est pour cela qu'il n'en sortait que rarement vaincu et même alors il trouvait les moyens pour s'élever au-dessus du vainqueur.* Ces qualités se sont transmises aussi à son fils, Bogdan Vodă, car, comme dit le chroniqueur, « *bon arbre donne bon fruit.* »

Ces paroles nous révèlent que les seuls défauts d'Etienne seraient la *cruauté* et le fait de *verser du sang innocent;* pour le reste, seulement des traits positifs, de sorte que l'on peut estimer que les bonnes l'emportent sur les mauvaises. C'est à la même conclusion que nous conduisent les dires d'Ureche aussi, qui relate que la mort du prince a causé *tant de peine au sein du peuple, que tous le plaignaient comme un père bien aimé, car ils avaient perdu beaucoup de bien et se sentaient sans protection.* Et même davantage: les gens le nommaient *Sveti Ştefan* (Saint Etienne) et cela pas tellement pour son âme, « *qui est dans la main de Dieu puisqu'il fut lui aussi un pécheur comme tous les hommes, mais pour ses exploits téméraires, que personne n'avait fait avant lui, ni après.* »

Des choses pareilles, parfois prises fidèlement de la chronique d'Ureche, on peut en lire dans les chroniques ultérieures aussi. On y donne souvent des détails concernant les cruautés du prince, manifestées surtout en temps de guerre, à l'égard des ennemis, et très rarement à l'égard des boyards, de sorte que l'affirmation d'Ureche, que le prince en tuait lors des festins, sans jugement aucun, est en grande partie exagérée. On ne connaît que trois cas de boyards tués, mentionnés dans la Chronique parallèle (p. 110–111): Isaia le *vornic* (grand dignitaire, maire du palais), Negrilă le *paharnic* (échanson) et Alexa le *stolnic* (écuyer tranchant), tous les trois punis pour trahison. On y rappelle également d'autres châtiments sévères

[4] Nicolae Costin, *Letopiseţul Ţării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601 şi de la 1709 la 1711*, édition avec étude introductive, notes, commentaires, indices et glossaire par Const. A. Stoide et I. Lăzărescu, Iaşi, 1976, p. 98–153. Le texte concernant Etienne le Grand est cité d'après M. M. Székely et Şt. Gorovei, vol. cité à la note 3, selon lequel nous faisons nos envois; donc, p. 98.

[5] *Letopiseţul Ţărâi Româneşti şi a Ţărâi Moldovei. De viaţa a prealuminaţilor domni ce-au stăpânit întru acéste 2 ţări, şi ce s-au lucrat în dzilele lor, şi a părţilor streine, care să megieşesc cu aceste ţări, pre largu adunate den multe létopiseţe şi cu bună îndreptare alcătuit, precum să véde (Cronica paralelă)*, attribué à Axinte Uricariul et publié sous le titre *Cronica paralelă a Ţării Româneşti şi a Moldovei*, édition critique et étude introductive par Gabriel Ştrempel, I, Bucureşti, 1993, p. 45–118; texte repris dans le vol. publié par M.M. Székely et Şt. Gorovei, mentionné à la note 3 et utilisé par nous aussi dans cette étude (ici, p. 144). Şt. Gorovei considère, dans plusieurs études incluses dans le volume *Între istoria reală şi imaginar. Acţiuni politice şi culturale în veacul XVIII*, Iaşi 2003, que le véritable auteur du *Letopiseţ* serait Vasile Buzilă, l'administrateur des manuscrits.

appliqués à ceux qui, en temps de guerre, n'obéissaient pas aux ordres reçus ou complotaient contre le voïvode.

Cronica Moldo-germană relate qu'en 1470, au mois de février, le 27, « *Etienne voïvode a attaqué la ville de Brăila, en Valachie, et la mit à feu et à sang, détruisant toute la ville dans les flammes.* » Le châtiment appliqué aux Turcs venus au secours de Radu le Beau, en 1473 est, lui aussi, dur: « *ceux qu'il captura vivants, il les fit empaler par le nombril, l'un sur l'autre, 2300 personnes.* »[6]

Un autre exemple de cruauté d'Etienne nous est relaté par le chroniqueur polonais Jan Długosz (Joannes Dlugoss), qui raconte de quelle manière s'est vengé le voïvode moldave des Tatars qui lui avaient envahi et pillé le pays en 1469. Le fils du khan tatare Manyak étant tombé vivant entre les mains des Moldaves, le khan envoya à Etienne 100 messagers, « *le menaçant, plein de présomption que, s'il ne redonne pas la liberté à son fils ou s'il lui veut du mal, il le punira durement. Alors, Etienne, homme à grande âme, mis en colère par ce message et n'en tenant pas compte, ...fit trancher le fils de Manyak en quatre pièces devant les messagers, qu'il fit ensuite empaler, sauf un seul, qu'il envoya, le nez coupé, annoncer au khan ce qui s'était passé.* » Et le chroniqueur poursuit « *c'est ainsi que vengeait Etienne les ombres de ses défunts.* »[7] Cette remarque finale du chroniqueur polonais montre qu'Etienne avait procédé de la sorte pour venger les pertes de vies humaines provoquées par les Tatars en Moldavie.

Enfin, un dernier exemple de cruauté à l'égard des envahisseurs, relaté par la Chronique parallèle (p. 134), d'après les chroniqueurs polonais, concerne les Polonais conduits par le roi Jean Albert et vaincus par Etienne à Codrul Cosminului (1497). Le prince moldave se montra plus impitoyable que les paiens à l'égard des prisonniers de guerre: « *ceux qu'on lui amenait vivants, il ordonnait qu'on les tue. Et bien d'entre eux sont tombés entre les mains des Turcs ou des Tatars, comme esclaves* »[8], « *quoique la plupart fussent nobles et n'eussent obtenu le droit de rentrer dans leur patrie qu'après de longues années de prison* »[9], ou bien, selon une autre chronique polonaise, « *ils furent amenés devant lui attachés l'un à l'autre par leurs longs cheveux.* »[10]

A l'égard des Hongrois conduits par Matthieu Corvin, qui avaient attaqué la Moldavie, Etienne fait preuve de la même dureté: le chroniqueur polonais J. Długosz

[6] *Cronica moldo-germană*, dans *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI*, publiées par Ioan Bogdan, édition revue et complétée par P. P. Panaitescu, Bucureşti, 1959, incluse dans le vol. *Portret în cronică*, d'après lequel nous citons, p. 23.

[7] Joannes Dlugoss (Jan Długosz), *Historia Polonica*, dans *Ce spun cronicarii străini despre Ştefan cel Mare*, trad. par N. Orghidan, Craiova, 1915, p. 2–29, cité d'après M.M. Székely et Şt. Gorovei dans le vol. mentionné, à la note 3, p. 161–162.

[8] *Cronica Paralelă*, p. 134.

[9] Bernard Wapowski, *Cronicorum [...] partem posteriorem 1480–1535*, dans *Ce spun cronicarii străini despre Ştefan cel Mare...*, à M. M. Székely-Şt. Gorovei, p. 186.

[10] Matei Miechowski, *Cronica Polonorum*, dans *Ce spun cronicarii străini despre Ştefan cel Mare*, à Székely-Gorovei, *op. cit.*, p. 174.

relate que 10.000 personnes furent tuées au cours du combat et au Roumain qui avait aidé le roi Matthieu à s'échapper, il fit couper la tête[11].

A la cruauté manifestée par le voïvode moldave à l'égard des ennemis vaincus et des prisonniers viendraient s'ajouter d'autres péchés encore: *l'avidité, le penchant inné à verser du sang, la tyrannie*. La **Chronique parallèle** le voit « *prêt à la guerre tel un lion que personne ne pourrait dompter, le repos d'autrui semblait lui faire tort.* »[12] Jan Dlugosz dit lui aussi qu'Etienne se distinguait des autres par *son astuce, sa vivacité, son intelligence et son habileté*, mais, qu'en même temps, il était un *tyran*, il craignait l'infidélité et le mécontentement de ses sujets, car il en avait tué presque tous les chefs. C'est aussi la raison pour laquelle il avait évité un combat ouvert avec Matthieu Corvin, pour le harceler sans répit, dans des endroits obscurs et pleins de pièges, pendant quarante jours.[13]

Les côtés négatifs du voïvode Etienne, relevés par les chroniques, coexistaient cependant, de manière assez étrange, avec ses vertus chrétiennes orthodoxes, sans qu'aux auteurs paraisse anormal ce mélange dans une même personne. En fait, à cette époque-là, la cruauté et la foi n'étaient nullement incompatibles dans l'esprit et la vie des dirigeants, surtout lorsqu'il s'agissait de la défense du pays et la sauvegarde de la dynastie. Dans l'Etat le plus chrétien que l'humanité ait connu, l'Empire byzantin, une telle cohabitation semblait tout à fait normale. Pensons au plus grand empereur byzantin du Xe siècle, Basile II le Macédonien, surnommé « le Bulgaroctone » justement pour avoir fait aveugler 15 000 prisonniers bulgares, seulement un sur un groupe de cent étant laissé avec un oeil, pour pouvoir conduire les autres malheureux à la cour du tzar Samuel d'Ochride. On dit qu'à la vue de ce corthège macabre, le tzar en mourut.[14]

Dans l'Europe médiévale, contemporaine à Etienne le Grand, c'était la même chose. Louis XI, le roi de France, tenait les nobles enfermés dans des cages de fer et leur faisait subir d'affreux supplices; dans le pays voisin à la Moldavie, le voïvode Vlad Ţepeş, ami et souteneur d'Etienne, est resté dans l'histoire comme « Vlad l'Empaleur. »[15]

Mais la conscience chrétienne-orthodoxe se manifeste chez le voïvode Etienne le Grand dans maintes circonstances et de différentes manières. D'abord, il

[11] J. Dlugosz, p. 160.

[12] Gr. Ureche, *op. cit.*, p. 50–52; même appréciation dans la Chronique parallèle, p. 104, 143.

[13] *Ibidem*, p. 159–160.

[14] G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantin*, trad. fr. de Jean Gouillard, préface de Paul Lemerle, Paris, 1969, p. 335–336.

[15] P. P. Panaitescu, *Ştefan cel Mare, O încercare de caracterizare, ...* , Anuarul Instit. Ist. *A. D. Xenopol*, Iaşi, 29, 1992, p. 9 et dans le vol. *Portret în istorie, 1504–2004*, éd. par M. M. Székely-Şt. Gorovei, Mânăstirea Putna, 2003, p. 21. I. Ursu, *op. cit.*, observait déjà en 1925: « *la cruauté était caractéristique à ces temps-là, car la plupart des chefs d'Etat de l'époque étaient cruels. Néanmoins, il n'y a pas d'indices qu'Etienne eût commis des actes de cruauté par caprice, mais seulement par intérêt d'Etat. Les seules décapitations connues se réfèrent aux trois boyards déjà mentionnés par le Letopiseţ de Bistriţa, à savoir Isaia le vornic, Negrilă l'échanson et Alexa le grand écuyer tranchant, qui s'étaient rendus coupables de trahison.* »

considère être prince *par la grâce de Dieu*: « *Io Ştefan Voïvode, par la grâce de Dieu prince de tout le pays de la Moldavie* », et ce titre d'origine byzantine est utilisé dans les documents officiels, dans les inscriptions votives des églises et dans d'autres situations. En tant que prince chrétien, il est élu et oint par la volonté de Dieu et, par conséquent, il se trouve incessamment sous Sa providence. Les réalisations du voïvode, et notamment les victoires remportées, sont obtenues « *à l'aide de Dieu* »; le **Letopiseț anonim al Moldovei**, en l'année 6983 (1475), janvier le 10, mardi, dit: « *Il y a eu la guerre à Vaslui avec les puissances ottomanes et Etienne voïvode en est sorti vainqueur, par la grâce de Dieu et à l'aide de Jésus-Christ, le Fils de Dieu vivant, Qui est né de la Très Pure Vierge Marie pour notre salut. Et Dieu voulut que les mécréants soient passés au fil de l'épée et en tomba alors une grande multitude et d'autres, sans nombre, furent attrappés vivants et tués eux aussi.* »[16] Une autre victoire remportée par Etienne sur les Tatares paiens, en 1470, dans un taillis nommé Lipniți, près du Dniestr, est attribuée toujours à Dieu: « *Ce pourquoi, sachant Etienne voïvode que le secours ne lui était pas venu d'ailleurs, mais de Dieu et de Sa Mère Très Pure, il revint à son trône à Suceava avec grande gloire et victoire.* »[17]

Dieu aida Etienne à vaincre non seulement les *engeances paiennes*, c'est-à-dire les Turcs ou les Tatars, mais aussi les ennemis chrétiens: *Valaques, Hongrois, Polonais*. Tous ceux qui complotaient contre le prince de Moldavie et contre son pays étaient passés légitimement au fil de l'épée « *par la volonté de Dieu* » Lors de certains combats menés contre les ennemis, Etienne fut aidé non seulement par Dieu et la Sainte Vierge, mais aussi par les saints militaires: *Georges, Démétrios et Procope*.[18]

L'invocation des saints militaires pour aider dans les combats a son origine dans la tradition byzantine. Rappelons-nous, à ce sens, un épisode de la guerre byzantino-russe de la seconde moitié du Xe siècle (972, au Bas-Danube), conduite, d'une part, par l'empereur Jean Tzimiskes et, d'autre part, par le knèze kiévien Sviatoslav, quand l'aide qui décida du sort de la bataille en faveur des Byzantins vint de la part de Saint Théodore Stratilatès, ce qui détermina le changement du nom de la cité de Durostorum en *Théodoropolis*.[19]

[16] Dans le volume *Ştefan cel Mare. Portret în cronică*, p. 16.

[17] Gr. Ureche, *op. cit.*, p. 49.

[18] Dans le volume *Portret în cronică*, p. 37; *Cronica paralelă, ibidem*, p. 133, 137 précise que la lutte a eu lieu le 26 oct. A remarquer que les deux événements se sont passés à la date de commémoraison des deux saints, respectivement le 8 juillet et le 26 octobre.

[19] Leon le Diacre, *Historia libri decem...*, Bonn, 1828, IX, 12, p. 158–159, FHDR, II, 1970, p. 697. L'invocation des saints militaires au cours des batailles et leur aide dans l'obtention des victoires est un thème bien connu dans la tradition byzantine. Lors des guerres menées par Etienne le Grand, leur aide s'est avérée efficace, de sorte que le voïvode moldave fit élever des églises en leur honneur, en signe de reconnaissance, comme nous le verrons par la suite. Outre les saints militaires, Etienne bénéficia de l'aide du Saint Archange Michel et de la Sainte Croix, qui en sont devenus à leur tour dédicaces d'églises. Voir à ce sens l'importante étude de Maria Magdalena Székely et

Les victoires d'Etienne, obtenues uniquement à l'aide de Dieu, ne le firent pas s'enorgueillir, mais au contraire, le déterminèrent à manifester sa gratitude par des bonnes oeuvres et des jeûnes. Après la victoire de Lipniţi contre les Tatars, se rendant compte que « *le secours ne lui était pas venu d'ailleurs, mais de Dieu et de Sa Mère Très Pure* »[20], il procéda à la consécration du monastère Putna.[21] De même, après la grande victoire de Vaslui contre les Turcs: « *Après cette guerre achevée par une victoire, Etienne voïvode se montra très humble serviteur de Dieu Un, considérant que c'est de Dieu et rien que de Dieu que lui vint la victoire. Quatre jours après la guerre, il ne mangea rien que du pain et de l'eau.* »[22] Cela est confirmé par le chroniqueur polonais Jan Długosz, contemporain d'Etienne.[23] Au cours des luttes portées en 1497 contre les Polonais, Etienne remporta une victoire à Cernăuţi, après quoi il libéra l'armée, qu'il allait retrouver à Hârlău, où il fit à tous – vaillants combattants, boyards – « *de riches dons, à chacun selon ses mérites.* » Puis, « *il les renvoya à leurs affaires et leur apprit à louer et à bénir Dieu Tout Puissant pour tout ce qu'Il leur avait donné, car toutes les victoires viennent de Dieu.* »[24] Le voïvode eût une attitude semblable après d'autres succès militaires aussi. Ioan Neculce se fait l'écho de ces manifestations de reconnaissance en disant: « *Etienne voïvode le Bon a mené beaucoup de guerres et, selon ce qu'en racontent les plus anciens d'entre nous, combien de guerres il mena, autant d'églises et de monastères il bâtit.* »[25]

Le retour de guerre et l'accueil du voïvode triomphant était une grande fête: Etienne était accueilli avec grand faste, enthousiasme et prières, ce qui rappelle le triomphe accordé aux empereurs byzantins ou aux grands généraux qui rentraient du combat couverts par les lauriers de la victoire. La Chronique anonyme de Moldavie dit: « *Et Etienne voïvode rentra, avec tous ses soldats, tel un triomphateur dans la cité princière de Suceava et vinrent à sa rencontre le métropolite et les*

Şt. Gorovei: *Semne şi minuni pentru Ştefan vodă. Note de mentalitate medievală*, dans « Studii şi materiale de istorie medie », 16, 1998, p. 49–64, inclus dans le vol. *Portret în istorie*, p. 67–85.

[20] Gr. Ureche, *op. cit.*, p. 49.

[21] *Letopiseţul de la Putna no. 1*, dans *Cronicile slavo-române*, par I. Bogdan (v. plus haut, note 8), p. 30.

[22] *Cronica paralelă după cronicarul polonez Ioan Striovschi*, p. 114.

[23] Dans le vol. *Portret în cronică*, p. 164.

[24] *Letopiseţul anonim al Moldovei*, *ibidem*, p. 20.

[25] Ioan Neculce, *O samă de cuvinte, ce sunt auzite din om în om, de oameni vechi şi bătrâni, şi în létopisăţu nu sunt scrise, ce s-au scris aicea, după domnia lui Ştefăniţă vodă, înaintea domniii Dabijii vodă. Decii cine va citi şi le va créde, bine va fi, iară cine nu le va créde, iară va fi bine, cine precum îi va fi voia, aşia va face*, édition critique et étude introductive par Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1982, p. 161–169, incluses dans le vol. *Portret în cronică*, d'après lequel nous citons, donc p. 99–100. Au sujet de l'épithète « le Bon », attaché dans les chroniques au nom d'Etienne, surtout chez Ion Neculce, je reproduis ici un passage significatif à ce sens du livre de I. Ursu, p. 438: « *Au contraire, il fut un véritable père pour ses sujets et n'a fait preuve de cruauté qu'à l'égard des ennemis du pays. Le médecin Muriano, dans son rapport, le présente comme très aimé par ses sujets pour son esprit de justice et pour sa douceur. 'Le susdit Prince' – écrit Muriano – est un homme très sage et digne de louange, très aimé par ses sujets, car il est doux et juste, très vigilent et généreux.* »

prêtres, le Saint Evangile à la main, rendant grâce et louant Dieu pour ce qui fut un don du Très Haut et bénissant le tzar: 'Vive le tzar!' Et se réjouirent alors tous les gens et les principautés environnantes et tous les chrétiens orthodoxes, car Dieu a vaincu l'engeance païenne par la main de Son serviteur, ***Io Stefan voïvode****. Et Etienne voïvode lui-même offrit alors un grand festin aux métropolites, aux vaillants guerriers et à tous ses boyards depuis le plus grand jusqu'au plus petit. Et il fit alors beaucoup de dons à toute son armée, louant Dieu pour ce qui s'était passé.* »[26] Les festivités d'accueil à Suceava du voïvode victorieux se faisaient à peu près selon ce modèle à d'autres occasions aussi. Il est intéressant à souligner que l'accueil par le métropolite et les prêtres portant le Saint Evangile et la vénérable croix – après une victoire contre les Cosaques – se faisait « *comme pour un empereur et vainqueur des nations païennes.* »[27]

Un épisode de la vie d'Etienne le Grand, significatif pour sa foi, se rattache à Daniel l'Ermite. Les recherches historiques plus récentes attestent que Daniel n'est pas un personnage fictif, légendaire, mais réel, historique, qui a vécu au XVe siècle, et dont on ne sait pas l'année de naissance, mais seulement l'année de la mort, qui semble avoir eu lieu en 1496. Il paraît que Daniel s'apparentait à la famille princière, puisque le métropolite Grigorie Roşca, cousin de Petru Rareş, le présente comme son grand confesseur, higoumène du monastère de Voroneţ et, vers 1550, vénéré comme saint.[28] Dans les chroniques, il est mentionné deux fois à propos d'Etienne le Grand et de ses fondations, Putna et Voroneţ.[29] En relatant à Etienne la vision qu'il avait eue, le voïvode, qui cherchait justement un endroit à cet effet, commença l'édification du monastère de Putna dans la dixième année de son règne, le 10 juillet 1466.

Une autre occasion de rencontre entre Daniel l'Ermite et Etienne nous est relatée par le chroniqueur Ioan Neculce, à propos de la défaite du voïvode moldave à Valea Albă (Războieni), en 1476, quand il fut vaincu par les Turcs de Mahomet II. N'étant pas reçu dans la Cité de Neamţ par sa mère, Oltea, le voïvode s'en alla au long de la rivière de Moldova et arriva à Voroneţ, où il rencontra Daniel l'Ermite. Le chroniqueur nous dit que « *après que l'ermite eut achevé ses prières, il appela le prince dans sa cellule. Et Etienne voïvode se confessa et puis il*

[26] Dans le vol. *Portret în cronică*, p. 16–17.

[27] *Cronica paralelă*, p. 116. Pour le titre d'Etienne de « *tzar et empereur* » et d'autres princes roumains, voir l'importante étude de D. Năstase, *Ştefan cel Mare împărat*, dans « Studii şi materiale de istorie medie », 1, 1992, p. 62–102 et dans le vol. *Portret în istorie*, p. 567–609.

[28] Franz Adolf Wickenhauser, *Geschichte der Klöster Woronetz und Putna*, Cernăuţi, 1886, p. 6 considère Daniel comme « *le premier et le véritable fondateur de la vie monacale à Voroneţ, où il fut moine et higoumène, sous le nom de David, nom changé en Daniel lorsqu'il revêtit le grand habit de l'ascèse.* » C. Bobulescu, *O legendă confirmată de istorie – Daniil Sihastrul*, dans la rev. Lamura, 4, 1923, 8, p. 435–438. Constantin Turcu, *Daniil Sihastrul. Figură istorică, legendară şi bisericească*, dans « Studii şi cercetări istorice », Inst. de ist. Al. D. Xenopol, 20 (nouvelle série), Iaşi, 1947, p. 246–259, dans le vol. *Portret în istorie*, p. 178–191 (essentiel); Petru Rezuş, *Viaţa şi faptele sfântului Daniil Sihastrul*, ST, 1956, 3–4, p. 227–240.

[29] Dans le vol. *Portret în cronică*, p. 147–149.

demanda au saint homme ce q'il devait faire, car il ne pouvait plus se battre avec les Turcs: allait-il leur soumettre le pays, ou non? Et l'ermite lui dit de ne pas le soumettre, car la guerre est à lui. Seulement, qu'après la victoire, il bâtisse là un monastère, voué à Saint Georges, qui en soit le saint patron. » C'est ainsi que le voïvode fonda le monastère de Voroneț.[30]

De ce que l'on a dit plus haut, on peut conclure qu'Etienne avait Daniel pour confesseur et que les deux se connaissaient depuis dix années au moins, quand ils avaient mis les fondements du monastère Putna, sinon davantage, tel qu'il en résulte de certaines légendes.

Des détails sur la manière dont Etienne entendait vivre sa foi, en étroite liaison avec l'Eglise, il y en a bien peu dans les chroniques. Ioan Neculce est le seul qui nous fournisse une information selon laquelle « *Etienne voïvode le Bon, voulant se rendre à l'église un dimanche matin, à la Sainte Liturgie dans le bourg de Vaslui (...) il entendit un homme criant à haute voix qu'on lui apporte les bœufs pour sa charrue. Et s'étonnant quel homme fut-il celui-là pour labourer la terre le dimanche, il envoya le chercher partout...l'amener devant lui.* »[31]

De la Chronique polonaise de **Bernard Wapowski** nous apprenons qu'Etienne s'est manifesté comme orthodoxe le 15 sept. 1485, lorsqu'il prêta serment de fidélité au roi Casimir IV, à Colomée: « *Il jeta au pied du roi le sceptre moldave et se signant et tenant dans sa main la Sainte Ecriture – expressément de rite grec – il prêta très cérémonieusement serment de fidélité, de soumission et d'obéissance au roi Casimir et aux futurs rois des Polonais.* »[32]

Une autre circonstance nous montre qu'Etienne était non seulement orthodoxe, mais aussi un défenseur de sa foi devant les tentatives de prosélytisme. Apprenant, vers 1462, que des moines franciscains tchèques avaient converti à la religion de Rome quelques Moldaves, il les fit appeler et leur ordonna de quitter immédiatement le pays. Alors, un des moines dit au prince: « *Si nous n'étions pas dans ce pays, vous seriez depuis longtemps disparus à cause des Turcs* », et la réponse d'Etienne vint, tranchante, à l'instant: « *Je verrai bien si Dieu me gardera des Turcs même en votre absence; et je veux que vous tous, sans tarder, vous en alliez de mon pays.* »[33]

[30] *Ibidem*, p. 101.
[31] *Ibidem*, p. 102.
[32] *Ibidem*, p. 177.
[33] P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 15 est le premier historien qui se réfère à ce cas, citant de mémoire le dialogue suivant: « *C'est nous, par nos prières, qui protégeons ce pays. Si tu nous chasses, Dieu ôtera Sa main protectrice de ton pays.* » Le voïvode leur répondit bref et tranchant: « *Du pays, je prendrai soin moi-même. Allez-vous-en!* » Panaitescu a écrit son étude en prison; des fragments ont paru dans « Magazin istoric » 6, 1968, p. 2–8. Le texte intégral et revu par les soins de Maria Magdalena Székely et Șt. Gorovei fut publié dans « Anuarul inst. de Istorie Al. D. Xenopol », 29, 1992 (v. plus haut note 15). La référence bibliographique pour ce dialogue est indiquée par Panaitescu à la note 42 ainsi: L. Macurek, *Husiții în țările române* (en tchèque), Prague, 1927, p. 64. Maria Magdalena Székely reproduit le dialogue entre les moines tchèques et Etienne dans l'étude

Fig. 1. Tableau votif de Voroneț: Étienne le Grand, avec les membres de sa famille et avec St.-Georges, offre l'église au Christ Sauveur.

Fig. 2. Triptique porté par Étienne le Grand.

On peut dire que les informations fournies par les chroniqueurs quant à la manière dont Etienne manifestait sa foi personnelle en Dieu, en tant que simple fidèle ou bien en tant que voïvode, sont sommaires et sporadiques. Elles se limitent aux rares mentions portant sur l'édification d'églises à la suite des batailles, à la vénération de la Sainte Trinité, de la Mère de Dieu et des Saints militaires Georges, Démétrios et Procope, qui l'avaient aidé dans les combats. Mais les guerres les plus dures et les plus dangereuses allaient être celles contre les « *engeances païennes* », c'est-à-dire les Turcs et les Tatars; ceux-ci étaient les ennemis de Dieu et de l'Eglise. Avec les puissances chrétiennes, il pouvait trouver un moyen de réconciliation, même si elles lui avaient envahi le pays, comme l'avaient fait Matthieu Corvin et Jean Albert. Etienne voïvode fut capable même de pardonner au roi polonais, vaincu à Codrul Cosminului et, comme dit une chronique, « *renoncer au cœur hostile et retourner à son devoir de chrétien.* »[34] Certains chroniqueurs étrangers attribuent au voïvode « *une foi inconstante* »[35], disant qu'il « *promettait beaucoup mais n'accomplissait que bien peu* »[36], ou bien qu'il « *était hésitant dans sa foi et inconstant* »[37], mais toutes ces appréciations visaient plutôt sa fidélité politique, que les étrangers ne concevaient qu'à leur bénéfice et qu'ils furent les premiers à transgresser. Ce qui prévalait chez les chroniqueurs, surtout étrangers, c'est l'appréciation de sa vaillance, de son talent militaire; ils en admiraient la vitesse de réaction et de décision au cours des combats, la ruse[38], la rigueur guerrière[39], le courage remarquable[40], les vertus de héros[41], qui en faisaient un nouvel Alexandre[42] et pour cela Długosz le considérait « *le plus digne à se voir confier le gouvernement du monde et surtout l'honneur de commandant contre les Turcs, avec le conseil, l'accord et la décision de tous les chrétiens, du moment que les autres rois et princes catholiques passent leur temps en fainéantise ou en guerres civiles.* »[43] L'appréciation de ses vertus militaires vise même plus haut, puisque dans **deux chroniques polonaises, de Maciej Strykowski et de Bilski,** on

« Dixit Wayvoda », publié dans « Anuarul Inst. de Istorie Xenopol », 29, 1992, p. 43–52, à la p. 47 (inclus aussi dans le volume *Portret în istorie*, p. 104–116), et comme référence bibliographique indique: Matei Cazacu, *Du nouveau sur le rôle international de la Moldavie dans la première moitié du XVe siècle*, dans Revue des Études Roumaines, 16, 1981, p. 43. Nous avons accepté la forme présentée par M. M. Székely, considérant qu'elle exprime le parler authentique d'Etienne.

[34] *Cronica paralelă*, p. 140.

[35] Długosz, p. 168.

[36] Bernard Wapowski, p. 184.

[37] Nicolaus Isthuanffius (Istvánffy), *Regni Hungarici Historia*, dans le vol. *Portret în cronică*, p. 216.

[38] Długosz, *Historia Polonica*, p. 159.

[39] Antonius Bonfinius, *Historia Pannonica ab origine gentis ad annum 1495*, dans le vol. *Portret în cronică*, p. 208.

[40] Nicolaus Isthuanffius (Istvánffy), p. 215–216.

[41] B. Wapowski, p. 191.

[42] *Cronica de la Mânăstirea Hustânskaia*, dans le vol. *Portret în cronică*, p. 226.

[43] *Op. cit.*, p. 165–166.

dit que, pour sa vaillance sans pareille, les Moldaves le considéraient *saint*.[44] La source de cette évaluation est pourtant plus ancienne, à savoir la chronique de Gr. Ureche.[45]

La sainteté que la postérité attribue à Etienne doit être comprise à travers la tradition byzantine, où les batailles contre les paiens étaient considérées une lutte contre le diable. Le paganisme était une quintessence des puissances invisibles des ténèbres et les combattre était en fait un devoir chrétien. L'empereur Nicéphore Phokas (963–969) demandait même que tous les soldats byzantins tombés dans les luttes contre les Arabes soient déclarés *martyrs*. Les Turcs et les Tatars sont qualifiés dans les chroniques d'*engeances infidèles, nations paiennes*, et Etienne les combat comme un *croisé*. L'étendard des Moldaves était orné par la Sainte Croix et par l'icône de Saint Georges[46] et il est à supposer, vu le modèle byzantin, qu'avant les confrontations armées, on élevât des prières, on célébrât des offices – la Liturgie des soldats – et on jeûnât trois jours, en ne mangeant qu'une seule fois par jour, le soir. A la guerre, c'est Dieu Qui était le commandant suprême et c'est pour cela qu'Etienne Lui attribuait les victoires.[47]

Si on évalue ce que les chroniques relataient au sujet d'Etienne le Grand, on observe que leurs remarques visent surtout les questions politiques, notamment guerrières. La foi n'y apparaît que dans sa manifestation publique, à savoir lors des combats lorsque l'on invoque l'aide de Dieu, de Sa Très Sainte Mère et des Saints militaires. Le clergé fait son apparition lors des accueils fastueux que l'on faisait au voïvode à son retour triomphant, lors des consécrations d'églises et de monastères, ou bien participant au *divan* du pays, à des moments d'épreuve comme ce furent ceux d'avant la mort d'Etienne.[48]

Les chroniques sont, donc, insuffisantes pour ce qui est des renseignements sur la foi du grand voïvode, et même Gr. Ureche, que nous avons cité au début, fut un chroniqueur limité, se bornant « *à transposer en roumain les chroniques en slavon, pauvres, en leur ajoutant des éléments provenant des récits riches et détaillés d'autres nations. Il ne dit presque rien des églises élevées sur l'ordre d'Etienne dans presque chaque ville de Moldavie. Ce qu'il met dans son écriture*

[44] Maciej Srtykowski, *Kronica Polska*, dans le vol. *Portret în cronică*, p. 195; Bielki, *Kronika Polska*, *ibidem*, p. 206.

[45] *Op. cit.*, p. 69; repris fidèlement par Nicolae Costin, p. 98 et *Cronica paralelă*, p. 144.

[46] Saint Georges est représenté sur un trône, écrasant sous ses pieds le dragon, symbole du diable et des paiens, et l'inscription qui entoure l'icône est révélatrice: « *O, toi, qui as enduré les souffrances, triomphateur et mégalomartyr Georges, qui dans le malheur et l'infortune accours vite pour protéger et aider les malheureux dont tu es la joie ineffable, daigne recevoir aussi cette prière de ton humble serviteur Io Ştefan Voïevod, par la grâce de Dieu prince du Pays de la Moldavie.* » V., dans *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, sous la rédaction de Mihail Berza, Bucureşti, 1958, p. 302–303, nr. 94.

[47] Peter Schreiner, *Soldatul*, dans le vol. *Omul bizantin*, coordonné par Guglielmo Cavallo, trad. par Ion Mircea, postface de Claudia-Tiţa Mircea, Polirom, Iaşi, 2000, p. 103–107.

[48] Gr. Ureche, *op. cit.*, p. 69; Nicolae Costin, *op. cit.*, p. 98; *Cronica paralelă*, p. 145.

Fig. 3. L'étendard de l'armée, avec la représentation de St.-Georges.

ne la réchauffe que très rarement et faiblement. »[49] Je dirais même que l'on devine chez lui la manière de s'exprimer du boyard plein de rancune. D'autres chroniqueurs *« se sont contentés de compléter d'après des écrivains étrangers, polonais, hongrois, la trame ancienne d'Ureche. Seul Ioan Neculce, après 50 autres années...cueillât quelque chose de la bouche du peuple à propos du plus grand de nos anciens voïvodes.* »[50]

Pour cela, afin de compléter l'image religieuse d'Etienne, nous devons faire recours à d'autres sources, que j'appelerais directes et bien plus éloquentes. Les principales sont *les monastères et les églises.* Personne ne pourrait édifier de tels sanctuaires à la gloire de Dieu s'il n'était pas mû par une foi profonde, et alors la teneur spirituelle de la fondation triomphe des siècles.

Le nombre de ses fondations n'est pas encore précisément connu mais, selon certaines chroniques, il paraît égaler celui des années de son règne, respectivement 47. Même si elle fûssent moins nombreuses – selon d'autres sources, 44 seulement – le zèle d'Etienne à fonder églises et monastères fut indubitablement plus grand que celui de tout autre prince. Parmi ces saints lieux, il y en a qu'il bâtit depuis les fondations, d'autres, partiellement, d'autres furent seulement restaurés, mais à tous, il fit d'importantes donations en argent, domaines, livres et objets de culte. Ses fondations ecclésiastiques, il les parsema dans toute la Moldavie et même au-delà de ses frontières, en Transylvanie et à la Sainte Montagne d'Athos. Le voïvode avait constitué des équipes d'ouvriers roumains et étrangers – maçons, charpentiers, peintres, architectes – qui ont réussi à construire les églises très vite, parfois en quelques mois seulement.

Le texte de certaines inscriptions votives est édifiant quant à la foi d'Etienne le Grand. D'abord, la manière d'exprimer les titres princiers est bien plus riche que celle des chroniques et se rapproche davantage de celle byzantine: « *Le pieux et bien-croyant en Christ Io Ştefan voïvode, par la grâce de Dieu prince du Pays de la Moldavie* »[51], formule rencontrée aussi sur certaines donations de livres.[52]

[49] N. Iorga, *Istoria lui Ştefan cel Mare...*, p. 295–296.

[50] Idem, *ibidem*, p. 296.

[51] Formule de l'inscription votive de l'église de Hârlău, 1492, le 28 oct.; v. Iorga, *Inscripţiile din Bisericile României*, I, 5; Melchisedek Episcopul, *Notiţe istorice şi arheologice*, Bucureşti, 1885, 287. On la retrouve également dans l'inscription votive des églises « S. Nicolas » de Dorohoi (Melchisedek, 125; Iorga I, 26), « Les saints apôtres Pierre et Paul » de Huşi (I. Ursu, p. 409) et ailleurs.

[52] Sur un Tétraévangile publié par Emil Lăzărescu dans le volume collectif, *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, sous la red. de Mihail Berza, Bucureşti, 1964, à la p. 555–556, il y a le texte suivant: « *Le pieux et bien-croyant en Christ Ioan Ştefan voïevod, par la grâce de Dieu prince du Pays de la Moldavie, fils de Bogdan voïvode, qui a souhaité cela de tout son coeur, aimant les paroles du Christ et plein de zèle a donné et a écrit et a relié ce Tétraévangile et l'a donné pour servir de prière à lui, à son épouse Marie et à leurs enfants, en l'église de sa cour, qui se trouve à Bistrita, où est la dédicace de la Naissance du Glorieux Prophète et Précurseur Jean le Baptiste, en 7010 (1502).* » Toujours sur un Tétraévangile, donné au monastère de Zographou, à Athos (mais parvenu ultérieurement au Musée d'Histoire de Moscou), on trouve une formule

Deuxièmement, ses raisons d'édifier une église sont *la reconnaissance* envers Dieu, la Mère de Dieu et les saints, pour l'avoir *aidé au combat*[53], puis, pour la santé et le salut du prince et de sa famille[54], pour faire mémoire à tous ceux de sa lignée endormis dans le Seigneur et, finalement, pour le repos de l'âme de tous les fidèles chrétiens morts pour leur patrie, comme ceux tombés à Valea Albă (Războieni).[55] Parfois, le texte de l'inscription se transforme en prière, comme on peut lire à l'église du monastère de Neamț: « *Seigneur Jésus Christ, daigne de recevoir cette dédicace (cet édifice) bâti grâce à Ton aide, à la gloire de Ta Sainte et Glorieuse Ascension de la terre au ciel; et Toi, Seigneur, protège-nous par Ta miséricorde maintenant et toujours et aux siècles des siècles.* »[56]

théologique plus riche: « *Par la bonne volonté du Père, l'aide du Fils et l'accomplisement du Saint Esprit, a été commencé et écrit et relié et achevé ce tétraévangile sur l'ordre du bien-croyant en Christ Ioan Ştefan voïvode, prince du Pays de la Moldavie, fils de Bogdan voïevod, et a été donné à la Sainte Montagne, à Zographou, où il y a la dédicace du saint martyr et tropaiophore Georges, pour son âme et pour ses défunts parents, en la 36-e année de son règne, et par l'effort du diacre Theodor l'humble pécheur il a été écrit au monastère de Neamț en l'an 7000 (1492), au mois de juin, le 26.* » Publié par Mihail Berza dans *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, p. 594–595.

[53] L'église « Saint Procope », Milişăuţi, 1481, le 13 novembre: « *En 6989 (1481), au mois de juillet le 8, fête du saint et grand martyr Procope, Io Ştefan voïevod, par la grâce de Dieu prince du Pays de la Moldavie, fils de Bogdan voïvode, avec son fils bien aimé Alexandre, fit la guerre à Râmnic à Basarab voïvode le Jeune, prince du Pays de la Valachie, surnommé Ţăpăluş. Et Dieu aida Ştefan voïvode qui en sortit vainqueur et il y eut très grande perte (chute) parmi les Basarab. C'est pour cela que Ştefan voïvode a bienvoulu, par sa bienveillance et sa bonne pensée, édifier ce saint lieu au nom du Saint Mégalomartyr Procope, en 6995 (1487); il a été commencé le 8 juin et achevé la même année, le 13 novembre.* »

[54] L'église « S.Nicolas », Iaşi, 1491–1492, le 10 août.: « *Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, Ioan Ştefan voïvode, par la grâce de Dieu prince du Pays de la Moldavie, fils de Bogdan voïvode, a voulu édifier ce saint lieu en l'honneur et pour les prières du Saint hiérarque Nicolas le thaumaturge, à la mémoire de ceux endormis, dont nos parents et notre frère, et pour notre santé et la santé de nos enfants, nous avons commencé à l'édifier en 6999 (1491), au mois de juin, et nous l'avons achevé en 7000 (1492), le 10 août.* »

[55] L'église « S.Michel », Războieni, 1496, le 18 novembre: « *Au temps du pieux et bien-croyant en Christ Io Ştefan voïvode, par la grâce de Dieu prince du Pays de la Moldavie, fils de Bogdan voïvode, en 6984 (1476), la 20-e année de son règne, se leva le puissant Mehmet, l'empereur turc, avec toutes ses puissances orientales; et aussi Basarab voïvode, surnommé Laiotă, est venu avec lui, avec tout son pays basarabe. Et ils sont venus piller et prendre le Pays de la Moldavie; et sont arrivés là, à l'endroit nommé Pârâul Alb. Et nous, Ştefan voïvode, avec notre fils Alexandre, nous allâmes devant eux et fîmes grande guerre contre eux au mois de juillet, le 26. Et par la volonté de Dieu, les chrétiens furent vaincus par les païens. Et sont tombés là grand nombre de soldats moldaves. Et alors les Tatars aussi vinrent frapper de ce côté là le Pays de Moldavie. C'est pour cela que Io Ştefan voïvode a bienvoulu bâtir cette maison au nom de l'archistratègue Michel et pour servir de prière à lui-même et à sa dame Marie et à leurs fils Alexandre et Bogdan et à la mémoire de tous les fidèles chrétiens qui sont tombés ici. L'an 7004 (1496), le 40e de son règne, le 18 novembre.* », d'après le vol. *Ştefan cel Mare 1504–2004. Biserica. O lecţie de istorie*, Sfânta Mânăstire Putna, 2004, p. 224–225.

[56] *Pisania de la Mânăstirea Neamţu*, cf Gh. Balş, dans BCMI, XVIII, 43–46, 1925, p. 111, Bisericile lui Ştefan cel Mare: « *Seigneur Jésus Christ, reçoit cette dédicace qui fut bâtie grâce à Ton aide, à la gloire et en l'honneur de Ta Sainte et Glorieuse Ascension de la terre aux cieux, et Toi,*

Fig. 4a. Cavalcade des saints militaires à Pătrăuți.

Fig. 4a. Cavalcade des saints militaires à Pătrăuți (détail).

Les saints patrons choisis par Etienne pour les églises ne sont pas sans signification, à notre avis: quelques-uns sont en rapport direct avec l'aide au combat: *Les saints militaires Procope, Démétrios, Georges* (Baia, Voroneț, Hârlău), puis *le Saint Archange Michel* (Valea Albă), *Les saints Archanges Michel et Gabriel* (Scânteia); d'autres se rattachent à des évènements de famille: *La décollation de Saint Jean Baptiste* (Reuseni, 1503), à la mémoire de son père, Bogdan II, décapité par Petru Aron (ou l'église de Vaslui, placée sous le même vocable, édifiée en signe, probablement, du remord d'Etienne d'avoir décapité là les trois boyards: Isaia, Negrilă şi Alexa), à la vénération de certains saints très populaires, tels *S. Nicolas* (Chilia, 1481; Iaşi, 1490–1491; Dorohoi, 1495; Popăuți-Botoşani, 1496), *le Saint prophète Elie* (Suceava, 1488), *les Saints Apôtres Pierre et Paul* (Huşi, 1495), *S. Jean le Nouveau de Suceava* (la tour de Bistrița, 1498; la tour de Piatra Neamț, 1496), *Ste. Parascève* (Rm. Sărat).[57] Pour ses principales fondations, Etienne a choisi les grandes fêtes de l'Eglise: *La Dormition de la Mère de Dieu* à Putna (*Precista* à Bacău) et *l'Ascension du Seigneur* au monastère de Neamț. De même, à Dobrovăț – *la Descente du Saint Esprit* (1503–1504), à Tazlău – *la Naissance de la Vierge* (1496–1497) et à Pătrăuți – *l'Exaltation de la Sainte Croix* (1487).[58]

Outre les aides matérielles octroyées aux monastères et aux églises, il leur fit don de livres de culte et d'édification spirituelle, objets de culte en argent, vêtements liturgiques, broderies, couvertures de tombeau, cloches, etc., preuve,

Seigneur, protège-nous par Ta miséricorde, maintenant et dans les siècles des siècles. Ioan Ştefan voïvode, par la grâce de Dieu Prince du Pays de la Moldavie, fils de Bogdan voïvode, a bienvoulu et a commencé et a édifié cette dédicace pour sa prière et pour la prière de sa princesse Marie et de son fils Bogdan et de ses autres fils et l'acheva en 7005 (1497), dans la 40e année en cours de son règne, le 14 novembre. »

[57] Maria Magdalena Székely-Şt. Gorovei, *Semne şi minuni...*, p. 69. Pour la signification de ces dédicaces des églises bâties par Etienne le Grand, voir cette importante étude, p. 67–85.

[58] En l'église de Pătrăuți, Suceava, sur le mur intérieur de l'exonarthex, vers la sortie, se trouve peint un groupe de saints (16) militaires, ayant à leur tête Constantin le Grand et guidés par le Saint Archange Michel. Tous les saints de ce groupe sont représentés à cheval, allant dans la direction que leur montre la Sainte Croix apparue sur le ciel. Cette « Cavalcade de l'Empereur Constantin », comme elle est nommée dans la littérature, symbolise la lutte contre les Turcs, que l'on ne considérait nullement achevée en 1487, lorsque l'église était bâtie et consacrée, quoique le voïvode eût conclu la paix avec les Turcs en 1486 et leur payât un tribut. De même que la Sainte Croix avait aidé Constantin a remporter la victoire contre le paien Maxence, en 312, près de Rome (à Pons Milvius) et puis dans d'autres combats encore, de même elle était considérée par Etienne et ses contemporains comme salvatrice dans les luttes avec les « Turcs maudits. » Voir A. Grabar, *Les croisades de l'Europe orientale dans l'art*, dans Mélanges Charles Diehl, II, Paris, 1931, p. 19–27; réédité dans *idem, L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, I, Paris, 1968, p. 168–170; cf. D. Năstase, *Ştefan cel Mare împărat*, p. 577–578 et M. M. Székely-Şt. Gorovei, *op. cit.*, p. 71–73, les deux études republiées dans le vol. *Portret în istorie*. Pour les églises d'Etienne le Grand, voir Gh. Balş, *Bisericile lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1926, 331 p. (extr. de BCMI, 1925, vol. XVIII); Teodor Manolache, *Ştefan cel Mare şi viața religioasă din vremea sa*, BOR, 75, 1957, 5, p. 414–437; *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1958, 512 p.; N. Grigoraş, *Ctitoriile lui Ştefan cel Mare*, MMS, 42, 1966, 7–8, p. 523–539.

tous, de la grande piété du voïvode moldave. Quelques-uns des livres copiés dans les monastères de Moldavie (Neamț et Putna) sont de véritables œuvres d'art qui ont franchi les frontières du pays, étant exposés dans de prestigieux musées du monde.[59] A remarquer certaines formules inscrites dans ces livres: un Ménologe pour le mois de janvier (Monastère de Neamț, 1475), fut écrit « *grâce à l'aide et sur l'ordre du très pieux fidèle du Christ couronné par Dieu, notre seigneur Ioan Ștefan (Etienne, n.n.) Voïvode, prince de tout le pays de la Moldavie* »[60], formule que l'on retrouve telle quelle ou seulement semblable dans d'autres ouvrages aussi. Parfois, comme sur le Tétraévangile de Humor (1473), il est mentionné que le livre fut donné « *pour faire mémoire à son âme et à ses parents et à ses enfants.* »[61] Au cas où l'Evangile n'était pas écrit à la demande du prince, le fait y était clairement consigné « *le prince Io Ștefan voïvode, fils de Bogdan et d'Oltea l'a acheté et l'a déposé pour sa prière en (l'église) vouée à la Dormition de notre Très Sainte Dame Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, à Borzești, sur le Trotuș, afin qu'on lui fasse mémoire sans faute aussi longtemps que ce saint lieu existera.* » En conclusion, le voïvode établit de sévères châtiments pour ceux qui oseraient ôter ce livre de là: « *Et que celui qui troublerait ou déplacerait ce don, fût-il évêque ou pope ou qui que ce soit, que la Très Sainte Mère de Dieu s'élève contre lui le jour du Jugement du Christ* » (l'an 30 de son règne, 1487, 3 nov.).[62]

Nous avons mentionné qu'outre les livres nécessaires au culte (Evangile, hiératikon, épîtres, psautier) à l'église, Etienne commanda et subventionna des écrits d'édification spirituelle et d'organisation de la vie quotidienne selon l'esprit chrétien. A ce sens, nous mentionnons: *Les homélies de Saint Jean Chrysostome / Cuvântările Sfântului Ioan Gură de Aur* – Putna, 1470 et 1481, *Le Code de lois de Matthieu Vlastares / Pravila lui Matei Vlastares* – Neamț, 1472, *L'Echelle de Saint Jean Climaque* (*Leastvița*) – Putna 1472, *Les vies des saints* (*Sbornicu*) – Putna, 1474 et 1486, *La vie et le Hexaéméron de Saint Jean Chrysostome / Viața și Hexaemeronul Sfântului Ioan Zlataust* – 1481, *Le syntagme de Matthieu Vlastares / Sintagma lui Matei Vlastares* – 1495.

Quelques-uns de ces écrits furent commencés sur l'ordre d'Etienne, mais, à cause de sa mort, ont été achevés pendant le règne de son fils, Bogdan III, comme c'est le cas du Tétraévangile de Putna, 1504.[63]

[59] Paul Mihail, *Relațiile externe bisericești ale lui Ștefan cel Mare*, MMS, 33, 1957, 3–4, p. 228–241 (et dans le vol. cité plus haut, note 55, *Biserica. O lecție de istorie*, p. 166–182); Corina Nicolescu, *Tezaurul de broderii și țesături al Mânăstirii Putna*, MMS, 42, 1966, 7–8, p. 443–459; Victor Brătulescu, *Miniaturi și manuscrise din Mânăstirea Putna*, *ibidem*, p. 460–510; Petru Rezuș, *Școlile de la Mânăstirea Putna*, *ibidem*, p. 511–522; Constantin Turcu, *Literatura bisericească în timpul lui Ștefan cel Mare*, *ibidem*, p. 550–556; Emil Turdeanu, *Oameni și cărți de altădată*, éd. soignée par Șt. Gorovei et M. M. Székely. Notes complémentaires, traduction et postface par Șt. Gorovei, București, 1997; p. 25–167: *Manuscrisele slave din timpul lui Ștefan cel Mare*.

[60] Dans le vol. *Biserica. O lecție de istorie*, p. 229.

[61] *Ibidem*, p. 230.

[62] *Ibidem*, p. 233.

[63] *Ibidem*, p. 236.

Comme on disait plus haut, les donations d'Etienne le Grand sont parvenues au Mont Athos également, les plus substantielles à Zographou, dont il était considéré à juste raison *le fondateur*. Je ne m'y arrêterai pas,[64] mais je voudrais signaler seulement une donation annuelle (un *mertic*) de 100 pièces d'or (florins), instituée par Etienne le 10 mai 1466, en échange de quoi il demandait ce qui suit: « *tout d'abord, que l'on inscrive le nom de Ma Majesté à la Sainte Prothèse, selon la tradition des Saints Pères et selon la règle de la Sainte Eglise, et inscrire également le nom de la princesse ma femme et ceux de nos enfants donnés par Dieu, Alexandre et Hélène, et ces noms demeureront inscrits aux saints diptyques. Et tant que la miséricorde du Seigneur Tout Puissant veillera sur nous et nous serons en vie, que la Sainte Eglise nous chante chaque samedi un paraklesis et que le dimanche au déjeuner l'on serve de la boisson. Et que chaque jour on nous mentionne aux vêpres, aux complies, à l'office de minuit, aux matines, à la liturgie et à la sainte prothèse, en observant les usages de la sainte et divine Eglise et les usages des Saints Pères, et au mémento, selon la règle. Que l'on nous chante cela de notre vivant. Et lorsque les années de notre vie se seront écoulées, après notre trépas, pendant la première année que l'on nous chante en concélébration l'office des morts, et les offices du troisième jour, du neuvième, du vingtième, du quarantième jour, puis au milieu de l'année et au bout de l'an. Après le passage de la première année, que l'on nous célèbre une fois par an le réquiem, en concélébration, avec kollyves et boisson, et le lendemain matin, la sainte liturgie avec kollyves et à nouveau avec distribution de boisson au déjeuner pour le réconfort des frères. Que ces dispositions soient observées aussi longtemps que le saint monastère existera.* »[65]

Nous avons reproduit une partie du *testament* spirituel légué par Etienne au monastère de Zographou, document qui nous aide à mieux nous rendre compte de sa piété, que les chroniques n'ont fait qu'esquisser. Il est à souligner que cet obituaire fut donné vers le début de son règne (le 10 mai 1466) et que les donations octroyées à l'Athos de même que d'autres, bien nombreuses, faites en Moldavie, attestent que le voïvode a été proche de l'église tout au long de toute sa vie, même si les fondations de monastères et d'églises eûssent été plus nombreuses dans la seconde partie de son existence. Il en résulte ensuite, du texte de cet obituaire, qu'Etienne connaissait très bien le typique en usage dans les monastères, les offices de jour et de nuit, de même que les modalités et les délais de commémoration des

[64] Teodor Bodogae, *Ajutoarele românești la Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1941, p. 71, 79, 81–82, 116, 118, 129, 153, 215–218, 220–224, 278, 286, 293, 304. Paul Mihail, *op. cit.*, p. 167–171 (du vol. *Biserica. O lecție...*); P. S. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Roma, 1986, p. 182–187, 191–196, 201–202, 269–273, 278–279 et *passim*.

[65] I. Ursu, *op. cit.*, p. 403–404, cf. I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, I, 1914, p. 102; C. Turcu, *op. cit.*, *loc. cit.* Les deux auteurs citent le texte avec quelques petites différences: nous avons suivi la variante de Turcu.

vivants et des défunts. L'offrande de 100 florins était substantielle et devait être assurée par ses successeurs aussi.

Il est à croire que d'autres obituaires se trouvaient dans les monastères et les églises de Moldavie – dans les propres fondations du voïvode étant obligatoires, selon l'usage en ce qui concerne les fondateurs. On peut ainsi se rendre compte, vu la multitude des fondations ecclésiastiques et des donations du voïvode Etienne,[66] combien de prières s'élevaient vers Dieu, de jour et de nuit, pour la santé et le salut du prince et de sa famille.

Enfin, les derniers documents directs sur lesquels je voudrais m'arrêter un peu pour compléter le portrait religieux d'Etienne le Grand sont les textes officiels que ses messagers ont porté aux divers princes chrétiens de l'Europe et au pape Sixte IV. Ces textes étaient dictés ou revus personnellement par le voïvode, de sorte qu'on peut considérer qu'ils reflètent sa pensée et parfois même sa manière de s'exprimer.[67]

Ce qui en ressort, c'est *sa foi chrétienne militante*, à la défense de son pays contre les paiens et en même temps de toute l'Europe chrétienne. Ecrivant de Vaslui au pape Sixte IV, le 29 nov. 1474, Etienne se montre « *toujours prêt, avec tout le zèle et de tout coeur de lutter pour la chrétienté, de toutes nos forces.* » En même temps, il prie le pape « *de veiller à ce que la chrétienté ne soit pas envahie par les infâmes mécréants et que nous ne leur fassions pas la guerre tout seuls, mais à l'aide de ces princes.* »[68] Le 25 janvier 1475, il envoie une autre lettre aux princes de l'Europe, en leur rappelant et les prevenant que « *l'empereur infidèle des Turcs est depuis longtemps et l'est encore l'ennemi à mort de toute la chrétienté et pense chaque jour comment soumettre et anéantir la chrétienté.* » Etienne écrivait cela après sa victoire contre les Turcs du 10 janvier 1475, à Vaslui, à laquelle il se réfère en disant: « *Entendant et voyant tout cela, nous avons tiré l'épée et à l'aide de notre Seigneur Dieu Tout Puissant, nous sommes allés contre les ennemis de la chrétienté, que nous avons vaincus et foulés aux pieds et passés au fil de notre épée* »[69]; en même temps, en bon visionnaire, il s'attendait à une réaction violente des Turcs, qui allait venir l'année suivante (1476). C'est pour cela qu'il tâche de sensibiliser les gouvernants occidentaux au grand danger qui menaçait non seulement la Moldavie, mais la chrétienté toute entière. Conscient que la position géographique de la Moldavie, dans la proximité de l'Empire Ottoman, représente une menace imminente pour sa sécurité et affirmant que la

[66] Alexandru I. Gonța, *Domeniile feudale și privilegiile mânăstirilor moldovenești în timpul lui Ștefan cel Mare*, BOR, 75, 1957, 5, p. 438–455, inclus dans le vol. *Biserica. O lecție...*, p. 197–219.

[67] Voir à ce sujet l'étude de M. M. Székely, « *Dixit Wayvoda* », citée plus haut à la note 33.

[68] *Scrisoarea lui Ștefan cel Mare către Papa Sixt al IV-lea (29.XI.1474)*, dans *Războieni*, p. 125–126, n° 3, trad. par Constantin Vlad, revue et republiée dans le vol. *Portret în cronică*, p. 347–348, d'après lequel nous citons.

[69] *Scrisoarea lui Ștefan cel Mare către principii creștini (25 ian. 1475)*, à I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, II, p. 319–321, n° CXLIII et dans le vol. *Portret în cronică*, p. 348–349.

Moldavie « *est la porte de la chrétienté* », et que « *si cette porte s'effondre, alors toute la chrétienté est en grand danger* », il demande aux princes chrétiens de lutter pour la sauvegarde de « *la loi chrétienne.* » A son tour, Etienne s'engage au sacrifice suprême: « *nous jurons sur notre foi chrétienne et faisons serment de tenir debout et de combattre nous-mêmes jusqu'à la mort pour la loi chrétienne. C'est ce que vous devez faire vous aussi, par la mer et sur terre, après que nous, à l'aide de Dieu Tout Puissant, nous lui ayons tranché la main droite. Soyez donc prêts, sans tarder.* »[70]

L'appel désespéré à l'aide lancé par Etienne aux princes chrétiens s'explique par ce que la Moldavie et toute la chrétienté étaient plus menacées que jamais depuis que le dernier obstacle devant les Turcs, l'Empire byzantin, se fût effondré en 1453, par la chute de Constantinople entre les mains de Mahomet II. Ce même Mahomet était devenu la terreur du monde chrétien et le voïvode Etienne, grâce à son intuition politique, s'attendait à une vengeance des Turcs après la défaite de 1475. C'est contre ces « *ennemis de la chrétienté* », « *les Turcs mécréants et maudits* », que demandait Etienne de former une coalition chrétienne, qui protège son pays « *et la chrétienté toute entière.* » La Moldavie est « *forteresse de la Hongrie et de la Pologne, rempart et place forte de ces deux pays.* »[71] Le pathétisme de son appel adressé aux chrétiens occidentaux venait du drame vécu par le voïvode moldave en se voyant tout seul devant un ennemi si puissant. Même ses voisins lui avaient fait du souci, les pays chrétiens qui l'entouraient, la Hongrie, la Pologne et la Valachie, qui avaient envahi la Moldavie quoique leurs relations fûssent basées sur des accords scellés par des serments. C'est cette solitude qu'il exprimait dans une lettre adressée au knèze Ivan III de Moscou, le beau-père de sa fille, où il disait: « *Et dans ces contrées je suis resté tout seul, car de deux côtés, ce sont les paiens impies, et de trois côtés, bien qu'ils se nomment chrétiens, ils me sont pires que les paiens.* »[72] La soumission du Pays Roumain de la Valachie aux intérêts ottomans et la participation de son armée aux côtés des Turcs contre la Moldavie l'ont fait dire, dans une lettre au roi de Hongrie (le 14 juin 1475) que « *les Valaques, pour nous, c'est comme les Turcs.* »[73] La transgression, par les puissances chrétiennes, des accords qu'ils avaient juré de respecter était aux yeux d'Etienne un péché mortel, qui méritait la malédiction. Ainsi, en se référant au roi Alexandre de Lituanie, qui avait procédé de cette manière à l'égard d'Ivan III, en essayant de convertir au catholicisme la fille du knèze, devenue son épouse, il le

[70] *Instrucţiunile lui Ştefan cel Mare către solii trimişi în Ungaria (20 iunie 1475)*, à I. Bogdan, *op. cit.*, p. 326–327, n° CXLIV, dans le vol. *Portret în cronică*, p. 350.

[71] *Solia trimisă de Ştefan cel Mare la Veneţia (8 mai 1477)*, chez Gh. Mihăilă, *Importanţa politică şi literară a corespondenţei lui Ştefan cel Mare cu Veneţia*, dans idem, *Contribuţii la istoria culturii şi literaturii române vechi*, Bucureşti, 1972, p. 179–182, inclus dans le vol. *Portret în istorie*, p. 102; cf. *Portret în cronică*, p. 354.

[72] *Solia trimisă de Ştefan cel Mare la Ivan al III-lea. Marele cneaz al Moscovei (1475)*, dans le vol. *Portret în cronică*, p. 351.

[73] *Instrucţiunile lui Ştefan..., ibidem*, p. 350.

maudit: « *qu'il soit rongé par la vermine qui ne dort jamais et qu'un clou aigu lui transperce le coeur.* »[74]

Au cours de sa vie, Etienne n'a jamais procédé de cette manière, il a toujours respecté ses engagements, et les affirmations de chroniqueurs étrangers « qu'il promettait beaucoup mais n'en faisait que peu » ne sont pas conformes à la vérité.

Pour ce qui était de sa foi orthodoxe, Etienne ne faisait pas des concessions et c'est pour cette raison que, dans les questions politiques aussi, il se sentait plus proche des gouvernants orthodoxes que des autres. Dans un message adressé au knèze Ivan III, il disait entre autres: « *Et moi, apprenant que Votre Majesté est en bonne santé et garde la foi chrétienne orthodoxe et ne fléchit pas devant l'ennemi païen, nous en rendons grâce à Dieu et nous nous réjouissons de tout cœur... .* »[75] Néanmoins, il s'efforçait de former une coalition chrétienne oecuménique, la seule capable de tenir tête à un ennemi si puissant. C'est ainsi que là où sont apparus des litiges entre les puissances chrétiennes, comme celui entre Ivan III et son gendre Alexandre de Lituanie, Etienne intervient comme un arbitre de prestige, en réprimandant tant Ivan qu'Alexandre pour ses tentatives de prosélytisme et essayant de maintenir l'unité pour pouvoir « *se lever ensemble avec tous les princes chrétiens contre les paiens.* »[76] Etienne nous apparaît donc non seulement comme un *croisé attaché à sa terre*,[77] et combattant les Turcs, mais aussi comme un leader de toute la chrétienté. Après 1453, les tâches de Byzance ont passé sur les épaules d'Etienne le Grand, et il était parfaitement conscient de la responsabilité de cette grande mission, « *utile aux affaires chrétiennes.* »[78]

Les documents directs nous présentent Etienne comme un chrétien orthodoxe animé par l'esprit de sacrifice, conscient de sa responsabilité envers l'Eglise de Moldavie, mais aussi envers la chrétienté européenne, sans distinction confessionnelle devant l'ennemi commun: les Turcs païens. Telle qu'elle nous apparaît maintenant, l'image chrétienne orthodoxe d'Etienne le Grand justifie pleinement la décision du Saint Synode de l'Eglise Orthodoxe Roumaine de l'inscrire parmi les saints, même si, au moment respectif, l'acte en soi de la canonisation fut plutôt inspiré qu'argumenté.

Version française : Măriuca Alexandrescu

[74] *Solia trimisă de Ştefan cel Mare către Ivan al III-lea*, p. 351.

[75] *Ibidem*, p. 351.

[76] *Solia trimisă de Ştefan cel Mare la Ivan al III-lea, Marele cneaz al Moscovei (1498)*, à I. Bogdan, *op. cit.*, II, p. 410–411, no. CXLVI, et dans le vol. *Portret în cronică*, p. 358–359.

[77] Expression utilisée par P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 2 (An. Inst.) et 12 *Portret în cronică*.

[78] *Solia trimisă de Ştefan cel Mare la Veneţia (8 mai 1477)*, *Portret în cronică*, p. 354.

THE RELATIONSHIPS OF STEPHEN THE GREAT WITH THE PONTIC REGION

MIHAIL SPĂTĂRELU

The economic potential of the Danubian regions and their neighborhood with the Black Sea helped some of the Pontic towns to enjoy rapid development due to their good relationships with the Italian cities of Genoa, Venice and Constantinople. Trade in agricultural products was easy and profitable both for the Pontic towns and for the great metropolitan city of Constantinople. Regarding this aspect the success gained by Genoa was quite significant in three places situated on the Western shore of the Black Sea: Vicina, Chilia and Cetatea Albă (Moncastro). Trade with the Danubian and Pontic towns excelled in the following transactions: wheat (29), beeswax (14), slaves (15), honey (8), as well as wine, tissues and salt, the latter to a lesser degree. Leather, honey, salted or smoked meat (pork or beef), salted fish (sturgeons) were present as well; a century and a half later, during the reign of Vasile Lupu (1634–1653), a colony of Raguzans settled in Moldavia in order to prepare salted fish for sale. Beeswax and honey were two products very often found as merchandise in Chilia and Cetatea Albă. Some transactions with these goods showed also the name of the merchant, for example the Armenian Sarchiz from Chilia.[1]

The first contacts of the Carpathian-Danubian principalities with the Ottomans took place on the battle grounds of the Balkans in the middle of the 14th century, having two distinct traits and sides: the strong determination of the principalities to defend their own independence and, on the other hand, the tendencies of expansion and even worldwide hegemony if we focus on the Ottoman policy in the South-Eastern part of Europe, developed for half a millenium in a quite similar way.

Since the 15th century, when the battle ground moved from the Balkans into the three principalities, we record the first conventions, agreements and treaties with the Ottoman Empire; in 1945, after a proper study done in the Turkish archives, there was discovered a copy of the copy of the convention (ahdname) offered by Mahomed the Conqueror (1451–1481) to Stephen the Great (1457–1504), the

[1] Octavian Iliescu, *Nouvelles contributions à la géographie historique de la Mer Noire*, in "La Mer Noire", Roma, I (1994) p. 229–259.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 37–47, 2006

voivode of Moldavia during the last quarter of the century.[2] Some years after the death of the sultan, a few words were added to this "peace convention of the sultan Mehmed... with Moldavia", the most significant being the Persian preposition *ba* added to the principality of Moldavia (*ba Kara Bogdan*) instead of the usual preposition *be*, a fact that explicitly shows the idea of partnership within Ottoman-Moldavian relationships.

The principality of Moldavia had reached a peak of its power, having successfully resisted the campaigns led by King Mathias Corvin of Hungary (1467), Jan Olbracht of Poland and Fatih Mehmed (1467), the last one taking place after a sever defeat of the commander (beylerbey) of Rumelia in Moldavia (1475). Meanwhile, the military power of Moldavia is confirmed by contemporary sources. Filippo-Buonaccorsi-Callimachus wrote to the Pope around the year 1490 that Voivode Stephen the Great "often caused the Turks hard losses, so that they were finally obliged to call him an ally and a friend"; thus Moldavia's voivode "subdued with certain conditions, but not forced by weapons" *(non armis, sed conditionibus cedentem)*. According to the same sources, the Moldavians "agreed to these conventions, not as conquered people, but as victors" (*not ut victi, sed tamquam victores pactionobus deciderunt*).[3]

In the 15th–17th centuries the three Romanian principalities, could together have gathered an army of about 120,000–140,000 fighters (50,000–60,000 from Transylvania, 40,000 from Moldavia and as many from Walachia). To this we can also mention the very favorable geographical conditions to the fight of defense, namely the forests, mountains and swamps which favored a prolonged isolated resistance. An example of the military power of Moldavia can be taken from the war like expedition of Baiazid II in 1484, directed against the harbor towns of Chilia and Cetatea Albă; the sultan promised an exceptional reward, called *timar*, to any fighter who took part in the holy war (gazza) against Moldavia, an appeal which is very rarely found in Ottoman history because this call to arms was usually very selective, reserved only for "the sword people" (sipahi's) and not normal tax payers, most of whom were peasants (raya).[4]

The *dar-ul-ahd* conventions (the capitulations) became in this period the convergent principle of the entire evolution of Romanian-Turkish relationships. The three Romanian principalities did their best to keep these conventions as "the most favorable form of agreement"; on the other hand, the Ottomans managed to get numerous political and economic gains by means of these conventions. The principalities became "buffer states", and from the economic point of view the

[2] Aurel Decei, *Tratatul de pace – Sulhname – încheiat între sultanul Mehmed II şi Ştefan cel Mare în 1479*, in "Revista istorică română", XV (1945), p. 465–494.

[3] Şerban Papacostea, *Tratatele Ţării Româneşti şi Moldovei cu Imperiul Otoman în secolele XIV–XVI*, in *Stat, societate, naţiune. Interpretări istorice*, Cluj-Napoca, 1982, p. 98.

[4] Mihai Maxim, *Ţările Române şi Înalta Poartă* (The Romanian Principalities and the Sublime Porte), Bucharest, 1993, p. 118–119.

Ottomans acquired tributes, gifts and other products. The annual tribute (*harac*), as well the numerous gifts (*peskes*) were considerable burdens for the Carpathian-Danubian principalities, but they were at the same time efficient means of preserving their fundamental interests, both against this pressure of Ottoman expansion, and with regard to the aggressive tendencies of neighboring Christian states (Poland and Hungary).[5]

In their relationship with Walachia, Moldavia and Transylvania (only for the period 1541–1687), the Ottomans preserved the local financial and administrative system, different in terms of structure from the Ottoman Empire. Moreover, the *dar-ul-ahd* agreement generated significant commercial privileges for all the merchants from the three principalities (freedom to travel and to trade within the entire Ottoman Empire, lower customs taxes, security, etc.). Merchants from the Romanian regions enjoyed preferential tariffs both for Ottoman goods (at the level of the local custom taxes) and reduced custom taxes for Romanian products exported to Ottoman territories, that is 3–4% of their value, compared to 5–5.5% *ad valorem* paid by merchants from outside the Ottoman Empire (dar-ul-ahd), from the war regions (dar al-harb).

Both Walachia and Moldavia had been integrated since the 14th century within a larger economic region between Europe and Asia, by two major commercial roads running East-West and North-South. The roads crossing Moldavia and Walachia were parts of the wider trading zone which developed after the so-called "Mongolian peace", especially due to the proximity to the Danube and the Black Sea. Pontic trade became, in the term used by Gheorghe Brătianu a "turn-table" for the international trade of the three Principalities and greater political powers, such as the Kingdoms of Hungary and Poland, and Italians from Genoa and Venice, whose presence in the Pontic region had become traditional.[6]

The Pontic policy of the two continental Kingdoms had significant and long-lasting influences upon the Romanian territories in this period of time. The Hungarian Kingdome had an indirect link with the Lower Danube and the Pontic regions through the Transylvanian Saxon town of Braşov (Kronstadt) situated north of the border with Walachia; merchants from Braşov had freedom of movement in Walachia ever since January 1368 and, by means of this, they had also obtained the right to take part in the international trade between Europe and the regions of the Black Sea basin. Thus, "the Moldovian road" linked the Baltic Sea to the Black Sea through the Polish town of Lwow. Lwow represented for Moldavia what Braşov meant for Walachia in interregional and Pontic trade, although the merchants from

[5] Tahsin Gemil, *Românii şi Otomanii în secolele XIV–XVI*, Bucureşti, 1991, p. 211–218.

[6] Georges I. Brătianu, *La mer Noire. Des origines à la conquête ottomane*, Monachii, 1969, p. 225–252; Şerban Papacostea, *Începuturile politicii comerciale a Ţării Româneşti şi Moldovei (XIV–XVI)*, in "Studii şi materiale de istorie medie", X (1983), p. 9–56.

Lwow did not enjoy the same level of liberty in their transactions as their Transylvanian contemporaries and rivals.[7]

On the other hand, the Ottoman merchants were well placed on "the silk road" linking the cities of Tabriz, Bursa and Constantinople. As well as the main route passing through Anatolia from East to West, there were also lesser roads, a Northern one linking the Black Sea to the Caspian Sea, and another (thanks to the Italian merchants) towards the Lower Danube. Safety on trade routes became a problem after the Mongol invasion; of all the silk roads, Pegolotti mentions the Pontic one as being the safest.[8] There were also other directions of trade linking the Pontic coast to the closest seas, the Aegean and the Mediterranean. After 1453, the Ottomans managed to replace in a short period of time the Italian merchants from the commerce developed between the basin of the Black Sea and that of the Aegean Sea, as well as in the economical Balkan-Anatolian exchanges. They were replaced by local Greek, Raguzan and Jewish merchants, and (although in far fewer numbers) by Muslim traders (Turks, Arabs, Iranians) or traders from the Balkans (Serbs, Bulgarians and Albanians).

Mahomed II offered trading privileges to the merchants from Cetatea Albă in June 1456, placing them under the sultan's protection; this privilege was conditional on payment of tribute. As the Ottomans knew the importance of the town Cetatea Albă as a linking bridge between the Baltic Sea and the Pontic or Levantine trade, such a convention shows the importance of this commercial junction and at the same time a greater attention paid to this place within Ottoman geopolicy; only Raguza enjoyed a similar status at that period. Under such circumstances, the Moldavian voivode Petru Aron (1454–1457) offered similar terms to the merchants of Lwow (1456) to increase trading between the Baltic and Pontic regions.[9]

Cetatea Albă and Chilia were prosperous even during this period, linking Pontic commercial trading with the steppes from the Northern part of the Black Sea which were under Tartar domination, well known for trade in animal livestock and to a lesser degree agricultural products.[10]

[7] Radu Manolescu, *Comerţul Ţării Româneşti şi Moldovei cu Braşovul (secolele XIV–XV)*, Bucureşti, 1965, p. 26; P.P. Panaitescu, *Drumul comercial al Poloniei la Marea Neagră în evul mediu*, in *Interpretări româneşti*, Bucureşti, 1947, p. 109.

[8] Mustafa Mehmed, *Documente turceşti privind istoria României*, vol. I, Bucureşti, 1976, p. 1–2; F. Babinger, *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, Torino, 1957, p. 213; N.Iorga, *Negoţul la români*, Bucureşti, 1908, p. 99. For the silk way in Byzantium, see R.S. Lopez, *Silk Industry in the Byzantine Empire*, in "Speculum", 20 (1945), p. 1–42 and H.W. Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit*, Darmstadt, 1983.

[9] Mustafa Mehmed, *Documente turceşti...*, vol. I, p. 1–2; F. Babinger, *Maometto il Conquistattore...*, p. 213.

[10] Halil Inalcik,*The Ottoman Empire*, in *The Encyclopedia of Islam*, III (Leiden, 1971), p. 1180–1181; Youssouf Kemal, *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti*, t. IV, fasc. 1, Cairo, 1936, f. 1205, where the Tartar heraldic symbol of the crescent moon is noticed, since 1327, related to

Cetatea Albă

The first documentary record of this medieval town, also known in the documents as Murokastron, Monocastro or Moncastro, occurs in a Greek portulane from the end of the 14th century. According to this document, at the river mouth there is "a white castle" – εἷς πύργος ἀσπρος, the castle of Asprokastron, Cetatea Albă".[11] It is not known exactly since when a Genovese colony came into being within this town, but it is supposed that after the settlement of Genoa's population in Caffa (1266), were also the Italian settlements of Moncastro – Cetatea Albă founded. Thus, in 1290, it is noted that a Genovese craft leaves Caffa "ad partes Malvo castri (Mavrocastri) et deinde in Constantinopolim", and in 1294, another craft leaves Caffa for Cetatea Albă ("ad Maurocastrum").[12]

This substantial settlement of Italians in Cetatea Albă is also confirmed by the presence of the Catholic missionary monks by the Italian merchants. In 1314 a Franciscan missionary[13] is killed and among the 18 monasteries of the minorite monks found "Tartaria's" territories between 1314–1330 the monastery from "Maurocastro" is also noted. This monastery is mentioned in 1334, but there is no more information about it after 1390. There is a monk, too, who offers us information about a certain man called Marin Zane, on April, 19, 1435, Romanian by origin and former leader of Cetatea Albă.[14]

It was natural that the majority population here should have more than one monastery: Cetatea Albă even had an episcopal see. The episcopal lists during the reign of Andronic Paleologul (1282–1328) include besides the 12 dioceses subject to Kiev, several other dioceses in "Little Russia", the Russia situated near Lithuania "Litvorussia", the last of these being the diocese of Cetatea Albă (Asprokastron).[15] One of the first bishops is Chiril of Asprokastron, participant in

Cetatea Albă. "The Life of John the New Martyr" also testifies with the same respect of the Tartar presence for the same period of time, the year of the martyrdom being 1330; see ed. Ep. Melchisedec (Ştefănescu), p. 166.

[11] N. Bănescu, *Maurocastron-Mo(n)castro-Cetatea Albă*, "Academia Română. Memoriile secţiunii istorice", seria III, t. XXII (1939), mem. 6, p. 165–178; P.S. Năsturel, *Le littoral roumain de la Mer Noire d'après le portulan grec de Leyde*, in "Revue des études roumaines", XIII–XIV, Paris, 1973, p. 124; A. Delatte, *Les portulans grecs*, Liège-Paris, 1947, p. 232, p. 291; Idem, *Les portulans grecs II Compléments*, Bruxelles, 1958, p. 5, 28, 44.

[12] G.I. Brătianu, *Vicina II. Nouvelles recherches sur l'histoire et la topographie médiévales du littoral roumain de la mer Noire*, Bucureşti, 1940, p. 157.

[13] C. Andreescu, *Aşezări franciscane la Dunăre şi Marea Neagră în sec. XIII–XIV*, in "Cercetări istorice", VIII–IX (1932–1933), no. 2, p. 160. The killing of the minorite brother Angelo de Spoleto, as well as that of St. John from Trapezunt (+1330) shows the influence of the Tartar dominion in the religions policy of the town.

[14] G. Fedalto, *La chiesa latina in Oriente*, vol. III, Verona, 1978, doc. 576, p. 222; *Ibidem*, vol. I, 2nd ed., 1981, p. 546.

[15] *Fontes Historiae Daco-Romanae*, vol. IV, Bucureşti, 1982, p. 271, translated by prof. T. Teoteoi.

the Synod that elected the bishop of Smolensk (1435). Since 1303, Cetatea Albă entered under the jurisdiction of Haliciu and the appointment and ordinationt of the controversial Iosif "princely bone" as its bishop took place some time between1371–1375[16], during the reign of Petru Muşat (1375–1391), also related to the chair of Halicia. Owing to this old character of the ordainment there must be observed the statement made by the ecumenical patriarch Antony IV (1389–1390, 1391–1397) that "he is an old man and fearless of death".[17] Joseph's age of ordination, in spite of the controversy with Constantinople, led to his promotion as a Metropolitan bishop of Moldavia, appointment finally confirmed by the Ecumenical Patriarchate in 1401. The successor of Petru Muşat, Roman of Muşat (1391–1394) called himself "the only great ruler and voivode with God's mercy, ruling over the country of Moldavia from the mountains to the sea";[18] this title shows that he was also ruler of Cetatea Albă, which justified him to promote Iosif as metropolitan bishop as well, and Moldavia was no longer divided into two: the Upper Country and the Lower Country. The situation of the country's treasury was healtly as he could offer 3,000 rubles as a loan to the King of Poland, an act to which there substantially contributed the customs from Cetatea Albă as well.[19] The same returns were made by Alexandru cel Bun (1400–1432) as well, a voivode who repaired the citadel by means of the great prince of Lithuania in 1421,[20] after repelling a naval assault by the Turks (1420).

As to the demographical situation of Cetatea Albă, this was quite diversified as in all great medieval towns, especially. Besides the autochtonous element and the colony of Italian merchants, often called Latins ("Latini") or „French" (Franks – n.n), there also existed Tartars, Greeks, Armenians and Jews. All these are mentioned in "The Life of Saint John the New Martyr".[21] The Greeks, naturally, kept good relationships with all the towns from the basin of the Black Sea, especially with Trabizond, where most of them came from. A similar relationship was kept with the Armenians, further confirmed by archeological diggings made within the medieval town, where there have been found Armenian inscriptions, as well as silver and bronze coins belonging to the Armenian Kings.[22] The Armenian

[16] Şt. Andreescu, *The metropolitanate of Halicz and the Bishopric of Asprokastron. A few considerations*, in *Études byzantines et post-byzantines*, vol. IV, Iaşi, 2001, p. 141–151. The metropolitan Antonie of Halicz (1371–1375) was forced to quit his chair in 1375, according to J. Fenell, *A History of the Russian Church to 1448*, London, 1995, p. 145.

[17] *FHDR*, IV, p. 249

[18] M. Costăchescu, *Documentele moldoveneşti...*, I, p. 7–8.

[19] *Ibidem*, p. 603–604.

[20] N. Iorga, *Studii istorice asupra Chilii şi Cetăţii Albe*, Bucureşti, 1891, p. 57.

[21] *Viaţa Sf. Ioan cel Nou...*, p. 165.

[22] Gr. Avakian, *Inscripţiile armeneşti din Cetatea Albă*, in "Revista istorică", nos. 7–9, p. 123–136. Considered by centuries, most of them are from the 18th century (28); Idem, *Trei monete ale regilor armeni găsite la Cetatea Albă*, in "Buletinul Societăţii Numismatice Române", 29 (1924),

community of Cetatea Albă had relationships with the mother land, through Trebizond, and also with the Crimea through the town-port of Caffa and other centres of the region, like Sugdaia (Soldaia, Sudak) and Solhat (Sorbat), where there was an ecclesiastical structure for the Armenian communities with a local bishop.[23] All these three towns were under the jurisdiction of the Orthodox diocese of Sugdaia dependent on Constantinople in its turn. Between these two dioceses from Sugdaia there occurred a serious controversy regarding the date of celebrating Easter day.[24] The Armenian community of Cetatea Albă was smaller than that in the Crimea, but it was still significant in the 15th century. The account of the French traveller Guillebert of Lannoy in 1421 is informative on for the ethnic mix of Cetatea Albă. This traveller, on his pilgrinage to the Holy Land, goes first on "the Moldavian route" from Lwow (Lemberg) to Bellegard or Mavrocastro, a town described by him as being inhabited by "Genovese, Romanians and Armenians".[25] He was left robbed near the walls of the town. From Cetatea Albă he went overland for 18 days up to Caffa, his remaining baggage and one of his companions travelling by sea to the Crimea.

The Jews are also mentioned in Cetatea Albă for the year 1330, the presumed date of Sain John the New's martyrdom; there are mentioned the dwellings of the Jews from this town.[26] Their presence is related to the important rôle played by Cetatea Albă in the economic and political life of Moldavia In the period of time when Lannoy lived there is no report concerning the Venetians[27], but it is known that about the year 1435 there were attempts to establish a Venetian presence in Moncastro. Thus, in 1435, the Venetians did not negotiate with Moldavia's voivode, but with the ruler of Cetatea Albă (dominus maurocastri), the son of a monk, a ruler whose name is unknown (*pater illius qui dominatur Moncastro qui caloierus est*).[28] The resolution of the Senate of Venice which has the date of

p. 10–14; E. Nadel-Golobić, *Armenians and Jews in medieval Lvov. Their role in oriental trade, 1400–1600*, in "Cahiers du monde russe et soviétique", 20 (1979), p. 345–388.

[23] M. Ormanian, *The Church of Armenia*, ed. 2000, Montreal, p. 59; P.P. Panaitescu, *Hrisovul lui Alexandru cel Bun pentru episcopia armeană din Suceava (30 iulie 1401)*, in "Revista istorică română", IV (1934), p. 44–56; *DRH*, A. Moldova, I, 14, p. 21.

[24] F. Solomon, *Dominație politică și structuri confesionale în Moldova de Jos la vremea întemeierii statului*, in "Anuarul Institutului de istorie A.D. Xenopol", XXX (1993), p. 244–245.

[25] Guillebert de Lannoy, *Voyages et ambassades, 1399–1450*, Mons, 1840, p. 38–43.

[26] *Viața Sf. Ioan cel Nou*, ed. ep. Melchisedec, p. 172.

[27] The finding out of Venetian coins and imitations of these ones is due to the activity of the Genovese people, in the opinion of O. Iliescu, *La monnaie vénitienne dans les pays roumains aux XIIIe–XVe siecles*, in "RESEE", XV (1977), p. 360–361. The circulation of the Venetian coins in Moldavia continued until the 18th century, see Em. Condurachi, *Monete veneziane battute in Moldavia*, "RESEE", 20 (1943), p. 231–232.

[28] *Archivio di stato di Venezia Misti*, t. 59, 105 v; Reg. No. 2381, apud S. Papacostea, *Venise et les pays roumains au moyen âge*, in *Venezia e il Levante*, II, Florence, 1973, p. 589–624.

April, 19, 1435 shows that the Venetians were proposed, by their messenger from Constantinople to come with one of their ships to Cetatea Albă and there would be offered certain commercial privileges and residence in the town, as well as a custom-rates and reasonable taxes. Thus, the Venetians Senate decided that the ship of Zaharia Donato should sail to Cetatea Albă and stay there for 15 days. As to the merchandise shipped from Constantinople to Cetatea Albă, they were taxed to 0.5% *ad valorem*, while for those charged from Cetatea Albă to Constantinople there were subdued to the taxes existing in Tana too, where the Venetian merchants were well established in Pontic trade.[29]

Next year, on March 15, 1436, the Venetian Senate ordered a merchant, Francesco Duodo to visit Cetatea Albă and to remain there as a viceconsul in order to safeguard the interests of Venetian merchants and their privileges as in the previous year. Three ships sailed to Cetatea Albă, one to Tana and another one to Trebizond.[30] From 1443 on the Venetian Senate maintained a consul or viceconsul in territories which were not under Venetians dominion, but which had numerous Venetian residents. Next year it again sent a transport to Cetatea Albă (1437), after which this destination does not recur in the deliberations of the Senate. N. Iorga draws attention to an exception in a contemporary chronicle (1439) where one destination does seem to refer to Cetatea Albă.[31] It is believed that the autonomy or the semi-autonomy of Cetatea Albă must have ceased during the reign of the righteous and holy voivode Stephen the Great (1457–1504) who took over this important town. Recently, Professor Halil Inalcik pointed out that the Genovese lost control of the Pontic basin long before the fall of Caffa (1475), their place being taken by Ottoman subjects, especially Armenians, Greeks, Jews and Moldavians. The seizure of the castle of Lerici by the Moldavians in 1455 and the departure of the Genovese from this fortress were, in Iorga's view, a consequence of Constantinople's conquest by the Turks in 1453.[32] Stephen the Great not only extended his authority in the Pontic basin from the mouth of Dnieper across to the Danube delta, but he also consolidated it by his mariage to Maria of Mangop, thus managing to inpose his hegemony upon the principality of Mangop in the southern part of the Crimea. Turkish interference with his Pontic policy, once the Crimea

R. Manolescu, *L'importance économique et militaire des villes portuaires de la Valachie et la Moldavie aux XIVe–XVIe siècles*, in Mollat, *Pouvoire central*, p. 171–180.

[29] M. E. Martin, *Venetian Tana in the later Fourteenth and Early Fifteen centuries*, "Byzantinische Forschungen", 11 (1987) p. 375–379; C. Maltézou, *Ὁ Θεσμὸς τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Βενέτου Βαΐλου*, Athens, 1970, p. 123.

[30] N. Iorga, *Studii istorice asupra Chiliei şi Cetăţii Albe*, Bucureşti, 1891, p. 93.

[31] Idem, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle*, vol. I, Paris, 1899, p. 573, n. 3.

[32] H. Inalcik, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire (1300–1914)*, Cambridge University Press, 1994, p. 278–287; Ş. Papacostea, *Moldova lui Ştefan cel Mare şi genovezii din Marea Neagră*, in "Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol", XXIX (1992), p. 70.

was invaded, led him to break peace with Sultan Mehmet II and participate in the "Otranto crusade" by means of which Genoa wanted to recuperate its old possessions from the Black Sea. Moldavian merchants from this region, such as "Teodorache from Telicha", (Telița at the mouth of the Dniester, became prosperous businessmen, just as in Caffa.[33] The son of this Theodore, "Demetrius of Telica", was considered one of the richest local merchants (1461).[34]

In his correspondence with the Italian republics, Stephen the Great showed that Moldavia was "the gateway off the Christians and so far this gate which is our country has been protected by God, but here to be lost, God forbid, the whole of Christendom would be in great peril". Although the Italian republics continued their fight with the Ottoman Empire, especially in the Mediterranean, they still maintained their interests in the Danubian and Pontic region, as the relationship of Stephen the Great with Venice reveals. The Venetians were considered friends Doctor Matteo Muriano examined Moldavia's voivode and nursed him between 1502–1503. In his description, Stephen was "a very wise man, praiseworthy, loved by his subjects because he was forgiving and righteous, always watchful and generous".[35] The interest of the Venetians towards the Moldavian voivode and Moldavia in general was due to area's role as a gate of Christianity, a role that would be assumed in the 16th century by the Polish and Habsburg Kingdoms. The holy and righteous voivode Stephen the Great was regarded in the same way by the principality of Mangop or Teodoro once the matrimonial alliance through Maria of Mangop (+1477) was contracted.

Finding itself under the Tartar Yoke for a long period of time, until Timur's death (+1405), this principality gained its independence again, maintaining it after the Ottoman conquest of the Crimea in 1475. The principality of Mango had a good upheaval due to Gabrades family and to the prince Alexis (1403–1444).[36] About 1421 were built the fortress and princely palace and at about the same time there are recorded the first relationships of Moldavia with the principality of Mangop. A later author, Theodor Spandugino Kantakuzino shows that the relationships between the principality of Theodoro and Moldavia had older roots, dating from end of the 14th century and the beginning of the 15th century, that is nearly three quarters of a century before the marriage of Stephen with Maria of

[33] Șt. Andreescu, *Un om de afaceri român în spațiul pontic la mijlocul veacului al XV-lea: "Teodorcha de Telicha"*, in "Studii și materiale de istorie medie", XVI (1998), p. 23–30.

[34] Michel Balard, *La Mer Noire et la Romanie génoise (XIIe–XVe siècles)*, Variorum reprints, London, 1989, XIII, p. 230.

[35] Eugen Denize, *Relațiile lui Ștefan cel Mare cu Veneția*, in "Magazin istoric", 4 (1998), p. 55–59.

[36] Omeljan Pritsak, *Dory*, în *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, 1991, p. 654–655; Anthony Bryer, *A Byzantine Family: The Gabrades (c. 979–1653)*, in *The Empire of Trebizond and the Pontos*, London 1980, p. 38–45; Thierry Ganchou, Alina Minghiraș, *Un nouveau document à propos d'Alexios de Theodor-Mangoup*, in *Închinare lui Petre S. Năsturel la 80 de ani*, Brăila, 2003, p. 111–118.

Mangop.[37] The geopolitical and military importance of Moldavia during the reign of Stephen the Great is shown most clearly in the attempts of the Venetians and of Uzun-Hasan to free Constantinople and the whole empire from under the Ottoman yoke and to co-opt Stephen the Great and Mathias Corvin in this anti-Ottoman crusade. The Khan knew Stephen the Great very well as he knew his matrimonial alliance with Marie of Mangop since his own wife Despina, being another member of the Comnen's family from Trebizond, gave him a claim upon the Byzantine inheritance.

If Despina, the Khan's wife had plotted everything for Anatolia, Maria of Mangop, from another branch of the Comnens was interested so that the entire Northern-Pontic space, from the Danube to the Crimea should be freed from Ottoman influence. This explains why Khan Uzun-Hasan sent Isac to beg to Stephen the Great to tell him that after "the great slaughter and ruin of the enemy" since 1473 when he reached Syria, the Khan was determined to come back forcefully against the Turks in the spring of 1474. It was a focused action of Uzum-Pasha "in order to bring news to great Christian voivodes", urging them "to gather their armies and come against the Ottomans, as good friends of ours, from that part of the Europe".[38] Such letters had also been sent to the pope, to the King of Poland and to Mathias Corvin. As a distant relative of Uzun-Hasan, Stephen the Great belonged to the system of Comnens' alliances, whose main objective was the expulsion of the Ottomans from the Black Sea, area where only the Genovese Caffa and the Moldavian towns of Chilia and Cetatea Albă had resisted. Even since 1471, Uzun had sent a messenger to Genoa as well, according to whom the government of this Italian republic recommended to Antoniotto de Gabella, the newly appointed consul in Caffa, a better regional agreement against Turks going so far as suspension of reprisals with the principality of Theodoro (Mangop), with Cetatea Albă and especially with "the Tartars' emperor".[39]

Venice was not yet capable of helping Uzun-Hasan at sea, as it had been decided on March 23, 1474, because it had to face the assault of Rumelia's bey in Scutari – Albania. The same Ottoman troops from Albania passed into Moldavia, being defeated in January 1475, near Vaslui. The news that Stephen had defeated "90,000 Turks, out of whom 40,000 had perished and 4,000, among whom a pasha and one of the Sultan's sons were caught" weakened the anti-ottoman coalition, instead of strengthening it. Soon after that, during the summer of 1475, Caffa and Mangop fell to the Turks, while Chila and Cetatea Albă had been attacked,

[37] Ovidiu Cristea, review on Donald M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca 1100–1460*, Washington, 1968, in "Studii şi materiale de istorie medie", XIX (2001), p. 322–323. See also *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire*, London, 1991, by the same author.

[38] Nicolae Iorga, *Veneţia în Marea Neagră III. Originea legăturilor cu Ştefan cel Mare şi mediul politic al desvoltării lor*, in "Analele Academiei Române", t. XXXVII (1914), p. 14–16.

[39] *Ibidem*, p. 17.

remaining under Moldavia's sovereignty. The fall of Caffa had a strong negative influence upon Venice, as can be seen during the receiving of the delegates of Stephen the Great by the Venetian Senate, recorded on May 6, 1476.[40]

After two and a half decades, the continuity of the Venetian concern on Moldova is seen through the very presence of Matteo Muriano, "doctor in arts and medicine" as envoy of Leonardo Loredano, the *doge* of Venice. Beside his medical care offered to the Moldavian voivode, Matteo Muriano had targeted to obtain information about the state of the Moldavian principality and of his ruler and last but not least about the Ottomans and their relations with powers from the same region.[41] This information is present in his reporting from December 7, 1502 and January 5, 1503. The notes of Muriano also contain information about Bogdan, the future voivode, and on events from neighboring countries: Poland, Russia and the Ottoman Empire and on the Crimean Tatars. The Ottoman policy to sign an agreement with Poland was lead, according to the same source, because of fears to face in the near future a possible alliance of the Polish Kingdom with Moldavia. The mission of Matteo Muriano ended in Moldova in the summer of 1503 when he died. His long activity in Moldova showed once more the interest of Venice in the Pontic policy of Stephen the Great. The Venetian policy was consistent regarding Stephen the Great; Hieronimo da Cesena, Giorgio di Piemonte and Alessandro Veronese were proposed to travel to Moldova. Eventually, Hieronimo da Cesena want to Moldova with Theodore, the postelnic, envoy of the ruler to Venice.[42]

After the campaign directed against Poland (1497) although the voivode was in poor health, on September 24, 1498, six years before his departure from this earthly life, voivode Stephen the Great had his son, Bogdan, as associated ruler.[43] He was to fully take over the rule and policy of Moldova on June 30, 1504, just two days before the death of the righteous voivode Stephen the Great, when he was thought to become a monk.[44]

[40] *Ibidem*, p. 20–21, 34–37.

[41] Eugen Denize, *op.cit*, p. 55–58; *Călători străini despre Ţările Române*, vol. I, p. 149.

[42] N. Vătămanu, *Voievozi şi medici de curte*, Bucureşti, 1972, p. 21, 36–39; I. Ursu, *Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1925, p. 275; C. Esarcu, *Ştefan cel Mare. Documente descoperite la Veneţia*, Bucureşti, 1874, p. 88–100.

[43] Iulian Marinescu, *Bogdan al III-lea cel Orb, 1504–1517*, Bucureşti, 1910, p. 22.

[44] Silviu N. Dragomir, *Mistere*, Bucureşti, 1998, p. 183–186, 207–215.

LES EMBLÈMES IMPÉRIAUX DE LA PRINCESSE MARIE ASSANINE PALÉOLOGUINE

ŞTEFAN S. GOROVEI
MARIA MAGDALENA SZÉKELY

À la mémoire de Hugo Buchtal (1909–1996)

Depuis plus de cinq siècles, le Monastère de Putna conserve dans son trésor une pièce de broderie connue tant aux spécialistes qu'au grand public comme étant *la couverture de tombeau de la princesse Marie de Mangop* (**Fig. 1**). Cette broderie, en fil d'or, d'argent et de soie de diverses couleurs, sur un fond de soie rouge, représente la seconde épouse du prince Etienne le Grand, morte, les yeux fermés et les mains croisées sur la poitrine, revêtue d'un somptueux vêtement et portant une couronne à cinq fleurons. L'inscription, en langue slave, disposée dans un encadrement sur les bords de la couverture, est interrompue aux quatre coins par des médaillons contenant, à gauche en haut et à droite en bas – une aigle bicéphale (**Fig. 2**), et à gauche en bas et à droite en haut – des monogrammes.

C'est l'emblème le plus connu – l'aigle bicéphale – qui, évidemment, fut remarqué et signalé le premier. « Aux deux angles – écrivait l'évêque Melchisedec Ştefănescu en 1883 – il y a l'aigle impériale byzantine, à deux têtes, et aux deux autres angles, deux monogrammes grecs en tant que symboles de son appartenance à une famille d'empereurs byzantins »[1]. Quelques années plus tard, V. A. Urechiă devait ajouter: « Aux deux angles, opposés en diagonale, l'aigle impériale bicéphale; aux deux autres, monogrammes. Je crois qu'on peut lire dans le premier monogramme le nom de Mapïa, mais nous ne pouvons pas expliquer le second »[2]. Enfin, deux décennies plus tard, Eugen A. Kozak se bornait à noter: « in den

Les idées de cette étude ont pris leur forme lors de notre séjour à Athènes (novembre 2000 – mai 2001), facilité par la bourse offerte par la Fondation « Alexander S. Onassis ». La documentation s'est réalisée surtout dans la bibliothèque de l'Ecole Française d'Athènes, qui abrite de riches fonds de livres et de revues, dans un climat accueillant et chaleureux. Nos recherches ont été parachevées à Putna, avec la bénédiction du Père Supérieur, l'Archimandrite Melchisedec, et avec le concours de la communauté monastique.

[1] Evêque Melchisedec, *O vizită la câteva mănăstiri şi biserici din Bucovina*, dans « Revista pentru Istorie, Arheologie şi Filologie », an. I, vol. I, fasc. II, 1883, p. 259 et tab. 14. La même description chez Dimitrie Dan, *Mănăstirea şi comuna Putna*, Bucarest, 1905, p. 60, no. 1.

[2] Miron Costin, *Opere complete*, II, éd. V.A. Urechiă, Bucarest, 1888, p. 562.

oberen Ecken je ein byzantinischer Doppeladler und in den unteren je ein Monogramm »[3]. En 1925, publiant son album sur les trésors de Putna, Orest Tafrali fit, le premier, un lien entre deux des symboles figurant sur la couverture: l'aigle bicéphale, « l'emblème impérial byzantin » et le monogramme de gauche, en bas, « le monogramme des Paléologue »[4] **(Fig. 3)**. L'identification du sens de ce monogramme faite par le byzantinologue roumain entra très vite dans le circuit scientifique international, étant acceptée comme telle par les autres spécialistes[5]. L'idée de « lire » ensemble l'emblème impérial et le monogramme des Paléologue était venue à Tafrali après avoir observé que sur la couverture d'un manuscrit byzantin conservé dans la bibliothèque du Monastère de Grottaferrata – dont on en reparlera dans ces pages – « on retrouve identiques ces mêmes emblème et monogramme »[6]. Pour ce qui est du second monogramme, le byzantinologue roumain considérait qu'il contient le nom de *Marie* au génitif[7]. Son déchiffrement correct est dû à l'historien russe A.V. Soloviev et au Français Gabriel Millet qui, travaillant indépendamment l'un de l'autre, sont parvenus à la même solution. Dans la récension publiée en 1937 au livre d'Alexander Alexandrovich Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, A.V. Soloviev lisait dans le monogramme de l'angle droit d'en haut le nom **Asanis**[8] **(Fig. 4)**. Au bout de dix ans exactement, Gabriel Millet en donnera la même lecture[9] et, même davantage, il rattachera le nom complet de la princesse défunte, reconstitué par le déchiffrement des monogrammes de sa couverture funéraire – **Maria Asanina Paleologhina** – au nom de la donatrice d'une icône se trouvant au monastère athonite de Grigoriou[10].

Inexpliquablement, les résultats de ces recherches entreprises par des spécialistes étrangers ne pénétrèrent que bien tard dans l'historiographie roumaine. Dans un volume qui aurait dû rassembler tous les principaux renseignements au sujets des édifices et des objets précieux du temps d'Etienne le Grand, à savoir *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare* (Le répertoire des monuments et des objets d'art de l'époque d'Etienne le Grand), paru en 1958, donc plusieurs années après la publication des observations de Soloviev et de Millet, on mentionnait seulement: « A l'angle droit, en haut, le monogramme de Marie de Mangop, à gauche en bas, le monogramme des

[3] Eugen A. Kozak, *Die Inschriften aus der Bukovina*, Vienne, 1903, p. 82, note 1.

[4] O. Tafrali, *Le trésor byzantin et roumain du Monastère de Poutna. Texte*, Paris, 1925, p. 52, no. 90.

[5] Louis Bréhier, *La sculpture et les arts mineurs byzantins*, Paris, 1936, p.103 et planche XCV.

[6] O. Tafrali, *op.cit.*, p. 52, no. 90.

[7] *Ibidem.*

[8] A. V. Soloviev, *Спорные вопросы по исторiи Готскаго княжества въ Крыму. По поводу книги* A. A. Vasiliev, *The Goths in Crimea*, Cambridge-Massachusets 1936, Monographs of the Mediaeval Academy of America, N° 11, p. X + 292, dans « Seminarium Kondakovianum », IX; 1937, p. 95–96

[9] Gabriel Millet, avec la collaboration de Hélène des Ylouses, *Broderies religieuses de style byzantin*, Paris, 1947, p. 79.

[10] *Ibidem.*

Fig. 1 – La couverture de tombeau de la princesse Marie (Monastère Putna, *photo Victor Bortaş*).

Fig. 2 – La couverture de tombeau de la princesse Marie. Détail: médaillon avec l'aigle bicéphale (*photo Victor Bortaş*).

Fig. 3 – La couverture de tombeau de la princesse Marie. Détail: médaillon avec le monogramme des Paléologue (*photo Victor Bortaş*).

Fig. 4 – La couverture de tombeau de la princesse Marie. Détail: médaillon avec le monogramme des Assan (*photo Victor Bortaş*).

Paléologue ». Et, plus loin, après la traduction de l'inscription: « Aux angles, les mots grecques suivants: Παλαιολόγος et Μαρίας »[11]. Non seulement on n'expliquait pas ce qu'on devrait comprendre par « le monogramme de Marie de Mangop », mais, dans l'errata accompagnant le volume respectif, où il est spécifié: « p. 290, ligne 27, au lieu de Μαρίας, on lira: Ἀσάννις », on ne rectifiait que la traduction de l'inscription, mais non la description proprement dite de la pièce. Ce n'est qu'en 1960, dans la seconde partie de son étude *Date noi asupra unor odoare de la Mănăstirea Putna* (Nouvelles données concernant certains joyaux du Monastère Putna), Petre Ş. Năsturel allait faire la rectification et le complètement nécessaires[12]. I. D. Ştefănescu, à son tour, connaissait le livre de Gabriel Millet; néanmoins, il interpréta les monogrammes de deux manières, augmentant davantage la confusion. Une fois, il notait: « L'inscription contient deux monogrammes brodés. Le premier, celui des Paléologue, est tissé dans l'angle inférieur à gauche et sur l'arcade, où il est utilisé en tant qu'élément décoratif; le second se trouve dans l'angle supérieur, à droite. Pour comprendre le sens de ce dernier, G. Millet rappelle une icône offerte par Marie au Monastère Grigoriou du Mont Athos [...]. Le monogramme, interprété par Tafrali et mis en rapport avec Olubey, le père de Marie et le fils d'Alexis de Trébizonde, est expliqué ainsi par Millet, comme le chiffre de Marie (Assan Paléologue) »[13]. Et la seconde fois: « Les monogrammes présentent les aigles impériales à deux têtes, le chiffre des Paléologue et celui de Marie »[14]. Heureusement, la lecture correcte du second monogramme se retrouve dans le catalogue de l'exposition d'art byzantin d'Athènes (1964), exposition où la couverture funéraire de la princesse Marie fut présentée pour la seconde fois[15] au public étranger[16]. Et pourtant, publiant en 1967 un petit album consacré au musée du Monastère Putna – où étaient cités d'ailleurs et l'étude de Petre Ş. Năsturel, et le catalogue de l'exposition d'Athènes – Maria Ana Musicescu écrivait: « Aux angles, dans l'encadrement de l'inscription, le monogramme de Marie de Mangop et le monogramme des Paléologue »[17]. En 1969, le même auteur allait faire une description plus correcte des emblèmes trouvés aux quatres angles: « A gauche en haut et à droite en bas (dans l'encadrement), l'aigle impériale byzantine. Aux deux autres angles et au-dessus des colonnettes (dans l'arcade), les monogrammes

[11] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucarest, 1958, p. 290, no. 84.

[12] Petre Ş. Năsturel, *Date noi asupra unor odoare de la Mănăstirea Putna*, II, dans « Romanoslavica », IV, 1960, p. 167–169, no. 90.

[13] I. D. Ştefănescu, *Broderiile de stil bizantin şi moldovenesc în a doua jumătate a sec. XV. Istorie, iconografie, tehnică*, dans le vol. *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, éd. M. Berza, Bucarest, 1964, p. 505.

[14] *Ibidem*.

[15] Elle avait été exposée aussi en 1925 à Paris: *Exposition de l'art roumain ancien & moderne*, Paris, 1925, p. 27 (commentaire d'Henri Focillon), 48 (catalogue) et planche sans numéro.

[16] W. F. Volbach, *Tissus et broderies*, dans le vol. *L'art byzantin, art européen*, Exposition du Conseil de l'Europe, Palais du Zappeion, Athènes, 1964, p. 478, no. 588.

[17] Maria Ana Musicescu, *Muzeul Mănăstirii Putna*, Bucarest, 1967, p. 16, no. 4.

'Asanina' et 'Paleolog' »[18]. Mais, sans en donner les raisons, en 1980, Maria Ana Musicescu revient sur ses dires: « Aux angles, dans l'encadrement de l'inscription, le monogramme de Marie de Mangop et le monogramme des Paléologue »[19].

Nous avons fait toutes ces précisions pour illustrer, par comparaison, le manque de conséquence et de rigueur dont ont fait preuve certains chercheurs roumains qui se sont penchés sur la couverture funéraire de la princesse Marie[20]. Quant aux spécialistes étrangers, ceux-ci ont manifesté au long des dernières décennies un intérêt constant et enthousiaste à l'égard de la broderie de Putna, qu'ils ont étudié avec la plus grande attention. Mais, une fois de plus, l'écho du travail soutenu et honnête de ces gens n'est pas parvenu jusqu'aux historiens et aux historiens d'art roumains. D'où l'on constate que la fierté avec laquelle ils parlent souvent de cette broderie n'est au fond que de la propagande et les opinions formulées et les prétentions émises ne sont que l'expression de l'ignorance et du manque de piété.

*

Récemment, les quatre médaillons trouvés aux angles de la broderie ont été interprétés, tous ensemble, de manière différente, en perspective héraldique. La couverture de la princesse Marie fut considérée comme un écu, où l'on retrouve l'aigle impériale (là où devraient se trouver les quartiers 1 et 4 – ceux qui, dans un écu écartelé, transmettent le message le plus important) – et les monogrammes des familles Assan (quartier 2) et Paléologue (quartier 3)[21].

[18] Eadem, *Broderia medievală românească*, Bucarest, 1969, p. 31, no. 12.

[19] Cristian Moisescu, Maria Ana Musicescu, Adriana Şirli, *Putna*, Bucarest, 1982, p. 41, no. 4.

[20] Dans la même catégorie se place aussi, de manière inattendue, un chercheur grec, Athanasios Fourlas, dont la totale ignorance de l'objet de son étude est incompréhensible. En écrivant au sujet de la couverture funéraire de la princesse Marie dans les années '80 du XXe siècle, il a ignoré le déchiffrement correct du monogramme des Assan – qu'il lit **MA**! – , il a placé la mort de la princesse en 1476 et lui a donné pour époux un « Fürst Konstantin aus dem Städtchen Mangup-Kale auf der Krim », qui aurait accompagné Zoe Paléologuine à Moscou, pour son mariage avec le grand prince Ivan III; de cette manière, l'historien grec peut affirmer: « Ein letztes Zeugnis mit dem Doppeladler und dem Monogramm der Palaiologen-Familie führt uns nach Russland » – cf. Athanasios Fourlas, *Adler und Doppeladler. Kunstgeschichte Zeugnisse zum palaiologischen Dappeladler*, dans le vol. ***Θίασος τω□ν Μουσω□ν. Studien zu Antike und Christentum. Festschrift für Josef Fink zum 70. Geburtstag***, Herausgegeben von Dieter Ahrens, Cologne-Vienne, 1984, p. 189. Il faut remarquer que la manière dont on fait la référence après les mots « ...führt uns nach Russland » (note 24) induit en erreur le lecteur: dans l'ouvrage cité – W. F. Volbach, J. Lafontaine-Dosogne, *Byzanz und der christliche Osten* (Propyläen Kunstgeschichte, Band 3), Berlin, 1968, image, p. 176, description, p. 285 – il n'y a pas de telle information. La première partie de l'étude d'Athanasios Fourlas est parue en 1980: *Adler und Doppeladler. Materialien zum « Adler in Byzanz ». Mit einem bibliographischen Anhang zur Adlerforschung*, dans le vol: ***Philoxenia. Prof. Dr. Bernhard Kötting gewidmet von seinen griechischen Schülern***, Herausgegeben von Anastasios Kallis, Münster, 1980, p. 97–120.

[21] Ştefan S. Gorovei, « *Maria Asanina Paleologhina, doamna Moldovlahiei* » (I), dans « Studii şi Materiale de Istorie Medie », XXII, 2004, p. 9–50.

Les trois emblèmes apparaissent ensemble non seulement sur la couverture de la princesse Marie, comme on pourrait s'imaginer, mais aussi dans la fresque de Kariye Djami d'Istanbul, ancien monastère byzantin de Chora, fondation de Théodore Metokitès. Dans *l'arcosolium* qui se dresse au-dessus d'un tombeau, que les archéologues ont noté par la lettre **F,** étaient peints trois personnages, dont à présent on ne distingue plus, malheureusement, que les pans des vêtements et les souliers. Sur le vêtement du premier (probablement un homme), les médaillons avec le monogramme des Paléologue alternent avec l'aigle bicéphale. Le vêtement du troisième personnage (probablement une femme) est orné de médaillons contenant les monogrammes des familles Paléologue, Assan et Dermokaitès[22] **(Fig. 5)**.

Fig. 5 – Fragment de la fresque du monastère de Chora (Kariye Djami, Istanbul), tombeau **F**: l'aigle bicéphale et les monogrammes des familles Paléologue, Assan et Dermokaites; apud: Tania Velmans, *Le portrait dans l'art des Paléologues*, dans le vol. *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en septembre 1968*, Venise, 1971, planche LXIII, fig. 62.

Les monogrammes des Paléologue, des Assan et l'aigle bicéphale, groupés seulement deux par deux, sont représentés dans d'autres connexions aussi, réalisés en diverses techniques et sur des supports différents. Par exemple, toujours à Kariye Djami, cette fois-ci dans *l'arcosolium* au-dessus du tombeau **E**, le vêtement du personnage peint (très probablement une femme) est décoré de médaillons contenant les monogrammes des noms Paléologue, Assan et Raoul (Ralli). A partir

[22] Paul A. Underwood, *Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul: 1957*, dans « Dumbarton Oaks Papers », 13, 1959, p. 223–225 et fig. 5, 6; idem, *The Kariye Djami*, I. *Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes*, New York, 1966, p. 288–292, 546–547; Tania Velmans, *Le portrait dans l'art des Paléologues*, dans le vol. *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du Colloque organisé par l'Association Internationale des Etudes Byzantines à Venise en septembre 1968*, Venise, 1971, planche LXIII, fig. 62; Cyril Mango, *Sépultures et épitaphes aristocratiques à Byzance*, dans le vol. *Atti del Seminario di Erice (12–18 settembre 1991)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione*, a cura di Guglielmo Cavallo e Cyril Mango, Spoleto, 1995, p. 100, tab. III, planche 3.

de ces éléments, le portrait et, certes, le tombeau ont été attribués à Irina Raoulina Paléologuina[23] (**Fig. 6**). Le monogramme du nom Assan peint à Kariye Djami – tant au dessus du tombeau **F** qu'au dessus du tombeau **E** – est un peu différente de celui brodé sur la couverture de Putna. Dans tous les trois, la lettre centrale A est surmontée d'une barre, mais ce n'est que dans le monogramme de Putna que cette barre transversale a les extrémités tordues sous la forme de deux petits sarments, lus en tant que la lettre grecque **ρ**, représentée une fois en position normale et la seconde fois inversée (**Fig. 7**). Mais le signe respectif ne représente pas la lettre **ρ**; il apparaît, exactement dans la même forme, sur d'autres monogrammes aussi, découverts à Mangop, comme par exemple celui d'Alexis, le grand père de la princesse Marie, dont le nom ne contient pas cette lettre[24] (**Fig. 8 a, b**). C'est pour ces raisons que nous considérons que la barre aux extrémités tordues doit être une caractéristique des monogrammes byzantins de la région criméenne.

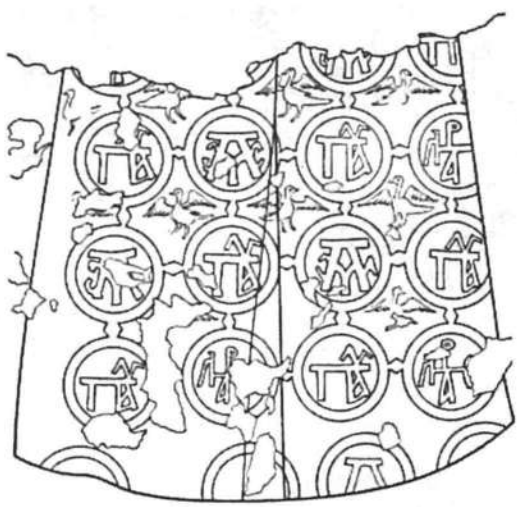


Fig. 6 – Dessein d'après la fresque du monastère de Chora (Kariye Djami, Istanbul), tombeau **E**: les monogrammes des familles Paléologue, Assan et Raoul (Ralli); apud: Paul A. Underwood, *The Kariye Djami*, I. *Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes*, New York, 1966, p. 285, fig. E.

Le monogramme des Assan et celui des Paléologue se retrouvent également sculptés en pierre, un exemple à ce sens étant les monogrammes identifiés en Thrace comme appartenant, à ce qu'il paraît, à Andronic Raoul Assan Paléologue[25]

[23] Paul A. Underwood, *Notes...*, p. 218–222; idem, *The Kariye Djami*, I, p. 284–288 et fig. E; Robert Ousterhout, *The Byzantine Heart*, dans « Зограф », 17, 1986, p. 42, fig. 17.

[24] N. V. Malickij, *Заметки по эпиграфике Мангупа*, în « Известия Государственной Академии Истории Материальной Культуры », 71, Leningrad, 1933, p. 26, fig. 8; p. 32, fig. 9; p. 35, fig. 11.

[25] Catherine Asdracha, Ch. Bakirtzis, *Inscriptions byzantines de Thrace*, dans « Αρχαιολογικον Δελτιον », 35, 1980, p. 266–268, no. 20 et planche 68. Nous exprimons néanmoins certaines réserves quant au déchiffrement des monogrammes inscrits dans les quatre médaillons de la plaque et qui donneraient le nom de « Andronikos Raoul Asanes Palaiologos »; dans le troisième

(Fig. 9). Il est à remarquer que, dans un monogramme, les Byzantins n'inscrivaient qu'un seul nom; s'il y avaient plusieurs noms (et éventuellement accompagnés aussi par une dignité quelconque) de la même personne, ils composaient un monogramme pour chacun à part.

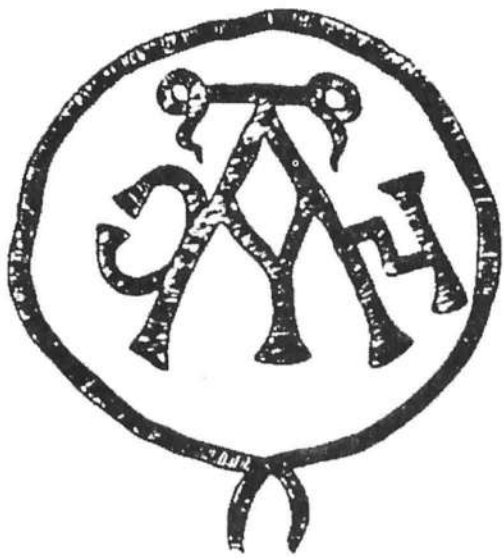


Fig. 7 – La couverture de tombeau de la princesse Marie. Dessein du monogramme des Assan; apud: A. V. Soloviev, *Спорные вопросы по исторіи Готскаго княжества въ Крыму. По поводу книги* A. A. Vasiliev, *The Goths in Crimea...*, dans « Seminarium Kondakovianum », IX, 1937, p.96, fig. 1.

Fig. 8 a – Le monogramme d'Alexis (Mangop); apud: N. V. Malickij, *Заметки по эпиграфике Мангупа*, dans « Известия Государственной Академии Истории Материальной Культуры », 71, Leningrad, 1933, p. 26, fig. 8.

médaillon nous lisons plutôt les lettres **Σ–N–Δ–N**, que **A–Σ–N–N**: la première lettre de la branche horizontale a absolument la même forme que celle occupant la même place dans le premier médaillon et qui fut lue **Δ** du nom d'Andronikos; dans ce cas, le nom serait « Synadenos » et non « Assannes »; en ce qui concerne le quatrième médaillon, l'emploi d'un autre monogramme des Paléologue, à une époque où celle connue de tous les autres témoignages était d'usage courant, paraît inexpliquable.

Fig. 8 b – Le monogramme d'Alexis (Mangop); apud: N. V. Malickij, *Заметки по эпиграфике Мангупа*, dans « Известия Государственной Академии Истории Материальной Культуры », 71, Leningrad, 1933, p. 32, fig. 9.

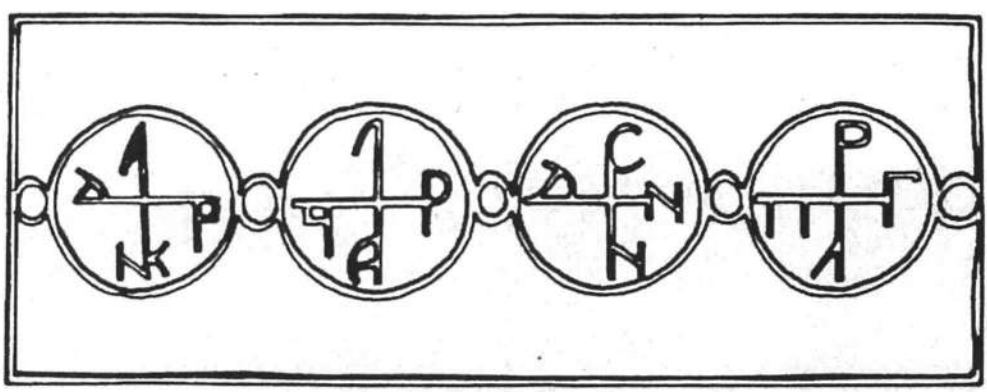


Fig. 9 – Monogrammes biyzantins (milieu du XIVe siècle); apud: Catherine Asdracha, Ch. Bakirtzis, *Inscriptions byzantines de Thrace*, dans « Αρχαιολογικον Δελτιον », 35, 1980, planche 68.

Le monogramme des Paléologue et l'aigle bicéphale apparaissent encore peints ensemble (par exemple, dans un manuscrit de l'empereur Jean VIII Paléologue – un *Psautier* avec le *Nouveau Testament* – conservé aujourd'hui au Mont Sinaï)[26] **(Fig. 10)**, sculptés (découverts comme tels à Istanbul ou seulement

[26] Hans Belting, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg, 1970, p. 63 et planche XXV, fig. 35; idem, *Die Auftraggeber der spätbyzantinischen Bildhandschrift*, dans le vol. *Art et société à Byzance...*, p. 168–169 et planche LXXI, fig. 10; Vojislav Djurić, *Готичко сликарство у Византији и код Срба уочи турских освајања*, dans « Зограф », 18, 1987, p. 48

attestés par des sources écrites)[27] (**Fig. 11 a, b**), gravés en métal (par exemple, une boucle d'oreille découverte à Djurište, datant du XIVe siècle et attribuée à Marie Paléologuine, épouse de Uroš III et mère du tzar Dušan[28], ou sur un diadème du XVe siècle[29]) (**Fig. 12**), estampés sur les reliures en cuir de certains manuscrits (par exemple, la couverture d'un *Ménologe* pour les mois de janvier–avril, du XIVe siècle, qui se trouve de nos jours au Monastère de la Transfiguration de Météora[30] (**Fig. 13**) ou brodés (c'est le cas de la couverture du manuscrit de Grottaferrata, déjà mentionné, qui contient les écrits de l'empereur Manuel II Paléologue et qui a appartenu au cardinal Bessarion[31] (**Fig. 14**).

L'aigle bicéphale et le monogramme de la famille sont des emblèmes caractéristiques aux Paléologue, au sujets desquels nul n'a rien à objecter. Ces deux marques étaient si attachées à l'idée de pouvoir impérial que leur simple vue suffisait pour faire comprendre le message d'un monument ou d'un objet. Ce n'est pas le cas d'insister ici sur l'origine, la signification et la présence de l'aigle bicéphale dans l'aire de civilisation byzantine et post-byzantine[32]. Peinte en fresque – pour décorer l'encadrement des fenêtres ou le

et fig. 5; George Galavaris, *Illuminated Manuscripst*, dans le vol. *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, General Editor Konstantinos A. Manafis, Athènes, 1990, p. 325; idem, *East and West in an Illustrated Manuscript at Sinai*, in *Ευφροσυνον. Αφιερωμαστου Μανολη Χατζηδακη*, I, Athènes, 1991, p. 182 et planche 96 c (Cod. gr. 2123).

[27] Theodoros Makridis, *Ανεκδοτα βυζαντινα αναγλυφα του Μουσειου Κωνσταντινουπολεως*, dans « Έπετηρίς Έταιρείας Βυζαντινω□ν Σπουδω□ν », 8, 1931, p. 333–337 et fig. 4, 5, 6 (chapiteau de colonne en marbre); Ismael Bullialdus, dans ***Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae***. *Ducae Michaelis Ducae nepotis Historia Byzantina*, éd. Im. Bekker, Bonn, 1834, p. 612; Alexander van Millingen, *Byzantine Constantinople. The Walls of the City and Adjoining Historical Sites*, Londres, 1899, p. 113.

[28] Blaga Aleksova, *Où est enterrée Marie Paléologue? A propos de la découverte faite dans une tombe*, dans « Archeologia Iugoslavica », III, 1959, p. 123–127 et les planches XLIV et XLV (avec la précision que le monogramme ne contient pas les lettres **ΠΑΜ**, mais **ΠΑΛΓ**; de même, il est possible que ce qui paraît être une égratignure sur la poitrine de l'aigle bicéphale représente en réalité le soit-disant motif du grillage, dont il sera question plus loin).

[29] Berta Segall, *Katalog der Goldschmiede-Arbeiten (Museum Benaki Athen)*, Athènes, 1938, p. 146–147, no. 229 et planche 45, fig. 229.

[30] N. A. Bees, *Τα χειρογραφα των Μετεωρων*, I, Athènes, 1967, p. 6, no. 2 et planche 1 (Cod. 2).

[31] Hans Belting, *Das illuminierte Buch...*, p. 63 et planche XXV, fig. 36; idem, *Die Auftraggeber...*, p. 168–170 et planche LXXI, fig. 11; Hugo Buchtal, *A Greek New Testament Manuscript in the Escorial Library. Its Miniatures and Its Binding*, dans le vol. *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, Herausgegeben von Irmgard Hutter, Vienne, 1984, p. 96 et planche XXXI, fig. 17; *Bessarione e l'Umanesimo. Catalogo della mostra*, a cura di Gianfranco Fiaccadori, Naples, 1994, p. 385, no. 5 et la planche de la p. 386 (Cod. Cryptensis gr. 161).

[32] V., pour cela, entre autres, Freiherr B. v. Koehne, *Vom Doppeladler*, dans « Berliner Blätter für Münz-, Siegel- und Wappenkunde », VI. Band, 1871–1873, p. 1–26; Spyr. P. Lambros, *Ο δικεφαλος αετος του Βυζαντιου*, dans « Νεος Ελληνομνημων », VI, 1909, p. 433–473; Nikos A. Veis, *Zum Thema der Darstellung des zweiköpfigen Adlers bei den Byzantinern*, dans « Repertorium für Kunstwissenschaft », XXXV, 1912, p. 321–330; I. N. Svoronos, *Πως εγεννηθη και τι σημαινει ο δικεφαλος αετος του Βυζαντιου*, Athènes, 1914; August Heisenberg, *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit*, dans « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften », Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1920, 10 (repris dans idem *Quellen und*

socle d'une église[33], les vêtements des personnages importants[34] ou de certains

Studien zur spätbyzantinischen Geschichte, gesammelte Arbeiten ausgewählt von Hans-Georg Beck, Londres, 1973, no. I, p. 13–29 et planches II–IV); Giuseppe Gerola, *L'aquila bizantina e l'aquila imperiale a due teste*, dans « Felix Ravenna », 43, 1934, p. 7–36 (avec un compte-rendu de F[ranz] D[ölger], dans « Byzantinische Zeitschrift », 34, 1934, p. 470–472); Alexandre Solovjev, *Les emblèmes héraldiques de Byzance et leur influence sur les Slaves*, dans le vol. *Actes du IVe Congrès International des Etudes Byzantines, Sofia, septembre 1934*, Sofia, 1935, p. 343–345; idem, *Les emblèmes héraldiques de Byzance et les Slaves*, dans « Seminarium Kondakovianum », VII, 1935, p. 119–164 (avec un compte-rendu de F[ranz] D[ölger], dans « Byzantinische Zeitschrift », 35, 1935, p. 505–506); Ernst Kornemann, *Adler und Doppeladler im Wappen des alten Reiches. Zur Vorgeschichte des Doppeladlers*, dans le vol. *Das Reich. Idee und Gestalt. Festschrift für Johannes Haller zu seinem 75. Geburtstag*, Stuttgart, 1940, p. 45–69; idem, *Zur Geschichte des Doppeladlers*, dans « Byzantinische Zeitschrift », 40, 1940, p. 446–448; G. Jacopi, *L'aquila dicefala dei Paleologhi nella tradizione artistica e poetica neoellenica*, dans « Studi Bizantini e Neoellenici », VIII, 1953, p. 151–161; Johannes Enno Korn, *Adler und Doppeladler. Ein Zeichen im Wandel der Geschichte*, dans « Der Herold », Bände 5/6, 1963–1968, p. 113–124; 149–153; 181–191; 217–226; 299–306; 334–344; 361–369; 421–430; 441–453; 481–495; Gustave Alef, *The Adoption of the Muscovite Two-Headed Eagle: A Discordant View*, dans « Speculum », XLI, 1966, I, p. 1–21; B. Hemmerdinger, *Deux notes d'héraldique*, dans « Byzantinische Zeitschrift », 61, 1968, p. 305–309; Manfred Hellmann, *Moskau und Byzanz*, dans « Jahrbücher für Geschichte Osteuropas », 17, 1969, p. 321–344; Georgios K. Spyridakis, *Ο δικεφαλος αετος ιδια ως συμβολον η ως θεμα κοσμησεως κατα την βυζαντινην και μεταβυζαντινην μεχρι των νεωτερων χρονων περιοδον*, dans « Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν », 39–40, 1972–1973, p. 162–174; H. E. Korn, *Adler*, dans *Lexikon des Mittelalters*, I, München, 1980, col. 153–154; Alain Boureau, *L'aigle. Chronique politique d'un emblème*, Paris, 1985, *passim*; Alexander Každan, *Coats of Arms*, et Anthony Cutler, *Eagles*, dans *Oxford Dictionary of Byzantium*, I, New York-Oxford, 1991, p. 472–473, 669; Peter Schreiner, *Bisanzio e la Liguria*, dans le vol. *Oriente e Occidente tra Medioevo ed Età Moderna. Studi in onore di Geo Pistarino*, a cura di Laura Balletto, II, Gênes, 1997, p. 1102–1103 et fig. 1, 2; Pascal Androudis, *Origines et symbolique de l'aigle bicéphale des Turcs Seldjoukides et Artuqides de l'Asie Mineure (Anatolie)*, dans « Βυζαντιακα », 19, 1999, p. 311–345.

[33] Gojko Subotić, *Spätbyzantinische Kunst. Geheiligtes Land vom Kosovo*, Zürich-Düsseldorf, 1998, p. 52, fig. 28; Branislav Todić, *Serbian Medieval Painting. The Age of King Milutin*, Belgrad, 1999, p. 47, fig. 16; p. 149, fig. 83 (le monastère Bogorodica Ljeviška, Prizren); Smiljka Gabeli, *Манастир Лесново. Историја и сликарство*, Belgrad, 1998, p. 140–141 et fig. 64 (le monastère Lesnovo); Gojko Subotić, *Охридската сликарска школа од XV век*, Ochride, 1980, p. 38, fig. 15 (l'église de Notre Dame de Prespa), p. 29, fig. 4 (l'église de Saint-Georges de Godivje).

[34] Vojislav Djurić, *Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеви*, dans « Зограф », 22, 1992, p. 14–19 et fig. 4–5 (le monastère Mileševa, les vêtements portés par Etienne Nemanja, fils de Saint-Syméon, par Radoslav (?) et par Vladislav); Svetislav Mandić, *Les portraits sur les fresques*, Belgrade, 1966, fig. 21; Svetozar Radojčić, *Lesnovo*, Belgrade, 1971, fig. 48; Smiljka Gabelić, *Манастир Лесново...*, p. 169–171 et les planches XLIII, XLIV, fig. 78 (le monastère Lesnovo, le vêtement d'Anne-Marie, épouse du despote Oliver, et le vêtement du despote Oliver); Cvetan Grozdanov, *Охридското зидно сликарство од XIV век*, Ochride, 1980, p. 63, fig. 9; Dora Piguet-Panayotova, *Recherches sur la peinture en Bulgarie du Bas Moyen Age*, Paris, 1987, p. 233, note 15 (le monastère Sainte-Sophie d'Ochride, la chapelle de Saint-Jean Baptiste, le vêtement du despote Oliver et de son épouse Anne-Marie); Cvetan Grozdanov, *Охридското зидно сликарство ...*, p. 34, fig. 3 (l'église Saint-Clément d'Ochride, le vêtement du césar Doukas); Milan Kašanin, *Уметност и уметници*, Belgrade, 1943, p. 44; Dragan Vojvodić, *Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати*, dans le vol. *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, уредник Vojislav J. Djurić, Belgrade, 1995, p. 268–269, planches 1 et 15, v. aussi la planche en couleurs, sans numéro, d'après p. XVI (le monastère Dečani, vêtement d'un petit garçon, probablement Syméon Siniša); Svetislav Mandić, *Les portraits...*, fig. 43, Branislav Todić, *Манастир Ресава*, Belgrade, 1995, p. 101, planche 82 (le monastère Resava, vêtement du despote

saints[35], ainsi que divers objets représentés dans les scènes de certaines cycles iconographiques[36] – peinte ou dessinée dans les manuscrits[37], les icônes[38] et les actes impériaux[39], représentée sur la céramique[40], sculptée en pierre ou en bois[41],

Etienne Lazarević); Cvetan Grozdanov, Dimitar Ćornakov, *Историјски портрети у Полошком*, I, dans « Зограф », 14, 1983, p. 60–67; II, dans « Зограф », 15, 1984, p. 85–93; III, dans « Зограф », 18, 1987, p. 37–43 (l'église Saint-Georges de Pološko, Macédoine, vêtement de Jovan Dragušin); Smiljka Gabelić, *Прилог познавању живописа цркве Св. Николе код Станичења*, dans « Зограф », 18, 1987, p. 22–26 et fig. 4 (l'église Saint-Nicolas, Staničenje, vêtement d'un certain Constantin); Dora Piguet-Panayotova, *Recherches...*, p. 115–116 et fig. 48 (l'église Sainte-Marina, près de Karlukovo, vêtement du fondateur Ruteš); *ibidem*, p. 221–224 et fig. 100, 102 (l'église de Dolna Kamenica, vêtement du despote Michel, fils du tzar Michel Šišman, et de sa mère, Anna, fille du roi Milutin); *ibidem*, p. 233, note 15 (l'église de Bojana, vêtement de Dessislava, épouse du sébastocrator Kalojan); Svetislav Mandić, *Les portraits...*, fig. 32–33; Dora Piguet-Panayotova, *Recherches...*, p. 233, note 15 (l'église de Mali-grad, sur le lac Prespa, vêtement du césar Novak et de son épouse, Kalina).

[35] A cet effet, v. Maria Magdalena Székely, *Un manifest de putere la Mănăstirea Probota ?*, dans le vol. *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, coordinateur Paul H. Stahl, II, Bucarest, 2002, p. 297–312.

[36] Vojislav Djurić, *Српска династија...*, p. 19–20 et fig. 7 (le monastère Mileševa, le coussin placé sous les pieds de l'empereur byzantin, identifié à Jean III Vatatzès); Smiljka Gabelić, *Манастир Лесново...*, p. 185–186 et planches LIV, LV, fig. 90, 91 (le monastère Lesnovo, vêtement d'un empereur, illustration du Psaume 148); Tania Velmans, *Le portrait...*, planche XLIX, fig. 30; eadem, *Une illustration inédite de l'Acathiste et l'iconographie des hymnes liturgiques à Byzance*, dans « Cahiers Archéologiques », 22, 1972, p. 154, fig. 28; André Grabar, *Une source d'inspiration de l'iconographie byzantine tardive: les cérémonies du culte de la Vierge*, dans « Cahiers Archéologiques », 25, 1976, p. 145, fig. 1 (l'église du monastère Markov; sur la draperie en bas d'une icône de la Vierge à l'Enfant, illustration de l'Hymne Acathiste, kondakion 23); Gojko Subotić, *Охридската сликарска школа...*, p. 67, fig. 44 (l'église de la Dormition de Velestovo, la couverture du catafalque de la Vierge).

[37] Erich Lamberz, *The Library of Vatopaidi and Its Manuscripts*, dans le vol. *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi. Tradition, History, Art*, II, Mont Athos, 1998, p. 68 et fig. 514 (Cod. Vatop. sacristy 16); Tania Velmans, *Le portrait...*, planche XLVII, fig. 25 (le coussin placé sous les pieds de l'empereur Jean Cantacuzène); *ibidem*, planche XL, fig. 12; Dora Piguet-Panayotova, *Recherches...*, p. 233, note 15 (le *Tétraévangéliaire* du tzar Ivan Alexandre, le vêtement de Constantin); Irmgard Hunter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, Band 5.1. Oxford College Libraries, Text, Stuttgart, 1997, p. 34; *ibidem*, Band 5.2. Oxford College Libraries, Tafeln, Stuttgart, 1997, p. 44, planches 102 et 103 (*Hiératikon*, monastère Saint-Varlaam de Météores, initiales).

[38] Tania Velmans, *Les portraits...*, planche LX, fig. 54 (vêtement du grand primicère Jean).

[39] N. Economidis, *Greek Documents*, dans le vol. *Treasures of Mount Athos*, IIème éd., Salonique, 1997, p. 518, no. 13.19 (vêtement de l'épouse d'Alexios III Grand Comnène, 1374).

[40] Ch. Bakirtzis, *Didymoteichon: Un centre de céramique post-byzantine*, dans « Balkan Studies », 21, 1980, p. 148–149 et note 5, fig. 18; D. Papanikola-Bakirtzi, F. N. Mavrikiou, Ch. Bakirtzis, *Byzantine Glazed Pottery in the Benaki Museum*, Athènes, 1999, p. 126, 134, no. 274.

[41] Cyril Mango, *The Monument and Its History*, dans Hans Belting, Cyril Mango, Doula Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul*, Edited by Cyril Mango, Washington, D. C., 1978, p. 33 et note 158, p. 41 (le tombeau de Théodora de Trébizonde); Anast. K. Orlandos, *Οι μεταβυζαντινοι ναοι της Παρου*, dans « Archeion », 9, 1961, p. 120–121 et fig. 3–4; p. 190 et fig. 120 (pierres tombales); Tania Velmans, *Le portrait...*, p. 137 et planche LXII, fig. 58 (Târnovo, restes d'un gisant); André Grabar, *Sculptures byzantines du Moyen Age*, II, Paris, 1976, p. 149, no. 155 et planche CXXXI (Porta Panaghia, Epire, chapiteau de colonne); Anastasios K. Orlandos, *Η Παρηγορητισσα της Αρτης*, Athènes, 1963, p. 97–101 et fig. 106–108 (monastère Parigoritissa, Arta, Epire, arc); Gabriel Millet, *Monuments byzantins de Mistra. Matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce aux XIVe et XVe siècles*, Paris, 1910, planche 20,

moulé ou gravée en métal[42], figurée sur les monnaies[43], estampée sur les reliures

fig. 4 (Mistra, plaque au dessus d'une fontaine, près de la Métropole); N. J. Giannopoulos, *Les constructions byzantines de la région de Démétrias*, dans « Bulletin de Correspondance Hellénique », XLIV, 1920, p. 187–191 (fragments d'une plaque de pierre encastrée dans la façade Nord d'une église de Thessalie); *ibidem*, p. 191, 208–209 (plaque de pierre encastrée dans la façade d'une église de Thessalie); Anast. K. Orlandos, *Νεωτερα ευρηματα εις την μονην Δαφνιου*, dans « Archeion », 8, 1955–1956, p. 95 et fig. 26 (plaque = *omphalos*); R. Traquair, *The Churches of Western Mani*, dans « The Annual of the British School of Athens », XV, 1908–1909, planche (au dessus d'une fenêtre de l'église de Kardamyle); Milan Kašanin, *Уметност и уметници*, p. 105 (l'église du monastère Dečani, abside du sanctuaire); Mirjana Ćorović-Ljubinković, *Средњевековни дуборез у источним областима Југославије*, Belgrade, 1965, p. 66–70 et planche XIV; *Trésors médiévaux de la République de Macédoine, Paris, Musée National du Moyen Age, Thermes de Cluny, 9 février – 3 mai 1999*, Paris, 1999, p. 100–101, no. 38 (l'église Saint-Nicolas de Varoš, région de Prilep, les portes royales); Mirjana Ćorović-Ljubinković, *Средњевековни дуборез...*, p. 70 et planche XV (l'église du monastère Treskavac, près de Prilep, XVe–XVIe siècles, les portes royales); *ibidem*, p. 71 et planche XVII (l'église de Rankovce, XVIe–XVIIe siècles, les portes royales); *ibidem*, p. 25–26 et planche II, g, d; IV, a, b (l'église Saint-Démètre de Peć, XIVe siècle, architrave).

[42] Dragomir Todorović, *Полијелеј у Марковом манастиру*, dans « Зограф », 9, 1978, p. 28–36 et fig. 10–12 (monastère Markov, près de Skoplje, candélabre); Gabriel Millet, *L'ancien art serbe. Les églises*, Paris, 1919, p. 26, fig. 11; Smiljka Gabelić, *Манастир Лесново...*, p. 31–32 et fig. 2 (monastère Lesnovo, fragment d'un candélabre); Marvin C. Ross, *Emaux*, dans le vol. *L'art byzantin, art européen*, p. 405–406, no. 478 (cassette en or émaillé de Tamare, fille de Nicéphore, le despote d'Epire); Wolfgang Fritz Volbach, Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Byzanz und der christliche Osten*, Berlin, 1968, p. 275, no. 255 c (le chapitre *Jugoslawien*, rédigé par Svetozar Radojčić); Desanka Milošević, *Накит од XII до XV века из збирке Народног Музеја*, Belgrade, 1990, p. 89, no. 95 (la bague de la reine Théodora, mère du tzar Dušan); *ibidem*, p. 28, 78–80, no. 77 (bague, XIVe siècle); A. A. Vasiliev, *The Historical Significance of the Mosaic of Saint Demetrius at Sassoferrato*, dans « Dumbarton Oaks Papers », V, 1950, p. 33–34; André Xyngopoulos, *Icônes portatives*, dans le vol. *L'art byzantin, art européen*, p. 240, no. 171; Wolfgang Fritz Volbach, Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Byzanz...*, p. 181, no. XIII (chapitre *Ikonenmalerei*, rédigé par W. F. Volbach); Maria Théocharis, *Ψηφιδωτη εικον του Αγιου Δημητριου και η ανευρεσις των λειψανων του αγιου εις Ιταλιαν*, dans « Πρακτικα της Ακαδημιας Αθηνων », 53, 1978, p. 508–536 (l'icône de Saint-Démètre de Sassoferrato); André Grabar, *Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du Moyen Age*, Venise, 1975, p. 41, no. 15 et planche 38 (« Sur le nimbe de Marie, dans trois médaillons, les symboles des évangélistes: un ange, un lion et à la place de l'aigle habituel, une aigle bicéphale »); *Trésors médiévaux de la République de Macédoine...*, p. 80–81, no. 28 (Musée de Skoplje, icône attribuée à Irène de Monferrat, épouse d'Andronic II Paléologue; en médaillon, sur le nimbe de la Vierge).

[43] Tommaso Bertelè, *Numismatique byzantine*, édition française mise à jour et augmentée de planches par Cécile Morrisson, Wetteren, 1978, planche XI, no. 172; Nicolas Mouchmov, *Une monnaie byzantine en argent avec l'aigle bicéphale*, dans le vol. *Actes du IVe Congrès International des Etudes Byzantines, Sofia, Septembre 1934*, Sofia, 1936, p. 298–301; Otto Retowski, *Die Münzen der Komnenen von Trapezunt*, IIème édition, Braunschweig, 1974, p. 177–178, no. 29; S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage. 1282–1453*, Bristol, 1979, p. 186, no. 9; p. 206, no. 4; *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, Edited by Alfred R. Bellinger and Philip Grierson, vol. V. Michael VIII to Constantine XI, 1258–1453, by Philip Grierson, Part I. Introduction, Appendices and Bibliography, Washington D. C., 1999, p. 85–86; Giuseppe Lunardi, *Le monete delle colonie genovesi*, Gênes, 1980, p. 264–265.

des livres[44] ou brodée[45], utilisée par les Byzantins, mais aussi par les Bulgares, les Serbes, les Roumains[46] et, plus tard, par les Russes, l'aigle à deux têtes est devenu le symbole par excellence du pouvoir souverain[47].

Fig. 10 – Le manuscrit de Sinaï de l'empereur Jean VIII Paléologue (Cod. gr. 2123, fol. 133): l'aigle bicéphale et le monogramme des Paléologue; apud: Hans Belting, *Die Auftraggeber der spätbyzantinischen Bildhandschrift*, dans le vol. *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en septembre 1968*, Venise, 1971, planche LXXI, fig. 10.

[44] Irmgard Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, I. Oxford Bodleian Library, Stuttgart, 1977, p. 97, 238, planche 366; Hugo Buchtal, Hans Belting, *Patronage in Thirteenth-Century Constantinople. An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy*, Dumbarton Oaks, 1978, p. 6–7, 112–113, no. 8 et fig. C (*Tetraévangéliaire*, Oxford, Barocci 31); Irmgard Hutter, *Corpus...*, I. Oxford, Bodleian Library, p. 99, 243, planche 381; *ibidem*, p. 72, 208, planche 287.

[45] Pauline Johnstone, *The Byzantine Tradition in Church Embroidery*, Londres, 1967, p. 100; M. Theocharis, *Church Gold Embroideries*, dans vol. *Patmos. Treasures of the Monastery*, General Editor Athanasios D. Kominis, Athènes, 1988, p. 192–193 et 206, fig. 9; *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections*, Edited by David Buckton, Londres, 1994, p. 211 (l'épitrachilion de Patmos).

[46] Dumitru Nastase, *« Necunoscute » ale izvoarelor istoriei românești*, dans « Anuarul Institutului de Istorie « 'A. D. Xenopol' », XXX, 1993, p. 489 et notes 40, 41.

[47] I. Dujčev, *L'héritage byzantin chez les Slaves*, dans « Etudes historiques », II, 1965, p. 142–143.

Fig. 11 a – Chapiteau de colonne en marbre (Istanbul): l'aigle bicéphale; apud: Theodoros Makridis, *Ανεκδοτα βυζαντινα αναγλυφα του Μουσειου Κωνσταντινουπολεως*, dans « Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν », 8, 1931, p. 333–334, fig. 4.

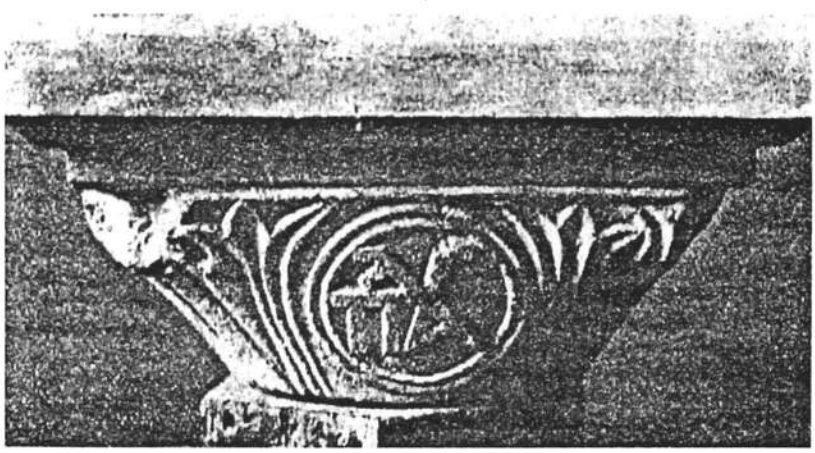


Fig. 11 b – Chapiteau de colonne en marbre (Istanbul): le monogramme des Paléologue; apud: Theodoros Makridis, *Ανεκδοτα βυζαντινα αναγλυφα του Μουσειου Κωνσταντινουπολεως*, dans « Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν », 8, 1931, p. 334–335, fig. 5.

Il est à signaler, dans ce contexte, que, dans la principauté de Théodoro (Mangop), l'aigle bicéphale fut utilisée aussi par le grand père de la princesse Marie, Alexis[48] **(Fig. 15)** et les représentations de l'aigle impériale sur des objets de céramique découverts en Crimée ne sauraient, certes, être fortuites ou dépourvues de significations[49] **(Fig. 16)**.

[48] N. V. Malickij, *Заметки...*, p. 26, fig. 8; p. 34, fig. 10.

[49] A. A. Jakobson, *Средневековый Херсонес (XII–XIV вв)*, Moscou-Leningrad, 1950, p. 216, no. 142 et planche XXXIV, fig. 142.

Fig. 12 – Dessein d'après la boucle d'oreille de Djurište: l'aigle bicéphale et le monogramme des Paléologue; apud: Blaga Aleksova, *Où est enterrée Marie Paléologue ? A propos de la découverte faite dans une tombe*, dans « Archaeologia Iugoslavica », III, 1959, planche XLIV, fig. 1.

Fig. 13 – Dessein d'après la couverture d'un *Ménologe* de Météora (Cod. 2): l'aigle bicéphale et le monogramme des Paléologue; apud: N. A. Bees, *Τα χειρογραφα των Μετεωρων*, I, Athènes, 1967, planche I.

Tel l'aigle à deux têtes, le monogramme des Paléologue – riche en significations diverses, y compris une prémonitoire, mais sur lesquelles nous n'insisterons pas ici – est fréquemment rencontré dans le monde byzantin, peint ou dessiné dans les manuscrits[50], soit représenté sur de la céramique[51] ou sur des

[50] Erich Lamberz, *The Library of Vatopaidi and Its Manuscripts*, p. 567 et fig. 512; Sot. N. Kadas, *Τα σημειωματα των χειρογραφων της Ιερας Μεγιστης Μονης Βατοπαιδιου*, Mont Athos, 2000, p. 23, no. 128 et note 51 (Cod. Vatop. 128); Georgii Pachymeris, *De Michaele et Andronico Palaeologis Libri tredecim*, ed. Im. Bekker, 1, Bonn, 1835, p. 688; Georges Pachymérès, *Relations historiques*, II. Livres IV–VI, édition et notes par Albert Failler, traduction française par Vitalien Laurent, Paris, 1984, p. 666–667. Pour comparaison, v. un monogramme pareil sur les monnaies: G. Schlumberger, *Numismatique de Rhodes avant la conquête de l'île par les chevaliers de Saint-Jean*, dans « Revue Archéologique », 17e année, XXXI, 1876/1, p. 308, nos. 20, 21 et planche VI, fig. 16, 17; Giuseppe Lunardi, *Le monete...*, p. 149–151.

[51] D. Talbot Rice, *Byzantine Glazed Pottery*, Oxford, 1930, p. 74, 77–78, nos. 15, 16 et fig. 6 (15, 16); W. F. Volbach, *Mittelalterliche Bildwerke aus Italien und Byzance*, IIe édition, Berlin-Leipzig, 1930, p. 208, no. 6357 et planche 24; R. Demangel, E. Mamboury, *Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople*, Paris, 1939, p. 145, fig. 195 (16).

vases en marbre[52], soit sculpté en pierre[53] ou bien figuré par des briques coloriées, encastrées dans les murs des édifices[54], soit gravé en métal[55] ou représenté sur les monnaies[56].

[52] Ch. Bakirtzis, *Βυζαντινα τζουκαλολαγηνα*, Salonique, 1984, p. 169 (monastère Vlatades, Salonique).

[53] Cyril Mango, *The Monument and Its History*, p. 9 et 41, note 20; Peter Schreiner, *Eine Beschreibung der Pammakaristoskirche*, dans « Dumbarton Oaks Papers », 25, 1971, p. 238 (sur le côté gauche, vers l'Ouest, d'un tombeau de l'église Sainte Marie Pammakaristos – Fethiye Camii – d'Istanbul); Nezih Firatli, Andrée N. Rollas, *Les nouvelles trouvailles de Topkapi Saray*, dans « Istanbul Arkeoloji Müzelevi Vīllīği », 11–12, 1964, p. 205, note 4 et planche XXVII/3 (chapiteau de colonne); Gustave Mendel, *Musées Impériaux Ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, II, Constantinopol, 1914, p. 508–509, no. 709; Theodoros Makridis, *Ανεκδοτα...*, p. 335–336 et fig. 7; André Grabar, *Sculptures...*, II, p. 137, no. 137 et planche CXII; Øystein Hjort, *The Sculpture of Kariye Camii*, dans « Dumbarton Oaks Papers », 33, 1979, p. 132, fig. 68 (au Musée Archéologique d'Istanbul, no. inv. 709); Gabriel Millet, *Inscriptions byzantines de Mistra*, dans « Bulletin de Correspondance Hellénique », 23, 1899, p.146, no. XLII (le monogramme de Manuel Cantacuzène, despote Paléologue de Mistra, copiée par Fourmont); Catherine Asdracha, Ch. Bakirtzis, *Inscriptions byzantines...*, p. 246–247, no. 1 et planche 58 a; *ibidem*, p. 247, no. 2 et planche 58 b; André Grabar, *Sculptures...*, II, p. 137, no. 138; Petros N. Papageorgiu, *Unedierte Inschriften von Mytilene*, Leipzig, 1900, p. 11, no. 35 et planche V, fig. 35; Ser. Haritonidis, *Αρχαιοτητες και μνημεια νησων Αιγαιου*, I, dans « Αρχαιολογικον Δελτιον », 16, 1960, p. 236–237 et planche 208 e (le monogramme de Manuel Paléologue de Mytilène); *ibidem*, II, dans « Αρχαιολογικον Δελτιον », 18, 1963, p. 265 et planche 305 a (le monogramme de Démètre Paléologue); A. Conze, *Reise auf den Inseln des Thrakischen Meeres*, Hanovre, 1860, p. 37 (et note 2), 82, 108 et les planches afférentes; F. W. Hasluck, *Monuments of the Gattelusi*, dans « The Annual of the British School of Athens », XV, 1908–1909, p. 258 et fig. 9, p. 262–269 et fig. 13; Michel Balard, *La Romanie génoise (XIIe – début du XVe siècle)*, Rome-Gênes, 1978, planche III b; Catherine Asdracha, Ch. Bakirtzis, *Inscriptions byzantines...*, p. 271–276, no. 30, 31 et planches 76 b et 77; Anthony Luttrell, *John V's Daughters: A Palaiologan Puzzle*, dans « Dumbarton Oaks Papers », 40, 1986, p. 109–110 (Gattilusi); Catherine Asdracha, Ch. Bakirtzis, *Inscriptions byzantines...*, p. 270–271, no. 29 et planche 76 a (taillée dans la paroi en pierre d'une grotte).

[54] Catherine Asdracha, Ch. Bakirtzis, *Inscriptions byzantines...*, p. 247–248, no. 3 et planche 59 a; *ibidem*, p. 248–249, no. 4 et planche 59 b; *ibidem*, p. 249, nos. 5–6 et planche 60 b.

[55] V. Laurent, *Monogrammes byzantins pour un hommage*, dans « Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν », 39–40, 1972–1973, p. 329–333 et fig. 2 (la bague d'Anne Paléologuine); Louis Bréhier, *La sculpture et les arts mineurs byzantins*, p. 93 et planche LXXI; Hans R. Hahnloser, Susanne Brugger-Koch, *Corpus der Hartsteinschliffe des 12.–15. Jahrhunderts*, Berlin, 1985, p. 203, no. 406 et planche 341; K. Loverdou-Tsigarida, *Entries*, dans le vol. *Treasures of Mount Athos*, p. 334–335, no. 9.14; eadem, *Byzantine Small Art Works*, dans le vol. *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi*, II, p. 475–477 et fig. 423 (la coupe de Manuel Paléologue); Berta Segall, *Katalog der Goldschmiede-Arbeiten...*, p. 168, no. 263 et planche 50, fig. 263 (bague pour une dame du XIIIe siècle).

[56] J. Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines frappées sous les empereurs d'Orient*, II, Paris, 1862, planche LIX, no. 15; Tommaso Bertelè, *Numismatique byzantine*, planche XI, nos. 159, 160, 170; planche XII, nos. 190, 191; planche XVI, nos. 31, 32; S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage...*, p. 38, no. 6; p. 56, no. 31; p. 98, no. 50; p. 100, no. 53; p. 152, no. 3; p. 182, no. 3; p. 188, no. 12; p. 194, no. 6; p. 226, no. 34 et les suppléments 7, 12; *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection...*, V. I, p. 92–94.

Fig. 14 – La couverture du manuscrit de Grottaferrata (Cod. Cryptensis gr. 161): l'aigle bicéphale et les monogrammes des Paléologue; apud: Hans Belting, *Die Auftraggeber der spätbyzantinischen Bildhandschrift*, dans le vol. *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en septembre 1968*, Venise, 1971, planche LXXI, fig. 11

Fig. 15 – Inscription d'Alexis (Mangop): l'aigle bicéphale; apud: N. V. Malickij, *Заметки по эпиграфике Мангупа*, dans « Известия Государственной Академии Истории Материальной Культуры », 71, Leningrad, 1933, p. 34, fig. 10.

Fig. 16 – Plateau en céramique (Crimée): l'aigle bicéphale; apud: A. A. Jakobson, *Средневековый Херсонес (XII–XIV вв)*, Moscou-Leningrad, 1950, planche XXXIV, fig. 142.

Fig. 17 – Graffiti (Crimée): le monogramme des Paléologue; apud: A. A. Jakobson, *Средневековый Херсонес (XII–XIV вв)*, Moscou-Leningrad, 1950, p. 117, fig. 81, no. 31.

Fig. 18 – La couverture de tombeau de la princesse Marie. Détail: l'arcade (*photo Victor Bortaş*).

Fig. 19 – Monnaie paléologue: le monogramme «rétrograde»; apud: S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage. 1282–1453*, Bristol, 1979, p. 243, no. 13.

Fig. 20 – La couverture de tombeau de la princesse Marie. Détail: le swastika; (*photo Victor Bortaş*).

Fig. 21 – Épitrachilion du monastère Stauronikita (Mont Athos). Détail: le swastika; apud: Maria Theocharis, Χρυσοκεντηματα, dans le vol. Μονη Σταυρονικιτα. Ιστορια, εικονες, χρυσοκεντηματα, Athènes, 1974, planche 60.

Fig. 22 – La couverture de tombeau de la princesse Marie. Détail: le motif du grillage (*photo Victor Bortaş*).

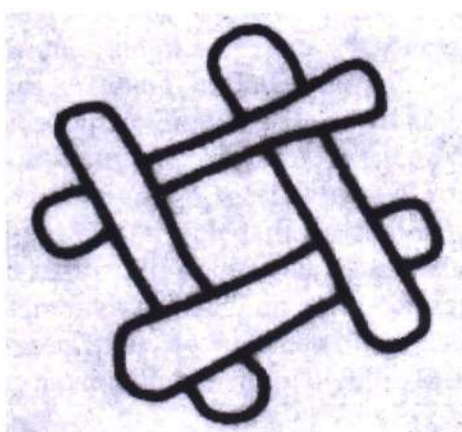


Fig. 23 a, b – Desseins d'après le motif du grillage sur les monnaies; apud *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, Edited by Alfred R. Bellinger and Philip Grierson, vol. V. Michael VIII to Constantine XI, 1258–1453, by Philip Grierson, p. 91.

En Crimée, il fut découvert sous la forme de graffiti[57] (**Fig. 17**).

*

Gisant ou effigie, ayant ses racines dans une pièce liturgique (l'épitaphe), la couverture funéraire de Marie Assanine Paléologuine est loin d'être une simple oeuvre d'art, destinée à orner la nécropole d'Etienne le Grand[58]. La broderie de Putna représente – par ses caractéristiques qui la rattachent tant à l'art occidental qu'à celui spécifiquement byzantin – **une expression de la conception médiévale sur l'éternité de l'institution monarchique**[59]. La représentation de la princesse défunte au dessous d'une arcade n'a pas été faite pour des raisons artistiques ou esthétiques, mais dans le but évident d'exprimer l'idée de **majesté**. L'arcade qui entoure la tête de la princesse Marie est ornée par un décor végétal, interrompu ça et là par des médaillons – huit au total – contenant divers symboles (**Fig. 18**). Les spécialistes roumains qui se sont occupés de la broderie princière écrivaient: « La tête est encadrée par un arc trilobé, en accolade, soutenu par deux groupes à trois colonnettes chacun. Sur l'arc, des torsades closes par des demipalmettes et, dans les médaillons, le swastika »[60], ou: « A l'intérieur de l'arcade, des torsades avec des demipalmettes alternent avec des cercles renfermant la croix gammée et un monogramme avec des caractères grecs (Asanina Paleolog) »[61], ou: « A l'intérieur de l'arcade, des torsades formant des losanges et des sarments à demipalmettes, alternant avec des cercles à motifs géométriques simples »[62], ou: « Au dessus des colonnettes (dans l'arcade) les monogrammes 'Asanina' et 'Paleolog' »[63].

En fait, dans les medaillons en question ne figure pas le monogramme 'Asanina Paleolog' (pour la simple raison qu'un tel monogramme n'existe pas), ni les monogrammes 'Asanina' et 'Paleolog', et les signes respectifs ne sont pas « des motifs géométriques simples ». De gauche à droite, les médaillons contiennent: le monogramme des Paléologue (identique à celui de l'angle gauche en bas de la couverture), le swastika, un motif ressemblant à un grillage, un autre consistant en deux signes comme deux lettres C adossées, puis de nouveau le swastika, le grillage, le motif avec les lettres C et le monogramme des Paléologue inversé

[57] A. A. Jakobson, *Средневековый Херсонес*..., p. 117, fig. 81, no. 31.

[58] Pour la signification plus profonde de la pièce: Dumitru Nastase, *Ştefan cel Mare împărat*, dans « Studii şi Materiale de Istorie Medie », XVI, 1998, p. 81–83 et les notes afférentes (repris dans le vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. 1504–2004. Portret în istorie*, livre paru avec la bénédiction de Son Em. Pimen, Archevêque de Suceava et de Rădăuţi, Le Saint Monastère Putna, 2003, p. 586–587).

[59] Pour tout cela, en indiquant la riche bibiographie, v. Maria Magdalena Székely, *Mănăstirea Putna – loc de memorie*, dans le vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine*, livre paru avec la bénédiction de Son Em. Pimen, Archevêque de Suceava et de Rădăuţi, Le Saint Monastère Putna, 2004, p. 37–70.

[60] *Repertoriul*..., p. 290, no. 84.

[61] Maria Ana Musicescu, *Muzeul Mănăstirii Putna*, p. 16, no. 4; Cristian Moisescu, Maria Ana Musicescu, Adriana Şirli, *Putna*, p. 41, no. 4.

[62] Maria Ana Musicescu, *Broderia medievală românească*, p. 31, no. 12.

[63] *Ibidem*.

(« rétrograde »). Il est évident que la disposition des médaillons respecte un ordre qui devait avoir une signification. La succession des symboles nous détermine à convenir qu'au dessus de la tête de la princesse défunte aurait du se trouver encore un médaillon avec le monogramme des Paléologue, mais la composition n'a pas permis une représentation complète de la pointe de l'arcade.

Fig. 24 – Monnaies de l'empereur Jean III Ducas Vatatzès: le motif du grillage; apud: J. Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines frappées sous les empereurs d'Orient*, II, Paris, 1862, planche LXIV, nos. 111, 12.

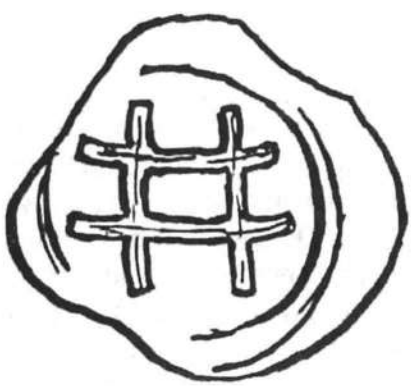


Fig. 25 – Monnaie de l'empereur Andronic II Paléologue: le motif du grillage; apud: S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage. 1282–1453*, Bristol, 1979, p. 223, no. 28.

Le monogramme inversé des Paléologue ne constitue pas une innovation des artisans qui ont brodé la couverture de la princesse Marie et ne peut être non plus considéré comme une erreur d'exécution de leur part. Il apparaît, exactement dans cette même forme, sur des monnaies datant justement de l'époque où les Paléologue régnaient à Byzance[64] **(Fig. 19)**.

[64] S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage...*, p. 242, no. 13; *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection...*, V. I, p. 93 (« ...sometimes, especially in the late fourteenth century, the whole monogram is reversed from right to left »).

Fig. 26 – La couverture de tombeau de la princesse Marie. Détail: le motif des deux C (*photo Victor Bortaş*).

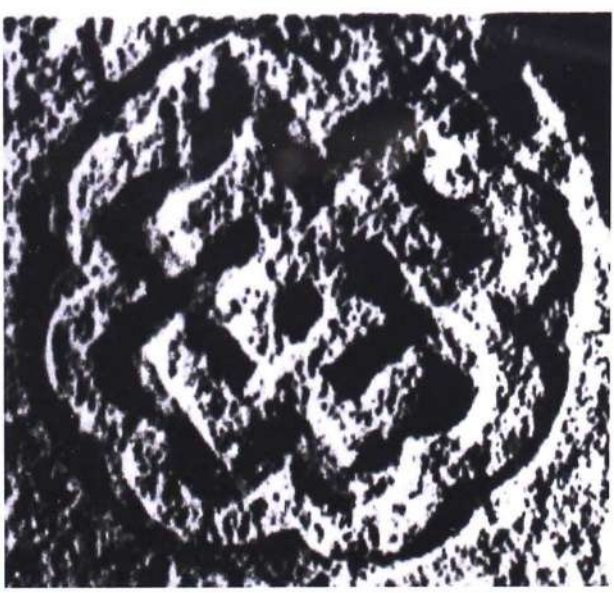


Fig. 27 – Mistra: le motif des deux C sculpté en pierre; apud: Gabriel Millet, *Monuments byzantins de Mistra. Matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce aux XIVe et XVe siècles*, Paris, 1910, planche 52, fig. 9.

Dans deux des huit médaillons représentés sur l'arcade, mais aussi sur le col du vêtement de la princesse est représenté le swastika (**Fig. 20**). Nous ne nous arrêtons pas ici sur la signification première de ce symbole[65]. Simple, comme sur la couverture de Putna, ou plus élaboré, le swastika se retrouve sur des sculptures[66] ou des broderies liturgiques du monde byzantin[67] (**Fig. 21**) et même sur un linceul découvert dans un des tombeaux princiers de Curtea de Argeş[68]. Ce qui est intéressant c'est qu'en décrivant la couverture funéraire de Marie Assanine Paléologuine, I. D. Ştefănescu notait – mais sans en donner aucune explication supplémentaire – que sur le col du vêtement de la princesse apparaît « le monogramme des Paléologue », comprenant par cela le swastika[69].

Fig. 28 – Monastère de Lips (Fenari Isa Camii, Istanbul): le motif des deux C sculpté sur un sarcophage (fragment perdu); apud: Nezih Firatli, *La sculpture byzantine figurée au Musée archéologique d'Istanbul*, Paris, 1990, planche 418 D.

[65] Nous nous bornons à préciser que le swastika n'est pas tout à fait équivalent à la croix gammée. V. toutes les explications chez René Guénon, *Le symbolisme de la Croix* – version roumaine: *Simbolismul crucii*, traduit par Daniel Hoblea, Oradea, 2003, p. 107, note 2; idem, *Litera G şi* ***swastika***, dans idem, *Symboles de la science sacrée* – version roumaine: *Simboluri ale ştiinţei sacre*, traduit du français par Marcel Tolcea et Sorina Şerbănescu, contrôle scientifique de la traduction par Anca Manolescu, Bucarest, 1997, p. 125, note 9. Pour la signification du swastika, v. idem, *Le roi du monde* – version roumaine: *Regele lumii*, traduit par Roxana Cristian, Florin Mihăescu, Bucarest, 1994, p. 20–21 et note 13; idem, *Simbolismul crucii*, p. 106–109; idem, *Litera G şi* ***swastika***, p. 119, 123–126.

[66] W. F. Volbach, *Mittelalterliche Bildwerke...*, p. 5, no. 5; Robert Ousterhout, *The Byzantine Heart*, p. 43, note 22.

[67] Gabriel Millet, *Broderies religieuses...*, p. 38–42, planche LXXX, 3 b, 4; planche LXXXIV, 2; planche CXXI, 2; Maria Theocharis, *Χρυσοκεντηματα*, dans le vol. *Μονη Σταυρονικιτα. Ιστορια, εικονες, χρυσοκεντηματα*, Athènes, 1974, p. 148–149, no. 2 et planche 60.

[68] Pavel Chihaia, *În legătură cu pietrele de mormânt din biserica Mănăstirii Argeşului*, dans idem, *De la « Negru Vodă » la Neagoe Basarab. Interferenţe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc*, Bucarest, 1976, p. 211 et note 7.

[69] I. D. Ştefănescu, *Broderiile...*, p. 505.

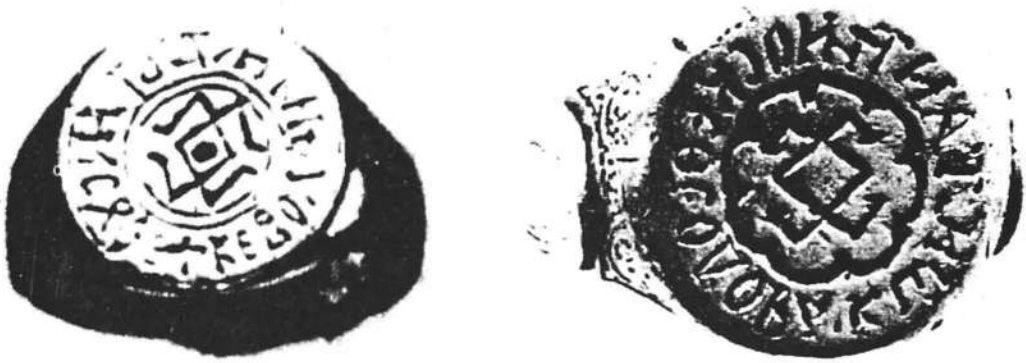


Fig. 29 a, b – Les anneaux de Constantin XI Paléologue et de son épouse, Théodora: le motif des deux C; apud: Manolis Hadzidakis, *Autres bijoux byzantins*, dans le vol. *Collection Hélène Stathatos*, II. Les objets byzantins et post-byzantins, Strasbourg, 1963, planche V, no. 36, et L. Bouras, dans le vol. *Splendeur de Byzance*, Europalia 82 Hellas-Grèce, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, 1982, p.204, no. 13.

En ce qui concerne le motif du grillage (**Fig. 22**) (« latice patter »), il fut décrit de plusieurs manières. En français, « bâtons parallèles »[70], en anglais « four interlaced bands »[71] ou « four crossed bars »[72] ou « square formed of four interlaced bands ornamented with pellets »[73] ou « large composite cross »[74] ou « four bars crossing each other at right angles »[75] ou « interlaced double cross »[76] ou « a square formed from four bars [...] tied together at the ends »[77]. Et en allemand (ou le motif a été nommé « Doppelhasten »[78]): « 4 gekreutzten Balken bestehenden Symbolen »[79] ou « diagonal sich kreuzenden Doppelhasten »[80] ou « perlenbesetze gekreuzte Balken »[81]. Ces exemples témoignent que le symbole inscrit sur la broderie de la princesse Marie est très difficile à décrire. C'est pour cette raison que certains

[70] Gabriel Millet, *Broderies religieuses...*, p. 80.

[71] Hugo Goodacre F.R.N.S., *A Handbook of the Coinage of the Byzantine Empire*, III, Londres, 1933, p. 312, no. 3.

[72] Cyril Mango, Ernest J. W. Hawkins, *Additional Finds at Fenari Isa Camii, Istanbul*, dans « Dumbarton Oaks Papers », 22, 1968, p. 181; Hugo Buchtal, Hans Belting, *Patronage...*, p. 117, no. 11.

[73] Michael F. Hendy, *Coinage and Money in the Byzantine Empire (1081–1261)*, Washington, D. C., 1969, p. 244.

[74] S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage...*, p. 222, no. 28.

[75] Hugo Buchtal, *A Greek New Testament...*, p. 84.

[76] David R. Sear, Simon Bendall, Michael Dennis O'Hara, *Byzantine Coins and Their Values*, IIème édition, Londres, 1987, p. 422, no. 2114.

[77] *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection...*, V. I, p. 91.

[78] Urs Peschlow, *Mermerkule – ein spätbyzantinischer Palast in Konstantinopel*, dans le vol. *Studien zur Byzantinischen Kunstgeschichte. Festschrift für Horst Hallensleben zum 65. Geburtstag*, Herausgegeben von Birgitt Borkopp, Barbara Schellewald, Amsterdam, 1995, p. 94.

[79] Eckhard Unger, *Grabungen an der Seraispitze von Konstantinopel*, dans « Archäologischer Anzeiger. Beiblatt zum Jahrbuch des Archäologischen Instituts », I/II, 1916, col. 26, no. 29.

[80] Urs Peschlow, *Mermerkule...*, p. 94.

[81] Werner Seibt, *Monogramm*, dans le vol. *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Herausgegeben von Marcell Restle, Band VI, Lieferung 44, Stuttgart, 1999, col. 612.

chercheurs se sont contentés à le nommer « signum » ou « rare signum » et, afin d'en éviter la description, ont reproduit son image sous forme de dessin[82]. Pour plus de précision, il faut dire que les bâtons qui forment le soi-disant grillage – ornés parfois de petits boutons ou des perles – ne se rejoignent pas aux bouts, mais se superposent, en se croisant (**Fig. 23 a, b**). Le motif apparaît pour la première fois sur les monnaies nicéennes de Jean III Dukas Vatatzès[83] (**Fig. 24**), puis également sur une monnaie de l'empereur Andronic II[84] (**Fig. 25**). On en connaît des représentations sur des objets en céramique[85]. On peut dire que les Paléologue ont usurpé cette marque – qui appartenait aux empereurs de Nicée – tout comme ils avaient usurpé leur trône aussi.

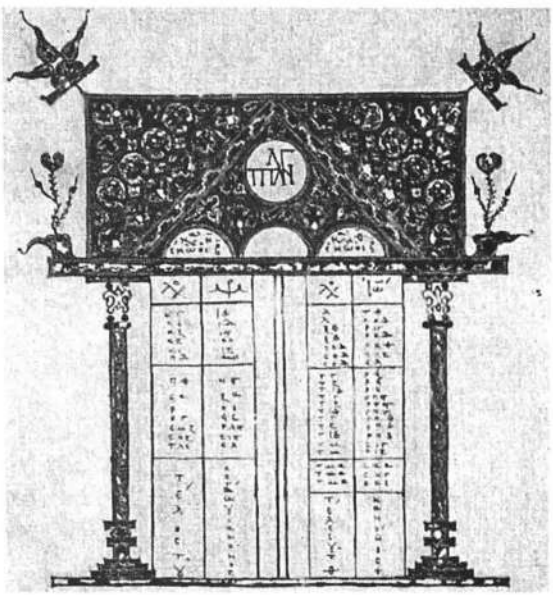


Fig. 30 – Le manuscrit de Charlotte de Lusignan (Vatican, Cod. gr. 1158, fol. 6): le monogramme des Paléologue; apud: Hans Belting, *Die Auftraggeber der spätbyzantinischen Bildhandschrift*, das le vol. *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en septembre 1968*, Venise, 1971, planche LXX, fig. 8.

[82] *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, Edited by Alfred R. Bellinger and Philip Grierson, vol. IV. Alexius I to Michael VIII, 1081–1261, by Michael F. Hendy, Part 2. The Emperors of Nicaea and Their Contemporaries (1204–1261), Washington, D. C., 1999, p. 602, 603.

[83] Hugo Buchtal, *A Greek New Testament...*, p. 95; J. Sabatier, *Description...*, II, planche LXIV, no. 11, 12 (Jean III Ducas Vatatzès); Tommaso Bertelè, *Numismatique byzantine*, planche VI, no. 76 (Jean III Ducas Vatatzès); Hugo Goodacre, *A Handbook...*, III, p. 312, no. 3 (Jean III Ducas Vatatzès); Michael F. Hendy, *Coinage...*, p. 244, 424 et planche 34.1, 2 (Jean III Ducas Vatatzès); David R. Sear, Simon Bendall, Michael Dennis O'Hara, *Byzantine Coins...*, p. 422, no. 2114 (Jean III Ducas Vatatzès); *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection...*, IV.2, p. 602, 603 (Jean III Ducas Vatatzès); *ibidem*, V. I, p. 91–92.

[84] S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage...*, p. 222, no. 28.

[85] D. Talbot Rice, *Byzantine Glazed Pottery*, p. 70, et fig. 5.12; idem, *Late Byzantine Pottery at Dumbarton Oaks*, dans « Dumbarton Oaks Papers », 20, 1966, p. 209–210 et planche 2 a (repris dans idem, *Byzantine Art and Its Influences. Collected Studies*, Variorum Reprints, Londres, 1973, no. XIII); Eckhard Unger, *Grabungen...*, col. 46, no. 57 et planche 34.

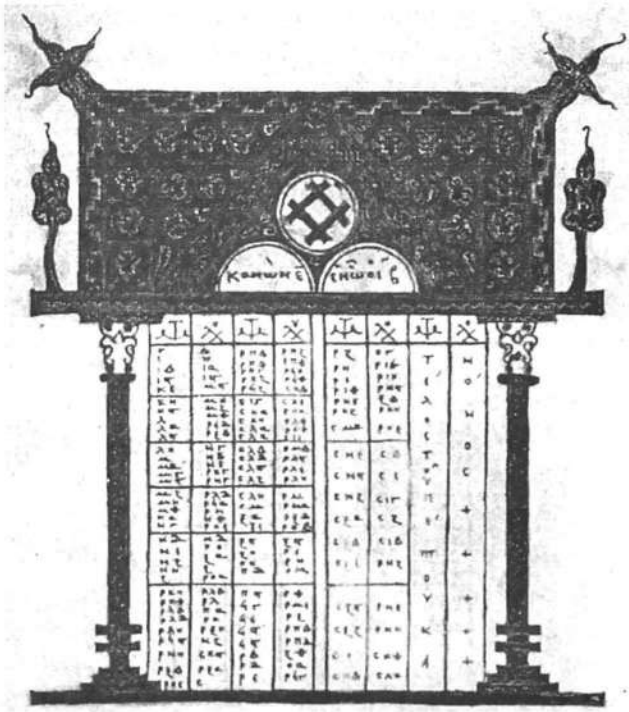


Fig. 31 – Le manuscrit de Charlotte de Lusignan (Vatican, Cod. gr. 1158, fol. 5): le motif du grillage; apud: Hans Belting, *Die Auftraggeber der spätbyzantinischen Bildhandschrift*, în vol. *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venise en septembre 1968*, Venise, 1971, planche LXX, fig. 9.

Difficile à nommer et à décrire fut aussi le suivant symbole, qui semble composé de deux lettres C de l'alphabet latin, adossées (**Fig. 26**). « Losange ouvert » pour certains[86], « deux lettres en forme de B (sic !) affrontées » pour d'autres[87], il se retrouve à Byzance et puis en Serbie, peint en fresque[88] mais aussi sculpté en pierre ou gravé sur le métal. Il a été découvert tant à Mistra[89] (**Fig. 27**) qu'à Istanbul, sur un sarcophage de l'église du monastère de Lips – Fenari Isa Camii – sarcophage attribué, probablement à juste raison, à l'impératrice Théodora[90] (**Fig. 28**). Mais, d'une importance tout à fait exceptionnelle pour notre

[86] Gabriel Millet, *Broderies religieuses...*, p. 80.

[87] L. Bouras, dans le vol. *Splendeur de Byzance*, Europalia 82 Hellas-Grèce, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, 1982, p. 204, no. 13.

[88] Pavle Mijović, *Dečani*, Belgrade, 1963, planche 45; Neil K. Moran, *Музички гестови у византијском сликарству позног средњег века*, dans « Зограф », 14, 1983, p. 54, planche 6; Gordana Babić, *Богородичин Акатист*, dans le vol. *Зидно сликарство манастира Дечана...*, p. 156 et planche 11 (l'église du monastère Dečani; draperie en bas d'une icône de la Vierge de l'Hymne Acathiste, kontakion 20).

[89] Gabriel Millet, *Monuments byzantins de Mistra...*, planche 52, fig. 9.

[90] Theodore Macridy, Arthur H. S. Megaw, Cyril Mango, Ernst J. W. Hawkins, *The Monastery of Lips (Fenari Isa Camii) at Istanbul*, în « Dumbarton Oaks Papers », 18, 1964, p. 269 et planche 68 B;

recherche c'est la représentation de ce symbole sur deux anneaux dont les possesseurs, identifiés grâce à leurs noms gravés sur ces pièces, étaient le dernier empereur de Byzance lui-même, Constantin XI Paléologue, et son épouse Théodora[91] (**Fig. 29 a, b**).

C'est à cause du fait que la couverture funéraire de Putna a été examinée comme une pièce en soi, isolée, sans être comparée à d'autres oeuvres d'art provenant du monde byzantin ou post-byzantin, que les symboles figurant dans les médaillons de l'arcade aient été considérés comme de simples éléments de décor, indépendents l'un de l'autre. Mais, tout comme les symboles brodés aux angles de la pièce (les monogrammes et l'aigle bicéphale) apparaissent souvent par deux ou même tous les trois ensemble, de même les symboles de l'arcade se retrouvent associés les uns aux autres.

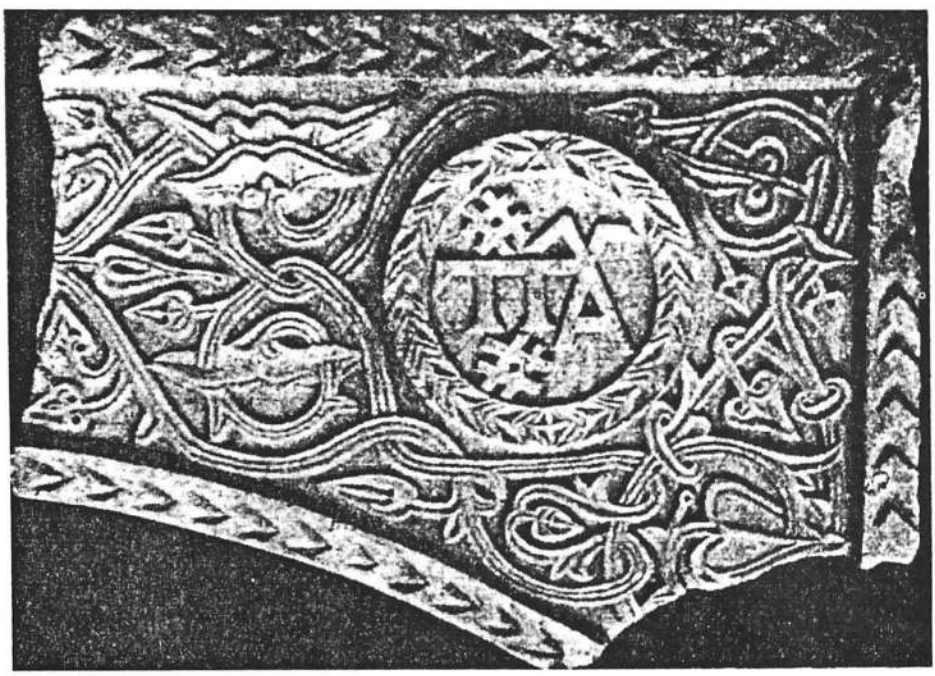


Fig. 32 – Fragment de *ciborium* (Istanbul, Musée Archéologique, no. inv. 2771): le monogramme des Paléologue et le motif du grillage; apud: Eckhard Unger, *Grabungen an der Seraispitze von Konstantinopel*, dans « Archäologischer Anzeiger. Beiblatt zum Jahrbuch des Archäologischen Instituts », I/II, 1916, col. 28, planche 15.

Cyril Mango, Ernest J. W. Hawkins, *Additional Finds...*, p. 181; André Grabar, *Sculpture...*, II, p. 127–129, nos. 128, 129 et planche CIV; Hugo Buchtal, *A Greek New Testament...*, p. 95; Nezih Firatli, *La sculpture byzantine figurée au Musée archéologique d'Istanbul*, Paris, 1990, p. 194, no. 418 et planches 418 et 418 D.

[91] Manolis Hadzidakis, *Un anneau byzantin du Musée Benaki*, dans « Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher », XVII, 1939–1943, p. 197, no. 28; idem, *Autres bijoux byzantins*, dans le vol. *Collection Hélène Stathatos*, II. Les objets byzantins et post-byzantins, Strasbourg, 1963, p. 58, no. 36 et planche V, nr. 36; Marvin C. Ross, *Ouvrages en or*, dans le vol. *L'art byzantin, art européen*, p. 385, no. 454 (l'anneau avec le nom de Théodora); *ibidem*, p. 386, no. 455; L. Bouras, dans le vol. *Splendeur de Byzance*, p. 204, no. 13 (l'anneau avec les noms de Constantin et de Théodora).

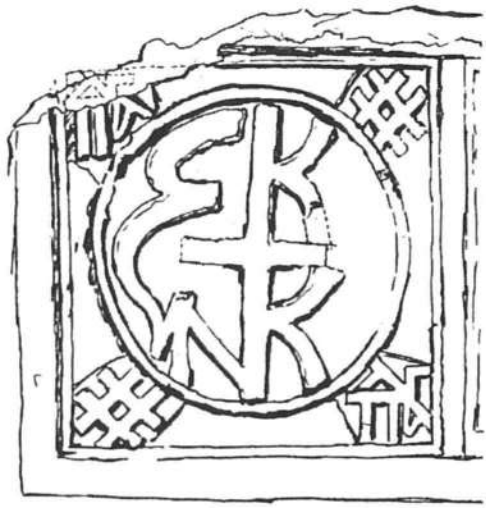


Fig. 33 a – Mistra: le monogramme des Paléologue, le motif du grillage et le monogramme des Cantacuzène sculptés en marbre; apud: Gabriel Millet, *Inscriptions byzantines de Mistra*, dans « Bulletin de Correspondance Hellénique », 23, 1899, p. 142.

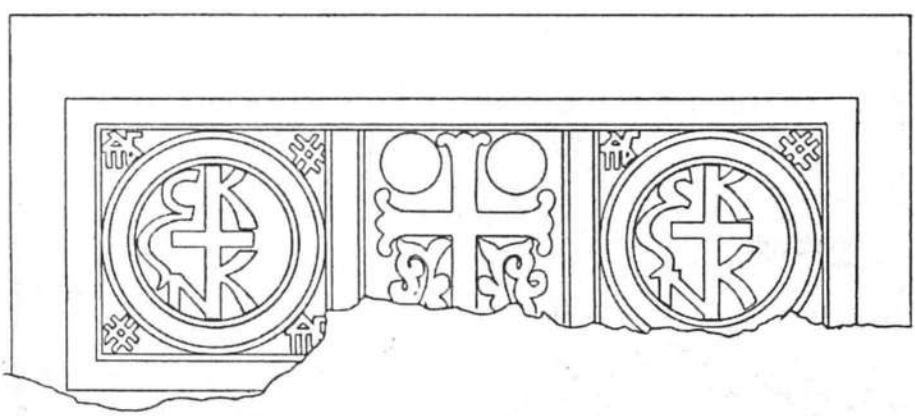


Fig. 33 b – Mistra: le monogramme des Paléologue, le motif du grillage et le monogramme des Cantacuzène sculptés en marbre; apud: Gabriel Millet, *Monuments byzantins de Mistra. Matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce aux XIVe et XVe siècles*, Paris, 1910, planche 58, fig. 15.

Par exemple, dans l'église du monastère de Bogorodica Ljeviška de Prizren, le socle de l'édifice est orné de peintures en fresque représentant des aigles bicéphales et le motif du grillage[92]. Dans la fresque du monastère de Dečani, le vêtement d'un malade guéri par le Saint Apôtre Pierre est décoré par le motif du grillage et le motif des deux C[93].

[92] Gojko Subotić, *Spätbyzantinische Kunst...*, p. 51–52 et fig. 28; Branislav Todić, *Serbian Medieval Painting...*, p. 47, fig. 16.

[93] Aleksandra Davidov Temerinski, *Циклус дела Апостолских*, dans le vol. *Зидно сликарство манастира Дечана...*, p. 169 et planche 4.

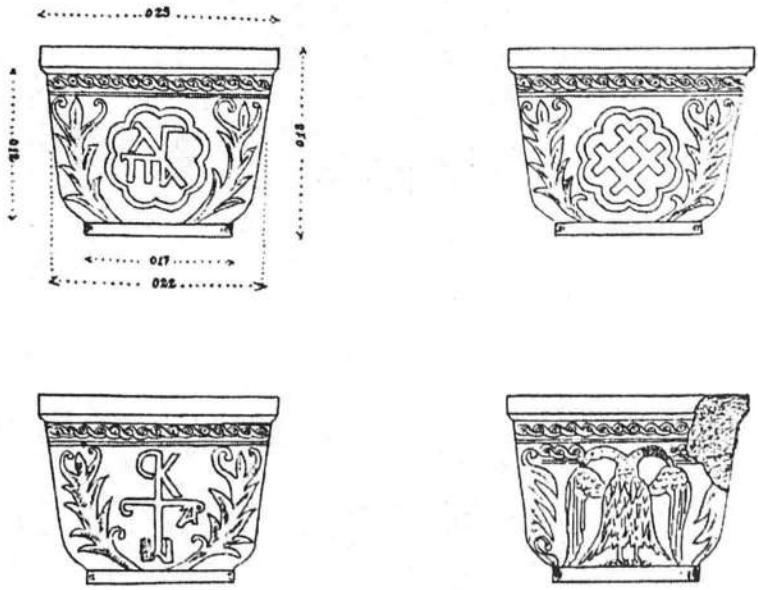


Fig. 34 – Chapiteau de colonne (Thessalonique): le monogramme des Paléologue, le motif du grillage et l'aigle bicéphale; apud: Petros N. Papageorgiu, *Unedierte Inschriften von Mytilene*, Leipzig, 1900, planche VI, fig. 43.

Fig. 35 – Monnaie du despote Manuel Paléologue (futur empereur Manuel II): le monogramme des Paléologue et le motif du grillage; apud: S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage. 1282–1453*, Bristol, 1979, p. 255, no. 1.

Sur la page d'un manuscrit du XIVe siècle du monastère de Kamariotissa, deux médaillons rouges, contenant le monogramme des Paléologue en or, sont liés entre eux par un petit médaillon bleu, avec le motif du grillage en or. Un peu plus bas, sur la même page, huit autres médaillons, en bleu et rouge, disposés sur deux rangs, renferment le même motif, peint également avec de l'or[94]. Le manuscrit de Kamariotissa ne constitue pas un exemple unique. Dans la bibliothèque du Vatican

[94] Akyllas Millas, *Η Χαλκη των Πριγκηπονησων*, Athènes, 1984, p. 32.

se trouve un *Tétraévangéliaire* (Vat. gr. 1158), donné au pape Innocent VIII par la reine de Chypre, Charlotte de Lusignan, descendente des Paléologue par les femmes. Sur les feuilles 5v et 6, dans deux médaillons intégrés au décor de la page, est peint le monogramme des Paléologues (**Fig. 30**), et sur les feuilles 4v et 5, dans des médaillons identiques – le motif du grillage (**Fig. 31**). Vu le rapprochement des deux symboles, on a supposé que le manuscrit ait appartenu autrefois à Théodora Raoulina, une nièce de l'empereur Michel VIII[95].

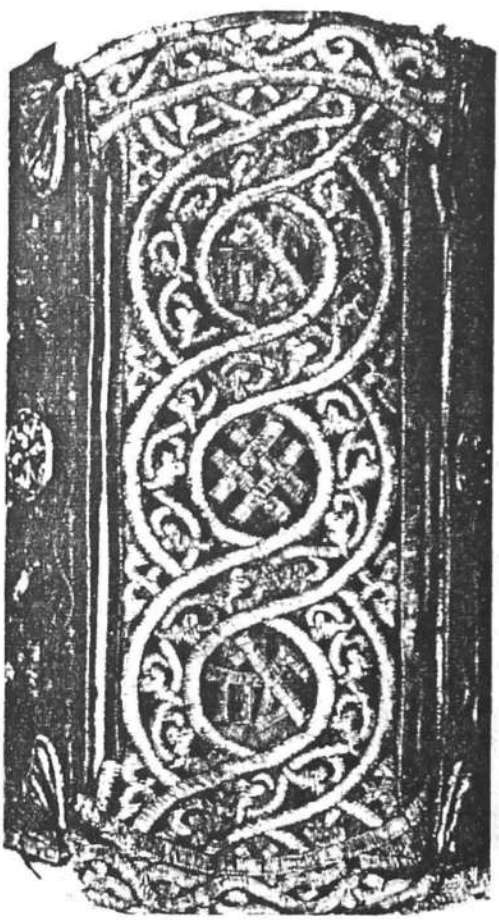


Fig. 36 – Le talon brodé d'un manuscrit d'Escorial (Libr. gr. X, IV.17): le monogramme des Paléologue et le motif du grillage; apud: Hugo Buchtal, *A Greek New Testament Manuscript in the Escorial Library. Its Miniatures and Its Binding*, dans le vol. *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, Herausgegeben von Irmgard Hutter, Vienne, 1984, planche XXX, fig. 14.

Sculptés en médaillons, le monogramme des Paléologue et le motif du grillage figurent sur deux pièces découvertes à Istanbul: un fragment de *ciborium*

[95] Giovanni Mercati, *Opere minori*, II, Vatican, 1937, p. 480–481; J. Darrouzès, *Autres manuscrits originaires de Chypre*, dans « Revue des Etudes Byzantines », 15, 1957, p. 156, no. 116; Hans Belting, *Das illuminierte Buch...*, p. 62–63 et planche XXIV; idem, *Die Auftraggeber...*, p. 167–168 et planche LXX, fig. 8, 9; Hugo Buchtal, *Illuminations from an Early Palaeologan Scriptorium*, dans « Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik », 21, 1972, p. 50–51; idem, Hans Belting, *Patronage...*, p. 6, 116–117, no. 11 et planches 18, 19. Bibliographie pour ce manuscrit: Paul Canart, Vittorio Peri, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana*, Vatican, 1970, p. 547; Hugo Buchtal, *A Greek New Testament...*, p. 95; Urs Peschlow, *Mermerkule...*, p. 94.

Fig. 37 – Épigonation (Monastère Putna).

Fig. 38 – Épigonation.
Détail: le swastika et le motif des deux C.

(Istanbul, le Musée Archéologique, no. inv. 2771)[96] (**Fig. 32**) et un décor en pierre découvert parmi les vestiges du palais byzantin de Mermerkule[97]. Les fouilles entreprises à Mistra à la fin du XIXe siècle et au début du XXe ont mis au jour, dans les ruines d'une petite chapelle du monastère Pantanassa, deux fragments de plaques en marbre, sur lesquelles le monogramme des Paléologue et le grillage, de petites dimensions, sont sculptés autour d'un médaillon contenant un grand monogramme des Cantacuzène[98] (**Fig. 33 a, b**). Enfin, de l'endroit où se trouvait l'ancien hippodrome de Thessalonique provient un chapiteau de colonne qui, sur trois de ses quatre facettes, contient le monogramme des Paléologue en médaillon, le motif du grillage en médaillon et l'aigle bicéphale[99] (**Fig. 34**).

On connaît également une représentation du monogramme des Paléologue et du grillage sur une monnaie de Manuel II, datant de l'époque où il était despote de Thessalonique (1369–1387). Intéressante y est la représentation inversée (« rétrograde ») du monogramme des Paléologue[100] (**Fig. 35**).

Enfin, on peut donner également un exemple de représentation brodée des symboles en question. Le monogramme des Paléologue et le grillage figurent, dans trois médaillons, sur le talon brodé d'un manuscrit byzantin, conservé de nos jours dans la bibliothèque du Palais Escorial (Escorial, Libr. gr. X, IV.17)[101] (**Fig. 36**).

Il se peut que dans certains des cas mentionnés, les emblèmes qui constituent l'objet de cette investigation n'aient eu qu'un rôle purement décoratif, vidés de leurs significations profondes. Mais la fréquence avec laquelle ces symboles apparaissent – seuls ou accompagnés par d'autres signes – sur différents objets, exécutés en techniques différentes, dans différentes régions du monde byzantin, nous détermine à les considérer comme quelque chose de plus que de simples ornements. Rappelons, pour la comparaison, que certaines pièces de broderie analysées par Gabriel Millet dans son classique ouvrage, sont ornées d'un motif qui, à l'origine, était une aigle bicéphale. Le savant français remarquait, en se référant à l'un des brodeurs, que celui-ci « ne retient que l'aigle, pour en faire un motif banal, répété sans fin »[102]. La transformation de l'aigle bicéphale en « motif banal » n'implique pas toutefois la perte de tout le potentiel symbolique de l'emblème impérial. Et la situation est la même quant à la signification des symboles de la couverture funéraire de Putna.

[96] Eckhard Unger, *Grabungen*..., col. 26–28, no. 29 et planche 15; Theodoros Makridis, *Ανεκδοτα*..., p. 335–336 et fig. 8; Hugo Buchtal, *A Greek New Testament*..., p. 95; Urs Peschlow, *Mermerkule*..., p. 94 et photo 4.

[97] Urs Peschlow, *Mermerkule*..., p. 93–94 et photo 3.

[98] Konst. Zisiou, *Μυστρα επιγραφαι*, Athènes, 1891, p. 453, no. 19; Gabriel Millet, *Inscriptions byzantines de Mistra*, p. 141–142, no. XXXVIII; idem, *Monuments byzantins de Mistra*..., planche 58, fig. 15; Urs Peschlow, *Mermerkule*..., p. 94, 95 et planche 2.

[99] Petros N. Papageorgiu, *Unedierte Inschriften von Mytilene*, p. 26, no. 103 et planche VI, fig. 43.

[100] S. Bendall, P. J. Donald, *The Later Palaeologan Coinage*..., p. 254, no. 1.

[101] Hugo Buchtal, *A Greek New Testament*..., p. 94–98 et planche XXX, fig. 14; Urs Peschlow, *Mermerkule*..., p. 94.

[102] Gabriel Millet, *Broderies religieuses*..., p. 18.

Des exemples cités, on constate que le motif du grillage apparaît soit seul, soit – le plus souvent – avec le monogramme des Paléologues. L'association de ces deux symboles a déterminé certains chercheurs à voir dans le grillage un emblème de cette famille. « Da es mit gesicherten Paläologen-Monogrammen kombiniert ist, kann seine dynastische Bedeutung kaum zweifelhaft sein »[103], écrivait, par exemple, Hans Belting, analysant le manuscrit de Charlotte de Lusignan. « Unfortunately, the symbolic devices consisting of four crossed bars, wich are found in the corresponding places on fols. 4v and 5, have so far defied interpretation; but it can hardly be doubted that they belong to the realm of Paleologan dynastic heraldry »[104], remarquait l'auteur mentionné, analysant de nouveau, avec Hugo Buchtal, le même manuscrit byzantin.

Fig. 39 a, b – L'épitrachilion d'Athènes. Détails: le swastika et le motif des deux C; apud: Gabriel Millet, avec la collaboration de Hélène des Ylouses, *Broderies religieuses de style byzantin*, Paris, 1947, planches L, LI.

[103] Hans Belting, *Das illuminierte Buch...*, p. 63; idem, *Die Auftraggeber...*, p. 168–169.
[104] Hugo Buchtal, Hans Belting, *Patronage...*, p. 117, no. 11.

Une analyse plus récente a mis en rapport le motif du grillage non seulement avec les Paléologue, mais aussi avec la famille des Cantacuzène. Remarquant que la plupart des personnages ayant utilisé ce motif appartenaient en même temps aux Paléologue et aux Cantacuzène, Urs Peschlow concluait: « das Doppelhasten-Zeichen ein Signet der Kantakuzenen gewesen ist »[105].

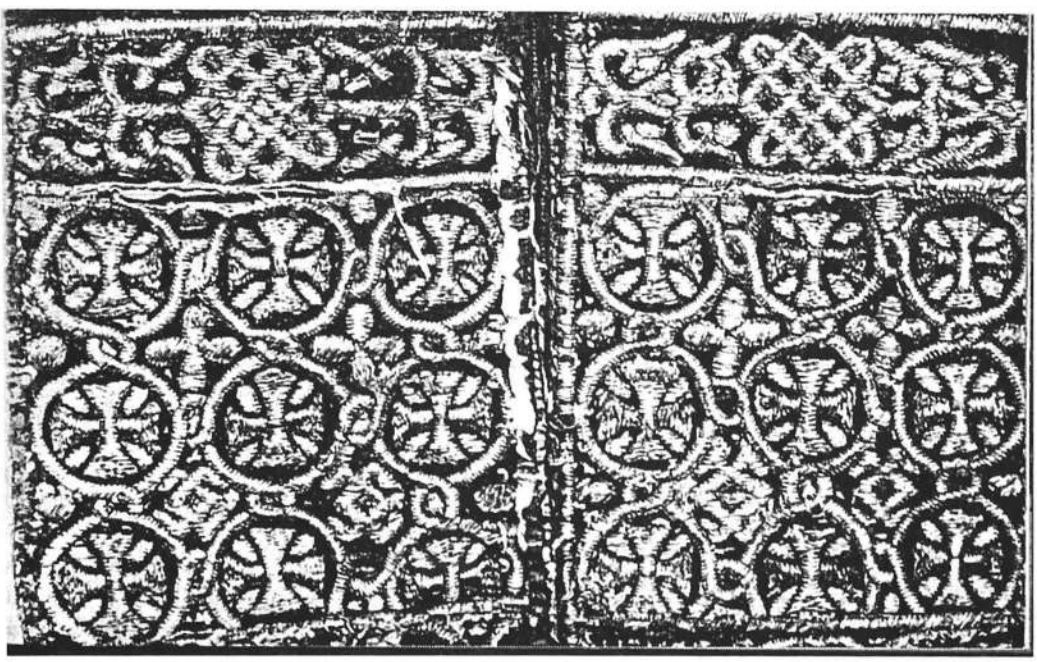


Fig. 40 – L'épitrachilion de Tismana. Détail: le motif des deux C; apud: Maria Ana Musicescu, *Broderia medievală românească*, Bucarest, 1969, fig. 3.

Pour ce qui est du motif des deux C, il fut considéré d'emblée et unanimement comme un emblème des Paléologue exclusivement, identifié comme tel surtout à l'aide des bagues impériales susmentionnées[106]. Jusqu'à présent, aucune opinion contraire ne fut énoncée.

La forme inhabituelle du grillage et du motif des deux C, qui n'a rien à voir ni avec l'héraldique occidentale, ni avec la technique des monogrammes byzantins, a déterminé les spécialistes à chercher des explications pour la signification initiale des emblèmes respectifs. L'opinion la plus connue est celle de Gary Vikan, formulée dans une récension du livre de Hugo Buchtal et de Hans Belting. Partant du motif du grillage du manuscrit de la reine Charlotte, comparé avec les symboles de la couverture funéraire de la princesse Marie Assanine Paléologuine, auxquels il a ajouté un quatrième – la fleur à plusieurs pétales, souvent représentée sur les

[105] Urs Peschlow, *Mermerkule...*, p. 96.

[106] Manolis Hadzidakis, *Un anneau byzantin...*, p. 197, no. 28; idem, *Autres bijoux byzantins*, p. 58, no. 36; Marvin C. Ross, *Ouvrages en or*, p. 385, no. 454; Theodore Macridy, Arthur H. S. Megaw, Cyril Mango, Ernest J. W. Hawkins, *The Monastery of Lips...*, p. 269; L. Bouras, dans le vol. *Splendeur de Byzance*, p. 204, no. 13; Nezih Firatli, *La sculpture byzantine...*, p. 194, no. 418.

monnaies paléologues – Gary Vikan écrivait: « Morphologically and symbolically, all four emblems may be understood as derivations from a single eschatological image based on the vision of Ezekiel and the Apocalypse of Saint John »[107]. Ainsi, le motif des deux C pourrait être l'omniprésent ALPHA et OMEGA, la fleur à plusieurs pétales – les roues qui soutiennent les tétramorphes, le swastika – l'image abstraite des roues qui tournent autour du trône du Tout-Puissant, tandis que le motif du grillage pourrait être une transposition stylisée des tétramorphes eux-mêmes[108]. Si les emblèmes de la couverture de Putna ont réellement leur origine lointaine et leur explication dans les visions d'Ezekiel et l'Apocalypse de Saint Jean, voilà ce qui est difficile à affirmer et en tout cas n'est pas chose relevante pour notre recherche. Important c'est ce que l'auteur américain a tenu lui-même à souligner: « my interpretation serves only to reinforce the authors' theory that the monogram of the Vatican manuscript is **specifically imperial** [n.s.] »[109].

Au sujet du même motif du grillage, représenté sur les monnaies byzantines, on a remarqué, en citant de nouveau l'exemple offert par la couverture de Marie Assanine Paléologuine: « It cannot be simply a Palaeologan badge, as one would be inclined to infer from the number of times it appears in association with the Palaeologan monogram, because it already appears on coins of John III Ducas Vatatzes. Yet its close association with imperial monograms shows it to have been in some form **a symbol of the state** [n.s.] »[110].

Dans l'article *Monogramm* du *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Werner Seibt s'est arrêté, tout naturellement, sur la broderie de Putna. A son avis, le motif du grillage représente « **ein monogrammatische Herrschaftzeichen** [n.s] »[111].

La couverture funéraire de la princesse de Moldavie a servi souvent de clé pour déchiffrer les secrets des monuments et joyaux byzantins. Ainsi, à l'aide des monogrammes figurant sur la broderie de Putna, Paul A. Underwood a pu lire certains monogrammes de la fresque, partiellement détruite, du monastère de Chora (Kariye Djami), identifiant ensuite les personnages peints et leur lieu de sépulture[112].

Essayant d'expliquer la présence et la signification des emblèmes découverts dans l'ancien monastère constantinopolitain de Lips (Fenari Isa Camii), les chercheurs américains qui ont étudié le monument ont utilisé la couverture funéraire de l'épouse d'Etienne le Grand comme terme de comparaison. Ils ont rejeté l'ancienne opinion de Gabriel Millet concernant le rôle simplement ornemental de

[107] Gary Vikan, Compte-rendu [à: H. Buchtal and H. Belting, *Patronage in Thirteenth-Century Constantinople. An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy* (Dumbarton Oaks Studies, XVI), Washington, D. C., 1978, pp. XXIV + 124; 3 color and 92 black-and-white pls.], dans « The Art Bulletin », LXIII, 1981, 2, p. 326.

[108] *Ibidem*. Pour le tétramorphe, v. aussi *Lexikon der christlichen Ikonographie*, IV, Allgemeine Ikonographie, Rome-Freiburg-Basel-Vienne, 1972, col. 292–296.

[109] Gary Vikan, *op.cit.*, p. 326.

[110] *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection...*, V. I, p. 91.

[111] Werner Seibt, *Monogramm*, col. 612.

[112] Paul A. Underwood, *Notes...*, p. 219; idem, *The Kariye Djami*, I, p. 285.

Fig. 41 – Epitrachilion (Monastère Putna). Détails: les portraits d'Etienne et de son fils, Alexandre.

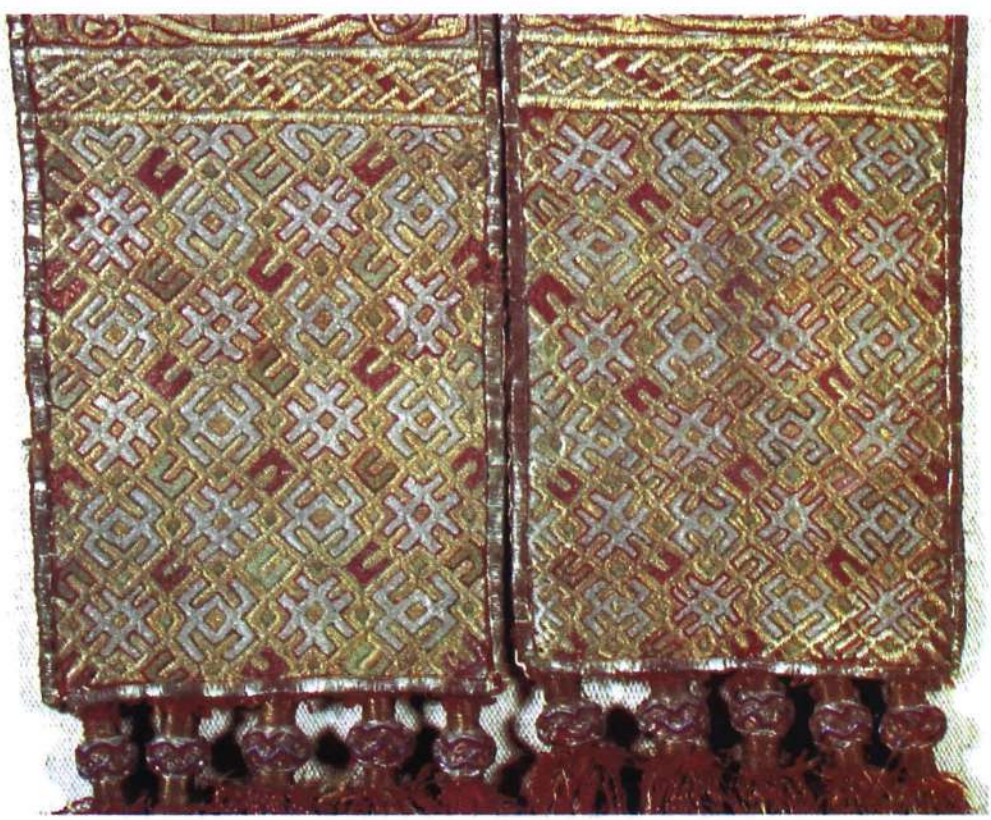


Fig. 42 – Epitrachilion. Détails: le motif du grillage et le motif des deux C.

ces symboles et ont formulé de désidératum: « The heraldry of the Palaeologan period would merit a special investigation »[113].

Etudiant un autre symbole caractéristique, le motif du « cœur », dans l'architecture et l'art byzantin, Robert Ousterhout observait: « Other such devices appear in funerary art, manuscripts and coins, but it is unclear whether these represent family emblems, eschatological symbols or even mint marks ». Parmi les pièces données comme exemple comptait, bien sûr, la couverture de la princesse Marie aussi[114].

A son tour, Urs Peschlow, intéressé par les emblèmes découverts à Mermerkule (Istanbul), a dirigé son attention aussi sur la couverture funéraire de la princesse moldave, qu'il a décrite en commentant les symboles trouvés aux angles et sur l'arcade: « Das Grabtuch der Maria von Mangup zeigt an den Ecken der Rahmenbordure Monogramme der Paläologen und der Asenaioi, auf der den Kopf rahmenden Arkade in kleinerer Form wiederum Paläologenmonogramm, Swastika, Doppelhasten und ein weiteres Zeichen, zwei miteinander verhakte Winkel. Bei den Zeichen im Bogen könnte es sich um Hinweise auf entferntere verwandtschaftliche Beziehungen handeln, die bisher aber offensichtlich noch nicht zu entschlüsseln sind »[115].

Arrêtons-nous un peu sur l'hypothèse déjà mentionnée, formulée par ce même auteur, Urs Peschlow, au sujet du motif du grillage. Si son interprétation s'avérait juste, la présence du grillage sur la couverture mortuaire du trésor de Putna devrait être considérée comme symbolisant un lien de parenté des ancêtres de la princesse Marie avec les Cantacuzène[116]. En tout cas, on doit tenir compte

[113] Cyril Mango, Ernest J. W. Hawkins, *Additional Finds...*, p. 181. La recommandation d'étudier plus attentivement l'héraldique de l'époque paléologue est d'autant plus précieuse que d'autres spécialistes estiment que, dans le domaine de l'histoire de Byzance, la science héraldique serait dépourvue d'objet: « Die histor. Spezialwissenschaft der Heraldik ist in Byzanz ohne Arbeit » – Johannes Karayannopoulos, Günther Weiss, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453)*, Erster Halbband, Wiesbaden, 1982, p. 38. V., à ce sujet: Weyprecht Hugo Graf Rüdt von Collenberg, *Byzantinische Präheraldik des 10. und 11. Jahrhunderts?*, dans le vol. *12. Internationaler Kongress für genealogische und heraldische Wissenschaften. München 1974. Kongressbericht*, Band H, Stuttgart, 1978, p. 169–181; Dan Cernovodeanu, *Contributions à l'étude des origines lointaines de l'héraldique (Moyen Orient) et son développement du XIIe au XVe siècles à Byzance et dans le Sud-Est européen*, dans le vol. *Genealogica & Heraldica. Report of the 14th International Congress of Genealogical and Heraldic Sciences in Copenhagen, 25–29 August 1980*, Copenhague, 1982, p. 339–358; idem, *Contribuţii la studiul heraldicii bizantine între secolele XII şi XV*, dans « Buletinul Bibliotecii Române », VIII (XII), Freiburg i. Br., 1980–1981, p. 237–256; idem, *Contributions à l'étude de l'héraldique byzantine et post-byzantine*, dans « Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik », 37/2, 1982, p. 409–422; Alexis G. C. Savvides, *Notes on 'Byzantine Heraldry'*, dans « Δίπτυχα Ἑταιρείας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν », 6, Athènes, 1994–1995, p. 71–77. Nous ne connaissons pas d'autre ouvrage, plus récent, qui aborde ce sujet controversé.

[114] Robert Ousterhout, *The Byzantine Heart*, p. 43.

[115] Urs Peschlow, *Mermerkule...*, p. 95.

[116] A l'étape actuelle des recherches, on pourrait considér deux solutions: 1. la parenté établie par le mariage de Jean Cantacuzène (le futur empereur Jean VI) avec Irène Paléologuine Assanine; 2. la parenté établie par le mariage de Michel Comnène (Comnenos Tornikios) Assan Paléologue

qu'il n'y a pas jusqu'à présent aucun cas connu d'association du motif du grillage exclusivement avec le monogramme des Cantacuzène ou avec le monogramme de quelque famille byzantine notable (Assan, dans ce cas). Par contre, dans tous les exemples dont nous disposons, le grillage est associé directement au monogramme des Paléologue. Il est très probable que cette association constitue l'expression d'une série de parentés, de diverses générations, qui pourraient être détectées par de futures recherches généalogiques et prosopographiques.

En ce qui concerne la couverture de tombeau de Marie de Mangop, il faut retenir qu'elle contient le monogramme des Assan (représenté une fois), l'aigle bicéphale, le motif du grillage et le motif des deux C (représentés deux fois chacun), le monogramme des Paléologue (représenté trois fois) et le swastika (représenté quatre fois). De cette manière, elle est **la seule pièce connue jusqu'à présent qui réunisse toutes les marques de pouvoir des derniers empereurs byzantins.** Le message qu'elle transmet doit être compris à deux niveaux. Les symboles des angles identifient généalogiquement l'épouse d'Etienne le Grand en tant que membre des familles Assan et Paléologue, de la postérité de l'empereur Michel VIII. Le message des symboles de l'arcade est plus subtil: par ces marques du pouvoir, typiquement impériales, la princesse Marie n'est étroitement liée qu'à la famille qui a gouverné l'Empire Byzantin. Un quart de siècle aprés la chute de l'empire chrétien, ils renvoient de toute évidence à l'héritage des Paléologue.

De manière tout à fait exceptionnelle, **le Monastère Putna est le seul endroit du monde où se trouve en ce moment le plus grand nombre de pièces contenant les symboles du pouvoir impérial byzantin analysés jusqu'ici.** Car les emblèmes de la couverture de Marie Assanine Paléologuine se retrouvent également sur deux autres broderies, liturgiques cette fois-ci: un épigonation et un épitrachilion (une étole).

L'épigonation – sans date et sans inscription – compte parmi les objets de culte enlevés de Putna il y a plusieurs décennies et récupérés il y a seulement deux années, grâce aux efforts et aux instances remarquables de la communauté monastique (**Fig. 37**). Orest Tafrali observait que la bordure de cette broderie et composée par « un motif décoratif compliqué et curieux. Il est à remarquer que dans des médaillons se trouve répété le signe *de la swastica* [soulign. de l'auteur] »[117]. A son tour, Petre Ş. Năsturel devait constater: « L'encadrement de la broderie, qui utilise des treillages géométriques et floraux et où apparaît la croix gammée, la situe en effet dans le règne d'Etienne le Grand »[118]. A peu près à la

avec Irène (Comnène Cantacuzène Paléologuine Assanine) Synadena. Cf. Ivan Božilov, *Асеневци (1186–1460). Генеалогия и просопография*, IIème édition, anastatique, Sofia, 1994, p. 307–310 (l'impératrice Irène), 314–317 (Michel Assan et son épouse Irène, qui porte aussi le nom de Cantacuzène; leur postérité est inconnue). L'identité de ce Michel semble pourtant incertaine à cause de l'incertitude de la lecture d'une inscription – cf. Donald M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100–1460. A Genealogical and Prosopographical Study*, Washington, D. C., 1968, p. 151.

[117] O. Tafrali, *Le trésor...*, p. 49, no. 82.

[118] Petre Ş. Năsturel, *Date noi...*, II, p. 155, no. 82.

même époque, Virgil Vătăşianu attirait l'attention que sur la bordure de l'épigonation « nous retrouvons le même motif ornemental rencontré sur l'arcade de la couverture de tombeau de la princesse Marie »[119]. La même remarque était faite par I. D. Ştefănescu: « Le cadre marginal est orné à son tour par une merveilleuse bordure brodée qui utilise les motifs de l'arcade au-dessous de laquelle apparaît la princesse Marie sur sa couverture funéraire de Putna: la double croix, aux angles, enfermée dans un cercle, les feuilles d'acanthe accrochées à des sarments et les volutes caractéristiques de ce monument, à côté du chiffre de Marie. C'est une véritable marque d'atelier de l'époque d'Etienne le Grand »[120]. Dans les années '60 du XXe siècle, indépendamment de ce qu'avaient écrit les chercheurs roumains, une équipe d'historiens américains de Dumbarton Oaks, qui a étudié le monastère de Lips (Fenari Isa Camii d'Istanbul), observait que quelques-uns des emblèmes de la couverture funéraire de la princesse Marie apparaissent également sur un épigonation du XVe siècle, trouvé à Putna[121]. Dans le catalogue d'une exposition organisée à Bucarest, en 1999, limitant sa bibliographie aux travaux d'Orest Tafrali et de Gabriel Millet et par conséquent ignorant tout ce qui a été écrit ultérieurement au sujet des marques de pouvoir de la broderie funéraire de Marie Assanine Paléologuine, y compris la remarque sus-citée des spécialistes américains, Anca Lăzărescu décrivait l'épigonation comme suit: « La bordure est décorée d'un sarment continuel et des demipalmettes, éléments caractéristiques au répertoire décoratif de l'époque d'Etienne le Grand, perpétués au XVIe siècle. A côté de ceux-ci, apparaissent deux motifs d'exception dans la broderie médiévale roumaine, motifs qui se retrouvent **seulement** [n.s] sur la couverture de tombeau de Marie de Mangop, datée 1477, de la collection du Monastère Putna [...]. Il s'agit de la croix gammée (le swastika), symbole de l'immortalité de l'âme et de la régénération permanente, et du motif nommé par Gabriel Millet *losange ouvert*, le losange signifiant le lien entre le ciel et la terre. Par analogie avec la couverture de tombeau de Marie de Mangop, l'aer [sic !] peut être placé chronologiquement autour de l'an 1477 »[122] **(Fig. 38)**.

En tant qu'historien de l'art et spécialiste en broderie médiévale, Anca Lăzărescu aurait du savoir que les emblèmes qu'elle mentionne ne se retrouvent pas seulement sur la couverture funéraire de la princesse Marie, mais aussi sur un epitrachilion conservé à Athènes[123] **(Fig. 39 a, b)**, que le motif des deux C (« le

[119] Virgil Vătăşianu, *Istoria artei feudale în Ţările Române*, I, Bucarest, 1959, p. 923.

[120] I. D. Ştefănescu, *Broderiile...*, p. 488. Par « croix double, aux angles » (en roumain: « crucea dublă, cu colţuri ») l'auteur comprenait le motif des deux C, et par « le chiffre de Marie », certes, le swastika, qu'il a évité probablement d'indiquer comme tel à cause des connotations qui pourraient être attribuées à ce symbole à l'époque où son étude était élaborée.

[121] Cyril Mango, Ernest J. W. Hawkins, *Additional Finds...*, p. 181, note 13 (« The same devices occur on a fifteenth-century epigonation at Poutna »).

[122] Anca Lăzărescu, *Broderia*, dans le vol. *Arta din Moldova de la Ştefan cel Mare la Movileşti*, Bucarest, 1999, p. 152, no. 33.

[123] Gabriel Millet, *Broderies religieuses...*, p. 28 (« ... le détail qui retient surtout l'attention, est la croix gammée à carré central et le croisement de losanges ouverts. Ces deux motifs voisinent aussi, en 1477, sur la couverture funéraire de Marie de Mangop ») et planches L, LI.

losange ouvert », selon la formule de Millet) se trouve aussi sur les bouts ajoutés ultérieurement à l'épitrachilion de Tismana[124] (**Fig. 40**) et, ensemble avec le motif du grillage, sur un autre épitrachilion, très connu celui-ci, du trésor de Putna.

La présence des emblèmes paléologues – le swastika et le motif des deux C – sur l'épigonation, dans des médaillons unis entre eux par le même type de décor végétal que celui de la couverture funéraire, de même que l'utilisation de la soie rouge en tant que support de la broderie, comme dans le cas de la couverture, nous détermine a considérer cette broderie liturgique comme **un don que l'épouse d'Etienne le Grand ait fait au monastère de Putna** et non une pièce réalisée d'après le modèle de la couverture.

La seconde broderie invoquée – un épitrachilion, de date inconnue lui aussi et sans inscription dédicatrice – est assez controversée. Virgil Vătăşianu la rapprochait, par « les proportions des figures et l'alphabet décoratif » identique, de l'épigonation que nous venons d'analyser et, certes, de la couverture mortuaire de la princesse Marie[125]. Dans les médaillons situés dans la partie inférieure de l'épitrachilion sont brodés deux figures à couronne: celle d'un homme assez âgé, maigre, barbu et aux gros sourcils, autour duquel il y a un nom en caractères slaves (**Стефань воевода**) et celle d'un jeune homme imberbe, accompagné également par un nom en caractères slaves (**Алеѯандрь, снь Стефана воевод**) (**Fig. 41**).

Les personnages furent identifiés soit (dans l'opinion courante) à Etienne le Grand et à son fils, Alexandre, soit à Etienne II et à son fils Alexandre[126]. Mais, au dessous des médaillons à portraits, les bouts de l'épitrachilion sont décorés [127] de deux des emblèmes bien connus: le grillage et le motif des deux C (**Fig. 42**), que certains spécialistes considèrent « des motifs similaires à ceux rencontrés dans l'ornementation des chemises »[128] ou même « des motifs géométriques rappelant les tissus populaires »[129] ! « La large bordure – écrit Emil Turdeanu – qui achève l'étole, en bas des portraits votifs, présente une décoration géométrique, en losanges, pareille en tout aux parures qu'on fait broder de nos jours sur les

[124] *Ibidem*, p. 6 (« ... le croisement de gammas perpendiculaires, ou, si l'on veut, de losanges ouverts, variante du célèbre svastica ») et planche IV.

[125] Virgil Vătăşianu, *Istoria artei...*, I, p. 923.

[126] Ştefan S. Gorovei, *O biografie nescrisă: Alexandru voievod*, dans « Magazin Istoric », VIII, 1974, 2, p.15–17; idem, *Muşatinii*, Bucarest, 1976, p. 70–71. (Le texte de 1974 a été « repris » – sans mentionner le nom de l'auteur et avec le titre un peu modifié: *O enigmă nescrisă: Alexandru voievod* – par la revue « Historia », an. 2, no. 22, août 2003, p. 25–27). C'est vers cette hypothètique identification que penchait Claudiu Paradais aussi, *Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna*, 1988, p. 307–312 (v. p. 310).

[127] V. aussi Gabriel Millet, *Broderies religieuses...*, p. 12.

[128] Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în Ţările Române. Secolele XIV–XVIII*, Bucarest, 1970, p. 115, note 1; v. aussi p. 229, no. 84.

[129] Maria Ana Musicescu, *Muzeul Mănăstirii Putna*, p. 17, no. 5; Cristian Moisescu, Maria Ana Musicescu, Adriana Şirli, *Putna*, p. 42, no. 5. La même description (« motifs semblables aux tissus populaires ») aussi dans *Repertoriul...*, p. 291, no. 85.

costumes nationaux »[130]. Mais les marques du pouvoir impérial des Paléologue attestent que l'épitrachilion doit être lui-aussi rattaché à la personne de la princesse Marie. D'autre part, la figure considérée comme appartenant à Etienne le Grand n'a nulle similitude avec aucun des portraits connus du prince que l'on peut voir dans les fresques, les enluminures ou les broderies. En échange, il y a une grande ressemblance entre ces deux portraits et ceux de David et Salomon existents sur d'autres pièces de broderie du XVe siècle, certaines trouvées même à Putna **(Fig. 43 a, b)**, dont on remarque un omophorion, très rapproché, par son « style narratif », de l'épitrachilion étudié[131] **(Fig. 44 a, b)**. Toutes ces constatations compliquent de manière inattendue la controverse déjà existente (éliminant néanmoins l'identification à Etienne II et à son fils Alexandre) et nous font penser que **l'épitrachilion de Putna aurait pu être exécuté, à la demande de la princesse Marie Assanine Paléologuine, dans un atelier hors des frontières moldaves**, où, ne connaissant pas les figures réelles du prince moldave et de son fils, on s'est servi de deux figures imaginaires, à savoir ceux de deux personnages souvent représentés sur les broderies – les souverains vétérotestamentaires, père et fils, prototypes de la royauté: David et Salomon. Ce qui ouvre d'autres perspectives de recherche.

Certes, les broderies invoquées plus haut, où apparaissent également les insignes paléologues du pouvoir souverain – l'épitrachilion d'Athènes et le morceau ajouté à l'épitrachilion de Tismane – devront être analysées de nouveau, pour établir leur lien éventuel avec des membres de la famille impériale byzantine.

Après les remarques pertinentes portant sur les emblèmes de la couverture funéraire de la princesse Marie Assanine Paléologuine faites par Paul A. Underwood (1959, 1966), par l'équipe qui a étudié le monastère de Lips (1968), par Gary Vikan (1978), Robert Ousterhout (1986), Urs Peschlow (1995), par les auteurs du catalogue de monnaies byzantines de Dumbarton Oaks (1999) et, enfin, par Werner Seibt (1999) – noms que les chercheurs roumains semblent ignorer puisqu'ils ne les citent jamais – notre conclusion, plus générale, pourrait paraître forcée. C'est pour cela que nous préférons donner d'abord la parole à Hugo Buchtal, en citant les remarques finales d'une de ses études qui, bien que publiée il y a déjà 20 ans, ne fut pas encore utilisée dans notre littérature de spécialité.

« During the second half of the fifteenth century practically the only Christian princes left within the sphere of the old Byzantine world were the voivods of Moldavia and Wallachia. They ruled over a country which was in its day the main bulwark of Christendom against the Turks; and they saw themselves as being in some way the heirs of the Byzantine emperors. They even modelled

[130] Èmile Turdeanu, *La broderie religieuse en Roumanie. Les étoles des XVe et XVIe siècle*, dans « Buletinul Institutului Român din Sofia », I, 1941, 1, p. 31.

[131] Virgil Vătăşianu, *Istoria artei* ..., I, p. 923–924.

their courts on the lines of the vanished imperial court of Constantinople, and also patronized the arts: they founded ateliers in which Byzantine works which had survived the siege could be studied and imitated. One of the most outstanding of them was Stephen the Great of Moldavia (1457–1504), who also conquered Wallachia; his second wife, Maria of Mangop, was descended from the Palaeologi [...]. She died in 1477, and was buried in the Moldavian Monastery of Putna which had been founded by her husband, and whose treasury is to this day an amazing storehouse of late-Byzantine and post-Byzantine art, especially of embroidery [...].

One of the most impressive exhibits in the Treasury of the Putna Monastery is Maria's tomb cover, a large oblong piece of red silk, the same material as the Escorial binding, and also embroidered with heavy gold thread across the width of the stroke. In the centre, taking almost the whole length of the veil, is her funerary image, life-size and in full frontal view, wearing a crown with 'prependulia' which frame her face, and dressed in a magnificent robe embroidered in silver thread whose patterns betray a strong element of western, Italian, influence. The figure is surrounded by an ogee arcade which incorporates two Palaeologan monograms (one is reversed), and two instances each of all three dynastic emblems mentioned above; the four crossed bars, the swastica, and the rhomboid lozenge. A Slavonic inscription giving the relevant facts about Maria's death surrounds the composition; in the four comers there are two double-headed eagles, and monograms of the Palaeologan and Asen families – **an imperial program *par excellence*** [n.s.]. There can be no doubt that the tomb cover belongs into the dynastic tradition of which the Escorial binding is an only slightly earlier representative. A comparison of the Palaeologan monograms on the binding [...] and on the tomb cover [...] will show at a glance that the two are closely related works produced in the same workshop. We may perhaps speculate that the volume belonged to successive members of the imperial family, and came to Maria of Mangop by inheritance. Its original binding may have been damaged, perhaps in the course of its evacuation from Constantinople, and Maria decided to have it replaced by an equally splendid, or even more splendid, substitute. »[132]

*

Sur la couverture funéraire de la princesse Marie Assanine Paléologuine il n'y a aucun symbole qui ne figure dans d'autres contextes aussi, sur d'autres objets et monuments, exprimant, chacun à part, l'idée de pouvoir souverain – le pouvoir unique, « œcuménique », impérial – l'idée d'appartenance à la famille des « saints empereurs » auquels fut confié le gouvernement de l'empire. Mais – nous répétons – cet objet est le seul où soient représentés ensemble tous les emblèmes, dans un

[132] Hugo Buchtal, *A Greek New Testament...*, p. 96–98.

ordre qui vient à peine se révéler à notre compréhension. A la lumière de cette observation – soutenue par les constatations et les appréciations unanimes des spécialistes cités – nous constatons nous aussi, enfin, sans danger d'erreur, que la broderie de Putna a le caractère d'un **trésor impérial**, où l'on a réuni et déposé – comme les insignes royaux britanniques dans la Tour de Londres – tout ce que, autour des années 1470–1475, pouvait témoigner de l'héritage et de la succession de l'empire défunt, de l'Empire qui **ne voulait, ne pouvait et** (surtout) **ne devait pas** mourir.

Voilà la dot symbolique que Marie Assanine Paléologuine avait apportée, avec tous ses messages, du Mangop de ses ancêtres dans la Moldavie de son époux. On ne peut pas s'imaginer qu'Etienne le Grand n'ait pas connu, en détail, toutes ces choses (chacune avec ses significations) et, en même temps, qu'une fois connues, elles n'aient produit aucun effet, n'aient eu aucune conséquence, dans aucune des actions ou des manifestations du prince moldave, au moins durant son mariage avec la princesse de Mangop. Si la merveilleuse broderie de Putna renferme **an imperial program** ***par excellence*** – selon la sévère et tranchante expression de Hugo Buchtal – ce programme, une fois déchiffré, doit éclairer la recherche et l'interprétation de certaines des attitudes et des actes d'Etienne le Grand.

Version française: Măriuca Alexandrescu

ÉTIENNE LE GRAND, PRINCE SOUVERAIN, ET SES RAPPORTS AVEC LE CULTE DES SAINTS MILITAIRES

TUDOR TEOTEOI

Évoquer aujourh'hui la figure d'Étienne le Grand, et mieux comprendre sa personnalité, ça signifie non seulement de rappeler ses exploits guerriers ou ses hauts faits de la paix, mais avant tout de rapporter l'apogée que l'histoire moldave a connu sous son règne aux évolutions générales de L'Europe de son temps, qui avaient donné gain de cause aux monarchies centralisées de l'Ouest du continent. Ces formations politiques se sont montrées capables d'assurer l'unité territoriale de leurs États, d'impulser les grandes découvertes geographiques, qui ont considérablement élargi l'horizon des conaissances humaines, mais avant tout celui de l'action humaine dans les espaces géographiques nouvellements connus, ceux du Nouveau Monde surtout. Entré déjà sous le signe de la Renaissance et de l'Humanisme, l'Europe Occidentale préparait l'expansion de sa façon de vie et de son esprit dans des espaces géographiques qui lui étaient restés totalement inconnus jusqu'alors. Les frontières orientales de l'Occident européen coïncidaient avec les frontières orientales des royaumes catholiques de la Pologne et de la Hongrie, tous les deux voisins de la Moldavie, pays qui appartenait à l'aire culturelle byzantino-slave. L'Empire byzantin, le maître de cette aire culturelle, était déjà tombé sous les coups des Turcs ottomans, créateurs d'un nouvel empire, de confession islamique. La disparition de l'État byzantin laissait toutefois un riche héritage spirituel dans la partie orientale de l'Europe, dominée par le christianisme orthodoxe, tel qu'il avait été conçu et défini à Byzance.

I. Étienne le Grand, prince souverain

Fondée par les descendents de Dragoş et de Bogdan, consolidée puis par les descendants de ces derniers, constitués dans une dynastie ayant conclu des liaisons matrimoniales avec d'autres maisons régnantes de l'Europe catholique, mais aussi de l'Europe orthodoxe avoisinnante, la Moldavie d'Étienne le Grand représentait le terrain fertile pour l'épanouissement d'une civilisation originale, qui aura puiser sa sève dans les deux entités du monde chrétien médiéval. Avec des ancêtres apparentés aux Jagellon polono-lithuaniens, mais aussi aux familles nobles du royaume

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 89–116, 2006

de la Hongrie, Étienne le Grand a continué la politique d'alliances matrimoniales avec les Paléologue byzantins, ainsi qu'avec les descendants des Rurikide russes, dans des situations politiques assez difficiles, dominées par l'expansion de l'Empire ottoman, qui avait remplacé l'Empire byzantin: Mahomet II avait conquis la ville de Constantinople (1453) et s'était installé comme sultan à la place des *basileis* de Byzance; après quoi, il poursuivait avec obstination le but de la continuation des conquêtes vers l'Europe Centrale et de la soumission totale de la Péninsule Balkanique. La Moldavie était devenue elle aussi pays tributaire du pouvoir ottoman (1456).

Dans ces circonstances politiques assez graves, Étienne le Grand a bien compris le fait que sa Moldavie devait devenir un État assez fort, fait qui, dans les circonstances de son temps, signifiait la continuation de la tradition byzantine de l'autocratie princière, exercée par lui en qualité de grand voïévode, «l'oint de Dieu» jouissant d'un pouvoir absolu sur tous les plans: exécutif, législatif, judiciaire et militaire.

D'autre part, ayant en vue l'expérience du monde chrétien de l'Europe Centrale et Occidentale de son temps, ainsi que celle qui était enseignée par l'étude de l'histoire romaine et byzantine, il avait bien compris l'idée de *consensus omnium* ou du bien public, dont il a fait usage pour son installation au pouvoir. Très suggestif en ce sens nous semble le récit que les chroniqueurs ont donné à l'assemblée des états de Dereptate, où «tous l'ont proclamé prince»[1], exactement donc comme se présentaient les choses dans la tradition politique romaine: pour cette dernière, même le texte d'un historien païen comme Ammien Marcellin nous offre de nombreux exemples[2]; mais plus éloquente en ce sens s'avère la tradition byzantine, continuatrice directe de celle qui venait de l'Empire romain: à Byzance, tout fait politique de majeure importance, même l'élection d'un empereur, était fait avec l'accord, le vœu ou le «vote unanime» (*psepho koine*) ou «commun» de tous les facteurs politiques de la société[3]. Une situation similaire est à déceler dans le Moyen Âge occidental[4].

[1] « După aceea s-a adunat toată ţara cu prea sfinţitul mitropolit, chir Theoctist şi l-a uns pentru domnie, pe Siret, unde se numeşte Dereptate până în ziua aceasta » (Letopiseţul de la Putna, variante I, dans *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI, publicate de Ion Bogdan*, éd. P. P. Panaitescu, Bucarest, Ed. Academiei, 1959, p. 49, l. 11–13; variante II, p. 61, l. 26–29). Sur ces événements, v. les études récentes de L. Şimanschi et C. Rezachevici dans le vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt, 1504–2004. Portret în istorie*, Monastère de Putna, 2003, p. 292–315 et 316–333.

[2] T. Teoteoi, *Ammien Marcellin, un précurseur de l'historiographie byzantine*, dans «Études byzantines et post-byzantines» (=EBPB), III, Bucarest, Ed. Enciclopedică., p. 19–27, ici p. 22–23.

[3] Ioannis Cantacuzeni eximperatoris *Historiarum libri IV*, éd. L. Schopen, vol. I–III, Bonn, 1828–1832, ici vol. II, 1831, p. 29, 44, 143, etc. (seulement pour quelques exemples, qu'on pourrait multiplier); v. aussi H.-G. Beck, *Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner, «Bayer. Ak. Der Wiss.*, Philos.–histor. Klasse, Sitzungsberichte», Jahrgang 1970 (München), Heft 2.

[4] Il s'agit des rois de France, élus dans cette dignité suprême «par la décision commune» (ou «consentement commun»), cf. Richer de Saint Remi, *Histoire de France (888–995)*, éditée et traduite par R. Latouche, vol. I–II, Paris, « Les belles Lettres », 1930–1937, livre I^{a}, chap. 5, vol. I, p. 16 (Eudes,

Les circonstances politiques, point du tout favorables, n'ont pas permis, ni au temps d'Étienne le Grand, ni plus tard, la constitution d'un véritable «régime des états» dans les deux Principautés Roumaines, situées dans la région extérieure de Carpates. Mais les eforts du grand voïévode ont assuré à la Moldavie une place reconnue dans la constellation des États de l'Europe, avec des conséquences favorables pour son pays au cours du siècle suivant. Sa politique de centralisation s'est manifestée sur tous les plans, celui de l'Église y compris : le siège de Roman, que les luttes fratricides entre les héritiers directs d'Alexandre le Bon (1400–1431) avaient élevé au rang métropolitain, avec l'accord du synode de Constantinople, est revenu à sa condition initiale d'évêché suffrageant du siège métropolitain de Suceava, qui était en même temps la capitale politique du pays. Le modèle byzantin demandait que le centre religieux suive, à savoir qu'il soit identique avec le centre de l'État.

Les revenus des douanes, ceux des villes considérées comme propriété du prince grand voïévode du pays, ainsi que ceux qui résultaient des dîmes, impôts ou autres redevances, du monopole de la vente de certains produits, ont offert les ressources nécessaires pour l'entretien d'une armée permanente, avec des effectifs qu'on pourrait augmenter pendant la guerre antiottomane (1473–1486), période durant laquelle une politique sociale mise au point et bien sage a permis au voïévode de mettre sur pied la grande armée du pays (*oastea cea mare a ţării*), de 40 000 à 60 000 gens.

Étienne le Grand a inscrit la Moldavie dans la première ligne de la lutte antiottomane de son époque. Son pays a repris alors le rôle primordial joué auparavant par la Valachie sous les règnes de Mircea l'Ancien ou Vlad l'Empaleur, ou par la Transylvanie sous Iancu de Hunedoara.

La guerre antiottomane d'Étienne le Grand a commencé au moment où le voïévode a senti sa position bien consolidée, et son règne capable d'affronterr une telle situation.

Après l'assemblée de Dereptate, les mêmes chroniques slavo-roumaines ajoutent que le voïévode «a été oint pour régner» par le métropolite Théoctiste[5], détail rituel qui était devenu habituel à Byzance même, mais seulement au temps des Paléologue, quand il s'est ajouté à celui, très ancien, du couronnement de l'empereur par le patriarche, qui datait depuis le Ve siècle. Selon les opinions qui nous semblent les mieux fondées, ce détail de l'onction durant la cérémonie du couronnement impérial est venu à Byzance comme une influence apportée par les Occidentaux, à la suite des Croisades et de la création de l'Empire latin de Constantinople[6].

888–898, fils de Robert le Fort, élu roi «communi decreto»), ou livre IVe, chap. 12, vol. II, p. 162 (Hugue Capet, 987–996, élu roi «omnium consensu»), etc.

[5] Traduction roumaine du Letopisec de Putna, dans *Cronicile slavo-romîne ..., éd. cit., p. 70, l. 21.*

[6] D. M. Nicol, *"Kaisersalbung".The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual,* « Byzantine and Modern Greek Studies », II, 1976, p. 37–52.

La Moldavie d'Étienne le Grand se trouvait donc au carrefour entre la tradition byzantine et celle latine de la chrétienté, mais avec la primauté sans conteste de la première, venue de Byzance, alors récemment disparue, au moment où Étienne montait sur le trône de ses ancêtres[7].

Les pierres tombales sculptées avec art et portant des inscriptions slaves, que le voïévode a fait mettre en place pour plusieurs voïévodes de la Moldavie qui l'avaient précédé et dont la série commence avec Bogdan Ier, fondateur de l'État et de la première nécropole princière qui a été l'église St.-Nicolas de Rădăuți, donnent une forte expression au fait qu'Étienne s'est toujours senti comme une maille d'une chaîne dynastique puissante, l'illustre série de ses ancêtres [8].

De la même Byzance récemment disparue comme réalité politique, mais encore vive et féconde en tant que forme de vie religieuse ou source de civilisation, tiraient aussi leurs racines les autre manifestations culturelles ou formes de civilisation qui font de son règne une période originale et bien individualisée de l'histoire de la Moldavie.

En dépit de cette prépondérance de l'héritage byzantin, bon nombre d'influences venues d'Occident par des filières polones et hongroises, sont à déceler dans la civilisation et dans l'art de la Moldavie de ce temps.

*

Le plus grand voïévode de la Moldavie s'inscrit donc parmi les héritiers des nobles roumains partis du Maramureş vers le milieu du XIVe siècle, qui ont mis pied à terre dans la région située au-delà, c'est-à-dire à l'est de la chaîne des Carpates Orientales et ont fondé de la sorte l'État de la Moldavie en tant que «la deuxième liberté roumaine», selon l'expression heureuse de N. Iorga. Ces princes fondateurs ont étendu graduellement les limites de leur pouvoir: en partant d'une petite marque frontalière, l'État nouvellement créé de la Moldavie a étendu ses frontières jusqu'à la Mer Noire, et ce, avant 1400, moment où il avait déjà sa capitale à Suceava. Dans cette capitale, ces mêmes voïévodes ont établi aussi le centre religieux du pays, en y installant au début des prélats d'origine autochtone, même au prix d'un conflit avec la « Grande Église » de Constantinople. Ce conflit, qui avait dominé une grande partie de la dernière décennie du XIVe siècle, a été

[7] E. Turdeanu, *Oameni şi cărţi de altădată*, éd. soignée par Şt. S. Gorovei et Maria Magdalena Székely, Bucarest, Ed. Enciclopedică, 1997; Gh. Mihăilă, *Între Orient şi Occident. Studii de cultură şi literatură română în secolele al XV-lea – al XVIII-lea*, Bucarest, Éd. Roza Vânturilor, 1999.

[8] Bénoit Joudiou, *Le pouvoir souverain et ses bases idéologiques dans les Principautés Roumaines (XIVe–XVIIe siècles): la vision des chroniqueurs confrontée aux réalités*, thèse de doctorat en histoire, sous la direction de M. Alain Ducellier, novembre 2000, 3 vol., Université de Toulouse le Mirail, ici vol. I, Ire partie, chap. IV, sous-chap. 2 (Étienne le Grand et la «Bonne Lignée» des Princes Moldaves), p. 269–279. On pourrait rapporter ce fait à la «Sainte Lignée» serbe (v. B. Bojović, *Stefan Nemanja – Saint Simeon et l'idéologie de l'État dans les hagiographies dynastiques du Moyen Âge serbe. Un écrit d'hagiographie dynastique médioserbe inédit: Vie de Saint Simeon – Stefan Nemanja par Nikon le Hiérosolymitain*, thèse de doctorat, Paris I, 1990.

apaisé au début du règne d'Alexandre le Bon, par la voie d'un compromis: après Joseph, prélat d'origine autochtone et même apparenté à la maison régnante de la Moldavie, des métropolites d'origine grecque, envoyés directement par le synode patriarcal de Constantinople, ont occupé le siège ecclésiastique de la Moldavie durant la première moitié du XVe siècle.

Le synode de Ferrare – Florence (1438–1439) avait décidé l'union de l'Église byzantine avec celle des «Latins à la tête vaine»[9]. Ce fait a été suivi par la cessation temporaire des liaisons directes des Églises orthodoxes locales avec la Patriarchie œcuménique, troublée elle aussi par ces mêmes événements, et tout de suite par la grande secousse causée par la conquête turque de la capitale byzantine (29 mai 1453); en échange, se sont consolidées les liaisons des centres ecclésiastiques locaux avec les deus centres religieux du monde slave de la Péninsule Balkanique, c'est-à-dire avec les Patriarcats d'Ochride et de Peć, où avait pris sa consécration Théoctiste (1453–1478), le métropolite de la première partie du règne d'Étienne le Grand. Son successeur au siège métropolitain de Suceava a été Georges (1478–1508), qui portait donc un nom de saint militaire. Même si ces événements n'ont pas représenté une plaque tournante pour l'évolution culturelle de la Moldavie, comme ils ont été vus par D. Cantemir plus tard, ils ont été toutefois en mesure de renforcer la création originale de langue slave dans l'espace roumain, tout en assurant à la Moldavie une priorité chronologique et même de valeur, surtout en ce qui concerne la littérature historique: les chroniques de la période d'Étienne le Grand, liées à la cour du voïévode, mais aussi aux monastères de Bistriţa et Putna, ainsi que les écoles monastiques des copistes, parmi lesquelles celle de Neamţ avait déjà une riche tradition, en sont un éclatant exemple.

La vie matérielle et économique du pays moldave s'est déroulée sur des voies antérieurement ouvertes. Étienne a su lui assurer des conditions favorables pour son développement futur. Par-dessus toutes ses prouesses, dont le souvenir est resté dans les chansons populaires et dans la tradition historiographique, ses réalisations en temps de paix méritent une mention spéciale, à côté de la réussite de faire cesser la crise politique qui avait déchiré le pays après la mort d'Alexandre le Bon.

La tradition populaire et historique roumaine a forgé le souvenir d'Étienne le Grand en tant que souverain idéal du Moyen Âge roumain, l'oint de Dieu qui mettait toutes ses espoirs dans la protection divine, qui considérait ses victoires comme signe évident de cette protection, et ses défaites comme punition du ciel

[9] On trouve cette formule dans la *Vie de Saint Niphon*, source hagiographique rédigée par Gabriel, *protos* de la Sainte Montagne d'Athos au XVIe siècle, après la mort d'Étienne le Grand. Gabriel a pris part à la consécration de l'église fondée par Neagoe Basarab (1512–1521), voïévode de la Valachie, à la Cour d'Argeş (Curtea de Argeş), le 15 août 1517. Il accompagnait alors le patriarche œcuménique Théolepte Ier et d'autres prélats de l'orthodoxie post-byzantine. À cette occasion,il a connu le voïévode valaque, ainsi que ses bienfaits envers l'Église et envers tout le monde orthodoxe tombé alors sous le pouvoir des Turcs. Parmi ces bienfaits de Neagoe s'inscrivait la récupération de la mémoire de Saint Niphon, ancien patriarche œcuménique, puis métropolite de la Valachie au commencement du XVIe siècle, mort dans le monastère athonite de Dionysiou, le 11 août 1508.

pour ses péchés. Le souverain idéal est aussi celui qui assure la paix pour tous ses sujets, qui protège l'Église et son clergé, les monastères et les moines, surtout les ermites, avec lesquels il maintient une liaison plus ou moins étroite.Il est sensible aux conseils de ces-derniers, et même s'en va pour les rencontrer et s'entretenir avec eux. La faiblesse nourrie par Étienne le Grand pour Daniel l'Ermite, sujet qui va nous préoccuper vers les pages finales de cette étude, en est une preuve évidente. En ce qui concerne les autres idées qui ont été énoncées ici, nous tenons à préciser que chacune pourrait constituer l'objet d'études à part, car elles disposent de la substance nécessaire pour une discussion élargie.

Dans ce contexte, nous voulons nous attarder seulement sur un aspect lié à l'idée impériale:il s'agit de la qualité d'empereur que certaines sources autochtones, ainsi que certaines traditions populaires roumaines attribuent à Étienne le Grand.

Assez présente dans le Moyen Âge roumain, cette idée impériale est avant tout d'origine byzantine. Chaque souverain de cette aire de civilisation participe à l'universalisme chrétien, même s'il ne possède pas le titre d'empereur. Sa capitale est en quelque sorte une Rome nouvelle, un nouveau centre du monde, à titre virtuel, et les exploits d'un tel souverain connaissent des retentissements qui peuvent gagner toute la terre. Pour approcher notre sujet, les victoires d'Étienne le Grand, sur les mécréants surtout, produisent une grande joie aux autres souverains, tandis que ses défaites représentent un motif sérieux de chagrin pour eux[10].

Vu que le grand nombre de témoignages qui portent sur l'idée impériale chez les Roumains au Moyen Âge, et particulièrement sur la qualité d'empereur d'Étienne le Grand, ont été ramassés par D. Năstase[11], nous sommes d'avis que les arguments invoqués par notre collègue sont suffisants et bien convaincants, bien qu'il soit encore nécessaire de faire une distinction entre la réalité et certains artifices littéraires, assez souvents présents dans les textes en qualité de *topoi* rhétoriques. Nous voulons seulement attirer l'attention sur l'un de ces motifs littéraires mis en évidence par D. Năstase dans un recueil de légendes, balades et autres traditions populaires publiées par Teodor A. Bogdan. Chose très intéressante à remarquer, ce recueil provient du territoire de la Transylvanie. Parmi ces beaux récits, D. Năstase s'est penché, pour la première fois dans notre historiographie, sur un épisode légendaire portant sur les aventures transylvaines d'Étienne le Grand. Venu pour punir les Sicules qui avaient massacré la garnison laissée par lui à

[10] N. Costin, *Letopiseţul Ţării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601 şi de la 1709 la 1711*, éd. C. A. Stoide et I. Lăzărescu, préface par G. Ivănescu, Jassy, Éd. Junimea, 1976, p. 117 (=N. Costin, *Scrieri*, I, éd. Svetlana Korolevschi, Chişinău, Éd. Hyperion, 1990, p. 146): «Une grande joie manifestèrent tous les rois et les princes avoisinnants pour cette victoire», remportée par Étienne le Grand à Vaslui (1475) ; mais la défaite de Valea Albă (Războieni) «apporta un grand chagrin partout dans le pays, ainsi qu'à tous les princes et les rois d'aux alentours, s'ils entendirent que les Moldaves tombèrent dans les mains des païens» (*Ibidem*, éd de Jassy, 1976, p. 120, ou éd. de Chişinău, 1990, p. 150).

[11] D. Năstase, *Ştefan cel Mare impărat*, dans le vol. *Altfel despre Ştefan cel Mare*, Bucarest, Éd. Anastasia, 2004, p. 157–201 (réimpression de l'étude publiée dans «Studii şi materiale de istorie medie» (=SMIM), XVI, 1998, p. 65–102).

Cetatea de Baltă, le voïévode fatigué et endormi une nuit, a eu part d'un songe, détail assez présent dans les sources, car il est très habituel pour la mentalité médiévale. Pendant le sommeil, il a vu un aigle géant, couronné et aux «ailes qui couvraient la lumière du soleil et faisaient ombre à la Terre». Cet oiseau gigantesque lui offrait sa couronne, «entièrement ornée de perles et de pierres précieuses», ainsi qu'un grand étendard, qu'il tenait dans son bec, en lui disant que cet étendard allait le faire toujours vainqueur durant sa vie, tandis que la couronne allait être portée par lui seulement les jours de fête. Le grand oiseau a fini par lui dire: «si tu seras souverain juste et bon chrétien, alors voilà! Toute l'étendue de la terre que mes ailes réussissent à couvrir – c'est-à-dire toute la terre – sera sous ta domination»[12]. Il s'agit donc d'une domination universelle, de caractère impérial, chose qui est annoncée par l'aigle qui s'est montré au voïévode en songe. Sans aucun doute, nous avons à faire ici à une variante du motif littéraire de l'aigle impérial, lieu commun (*topos*) assez souvent rencontré dans la littérature historique byzantine. Vue l'étude spéciale que nous avons consacré à ce sujet[13], nous nous bornerons ici seulement à quelques exemples puisés aux sources byzantines, mais qui nous semblent les plus proches de l'épisode narré ci-dessus.

Avant de monter sur le trône impérial, chose qui lui est arrivée à la suite du mariage conclu avec l'impératrice Pulchérie, l'empereur Marcien (450 – 457) avait servi dans l'armée de l'Empire romain. Détaché des régions européennes pour la guerre contre les Perses, Marcien, alors jeune soldat, tomba malade en route, au moment où les corps militaires où se trouvait lui-même, traversaient la Lykie micrasiatique. Une fois convalescent, il est sorti à la chasse avec deux autres cammarades, qui étaient frères entre eux. Fatigués par la chasse, tous les trois se sont endormis juste à midi, en plein soleil. Il advint que l'un des deux frères, réveillé le premier, vît Marcien «endormi au soleil, ainsi qu'un aigle géant qui tournait au-dessus de lui, les ailes tendues pour lui faire ombre»[14]. Cet épisode désignait sans conteste Marcien en tant que futur empereur romain, chose annoncée dès lors par les deux frères, qui l'ont envoyé à Constantinople, muni d'un don de 200 nomismata, fait par eux à Marcien. Après 15 ans passés au service d'Aspar, l'homme fort du moment, Marcien a pris part à une autre guerre, cette fois contre les Vandales de l'Afrique du Nord. Tombé prisonnier aux mains des Vandales, il a été enfermé avec d'autres captifs à la cour du roi Genséric (ou Gaiserich). L'épisode de Lykie allait se produire de nouveau, cette fois sous les yeux mêmes du roi vandale, qui l'interpréta de la même façon que les deux frères d'autrefois. Ce fait prouve combien forte était cette superstition partout, non seulement parmi les Romains, mais aussi parmi les Barbares. Le roi Genséric a même demandé que

[12] *Ibidem*, p. 173, avec des renvois (n. 146 et 132) à Teodor A. Bogdan, *Ştefan cel Mare. Tradiţii, legende, balade, colinde ş. a. Culese din gura poporului*, Braşov, 1904, p. 11–12.

[13] T. Teoteoi, *L'aigle impérial en tant que motif littéraire et source d'histoire comparée*, EBPB, IV, Jassy, Éd. Trinitas, 2001, p. 181–197.

[14] Theophanes, *Chronographia*, éd. C. de Boor, I, Leipzig, 1893, p. 104, 9–11.

Marcien promette sous serment, que s'il devient une fois empereur, il ne fera pas la guerre contre les Vandales[15].

Un autre exemple que nous voulons invoquer pour souligner la même chose, concerne un autre empereur de Byzance: il s'agit de Basile Ier (867–886), le fondateur de la dynastie macédonienne.

Issu d'une famille d'origine arménienne, mais qui vivait aux environs d'Andrinople, en Macédoine orientale, celui qui devait arriver plus tard empereur de Rhomées a eu une enfance assez modeste. Le détail retenu par les sources met en évidence ce fait. Au cours d'une très chaude journée d'été, les parents de Basile s'étaient rendus au champ, pour moissonner la récolte de blé. À ce dessein, ils avaient engagé des travailleurs, et ils devaient aussi les surveiller. Ils ont pris aussi leur enfant, Basile, alors en très bas âge. Occupés avec les moissonneurs, ils ont déposé l'enfant à l'abri d'une sorte de tente improvisée de gerbes, pour le protéger du soleil très puissant. Au fur et à mesure que le disque solaire s'avançait sur la bolte du ciel, l'ombre faite au berceau de l'enfant s'est déplacée et amoindrie, de sorte que l'enfant se trouva exposé aux rayons directes et nuisibles du soleil d'été. Mais au plus fort de la chaleur, «un aigle descendant des hauteurs et se postant les ailes tendues, faisait l'ombre à l'enfant»[16]. À la vue de ce spectacle, les travailleurs ont poussé des cris de peur, en pensant que l'enfant pouvait y trouver la mort. Surtout sa mère, courant vers la place où elle avait laissé l'enfant, s'est emparée d'une pierre pour la jeter contre l'oiseau et le chasser, sans tenir compte du fait que celui-ci la regardait avec une grande bienveillance. Après le départ de la mère, l'incident s'est répété, l'aigle reprenant de nouveau son manège, «car s'est de cette façon que Dieu dévoile toujours longtemps à l'avant les symboles et les témoignages des grands faits qui vont se produire plus tard». Loin d'être unique, cet épisode allait se répéter: plusieurs fois par la suite, le futur empereur a été trouvé endormi à l'ombre d'un aigle veillant son sommeil. L'anecdote a été reprise par les chroniqueurs ultérieurs, qui l'ont interprétée de façon similaire[17].

Aux yeux des Byzantins, cette croyance était si fortement enracinée, de sorte que le futur empereur Philippikos Bardanes (711–713) a subi un exile dans l'île de Céphalonie sur l'ordre de Tibère II (Apsimaros, 698–705), à la suite d'un bruit répandu par celui-ci de proche en proche: on disait que pendant le sommeil, Philippikos aurait vu en songe sa tête adombrie par les ailes d'un aigle (*quod caput*

[15] *Ibidem*, p. 104–105. On trouve la première mention de cet épisode chez Procope de Césarée, *De bello Vandalico*, I, 4, dans l'éd. J. Haury, vol. I, Leipzig, 1905, p. 324–326.

[16] Theophanes Continuatus, *Chronographia*, éd. Bonn, 1838, p. 218, 18.

[17] Ioannis Skylitzae, *Synopsis historiarum*, éd. I. Thurn (="Corpus Fontium Historiae Byzantinae", V), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1973, p. 118–119. D'après cette chronique, les moines siciliens ont illustré au XIVe siècle un manuscrit où ils ont peint aussi cet épisode. On trouve sa reproduction chez Philip Sherrard et alii, *Byzanz. Kaisertum zwischen Europa und Asien*, Hamburg, 1975, p. 61. Les légendes byzantines concernant Basile Ier ont été analysées à fond et de façon comparatiste par G. Moravcsik, *Sagen und Legenden uber Kaiser Basileios I*, étude publiée aussi dans Idem, *Studia Byzantina*, Budapest, 1967, p. 147–220.

suum obumbraretur ab aquila[18], dans la traduction latine d'Anastasius Bibliothecarius). Ce fragment de Theophanes Confessor est très semblable à celui qui porte sur Étienne le Grand. Il est à retenir que cette croyance qui concerne le voïévode moldave est attestée en Transylvanie, dont les liaisons avec Byzance et l'orthodoxie ont été plus réduites par rapport à l'espace extra-carpatique. Bien sûr, on pourrait interpréter ce fait comme une nouvelle preuve d'unité spirituelle des Roumains. Mais, dans l'étude de l'histoire, assez souvent les nuances sont en mesure d'égaler et même de dépasser les vérités trop simples. On ne doit pas laisser de côté la constatation que, en tant que symbole impérial, l'aigle n'a pas été le monopole exclusif de Byzance, car l'Occident de l'Europe a connu ce symbole avec la même valeur, hérité lui aussi, comme à Byzance, de l'Empire romain. L'héraldique de l'Empire d'Occident, le rival de Byzance, y compris celle des empires chrétiens disparus avec la première guerre mondiale, ainsi que celle des autres États de l'Europe, confirment sans aucun doute cette affirmation. Notre étude citée plus haut[19] a apporté assez de preuves en ce sens, même pour les situations où, en Valachie médiévale, l'aigle a été remplacé par le corbeau. Une tradition consignée par Païsios Ligaridis au XVIIe siècle parle d'un corbeau qui aurait enlevé l'anneau perdu par la mère du vlaque Munteanul; puis, ce dernier aurait frappé d'une flèche le corbeau, pour rentrer en possession de l'anneau. Depuis lors, les armoiries de la Valachie représentaient un corbeau qui tenait la croix dans son bec[20]. Dans la croyance sur Étienne le Grand traitée auparavant, l'aigle tient l'étendard dans son bec.

Rapportée au plus important voïévode de la Moldavie, cette discussion ne peut qu'augmenter les dimensions réelles de sa personnalité historique, et éclaircir mieux les raisons pour lesquelles, dans l'histoire de tous les Roumains, il est resté par excellence ***le Grand,*** *qualificatif qui lui a été accordé aussi par les étrangers,* tandis que le pape Sixte IV (1471–1484) l'a nommé l'*athlète du Christ.* Pour revenir au qualificatif «Grand», dans l'histoire de la papauté, cette épithète s'applique seulement aux papes qui ont été sanctifiés. Cela voulait dire que chez eux primordiale a été la sainteté, et que la qualité de «grand» n'est que la deuxième épithète. Pour le voïévode moldave, les choses sont bien différentes: loin de pouvoir s'agir d'une sainteté personnelle, chez lui le qualificatif de «grand» est primordial, et celui de «saint» s'est ajouté après, en vertu de sa qualité de souverain, comme dans le monde de Byzance. Si on regarde les choses sous cet angle, les relations d'Étienne le Grand avec le culte des saints, des saints militaires en tout premier lieu, ainsi qu'avec un homme saint de son temps, peuvent jeter de nouvelles lumières sur ce sujet.

[18] Theophanes, *Chronographia,* éd. de Boor, vol. II, p. 190 (ou éd. Bonn, I, 1839, p. 569–570).

[19] *L'aigle impérial ...*, EBPB, IV, 2001, p. 181–197 (cf. *supra,* n. 13).

[20] Bibliothèque de l'Académie Roumaine, codex bucarestiensis graecus 4 (=386), p. 251, texte dont la valeur a été mise en évidence pour la première fois par D. Russo, *Studii şi critice,* Bucarest, 1910, p. 96. V. aussi *Istoria Românilor,* vol. IV, 2001, Bucarest, Ed. Enciclopedică, p. 339.

II. Les relations d'Étienne le Grand avec Daniel l'Ermite et le culte des saints guerriers

Il y a plusieurs raisons qui m'ont poussé à aborder et à continuer ainsi ce sujet. Tout d'abord, dans la personnalité d'Étienne le Grand sont mêlés de façon exemplaire les deux aspects qui sont inclus dans le titre de cette étude: le prince souverain (qui est un saint souverain à la fois), et le culte des saints militaires. Ses victoires, ainsi que ses défaites, ses prouesses sur le champ de bataille ont inspiré son culte en tant que Grand et Saint (*Ştefan cel Mare şi Sfânt*), forgé très tôt après sa mort, et ont fortement lié ce culte à celui des saints militaires. Après sa mort – selon les dires du chroniqueur Grigore Ureche – jusque de nos jours, tout le monde l'appelle le *Saint* (c'est nous qui soulignons – T. T.) voïévode Étienne, pas pour l'âme, qui se trouve au pouvoir de Dieu, car autrement il a été lui aussi un homme pécheur, mais pour ses faits de prouesse, que personne parmi les voïévodes n'a accomplis, ni avant, ni après lui"[21]. Cette notion de sainteté s'inscrit elle aussi dans le sillage de la tradition byzantine, qui attache la sainteté à la dignité impériale[22] en tant que telle, et, par multiplication, à chaque souverain orthodoxe, mentalité prolongée et même renforcée après la chute de Byzance. Cette vision est bien différente par rapport à celle de l'Occident, qui a forgé le culte des Saints Rois, réservé seulement aux souverains, surtout aux rois jouissant des faveurs spéciales de la part de l'Église, grâce à leurs mérites particuliers pour la religion chrétienne (comme la christianisation de leurs peuples, la sainteté de leur vie personnelle, etc.). Une situation très intéressante d'interférence culturelle est mise en lumière par l'espace riche en traditions latines et byzantines de la Transylvanie médiévale: dans certaines églises orthodoxes, comme celles de Crişcior et Ribiţa, on est surpris de rencontrer des représentations des Saints Rois de Hongrie: Étienne, Ladislas (Laszlo) Ier, ou Emerich[23].

*

À la base de ce culte de sainteté d'Étienne le Grand se trouve le fait que ce voïévode a réellement porté une dévotion particulière pour certains saints militaires, tels que Georges et Démétrius, mais aussi pour Procope, en faisant bâtir des églises dédiées à eux et liées à leur culte. Parmi eux, saint Georges a joui d'une faveur tout à fait particulière. Dans cette direction s'inscrit la protection spéciale accordée par le voïévode au monastère athonite de Zographou, dédié à ce saint. Dans les sources byzantines et post-byzantines, ce monastère est désigné aussi comme *mone ton Boulgaron*, c'est-à-dire le monastère des Bulgares. Monsieur

[21] Gr. Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, après l'éd. de P. P. Panaitescu, Bucarest, Maison d'Éd. Minerva, 1987, p. 64.

[22] G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, 1996, p. 159–166.

[23] Marius Porumb, *Dicţionar de pictură românească veche în Transilvania. Sec. XIII–XVIII*, Bucarest, 1998, p. 91 et 336. Dans les mêmes églises, on trouve aussi des représentations des autres saints militaires tels que Démétrius, Georges ou Théodore.

Petre Năsturel a eu bien raison d'affirmer que c'est exactement Étienne le Grand, continué dans cette direction par ses successeurs au trône de la Moldavie, qui a fait de ce monastère la véritable laure moldave au Mont Athos[24], tout en arrachant ce rôle à la Valachie. Il y a remplacé la Valachie, pays trouvé dans un degré plus accentué de soumission envers le pouvoir turc et dont les voïévodes se manifestaient fréquemment comme instruments de la politique ottomane dans la région. Par ailleurs, P. Năsturel fait dans le même contexte la remarque suivant laquelle «les princes valaques contemporains furent fréquemment les instruments de la politique de ses ennemis, les Turcs et les Hongrois». Une belle icône de saint Georges, gardée dans ce monastère et reproduite pour la première fois par Marcu Beza et puis par V. Cândea et C. Simionescu, aurait été offerte, dit-on, par le voïévode après sa victoire de 1475 sur les Turcs. Ceci était le signe de reconnaissance envers ce saint, qui par ses prières et intercessions, ainsi que par ses actions, apportait une aide très précieuse au peuple chrétien de son pays, dans son effort militaire contre le péril ottoman[25]. La Bibliothèque Nationale de Vienne possède le plus beau manuscrit slavo-roumain qui a sans doute appartenu au monastère de Zographou. Exécuté dans un monastère moldave, ce manuscrit est richement orné de titres et de vignettes polychromes, qui chatoient sous la profusion de l'encre d'or et d'argent, ainsi que des quatre portraits des évangélistes. Le plus important pour nous est toutefois le colophon, dont le texte précise que le voïévode Étienne fit copier cet Évangéliaire par le moine Philippe et qu'il le fit relier en métal pour servir de prière à lui, à son épouse Marie, ainsi qu'à leur fils Bogdan en son église, le monastère de Zographou, «où est la demeure du glorieux martyr et porteur de victoire (*tropaiophoros,* mais le terme utilisé ici est le slave *pobedonosec*) Georges», le 23 août 1502 (7010)[26].

On connaît d'autres manuscrits confectionnés en Moldavie et donnés par Étienne le Grand à Zographou, qu'il considérait toujours comme *son* monastère. Le premier est une *Praxis* (ou *Actes des Apôtres)* copiée en 1463 et gardée en Russie. Viennent ensuite un codex slave conservé aussi en Russie et renfermant les *Propos ascétiques de l'abbé Dorothée,* offert à Zographou en 1475, un Tétraévangile slave calligraphié en 1492 par Teodor Mărişescul et trouvé à Moscou[27].

Le premier document donné par Étienne le Grand au monastère de Zographou date du 10 mai 1466, qui établisssait une donation annuelle de 100 ducats de Hongrie, suivi par celui du 13 septembre 1471, émis «de son cœur pur et rempli de lumière»; par ce dernier document, il assignait à l'infirmerie du

[24] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains.Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654,* Rome, 1986, p. 183 (et n. 25, où l'auteur affirme que, grâce à Étienne le Grand, Zographou devenait «l'équivalent pour la Moldavie de ce que Kutlumus représentait pour la Valachie»).

[25] M. Beza, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox,* 2e éd. Bucarest, 1937, p. 36. Une autre photo chez V. Cândea et C. Simionescu, *Mont Athos. Présences roumaines,* Avant-propos d'E. Condurachi, Bucarest, 1979, sans pagination (apud P. Ş. Năsturel, *op. cit.,* p. 187).

[26] P. Ş. Năsturel, *op. cit.,* p. 188.

[27] *Ibidem,* p. 187 (avec bibliographie).

monastère une offrande de 500 aspres par an[28]. Témoignage de la spiritualité hésychaste, le fragment que nous venons de citer se rencontre dans plusieurs documents du voïévode. Parmi ceux-ci, une mentions à part méritent les trois documents délivrés le 12 mars 1488 pour la cathédrale de la métropolie de Suceava, dédiée elle aussi à Saint Georges. Ces documents nous sont parvenus à travers leur traduction allemande faite par les autorités autrichiennes de Czernowitz en 1784. Chacun de ces documents tient à préciser que sa donation était faite à la cathédrale «aus unserem Wohlwollen, reinem auch erleuchtetem Herzen»[29]. La même formule se rencontre dans la majorité des documents qui concernent le monastère de Voroneț, bâti par le voïévode en honneur du même saint militaire[30].

Étienne le Grand a doté aussi le monastère de Zographou d'une paire de rhipidia en argent doré et qui ressemblent à ceux du monastère de Putna, travaillés en 1497 et décrits pour la première fois par O. Tafrali[31]. Les vicissitudes de l'histoire ont imposé que ces deux pièces d'orfèvrerie donnés au monastère athonite se trouvent à l'heure actuelle dans le monastère Saint-Jean l'Évangéliste de l'île de Patmos. Sur chaque rhipidion est gravé le même texte slave qui dit que «Jean Étienne voïévode, par la grâce de Dieu prince du pays moldave, fils du voïévode Bogdan, a fait ce rhipidion pour l'église du saint et grand martyr Georges au monastère de Zographou de la Sainte Montagne. 30 juillet 6996» (=1488)[32].

Une autre icône de Saint Georges se trouve dans le katholikon de Zographou, placée près de l'iconostase, sous un baldaquin sculpté. D. P. Bogdan[33] a publié le texte russe qui accompagne le revêtement métallique exécuté au XIXe siècle à Saint-Pétersbourg et où il est dit que cette icône représente saint Georges «qui s'est montré en 1484 à Étienne le Grand, voïévode de Moldavie, qui rénova par la suite cette sainte demeure de Zographou». Si cette date est exacte, l'année 1484 signifie la perte de Chilia et Cetatea Albă, suivie par d'autres confrontations avec les Turcs pendant les deux années qui ont fait suite. D'autre part, si 1484 est vraiement marquée par cette vision de saint Georges qui se soit montré au voïévode moldave justement cette année, il est bien difficile de mettre ce fait en accord avec la thèse

[28] *Documenta Romaniae Historica* (=DRH), A (Moldova), vol. II, Bucarest, 1976, doc. no. 176.

[29] DRH, vol. III Bucarest, 1980, doc. no. 32–34 (p. 53–56).

[30] *Ibidem*, doc. no. 40, 51, 204 et 244 (p. 75, 96, 369 et 435).

[31] *Le trésor byzantin et roumain du monastère de Putna*, Paris, 1925, p. 15 et pl. IX/33.

[32] P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 191, n. 49 (avec une riche bibliographie).

[33] *Quelques témoignages des liens roumano-grecs sous le règne d'Étienne le Grand, prince de Moldavie*, dans «Bulletin de l'Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen», V, 1967, 1–2, p. 120–128, ici p. 122. Pour les légendes athonites qui concernent des icônes roumaines miraculeuses, on pourrait consulter le travail du savant évêque de Roman Melchisedec Ştefănescu, *Despre icoanele miraculoase de la Athon de origine română*, dans «Analele Academiei Române», V, 1882–1883, p. 217–219. Pour d'autres détails sur la même icône et la légende de saint Georges à Zographou, voir T. Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940, p. 216 et 222, où l'auteur affirme avoir vu au monastère, en 1935, une histoire en langue bulgare de cette icône (cf. P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 192, n. 52).

d'un «blocage psychologique»[34] qui eût imposé une sorte de paralysie aux actions guerrières d'Étienne le Grand. Autrement, il faudrait prendre en considération l'éventualité que saint Georges aurait pu conseiller le voïévode de mettre fin à ses actions militaires dirigées contre les Ottomans. Vu le silence total des sources quant à ce sujet, formuler une telle hypothèse serait égal avec l'abandon de l'histoire au profit d'une sorte de méta-histoire. Et on sait par ailleurs que les luttes d'Étienne le Grand avec les Turcs ont continué jusqu'à l'accord de paix conclu en 1487.

Il y a, dans la Moldavie d'Étienne le Grand, d'autres églises dédiées à Saint Georges, comme celle de Baia ou Hârlău[35]. La plus connue parmi celles-ci reste toutefois celle de Voroneț. L'imaginaire populaire a forgé une légende assez détaillée sur les préliminaires du monastère de Voroneț, mis en relation directe avec celui de Putna. À l'origine, il y avait plusieurs moines, très pieux et qui ont construit un monastère dédié à Saint Laurent, à l'ouest du village Vicovul de Sus. Parmi eux se trouvait l'hiéromoine Daniel, «le plus pieux» et très doué dans la préparation de certains produits du travail manuel. Un jour, avec la permission de l'higoumène, «sans laquelle il n'oserait faire aucun pas en-dehors du monastère» – nous avons à faire ici avec le respect de la discipline nécessaire à l'intérieur du monastère, avec l'obéissance envers le supérieur en tant que vertu cardinale de la vie monastique – «celui-ci (c'est-à-dire Daniel) se rendit dans la ville de Siret pour vendre ses produits. Il s'y est attardé non pas à cause de la vente, mais pour sa fameuse réputation, qui poussait tous les chrétiens des alentours de s'adresser à lui pour obtenir un secour de la part de Dieu». Au retour dans son monastère, puni par le *proestos* à cause de ce retard, il a pris la décision de se faire ermite, de se retirer donc en hésychaste dans un coin presque inaccessible situé aux environs du monastère. Là, il a dressé son *kellion* (qu'on peut voire de nos jours encore à Putna), dans un lieu sauvage, où il y avait une forêt vaste, avec un grand nombre de rochers et un ruisseau en bas. Bref, un paysage qui rappelle la description faite au Mont Sinaï (avec le monastère de Sainte-Catherine) par l'*Itinerarium Hierosolymitanum* d'Antoninus Placentinus (ou de Plaisance, aujourd'hui Piacenza, en Italie), vers la fin du VIe siècle. Ici, dans son pauvre kellion, il a reçu la visite d'Étienne le Grand, qui s'était égaré à la chasse. Hébergé par le moine, «il a promis d'élever dans cet endroit un monastère, et Dieu l'aidera dans toutes ses actions, monastère qui allait recevoir le nom de Putna, qui était celui du ruisseau qui coulait dans la vallée d'en bas»[36]. Après l'érection de Putna, l'exode des moines (ou des

[34] Maria Magdalena Székely, Şt. S. Gorovei, *«Semne şi minuni» pentru Ştefan Voievod. Note de mentalitate medievală*, réédition dans le volume «Altfel despre Ştefan cel Mare», Bucarest, Éd. Anastasia, 2004, p. 137–156, ici p. 151.

[35] *Repertoriul monumentelor şi obiectelor de artă din timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1958, p. 198, no. 24, et p. 95, no. 8.

[36] Simeon Teodorescu-Kirileanu, *Faptele şi vitejiile lui Ştefan cel Mare şi Sfânt*, Bucureşti, Éd. Casa Şcoalelor, 1943, p. 59 et suiv.

caloyers) vers celui-ci a causé le déclin de l'ancien monastère de Saint-Laurent, dont le nom a été abrégé en Laure. Bien qu'inexacte, cette explication n'est pas dépourvue d'intérêt, en tant qu'étymologie populaire du substantif commun «laure» (=«lavră» en roumain), lié à l'organisation monastique.

En ce qui concerne Daniel, on dit qu'il s'est établi dans un autre lieu désert et sauvage, car il fuyait le bruit des agglomérations humaines, comme presque tous les saints élus de la tradition byzantine. «Il s'est donc établi sur le bord du ruisseau de Voroneț, ou l'eau du Corbeau. Ici, il vivait toujours comme dans son kellion de Putna, en jeûne, prière, l'apprentisage de ceux qui venaient auprès de lui. Et c'est ici que Daniel a rencontré le voïévode Étienne le Grand après sa bataille avec les Turcs, à Valea Albă ou Războieni. Vaincu par les Turcs, dans sa détresse, Étienne a prié Daniel de lui conseiller. Et Daniel lui dit de rassembler son armée, de recommencer la guerre avec l'ennemi, car il vaincra à coup sûr, s'il fait la promesse d'ériger une construction sur la place où ils se trouvaient alors. Étienne écouta le conseil de l'ermite, il vainquit les Turcs et fit bâtir sur la rivière du Corbeau un très beau monastère nommé Voroneț, en signe de remerciement pour la victoire gagnée avec l'aide de Dieu»[37].

Ce même épisode est raconté avec d'autres détails pittoresques par le chroniqueur Ion Neculce. Selon sa version, après avoir fini ses prières, le père ermite a reçu le voïévode Étienne qui était vaincu par les Turcs, et lui a conseillé de ne pas se soumettre à ceux-ci, car la guerre et la victoire était à sa portée, comme une garrantie venue de la part de Dieu, mais à la seule condition de faire édifier un monastère dans ce lieu d'ascèse de l'ermite, monastère dont le patron sera Saint Georges. C'est ainsi qu'il a érigé le monastère de Voroneț, dédié à Saint-Georges[38].

Ainsi comme il a été déjà souligné, le fait de choisir Saint Georges comme patron du monastère, est d'une majeure importance. Il s'agit d'un saint militaire, dont le concours dans la lutte contre les ennemis de la foi chrétienne était très précieux. C'est un thème très répandu dans l'historiographie du Moyen Âge chrétien. Aux dires de Richer de Saint-Remi (fin du Xe siècle), mourir pour la patrie est une chose bien honorable, mais plus honorable encore est celle de mourir pour la défense des chrétiens[39]. Dieu dirige toutes les actions humaines, et nulle victoire ne peut être remportée sans son aide. À la mort de Louis V (986–987), le dernier carolingien, une assemblée d'État a assumé la mission de choisir entre Charles de Lorraine, l'oncle du roi défunt, et Hugue Capet (987–996), le fondateur de la nouvelle dynastie, élu avec le concours du puissant archevêque de Reims,

[37] *Ibidem*, p. 63.

[38] Ion Neculce, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, éd. par G. Ştrempel, Bucarest, Ed. Academiei, 1982, p. 65 (ou l'éd. de Iorgu Iordan, Bucarest, ESPLA, 1955, p. 107). Le fragment fait partie de *O samă de cuvinte*, IV.

[39] «Decus pro patria mori egregiumque pro christianorum defensionem corpora morti dare», soulignait le roi Eudes (888–898) pour exhorter son armée engagée dans les combats avec les envahisseurs normands, encore païens à cette époque (Richer, *Histoire de France (888–995)*, éditée et traduite par R. Latouche, vol. Ier, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 22–24 (livre Ier, chap. 8).

Adalbéron. Conscient que seulement l'aide de Dieu pouvait lui apporter la couronne, Charles mettait tout son espoir en Dieu, en invoquant la volonté du pouvoir céleste, car c'est la divinité qui dirige les choses de ce monde (*Sed Divinitas res mundanas determinans*)[40]. Cette idée représente un lieu commun, un *topos* rhétorique de la littérature médiévale. La défaite était elle aussi une conséquence de la colère divine, une punition du ciel pour les péchés des hommes, surtout s'ils sont des chrétiens. Aux yeux des Byzantins, tous les malheurs abattus sur eux étaient dus à leurs péchés, et ces malheurs avaient de profondes motivations théologiques, que seulement Dieu savait, par ses justes jugements (*krimasi hois monos ho Theos oide*)[41]. Un état d'esprit similaire est présente dans le Moyen Âge occidental, et un exemple édificateur a été remarqué par Gilles Constable, puis mis en liaison avec l'espace roumain par Ovidiu Cristea, qui a rapproché le dialogue entre le roi Louis VII, à peine revenu en France après son expédition en Terre Sainte, et Bernard de Clairvaux, de la rencontre qui a eu lieu entre Étienne le Grand et l'ermite Daniel (Daniil Sihastrul).

Le thème du dialogue entre Louis VII et saint Bernard était l'échec de la IIe Croisade. Le roi pensait que Dieu avait abandonné les forces chrétiennes, tandis que saint Bernard adressait une remontrance au roi, car c'était lui qui avait cessé de mettre ses espoirs et sa confiance en Dieu. Le roi était donc le coupable pour avoir mis sa confiance dans ses propres forces, plutôt que dans l'aide de Dieu (*plus sperabat de viribus suis, quam de Dei adiutorio*), qui l'avait puni pour cette arrogance (*frangit Deus omnem superbum*)[42].

En ce qui concerne la rencontre entre Étienne le Grand et Daniel, il y a des nuances qui font certaines différences par rapport au dialogue entre Louis VII et saint Bernard. Tout d'abord, la condition des protagonistes se rapproche, mais sans être identique. Puis, c'est le prince moldave qui cherche Daniel, dans son ermitage. Ce dernier le met dans la situation de l'attendre, afin qu'il finisse sa prière. La situation d'Étienne était dramatique. Il se trouvait vaincu dans son pays, et poursuivi par ses ennemi, tandis que Louis VII avait pris part à la croisade en Terre Sainte. Pour le roi, il s'agissait donc d'une lutte offensive. Cette fois, il l'a perdue, à cause de son arrogance, de sa faible croyance en Dieu. Il doit seulement changer cette attitude. Le prince moldave est tenu d'apporter une preuve concrète, matérielle de sa foi. Il se confesse à l'ermite, car il est conscient de ses péchés. Il avait donc perdu la confiance et l'aide de Dieu. Mais il pourra tout refaire, et regagner l'assistance divine. La garrantie en ce sens était sa promesse d'élever un

[40] *Ibidem*, vol. II, Paris, 1937, p. 140 (livre III, chap. 108) et p. 200 (livre IV, chap. 39: «summam Divinitatem invocans»).

[41] Ducas, *Istoria turco-bizantină*, ed. V. Grecu, Bucarest, Éd. de l'Académie, 1958, p. 46, l.16–18, et p. 48, l. 5–20. On pourrait multiplier ces exemples.

[42] O. Cristea, *Ştefan cel Mare şi Daniil Sihastrul. Notă asupra relaţiei dintre prinţ şi omul sfânt în Ţările Române*, dans le volume «Altfel despre Ştefan cel Mare», Bucarest, Ed. Anastasia, 2004, p. 287–293 (réédition du texte publié dans le vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie. 1504–2004*, Monastère de Putna, 2003, p. 192–198).

monastère dédié à Saint Georges, après sa future victoire contre les Turcs. Cette victoire lui est assuré par l'ermite, qui l'exhorte de ramasser de nouveau son armée. L'attitude générale du grand voïévode a été de pleine confiance dans le secours venu de la part de Dieu. Font exception à cette règle générale ses quelques défaites, considérées par le chroniqueur et par lui-même comme une punition venue du ciel pour sa perte de confiance dans le pouvoir de Dieu. Le *Letopisec* du Pays de Moldavie, rédigé par Nicolae Costin sous la forme d'une chronique d'histoire universelle, c'est-à-dire d'un chronographe, réitère la confiance du voïévode dans le fait qu'il jouissait de la protection divine dans toutes ses actions, sa conscience plénière que ses victoires sont dues à cette protection. La victoire remportée par Étienne sur son adversaire Radu le Bel, voïévode de la Valachie, est due «à l'aide de Dieu»[43]; dans une autre bataille, le voïévode est tombé du cheval, «mais Dieu lui a accordé sa protection, et il s'est sauvé sans aucune blessure»[44]. Même la fondation du monastère de Putna, sa nécropole consacrée le 3 septembre 1470, a donné expression à sa conviction que ses victoires «lui viennent pas d'ailleurs, mais directement de Dieu»[45]. Cette forte croyance en Dieu fait la différence entre ce voïévode et Louis VII, le roi de France accusé par saint Bernard d'attitude arrogante envers Dieu.

Voilà donc les raisons qui nous autorisent à penser qu'on pourra tirer mieux profit si nous rapportons le récit de la rencontre d'Étienne le Grand avec l'ermite Daniel à d'autres épisodes similaires de l'espace orthodoxe. Assez proches de cette rencontre nous semblent deux épisodes qui se sont passés au XIVe siècle. Le premier est lié à l'espace byzantin et balkanique, tandis que le second a eu lieu en Russie, pendant la seconde moitié du XIVe siècle.

*

La rencontre entre le prince souverain et le saint moine qui vit dans une communauté monacale située dans une ville quelconque ou dans la capitale, dans une montagne sainte ou autre place, mais le plus souvent dans le désert, s'inscrit dans le sillage d'une tradition byzantine dont les origines remontent jusqu'aux premiers siècles du christianisme. Dès le IVe siècle, un moine catholique (ou orthodoxe, c'est-à-dire adepte du symbole nicéen de la foi) prédisait au protecteur de l'arianisme Valens, l'empereur qui partait contre les Visigoths, sa mort prochaine, chose qui allait s'accomplir lors de la bataile d'Andrinople (378)[46]. Dans le XIIe siècle, un autre moine, «totalement ermite et menant une vie de

[43] N. Cotin, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, éd. Jassy, 1976, p. 116 (ou éd. Chişinău, 1990, p. 145).
[44] *Ibidem*, p. 121 (ou éd. Chişinău, 151).
[45] *Ibidem*, p. 111 (ou éd. Chişinău, p. 140).
[46] Sozomenus, *Kirchengeschichte*, herausgegeben ... von Joseph Bidez, eingeleitet, zum Druck besorgt ... von G. Chr. Hansen, Berlin, Akademie-Verlag, 1960, p. 301, l. 1–7 (VI, 40, 1); G. Dagron, *Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, in «Travaux et Mémoires» (=TM), IV, Paris, 1970, p. 229–276, ici p. 247–248.

retraite dans les montagnes» (*pantos anachoretikos te kai oreios*), prédisait la future destinée impériale de Manuel Ier Comnène (1143–1180), quoiqu'il n'ait pas été l'aîné des fils de Jean II Comnène (1118–1143)[47].

Le XIVe siècle byzantin se trouve en plein centre de la période des Paléologue, qui connaît un renforcement de la mystique orthodoxe, et en même temps un revirement de l'hagiographie byzantine. Grégoire le Sinaïte (+ 1346), Grégoire Palamas (+ 1359) et Maxime le Kausokalybe (Kausokalybites, + ~ 1365) s'inscrivent parmi les figures les plus intéressantes et les plus en vogue de cette galerie des saints byzantins de l'époque.

Moins d'une décennie après la mort de Grégoire Palamas, un synode de l'Église byzantine consacrait le triomphe de la mystique hésychaste et sanctifiait le grand défenseur de celle-ci, dons le nom est resté dans le syntagme qui marque la fusion totale entre l'hésychasme et la doctrine palamite. Pour la préparation de ce synode, tenu en avril 1368, et afin d'obtenir cette sanctification, le patriarche Philotheos Kokkinos (1353–1354 et 1363–1376) a rédigé lui-même un très étendu *Enkomion* de Palamas, qui pourrait être considéré plutôt comme sa Vie de saint (*Bios kai politeia*), vu le fait d'être traité en permanence en tant que saint par l'auteur. Mais ce fait n'est pas tout. Palamas est en même temps un antilatin convaincu, ennemi des «latinophrones» de Byzance, «un feu qu'on ne pourrait jamais éteindre de l'Empire des Rhomées»[48]. Son patriotisme est prouvé par la parole et l'action à la fois, à l'occasion de la visite rendue par Étienne Douchan au Mont Athos en 1347, donc seulement une année après que ce dernier ait pris l'initiative historique de la création du patriarcat et du tsarat serbe, un grave affront et un coup terrible porté à la suprématie byzantine dans le monde orthodoxe, et pas seulement du point de vue théorique. Cette visite du tsar serbe, durant laquelle celui-ci a comblé les monastères athonites de toutes sortes de richesses et donations, a marqué le commencement de l'hégémonie serbe sur l'Athos, situation qui allait durer environ deux décennies. Au commencement de la même année 1347, le triomphe politique de Jean Cantacuzène, devenu empereur sous le nom de Jean VI, apportait aussi le triomphe de l'hésychasme palamite et portait Grégoire Palamas, le fameux défenseur des hésychastes et qui vivait alors comme moine à Athos, au sommet de sa gloire. Ce fait était très bien connu par le tsar serbe, qui a voulu mettre à son profit le prestige dont jouissait Palamas dans le monde orthodoxe. C'était bien le souverain serbe, durant son séjour athonite, qui est allé chercher Palamas. «Et le chef des Serbes Étienne mettant lui-aussi pied à Athos – car cette misérable rébellion dirigée contre les Rhomées a fait que celui-ci soit devenu empereur d'un territoire important de l'Empire des Rhomées – donc c'est ainsi que celui-ci s'est rendu alors à la Sainte Montagne. Après avoir rencontré ce grand prélat, il a mené une conversation avec lui, car il désirait depuis longtemps

[47] I. Kinnamos, *Historia*, éd. A. Meineke, Bonn, 1836, p. 23–24.

[48] «Encomion Gregorii Palamae», éd. J. P. Migne, Patrologia Graeca (=PG), t. 151, col. 615. Discussion chez G. Soules, *Ho tsaros Stephanos Dousan kai to Hagion Oros*, dans «Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon» (=EHBS), XXII, 1952, p. 92–93.

entendre ses paroles, tellement grande étant sa renommée. Tout d'abord, il a commencé par le prier, et de combien des moyens n'a-t-il fait usage pour l'attirer de sa part, et combien des choses n'a-t-il dit pour le déterminer de se transférer dans son pays? Mais, vu son manque de réussite en ce sens, il a trouvé un deuxième moyen d'action, auquel il a ajouté aussi la menace qu'il va conquérir Constantinople tout de suite et que le grand Palamas serait son envoyé auprès des deux empereurs. Mais cette question qui concernait une future mission confiée à Palamas n'était qu'une dissimulation, et pas du tout la vérité de la situation. Car, après avoir acquis, sur la terre des Rhomées, une domination encore peu consolidée et ébranlée, il ne voulait pas du tout que ce grand Palamas demeure au pouvoir des Rhomées, celui-ci étant comme un feu vif de l'Empire, capable de rallumer de nouveau la flamme de la bienveillance de ses concitoyens»[49]. Le patriotisme byzantin de Palamas s'accordait parfaitement avec la pénétration des valeurs spirituelles de Byzance partout dans le monde orthodoxe du temps. Une place à part dans cette transmission du dernier byzantinisme parmi les autres peuples orthodoxes revient à Grégoire le Sinaïte. Ses attaches initiales au monde de l'Orient chrétien, pour errer finalement à travers plusieurs régions européennes de Byzance et puis de la Péninsule Balkanique – le Mont Athos y compris – lui ont apporté une assez grande célébrité dans les milieux orthodoxes de l'époque. Devenu assez fameux, il s'était établi finalement à Paroria, region située aux confins de l'actuelle frontière bulgaro-turque.

«Arrivé donc à Paroria, le maître Grégoire le Sinaïte se levait comme un soleil brillant pour ceux qui étaient engloutis par les ténèbres, et nourissait à satiété du pain de la vie tous ceux qui y étaient affamés. Je ne me sens pas en état de raconter ici tous ses hauts faits; car il est devenu une source inépuisable par la parole, l'action et la contemplation. Sa renommée s'est répandue partout dans la Grande Ville, dans la Thrace et la Macédoine, dans tout l'habitat des Bulgares er des régions d'au-delà du Danube et de la Serbie. Et des foules innombrables des élites sociales coulaient vers lui, désireuses de se rassasier directement à la source de ses enseignements éternellement vivants, et les gens ont acquis vraiment tout ce qu'ils ont voulu. Grace à lui, les montagnes de Paroria, désertes et inhabitées jusqu'alors, sont devenues habitées en telle mesure, qu'elle s'est remplie de troupes de moines, qu'il avait consacrés de ses propres mains. En même temps, par des lettres merveilleusement édifiantes, il a fait que les empereurs de la terre, c'est-à-dire Andronic et Alexandre, Etienne et Alexandre, deviennent ses adeptes. De la sorte, le corps des moines a considérablement augmenté dans les territoires et les villes de ces souverains, par la vertu et l'enseignement du saint père Grégoire la Sinaïte. Et si tu l'avais vu, tu aurais pu croir qu'il s'agissait de la joie salvatrice d'une autre Montagne Sainte (c'est-à-dire de l'Athos). Et la capitale des Bulgares est devenue une habitation des moines durant la vie de ce bienheureux maître

[49] «Encomion Gregorii Palamae», éd. D. G. Tsames, *Philotheou Konstantinoupoleos tou Kokkinou Hagiologika erga*, I (*Thessalonikeis Hagioi*), Thessalonique, 1985, chap. 82, p. 519–520.

spirituel»[50]. Le don de la prophétie de Grégoire le Sinaïte était un signe indéniable de sa sainteté. Parmi d'autres, il a prédit que les empereurs de Byzance viendraient le voir, «à dessein de s'informer de lui sur l'avenir ou plutôt pour le salut de leur âme».

Peu de temps s'est écoulé, et les empereurs des Romains sont arrivés le voir. Il s'agit des deux empereurs, Cantacuzéne celui-là (d'éternelle mémoire), et Jean (V Paléologue), qui régnaient alors. Et il leur a annoncé tous ces événements futurs auquels ils seraient confrontés: l'apostasie, les scandales, les meurtres, les guerres civiles, les pièges, la domination des païens, les incursions et leurs pillages, et de nouveau le rappel des croyants et la joie future pour les choses qui arriveraient au moment annoncé par des signes, en conformité avec la parole de Saint Luc (Luc, 21, 28). Ayant dit ces choses, il s'est retourné pour l'enseignement, en leur disant: «Il est nécessaire que vous, même s'il s'agit de vous en tant qu'empereurs de la terre, ayez toujours les yeux et l'attention dirigée vers l'empereur céleste, et que vous teniez sa loi comme sceptre céleste et accomplissiez, vous avant tous les autres, ses saints commandements, et imitiez, autant qu'il vous sera possible, toutes ses actions, ainsi qu'il est écrit (dans la Sainte Écriture) ... Vous voyez, ne soyez pas chagrinés à cause des choses tristes qui s'abattreront sur vous, mai faites preuve d'endurance, afin que vous ayez dans les cieux aussi la couronne de l'empire qui vous est donnée par Christ, notre Dieu». Et tout en les voyant partir, il a dit à Cantacuzène: «Vois que tu seras conduit au monastère», et au Paléologue: «Règne, toi qui n'es pas gouverné, et ne t'égare pas: car ton règne sera long et faible, et porte en lui beaucoup d'hiver. Allez en bonne santé et paix!»[51]. Et c'est exactement après cette prédiction que se sont produites les événements dans l'Empire byzantin durant la deuxième moitié du XIVe siècle: Jean VI Cantacuzène a abdiqué (1354) pour devenir le moine Joasaph, tandis que son gendre, Jean V Paléologue a eu part d'un long, mais assez difficile règne (1341–1391), confronté à des épreuves de toute sorte.

Dans cette épisode, les choses se produisent d'après un cliché devenu déjà habituel: les princes laïques, c'est-à-dire les deux empereurs de Byzance, viennent chercher le saint, pour sonder ses opinions et connaître l'évolution future des choses de l'empire.

*

Dans la Russie médiévale de la même période, le pouvoir du prince de Moscou allait s'aggrandir constamment. Son Église et idéologie politique se sont formées «sur le modèle byzantin»[52]. En 1299, le métropolite «de Kiev et de toute la

[50] F. Halkin, *Deux vies de saint Maxime le Kausokalybe*, «Analecta Bollandiana», 54, 1936, p. 38–112, ici p. 90 – 91. Pour les souverains et les peuples balkaniques mentionnés dans ces sources, v. P. Ş. Năsturel, *«Hongrois et Valaques» ou «Hongrovalaques» dans la «Vie de S. Théodose de Tărnovo»*, in «Cyrillomethodianum» (Thessalonique), III, 1975, p. 163–165.

[51] F. Halkin, *Deux vies...* chap. 20, p. 93, l. 4–5.

[52] Al. Eck, *Le Moyen Âge russe*, Paris, 1933, p. 130.

Russie», Pierre, d'origine russe, avait abandonné son siège traditionnel de Kiev, ville détruite et ruinée par l'invasion mongole, pour s'établir à Vladimir, capitale de la principauté de Souzdal. Peu à peu, Pierre a pris l'habitude de visiter le prince de Moscou à Kremlin, où il est mort en 1326. Son successeur, le grec Théognoste, mort en 1353, a établi de façon définitive sa résidence à Moscou, fait de capitale importance pour l'ascension de l'État de Moscou, devenu aussi le centre de l'Église Orthodoxe Russe, fortement enracinée dans la tradition de Byzance. Jouissant des faveurs du khan Uzbek de la Horde d'Or, Ivan Ier Kalita (=Escarcelle, 1325–1341) a conquis la ville de Vladimir, et a pris le titre de «prince de Vladimir et de toute la Russie»[53], c'est-à dire de grand prince. Son petit-fils Dimitri (1359–1389) a eu la chance d'hériter cette situation, avec une Église fidèle et en évolution ascendante[54]. À la tête de cette Église se trouvait le métropolite d'origine russe Aleksej (1353–1378), qui à certains égards a joué un rôle similaire à celui de Théoctiste (1453–1478) pour la Moldavie d'Étienne le Grand. Assez proche du rôle joué par l'ermite Daniel au temps d'Étienne le Grand se trouve la personnalité du Saint Serge de Radonež. Hégoumène de cette monastère, dédiée à la Sainte Trinité, Serge s'inscrit parmi les personnalités les plus vénérables de l'histoire ecclésiastique de la Russie. Confronté avec la rivalité des autres princes russes au sujet du titre de grand prince, Dimitri est entré en conflit avec Michel de Tver, beau-père d'Olgerd (Algirdas, 1341–1377), prince de Lithuanie, en s'attirant aussi l'hostilité du khan Mamaï de la Horde d'Or. Après un succès obtenu par Dimitri sur les bords du fleuve Oka (1378), le khan mongole a préparé une grande expédition contre lui[55].

La Vie de Saint Serge, rédigée par son disciple Epifanij Premudryj, donne une description assez circonstanciée de ces événements, qui ont mis le prince en étroite liaison avec le saint. C'est le prince (donc le grand *knez* Dimitri) qui est venu «chez le très pieux Serge» et lui a dit: «Mon père, une grande détresse pèse sur moi et me donne des soucis; j'ai entendu que Mamaï met sur pied son armée toute entière et se diride vers la terre russe, en voulant déteruire les églises, qu'avec son sang Christ lui-même a rachetées. C'est à cause de acela, saint père, je te supplie d'adresser une prière à Dieu, car ce fait est un vrai motif d'inquiétude pour chaque chrétien». Et voilà la réponse du pieux: «Va contre eux, et Dieu t'aidant, tu les vaincras et reviendras sain avec les tiens. Il faut seulement que tu ne perdes pas la tête». Encouragé par ces mots, le knèze lui répondit: «Si Dieu nous vient en aide grâce à tes prières, une fois rentré victorieux chez moi, je ferai édifier une église en honneur de la très vénérable Notre Dame, la Mère de Dieu, à sa vénérable Dormition, et je donnerai au monastère le règlement communautaire»[56], chose qui voulait désigner les monastères dits *koinobia.*

[53] F. Dvornik, *Slavii în istoria şi civilizaţia europeană,* Bucureşti, Éd. All, 2001, p. 194 et suiv.

[54] D. Obolensky, *Un Commonwealth medieval: Bizanţul,* Bucureşti, Éd. Corint, 2002, p. 287 et suiv.

[55] F. Dvornik, *op. cit.*, p. 196.

[56] *Žizn' i žitie Sergija Radonežskogo,* édition, commentaire et illustration par V. V. Kolesov, T. P. Rogožnikova et T. A. Lisovaja, Moscou, Éd. Sovetskaja Rossija, 1991, p. 77–78.

En effet, le bruit s'est répandu que Mamaï vient avec ses Tartares, une grande et forte armée. Et le knèze, tout en rassemblant la sienne, est sorti contre les Tartares. Les choses se sont déroulées selon la prédiction de Saint Serge: tout en remportant la victoire, le prince a chassé les Tartares, et s'est retourné sain avec les siens. Il s'est donné puis la peine de remplir la promesse faite à St. Serge de trouver un emplacement convenable, et d'y édifier une église. Après que cet emplacement a été trouvé, une belle église a été bâtie, dans un assez court délai. Honorée du nom de Notre-Dame, la Mère de Dieu, la toujours vierge Marie, de sa vénérable Dormition, on a établit son régime de vie en commun (*obšte žitie*). «En qualité d'hégoumène de ce monastère, Serge installe l'un de ses disciples nommé Sava, qui avait été auparavant grand confesseur et père spirituel de la communauté des frères moines du monastère. Et celui-ci était un maître vénérable et plein de zèle»[57].

Avec plusieurs détails, ce même épisode est repris dans le chapitre suivant. «Et un grand bruit s'est répandu, selon lequel, Dieu donnant sa permission que ce fait se produise à cause de nos péchés, le knèze Mamaï de la Horde a mis en mouvement une force redoutable, toute l'armée des sans-Dieu Tartares, qui se dirigeait vers la terre russe. Et un grand chagrin affligeait les gens (russes). Parmi ceux-ci, il s'agissait aussi du knèze grand seigneur tout-puissant (*knjaz' že velikodrŭžavnyj*), le digne de louanges et porteur de victoire Dimitri (*dostohvalnyj i pobedonosnyj Dmitrej*), qui tenait alors le sceptre des terres russes. Il est venu chez St. Serge, car il avait une grande confiance en son conseil, s'il lui imposait de sortir contre les mécréants sans Dieu: il s'était rendu compte de son être bienfaisant, qui était doué aussi du don de la prophétie. Après avoir entendu ces choses de la bouche du grand knèze, le saint l'a fortifié aussitôt par ses prières et, en lui donnant sa bénédiction, il lui a dit: "Seigneur mon maître, il est nécessaire que tu sois préoccupé du troupeau chrétien que Dieu t'a confié: va contre les mécréants sans Dieu, et si Dieu te vient en aide, tu seras vainqueur et tu rentreras dans ta patrie sain et comblé de louanges." À son tour, le cnèze a dit les mots suivants: "Mon père, si Dieu m'aidera, je fonderai un monastère dédié à la Sainte Mère de Dieu." Après avoir dit ces choses, et ayant pris la bénédiction, il s'est éloigné vite.

Et c'est ainsi que, tout en ramassant son entière armée, il est sorti contre les sans-Dieu Tartares: et voyant leur force et leur nombre infini, il était tourmenté par le doute, causé par la crainte que beaucoup de ses gens seront tués. Il s'adonnait donc à une longue et mûre réflexion, en ne sachant quoi faire. À ce moment-là, un coureur est arrivé à l'improviste; celui-ci apportait de la part du saint un message qui disait: "Seigneur mon maître, n'aie aucune crainte, pars avec audace contre leur fureur, n'aie pas peur, car Dieu est avec toi." Et soudain le grand cnèze avec toute son armée se sont dirigés pleins de courrage contre les païens, en disant ces mots: "Dieu le Grand, Toi qui es le créateur du ciel et de la Terre. Viens nous aider contre les adversaires de Ton saint nom!"

[57] *Ibidem*, p. 78.

La lutte a commencé sous ces auspices, beaucoup de gens sont tombés, mais Dieu soutenant fortement le grand cnèze Dimitri, le porteur de la victoire, les Tartares païens ont été vaincus et anéantis totalement: c'est alors que ces malheureux ont senti le fléau et la fureur portée par Dieu contre eux, et ont pris la fuite en toute hâte. Les bannières porteuses de la Croix ont longtemps poursuivi les ennemis, et une foule innombrable de leurs guerriers ont été tués: quelques-uns ont pris la fuite blessés, d'autres encore sont tombés prisonniers. Le spectacle offert aux chrétiens a été merveilleux, et la victoire admirable, grâce aux armes qu'on pouvait voir tantôt brillantes dans l'éclat des rayons du soleil, tantôt rougies par le sang des allogènes, car on pouvait lire la victoire sur le visage des vainqueurs. C'est alors que la parole des prophètes est devenue réalité: "Un seul homme chassait mille ennemis, et deux gens une foule innombrable."

Remportant cette grande victoire contre ses adversaires barbares, le très digne de louanges et porteur du triomphe grand knèze Dimitri revient le visage souriant de joie dans sa patrie, et sans faire aucun délai, il s'en va au très saint hégoumène Serge, en guise de remerciement pour son bon conseil; il glorifiait Dieu le Tout-Puissant et adressait de vifs remerciements à l'hégoumène pour ses prières. Il confessait avec la pleine joie de son cœur toutes les choses qui se produisirent, en les mettant au compte de la miséricorde de Dieu, qui avait voulu cette heureuse issue. Et il fit un grand nombre de donations au monastère, car il voulait montrer ainsi à l'hégoumène sa bonne volonté de remplir sa promesse jusqu'au bout et de passer au travail tout de suite, c'est-à-dire d'ériger un monastère dédié à la Mère de Dieu, à l'endroit convenable pour la construction.»[58]

Et saint Serge est allé trouver cette place pour l'indiquer au grand knèze; la même procédure a été suivi par Etienne le Grand de Moldavie. Selon la tradition conservée par les textes, il a erigé le monastère de Voroneț à l'endroit voulu et montré par Daniel l'Ermite.

*

En dehors de ces traditions populaires, consignées par écrit dans leur écrasante majorité, d'une importance singulière s'avère l'étude comparée de toutes les églises dédiées par Étienne le Grand aux saints militaires, telles que St.-Georges et St.-Démétrius à Suceava, St.-Georges de Hârlău et Voroneț, où il y a même un cortège des saints militaires peints sur les murs (Georges, Démétrius, Mercurios, Minas, Théodore), ainsi que la fameuse cavalcade de l'église de la Sainte Croix de Pătrăuți, dirigée par l'Archange Michel, suivi par l'empereur Constantin le Grand et par des saints militaires tels que Georges, Démétrius, Nestor, etc., qu'on pourrait considérer comme une invocation de l'aide divine contre les mécréants.

Vu mon manque de compétence pour le domaine de l'histoire de l'art, je ne m'attarderai point sur de tels sujets, mais je voudrais faire un éloge des choses

[58] *Ibidem*, p. 78–80.

recueillies par Teodor Burada à l'occasion de son voyage effectué à Athos en 1882. Nous dirons encore quelques mots seulement sur le monastère de Zographou, où Étienne le Grand est peint sur le mur du pronaos, car il a fait réédifier le monastère presque de fond en comble en 1502 À l'intérieur de l'église on trouvait aussi les deux étendards du voïévode, assez connus, qui représentent St.-Georges: sur le premier, le saint est représenté à cheval, entouré par son tropaire avec des lettres coussues en fil à coudre, mais aussi en or et en argent, tandis que sur le deuxième le saint est assis et tue le dragon situé sous ses pieds, et deux anges mettent la couronne sur la tête du saint. Une longue inscription slave est dédiée au même saint, porteur de la victoire[59].

T. Burada a vu aussi une icône de St.-Georges qui vient du temps d'Étienne le Grand et qui était percée de balles. Les moines du monastère athonite lui ont raconté une histoire liée à cette icône. Selon les dires de cette histoire, alors qu'Étienne se trouvait à Bender, en Bessarabie, une guerre a commencé contre les Tartares, durant laquelle le voïévode a subi une défaite. Il s'est retiré alors à l'ouest de la rivière du Prut, où il s'est enfoncé dans une forêt, et il est arrivé par hasard à Dobrovăţ, localité où le voïévode a fait rebâtir un monastère, et qui est situé plutôt au nord, qu'au sud de la Moldavie (dans l'actuel dép. de Iaşi). Étienne a commencé par s'incliner devant les icônes, mais fatigué par la route, il s'est endormi à l'intérieur de l'église. Pendant le sommeil, St. Georges s'est montré à lui en songe et lui a adressé la demande pourquoi était-il si épouvanté. Puis, le saint lui a dit: «prend mon icône et va-t'en vers Bahlui, car je t'aiderai à vaincre les Tartares». Étienne s'est éveillé le lendemain, et en ramassant son armée dissipée, il a pris l'icône et s'est dressé vers Frumoasa, où il a rencontré les Tartares, qui se trouvaient en route vers Iaşi. La lutte a commencé tout de suite. Tout en mettant l'icône devant l'ennemi (et en face de son armée aussi), il a remporté une brillante victoire et a chassé les Tartares au-delà du Dniestr (Nistru). Ceux-ci ont envoyé puis des émissaires à la cour d'Étienne, pour lui dire que ce n'était pas lui qui les avait vaincus, «mais un jeune homme, qui est un digne empereur sur nous et sur vous. Étienne a ordonné de la sorte que toute son armée sorte pour être passée en revue et pour que les émissaires tartares puissent identifier le jeune homme qui les avait vaincus. Mais les émissaires n'ont réussi à identifier personne. Étienne a donné puis l'ordre d'ouvrir l'église, pour que les émissaires tartares entrent dans son intérieur. Aussitôt entrés à l'intérieur de l'église, ils ont fait un signe vers l'icône de St.-Georges, en disant que c'était bien lui, le jeune homme représenté sur cette icône, qui les avait vaincus». Après cela, le voïévode a envoyé l'icône au

[59] Du dernier de ces étendards a parlé aussi Charles Bémont, en s'arrêtant sur Michel le Brave et Étienne le Grand, «dont les soldats du général Sarrail ont récemment retrouvé l'étendard dans un monastère bulgare du mont Athos» (*Introduction* au livre de N. Iorga, *Histoire des relations entre la France et les Roumains*, Paris, Payot, 1917, ici N. Iorga, *Histoire des relations roumaines*, Anthologie et édition augmentée par Florin Rotaru, Bucarest, éd. Semne, 1995, p.8). Il est représenté par la Fig. 3 du début de ce volume (EBPB, V). Sur ce-même étendard, v. aussi I. Ursu, *Ştefan cel Mare*, Bucarest, 2004, p. 468–469.

monastère de Zographou, auquel il a dédié aussi les revenus des monastères de Dobrovăț et de Căpriana[60]. Il s'agit, bien sûr, d'une légende, mais il faut remarquer que, derrière cette légende se placent des détails historiques dont l'authenticité pourrait être vérifiée à l'aide des sources narratives et documentaires dont nous disposons.

Les mêmes sources, auxquelles nous allons faire encore une fois certaines références, mettent à notre disposition un assez riche matériel informatif, digne d'être amplement commenté et comparé avec d'autres espaces historiques.

Nous nous bornerons ici à deux détails, très proches l'un de l'autre, transmis par le truchement des interpolateurs de Grigore Ureche. Le premier concerne la vénération du voïévode pour St. Procope, et le deuxième se réfère à St. Démétrius. La victoire remportée sur Basarab Țepeluș à Râmnic, le 8 juillet 1481, jour destiné par le calendrier orthodoxe à la mémoire de St. Procope, est attribué, à la lumière de cette tradition historique, au concours plénier que ce saint militaire a donné à Étienne le Grand. Le voïévode a été pleinement conscient de ce fait et a partagé cette opinion, car il a bâti plus tard l'église du village de Bădeuți, qu'il a consacrée à ce saint. «On dit qu'à cette occasion Étienne voïévode a eu la vision du saint martyr Procope, qui courait en chevauchant au dessus de la guerre et armé comme un brave chevalier, tout en venant en aide à Étienne voïévode et en insoufflant du courage à son armée. Et on doit se fier à cette tradition, car une fois retourné avec toute son armée, en grand triomphe, comme un vainqueur, à son siège ou thrône princier de Suceava, il a fait construire une église dédiée au saint martyr Procope, dans le village de Bădeuți, église qui dure de nos jours encore»[61] (c'est-à-dire à l'époque du chroniqueur, au XVIIe siècle, l'église étant détruite lors des hostilités de la première guerre mondiale). Le même chroniqueur souligne dès le commencement de ce récit sur la bataille de 8 juillet 1481 qu'Étienne le Grand était sorti victorieux grâce à la miséricorde de Dieu, aux prières de la Mer de Dieu et de tous les saints, ainsi qu'au secour venu de la part du saint et grand martyr de Christ, Procope»[62].

Le souvenir du grand voïévode s'est gardé vif durant les siècles suivants, surtout à travers ses terres moldaves, et avant tout dans sa nécropole de Putna, en dépit des avatars subis par le monastère, qui témoignent d'une histoire assez tourmentée. Un des grands métropolites moldaves du XVIIIe siècle a été Iacob Putneanul (Jacques de Putna, 1750–1760), qui pour ce monastère a fait revivre la belle et florissante période d'antan. Étroitement lié à sa personnalité a été celle de l'érudit archimandrite Vartolomei Măzăreanu. À sa riche activité, ce-dernier a ajouté aussi le Régistre (*Condica*) des monastères de Voroneț et Humor, et des essais littéraires tels que la «Passion et Miracles du saint et grand martyr Georges»,

[60] T. Burada, *O călătorie la Muntele Athos*, Jassy, 1884, p. 36–38.

[61] Gr. Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei* (après l'éditon de P. P. Panaitescu, Bucarest, 1955, puis 1958), Bucarest, Éd. Minerva, 1987, p. 49.

[62] *Ibidem*, p. 48.

le «Règne d'Étienne voïévode le Brave, le fondateur du monastère de Voroneț, ainsi que des autres saints monastères et églises», d'où nous devons retenir l'épithète de «Brave», ou «Vaillant», appliquée à Étienne le Grand, et enfin, fait qui nous semble des plus importants, les «Passions du saint martyr Procope»[63].

L'aspect que nous venons de mentionner souligne une fois de plus les dimensions considérables prises par le culte des saints guerriers durant le règne d'Étienne le Grand. Nous voyons ce dossier sensiblement augmenté par l'activité de Vartolomei Măzăreanu[64].

Le deuxième exemple sur lequel nous voulons attirer l'attention dans ce contexte est puisé à la même Chronique de Grigore Ureche. Elle attribue la victoire remportée par Étienne le Grand sur les Polonais le 26 octobre 1497 à la protection dont le voïévode a bénéficié dans ces circonstances de la part de Dieu, de la Sainte Vierge, ainsi que du saint grand martyr Démétrius, commémoré par le calendrier orthodoxe le même jour du 26 octobre. «Et après la victoire que la chance lui octroya en cette guerre, Étienne est retourné chez lui, à son siège de Suceava, en grande gloire et louanges, comme un vainqueur, et il a bâti l'église au nom du saint martyr Démétrius, dans la cité de Suceava, église qui existe encore aujourd'hui. Il y en a des gens qui disent que pendant la bataille qui a eu lieu alors, le saint martyr Démétrius se serait montré à Étienne voïévode; le saint était à cheval et armé comme un brave, prêtant aide et donnant de l'entrain (de la hardiesse, du courage) au voïévode Étienne et à son armée. Et on peut accorder toute la confiance à ce fait, vue l'église richement embellie qu'il a fait construire et dédiée à ce saint[65].

Cet épisode vient augmenter le dossier, déjà considérable, des miracles opérés par Saint Démétrius à travers l'histoire byzantine et celle du monde orthodoxe environnant. En parcourant les sources byzantines qui concernent ce sujet[66], nous avons déjà remarqué à une autre occasion[67], la ressemblance frappante entre le fragment cité de la Chronique de Gr. Ureche et un passage rencontré dans un écrit «politico-historique» de Syméon de Thessalonique, le fameux métropolite byzantin du XVe siècle, dont l'œuvre dogmatique et polémique a été assez connue

[63] S. Reli, *Un manuscris inedit al lui Vartolomei Măzăreanu : «Slujba» şi «Patimile» sf. m. m. Procopie (1779)*, dans la revue «Candela» de Czernowitz (en roum. Cernăuți), XLIX, 1938, p. 81–89.

[64] Scarlat Porcescu, Epifanie Cozărescu, puis I. D. Lăudat, dans les pages de la revue «Mitropolia Moldovei», XXXVII, 1961, 7–8, p. 569–572, XXXVIII, 1962, 3–43, p. 193–202 et XLII, 1966, 7–8, p. 543–549.

[65] Gr. Ureche, *éd cit.*, p. 58–59.

[66] P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I (*Le texte*), II (*Commentaire*), Paris, 1981; Ioakeim Iberitou, *Ioannou Stauraktiou Logos eis ta thaumata tou Hagiou Demetriou*, «Makedonika», I, 1940, p. 324–376, ici p. 370, l. 32–33 ; V. Tăpkova-Zaimova, *Quelques représentations iconographiques de Saint Démétrius et l'insurrection des Assénides – première scission dans son culte «œcuménique»*, «Byzantino-Bulgarica», V, 1978, p. 261–167; T. Teoteoi, *Civilizația statului Asăneștilor între Roma și Bizanț*, dans le vol. *Răscoala și statul Asăneștilor*, Bucarest, 1989, p. 70–102, ici p. 92–95.

[67] T. Teoteoi, *L'Hagiographie et le culte des saints au Moyen Âge roumain*, dans *Septième Congrès International d'Études du Sud-Est Européen (Thessalonique, 29 août – 4 septembre 1994), Rapports*, Athènes, 1994, p. 603–638, ici p. 620.

et même publiée au Moyen Âge roumain. L'épisode raconté par Syméon de Thessalonique porte sur l'histoire assez tourmentée de la cité de Thessalonique entre les deux conquêtes de la ville par les Turcs, en 1387 et 1430. Après une première conquête en 1387, la ville est revenue à l'Empire byzantin après la défaite subie par Bayezid à Ankara (28 juillet 1402), pour entrer de nouveau et, cette fois de façon définitive, sous la domination ottomane (1430). À un moment donné, quand le siège turc de la ville touchait à un point critique pour les défenseurs byzantins (le 6 mars 1426), St. Démétrius s'est montré et s'est fait remarquer par les assiégés: ceux-ci l'ont vu parcourant les remparts en chevalier guerrier, sur son cheval blanc, fait qui a découragé les Turcs et a stimulé les défenseurs dans leur lutte[68].

Digne d'une particulière attention s'avère ici la couleur blanche du cheval de Saint Démétrius, différente de celle du cheval de Saint Georges. Dans les représentations iconographiques, ces deux couleurs sont encore une fois inversées. Cette dernière remarque ne fait que souligner une fois de plus combien riche est l'héritage chrétien de l'Europe.

*

Le 20 septembre 1877, le journal «Curierul de Iaşi» (= Le courrier de Jassy) publiait un article sur «Le rapt de la Bucovine». Issu de la plume de Mihai Eminescu, l'article se préoccupait aussi de l'ancien portrait d'Etienne le Grand, qui était conservé dans la nécropole de Putna. À cette occasion, la poète s'attardait sur un récit qu'il avait entendu raconté de la bouche des moines du monastère. Il s'agissait d'un episode à caractère surnaturel qui s'était passé à l'intérieur du monastère tout de suite après le passage de la monastère et de la Boucovine du Nord sous la domination autrichienne. C'était le minuit d'une journée de l'année 1777, quand la grande cloche du monastère a commencé à sonner de soi-même, assez doucement tout d'abord, pour que le son qu'il émettait devienne de plus en plus fort.

«Éveillés du sommeil, les moines regardèrent dans la cour du monastère. Dans ce silence affreux, dans le son qui allait s'aggrandir fortement, une lumière étrange et surnaturelle pouvait être contemplée, et elle venait de l'église du monastère. L'un après l'autre, les moines descendirent les escaliers de leur *kellia,* et quelqu'un parmi eux ouvrit la porte de l'église... mais à ce moment-même, la cloche se tut, et des ténèbres épaisses régnaient là-dedans. Les chandelles assises sur la tombe du voïévode s'eteignirent soudain d'elles-mêmes, bien qu'elles eussent de l'huile en quantité suffisante.

[68] *Politico-historical Works of Symeon of Thessalonica (1416/17 to 1429),* éd.D.Balfour, Vienne, 1979 (=coll. Wiener Byzantinische Studien, XIII), p. 62. Sur la *mesiteia* de St. Démétrius, v. aussi *Ibidem,* p. 43, l. 25, p. 54, l. 12, p. 61, l. 22, p. 63, l. 22 etc; à la p. 52, l. 5–7, la mort de Mahomet Ier (1413–1421) est considérée comme le résultat d'une action de St. Démétrius en faveur des Byzantins.

Le lendemain, le portrait du voïévode de la Moldavie était si assombri, éteint ét effacé, que pour garder sa mémoire, un moine, qui ne savait pas peindre, a fait la copie qui existe de nos jours.

Se rallumeront-elles, les chandelles du tombeau? Et l'ancien portrait regagnera-t-il sa lumière et son habituel éclat»?[69]

Le motif des cloches qui commencent à sonner d'elles-mêmes dans les églises et les monastères se rencontre aussi dans l'hagiographie du Moyen Âge occidental. Cette dernière a consigné le fait qu'au jour où saint Antoine mourait à Padoue (le 13 juin 1231), les cloches des églises de Lisbonne, sa ville natale située à une distance considérable (plus de mille kilomètres de Padoue), se sont mis à sonner spontanément[70].

Pour ce qui est de la tradition sur la lumière qui s'allume de soi-même, durant l'office des Pâques, dans la nuit de la Résurrection sur une cierge située au Saint Sépulcre de Jérusalem surtout, elle est très ancienne et présente de nos jours encore dans la monde chrétien. Elle date de la période byzantine, étant consignée par Dimitrie Cantemir, et par l'Histoire des patriarches de Jérusalem. Un de ses plus anciens témoignages pourrait être considéré l'episode raconté par une chronique brève, byzantine et post-byzantine à la fois, éditée par P. Schreiner sous le no. 33.

Daté en 1522, cet épisode est raconté comme suit: «Cette année, Dieu a montré ce signe à Constantinople: le dimanche des Pâques, à minuit, les derviches se sont levés et sont allés à la Sainte Sophie, en conformité aux usages de leur foi musulmane. Une fois arrivés dans la cour de l'église, ils ont entendu des voix de la psalmodie et ils ont vu une grande lumière à l'intérieur de l'église. En se rapprochant, ils ont trouvé les portes ouvertes, les chandelles allumées et des voix qui psalmodiaient "Christ est ressuscité". En entendant ce fait, ils l'ont annoncé tout de suite au sultan. Celui-ci est arrivé personnellement, il a entendu et a vu tout, en donnant l'ordre qu'on monte dans les parties supérieures, pour qu'on vérifie si, par hasard, il ne s'agissait pas d'une initiative humaine. Et tout de suite ont cessé tant la lumière que la psalmodie.»[71]

En guise de conclusion, nous avons à faire ici à une sorte de légende diffusée dans le monde ortodoxe de la Turcocratie. Née au XVIe siècle, cette légende représente une création de la grécité post-byzantine, mais qu'on voit plus tard propagée dans les milieux orthodoxes roumains. Chose intéressante, les Turcs sont remplacés ici par les Autrichiens, bien que la présence de ces derniers reste très discrète dans la variante roumaine qui concerne l'épisode de Putna, placé en 1777. Mais la mentalité est toujours la même dans les deux situations. Le fait que la variante roumaine est liée à Putna, donc à Étienne le Grand, est d'une importance

[69] Cf. I. A. Grigoriu, *Ştefan cel Mare*, Vaslui, 1904, p. 24.

[70] *Vieţile Sfinţilor*, vol. I (janvier–juin), Bucarest, Éd. de l'Archevêché Romain Catholique, 1982 (ou 1992, sur la couverture), p. 262.

[71] P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, Vienne, 1975, chronique no. 33, p. 259–260.

particulière. Elle prouve que la personnalité de ce voïévode se rattache non seulement aux aspirations à l'indépendance roumaine, mais aussi aux valeurs traditionnelles de l'orthodoxie, venues elles aussi de Byzance.

*

Les études d'histoire comparée, réalisation importante du passé, gardant une surprenante actualité, demeurent aussi une tâche évidente de l'avenir, pour mieux placer et comprendre les grandes et les petites vérités historiques.

Grâce à leur penchant particulier pour ce domaine de l'histoire, les sujets que nous avons abordés ici essayent de jeter quelques lumières nouvelles sur une personnalité historique. Sous un éclairage nouveau, qui ramasse des détails isolés, non valorisés ou restés presque inaperçus jusqu'à présent, la figure d'Étienne le Grand gagne en dimensions, et nos connaissances historiques peuvent s'enrichir sur plusieurs plans. Ces connaissances concernent non seulement une figure historique, mais en tout premier lieu des états d'esprit ou des mentalités qui s'imposent par leur caractère de longue durée.

Chose valable pour d'autres grands souverains du Moyen Âge, un grand nombre de croyances cultes et populaires ont circulé sur le compte d'Étienne le Grand de Moldavie aussi. Chevalier et prince souverain dont l'histoire s'unit à la légende, combattant pour l'indépendance de son pays et pour la chrétienneté, il a mené à bonne fin une condition essentielle du monarque médiéval: celle d'être un protecteur de son peuple, avec ses traditions culturelles, ses mentalités et son Église.

LES SOURCES BYZANTINES ET L'ÉPOPÉE ROUMAINE AU XVe SIÈCLE

ŞTEFAN ŞTEFĂNESCU

Les informations concernant l'histoire roumaine fournies par les sources narratives byzantines du XVe siècle ont été utilisées dans l'historiographie dans le passé également. Leur utilisation, souvent sans une analyse critique, a conduit à une présentation dénaturée des faits historiques.

Au cours de ces dernières années, outre la publication systématique des sources intérieures (éditions critiques des sources narratives et préparation d'un grand Corpus de documents – *Documenta Romaniae Historica*), ont été publiées des sources étrangères qui contiennent des informations concernant l'histoire roumaine. Le réputé byzantiniste roumain Basile Grecou a publié, dans la collection *Scriptores Byzantini* des éditions critiques des ouvrages de Doukas[1], Georgios Sphrantzes[2] et Kritoboulos[3], ainsi qu'une belle traduction roumaine de l'ouvrage de Laonikos Chalkokondyles[4], d'après la dernière édition élaborée par Eugenius Darkó. Une équipe d'excellents historiens a publié également en plusieurs volumes des *Extraits d'informations concernant l'histoire roumaine des Chroniques byzantines, slaves et turques*.

En inscrivant les informations des sources narratives byzantines du XVe siècle dans l'ensemble des informations historiques dont nous disposons à présent, on peut se rendre compte de leur valeur, de l'exactitude des données qu'elles renferment, on peut voir si l'auteur a dénaturé ou non la vérité.

L'époque de l'histoire roumaine pour laquelle on trouve des informations chez les historiens: Doukas, Georgios Sphrantzes, Kritoboulos, Laonikos Chalkokondyles se situe entre le règne de Mircea le Vieux (1386–1418) et celui d'Etienne le Grand (1457–1504), pour ce dernier règne les informations étant d'ailleurs assez pauvres.

[1] *Ducae Historia turcobyzantina (1341–1462)* ex recensione Basilii Grecu, Ed. Academiei, Bucarest, 1958.

[2] *Georgios Sphrantzes cum Pseudo-Phrantzes in appendice sive Macarii Melisseni chronicon 1258–1481* ex recensione Basilii Grecu, Ed. Academiei, Bucarest, 1966.

[3] *Critobuli Imbriotae, De rebus per annos 1451–1467 a Mechemete II Gestis*, edidit Basilius Grecu, Ed. Academiei, Bucarest, 1963.

[4] Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice* (Exposés historiques) en roumain par Vasile Grecu, Ed. Academiei, Bucarest, 1958.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 117–124, 2006

En dehors de certaines informations générales en quelque sorte et d'où il ressort que les sultans considéraient la Valachie comme une puissance politique importante et la soummission des Roumains comme un point d'honneur, les sources byzantines mentionnées donnent des informations plus détaillées sur les trois importants moments historiques que voici:

1. Le règne de Mircea le Vieux, les combats qu'il livra avec les Turcs, son intervention dans les luttes pour le trône qui avaient lieu dans l'Empire ottoman entre les successeurs de Bajazet Ier la Foudre, d'abord en faveur de Moussa, puis de Moustapha. Certaines informations se réfèrent aux disputes pour le trône entre les successeurs de Mircea le Vieux[5].

2. Le second moment historique est constitué par les luttes menées par Iancu de Hunedoara (Jean de Hunyadi) contre les Turcs, luttes dans lesquelles sont également engagés les voïvodes de Valachie – il est question en premier lieu de Vlad Dracul[6].

3. Le troisième moment historique sur lequel on insiste dans les sources byzantines est constitué par le règne de Vlad l'Empaleur, les combats qu'il livra avec les Turcs, la grande expédition de 1462 entreprise par le sultan Mahomet II en Valachie[7].

Nous allons nous arrêter seulement sur ce dernier moment historique, au sujet duquel il existe les plus riches informations.

Georgios Sphranzes montre de façon laconique qu'au printemps de l'année 1462 le sultan Mahomet II est passé en Valachie et, après y avoir mis bon ordre est revenu[8]. (De l'exposé qui suivra l'on pourra voir que Georgios Sphranzes est parti du fait indiscutablement réel – la perte du trône de Valachie par Vlad l'Empaleur à la suite de l'expédition turque et l'avènement au trône de son frère Radu le Bel, favori du sultan. Mais, en comprimant dans un seul épisode tout ce qui paraissait contradictoire, dans le déroulement fort complexe des événements il a tiré une conclusion infirmée par la majorité des sources).

Ducas cherche à expliquer quelles ont été les causes qui ont déterminé l'expédition du sultan au nord du Danube. Celui-ci aurait demandé, en 1462, au voïvode de Valachie de venir en personne prêter serment de fidélité, d'amener avec

[5] Voir *Ducae Historia turcobyzantina (1341–1462)*, pp. 122, 154, 160, 188, 250–252, 258, 262; *Georgios Sphrantzes cum Pseudo-Phrantzes in appendice sive Macarii Melisseni Chronicon 1258–1481*, pp. 223, 229; Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice* (Exposés historiques), pp. 63–64, 114–115, 120, 130, 137, 148.

[6] Voir; *Ducae Historia turcobyzantina (1341–1462)*, pp. 276, 290, 420; *Georgios Sphranzes cum Pseudo-Phrantzes in appendice sive Macarii Melisseni Chronicon 1258–1481*, pp. 341, 475; *Critobuli Imbriontae, De rebus per annos 1451–1467 a Mechemete II Gestis*, pp. 64, 200; Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice* (Exposés historiques), pp. 155–158, 171, 183, 187–189, 193, 197–200, 208–217, 291–245.

[7] Voir *Ducae Historia turcobyzantina (1341–1462)*, p. 430; *Critobuli Imbriontae, De rebus per annos 1451–1467 a Mechemete II Gestis*, pp. 290–292, 294; Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice* (Exposés historiques), pp. 282–293, 309.

[8] *Georgios Sphranzes cum Pseudo-Phrantzes in appendice sive Macarii Melisseni Chronicon 1258–1481*, pp. 553–554.

lui 500 jeunes garçons (tribut du sang) et le tribut annuel de 10 000 ducats d'or. La réponse du voïvode, qui précisait qu'à part le tribut annuel, il ne pouvait pas satisfaire d'autres demandes du sultan, mit en fureur ce dernier. Le sultan envoya deux grands dignitaires lui apporter pour commencer le tribut; quant au reste, il devait en décider ultérieurement. Se présentant devant le voïvode roumain, les deux émissaires furent empalés. Puis, passant le Danube avec son armée, Vlad l'Empaleur devasta les villages et les places fortes turques le long du Danube, prit un grand nombre de prisonniers qu'il fit également empaler. Pour se venger des actes du voïvode de Valachie, un commandant de frontière turc, Chamza, passa au nord du Danube, avec une armée de 10 000 hommes, mais il fut vaincu, pris et, avec un grand nombre d'autres Turcs, empalé. A la nouvelle de ces actes, le sultan réunit de partout plus de 150 000 soldats et d'Andrinople il se dirigea vers le Danube ou, avant de passer en Valachie, il concentra toute son armée. Vlad l'Empaleur fit partir la population dans la région de montagne, dévasta tout ce qui ce trouvait sur les voies d'accès des Turcs et appliqua la tactique de combat classique en ce temps-là en Valachie: la défence active par harcèlement continu pendant la retraite préparée d'avance. Après sept jours de marche à travers une région dévastée, le sultan se trouva devant un spectacle effrayant: devant lui s'étendait une véritable forêt de pals sur lesquels étaient empalés une multitude de Turcs, au milieu desquels se trouvait Chamza. Effrayé devant ce spectacle et craignant une attaque, le sultan donna l'ordre d'exécuter pendant la nuit autour de son camp des fossés et des remparts. Avant la levée du jour, suivant un plan bien établi, Vlad l'Empaleur pénétra dans le camp ennemi, massacra de nombreux Turcs et sema une telle panique que les Turcs commencèrent à se tuer entre eux. Le jour venu, les Roumains se retirèrent et le sultan épouvanté et couvert de honte fut forcé de passer le Danube et de retourner à Andrinople[9].

Mécontent de la manière dont l'histoire des Turcs a été écrite par d'autres, Kritoboulos, historien byzantin renégat, plein d'admiration et de dévouement pour le sultan Mahomet II, présente les faits, en se référant à l'expédition de 1462 en Valachie, sous une lumière nettement favorable aux Turcs[10]. En peu de jours, le sultan aurait parcouru toute la Valachie, ravagé, conquis des citadelles, pillé des villages et enlevé un riche butin. Après avoir installé Radu le Bel sur le trône de Valachie, à la place de Vlad l'Empaleur, Mahomet II s'est retourné au delà du Danube[11].

[9] *Ducae Historia turcobyzantina (1341–1462)*, pp. 430–432. A l'aide d'informations recueillies en 1464 en Transylvanie et en Hongrie, Nicolas, l'évêque de Modrussa présente de la même manière « l'attaque de nuit » et ses suites: le sultan « voyant la défaite et les graves pertes parmi les siens, apprenant de plus que les Hongrois viennent aider Vlad l'Empaleur, se hâta de se retourner d'où il venait» (Nic. de Modrussa, *De bellis Gothorum*, éd. G. Mercati, *Opere minori*, IV, p. 249; Nicolas Stoicescu, *Vlad Ţepeş* (Vlad l'Empaleur), Ed. Academiei, Bucarest, 1976, pp. 111–112.

[10] *Critobuli Imbriotae, De rebus per annos 1451–1467 a Mechemete II Gestis*, pp. 290–292. En ce qui concerne les mensonges affrontés qui ornent en général sa chronique, voir les appréciations contenus dans l'étude spéciale que lui a consacré L. V. Udaltzova, *Vizantiiski istorik Kritobul o iujnîh slaveanah i drughih narodah balkanskogo poluostrova v XV veke*, „Vizantiiskii vremennik", IV, 1951, pp. 91 et suiv.

[11] *Critobuli Imbriotae, De rebus per annos 1451–1467 a Mechemete II Gestis*, pp. 294.

Laonic Chalcocondil décrit la lutte entre Vlad l'Empaleur et Mahomet II plus amplement que Ducas et Kritoboulos, mais d'une façon assez embrouillée et lourde. Arrivé au trône avec l'aide des Turcs[12], Vlad l'Empaleur – dit L. Chalcocondil – a transformé de fond en comble l'organisation de la Valachie[13]. Visant à consolider l'indépendance de la Valachie, à la libérer des obligations envers les Turcs, Vlad l'Empaleur décida de commencer par la consolidation de ses bases internes de résistance. Le témoignage catégorique qu'apporte en ce sens la chronique de Chalcocondil, où il est souligné que Vlad l'Empaleur a commencé son règne par un massacre de boyards[14], s'intègre dans ses propres témoignages du 10 septembre 1456. En montrant aux commerçants de Braşov les difficultés qu'il traverssait à cause des Turcs, le voïvode leur expliquait son programme d'action.

« Et tenez compte de ceci – écrivait Vlad III Ţepeş (l'Empaleur) – quant un homme ou un prince régnant est fort et puissant <à l'intérieur >, alors il peut obtenir la paix qu'il désire: mais quand il est sans force, un autre plus fort viendra au-dessus de lui et fera de lui ce qu'il voudra.»[15]

Vlad l'Empaleur a lutté résolument contre la position autonome acquise durant les années de faiblesse du pouvoir central par les grands féodaux sur les plans politique, administratif et judiciaire. L'expression la plus manifeste peut-être des privilèges contre lesquels se dressait Vlad l'Empaleur était la force armée particulière qui était à la disposition de chaque boyard, sous la forme de courtisans armés, soummis par les liens de la dépendance féodale à l'égard du maître du domaine et qui représentaient une grande partie de l'armée du pays.

L'information fournie par Chalcocondil se référant à la lutte menée par Vlad l'Empaleur contre les boyards aux tendances anarchiques dans le but de renforcer le trône, à l'assasinat par ce dernier d'un grand nombre de boyards, cette information on la trouve également, avec de nouveaux et intéressants détails, dans d'autres sources où il est dit que cet acte aurait eu lieu à l'occasion d'un banquet. Il aurait été précédé d'une scène curieuse, où l'on entrevoit les principales raisons de l'action du voïvode. Vlad l'Empaleur aurait posé aux boyards une remarquable question politique: « Combien de voïvodes avez-vous vus se succéder sur le trône de la Valachie ?» Constatant que « nul ne pouvait répondre », Vlad l'Empaleur aurait ajouté une nouvelle question, demandant aux boyards d'expliquer à qui sont dus ces nombreux changements de voïvodes. Répondant à la question lui-même, il dénonça la cause d'affaiblissement du pouvoir d'Etat, rejetant sur les boyards la faute: « La faute en est à vos honteuses intrigues ». Puis, il les prit tous « au nombre de cinq cents » et les empala[16].

[12] Cette information n'est exacte que dans une certaine mesure. Après la mort de Vlad Dracul, les Turcs cherchent en effet à faire monter, en 1449, sur le trône Vlad l'Empaleur. Mais l'incursion turque échoue, Vlad l'Empaleur passe en Moldavie, puis en Transylvanie d'où, le 22 août 1456, profitant des circonstances extérieures et aidé par une partie des boyards, vient chasser du trône Vladislav Dan et s'y installer (Nicolas Stoicescu, *Vlad Ţepeş* (Vlad l'Empaleur), pp. 35–37.

[13] L. Chalcocondil, *Expuneri istorice* (Exposés historiques), p. 283.

[14] *Ibidem*.

[15] Hurmuzaki, *Documents*, XV, 1, p. 46.

[16] M. Beheim, *Gedicht über den Woiewoden Vlad II Dracul*, éd. Gr. Conduratu, vers 443–480, pp. 40–41, cf. vers 478–480; Nicolas Stoicescu, *Vlad Ţepeş* (Vlad l'Empaleur), p. 44.

Dans sa tendance à renforcer le pouvoir du trône, à affaiblir et dominer les boyards, Vlad l'Empaleur a cherché à se créer une armée propre, capable de résister aux bandes entretenus par les boyards et, au besoin, les vaincre. L. Chalcocondil parle d'un autre fait – mentionné par d'autres sources aussi – de la constitution par Vlad l'Empaleur de certaines formations militaires spéciales de soldats, présentes en permanence auprès du voïvode[17] et qui lui auraient servi dans sa lutte contre les boyards.

Les mesures de réorganisation du pays prises par Vlad l'Empaleur, les coups assénés aux grands boyards et la constitution d'une armée dévouée faisaient partie des préparatifs politiques en vue de lutter contre les Turcs. En même temps il prenait contact avec les Hongrois, établissant, de concert avec Mathias Corvin, un plan d'action minutieux, militaire et politique, contre les Turcs. L. Chalcocondil souligne que Vlad l'Empaleur a rompu les liaisons avec la Porte lorsqu'il a cru avoir « le règne de la Dacie (c'est-à-dire de la Valachie) pleinement consolidé »[18]. Le signal de la lutte a été donné par le refus de Vlad l'Empaleur de continuer à remplir les obligations imposées par la Porte.

L'exposé des événements fait ultérieurement par L. Chalcocondil est au fond semblable à l'exposé fait par Ducas. Cependent il contient un plus grand nombre de détails. L. Chalcocondil présente bien plus amplement que Ducas et Critobul l'expédition entreprise par Mahomet II au nord du Danube en vue de punir Vlad l'Empaleur. Il montre que l'armée turque qui a envahi la Valachie était, de par son nombre, la deuxième après celle qui avait conquis Constantinople, que ses effectifs s'élevaient à 250 000 (chiffre certainement exagéré). Une partie de l'armée, transportée par mer jusqu'aux bouches du Danube, a suivi le fleuve et a conquis Brăila, ville où – écrit L. Chalcocondil – se faisait un commerce « supérieur à celui de toutes les autres villes du pays »[19]. Son objectif était de conquérir – une fois la jonction faite avec l'armée du voïvode de Moldavie – la citadelle de Chilia, l'un des points importants de la résistance valaque au nord du Danube. La direction du gros de l'armée – transportée par voie de terre – était assurée par le sultan lui-même et le grand vizir Mahmoud Pacha. L'armée de Vlad l'Empaleur était loin de se comparer comme nombre à celle du sultan; elle était constituée surtout d'éléments populaires. Le 14 juin 1462, Petrus de Thomassis, envoyé de Venise auprès de Mathias Corvin – exprimant les inquiétudes de la Cour royale hongroise lorsque commencèrent les combats en Valachie – rapporta au doge qu'à Buda l'on croyait que Vlad l'Empaleur serait vaincu s'il ne recevait pas une aide « parce que les siens (les soldats valaques) – écriait-il – sont des gens du peuple tandis que ceux du pacha sont des hommnes habitués au maniement des armes »[20].

[17] L. Chalcocondil, *Expuneri istorice* (Exposés historiques), p. 283.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*, p. 285.
[20] *Monumenta Hungariae Historica*, t. I, Budapest, 1874, pp. 145–147.

En dépit de la dificile situation où il se trouvait, Vlad l'Empaleur réussit à organiser l'effort du peuple tout entier, de manière qu'il put obtenir l'une des plus brillantes victoires de l'histoire de la Roumanie. L. Chalcocondil insiste sur la tactique de combat utilisée par Vlad l'Empaleur, qui, avec des forces restreintes, frappait à l'improviste des bandes turques dispersées[21]. Faute d'un système propre de ravitaillement, avançant sur un territoire dévasté, les armées turques s'affaiblissaient à mesure que le temps passait; elles causaient de grandes difficultés au sultan dans la conduite de la campagne. Dans les conditions de la démoralisation qui gagnait en profondeur l'armée turque, pendant que le sultan avançait vers Târgovişte, Vlad l'Empaleur parachevait ses actions menées jusqu'là, en exécutant l'attaque de nuit, restée célèbre – mentionnée aussi par L. Chalcocondil, ainsi que par presque toutes les sources de l'époque[22] – ses soldats faisant preuve d'une grande force morale devant l'ennemi. En reproduisant un dialogue entre le vizir Machmout et un soldat de Vlad l'Empaleur tombé prisonnier et qui malgré la menace de mort refussait cependant de donner des informations concernant le dispositif de combat de Vlad l'Empaleur, L. Chalcocondil attribue au vizir des paroles de haute appréciation à l'adresse de l'armée de Vlad l'Empaleur. Il aurait déclaré que si Vlad l'Empaleur « avait une armée importante, il se pourrait qu'il atteigne à une grande puissance »[23]. Après l'attaque de nuit, Vlad l'Empaleur s'est retiré au nord de Târgovişte, laissant au sultan la voie libre vers la capitale. Près de la capitale, le sultan s'est trouvé devant ce tableau, présenté aussi par Ducas: devant lui s'étendait une grand forêt de pals sur lesquels étaient empalés une multitude d'hommes (Chalcocondil donne le chiffre de 20 000). Stupéfait, le sultan aurait déclaré « qu'il ne peut prendre le pays d'un homme qui accomplit de si grandes choses et, par-dessus tout, sait utiliser de cette façon son règne et ses sujets... que cette homme qui fait de tels exploits, serait digne de mieux »[24]. Par-delà cet éloge qui témoigne de l'admiration du sultan pour les capacités de Vlad l'Empaleur de se faire craindre et écouter de ses sujets, ce qui en fait était l'idéal du gouvernement turc, il est évident que le spectacle de Târgovişte était de nature à achever de démoraliser l'armée turque. „« Et les autres Turcs, voyant la multitude d'hommes empalés – dit L. Chalcocondil – s'effrayèrent fort. »[25] Il n'y a nul doute que la résistance de l'Etat conduit par Vlad l'Empaleur dépassait de loin les prévisions du sultan. Impressionné par la force que lui opposait Vlad l'Empaleur, constatant que son armée, à bout de forces, était incapable de combattre et s'attendant à des actions de la part de Mathias Corvin, roi de Hongrie, Mahomet II ordonna le retrait. Son armée fut suivie de près par l'armée de Vlad l'Empaleur, qui la força à plusieurs reprises au combat. Sans le dire catégoriquement, L. Chalcocondil laisse entendre que l'expédition du sultan au nord du Danube a été

[21] L. Chalcocondil, *Expuneri istorice* (Exposés historiques), pp. 287–289.

[22] *Ibidem*; Ştefan Ştefănescu, *Vlad Ţepeş – un conducător de stat celebru* (Vlad l'Empaleur – un chef d'Etat célèbre), dans « Revista de istorie », 11, 1976, pp. 1649–1651.

[23] L. Chalcocondil, *Expuneri istorice* (Exposés historiques), p. 289.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*.

une victoire; le butin emporté par les Turcs hors du pays comprenait plus de 200 000 chevaux, bœufs et vaches[26], ce qui était beaucoup pour la richesse du pays. Mais le même Chalcocondil montre que le passage du Danube par le sultan s'est fait en grande hâte de peur des Daces (Valaques)[27]. Radu le Bel, le frère de Vlad, fut laissé en Valachie pour traiter avec les Valaques et ramener le pays sous la dépendance de l'empereur. Ordre avait été donné au gouverneur turc des territoires proches du Danube de l'aider. L. Chalcocondil montre par la suite que Radu le Bel, en offrant aux Daces (il faut lire: aux boyards valaques) une alliance politique dont les principaux traits caractéristiques devaient être « l'amitié » avec le sultan et le renvoi du voïvode qui leur a apporté de si grands « malheurs », reussit à désagréger graduellement le camp de Vlad l'Empaleur, les partisans de celui-ci passant du côté du nouveau prétendant; ce dernier réunit une importante armée et, avec l'aide des Turcs, conquit le trône et soumit le pays. Abandonné par les siens, Vlad l'Empaleur fut forcé d'abdiquer, cherchant un appui chez les Hongrois[28].

De l'exposé même de L. Chalcocondil il résulte que la perte du trône par Vlad l'Empaleur n'était pas due à une victoire de Mahomet II, mais à la désagrégation du camp de Vlad l'Empaleur, ce qui eut lieu après l'expédition du sultan. De la manière dont L. Chalcocondil présente les faits, il ressort que celui-ci cherche à cacher la défaite des Turcs, défaite que confirment catégoriquement Ducas et d'autres sources. Les chroniques vénitiennes, hongroises[29], de même que les chroniques serbes[30], soulignent que l'expédition conduite par le sultan au nord du Danube s'est soldée par une brillante victoire roumaine. Des rapports faits par les agents diplomatiques vénitiens, répandus dans différants centres du monde oriental, relatent parfois amplement la défaite subie par le sultan. Ainsi, le rapport du 28 juillet 1462 adressé par Balbi, ambassadeur vénitien à Constantinople, au doge et qui reproduit les informations officielles parvenus du champ de bataille à Constantinople, parlent assez amplement de la défaite du sultan au nord du Danube. Deux lettres d'Alois Gabriel, recteur vénitien en Candie (Crète), datées des 3 et 12 août 1462 et adressées à Antonio Loredano, capitaine de Modona, confirment la grande victoire de Vlad l'Empaleur sur Mahomet II et la fuite de ce dernier de Valachie. La lettre du 12 août contient d'ailleurs aussi un détail intéressant qui nous apprend qu'à leur retour « les Turcs ont fait semblant d'être gais, dans l'intention de faire croire au sujets du sultan que celui-ci revient vainqueur ». Une lettre du gouvernement de Caffa adressée au roi de Pologne parle, elle aussi, de la guerre heureuse menée par Vlad l'Empaleur contre les Turcs[31].

[26] *Ibidem*, p. 291.

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*.

[29] La discussion les concernant, chez A. D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană* (Histoire des Roumains de la Dacie Trajane), t. II, Bucarest, 1986, pp. 260–264; Nicolas Stoicescu, *Vlad Ţepeş* (Vlad l'Empaleur), pp. 116–119.

[30] *Stari srpski rodoslovi i letopisi*, éd. L. Stoianovici, Carlovitz, 1927, p. 245.

[31] A. D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană* (Histoire des Roumains de la Dacie Trajane), t. II, pp. 262–263.

S'appuyant sur un ample information, l'historien Barbu Câmpina a analysé les circonstances dans lesquelles Vlad l'Empaleur perdit son trône qu'occupa après lui Radu le Bel[32]. Après la défaite du sultan par Vlad l'Empaleur et une foi passé le danger de voir transformer le pays en pachalik (ce qui aurait conduit à la confiscation des biens des boyards – comme cela s'était passé au sud du Danube), les boyards mécontents du gouvernement autoritaire de Vlad l'Empaleur, des excès qu'il avait commis pendant son règne, l'abandonnent, passent du côté de Radu le Bel et, avec l'aide qu'ils demandent et reçoivent de la part des Turcs, ils obligent Vlad l'Empaleur à quitter le pays. Dans le climat créé par la grande victoire de Vlad l'Empaleur – alors que les Turcs éprouvaient eux-mêmes le besoin de collaborer avec les boyards et étaient disposés à apprécier une telle collaboration – les boyards établirent un programme politique concernant les rapports avec les Turcs, qui fut respecté pendant au moins deux siècles. Ils décidèrent alors de se servir des Turcs contre leurs adversaires de l'intérieur du pays, qui étaient, d'une part, les masses d'exploités, d'autre part, l'action politique du trône, la politique de centralisation de l'Etat menée avec tant d'énergie par Vlad l'Empaleur.

La figure de celui-ce « malgré toute l'auréole de sang qui l'entoure – écrit à juste titre A. D. Xenopol – est l'une des plus intéressante de toute l'histoire de la Roumanie. Cruel, ne connaissant pas la pitié, ni le pardon, il a mis son terrible caractère au service de son pays, qu'il a arraché à l'humiliation dans laquelle il était tombé, après l'avoir débarassé des maux de l'intérieur. C'est là que se sont révélés ses autres qualités, le courage téméraire et le mépris de la mort, ce qui lui a permis de vaincre l'un des plus grands conquérants du monde. On ne saurait prononcer à l'adresse de Vlad l'Empaleur un éloge plus grand que celui que L. Chalcocondil met dans la bouche de Mahomet II, qui aurait déclaré "qu'il ne peut prendre le pays à un homme qui accomplit de si grandes choses et par-dessus tout, sait utiliser de cette façon son règne et ses sujets". »[33]

Même si chacune des chroniques mentionnées prises séparément ne peut être considérée comme source de base dans la présentation de la lutte menée par le peuple roumain contre les Turcs au XVe siècle, elle présentent un intérêt particulier dans la mesure où il y a entre elles une entière concordance (bien que leurs informations soient indépendantes les unes des autres) et dans la mesure où les informations qu'elles contiennent sont confirmées par d'autres sources aussi.

[32] B. T. Câmpina, *Complotul boierilor şi răscoala din Ţara Românească din iulie – noiembrie 1462* (Le complot des boyards et la révolte de la Valachie de juillet–novembre 1462), dans « Studii şi referate privind Istoria României » (Etudes et rapports concernant l'histoire de Roumanie), 1re partie, Bucarest, 1954, pp. 599–624; Ştefan Ştefănescu, *Vlad Ţepeş – un conducător de stat celebru* (Vlad l'Empaleur – un chef d'État célèbre), pp. 1651–1653.

[33] A. D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană* (Histoire des Roumains de la Dacie Trajane), t. II, p. 266.

B.

BYZANTINA

LA QUESTION DE L'ICÔNE DANS LA VISION DES PÈRES (IVe–VIIe SIÈCLES)

ŞTEFAN IONESCU BERECHET

Nous vivons aujourd'hui dans un monde d'images et de pseudo-images qui nous accable par la multitude de ses formes et de ses effets[1]. Et ce n'est peut-être pas par hazard que justement à cette époque l'Occident redécouvre l'art de l'icône, comme un témoignage muet d'une spiritualité chrétienne oubliée depuis longtemps ou comme une chance unique de se purifier la vue. Mais, qu'est-ce que c'est qu'une icône? Quelle place occupe-t-elle dans la théologie et la piété des Pères de l'Eglise? On sera peut-être surpris de découvrir que le thème de l'image occupe une place centrale dans la triadologie, la christologie et l'anthropologie patristique, que l'emploi et la vénération des icônes constituait déjà un acquis de la Tradition dans l'époque précédant l'iconoclasme. Dans notre étude, suivant la méthode de l'analyse chronologique, nous allons essayer d'identifier les sens que la notion d'icône (image)[2] acquiert dans la théologie patristique des IVe–VIIe siècles, de même que le contenu de la relation image-prototype, afin de mettre au jour les fondements généraux et particuliers du culte des saintes images[3]. Nous passerons en revue les riches témoignages des Pères et des écrivains ecclésiastiques au sujet de la vénération des images du Christ, de la Mère de Dieu et des saints et de la

[1] Pour une analyse philosophique des types, de la nature et de la fonction des images, voir J.J. Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris, 2001.

[2] Les acceptions que connaît la notion d'*icône* se trouvent systématisées au VIIIe siècle par S. Jean Damascène, dans son ouvrage *De imaginibus orationes*, I, III, PG 94, 1240C–1244A, 1337B–1344A. Il y énumère six significations, disposées sur une échelle hiérarchique selon le degré de « participation » à la réalité du prototype: l'Icône naturelle (le Fils, Image consubstantielle du Père; le fils, icône de son père), l'Idée « du conseil de Dieu d'avant les siècles », l'icône « par position ou imitation » (l'homme, « image de Dieu »), l'icône analogique (la perception des réalités intelligibles à travers les réalités sensibles), les types ou les symboles (à valeur préfigurative), l'icône à rôle anamnétique (la reproduction par l'écriture ou les couleurs des événements de l'histoire du salut ou des images des personnes saintes).

[3] Voir à ce sens: E. Von Dobschutz, Christusbilder. Texte und Untersuchungen zur Gescichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1899; G. B. Ladner, The concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy, DOP VII (1953), p. 1–34; P. Lucas Koch, Zur Theologie der Christusikone, în BenM XIX (1937), p. 375–387; XX (1938), p. 32–47, 168–175, 281–288, 437–452.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 127–158, 2006

grâce opérante rayonnant de ces images[4]. De même, nous essayerons d'analyser les conceptions et les attitudes aniconiques ou iconoclastes manifestées au cours de cette période au sein de l'Eglise ou bien hors d'elle, qui préparaient le terrain de la grande crise iconoclaste qui bouleversa l'Empire byzantin aux VIIIe–IXe siècles[5].

I. L'icône dans la pensée patristique aux IVe–VIIe siècles. Arguments et témoignages en faveur de la vénération des saintes images

1. Le IVe siècle. *a. Orient*. Dans certains passages d'*Aglaophon* ou *De la Résurrection*, **Méthode d'Olympe** († 311) invoque à l'appui de sa position antiorigéniste une série d'exemples du domaine des beaux arts (notamment de la sculpture), à l'égard duquel il manifeste une grande familiarité[6]. Outre deux références à l'art de la peinture[7], l'auteur apporte au premier plan, dans un fragment significatif[8], l'exemple des statues impériales, afin de relever la dignité de

[4] Au sujet du développement du culte des images avant la période iconoclaste, voir: E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*, DOP VIII (1954), p. 83–150; Edwyn Bevan, *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, Londra, George Allen & Unwin Ltd., 1940; V. Grumel, *Images (culte des)*, DTC vol. VII–1, Paris, 1927, p. 766–844; N.H. Baynes, *The Icons before Iconoclasm*, în HThR XLIV (1951), p. 93–106; Pr. Lect. N. Chifăr, *Iconologia în literatura patristică anterioară declanşării iconoclasmului bizantin*, dans le vol. *Teologie şi spiritualitate patristică*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2002, p. 116–142.

[5] Voir G.B. Ladner, *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, MS II (1940), p. 127–149; E.J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, Londra, 1930; N. Calas, *Iconolatry and Iconoclasm*, CAJ 29 (1969–1970), no. 2, p.184–199; A. Besançon, *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*, Chicago, 2000; C. Barber, *Figure and Likeness: on the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, New Jersey, 2002.

[6] Metodiu de Olimp, *Aglaofon* sau *Despre inviere*, trad. rom., stud. introd., note şi indici de C. Cornițescu, dans la coll. PSB, vol. 10, Bucureşti, 1984, « Prolog », chap. XVI, p. 130 (idée reprise dans « Discursul lui Memianius », chap. XXVI, p. 192); « Primul discurs al lui Metodiu », chap. XXXIV, p. 145, chap. XXXV, p. 146, chap. XLIII, p. 152; « Discursul al treilea al lui Metodiu », chap. VI, p. 198–199. Ce qui peut être remarqué dans l'abondance de ces citations, c'est la mise en valeur des beaux arts, chose naturelle chez un écrivain ecclésiastique qui, dans sa lutte contre le spiritualisme origéniste, accorde à la matière l'importance qui lui est due.

[7] La première référence (*Idem*, « Discursul lui Memianius », chap. X, p. 178) est une analogie où l'auteur compare la création des corps humains par Dieu à partir de « divers mélanges » des quatre éléments primordiaux à l'art de la peinture, où les figures des personnages sont réalisées par la superposition des différents mélanges résultés de la combinaison des quatre couleurs principales. La seconde mention (*Idem*, « Primul discurs al lui Metodiu », chap. XXVIII, p. 138) révèle le mépris de l'auteur pour l'art naturaliste paien, attitude déterminée par les moyens et les buts propres à ce genre d'art qui ne fait que donner l'illusion de la réalité (l'image de la chose figurée et non la chose en soi) et vise un but purement esthétique (la délectation des spectateurs).

[8] « Et comme toutes les images de l'empereur doivent être honorées à cause de l'effigie impériale qui y est empreinte, nous aussi nous devons être honorés, car nous sommes Son image. » (*Idem*, « Discursul lui Memianius », chap. XXIV, p. 190–191; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1420B). L'affirmation s'accorde parfaitement à l'énoncé classique de S.Basile le Grand: « L'honneur accordée à l'image passe au prototype » (*Liber de Spiritu Sancto*, XVIII, 45, PG 32, 149C). L'idée se retrouve aussi chez un contemporain de Méthode, **Pierius** († 312), chef de l'Ecole

l'homme en tant qu'« image de Dieu ». Développant une parallèle intéressante entre l'image anthropologique et l'image artistique, Méthode d'Olympe souligne que le fondement de la vénération des « images impériales » (l'homme) ne réside pas dans la matière dont elles sont réalisées (le corps), mais de « l'effigie impériale qui y est empreinte » (l'image divine). La vénération ne s'adresse pas à la matière dont l'image est confectionnée, mais à la personne de l'empereur.

Décrivant lé déclenchement des persécutions contre les chrétiens en Nicomédie, le 23 février 303, sur l'ordre des augustes Dioclétien et Maximien, **Lactance** († 320) mentionne la représentation de Dieu (*simulacrum Dei*), que les persécuteurs cherchaient dans la cathédrale de la ville[9].

De la vaste œuvre d'**Eusèbe de Césarée** († 340) on peut recueillir quelques précieux témoignages portant sur la diffusion et la vénération des saintes images à son époque. Une première mention figure dans sa *Démonstration évangélique*, dans un texte qui décrit la théophanie trinitaire à l'arbre de Mambré et où Eusèbe mentionne la vénération d'une peinture représentant la *Philoxénie* d'Abraham[10].

Au XVIIIe chapitre, 1–4, de son *Histoire ecclésiastique*[11], Eusèbe décrit la statue érigée par l'hémorroïsse dans la ville de Panéas (la Césarée de Philippe), en Palestine, en mémoire de sa guérison miraculeuse par le Sauveur[12]. Dans le même fragment, l'auteur mentionne aussi le culte voué à des icônes peintes des Saints Apôtres et du Christ Lui-même, qu'il considère pratique païenne. Au chapitre 49 du troisième livre de *La Vie de Constantin le Grand*[13], Eusèbe mentionne deux représentations en bronze plaqué d'or, extrêmement fréquentes dans le répertoire

catéchétique d'Alexandrie. Selon la récension de son œuvre réalisée par le patriarche Photius (*Bibliotheca*, cod. 119, PG 103, 400B), celui-ci considérait que tant l'honneur que le mépris témoigné à l'image s'adressent au prototype.

[9] Lactance, *De mortibus persecutorum*, XII, 2, SC 39, p. 91.

[10] Eusèbe de Césarée, *Demonstrationis evangelicae*, PG 22, 384B (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1369 AB).

[11] Idem, *Historia ecclesiastica*, PG 20, 680BD (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1373 BD).

[12] L'épisode de la guérison de l'hémoroisse est décrit dans les Evangiles synoptiques: Mt. 9, 20–22; Mc. 5, 25–34; Lc. 8, 43–48. Le récit de l'érection de la statue se retrouve chez plusieurs écrivains ecclésiastiques postérieurs à Eusèbe: Macaire de Magnésie (IVe siècle), *The Apocriticus of Macarius Magnes*, dans la coll. « Translations of Christian Literature », series I: greek texts, Society of promoting Christian Knowledge, Londres, The Macmilian Company, New York, 1919, p. 31 (il attribue à l'hémorroïsse le nom de Véronique); **Antipater de Bostra** (Ve siècle), *Ex sermone in mulierem quae fluxum sanguinis passa est*, PG 85, 1793D; Mansi 13, 13E; **Sozomène** (Ve siècle), *Historia ecclesiastica*, V, 21, PG 67, 1280B–1281C (il rappelle la destruction de la statue au temps de Julien l'Apostat et la tentative, entravée par l'intervention divine, de la remplacer par la statue du tyran); **Cassiodore** († 580), *Historia ecclesiastica tripartita*, VIe livre, chap. XLI, PL 69, 1057D–1058A; **Philostorge** († 439), *Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius, compiled by Photius, patriarch of Constantinople*, VII, 3,translated by Ed. Waldford, M.A, Oxford, London, 1855, p. 475–476; **Jean Malalas** († vers 570), *Chronographia*, X, PG 97, 236–239 (il parle d'une lettre que l'hémorroïsse, nommée Véronique, avait adressée au roi Hérode Philippe, en lui demandant de donner son accord à l'érection de cette statue); S. Grégoire de Tours († 594), *Libri miraculorum. Liber primus: De gloria beatorum martyrum*, chap. XXI, PL 71, 723AC.

[13] Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini*, PG 20, 1109AB.

de l'iconographie paléo-chrétienne – le Bon Pasteur et Daniel dans la fosse à lions – qui ornaient les fontaines publiques de Constantinople.

La comparaison au portrait impérial est utilisée aussi par **Saint Athanase le Grand** († 373) pour illustrer la qualité du Fils d'être l'Image parfaite du Père, consubstantiel à Celui-ci, dans un fragment d'une importance capitale tant pour la doctrine orthodoxe de la Sainte Trinité que pour celle concernant la vénération des saintes images[14]. A partir du concept *d'image* de la philosophie grecque, il définit la relation image-empereur en des termes comme « ressemblance plénière », « ressemblance sans changement ». Entre les deux termes de la relation, il y a une implication réciproque, une certaine identité même, fondée sur la ressemblance formelle entre l'image et son modèle, en vertu de laquelle la personne de l'empereur peut recevoir la vénération par l'intermédiaire de son image. Appliquant la relation image-prototype au contexte trinitaire, l'auteur affirme l'identité de substance entre le Fils (Image) et le Père (Modèle), compte tenu du fait que, dans ce cas, les qualités du prototype sont propres à l'image aussi[15]. Dépassant la perspective de la philosophie grecque, qui ne pouvait concevoir la notion d'*image* qu'en termes de « ressemblance » ou de « participation », S.Athanase, en s'appuyant sur la Révélation chrétienne, introduit dans la triadologie le concept antinomique d'*image consubstantielle* au prototype[16]. De même, il affirme clairement que le Fils est à la fois Image et Verbe du Père, vérité que l'on peut considérer comme le fondement trinitaire de l'équivalence entre image et verbe, constamment invoquée par les défenseurs des icônes[17].

L'analogie avec l'image de l'empereur se trouve pleinement consacrée et approfondie dans le traité *Sur le Saint Esprit* de **Saint Basile le Grand** († 379),

[14] S. Athanase le Grand, *Orationes adversus Arianos*, III, V, în PG 26, 329C–332B (voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, în PG 94, 1404C–1406A ; Mansi 13, 69 BC; S. Théodore le Studite, *Antirrhetici adversus iconomachos*, II, 13, 18, PG 99, 360AB, 361D–364A).

[15] « Car dans l'image il y a l'aspect et la figure de l'empereur et dans l'empereur il y a l'aspect de l'image. Entre l'image et l'empereur il y a une ressemblance parfaite [...]. Et par la ressemblance inchangée, l'image pourrait dire à celui qui veut regarder l'empereur, selon l'image: 'Moi et l'empereur nous sommes un' [...] Donc celui qui vénère l'image vénère en elle l'empereur aussi. Puisque le Fils aussi est l'Image du Père, il faut penser que la divinité et ce qui est propre au Père est la substance du Fils. » (voir *supra*, n. 14). C'est presque tout l'enseignement orthodoxe de la relation image-prototype qui s'y trouve concentré.

[16] S. Athanase se sert fréquemment de ce concept, dans maints passages des *Trois Orationes adversus Arianos*, *Epistola de Synodis* et *Epistola ad Serapionem*. Le principe énoncé par lui en contexte trinitaire au niveau de l'Icône naturelle (le Fils, Image du Père) se retrouve aussi chez les défenseurs des saintes images, au niveau de l'icône artificielle, mais dans un sens ontologique différent: si, dans le premier cas, entre l'Image (le Fils) et Son Modèle (le Père) il y a une identité de substance et une distinction hypostatique, dans le second cas, entre l'icône et le prototype il y a une différence de substance et une ressemblance hypostatique (au niveau de la forme, de l'aspect). La distinction entre l'Icône naturelle (κατὰ φύσιν) et l'icône artificielle (κατὰ τέχνην ou κατὰ θέσιν) se rencontre déjà, au début du IVe siècle, chez **Eustace d'Antioche** († 337–360). Dans un fragment cité par Théodoret de Cyr (*Dialogus*, II, PG 83, 176C), développant la théorie du Verbe-Homme, Eustace compare le Christ-Homme à une icône artificielle et le Christ-Dieu à une icône naturelle .

[17] « Le Verbe de Dieu est l'Image même et l'empreinte et la figure de Son Père » (S. Athanase le Grand, *Orationes adversus Arianos*, III, XVI, PG 26, 345A).

dans un fragment où l'auteur développe une parallèle significative entre l'Image consubstantielle (le Fils, Image naturelle du Père) et celle *artificielle*[18]. S. Basile recourt à la susdite comparaison pour soutenir la différence hypostatique et l'identité de substance entre le Fils et le Père, et il en extrait quelques arguments décisifs pour la doctrine trinitaire, qui allaient servir de fondements au culte des saintes images aussi[19].

Tandis que le Père et Son image éternelle (le Fils) sont un selon la substance, la relation qui s'établit entre l'image *artificielle* (de l'empereur) et le prototype représenté (la personne de l'empereur) n'est qu'une relation de ressemblance, qui subsiste dans la forme représentée au moyen de la technique picturale[20]. De même que la vénération de l'Image (le Fils) ne peut être séparée de la vénération accordée à Son Modèle (le Père), mais s'adresse aussi à Celui-ci, en vertu de leur consubstantialité, de même le prototype (l'empereur) est vénéré à travers son image *artificielle*[21], bien que celle-ci ne fait qu'imiter la réalité du prototype sans s'identifier à elle, en vertu de leur ressemblance. De l'identité de forme (ressemblance) entre l'image et le prototype découle leur identité de nom (l'homonymie), idée développée dans un autre écrit à caractère dogmatique, où S.Basile semble soutenir même l'identité hypostatique des deux[22].

C'est toujours lui qui, dans quelques homélies à caractère panégyrique, met en évidence l'équivalence entre le portrait hagiographique et celui iconographique, entre la prédication orale et celle au moyen des couleurs, entre la parole et l'icône.

[18] « Comment donc s'il y a un et un, n'y a-t-il pas deux Dieux ? Pour (la raison) que l'image du roi aussi est nommée roi ; mais (il n'y a) pas deux rois. Ni le pouvoir ne se divise, ni la gloire ne se partage [...] car l'honneur témoigné à l'image passe au prototype. Donc, ce qu'ici, par imitation, est l'image, là, par nature, c'est le Fils. Et de même que dans celles réalisées par la technique la ressemblance réside dans la forme, de même dans la nature divine et simple, l'unité réside dans la participation à la divinité » (S. Basile le Grand, *Liber de Spiritu Sancto*, chap. XVIII, 45, PG 32, 149C).

[19] La preuve de ce fait est l'utilisation de l'assertion basilienne par le VIIe Concile Œcuménique (invoquée comme témoignage patristique lors de la IVe session – voir Mansi 13, 69DE – et, surtout, incluse dans la définition dogmatique, voir Mansi 13, 380A) et par les Pères iconodoules, pendant la querelle des images des VIIIe–IXe siècles (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1261D–1264A, 1361AB et S. Théodore le Studite, *op. cit.*, I, II, PG 99, 337CD, 368D–369A, CD). Elle figure même dans la prière de consécration des icônes du Sauveur et des icônes des grandes fêtes.

[20] L'idée se retrouve dans *Epistola II*, PG 32, 229A et surtout dans le Ve livre (inauthentique) du traité dogmatique *Contra Eunomium*, PG 29, 724B (voir aussi S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 357CD).

[21] L'inverse est aussi valable, le prototype (l'empereur) même est insulté si l'on insulte son image, idée énoncée par S.Basile dans un autre ouvrage qui lui est attribué, *Enarratio in Prophetam Isaiam*, PG 30, 589AB (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1365C).

[22] « Celui qui regarde le portrait de l'empereur dit que celui du portrait est l'empereur mais ne soutient pas qu'il y a deux empereurs[...] ni n'enlève à l'original le nom d'empereur s'il dit, en montrant au portrait: 'Celui-là est l'empereur'. » (S. Basile le Grand, *Homilia XXIV: Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*, în PG 31, 608C. L'idée se retrouve plus tard, avec la correction nécessaire, à Théodore le Studite: « Le prototype et l'icône sont un par la ressemblance de l'hypostase » (*op. cit.*, III, PG 99, 428C).

Ainsi, la recommandation que S. Basile fait aux peintres, de représenter « par les couleurs de l'art » le martyre de S. Barlaam[23], se fonde sur l'idée que le langage plastique possède une force de conviction plus grande que le langage oratorique, étant donné la prééminence de la vue entre les cinq sens de l'homme[24]. La parallèle entre l'art de la peinture et l'art de la parole résulte clairement aussi d'un fragment de *l'Homélie XVIII, au martyr Gordie*, où S. Basile souligne les limites des deux dans la représentation de la réalité, leur qualité de copie imparfaite de la vérité des choses[25]. Les deux langages, plastique et verbal, sont indiscutablement équivalents et tous les deux ont une fonction pédagogique, d'instruire les fidèles[26].

En précisant la doctrine du Saint Esprit, S. Basile invoque, dans ce contexte, l'importance de la tradition mystique de l'Eglise, argument utilisé ultérieurement par les défenseurs des saintes images pour en justifier la vénération. Affirmant fermement que pour la foi de l'Eglise, la tradition non écrite a la même valeur que celle écrite, S. Basile énumère une série de pratiques liturgiques transmises de l'époque apostolique par voie orale[27], dont la vénération des saintes images, tel qu'il résulte d'une épître qui lui est attribuée. Cette épître mentionne, d'une part, l'origine apostolique des icônes et d'autre part, l'argument "de facto », à savoir la diffusion des saintes icônes dans l'espace ecclésial[28].

Saint Cyrille de Jérusalem († 386) recourt, dans ses *Catéchèses*, à une comparaison entre l'image *artificielle* (« l'icône en bois de l'empereur terrestre ») et l'homme créé « à l'image de Dieu » (« l'icône parlante de Dieu ») pour souligner la dignité de cette dernière[29]. La considération accordée par l'auteur à l'image faite

[23] « O, peintres renommés des grands exploits des combattants, ornez par les couleurs de votre art celui qui porte la couronne et que j'ai décrit de manière si terne ! » (S. Basile le Grand, *Homilia XVII: in Barlaam martyrem*, in PG 31, 489AB; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1261CD, 1360CD ; Mansi 13, 80CD; S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 357B).

[24] S. Basile le Grand, *Enarratio in Prophetam Isaiam*, PG 30, 132A.

[25] Idem, *Homilia XVIII: in Gordium martyrem*, PG 31, 493A; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1265B).

[26] « ce que le récit présente par l'ouie, la peinture, sans voix, présente par imitation »(S. Basile le Grand, *Homilia XIX: in sanctos quadraginta martyres*, PG 31, 508C–509A; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1265CD, 1268AC, 1361A, 1401A; S. Théodore le Studite, *op. cit.*, I, PG 99, 340D–341A).

[27] S. Basile le Grand, *Liber de Spiritu Sancto*, chap. XXVII, PG 32, 188A.

[28] « Voilà pourquoi je vénère et je glorifie les traits des saintes images, parce qu'elles nous furent transmises par les Saints Apôtres, parce qu'elles n'ont pas été interdites et sont même représentées dans toutes nos églises ! » (S. Basile le Grand, *Epistola CCCLX: ex epistola ad Julianum transgressorum*, in PG 32, 1100BC (voir aussi Mansi 13, 72E–73A). De même, un fait significatif c'est que l'épître se réfère à une hiérarchie des prototypes–le Christ, la Mère de Dieu, les Saints Apôtres, les Prophètes, les Martyrs–ce qui « institue un ordre dans la vénération » et semble suggérer « la configuration du saint disque à le Prothèse » ou « la succession des registres de la peinture murale ou des icônes sur l'iconostase, dans les églises orthodoxes » (A. Alexandrescu, *Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine şi arta creştină eclezială* (thèse de doctorat), ST L (1998), n°s 3–4, p. 43).

[29] S.Cyrille de Jérusalem, *Catechesis XII*, PG 33, 729C–732A (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1405CD). Sans rejeter l'image réalisée au moyen de l'art, S. Cyrille lui oppose

par la main de l'homme transparaît aussi d'un autre fragment, où il évoque les objets détruits ou profanés par Nabuchodonosor, dont aussi les chérubins sculptés dans la Sainte des Saintes, qui veillaient sur l'Arche de l'Alliance dans le Temple de Salomon[30].

L'image de l'empereur est abordée aussi par **Saint Grégoire de Nazianze** († 390) dans *l'Homélie sur le saint baptême*, ou il compare l'effet produit par le Sacrement (le sceau) du Baptême sur le baptisé à l'empreinte laissée par une bague à l'effigie impériale sur différentes matières[31]. Ce qui est à retenir c'est l'idée selon laquelle la forme (la ressemblance) de l'empreinte (de l'original) s'imprime de la même manière, quelle que soit la qualité de la matière où elle s'imprime. S. Grégoire situe lui aussi, comme ses prédécesseurs, la relation entre l'image et le prototype au niveau de la ressemblance. Mais, comme il l'observe lui-même dans un fragment de son *Quatrième discours théologique*, tandis que, dans le cas de l'Image consubstantielle, la ressemblance entre l'Image (le Fils) et le Modèle (le Père) est en réalité identité de substance, en ce qui concerne l'image *artificielle*, entre celle-ci et son modèle il n'y a qu'une ressemblance partielle, fondée sur l'imitation artistique[32]. De même, S. Grégoire partage l'opinion de S. Basile quant au rôle pédagogique de la peinture. Il met en évidence cet aspect dans deux de ses poèmes moraux, où il évoque un miracle accompli par le portrait de Polémon. Et souligne la force de persuasion que l'art de la peinture exerce sur la conscience du spectateur[33]. L'importance accordée par S. Grégoire aux saintes images se devine aussi de la description qu'il fait à un lieu de culte édifié par le préfét Olympios et orné de représentations iconographiques[34].

C'est toujours sur la ressemblance que les peintres réalisent en observant les détails physionomiques et vestimentaires de l'original que fonde **Saint Grégoire de Nysse** († 395) la relation image-prototype, reprenant le même exemple du

l'image animée (l'homme) créée par œuvre divine. L'idée se retrouve développée, mais dans les termes d'une opposition irréconciliable, par les représentants de l'Ecole alexandrine (Clément et Origène), étant reprise plus tard par le Synode iconoclaste de 815 (voir Clément d'Alexandrie, *Protréptique*, IV, 59, 2; X, 98, 3, SC 2, p. 123, 166; Origène, *Contra Celsum*, VIIIe livre, XVII, PG 11, 1545AC; P.J. Alexander, *The iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos)*, DOP VII (1953), p. 58–66).

[30] S.Cyrille de Jérusalem, *Catechesis II*, PG 33, 405AB (voir aussi Mansi 13, 160AB).

[31] « La différence est dans le matériel, non dans l'empreinte » (S. Grégoire de Nazianze, *Oratio XL: in sanctum baptisma*, chap. XXVI, PG 36, 369C).

[32] « C'est l'image immobile d'une existence en mouvement, ici c'est l'image vivante du Vivant » (Idem, *Oratio XXX. Theologica IV: de Filio*, PG 36, 129BC).

[33] Idem, *Carmina. Liber I : Poemata theologica. Sectio II : Carmina moralia*, PG 37, 737A–738A, 929A (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1401B, C; Mansi 13, 13BC). L'auteur du « miracle » invoqué par S. Grégoire, Polémon (314–270 av. J.-C.), était le quatrième « scholarch » (dirigeant) de l'Académie ancienne platonique, étant préoccupé surtout par le côté ethique de la philosophie de son maître (voir N. Balca, *Istoria filozofiei antice*, Bucureşti, 1982, p. 201, 202).

[34] S. Grégoire de Nazianze, *Epistola CXLI*, PG 37, 241C. La lettre, écrite probablement en 382, quand Olympius était préfet de Cappadoce Seconde, mentionne l'édification et la décoration d'un lieu de culte, par les soins personnels de celui-ci.

portrait impérial[35]. En vertu de la ressemblance, qui constitue le contenu même de cette relation[36], l'image participe à « la dignité et au nom » du prototype[37]. Mais l'auteur introduit une correction fondamentale: entre l'image et son modèle il n'y a aucune identité de substance. La relation iconique possède un fondement foncièrement antinomique: la ressemblance au niveau formel coexiste avec la différence au niveau ontologique[38]. Pour la compréhension de cette antinomie, S. Grégoire évoque l'exemple du miroir qui, bien qu'il reflète fidèlement les traits et les mouvements de l'original, ne participe pourtant pas à la nature de celui-ci[39]. En même temps, il fait un beau parallélisme entre l'image faite de main d'homme et l'homme créé « à l'image de Dieu » [40] et souligne le rôle pédagogique et esthétique de la peinture ecclésiale, partant de la décoration murale d'une église d'Amasée[41] ou se référant à une émouvante icône figurant le Sacrifice d'Isaac, qu'il avait probablement admirée à Constantinople[42].

Quelques témoignages sur la diffusion des saintes images au IVe siècle peuvent être trouvés même dans certains écrits à caractère iconoclaste, attribués à **Saint Epiphane de Salamine** († 403). Il y mentionne l'augmentation du nombre des saintes icônes et le culte que leur consacrent certains chrétiens, précisant qu'il

[35] S. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, IV, V, PG 44, 136CD (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, PG 94, 1268D–1269A). Ce qui surprend chez un auteur mystique, comme Grégoire, c'est la description détaillée des procédés picturaux et sculpturaux, qui révèlent une réelle familiarité de l'auteur avec le domaine des beaux-arts.

[36] S. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XI, PG 44, 156B.

[37] *Ibidem*, IV, PG 44, 136C. Si la ressemblance n'est pas réalisée, alors la participation au nom de l'original est annulée elle aussi: « Car si l'image n'a aucune ressemblance avec le modèle, alors elle n'est pas digne d'en porter le nom » (*Ibidem*, XVI, PG 44, 184A).

[38] « si, intérieurement, il y a une ressemblance entre l'image et l'empereur, il y a également une différence réelle » (*Ibidem*, XVI, PG 44, 184D–185A). « [...] on dit que l'imitation ressemble à l'original. En ce cas, la nature de cet être est une chose, et celle du matériel, qui trompe le regard au moyen des couleurs et des formes, en est une autre » (Idem, *Contra Eunomium*, livre IIe, 12, PG 45, 981D).

[39] « Du même ordre de ressemblance fait partie aussi la reproduction de l'image de l'original dans le miroir, qui donne l'apparence du mouvement sans être, certes, identique selon la nature à l'original » (*Ibidem*, PG 45, 981D). Elle « montre [...] l'image de la personne qui apparaît [...] et a reçu en soi l'empreinte de l'image de la Beauté » (Idem, *Commentarius in Canticum Canticorum*, XVe homélie, PG 44, 1093D).

[40] S. Grégoire compare les vertus qui sont à la base de notre ressemblance à Dieu aux couleurs qui composent l'image artistique et Dieu, à notre Peintre (Idem, *De hominis opificio*, V, PG 44, 136D). Ailleurs, il compare le Conseil divin sur la création de l'homme au croquis que l'artiste dessine dans la première phase de son travail (*Ibidem*, III, PG 44, 133C).

[41] Dans un panégyrique prononcé en 386, à Amasée, S. Grégoire décrit la décoration de l'église de cette cité, consacrée au Saint Martyr Théodore (?). L'iconographie du saint lieu contenait tant des motifs décoratifs, zoomorphes ou phytomorphes, que des scènes du martyre. « Les peintures placées sur les murs sont éloquentes par leur silence et offrent un merveilleux témoignage« (Idem, *Oratio laudatoria sancti ac magni martyris Theodori*, PG 46, 737D).

[42] Idem, *Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 572CD (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1269CD, 1361CD; Mansi 13, 9CD).

s'agit d'icônes du Sauveur, de Sa Sainte Mère, des anges, des protoparents, des prophètes, des apôtres et des martyrs[43].

L'icône est définie par **Saint Jean Chrysostome** († 407) en fonction de sa ressemblance au prototype[44], ce qui implique le fait que la vénération vise celui-ci et non pas la matière de l'icône, fait mis en évidence aussi par la classique comparaison à l'image de l'empereur[45]. La qualité de la matière dont l'image est confectionnée n'influence nullement la dignité de l'original (la personne de l'empereur), au contraire, c'est celui-ci qui confère de la valeur à la matière dans laquelle sa forme fut empreinte[46]. Et réciproquement, l'offense faite à l'image de l'empereur se rapporte à l'empereur en personne (le prototype)[47], ce qui peut attirer le courroux, justifié, de celui-ci[48]. A l'instar d'autres Pères et écrivains ecclésiastiques, S. Jean se sert de l'exemple des beaux arts pour illustrer un certain aspect de l'enseignement de foi de l'Eglise. Ainsi, pour interpréter le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament, il se sert de l'analogie avec le rapport entre les étapes de l'exécution d'une icône, le croquis (le dessin) et l'application des couleurs[49]. S. Jean souligne le rôle anamnétique[50] et pédagogique de la peinture, de

[43] Les mentions respectives se trouvent dans *Pamphlet contre les icônes*, dans H. Hennephof, *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes in usum academicum*, Leiden, E.J. Brill, 1969, frag. 119–136, p. 47–50 et *Lettre à l'empereur Théodose Ier*, dans *ibidem*, frag. 111–118, p. 44–47.

[44] S. Jean Chrysostome, *In Epistolam ad Colossenses commentarius*, PG 62, 318 (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1368D et 1369A).

[45] « ce n'est pas la planche, ni l'icône en cire qui est vénérée mais l'image de l'empereur ». Le fragment, attribué à *In pelvim* de S.Jean Chrysostome, qui ne se retrouve pas dans l'œuvre publiée de celui-ci, a été mentionné par le VIIe Concile Oecuménique (Mansi 13, 68DE) et par S.Jean Damascène (*op. cit.*, III, PG 94, 1408C).

[46] Il s'agit d'un autre fragment apocryphe qui figure dans le florilège damascène en tant qu'extrait de *In Macabeos* de S.Jean Chrysostome (*Ibidem*, III, PG 94, 1408B).

[47] L'idée se retrouve dans un fragment considéré par Jean Damascène comme appartenant au *Ex ennaratione in parabolam seminis*, attribué à S. Jean Chrysostome (*Ibidem*, II, PG 94, 1313C).

[48] Il s'agit du contexte dramatique pour la ville d'Antioche, suite à la décision de l'empereur Théodose le Grand de punir les habitants de la cité qui, lors de la révolte de 387, avaient détruit les statues impériales. A cette occasion, S.Jean Chrysostome prononce ses 21 *Homiliae XXI de statuis ad populum antiochenum habitae* (voir la Ve Homélie, PG 49, 73 et la XVe Homélie, PG 49, 154; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1396CD, 1396D–1397A, 140 0BC).

[49] S. Jean Chrysostome, *In proditionem Judae*, Ire Homélie ; PG 49, 379; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, II, PG 94, 1316A). L'idée se retrouve développée dans un passage apocryphe, que S. Jean Damascène considère comme faisant partie du *Ex ennaratione in Epistolam ad Hebraeos* de S. Jean Chrysostome (*op. cit.*, I, PG 94, 1269D–1272A, 1361D–1364A): « L'Ancienne Loi est la figure d'une figure, tandis que la Nouvelle Loi est la figure des choses. » La même idée apparaît chez S. Cyrille d'Alexandrie, *Epistola ad Acacium Scythopoleos epsicopum*, PG 77, 217C–220C (voir aussi Mansi 13, 12B–13A).

[50] S. Jean Chrysostome, *Homilia encomiastica in S. Meletium*, PG 50, 516 (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, II, PG 94, 1313D–1316A; Mansi 13, 8CD; S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 373B). L'auteur rappelle la piété des Antiochiens, qui gardaient religieusement la mémoire du nom de Saint Mélétios d'Antioche et celle de son image, qu'ils figuraient sur les bagues, sur les coupes, sur les murs de leurs maisons etc.

même que son équivalence à l'art de la parole[51]. Il fait également référence à une pratique courante à son époque – comme de nos jours, d'ailleurs – d'inscrire le nom des donateurs sur le bord de l'icône[52], sur « l'icône en cire fondue » (encaustique) aussi[53].

Abordant les fondements de la vénération de la Sainte Croix, **Sévérien de Gabala** (†408) souligne la valeur typologique (préfigurative) des symboles vétérotestamentaires (le serpent d'airain, les chérubins, la Tente du Témoignage, etc.), ainsi que le pouvoir divin dont ils étaient investis. Développant le même paradigme du portrait impérial, il précise que la vénération s'adresse non à la matière de l'image, mais, par son intermédiaire, à la personne de l'empereur dont la forme est visible dans l'image faite de main d'homme[54].

Quelques intéressantes mentions, concernant les représentations plastiques figuratives, se retrouvent dans un ouvrage à caractère apologétique appartenant à un écrivain ecclésiastique du IVe siècle, **Macaire de Magnézie**[55]. Reprenant à peu près l'argumentation des Pères cappadociens au sujet de la relation image-prototype, l'auteur souligne tant la radicale distinction ontologique qui existe entre les deux, que le rôle de l'image, de médiateur de la vénération accordée au prototype[56]. Le fait que c'est la forme du corps humain qui constitue le modèle des

[51] « Donne en tout exemple de bonnes œuvres, par le modèle de ta vie, de sorte que tu sois toi-même une icône que l'on contemple. » (S. Jean Chrysostome, *In Epistolam primam ad Timotheum commentarius*, chap. 8, PG 62, 565); « Les orateurs, les peintres, les sculpteurs des peuples [...] admirent les vainqueurs » (Idem, *Expositio in Psalmum III*, PG 55, 35) (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1401D). Dans un fragment non-identifié, attribué par les iconoclastes à S. Jean et inclus dans les florilèges des Synodes d'Hiéria (754) et de Constantinople (815), est affirmée la supériorité de la parole écrite (« l'icône de l'âme ») par rapport à l'icône qui ne reproduirait que les corps des saints (Mansi 13, 300A).

[52] S. Jean Chrysostome, *Fragmenta in beatum Job*, PG 64, 544D (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1377A).

[53] S. Jean Chrysostome, *De Legislatore*, PG 56, 407 (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, II, PG 94, 1313B, 1400CD; Mansi 13, 9A). Le fragment est attribué par la tradition manuscrite à S.Jean Chrysostome, mais certains chercheurs l'attribuent à Sévérien de Gabala (cf. J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*, Münster, 1926, p. 60–64).

[54] Les fragments se trouvent dans un sermon de Sévérien à Εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ Σωτῆρος, cité par S.Jean Damascène (*op. cit.*, I, III, PG 94, 1276B–1277A (1364AC), 1408C–1409A) et publié par Migne sous un autre titre (*Oratio de Serpente, quem Moyses in cruce suspendit in deserto, deque divina Trinitate*, PG 56, 499–516).

[55] Probablement évêque de Magnésie, en Asie Mineure, aux IVe–Ve siècles et adversaire de S. Jean Chrysostome au Synode du Chêne (403), Macaire est l'auteur d'un ouvrage apologétique intitulé Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας, en 5 livres, sous la forme d'un dialogue entre l'auteur et un philosophe néo-platonicien (Porphyre ou Hiéroclès), où sont présentées les objections des païens à l'adresse du chistianisme et les contre-arguments de l'auteur. Il semble que cet écrit ait disparu avant le IXe siècle, quand il est combattu par S.Nicéphore le Confesseur, car il avait constitué la source d'arguments invoqués par les iconoclastes (*De Magnete*, Pitra, *Spicilegium Solesmense*, vol. I, p. 302–335). Seulement le livre III s'est conservé intégralement, des autres il n'en restent que des fragments.

[56] « Lorsque quelqu'un peint l'image d'un ami, il ne considère, certes, pas que l'ami s'y trouve lui-même [...] mais il rend honneur à son ami au moyen de l'image » (Macaire de Magnézie, *The Apocriticus*, livre IV, chap. XXI, p. 146).

représentations sculpturales se fonde, à son avis, sur un argument d'ordre anthropologique: l'homme « est considéré le plus merveilleux des êtres vivants et image de Dieu » [57]. En ce qui concerne la figuration des êtres incorporels, au moyen de la peinture ou de la sculpture, cela ne correspond pas à la réalité spirituelle des anges et n'implique pas la circonscription de leur nature[58].

b. Occident. Si, à la veille de la grande persécution de Dioclétien (300–303), **le Concile local d'Elvire** (Espagne) affirmait, par son canon 36, la réserve, de principe ou déterminée par les circonstances, à l'égard de l'art ecclésial[59], vers la fin du IVe siècle on rencontre en Occident deux témoignages patristiques sur les saintes images. Ainsi, **Saint Ambroise de Milan** († 397) souligne l'unité du culte voué à l'icône du Christ Sauveur et de la Sainte Croix, fondée sur le fait que c'est au Christ Lui-même que ce culte s'adresse[60]. Dans son écrit intitulé *Peristephanon (Des couronnes des martyrs)*, **Prudence** († 410) mentionne les icônes des saints martyrs qui décoraient les murs des martyrions[61]. Il exprime sa confiance dans la valeur éducative de la peinture et affirme l'équivalence entre la parole écrite et les représentations iconographiques[62].

2. Le Ve siècle. *a. Orient.* **Saint Nil le Sinaite** († 430) souligne le rôle éducatif (pédagogique) et anamnétique d'une peinture dans une épître adressée à l'éparque Olympiodore, qui l'avait consulté au sujet du programme iconographique pour une église fondée par lui. Les saintes images constituent, selon l'auteur, un moyen de catéchiser les fidèles, notamment les ignorants, en leur présentant les vertus des saints et en les exhortant de suivre leur exemple. Rejetant l'intention du

[57] *Ibidem*, p. 146.

[58] *Ibidem*, livre IV, chap. XXVII, p. 148.

[59] « Placuit, picturas in ecclesia esse non debere; ne quod colitur; & adoratur, in parietibus depingatur. » (Mansi II, 11D). Le texte de ce canon, qui interdit la présence des représentations iconographiques dans l'espace ecclésial, a subi au long du temps nombreuses interprétations, qui vont en deux principales directions: une considérant qu'à la base de ce canon s'était trouvée une décision de conjoncture, déterminée par l'imminente persécution de Dioclétien, et une autre qui voit en lui la réfutation catégorique des icônes par l'Eglise primitive. Pour une analyse plus détaillée des circonstances de la réunion de ce concile et de ses canons, voir: G. Bareille, *Elvire (Concile d')*, DTC t. IV, 2, col. 2378–2397; C.J. Hefele & H. Leclercq, *Histoire des conciles*, tome Ier, 1, livre I, chap. III, 13: « Le concile d' Elvire », Paris, 1907, p. 212–240; H. Leclercq, *Elvire (Concile d')*, DACL, vol. IV, 2, Paris, 1921, col. 2687–2694.

[60] S. Ambroise de Milan, *De incarnatione Dominicae Sacramento*, PL 16, 873B (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1405B). C'est un argument d'ordre christologique, selon lequel l'unité du culte se fonde sur l'unité de l'hypostase du Christ. S. Jean Damascène attribue toujours à S. Ambroise un texte apocryphe, *Ex epistola ad universam Italiam*, où il est question de l'apparition de l'Apôtre Saint Paul sous les traits que reproduisent les icônes (S. Jean Damascène, *op. cit.*, II, PG 94, 1316B).

[61] Prudence, *Liber Peristephanon: Hymnus IX*, PL 60, 434A (l'auteur affirme que la scène se peignait sous ses yeux, en lui produisant une forte impression) et *Hymnus XI*, PL 60, 544A (l'icône était placée au-dessus du tombeau du martyr et figurait de manière très réaliste le sang coulant de ses plaies).

[62] « L'icône reproduit l'histoire de la vérité transmise par les livres, en nous révélant la foi des premiers siècles » (Idem, *Hymnus IX*, PL 60, 435A).

préfet d'orner les murs de l'église avec des scènes profanes, dans une démarche purement décorative, Saint Nil recommande la représentation de la Sainte Croix dans l'abside du sanctuaire, sur le mur Est, et des scènes appartenant aux cycles de l'Ancien et du Nouveau Testament sur les murs latéraux de la nef[63].

De riches témoignages concernant la place que les saintes images occupent dans la vie du chrétien peuvent être recueillis de deux homélies appartenant à **Astérius d'Amasée** († cca. 431). Dans une *Homélie à la péricope de l'évangile selon Saint Luc: le riche et Lazare*[64], il condamne comme un luxe exagéré l'habitude des chrétiens aisés de faire broder sur leurs vêtements des scènes profanes ou religieuses (néotestamentaires). Astérius consacre ensuite toute une homélie à la description d'une peinture située dans l'un des portiques de l'église de la Sainte Martyre Euphymie, à Chalcédoine[65].

Utilisant un langage et une argumentation qui évoquent ceux de Saint Athanase le Grand, **Saint Cyrille d'Alexandrie** († 444) définit la relation entre l'image *artificielle* et le prototype représenté dans les mêmes termes de ressemblance. Tous les traits du prototype se distinguent dans l'image, y sont figurés. Entre les deux, il y a une identité formelle: ils sont un par « la ressemblance et la similitude très exacte » de l'original, se contiennent réciproquement « quant à la figure de la forme » du modèle. Par sa nature, l'image remplit un rôle anamnétique et médiateur, évoquant dans l'esprit de celui qui la contemple le modèle représenté et facilitant leur contact[66].

Des vêtements ornés de scènes néotestamentaires il est question aussi chez **Théodoret de Cyr** († 458), dans son œvrage *De la Providence*[67]. Et c'est toujours lui qui décrit la grande vénération accordée à Saint Syméon le Stylite, dont les icônes avaient à Rome une fonction protectrice[68]. Dans une éxégèse à Ezéchiel, 4,

[63] S. Nil le Sinaïte, *Epistola LXI*, PG 79, 577–580 (voir aussi Mansi 13, 36AD). C'est toujours lui qui relate un miracle accompli par le Saint Martyr Platon, qui a pu être reconnu grâce à sa ressemblance à l'image peinte dans l'icône (S. Nil le Sinaïte, *Epistola LXII*, PG 79, 580–581; voir aussi Mansi 13, 32C–34B).

[64] Astérius d'Amasée, *Homilia de divite et Lazaro*, PG 40, 165. L'auteur mentionne certaines scènes, comme la noce de Cana, le miracle de la multiplication des pains, la guérison du paralytique, de l'aveugle, de l'hémorroïsse, la résurrection de Lazare, la femme pécheresse lavant les pieds du Seigneur.

[65] Idem, *In laudem S. Euphemiae*, PG 40, 333–337. La scène respective, réalisée de manière naturaliste, sur un tissu placé près du tombeau de la sainte, présentait quatre moments du martyre de la sainte: le jugement, le supplice, l'emprisonnement et la mort.

[66] S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, PG 75, 184D–185A; voir aussi S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 364AB. La ressemblance entre l'image et son modèle est soulignée dans d'autres écrits aussi de S.Cyrille, tels: *Glaphyrorum in Genesim*, livre II, PG 69, 104C; *De recta fide ad Theodosium*, PG 76, 1153D (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1368C). Au sujet de la question du commencement du culte des saintes images et du rôle de S.Cyrille, voir l'étude de S. Gero, *Cyril of Alexandria. Image worship and the Vita of Rabban Hormizd*, OCh 62 (1978), n° 2, p. 77–97.

[67] Théodoret de Cyr, *De providentia*, PG 83, 617D–620A.

[68] Idem, *Religiosa historia*, PG 82, 1473A (voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1365B, 1397B; Mansi 13, 73B).

1–2, Théodoret parle de l'utilisation du dessin (du croquis) dans l'oeuvre prophétique, de la force de persuasion et de la valeur préfigurative de celui-ci[69].

A un auteur mystique, **Diadoque de Photicée** († 468), appartient un très beau parallélisme entre l'élaboration de l'icône *artificielle* et la renaissance de l'homme par le bain du Baptême. S'avérant, comme Grégoire de Nysse, très familiarisé avec les procédés d'exécution d'une icône,' il recourt à une série de comparaisons significatives. Ainsi, la grâce divine est l'artiste qui, dans son atelier (l'Eglise), dessine d'abord la figure de l'homme (restaure *l'image* imprimée à la création), puis reproduit les traits du portrait en superposant les différentes nuances (réalise la ressemblance par l'ensemble des vertus). Tout comme les accents de couleur mettent en évidence les plus subtiles expressions du portrait (par exemple, le sourire), de même, si on ajoute la lumière de l'amour à ceux « peints selon la ressemblance divine », il en ressort alors toute la beauté de la ressemblance[70].

Pseudo-Denys l'Aréopagite (fin du Ve siècle) définit la relation image-archétype à l'aide de la terminologie néo-platonicienne, mais ayant à la base les prémisses de la Révélation chrétienne. Développée dans un sens cataphatique, son argumentation se fonde sur l'idée de la révélation (la figuration) de l'intelligible par le sensible (de l'invisible par le visible)[71], exprimée symboliquement par l'exemple du sceau qui s'imprime de différentes manières sur les différents supports de matière. La relation de l'image avec l'original est ainsi conçue en termes de « participation », directement proportionnelle aux qualités de la matière où se pose l'empreinte[72]. Cependant, cette « participation » ne représente pas une identité entre image et archétype, mais seulement la réalisation d'une ressemblance parfaite, qui implique néanmoins la distinction d'essence[73]. Essayant ensuite de définir l'image dans le sens apophatique, Pseudo-Denys invoque l'art du sculpteur qui dévoile peu à peu les traits du modèle, en écartant les surplus de la masse brute de pierre[74]. En même temps, il contribue de manière importante à préciser les

[69] Idem, *Expositione in Ezechielem*, dans A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, VII, 2, Rome, 1854, p. 95; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1380BC.

[70] Diadoque de Photicée, *Capita centum de perfectione spirituali*, 89, PG 65, 1203AD.

[71] « Les visibles sont images des invisibles » (Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Epistola X*, PG 3, 1117A; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1360A). L'idée, de certe descendance platonicienne, est clairement affirmée dans d'autres écrits aussi du corpus aréopagitique: Idem, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 2, PG 3, 373AB (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1260D–1261A, 1360B); Idem, *De divinis nominibus*, I, 4, PG 3, 592B (voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1260BC). Cette idée est associée à celle de mise en valeur de la matière qui « fait essentiellement partie du monde, de sa beauté et de son image » (*Ibidem*, IV, 28; PG 3, 729A).

[72] « les nombreuses empreintes d'un sceau participent au sceau original et dans chacune de ces empreintes le sceau est entier [...] les différences de ceux qui participent rendent dissemblables les empreintes de l'original unique et entier et le même » (Ibidem, *De divinis nominibus*, II, 5, 6, PG 3, 644AB).

[73] « [...] le peintre regardant constamment la forme du modèle [...] reproduira celui qui y est peint tel qu'il est: un double de l'original, et montrera le réel dans sa ressemblance et le modèle dans l'image et chacun en chacun, en dehors de la différence d'essence » (Idem, *De ecclesiastica hierarchia*, IV, 3,1, PG 3, 476C).

[74] Idem, *De mystica theologia*, II, PG 3, 1025AC.

fondements de la représentation iconographique des saints anges[75]. L'attribution de « visages à ceux sans visage et de formes à ceux sans forme » comporte une fonction analogique et anagogique, qui tient compte des limites de la connaissance humaine, différente de la connaissance purement intellectuelle des anges. En même temps, Pseudo-Denys souligne le rôle anagogique (illuminateur) de la hiérarchie angélique, dont la source réside en la nature icônique des anges, où le Prototype divin Se reflète comme dans « des miroirs transparents et sans tâche » [76].

b. Occident. Dans son commentaire exégétique au prophète Jonas, le **Bienheureux Jérôme** († 420) fait référence aux coupes à boire (*saucomariae*), utilisées en Palestine, qui étaient confectionnées en cucurbite (courge) et avaient gravées les images des Saints Apôtres (probablement Pierre et Paul) [77].

Evodius, évêque d'Uzalis († 424) mentionne un récit anonyme relatant l'apparition miraculeuse sur un tissu (*velum*) d'une peinture représentant un miracle accompli par les saintes reliques du Saint Archidiacre et Protomartyr Etienne, conservées dans la cité d' Uzalis[78].

A une représentation murale des Saints Apôtres Pierre et Paul se réfère le **Bienheureux Augustin** († 430)[79] aussi, ainsi qu'à d'autres images iconographiques: une icône représentant le Saint Archidiacre et Protomartyr Etienne[80], une icône du Sauveur, vénérée par une Carpocratienne, Marcellina, avec celle de l'Apôtre Saint Paul et avec les portraits d'Homère et de Pythagoras[81], une icône figurant le sacrifice d'Isaac[82]. Bien qu'il ne se montre pas favorable au culte des images, Augustin affirme qu'il est au courant de l'existence de nombreux « adorateurs des sépulcres et des images » (*sepulcrorum et picturarum adoratores*) [83]. Et dans son œuvre, on peut identifier quelques précisions portant sur la nature et les fonctions de l'icône *artificielle*. Il parle, ainsi, du rôle et de la valeur des symboles sacrés, en tant que signes visibles des réalités spirituelles, qui guident l'esprit du fidèle vers la découverte et la compréhension de ces réalités[84]. Et dans un fragment à caractère profondèment philosophique, il définit le rapport entre image, ressemblance et

[75] Idem, *De caelesti hierarchia*, II, 2, PG 3, 137B–140B; Idem, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 2, PG 3, 372C–373B).

[76] « la beauté divine se fait empreinte par Lui dans ses participants [...] comme dans des miroirs transparents et sans tâche (Sg. 7, 26; II Cor. 3, 18) [...] qu'ils partagent à leur tour aux suivants, selon les règles divines » (Idem, *De caelesti hierarchia*, III, 2, PG 3, 165AC).

[77] Le Bienheureux Jérôme, *Commentarium in Jonam prophetam*, chap. IV, vers. 6, PL 25, 1148A.

[78] Evodius, évêque d'Uzalis, *Des miraculis S. Stephani*, III, PL 41, 850–853; voir aussi Kitzinger, *op. cit.*, p. 92, n. 25.

[79] Le Bienheureux Augustin, *De consensu Evangelistarum*, PL 34, 1049.

[80] Idem, *Sermone de Sanctis. Sermo CCCXVI: In solemnitate Stephani martyris*, PL 38, 1434

[81] Idem, *De haeresibus*, PL 42, 27.

[82] Idem, *Contra Faustum manichaeum*, chap. XXII, PL 42, 446 .

[83] Idem, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, chap. 34, 75, PL 32, 1341–1342.

[84] Idem, *Epistola LV*, XI, 21, PL 33, 213–214.

identité. La ressemblance est la prémisse fondamentale de toute image *artificielle* et, pour illustrer cette idée, Augustin fait appel lui aussi à l'exemple du miroir, déjà rencontré chez S.Grégoire de Nysse. Le miroir contient tant l'image de celui qui s'y reflète que sa ressemblance, mais non l'identité, car l'image et le modèle ne sont pas consubstantiels. Le seul qui réunisse en soi tous ces trois éléments – image, ressemblance, identité – est le Fils de Dieu, l'Image consubstantielle et éternelle du Père[85].

Saint Paulin de Nole († 431) recommande les représentations iconographiques pour la décoration des lieux de culte, en vertu de la force de persuasion de la peinture et de son rôle éducatif[86]. Renommé fondateur d'églises, il décrit plusieurs saints lieux à riche décoration picturale. Il se réfère à deux églises consacrées à Saint Felix, l'une ancienne, avec des peintures dans les portiques et sur les plafonds[87], et une autre, restaurée par lui, avec une riche décoration – marbre, candélabres, colonnes et peintures, plus précisément figures des saints martyrs et scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament (sur les murs latéraux de la basilique)[88]. Dans le baptistère du monastère fondé par son ami, Sulpice Sévère, à Primuliacum (Sud de la Gaule), S.Paulin, alors encore en vie, est représenté aux côtés de S.Martin de Tours[89].

3. Le VIe siècle. *a. Orient*. Le premier texte patristique connu qui s'occupe exclusivement de la question de la vénération des saintes images se trouve dans un écrit rédigé par **Hypatios d'Ephèse** († 537–552), en réponse aux questions d'un de ses suffragans, Julien d' Adramytion[90]. Celui-ci, partant d'une subtile distinction entre la peinture et la sculpture et invoquant le deuxième commandement, rejetait la présence des représentations sculpturales (en bois ou en pierre) dans les lieux de culte, à l'exception des portes de l'église, permettant en même temps l'existence,

[85] Idem, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, chap. 74, PL 40, 85–86.

[86] S. Paulin de Nole, *Poema XXVII*, IX, PL 61, 661BD. Il mentionne le fait que les icônes portent des inscriptions avec les noms des saints et considère que ce fait tient de la fonction éducative de l'icône (instruction des gens simples).

[87] *Ibidem*, PL 61, 660A.

[88] Idem, *Poema XXVIII*, X,, PL 61, 663BC.

[89] Idem, *Epistola XXXII*, 2–3, 10, PL 61, 331A–332A, 336A. A retenir aussi la description de la basilique de Fundi (*Ibidem*, PL 61, 338C–339A).

[90] Cet ouvrage, intitulé *Συμμικτὰ ζητήματα*, et formé de deux livres s'est conservé de manière fragmentaire. Il peut avoir le caractère d'un miscellaneum théologique, étant semblable à l'écrit de Pseudo-Athanase, *Quaestiones ad Antiochum* ou aux *Questions et réponses* de S.Athanase le Sinaite. Le fragment invoqué ici, concernant la décoration des lieux de culte, se trouve au chapitre V du premier livre. Il fut édité d'après un manuscrit datant de1276 (*Parisinus gr.* 1115, fol. 254^v–255^v) par Fr. Diekamp, *Analecta Patristica. Texte und abhandlungen zur griechischen patristik*, cap. VII: « Hypatius von Ephesus », OCA 117 (1938), p. 109–126 (introd.) et 127–129 (texte grec). Voir aussi Jean Gouillard, *Hypatios d'Ephèse ou du Pseudo- Denys à Théodore Studite*, REB 19 (1961), p. 63–75); P.J. Alexander, *Hypatius of Ephesus. A Note on Image Worship in the sixth Century*, in HThR 45 (1952), p. 177–184 (version anglaise et commentaire du fragment); E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 94–95, 131–132 (n. 211), 135, 138.

dans l'ambiance ecclésiale, des images peintes ou brodées. Estimant que la distinction introduite par son suffragan n'a pas de fondement, Hypatios affirme que les saintes images ne contreviennent nullement à l'enseignement scripturaire, puisqu'elles reproduisent des événements de l'histoire du salut et les exploits des saints. Il invoque les fonctions éducative et anagogique de l'iconographie, mais les rapporte exclusivement à ceux qui ne sont pas initiés dans les mystères divins et qui, au moyen de la beauté sensible (des saintes images, des ornements de l'église) sont élevés jusqu'aux beautés intelligibles[91]. En même temps, Hypatios affirme la supériorité du texte sacré (scripturaire ou hagiographique) par rapport aux représentations iconographiques peintes ou sculptées, qu'il semble accepter plutôt par condescendence pour les gens du commun[92].

Saint Syméon Stylite le Jeune († 596) rejette l'accusation d'idôlatrie formulée contre les chrétiens par les Juifs ou par certains hérétiques, à cause du culte voué par ceux-ci aux saintes images. A l'appui de cette pratique, il souligne que la vénération ne s'adresse pas à la matière (aux « couleurs »), mais qu'elle se fonde sur le rôle anamnétique des images et sur l'existence réelle des prototypes représentés (le Christ et les saints)[93].

L'idée que la vénération ne se rapporte pas à la matière de l'icône, mais à son prototype se retrouve également chez **Anastase d'Antioche** († 599)[94]. Reprenant le classique paradigme du portrait impérial, il montre que celui-ci est vénéré en l'absence de l'empereur, mais que cette vénération devient superflue lorsque la personne de l'empereur est présente. Néanmoins, l'image reste digne de vénération, vérité démontrée par le recours à la relation type-antitype qui illustre le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. La Loi, « ombre de la grâce », demeure digne de vénération même après la révélation de la vérité parfaite par le Christ.

Dans l'*Histoire ecclésiastique* d'**Evagre le Scolastique** († 600) apparaît une première mention de l'icône du Sauveur « non faite de main d'homme » (*achéiropoïète*), de la ville d'Edesse. Décrivant le siège de cette cité, en 544, par les Perses conduits par le roi Chosroes I, Evagre considère que la ville fut sauvée grâce à l'intervention miraculeuse de Dieu, par l'intermédiaire de cette *achéiropoïète*[95].

[91] Dans l'argumentation de Hypatios est évidente l'influence des écrits de Pseudo-Denys, au moins au niveau des termes. Entre le corpus aréopagitique et le fragment en question peuvent être établis quelques parallélismes significatifs et il est probable que le compilateur du manuscrit n'ait pas groupé par hazard des extraits des deux catégories d'écrits (voir J. Gouillard, *op. cit.*, p. 75).

[92] S. Théodore le Studite rejette la conception des saintes images présentée dans ce fragment, dans *Epistola* II, 171, PG 99, 1537AD.

[93] S. Syméon Stylite le Jeune, *De ss. imaginibus*, PG 86, II, 3220AB (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1409C–1412A).

[94] Anastase d'Antioche, *Ad Symeon, episcopum Bostrae, sermo de Sabbato*, PG 89, 1405AC (voir aussi S.Jean Damascène, op. cit., II, III, PG 94, 1316CD, 1412BC; Mansi 13, 56E–57A). L'homélie, ayant appartenu au patriarche Anastase I d'Antioche (559–599) est d'une authenticité douteuse.

[95] Evagre le Scolastique, *Historia ecclesiastica*, Livre IV, chap. XXVII (voir aussi Mansi 13, 189E–192C). L'icône d'Edesse est mentionnée aussi par l'historien byzantin Théophylacte Simocatta

Un autre chroniqueur byzantin, auteur d'une *Histoire ecclésiastique* perdue, **Théodore le Lecteur** (VIe siècle) parle de l'existence d'icônes des saints Flavien (+449) et Anatole (+ 458), patriarches de Constantinople[96], et décrit quelques miracles accomplis par les saintes images[97].

b. Occident. **Antoine de Piacenza,** pèlerin aux Lieux Saints vers 570, mentionne l'impression miraculeuse de la forme des doigts et des paumes du Christ sur la Colonne de la Flagellation, conservée dans la basilique du Mont Sion[98], et celle de ses pieds sur la pierre du Prétoire de Pilate, où Il s'est tenu pendant l'interrogatoire, trouvée dans la basilique de Sainte Sophie[99]. C'est toujours lui qui mentionne la vénération d'une icône *achéiropoïète* (pallium lineum) du Christ, à Memphis (Egypte).[100].

Grégoire de Tours († 594) consigne dans ses écrits l'existence des mosaïques pariétales[101] ou des icônes sur bois des « Apôtres et des autres saints », dans les églises de la Gaule, au VIe siècle[102]. Il parle de la décoration d'une basilique consacrée au saint Martyr Anatole[103] et décrit même le procédé de

(voir *infra*, n. 133) dans le contexte de la guerre contre les Perses menée par l'empereur Maurice (586) et plus tard par l'empereur Héraklios(622). Elle sera transférée à Constantinople en 944, au temps du règne de Constantin VII le Porphyrogenète, évènement célébré par l'Eglise Orthodoxe le 16 août. A côté de l'icône d'Edesse, sont consignées encore deux icônes achéiropoiètes du Christ, l'une vénérée à Memphis (Egypte) et mentionnée en 570 par le pélerin occidental Antoine de Piacenza (*Itinerarium*, 44, PL 72, 914B) et l'autre provenant de Kamuliana (Cappadoce), évoquée dans un discours apocryphe attribué à S.Grégoire de Nysse (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 97–98, 143–144), dont la copie, conservée en Césarée (Cappadoce) fut portée en procession par les prêtres à travers l'Asie Mineure, entre 554–560, comme figurant la Parousie (épisode relaté dans une compilation syriaque anonyme de 569, voir *ibidem*, p. 99–100) et puis transportée en 574, à Constantinople (cf. Cedrenus, *Compendium Historicum*, I, ed. Bonn, 1838, p. 685). Voir plus en détail A. Grabar, *Iconoclasmul bizantin. Dosarul arheologic*, trad. roum., préface et notes par D. Barbu, Bucureşti, 1991, p. 45–81; E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 97–99, 124–125, 143–144.

[96] Théodore le Lecteur, *Historia ecclesiastica* (extraits), PG 86, 220BC (voir S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1400AB).

[97] Il s'agit de deux miracles où le pouvoir divin a puni l'inconvenance et l'impiété de quelques Ariens (PG 86, 221B–225A; voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1388D–1393A) et un autre où un peintre sans piété à l'égard de l'icône du Sauveur est puni lui aussi de manière miraculeuse (PG 86, 220CD–221A; voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1413A).

[98] Antoine de Piacenza, *Itinerarium*, 22, PL 72, 907A. Environ 40 années auparavant, le pélerin **Théodose** prétendait que sur la Colonne s'était imprimée l'image même du Christ (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 105).

[99] *Ibidem*, 23, PL 72. Les deux empreintes miraculeuses possèdent, selon l'auteur, un pouvoir de thaumaturge, guérissant ceux qui s'en approchent.

[100] *Ibidem*, 44, PL 72, 914B; voir aussi Kitzinger, *op. cit.*, p. 97.

[101] Grégoire de Tours, *Historiae Ecclesiastica Francorum*, livre II, chap. XVI, PL 71, 214B–215A.

[102] Idem, *Vita Patrum*, XII, 2, PL 71, 1063B. L'existence des icônes sur bois est attestée pour le même siècle en Angleterre. Ainsi, **Bède leVénérable** († 735) mentionne dans son *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, livre Ier, chap. 25, PL 95, 55CD, le fait que S. Augustin de Cantorbéry et ses compagnons, après avoir débarqué en Angleterre en 597, sont venus au roi Ethelbert de Kent, « portant une croix d'argent au lieu d'étendard et l'icône de notre Seigneur et Sauveur peinte sur bois ».

[103] Grégoire de Tours, *De gloria beatorum martyrum*, chap. LXV, PL 71, 764A.

peinture d'une basilique de Clermont-Ferrand[104]. S. Grégoire lui-même prend l'initiative de restauration de la cathédrale de S. Martin de Tours et de ses fresques qui figurent le cycle des miracles accomplis par ce saint[105].

C'est à **Saint Grégoire le Grand** († 604) que l'on doit la fameuse expression "biblia pauperum », destinée à souligner la fonction éducative des saintes images. Louant le zèle de son suffragan, Sérénius de Marseille, d'interdire les abus commis dans le culte des images dans son diocèse, le pape Grégoire repousse l'idée d'écarter les icônes de l'espace ecclésial, soulignant la distinction entre l'acte de vénération et le rôle pédagogique des saintes images[106]. Selon S.Grégoire, ce rôle est la principale fonction qui revient à l'icône dans la vie ecclésiale. C'est "la lecture des analphabètes » au moyen de laquelle on peut initier ceux-ci dans l'enseignement chrétien[107]. A l'arrière-plan de la pensée de S.Grégoire transparaît aussi l'idée d'une équivalence entre l'icône (peinte) et la parole (écrite)[108], découlant du rôle anamnétique des saintes images. Grâce à l'icône du Christ, nous nous rappelons Son amour pour nous et nous sommes affermis dans notre amour et notre adoration pour Lui[109]. Afin de conférer plus de poids à ses allégations, S. Grégoire fait appel à l'argument de la Tradition: les saintes images ont toujours bénéficié de considération au sein de l'Eglise[110]. Il évoque les icônes du Christ et de Sa Mère, déposées dans une synagogue de la ville de Caralis (Cagliari), par un Juif converti au christianisme[111], ou bien certaines icônes du Sauveur, de Sa Très Sainte Mère et des Saints Apôtres Pierre et Paul, qu'il avait données à l'évêque Secundus[112].

4. Le VIIe siècle. Un témoignage du culte de la Sainte Croix et des saintes images au carrefour des VIe et VIIe siècles nous vient du presbytre et polémiste

[104] Idem, *Historiae Ecclesiastica Francorum*, livre II, chap. XVII, PL 71, 215AB. Il s'agit, dans ce fragment, d'une fondation de l'épouse de l'évêque Namatius de Clermont, vouée au Saint Archidiacre Etienne; à retenir la mention qu'en tant que commanditaire de la peinture, elle établit le programme iconographique avec les peintres exécutants, à partir d'un livre « qui racontait des faits d'autrefois » (probablement la Sainte Ecriture ou les Vies des Saints).

[105] *Ibidem*, livre X, chap. XXXI, 19, PL 71, 571A. Les fresques récemment restaurées faisaient l'objet de l'admiration des serviteurs d'un certain Eberluf (*Ibidem*, livre VII, chap. XXII, PL 71, 428CD). Le témoignage de S.Grégoire est confirmé par celui de son biographe, l'abbé Odo (879–942), qui mentionne que les scènes étaient inspirées de la vie de S.Martin (*Vita Gregorii Turonensis*, 12, PL 71, 121D) et de la vie de **Venantius Fortunatus**, évêque de Poitiers († 600), qui avait écrit 7 épigrammes décrivant les scènes du cycle des miracles de S. Martin (*Carmina*, X, chap. VI, PL 88, 330C–331C).

[106] S. Grégoire le Grand. *Liber XI, Epistola XIII*, PL 77, 1128B.

[107] *Ibidem*, PL 77, 1128B; Idem, *Liber IX, Epistola CV*, PL 77, 1027CD.

[108] « Ce que l'écriture représente pour un lecteur, l'icône représente pour l'ignorant [...] une icône remplace la lecture » (Idem, *Liber XI, Epistola XIII*, PL 77, 1128B).

[109] Idem, *Liber IX, Epistola LII*, PL 77, 991A.

[110] Idem, *Liber XI, Epistola XIII*, PL 77, 1128BC.

[111] Idem, *Liber IX-a, Epistola VI*, PL 77, 944. Elles ont été déposées avec la Sainte Croix et le vêtement blanc du néophyte, dans la synagogue abusivement occupée, par Pierre, un Juif converti, accompagné de quelques personnes.

[112] Idem, *Epistola LII*, PL 77, 991B.

Jérôme de Jérusalem. A l'appui de ce culte, l'auteur invoque la coutume existante dans toutes les pratiques religieuses, celle de vénérer les objets sacrés confectionnés par l'homme, de même que la vénération des objets sacrés de l'ambiance cultuelle de l'Ancien Testament: l'Arche de l'Alliance avec les Tables de la Loi et les Chérubins en or. Il souligne le fait que la vénération de la Croix n'est pas adoration, car elle s'adresse au prototype[113].

Dans un traité apologétique dirigé contre les manifestations iconoclastes des pavliciens d'Arménie, au début du VIIe siècle, **Vrt'anes K'ert'ogh** ("l'Erudit »)[114] rejette les différentes objections formulées par ceux-ci[115]. Il défend le culte des images par des arguments scripturaires[116], patristiques[117] et quelques-uns dérivés de la tradition de l'Eglise arménienne[118]. Les icônes se fondent sur l'Incarnation du Seigneur[119], ont une fonction anamnétique (évoquant le Christ et les Saints Apôtres) et représentent une modalité d'adorer Dieu. L'adoration ne s'adresse pas à

[113] Le fragment, provenant probablement d'une apologie contre les Juifs, perdue, est cité par S. Jean Damascène (*op. cit.*, III, PG 94, 1409BC).

[114] Moine cultivé qui joua un rôle important dans l'histoire ecclésiastique de l'Arménie à la fin du VIe siècle et le début du VIIe. Il fut, pendant trois années, entre 604–607, patriarche locum tenens jusqu'à l'élection du catholicoss Abraham. Voir à ce sens Sirarpie Der Nersessian, *Une Apologie des Images du septième siècle*, dans Byz XVII (1944/45), p. 58–87 et Idem, *Image Worship in Armenia and its Opponents*, dans AQ I (1946), p. 67–81. Le texte de l'apologie, publié sous divers titres à partir de 1852, fut traduit en roumain par Archim.Zareh Baronian, dans son étude *O importantă menţiune despre cultul sfintelor icoane*, ST XXIII (1971), n°s 9–10, p. 672–678.

[115] Les principales objections iconoclastes et les réponses orthodoxes sont les suivantes: le culte des saintes images est idolâtrie (ce qui compte ce sont les prototypes vénérés par leur intermédiaire, le Christ et Ses Apôtres), les images sont inanimées (comparaison à l'Arche de l'Alliance ou le bois de la Croix), elles sont la création des mains humaines (parallèle avec les églises), la matière dont elles sont confectionnées est impure (analogie à la matière des livres des Saints Evangiles). Le mouvement iconoclaste d'Arménie, actif, probablement, entre 591–682/683, ayant à sa tête les moines Esaie, Taddeus et Grégoire, s'est remarqué par le rejet du culte tant des saintes images que de la Sainte Croix (cf. S. Der Nersessian, *Une Apologie*, p. 71–72).

[116] De l'Ancien Testament sont invoquées les représentations symboliques (chérubins sculptés et brodés) dans la Tente de Moise (Ex. XXV, 18–22; XXVI, 1, 31; XXXVI, 8, 35; Hé. IX, 5) ou au Temple de Salomon (III Rois VI, 23–35) et la vision du temple eue par Ezéchiel (Ez. XL, 2–8; XLI, 18–20). Du Nouveau Testament on cite la découverte par S.Paul du sanctuaire voué au Dieu inconnu, dans l'Aréopage d'Athènes (AA XVII, 23).

[117] Sont cités des textes de: S. Jean Chrysostome (fragment apocryphe et PG 51, 71–72), Sévérien de Gabala (Εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ Σωτῆρος; voir S.Jean Damascène, *op. cit.*,III, PG 94, 1409A), S. Grégoire l'Illuminateur (fragments d'une prière du culte de l'Eglise Arménienne) et Eusèbe de Césarée (*Historia ecclesiastica*, livre VII, chap. XVIII, 1–4: sur la statue du Christ à Panéas). En se fondant sur la tradition mentionnée par *La doctrine d'Addai* (Ve siècle), l'auteur rappelle également l'icône achéiropoïète du Christ, envoyée par Celui-ci au roi Abgar d'Edesse.

[118] Vrt'anes évoque la réalisation des icônes du Christ, de la Vierge à l'Enfant, des Saints Prophètes et Apôtres ou des icônes des Saints Martyrs (Grégoire l'Illuminateur, Etienne l'Archidiacr : et Protomartyr) ou des premières Saintes Martyres (Gaiane, Hripsimée), fréquemment rencontrées dans le culte de l'Eglise arménienne. De même, il évoque les noms de patriarches et rois arméniens bons croyants tels: Sahak, Mesrop, Eznik, Ardzan, Koriun, etc.

[119] L'auteur affirme que l'Icône du Christ est contestée par les hérétiques qui prennent l'Incarnation pour une apparence, comme les Manichéens et les Marcionites (les Messaliens).

la matière, mais au prototype, au nom duquel est peinte l'icône. Vrt'anes souligne également l'équivalence entre l'icône et la parole écrite, la vénération des livres sacrés constituant un fondement de la vénération des saintes images.

Jean Moshu († 619), insère dans son *Prè spirituel* le récit de quelques miracles où sont impliquées les icônes de la Mère de Dieu ou de certains saints ermites, très vénérés à l'époque[120].

Une icône de la Mère de Dieu est à l'origine de la conversion miraculeuse de Sainte Marie l'Egyptienne, relatée par **Saint Sophrone de Jérusalem** († 638)[121], tandis que dans *Les miracles des saints Cyr et Jean, les très sages anargyres*, l'auteur mentionne une représentation de la scène "Deisis »[122].

De la première moitié du VIIe siècle date un ouvrage à caractère apologétique dirigé contre la polémique juive antichrétienne, appartenant à un écrivain ecclésiastique moins connu, **Léonce de Naples** († 650)[123]. Il réfute l'accusation d'idôlatrie proférée contre le culte des saintes images, rappelant que l'Eglise l'a condamnée irrévocablement[124]. Le culte des images se fonde sur l'acceptation des représentations à caractère symbolique (typologique, préfiguratif) dans l'ambiance cultuelle de l'Ancien Testament[125], ainsi que sur le fait que la vénération ne s'adresse pas à la matière de l'icône mais au prototype représenté[126], avec lequel

[120] Il s'agit de 3 chapitres: chap. 45: « Sur un moine reclus au Mont des Oliviers et de la vénération de l'icône de la Mère de Dieu » (PG 87, 2900BD; voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1280AC; Mansi 13, 60D–61B, 193AC); chap. 81: « De la fontaine remplie d'eau quand on y eut introduit l'icône du même abba Théodose » (PG 87, 2940AB; voir aussi Mansi 13, 193DE); chap. 180: « La vie de Jean l'Anachorète qui vivait dans le grotte de la ville de Sohu » (PG 87, 3052AC; voir aussi Mansi 13, 193E–196C).

[121] S. Sophrone de Jérusalem, *Vita Mariae Aegyptiae*, cap. 3, PG 87, III, 3713B–3716A (voir aussi S.Jean Damascène, *op. cit.*, I, III, PG 94, 1280A, 1416D–1417C; Mansi 13, 85D–89A).

[122] Idem, *Narratio miraculorum SS Cyri et Joannis sapientium anargyrorum*, PG 87, III, cap. 36, 3557C–3560C; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1413B–1416B; S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 364C–365A. Un récit similaire se trouve dans un autre écrit de S.Sophrone, *Laus SS. Martyrum Cyri et Joannis* (fragments), PG 87, III, 3152AD; voir aussi Mansi 13, 57C–60B.

[123] Léonce, évêque de Naples (Chypre), (vers 590–650), est connu dans la littérature patristique par son traité apologétique intitulé *Contra Judaeos et de imaginibus*, reproduit par fragments par S. Jean Damascène dans son florilège (*op. cit.*, I, III, PG 94, 1272A–1276B, 1381D–1388D) et, avec quelques différences, dans les actes du VIIe Concile Œcuménique (Mansi 13, 44B–53C). Les fragments qui se sont conservés (livre V) sont publiés dans PG 93, 1597–1609. Pour l'édition critique et la version française du texte, voir Vincent Déroche, *L'Apologie contre les juifs de Léontios de Néapolis*, in TM XII (1994), p. 45–104.

[124] Léonce de Naples, *op. cit.*, PG 93, 1601BC. L'auteur fait une distinction nette entre l'idôle confectionnée « à la gloire et la mémoire du diable » et l'icône peinte « à la gloire du Christ, de ses Apôtres, de Ses Martyrs et de Ses Saints » (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1388AB).

[125] Léonce rappelle ici les chérubins sculptés de la Tente du Témoignage, les diverses figures sculptées qui décoraient le temple de la vision d'Ezéchiel ou celles qui ornaient le Temple de Salomon (Léonce de Naples *op. cit.*, PG 93, 1597BC), et ailleurs mentionne quelques objets sacrés « en mémoire de Dieu et à Sa gloire »: les tables de la Loi, le bâton de Moise, le buisson ardent, le vase avec la manne, la Tente du Témoignage etc (*Ibidem*, PG 93, 1605D–1608A).

[126] Il fait allusion à l'ancienne tradition de l'Eglise, qui prévoyait de brûler l'icône ou la Croix en cas de détérioration, et à l'exemple du sceau impérial, pour montrer que la vénération témoignée à

l'icône se trouve dans une relation de ressemblance[127]. En même temps, Léonce précise la distinction fondamentale entre l'adoration (qui n'est due qu'à Dieu) et la vénération (due aux saints, à la Sainte Croix et aux saintes images), énumérant divers types de vénération inspirés de l'histoire vétérotestamentaire[128]. Il n'omet pas de préciser les rôles que les icônes remplissent dans la vie de l'Eglise: anamnétique[129], liturgique[130] et esthétique (décoratif)[131].

L'argument christologique se trouve à la base de l'icône du Christ dans l'enseignement de l'archevêque **Jean de Théssalonique** († cca. 650)[132]. Y sont invoqués les fondements classiques du culte des icônes: leur rôle anamnétique et liturgique, le fait que la vénération ne s'adresse pas à la matière mais à la personne représentée par l'icône. Les icônes des saints ne peuvent pas être assimilées aux idoles, car le culte relatif qu'on leur accorde les vise en tant que serviteurs de Dieu et médiateurs pour notre salut. A signaler que l'auteur du fragment précise aussi les fondements de la représentation iconographique des saints anges, la circonscriptibilité et la discrète corporalité de ceux-ci, par rapport à l'incirconscriptibilité et à l'incorporalité parfaite de Dieu, ainsi que leurs nombreuses apparitions (angélophanies) en formes sensibles (anthropomorphiques).

Le chroniqueur byzantin **Théophilacte Simocatta** († vers 636–640) mentionne la présence de l'icône *achéiropoïète* du Seigneur dans la bataille contre les Perses, à la rivière d'Arzamon, en 586. Elle fut portée par le stratègue Philippicus à travers le camp, pour relever le courage des troupes[133]. Le même chroniqueur parle aussi de la vénération d'une icône de la Mère de Dieu par le roi Chosroès des Perses[134].

l'image est une manière de vénérer le prototype (*Ibidem*, PG 93, 1597 C–1600A). Le texte rappelle le fragment apocryphe attribué à S.Athanase le Grand, *Quaestiones ad Antiochum*, 39, PG 28, 621B (repris à Idem, *Sermo de sacris imaginibus*, în PG 28, 709C; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1365C–1368A).

[127] Léonce de Naples, *op. cit.*, PG 93, 1608BC.

[128] *Ibidem*, PG 93, 1601BC, 1608BD.

[129] *Ibidem*, PG 93, 1597C, 1600BC.

[130] La vénération des saintes images constitue une forme de vénération des saints et par leur intemédiaire, de Dieu Lui-même (*Ibidem*, PG 93, 1608BC).

[131] *Ibidem*, PG 93, 1608C.

[132] Il est cité comme témoin de la tradition patristique par le VIIe Concile Œcuménique, qui lui attribue un fragment qui semble extrait d'un écrit à caractère apologétique, réfutant la polémique païenne antichrétienne (voir Mansi 13, 164C–165D). Au sujet de l'icône du Christ, Jean affirme que « nous peignons Son humanité et non Sa divinité incorporelle », nous Le peignons Tel « qu'Il S'est incarné », invoquant une citation vétérotestamentaire du livre de Baruch (3, 38).

[133] Théophilacte Simocatta, *Historiae*, II, 3, 4–5, 8–9; trad. rom., introducere şi indice de H. Mihăescu, Bucureşti, 1985, p. 39–40. Il s'agissait probablement de l'icône de Kamuliana (cf. Kitzinger, *op. cit.*, p. 111), « vénérée par les Romains comme un objet qui ne fut pas fait de main d'homme et jouit du respect dû à un messager divin ». Après avoir été portée à travers le camp byzantin, elle fut envoyée à Mardes, à l'évêque Syméon d'Amida.

[134] *Ibidem*, V, 15, 9–10; trad. cit., p. 117. L'icône fut apportée à Ctésiphone par l'évêque Probus de Chalcédoine, lors d'une ambassade envoyée par l'empereur Maurice dans la capitale persane.

Le chroniqueur byzantin **Georgios Pissides** (première moitié du VIIe siècle) souligne l'importance dogmatique de « l'icône non faite de main d'homme » du Christ Sauveur[135]. Celle-ci devient, dans le contexte de la campagne de l'empereur Héraklios contre les Perses, « triomphatrice, car elle renouvelle l'incarnation du Verbe » [136]. Son origine est surnaturelle, tout comme la Nativité du Seigneur. Cet intéressant parallélisme est confirmé davantage par l'affirmation que c'est sur les deux manifestations du Verbe (Sa Nativité et « la naissance de l'icône ») que se fonde la foi en Son Incarnation parfaite[137]. Cette même icône du Christ faisait partie de la défensive byzantine, qui, sur les murs de Byzance, a tenu tête à l'attaque conjuguée avaro-slave, en 626[138].

Un miracle, attribué au Saint Martyr Théodore (Tyron ou Stratilate) et accompli dans la région de la Syrie (aux environs de Damas) est décrit dans un récit attribué à **Saint Anastase le Sinaite** († 700). L'auteur relate la punition, par pouvoir divin, d'un groupe de Sarrasins (Arabes) qui avaient profané l'église du martyr et en avaient bafoué l'icône[139].

Un fragment très intéressant au sujet des fondements du culte des saintes images au VIIe siècle se trouve dans une apologie contre les Juifs, rédigée par un auteur moins connu dans l'histoire de la littérature patristique, **Etienne de Bostra ou Bostreni**[140]. Refusant d'assimiler le culte des images à l'idolâtrie, il distingue

[135] Georgios Pissides, *De expeditione persica*, PG 92, 1207A–1208A.

[136] André Grabar, *op. cit.*, p. 64.

[137] L'assertion est dirigée contre l'hérésie des Julianistes (adeptes de Julien de Halicarnasse), qui soutenaient que le Christ a eu un corps apparent, incorruptible. Elle se retrouve aussi dans le *Discours sur l'icône achéiropoïète de Kamuliana*, attribué par erreur à S. Grégoire de Nysse. L'auteur se réfère à l'icône comme à une nouvelle Bethléem et à l'empreinte de l'image du Sauveur, miraculeusement posée sur l'icône, comme à une nouvelle épiphanie du Christ (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 143–144).

[138] Georgios Pissides, *Bellum avaricum*, PG 92, 1285AB. Le siège avaro-slave de Constantinople, de 626, comme celui arabe de 717, marqués par les miracles accomplis par l'icône de la Mère de Dieu à l'Enfant, sont décrits dans deux récits à caractère anonyme, inclus dans le synaxaire du Triode, lu lors de l'office de l'Acathiste de la Mère de Dieu (voir PG 92, 1365C; Kitzinger, *op. cit.*, p. 111–112). Sous la protection de la même icône de la Toute Sainte se déroula aussi la campagne navale de Héraklios contre le tyran Phocas, en 602 (cf. Georgios Pissidès, *Heracliados* II, PG 92, 1318A).

[139] Voir S. Jean Damascène, op. cit., III, PG 94, 1393AC. S. Anastase lui attribue le florilège damascène et un fragment apocryphe, considéré comme faisant partie de l'écrit intitulé *In novam Dominicam et in Thomam apostolum*, où est souligné le rôle anamnétique de l'icône du Christ (*Ibidem*, III, PG 94, 1416C).

[140] Probablement évêque de Bostra (Arabie) – quoique la rédaction de son nom transmise par le florilège damascène, *Bostreni*, s'oppose à une telle interprétation – il doit avoir vécu avant le VIIIe siècle, puisqu'il est invoqué comme autorité patristique par S. Jean Damascène. Le fragment respectif a été publié par J. M. Mercati, sous le titre *Stephani Bostreni nova de sacris imaginibus fragmenta e libro deperdito Κατὰ Ἰουδαίων*, ThQ 77 (1895), p. 666–668, version sensiblement différente du fragment transmis par S.Jean Damascène (*op. cit.*, III, PG 94, 1376BD). La version publiée par le cardinal Mercati, à partir d'un fragment conservé dans cod. Ambrosiana A 84 (XIIe siècle) est identique à l'extrait d'Etienne Bostreni, cité dans l'*Epître du pape Adrien Ier aux empereurs Constantin VI et Irène* (Mansi 12, 1069A).

clairement l'icône chrétienne de l'idole paienne. La distinction se fonde tant sur la différence des prototypes (les démons, pour les idoles, Dieu et les saints pour les icônes) que sur la possibilité de sanctifier la matière. Interprétant le deuxième commandement, l'auteur souligne que le respect ou le mépris témoigné par la Loi à l'égard des créations humaines se fondent sur la bénédiction ou l'interdit divin à leur égard[141]. En ce qui concerne la relation icône-prototype, Etienne affirme que les icônes sont une ressemblance des prototypes, étant peintes au nom de ceux-ci (Dieu, les anges, les prophètes, les martyrs, les justes) et c'est de là que découle leur caractère sacré et leur capacité d'être vénérées. Le culte voué à l'icône ne s'adresse pas à la matière (au bois), mais au prototype, étant en dernière instance une forme du culte voué à Dieu. L'auteur souligne le rôle anamnétique et pédagogique des saintes images et rappelle en même temps la distinction entre vénération (dont le modèle se trouve dans les relations humaines) et l'adoration (degré suprême de la vénération, dû à Dieu seul).

Dans la dernière décennie du VIIe siècle, en Orient, on doit signaler l'apparition des premières décisions d'un Concile Œcuménique visant l'art ecclésial. Il s'agit des canons 82 et 100 du **Concile Quinisexte** (Constantinople, 691–692), qui imposent la représentation iconographique du Christ Sauveur selon le type historique (palestinien), implicitement la condamnation de l'art naturaliste-illusionniste[142].

Au VIIe siècle, en Occident, il n'est à retenir que le témoignage de l'évêque pélerin de Gaule, Arculf (vers. 670), mentionné par **Adamnan** († 704), où il est question d'une broderie, pieusement vénérée à Jérusalem, qui représente le Christ entre les Douze Apôtres et qui, selon la Tradition, avait été réalisée par la Mère de Dieu[143].

Une catégorie à part des témoignages portant sur les saintes images et leur vénération est constituée par ceux qui se retrouvent dans les **écrits à caractère**

[141] Enumérant une série d'objets trouvés dans l'ambiance cultuelle de l'Ancien Testament (l'Arche de l'Alliance, les chérubins (« les icônes des anges »), l'autel, le vase avec la manne), l'auteur observe qu'ils sont faits de main d'homme, sur l'ordre de Dieu, et par cela saints et dignes de vénération, tandis que les idoles (les icônes des démons) sont des créations humaines interdites et condamnées par Dieu et pour cela dignes de mépris.

[142] Pour le canon 82, voir Mansi 11, 977E–980B (voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1417D–1420B; Mansi 13, 40E–41B), et pour le canon 100, Mansi 11, 985D. Ces canons furent élaborés, d'après les opinions d' A. Grabar et de L. Uspensky, afin d'éliminer toute influence judaisante, respectivement tout vestige de l'art hellénistique païen (voir A. Grabar, *op. cit.*, p. 160; L. Uspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1980; trad. roum. par Th. Baconsky, *Teologia icoanei*, Bucureşti, 1994, p. 62). L'importance particulière du canon 82 provient aussi de deux autres aspects: il représente la première reconnaissance par un Concile Œcuménique de la légitimité et de l'importance de l'art chrétien ecclésial et consacre le passage de celui-ci de la phase symbolique à la phase figurative (cf. A. Alexandrescu, *op. cit.*, p. 80–81).

[143] Abbé du monastère irlandais de Iona ou Hy, Adamnan est l'auteur de l'œuvre *De Locis Sancti*, rédigée entre 686–688 et qui décrit le pèlerinage de cet évêque aux Lieux Saints, en Syrie, en Egypte, Crète, Constantinople, Sicile et Rome, qui eut lieu vers 670 (Adamnan, *op. cit.*, livre I^a, chap. XII, PL 88, 753C).

hagiographique et qui ont le plus souvent un caractère anonyme. Dans ces écrits sont relatées diverses guérisons miraculeuses, à l'aide des saintes images, ce qui suggère une certaine identification entre l'icône et le prototype représenté[144]. Y sont également mentionnées des conversions miraculeuses faites par l'intermédiaire des saintes images[145] ou suite à l'effet produit par leur contemplation[146]. Nombre de témoignages attestent la vénération particulière accordée aux saintes images. Ainsi, les icônes peuvent être peintes en signe de gratitude pour les guérisons obtenues par la médiation du saint et remplissent en même temps un rôle protecteur[147]. C'est elles qui sont vénérées et c'est grâce à elles que les saints peuvent être reconnus lors de leurs apparitions[148]. Les icônes peuvent être témoins ou garants de certains

[144] C'est une conception à caractère partiellement magique et qui détermina maints abus. De tels fragments se rencontrent dans certains écrits, comme: *Ex miraculis sanctorum Cosmae et Damiani* (+ vers 303), où est relatée la guérison d'une femme malade au moyen d'une boisson préparée de l'enduit d'une fresque représentant les deux saints (Mansi 13, 68AD), la délivrance d'une possédée à l'aide de l'icône des saints de Cilicie (Mansi 13, 60D–61B) ou la guérison de l'épouse d'un pèlerin par l'intermédiaire de l'icône des mêmes saints (Mansi 13, 64E–65D); *Ex vita Theodori, archimandritae Sicensium* (+613), chap. 8, 13, Mansi 13, 89E–92B, rédigée par son disciple, Georges, où est décrite la guérison à deux reprises de S.Théodore, au moyen de l'icône du Christ, d'où se répandait soit une odeur agréable, soit des gouttes d'eau; *De la vie de Saint Jean le Jeûneur* (+ 595), Mansi 13, 80E–85C, où il est question de la guérison du mari démonisé d'une femme, par une icône de la Mère de Dieu que celle-ci avait reçue de Photin, le disciple de S. Jean; *Des miracles de Saint Artémios* (avant 668) (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 107), où est décrite la guérison d'un malade à l'aide d'une boisson obtenue de la cire qui était sur l'icône du Christ; *Cronographia d'* **Isidore le Diacre**, qui relate le moment de la mort de Théophile d'Alexandrie, qui ne put rendre son âme qu'après avoir embrassé l'icône de S.Jean Chrysostome, qu'il avait persécuté (le fragment cité par S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1409AB, appartient à un auteur et à une œuvre nonidentifiés).

[145] On peut citer ici les écrits suivants: *Ex passione sancti martyris Procopii* (+ 303), Mansi 13, 89BD, où il est question de l'apparition miraculeuse de l'icône du Christ-Emmanuel, entouré par les Saints Archanges Michel et Gabriel (groupe rappelant le thème iconographique de la « Synaxe des Archanges »), sur la croix d'or et d'argent confectionnée par S. Procope en honneur de sa conversion; Nicétas David le Paphlagonien, *Oratio XVIII: Laudatio inclyti martyris Eustathii, Agapii, Theopisti et Theopistes* (PG 105, 377D–381C (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1381AD) où est relatée la conversion du saint suite à l'apparition miraculeuse de l'icône du Sauveur entre les cornes d'un cerf.

[146] C'est le cas du Saint Martyr Anastase le Perse, dont la conversion fut déterminée par la contemplation des icônes des saints martyrs en une église de Hiérapolis, épisode relaté par Georgios Pissides (ou S. Sophrone de Jérusalem), *Vita S. Anastasii martyris* (+ 614), Mansi 13, 21AB, 21C–24C. Dans les Miracles du même saint, est relaté le cas de guérison miraculeuse d'une femme qui avait vénéré la châsse avec les reliques du saint et son icône qui y était peinte (Kitzinger, *op. cit.*, p. 108).

[147] On peut évoquér à ce sens deux épisodes de *Ex Vita Symeonis mirabilis montis* (+592): les icônes du saint, réalisées par les soins d'une femme pieuse de Rosospoli, guérie de sa stérilité (Mansi 13, 73C–76C) ou d'un marchand d'Antioche, délivré du démon (voir S.Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1390C–1396B; Mansi 13, 76D–80B). Cette dernière icône avait subi aussi des actes iconoclastes de la part des infidèles, mécontents du culte qu'on lui vouait..

[148] Comme par exemple le cas relaté dans *La vie de Saint Jean Chrysostome* (+ 407), attribuée à Georges d'Alexandrie (+ 725), où il est question d'une icône de S. Paul, pour lequel le grand prédicateur avait une piété spéciale (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, I, PG 94, 1277CD, 1364D–1365B).

engagements pris devant elles[149], ou, surtout des professions de foi ou des serments prêtés sous leur regard[150]. De même, leur vénération peut être associée à la vénération des saintes reliques[151].

II. Conceptions et attitudes contraires au culte des saintes images aux IVe–VIIe siècles

A côté des témoignages très importants pour le développement de l'iconographie chrétienne à l'époque constantinienne, on trouve chez **Eusèbe de Césarée** († 340) un refus des saintes images et de leur culte. Cette conception transparaît le plus clairement d'une lettre d'Eusèbe à l'impératrice Constance, sœur de Constantin le Grand, qui constitue la première réfutation christologique de l'Icône du Sauveur que l'on connaisse dans la littérature patristique[152]. Répondant à l'impératrice qui lui avait demandé de lui procurer une icône du Christ, Eusèbe lui explique l'impossibilité de Sa représentation iconique. Son argumentation prouve une compréhension erronnée, exclusivement dans un sens platonique, du concept d'*image* tant au niveau trinitaire[153] qu'au niveau économique[154]. Selon sa vision, la

[149] Situation mentionnée dans *La vie de Sainte Eupraxie* (Ve siècle), (voir S.Jean Damascène, *op. cit.*, I, III, PG 94, 1277D, 1417CD) ou dans un fragment apocryphe inclus par le florilège damascène dans *La vie de Saint Daniel le Stylite* (+ 490) (*Ibidem*, III, PG 94, 1416D).

[150] C'est le cas des participants aux débats portés en 656, à Byzia (Bithynie), lieu d'exil de S. Maxime le Confesseur, autour de la question des deux volontés en Christ. Après les débats, ceux-ci se sont levés et ont prêté serment, en se signant et embrassant le saint Evangile, la sainte Croix et les icônes du Christ et de Sa Mère, « posant aussi les mains pour confirmer leurs dires ». Ce cérémonial ecclésiastique est relaté dans les actes des débats qui eurent lieu alors (PG 90, 156AB, 164AB; voir aussi S.Jean Damascène, op. cit., II, PG 94, 1316BC, 1413B; Mansi 13, 37E–40B; S. Théodore le Studite, *op. cit*, II, PG 99, 381AB).

[151] A ce sens, peut être cité *L'enkomion copte de Saint Mina*, où la vénération de l'icône du saint se substitue à la vénération de ses reliques. Le texte peut être daté, avec une grande marge d'erreur, entre 640–892 (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 116–117, n. 138).

[152] Eusèbe de Césarée, *Epistola ad Constantiam Augustam*, in PG 20, 1545–1549; H. Hennephof, *op. cit.*, frag. 110, p. 42–44). L'argumentation d'Eusèbe, à nuance origéniste, fut reprise par les iconoclastes byzantins des VIIIe–IXe siècles (incluse dans le florilège du Synode d'Hiéria,754), étant combattue par le VIIe Concile Oecuménique (voir la VIe session, Mansi 13, 300E, 313 AD) et puis par Nicéphore le Confesseur *(Contra Eusebium*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, vol. Ier, p. 371–503). Voir à ce sens aussi G. Florovsky, *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, dans ChHist XIX (1950), pp. 3–22, 77–96; repris dans *The Collected Works of Georges Florovksy*, chap. II: « Christianity and Culture », Nordland, Belmont, 1974, p. 101–119; S. Gero, *The true image of Christ: Eusebius 'letter to Constantia reconsidered*, dans JTS XXXII (1981), p. 460–470.

[153] L'auteur évoque l'exemple classique de l'image de l'empereur mais il le met en valeur d'une manière différente de celle validée par la tradition patristique orthodoxe: pour Eusèbe, cet exemple démontre seulement le fait que le Fils « a la ressemblance du Père, puisqu'Il prit naissance du Père en tant que Dieu (Eusèbe de Césarée, *Demonstrationis evangelicae*, in PG 22, 373 D).

[154] Au niveau économique, Eusèbe comprend le nom d'« Image » donné au Verbe par sa fonction d'instrument du Père. Le Verbe manifeste le Père dans toute l'économie du salut, dans les nombreuses théophanies vétérotestamentaires, qui culminent avec l'Incarnation. Eusèbe conçoit le

soi-disante Icône du Seigneur ne pourrait reproduire aucune des possibles acceptions de l'image du Seigneur – Son image *divine*[155], Son image d'*esclave*[156] ou Son image *transfigurée*[157] – et par conséquent doit être repoussée, comme trompeuse.

Dans les brèves narrations, à caractère apocryphe, attribuées à **Saint Athanase le Grand** († 373), relatant les miracles accomplis par une icône du Christ dans la cité de Berit (Beyrouth), sont décrits également les actes d'iconoclastie auxquels l'icône fut soumise par des Juifs[158].

C'est à **Amphiloque d'Iconium** († 395) qu'appartient probablement une affirmation, spéculée par les iconoclastes et introduite dans le florilège du Concile d' Hiéria (754), en tant que témoignage patristique contre les saintes images: il considérait nécessaire pour les chrétiens de s'approprier les vertus des saints et non d'en réproduire en « icônes matérielles les corps à l'aide des couleurs » [159].

Une conception clairement iconoclaste se détache de certains écrits que les iconoclastes ont attribués à **Saint Epiphane de Salamine** († 403) [160]. Ainsi, de la

corps du Seigneur, à son tour, comme un instrument du Verbe, car « il était besoin d'un instrument humain par lequel Il découvre aux hommes les abîmes mystiques de la divinité » (Idem, *Theophania*, în PG 24, 609C). Comme l'Incarnation serait, selon l'auteur, une concession faite à ceux qui « ne pouvaient percevoir la divinité que de cette manière » (*Ibidem*, PG 24, 610A), avec la Résurrection et la glorification du Christ la chair est transfigurée et l'Incarnation dépassée: « Cela signifie que l'homme tout entier a été inclus par la divinité et que par conséquent Dieu-le Verbe fut de nouveau Dieu, Tel qu'Il était avant de S'être fait homme , et que le Verbe a déifié l'homme, prémices de notre espérance » (Idem, *Demonstrationis evangelicae*, PG 22, 289A). Voir Ch. von Schonborn, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, trad. rom. şi prefaţă de V. Răducă, Bucureşti, 1996, p. 59, 61.

[155] « l'image véritable et non-changeante, celle qui porte les traits du Christ par sa nature », n'étant connu que par le Père (Eusèbe de Césarée, *Epistola ad Constantiam Augustam*, in PG 20, 1545AB).

[156] D'une part, après la Résurrection, « s'est mêlée à la gloire de la divinité et ce qui est mortel a été englouti par la vie »et d'autre part, ce serait un acte idolâtre qui enfreindrait le deuxième commandement (Ex. 20, 4) et contreviendrait aux paroles de S.Paul de II Cor. 5, 16, selon lequel « si nous avons connu le Christ à la manière humaine, maintenant nous ne Le connaissons plus ainsi » (*Ibidem*, PG 20, 1545AB).

[157] Celle-ci est sans forme (« comment peindre l'icône d'une forme si merveilleuse et incompréhensible, si l'on peut nommer « forme » l'essence divine que l'intelligence ne saurait contenir? ») et ne peut être reproduite plastiquement (« qui pourrait donc saisir en couleurs sans vie et avec le pinceau l'éclat éblouissant et rayonnant d'une telle dignité et d'une telle gloire ») (*Ibidem*, PG 20, 1545C).

[158] S. Athanase le Grand, *De passione imaginis Domini nostri Jesu Christi*, PG 28, 813–820, Mansi 13, 24E–32A, S. Théodore le Studite, *op. cit.*, II, PG 99, 365BD. L'histoire de l'icône dont la profanation suit le parcours de la Passion (suggérant une identification entre l'icône et le prototype) est mentionnée aussi dans la chronique de Sigebert (XIIe siècle) (PL 160, 145), où l'action est placée en 765. Ce miracle présente des ressemblances significatives au récit de S.Grégoire de Tours, *De gloria beatorum martyrum*, chap. 22, PL 71, 724AC ou dans un *Discours copte sur la Sainte Vierge Marie*, attribué par erreur à Théophile d'Alexandrie (voir E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 101).

[159] Mansi 13, 301D. Une assertion semblable, incluse elle aussi dans le florilège iconoclaste de 754, appartient à **Théodore d'Ancyre** († 445), qui recommande lui aussi l'imitation des vertus des saints (« icônes animées »), inscrites dans les livres sacrés (Mansi 13, 309E–312A). On peut saisir de nouveau l'opposition entre l'icône matérielle (artistique) et celle « animée » (le saint) (voir *supra*, n. 29).

[160] Il s'agit de cinq écrits au total, à savoir: *Le Testament d'Epiphane, La lettre à Jean, évêque de Jérusalem, Pamphlet contre les icônes, Lettre à l'empereur Théodose Ier, Lettre dogmatique*. Bien que ces écrits eussent été cités en tant qu'importants témoignages patristiques aux synodes

Lettre à l'évêque Jean de Jérusalem, on apprend un acte d'iconoclastie commis par S. Epiphane sur le territoire du diocèse de Jean: il aurait déchiré un tissu sur lequel était peinte l'image du Christ, qui se trouvait à l'entrée d'une église de la région d'Anagabata[161].

Dans le *Pamphlet contre les icônes*[162], le ton est beaucoup plus véhément. Les icônes sont considérées comme œuvre du démon, falsifications de la vérité, et leur culte est une pratique idolâtre, condamnée par l'Ecriture. L'auteur justifie l'impossibilité de représenter en images le Seigneur et Ses saints[163]. Puisque ses avertissements n'ont pas trouvé l'écho souhaité parmi ses confrères, S. Epiphane fait appel à l'autorité de l'empereur Théodose le Grand pour combattre le culte « idolâtre des icônes » [164]. Que cette démarche n'eût pas le résultat attendu, on le constate du *Testament d'Epiphane*[165], où celui-ci demande à ses disciples ne ne pas déposer des icônes dans les églises, les cimetières ou les maisons privées car, dit-il, la contemplation de « l'image de Dieu » est de nature strictement spirituelle. C'est pour cette raison que l'auteur jette l'anathème sur ceux qui oseraient peindre « l'image de Dieu le Verbe en couleurs matérielles, en s'appuyant sur l'Incarnation du Seigneur » [166].

iconoclastes d'Hiéria (754) et de Constantinople (815), leur authenticité a été contestée par S. Jean Damascène et par Nicéphore le Confesseur, de même que par le VIIe Concile Œcuménique. A partir du début du XXe siècle, la question de leur authenticité se posa de nouveau, les opinions étant divergentes. Pour des renseignements plus détaillés à ce sujet et pour la bibliographie de ce thème, voir N. Chifăr, « Poate fi considerat Sfântul Epifanie al Salaminei un promotor al iconoclasmului? », dans le vol. *Teologie şi spiritualitate patristică*, Iaşi, 2002, p. 99–115 et G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929; réédition, Amsterdam, 1964, p. 61–113.

[161] S. Epiphane de Salamine, *Epistola LI, ad Joannem Episcopum Jerosolymorum*, PG 43, 385C, 390B–392A ; H. Hennephof, *op. cit.*, frag. 139, p. 51). L'auteur de l'épître offre la raison de ce geste: la soi-disant icône du Sauveur est « l'icône d'un homme » et elle »est pendue dans Son église, à l'encontre de l'autorité des Ecritures ». Ce qui surprend ici, c'est la confusion autour du sujet de la représentation, ce qui peut plaider en faveur de l'ancienneté du texte (IVe siècle) (voir N. Chifăr, « Poate fi considerat ... », p. 108).

[162] H. Hennephof, *op. cit.*, frag. 119–136, p. 47–50; voir aussi I. G. Coman, *Patrologie*, vol. III, Bucureşti, 1988, p. 581.

[163] Les arguments utilisés sont les suivants: le Christ ne peut être représenté dans l'icône, à cause de Son incirconscriptibilité; le culte des saintes images ne peut pas se fonder sur l'Incarnation, car ce qui caractérise le Christ, c'est Sa nature divine et Il n'a jamais commandé d'être représenté dans des icônes; quant aux saints, « comment pourraient-ils être peints comme des morts en matières simples, sans voix et sans âme? ». Bien davantage, l'auteur de l'écrit combat même le culte des anges et des saints, invoquant à ce sens deux versets néotestamentaires (Apoc. 22, 9 et A.A. 10, 26), ce qui montre qu'il se situe sur une position pareille à celle des iconoclastes radicaux des VIIIe–IXe siècles.

[164] S.Epiphane de Salamine, *Lettre à l'empereur Théodose Ier*, dans H. Hennephof, *op. cit.*, frag. 111–118, p. 44–47 ; voir aussi I. G. Coman, *op. cit.*, p. 581. Il invoque l'argument de la Tradition: le culte des saintes images n'est pas prescrit par aucun des Pères de l'Eglise. Les représentations iconographiques ne correspondent pas à la vérité historique et ne sont que le fruit de l'imagination des artistes. Finalement, l'auteur propose aussi quelques méthodes pour enlever les icônes des églises, qui rappellent les mesures iconoclastes des VIIIe–IXe siècles.

[165] H. Hennephof, *op. cit.*, frag. 137–138, p. 50; voir aussi I. G. Coman, *op. cit.*, p. 581–582.

[166] Cette affirmation, à la fin du *Testament*, se retrouve dans un autre écrit perdu, attribué toujours à S. Epiphane, *Lettre dogmatique*, dans H. Hennephof, *op. cit.*, p. 47, n. 38, étant identique à

Le Bienheureux Augustin († 430) manifeste lui aussi des réserves à l'égard des saintes images et de leur culte et il semble rejeter par principe la vénération des œuvres d'art, créations humaines[167]. Le ton est plus véhément dans un fragment où il combat les représentations anthropomorphiques idolâtres, qui trompent « les cœurs hésitants des mortels, par la ressemblance et la constitution des corps »[168]. Il rejette même certaines représentations iconographiques chrétiennes, comme par exemple la composition groupant le Sauveur et les Saints Apôtres Pierre et Paul, en vertu de l'argument de la réalité historique, qui aurait été contredit par la fantaisie des peintres[169].

Chez **Astérius d'Amasée** (cca. † 431) aussi on trouve des affirmations que les iconoclastes allaient invoquer en leur faveur[170]. Combattant le luxe exagéré des chrétiens aisés, qui ornaient leurs vêtements de scènes néotestamentaires, il recommande l'imitation des actes reproduits à l'aide des couleurs. Outre cette motivation d'ordre ethique, il invoque aussi d'autres arguments qui rappellent la conception des iconoclastes des VIIIe–IXe siècles et qui peuvent être des interpollations tardives[171].

Vers la fin du Ve siècle et la première moitié du VIe sont signalés des actes d'iconoclastie de conjoncture, dûs à des hiérarques monophysites. Ainsi, dans *l'Histoire ecclésiastique* perdue de Jean Diakrinomenos (l'Aegéate), composée vers la fin du Ve siècle, est mentionné le rejet de la représentation iconographique des anges et de l'Esprit Saint sous forme de colombe, par **Philoxène de Mabbough** (Hiérapolis, † 523)[172]. De même, des actes du VIIe Concile Œcuménique, il résulte que l'évêque **Sévère d'Antioche** († 538) ait détruit les sanctuaires de certaines

l'une des anathèmes du Synode iconoclaste d'Hiéria (754). Cela détermine Ostrogorsky d'affirmer que « ce ne sont pas nos fragments qui aient été utilisés par le synode iconoclaste, mais inversement, les actes du synode ont servi à l'auteur de nos fragments » (*op. cit.*, p. 101).

[167] Le Bienheureux Augustin, *De vera religione*, chap. LV, PL, 34, 170.

[168] Idem, *In psalmum CXIII ennaratio*, II, PL 37, 1481–1482.

[169] Idem, *De consensu Evangelistarum*, chap. X, PL 34, 1049.

[170] Astérius d'Amasée, *Homilia de divite et Lazaro*, PG 40, 168 AC. Le fragment fut inclus dans le florilège du synode iconoclaste de 815 (voir P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958, p. 256).

[171] La représentation du Seigneur en icône serait une nouvelle humiliation pour Celui Qui S'est humilié une fois, en prenant chair, et pour cette raison la communion avec le Christ Sauveur devrait être purement spirituelle (Astérius d'Amasée, *op. cit.*, PG 40, 168B). De ce fragment transparaît une conception pareille à celle d'Eusèbe de Césarée, qui considérait l'Incarnation du Verbe comme une étape provisoire, dépassée par l'Incarnation (voir *supra*, n. 154).

[172] Il justifie son attitude, d'une part, par un argument d'ordre dogmatique, le manque de corporalité des anges, qui ne peuvent donc pas être représentés iconographiquement) et, d'autre part, par un argument de conjoncture (le danger d'infiltration de tendances idolâtres locales parmi les chrétiens). Le fragment, extrait de *Historia ecclesiastica* perdue de **Jean Diakrinomenos** (l'**Aegeate**, Ve siècle), est cité lors de la Ve session du VIIe Concile Œcuménique (Mansi 13, 180E–181B). En réplique, un épigramme composé pour l'icône d'un Archange par **Agathias** († 582) constitue probablement la première défense des icônes des anges mentionnée dans la littérature patristique, soulignant le rôle anagogique de l'icône (voir Kitzinger, *op. cit.*, p. 138–139).

églises et écarté les représentations sous forme de colombes, en argent et or, fait condamné par les synodaux[173].

Au cours du VIe siècle, les plus fréquents tant en Orient qu'en Occident sont les actes sporadiques d'iconoclastie. En Orient, ils ont comme point de départ soit les conflits doctrinaux existents au sein du christianisme, tels ceux mentionnés par **Jean d'Ephèse** († 586)[174] ou **Théodore le Lecteur** (VIe s.)[175], soit proviennent du milieu païen, comme c'est le cas de l'épisode raconté par **Saint Syméon Stylite le Jeune** († 596) dans l'*Epître à Justin le Jeune*[176]. En Occident, les cas d'iconoclastie signalés sont déterminés soit par l'attitude intransigeante de certains hiérarques à l'égard du développement du culte des saintes images, tel qu'il résulte des épîtres de **Saint Grégoire le Grand** († 604)[177] ou **Hypatios d'Ephèse**[178], soit de l'attitude hostile de Juifs, comme mentionne **Grégoire de Tours** († 594)[179] ou **Adamnan** († 704)[180].

Au VIIe siècle, les attitudes et les manifestations hostiles au culte des saintes images s'amplifient. Elles sont représentées par la polémique juive ou bien par

[173] Mansi 13, 181E–184A şi 184BC.

[174] Jean d'Ephèse, *Historia ecclesiastica*, IIIe partie, livre IIe, chap. 27, 34, dans *The third part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Efesus now first translated from the original syriac*, trad. angl. par R. Payne Smith, M.A. Oxford at the University Press, 1860, p. 35. La IIIe partie de la chronique couvre la période 565–585. L'historien monophysite parle ici de la destruction des icônes (portraits) d'un hiérarque orthodoxe par la population monophysite et leur remplacement par celles d'un hiérarque monophysite.

[175] Dans sa chronique, relatant les évènements politiques et ecclésiastiques d'entre 439–518, Théodore décrit la destruction de portraits des évêques orthodoxes (ceux des Saints Pères du Concile de Chelcédoine, du patriarche orthodoxe de Constantinople, Macédoine II) dans le contexte des troubles monophysites qui ont suivi le IVe Concile Oecuménique, ainsi qu'un acte d'iconoclastie commis par des Ariens (Théodore le Lecteur, *Excerpta ex ecclesiastica historica*, PG 86, 220AB, 220BC, 220CD–221A, 221B–225A; voir aussi S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1388D–1393A, 1397BD, 1400AB, 1413A; Mansi 13, 180DE).

[176] S.Syméon Stylite le Jeune, *Epistola ad Justinum juniorem*, PG 86, II, 3217A; voir aussi Mansi 13, 160D–161E. Dans cette épître, S. Syméon s'adresse à l'empereur Justin II (565–578), demandant la punition des Samaritains qui avaient profané des icônes du Sauveur et de la Mère de Dieu. De même, dans la vie du même saint, dans un fragment probablement inauthentique, cité par S. Jean Damascène dans son florilège, est relatée la tentative échouée de quelques paiens de la cité d'Antioche, de détruire une icône du saint (voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, III, PG 94, 1390C–1396B).

[177] S. Grégoire le Grand, *Liber IX, Epistola CV*, PL 77, 1027–1028 et *Liber XI, Epistola XIII*, PL 77, 1128–1130 (voir *supra*, n. 106, 107).

[178] Voir *supra*, n. 90.

[179] S. Grégoire de Tours, *De gloria beatorum martyrum*, chap. XXII, PL 71, 724AC. L'auteur décrit un épisode miraculeux avec une icône du Christ qui, profanée par un Juif, s'est mise à saigner, miracle découvert ultérieurement par les chrétiens. Un autre miracle est consigné au chapitre suivant, où l'auteur expose l'histoire d'une icône de Narbonne, présentant la Résurrection du Sauveur et qui a demandé d'être cachée (*Ibidem*,, PL 71, 724CD).

[180] Il décrit l'histoire d'une icône de la Mère de Dieu, exposée sur les murs d'une maison de Constantinople, profanée par un Juif et sauvée ultérieurement par l'intervention d'un chrétien pieux (Adamnan, *op. cit.*, livre IIIe, chap. V, PL 88, 813C–814B) et la profanation par un infidèle de la colonne de marbre trouvée dans une maison de la ville de Diosopolis (Asie Mineure), colonne sur laquelle avait été flagellé Saint Georges et où s'était miraculeusement imprimée sa figure (*Ibidem*, livre IIIe, chap. IV, PL 88, 810C–813B; épisode semblable à ceux décrits par Antoine de Piacenza, *Itinerarium*, 22, PL 72, 907A, voir *supra*, n. 98, 99).

celle païenne, tel qu'il résulte des ouvrages à caractère polémique de certains auteurs patristiques, tels **Léonce de Naples** († 650) [181], **Etienne de Bostra** (VIIe siècle) [182], **Jean de Thessalonique** († 650)[183] ou **Saint Anastase le Sinaite** († 700)[184]. Cette polémique tend à se propager même au-delà des frontières de l'Empire byzantiq, comme le démontrent les mouvements iconoclastes en Arménie, signalés par Vrt'anes (début du VIIe siècle)[185]. Un cas d'iconoclastie à l'égard de l'icône *achéiropoïète* du Seigneur, dans le contexte d'une révolte des troupes byzantines d'Edesse contre l'autorité impériale, en 588, est mentionné par Théophylacte Simocatta († cca. 636–640)[186].

Conclusions

La question de l'image (de l'icône), de ses significations et de ses implications a constitué une préoccupation majeure et constante de la pensée patristique aux IVe–VIIe siècles. Grâce à cette féconde réflexion, théologique et esthétique à la fois, ont été précisés les fondements de la relation entre l'image et le prototype sur lesquels allait s'appuyer l'iconologie orthodoxe pendant la crise iconoclaste. Les sens de l'icône (Image consubstantielle, image anthropologique, types, image artistique) ont été dégagés au plus fort des disputes trinitaires, christologiques et anthropologiques, en même temps étant précisées les correspondances profondes existantes entre eux, ainsi que le contenu général de la relation image-prototype. Dans leur argumentation, les Pères ont fait recours à de nombreuses analogies, dont le portrait impérial, le miroir, le sceau ou bien les procédés de la technique artistique. Entre le modèle et sa copie il y a une ressemblance formelle, fondée sur la *mimesis* artistique ou existentielle, par laquelle l'image participe à la forme et au nom du prototype, mais en même temps une différence ontologique radicale. La vénération ou la non-vénération de l'image se rapporte au prototype et non à la matière de l'image, vérité magistralement mise en lumière par S. Basile le Grand. De même, la plupart des auteurs patristiques soulignent l'équivalence entre la parole écrite et l'icône, dont le fondement trinitaire réside dans le fait que le Fils est à la fois Image et Verbe du Père (S. Athanase le Grand), ou même la supériorité du langage plastique sur celui écrit, en vertu de l'importance de la vue parmi les cinq sens (S. Basile le Grand). Aux VIe–VIIe siècles, sont précisés les fondements spéciaux de la vénération des icônes du Seigneur et des saints, à partir du rejet de l'accusation d'idolâtrie que la polémique juive ou païenne lançait contre cette pratique chrétienne. Sont invoqués

[181] voir *supra*, n. 123.
[182] voir *supra*, n. 140.
[183] voir *supra*, n. 132.
[184] voir *supra*, n. 139.
[185] voir *supra*, n. 114.
[186] Théophylacte Simocatta, *op. cit.*, III, 1, 10–12; trad. cit., p. 60.

l'existence réelle des prototypes (S. Syméon Stylite le Jeune), l'argument de la Tradition (le pape Grégoire), l'acceptation des représentations symboliques dans l'Ancien Testament (Léonce de Naples) et surtout l'argument christologique de l'Incarnation (le canon 82 Quinisexte, Jean de Théssalonique, Vrt'anes, Georgios Pissides). Est précisée la distinction adoration-vénération (Léonce de Naples, Etienne Bostreni), ainsi que les rôles de l'icône: pédagogique (le pape Grégoire), anamnétique, anagogique (Pseudo-Denys), liturgique, esthétique (Hypatios d'Ephèse, Léonce de Naples). Les icônes des anges trouvent leur fondement dans le caractère analogique de la connaissance humaine, dans la discrète corporalité et la circonscription de la nature angélique, ainsi que dans les nombreuses angélophanies sous formes anthropomorphiques (Pseudo- Denys, Jean de Théssalonique, Agathias).

Cette époque abonde en témoignages sur les icônes *achéiropoïètes* du Christ (Evagre le Scolastique, Pseudo-Grégoire de Nysse, Antoine de Piacenza, Théophylacte Simocatta, Georgios Pissides), sur l'existence et la vénération des icônes en mosaïque, en fresque et sur bois (encaustique) du Christ, de la Mère de Dieu, des anges et de toutes les catégories de saints (Prophètes, Apôtres, Hiérarques, Martyrs), ainsi que sur le pouvoir miraculeux des icônes (guérisons, châtiments ou conversions miraculeuses accomplies par leur pouvoir, témoins des promesses et des serments, associées au culte des saintes reliques, Etc.).

Parallèlement au développement progressif du culte des saintes images aux IVe–VIIe siècles, on constate la présence de conceptions et d'attitudes aniconiques ou iconoclastes. A l'appui de cette position étaient invoqués divers arguments, comme: l'argument christologique (Eusèbe de Césarée, Epiphane de Salamine), l'opposition entre les « icônes vivantes » des vertus des saints et les « images mortes et inanimées » réalisées par les peintres (Amphiloque, Astérius), le refus de la vénération des œuvres d'art (le Bienheureux Jérôme), l'absence de corporalité des anges et le danger d'idolâtriser leurs représentations (Philoxène de Mabbough). Les attitudes iconoclastes ont eu un caractère sporadique, étant dues aux Juifs, aux paiens (Arabes, Samaritains), aux hérétiques (monophysites), à des hiérarques chrétiens (Sérénus de Marseille, Julien d'Adramytion, Epiphane de Salamine).

La question de l'icône s'est trouveé, donc, au cœur des préoccupations de la théologie patristique et, de nos jours, elle réaffirme son actualité, comme le remarque M. J. Baudinet-Mondzain, « iconodules ou iconoclastes, nous sommes tous aujourd'hui les sujets d'empires iconocrates, passionnés par les matières à voir, et cela jusqu'à l'énigme de l'éblouissement contemplatif. Ou jusqu'aux vertiges nés des gouffres de l'illusion »[187].

Version française: Măriuca Alexandrescu

[187] M.J. Mondzain-Baudinet, préface au vol. Nicéphore, *Discours contre les iconoclastes*, Ed. Klincksieck, Paris, 1989, p. 34.

ABRÉVIATIONS

AQ –	"Armenian Quaterly"
BenM –	"Benediktinische Monatsschrift", Beuron, 1959 sqq
Byz –	"Byzantion", Bruxelles, Paris, Liege, 1924 sqq
CAJ –	„College Art Journal"
ChHist –	"Church History", Philadelphia, 1932 sqq
DACL –	*Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie*, éd. de F. Cabrol, H. Leclercq et H. Marrou, 17 vol. en 30 parties, Paris, 1907–1953
DOP –	"Dumbarton Oaks Papers", Cambridge, Massachussetts, 1941 sqq
DTC –	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, éd. A. Vacant, E. Mangenot, E. Aman, 15 vol. en 30 parties, et 4 vol. index, Paris, 1903–1972
HThR –	"Harvard Theological Review", Cambridge – Massachussetts, 1908 sqq
JTS –	"The Journal of Theological Studies", London, 1899–1949; nouvelle série, 1950 sqq
Mansi –	G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vol. (58 parties), Paris-Leipzig-Arnheim, 1901–1927
MS –	"Medieval Studies", Toronto
OCA –	"Orientalia Christiana Analecta", Roma, 1935 sqq
Och –	"Oriens Christianus", Leipzig, 1901 sqq
PG –	*Patrologiae cursus completus*, Series graeca, éd. J.P. Migne, 161 vol. (166 parties), Paris, 1857–1866
Pitra, Spicilegium Solesmense –	J.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense complecteus Sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*, 4 vol., Paris, 1852–1858; rééditation Graz, 1961
PL –	*Patrologiae cursus completus*, Series Latina, éd. J.P. Migne, 221 vol. (222 parties), Paris, 1844–1884
PSB –	col. "Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", Bucureşti (vol. I, 1979)
REB –	"Revue des Etudes Byzantines", Paris, 1943 sqq
SC –	*Sources chretiennes*, éd. de H. de Lubac et J. Danielou, ensuite de Cl. Mondesert, Paris, 1941 sqq
ST –	"Studii Teologice", a Institutelor Teologice din Biserica Ortodoxă Română, Bucureşti, 1949 sqq (nouvelle série)
ThQ –	"Theologische Quartalschrift", Tübingen
TM –	"Travaux et mémoires", Paris, 1965 sqq

THÉODORE ABUQURRA, UN APOLOGÈTE PEU CONNU DE L'ICÔNE

MIHĂIȚĂ GH. BRATU

I. Brève introduction à la vie de Théodore Abuqurra

Il existe aujourd'hui beaucoup d'ouvrages consacrés à l'iconoclasme[1] et à la doctrine de l'icône, dont les fondements furent établis aux VIIIe–IXe siècles, au temps de la querelle iconoclaste[2]. La plupart de ces études font mention des principaux promoteurs de la théologie de l'icône – saint Jean Damascène, saint Nicéphore de Constantinople et saint Théodore Stoudite – mais elles ne disent pas un mot sur Théodore Abuqurra, l'un des plus grands représentants de l'univers culturel chrétien arabe de la fin du VIIIe siècle et de la première moitié du IXe siècle. Dans cette étude, nous nous proposons de porter plus de lumière sur la théologie de l'icône de ce remarquable auteur, qui – après avoir été longtemps oublié – retient l'attention des chercheurs de nos jours[3].

Théodore Abuqurra naquit à Edesse[4], en Syrie, à une date que les chercheurs estiment être située entre 724–725 et 755.[5] C'est l'époque à laquelle débutent les

[1] Voir G. DAGRON, «L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726–847), dans *Histoire du christianisme*, t. IV, Paris, 1993, pp. 93–165 ; M. WHITTOW, *The Making of Orthodox Byzantium, 600–1025*, Macmillan Press LTD and London, 1996, pp. 134–164 ; V. DEROCHE, *Entre Rome et l'Islam. Les Chrétiens d'Orient 610 –1054*, Paris, 1996, pp. 147–226 ; M. KAPLAN, *La chrétienté byzantine du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle. Images et reliques. Moines et moniales. Constantinople et Rome*, Paris, 1997, pp. 33–102.

[2] Voir part. Ch. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, 1986 : M. Gh. BRATU, *Représenter le Christ. Recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723–828)*, Strasbourg, 2001 (Thèse de doctorat).

[3] Sur la biographie de Théodore Abuqurra voir : I. DICK, *Théodore Abuqurra évêque melkite de Harran (750?–825?) ; introduction générale, texte et analyse du traité de l'existence du créateur et de la vraie religion*, Louvain, 1960 (thèse, Université Catholique de Louvain) ; Idem, "Un continuateur arabe de saint Jean Damascène : Théodore Abuqurra, évêque melkite de Haran", dans *Proche Orient Chrétien* (POC), n°12, 1961, pp. 209–223, 319–332 ; n°13, 1963, pp. 114–129 ; J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du Ve au XXe siècle*, vol. II, tome 2, 750–XXe siècle, Louvain, 1988, pp. 104 –134 ; Idem, "Regard critique sur I. Dick, *Théodore Abuqurra. De l'existence du Créateur et de la vraie religion*", dans *POC*, n°36, fasc. I–II, 1986, pp. 46–62 (part. pp. 61–62) ; S. F. GRIFFITH, "Reflections on the Biography of Théodore Abu Qurrah", dans *Parole de l'Orient*, n°18, 1993, pp. 143–170 ; Idem, *Theodore Abu Qurrah. A treatise on the Veneration of the Holy Icons* (ci-après *Traité*), Louvain 1997, pp. 1–20.

[4] Dans *Traité*, pp. 28, 91, l'auteur désigne Edesse comme «notre ville bénie».

conversions en masse à l'islam d'une grande partie de la population chrétienne des patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem[6]. Le monde arabe connaît aussi de forts bouleversements, la dynastie des Ommayades (661–750) étant remplacée en 750 par celle des Abbasides (750–1258). Les Abbasides déplacèrent le centre de l'empire en Irak, en faisant de Bagdad (fondée en 762) la capitale. L'auteur fut le contemporain des califes Harun al-Rasid (766–809)[7] et al-Ma'mun (786–833)[8], qui firent élargir les frontières du monde arabe au détriment des byzantins et prirent de mesures répressives contre les chrétiens.

Théodore Abuqurra reçut sa première éducation intellectuelle dans sa ville natale – où il existait une célèbre école chrétienne – et, par la suite, continua ses études à al-Madaen, puis à Bagdad, où il approfondit sa connaissance de l'islam. Selon la *Chronique* du Michel le Syrien[9], Théodore fut chalcédonien, c'est-à-dire membre de l'église melchite de langue arabe[10]. Son œuvre le présente également comme un âpre défenseur du concile de Chalcédoine et un ennemi farouche des monophysites.

Une nouvelle étape de sa vie commence avec sa venue au monastère Saint Sabas – le plus important centre culturel de l'époque des patriarcats de Jérusalem et de Constantinople[11]. La présence d'Abuqurra y est attestée dans une source

[5] C. BACHA, *Un Traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran*, Tripoli de Syrie, Rome, 1905, p. 4 ; J. NARRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire*, pp. 110 : première moitié du VIIIe siècle ou l'an 724–725 ; G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu-Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740–820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung*, dans *Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, X. Band, 3. und 4. Heft, Paderborn, 1910, p. 20 : l'an 740 ; I. DICK, "Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu", dans *POC* n°13, 1963, p. 120 : l'an 750 ; K SAMIR, "La «Somme des aspects de la foi», œuvre d'Abu Qurrah ?", dans *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, septembre 1984), Orientalia Christiana Analecta*, n°226, Roma, 1986, pp. 119–120 ; S. GRIFFITH, *Traité*, p. 12 : la période 755–760.

[6] Voir A. DUCCELIER, *Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age (VIIe–XIe siècles)*, Paris, 1971 ; J. M. FIEY, *Chrétiens syriaques sous les Abbasides, surtout à Bagdad (749–1258)*, dans *CSCO*, vol. 4520, Louvain, 1980, pp. 83–105 ; M. GERVERS, R. J. BIKHAZI, "Conversion and Continuity ; Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth", dans *Papers in Medieval Studies*, n°9, Toronto, 1990, pp. 15–31 ; R. SCHINK, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule ; A historical and Archaeological Study*, Princeton, 1996 ; E. BABUS , "Creştinism şi islamism în epoca umayadă şi abasidă", dans *Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Iaşi, 2003, pp. 273–287.

[7] Voir F. OMAR, "Harun al-Rasid", dans *Encyclopédie de l'Islam* (*EI*) (IIe éd.), t. III, Leiden, 1966, pp. 239A–241B.

[8] Voir M. REKAYA, "Al-Ma'mun", dans *EI*, t. VI, 1987, pp. 315B–323B.

[9] J. B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*, 4 vol., Paris, 1899–1910, vol. III, p. 32.

[10] Voir I. DICK, *Les Melkites : Grecs orthodoxes et Grecs catholiques des patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem*, Brepols, 1994.

[11] Ce centre ecclésiastique, tout comme Saint-Chariton, joua un rôle important dans la l'élaboration de la théologie arabe chrétienne, qui prit naissance et se développa dans ce milieu sud

hagiographique *La passion de saint Michel le Sabaïte*[12]. Lors de son premier séjour à Saint Sabas, il eut pour confrère le moine Thomas, plus tard higoumène puis patriarche de Jérusalem[13]. Le problème suscité par son séjour à Saint Sabas concerne son rapport avec saint Jean Damascène. Certains soutiennent qu'il fut le disciple du Damascène, encore en vie lors de l'arrivé de Théodore au monastère ; d'autres réfutent cette relation directe en parlant seulement d'une influence indirecte de l'enseignement de saint Jean sur notre auteur[14]. Tant que les dates précises de la mort de saint Jean Damascène et de la naissance de Théodore Abuqurra posent problème, la discussion reste ouverte.

Grâce à ses qualités culturelles et théologiques exceptionnelles, le moine Théodore fut élu évêque de Harran (l'ancienne Carrhae), pour la communauté melchite de cette ville voisine d'Edesse[15]. Son épiscopat ne dura que de 780 à 787, année où il fut déposé par son chef hiérarchique, le patriarche Théodoret d'Antioche[16]. Les raisons de cette déposition restent inconnues des historiens. Il est possible que par son attachement au culte des icônes, l'évêque Abuqurra soit devenu gênant pour son supérieur, qui embrassait une autre vision en la matière. L'étude très pertinente de M.-Fr. Auzépy pourrait étayer cette supposition[17]. Ce chercheur y montre, d'une manière convaincante, qu'en Palestine et même à Saint Sabas, les icônes ne jouissaient pas du même respect de la part de tous ; la chose est confirmée aussi par Théodore Abuqurra qui écrivit son traité iconophile parce que de nombreux chrétiens avaient abandonné le culte des icônes[18]. Il est possible

palestinien, déjà au temps des Ommayyades. Sur ces monastères : Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, London , 1992.

[12] P. PEETERS, "La passion de s. Michel le Sabaïte", dans *Analecta Bollandiana* (AB), n°48, Bruxelles, 1930, pp. 66–67, 76–77.

[13] Sur la chronologie du patriarcat de Thomas : P. GRUMEL, *La Chronologie*, Paris, 1958, p. 452, qui donne comme dates 807–821 ; R. P. BLAKE, "La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle", dans *Le Muséon*, t. 19, pp. 42–43, qui donne la même date. En s'appuyant sur les *Annales* d'Eutychius (*CSCO*, vol. 51, t. II, p. 54), J. NASRALLAH, *op. cit.*, p. 111, suppose que le patriarcat de Thomas commence entre mars 811 et mars 812.

[14] Ceux qui défendent la première hypothèse recourent aussi au subterfuge de l'*apophonis*. Théodore Abuqurra avait écrit un traité *Réponses d'Abuqurra aux Sarrasins, d'après l'enseignement de Jean Damascène* (*PG* 94, col. 1596–1597). Le mot du titre indiquerait la relation maître – disciple, qui aurait existé entre les deux théologiens. Voir M. RICHARD, "Apo fonis", dans *Byzantion* (Byz), n°20, Bruxelles, 1950, pp. 191–222.

[15] Sur Harran : G. FEHERVARI, "Haran" dans *EI* 3, 1966, pp. 234B–237B.

[16] J. CHABOT, *Chronique*, p. 29. Sur Théodoret d'Antioche : V. GRUMEL, *La Chronologie*, p. 447. J. NASRALLAH, *op. cit.*, p. 112, considère qu'il fut patriarche avant 785 et 799. Quant au premier épiscopat d'Abuqurra, voir la discussion chez I. DICK, *Un continuateur arabe*, dans *POC*, n°13, 1963, pp. 119.

[17] M.-Fr. AUZEPY, "De la Palestine à Constantinople (VIIIe–IXe siècles) : Etienne le Sabaïte et Jean Damascène", dans *Travaux et Mémoires du centre de recherches d'histoire et civilisation byzantines* (TM), n°12, Paris, 1994, pp. 183–217.

[18] *Traité*, pp. 28–29.

que, parmi ces iconoclastes, fussent aussi des hiérarques qui, à l'instar des évêques d'Asie Mineure du temps de saint Germain de Constantinople, s'opposaient aux icônes[19].

Destitué de sa fonction épiscopale, Théodore Abuqurra revint à Saint Sabas où il resta plusieurs années. Sous le nouveau patriarche d'Antioche Job (799–843)[20], édessien comme lui, il retrouva son siège épiscopal, qu'il détint jusqu'à la fin de sa vie[21]. Entre-temps, il écrivit et déploya une riche activité missionnaire, qui lui apporta la réputation d'un controversiste de grande taille[22]. Ainsi, il voyage – en qualité de missionnaire – en Egypte, à Alexandrie et en Arménie, à la cour du patrice Asot Msaker, gouverneur de la région au nom du calife Harun al-Rasid[23]. Peu de temps avant son départ en Arménie, il avait écrit, à la demande du patriarche de Jérusalem Thomas (807–821), son confrère de saint Sabas, un petit traité adressé aux Arméniens dans lequel il exposait la doctrine chalcédonienne[24]. Il sera l'apôtre de la même doctrine à la cour du patrice arménien, à l'occasion d'une joute théologique déployée en 813[25] ou 817[26] entre lui et le diacre Nonnus[27], délégué du célèbre philosophe jacobite Habib ibn Hidma Abu Raita (†828)[28]. Selon Michel

[19] Il s'agit de deux évêques, Constantin de Nakoléia et Thomas de Claudiopolis, qui ont manifesté de tendances iconoclastes même avant du début de l'iconoclasme officiel. Voir les lettres de saint Germain dans MANSI XIII, col. 100 B–128 A =*PG* 98, 156C–188B ; GRUMEL–DARROUZÈS, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, Paris, 1989, n°328, 329, 330.

[20] Voir J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 34–35 ; Idem, "Regard critique sur I. Dick", pp. 61–62.

[21] Voir S. H. GRIFFITH, "Theodore Abu Qurrah Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", dans *Journal of the American Oriental Society*, n°105, 1985, p. 53, 54 : l'auteur affirme qu'Abuqurra fut évêque de Haran entre 795 et 812. Dans *Traité*, p. 20, il présume qu'Abuqurra fut à deux reprises évêque de Haran : une fois en 785 environ jusqu'à sa déposition par le patriarche Théodoret ; la deuxième fois, après 799, quand son concitoyen Job est devenu patriarche d'Antioche.

[22] Voir S. H. GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah (c. 750–c.820 A.D) : A Methodological Comparative Study in Christian Arabic Literature*, Ann Arbor, Mi. : University Microfilms International, no. 78–19874, 1978. Le résumé dans *Dissertation Abstracts International 39*, n°5, 1978, pp. 2292–2293.

[23] J. CHABOT, *Chronique*, p. 32–33. Dans le *Traité de l'existence du Créateur* (éd. I. Dick, p. 179) l'auteur fait allusion à un séjour dans le pays du Nil. Voir aussi I. DICK, "Un continuateur arabe", dans *POC*, n°13, p. 126. Il donne comme date l'an 813.

[24] Le traité écrit en arabe est perdu. Il fut traduit en grec par Michel le Syncelle entre 811et 813. Il existe encore un autre traité contre les Arméniens : J. C. LAMOREAUX, "An Unedited Tract against the Armenians by Theodore Abu Qurrah", dans *Le Muséon*, t. 105, fasc. 1–2, 1992, pp. 327–341. Le texte bilingue arabe–anglais, pp. 335–341.

[25] VAN ROEY, *Nonnus de Nisibé. Traité apologétique, étude, texte et traduction*, Bibliothèque du Muséon, 21, Louvain, 1948, pp. 19–20.

[26] J. NASLALLAH, *op. cit.*, p. 115.

[27] Sur Nonus : VAN ROEY, *supra*, n. 25.

[28] Voir G. GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Hidma Abu Ra'ita*, dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), vol. 150 et 151, Louvain, 1951 ; "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien" (art. collectif) dans *Islamo-christiana*, n°1, 1975, pp. 153–154 . S. H. GRIFFITH, "A Christian Muttakallim of the first Abbasid Century", dans *Oriens Christianus*, n°64, 1980, pp. 161–201 ; J. M. FIEY, "Habib Abu Ra'ita n'était pas évêque de Takrit", dans *Actes du deuxième congrès*, pp. 211–214.

le Syrien qui relate cet épisode, la victoire serait revenue à Nonnus, qui «délivra Asot du diophysisme et du julianisme»[29].

Après son voyage en Arménie, Théodore Abuqurra se dirigea probablement vers Bagdad, où il porta des discussions avec les principaux dirigeants de la Mu'tazila[30] et les représentants des diverses confessions chrétiennes[31]. Rentré dans son évêché, il rencontra le calife al-Ma'mun, avec lequel il eut un long entretien sur la foi chrétienne[32]. Peu de temps après cette entrevue, Théodore Abuqurra rendit son âme à Dieu.

II. Le traité pour la défense des icônes

Théodore Abuqurra fut un écrivain et un théologien prolifique, dont l'œuvre est d'un intérêt particulier pour connaître l'atmosphère culturelle et surtout théologique d'un Orient en proie à de grands bouleversements. Selon l'opinion de J. Nasrallah, l'auteur est «l'un des rares témoins de la valeur de la pensée orthodoxe et orientale – non-byzantine – de la fin du VIIIe et du début du IXe siècle»[33]. Perpétuant la pensée de saint Jean Damascène, à la fois épigone et original, Théodore Abuqurra ouvre une nouvelle étape dans l'histoire littéraire des chrétiens orientaux, en étant « l'érudit le mieux connu, des premières générations chrétiennes dans les communautés palestiniennes, qui avait écrit de la théologie en arabe»[34]. Ainsi, Abuqurra ne constitue pas seulement un chaînon reliant les Pères grecs aux écrivains arabes chrétiens ; avec le jacobite Habib ibn Hidmah Abu Ra'tah et Ammar Al-Basri, il pose le fondement de la théologie chrétienne en arabe[35]. Vu l'importance qu'il accorde aux problèmes christologiques et trinitaires, cet auteur arabe pourrait être comparé aux grands coryphées de la théologie byzantine, saint Jean Damascène et saint Maxime le Confesseur.

La rédaction de son œuvre fut le fruit de ses efforts pour assurer une base stable à la foi chrétienne en général et au christianisme chalcédonien en particulier, à l'encontre des ennemis externes (les musulmans et les juifs) et internes (les

[29] J. CHABOT, *Chronique*, pp. 66.

[30] Voir D. GIMARET, "Mu'tazila", dans *EI* 7, 1992, pp. 785A–795A.

[31] Cf. P. PIZZA, *Teodoro Abu Qurrah. La difensa delle icône*, Milano 1995, p. 21.

[32] La *Chronique anonyme de 1234*, *CSCO*, vol. 354, p. 16 (trad. A. Abouna et J. M. Fiey). Voir J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 124–125. Selon cet auteur, la discussion aurait eu lieu en 824. P. PIZZA (*supra*, n. 31) qui cite un article de K. Samir, date cette rencontre entre le 11 mars et le 30 septembre 829.

[33] J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire*, p. 133.

[34] S. H. GRIFITH, "Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine", dans *Journal of Ecclesiastical History*, n°36, 1985, p. 32.

[35] Cf. S. H. GRIFFITH, "The Concept of *al-uqnum* in Ammar Al-Basri's Apology for the Doctrine of the Trinity", dans *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre, 1980)*, dans *Orientalia Christiana Analecta*, n° 218, Roma 1982, pp. 170–171.

monophysites)[36]. L'auteur écrivit surtout en arabe, ses lecteurs étant principalement les chrétiens chalcédoniens, qui vivaient sous la domination islamique. Son style élégant dépasse de beaucoup celui des auteurs melchites postérieurs. Les ouvrages d'Abuqurra connus aujourd'hui furent transmis en trois langues : grec[37], arabe[38]et géorgien[39].

Des apologètes chrétiens arabes de la première génération, Théodore Abuqurra est le premier à avoir expressément consacré un ouvrage à la défense des icônes. Il s'agit d'un petit traité qui, selon S. Griffith, constitue «la défense la plus compréhensive de la pratique chrétienne de la vénération des saintes icônes»[40]. Au-delà de son importance théologique, l'ouvrage constitue, du point de vue socio-historique, une source de première main sur les relations entre les chrétiens, juifs et musulmans dans le califat abbasside au IXe siècle. Cette période correspond à l'intensification de la polémique islamique contre la croix et les icônes[41] et à la prise de mesures concrètes contre ces objets représentatifs du christianisme qui sont peu à peu interdits dans les lieux publics du califat et remplacés par des symboles musulmans.

Le traité pour la défense des icônes – écrit dans un arabe sélect – nous est parvenu par le biais de deux manuscrits. Selon I. Dick, le premier date de 877 (codex 4950 du British Museum) et le deuxième du Xe siècle (codex 330 du

[36] Sur l'œuvre d'Abuqurra : J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 116–134 ; S. H. GRIFFITH, "Reflexions on Biography...", pp. 163–164.

[37] Voir *PG* 94, col. 1585, 1595–1598 et *PG* 97, col. 1145–1610 ; J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 125–129 ; I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence*, pp. XXI–XXIV ; A. Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam.*, Münster, 1966, pp. 93–105. Les œuvres gardées en grec – 43 opuscules – posent des problèmes, car les chercheurs sont divisés à leur sujet. Certains affirment qu'Abuqurra avait écrit en grec : A. T. KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, pp. 86–87 ; I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence*, p. XV ; P. PIZZA, *op. cit.*, p. 22. D'autres chercheurs infirment cette supposition : S. H. GRAFFITH, "Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah", dans *Le Muséon*, 1979, pp. 29–35 ; "Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine", dans *Journal of Ecclesastical History*, n°36, 1985, pp. 34–36.

[38] Au total, il existe quatorze traités et quelques œuvres inédites manuscrites non publiées à ce jour. Voir J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 117–125 ; I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence*, pp. XVI. Pour les œuvres inédites, voir J. NASRALLAH, "Dialogue islamo-chrétien à propos de publications récentes", dans *Revue des Etudes Islamiques*, XLVI, 1978, pp. 129–132.

[39] Les écrits géorgiens sont des traductions de diverses œuvres de l'auteur conservées en grec. Voir R. GVARAMIA, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien : auteurs chrétiens de langue géorgienne", dans *Islamochristiana*, VI, 1980, pp. 290–291.

[40] S. H. GRIFFITH, "Images, Islam and Christian Icons. A moment in the Christian/Muslim encounter in early Islamic times", dans *La Syrie de Byzance à l'Islam (VIIe–VIIIe siècles)*, Damas, 1992, p. 135 (Actes du colloque international publiés par P. Cannivetet et J. P. Rey-Coquais).

[41] La controverse sur les icônes constitue une infime partie de la confrontation théologique opposant les chrétiens aux musulmans. Sur les thèmes de la controverse chrétienne-musulmane : G. GRAF, "Christliche Polemik gegen den Islam", dans *Gelbe Hefte*, n°2, 1926, pp. 825–842 ; A. ABEL, *Les caractères historiques et dogmatiques de la polémique islamo-chrétienne*, Paris, 1950 ; A. Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam* ; *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leyden, 1972 ; R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*, Paris, 1985.

Sinaï)[42]. Le premier manuscrit attribue clairement l'écrit à Abuqurra, fait confirmé également par la *Chronique* d'Eutychius (Xe siècle)[43] et par la critique interne du texte[44]. Il est à noter que les deux manuscrits arabes connus possèdent, au début du texte, des titres qui sont à proprement parler de longues descriptions de la teneur de l'ouvrage. K. Samir, en s'appuyant sur l'information d'Eutychius (Sa'id Ibn Batriq, patriarche melkite d'Alexandrie, †940), a démontré d'une manière convaincante que l'ouvrage portait le titre «Chapitres (mayamir) sur la prosternation devant les icônes»[45].

Ce traité fut édité pour la première fois en 1897 par J. Arendzen, sur la base du premier manuscrit et constitue la première impression d'un texte de Théodore Abuqurra[46]. En 1910, G. Graf, en employant le même manuscrit qu'Arendzen, donne une traduction allemande du traité, accompagnée d'une petite introduction sur la vie de l'auteur et sur le traité[47]. En 1986, grâce au travail de I. Dick, est parue la première édition critique du traité, qui utilise les deux manuscrits du texte[48]. Cette édition servit à la traduction de l'ouvrage d'Abuqurra en italien[49] et en anglais[50]. A notre connaissance, il n'existe pas encore de traduction française ou de traduction dans une autre langue moderne, hormis celles susmentionnées.

Quant à la date de composition du traité, les opinions des chercheurs ont changé au fur et à mesure que de nouvelles découvertes apportaient plus de la lumière à ce sujet. G. Graf, le traducteur allemand de l'ouvrage pensait que le traité avait été écrit avant 787 parce que l'auteur ne fait aucune allusion au VIIe concile œcuménique alors que dans ses ouvrages il accorde beaucoup d'importance à l'argument conciliaire[51]. Son hypothèse fut mise en question par I. Dick, qui

[42] I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité du culte des icônes*, dans *Patrimoine Arabe Chrétien*, n°10, Rome & Jounieh, 1986, p. X.

[43] *Eutychii patriarche Alexandrini annales* (éd. L. Cheikho), dans *CSCO*, 50–51, t. II, Louvain, 1962, p. 64.

[44] Le texte du traité a plusieurs points communs avec le traité sur l'existence de Dieu et de la vraie religion, en révélant la pensée et le style du même auteur. De surcroît, l'auteur renvoie aux écrits antérieurs qui lui appartiennent indubitablement. Voir *Traité*, p. 40.

[45] K. SAMIR, "Le traité sur les icônes", pp. 461–474.

[46] J. ARENDZEN, *Theodori Abuqurra de cultu imaginum*. Cette édition comporte aussi une traduction latine du texte et une préface de 22 pages sur l'iconoclasme en Orient et sur la vie et l'œuvre d'Abuqurra.

[47] G. GRAF, *Die Arabischen Schriften*, pp. 278–333.

[48] I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité du culte des icônes*. Le texte arabe est précédé par une introduction générale en français, qui offre une vue d'ensemble sur la teneur du traité.

[49] P. PIZZA, *Teodoro Abu Qurrah. La difesa*.

[50] S. H. GRIFFITH, *Traité*.

[51] G. GRAF, *Die Arabischen Schriften*, pp. 4–5. Abuqurra avait rédigé un traité pour la défense des cinq premiers conciles œcuméniques. Voir C. BACHA, "Un traité des œuvres arabes"; C. A. KNELLER, Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, n°34, 1910, pp. 419–427 ; H. J. SIEBEN, "Zur Entwicklung der Konzilsidee, achter Teil", dans *Theologie und Philosophie*, n°49, 1974, pp. 489–509. Le fait que Théodore Abuqurra ne cite pas le VIIe concile œcuménique n'est pas une preuve évidente que le traité fut composé avant 787. Il est certain que les décisions du concile n'étaient pas connues dans les patriarcats [illegible]taux durant la [illegible]e

repousse le temps de la composition du traité vers les premières années du IXe siècle[52]. Sa pièce de base est une information fournie même par le texte, qui parle du martyre du Mar Antoine Ruwah[53]. D'après une notice du deuxième manuscrit du traité (Xe siècle), ce martyr aurait subi la mort le 25 décembre 799, au temps du calife Harun al-Rasid (786–809)[54]. De ceci il ressort incontestablement que Théodore Abuqurra aurait rédigé le traité après cette date-là.

La rédaction de l'ouvrage eut certainement lieu durant le deuxième épiscopat d'Abuqurra, à Harran. S. Griffith propose une date entre 800 et 812, tandis que I. Dick estime qu'elle fut accomplie après le retour de Théodore Abuqurra de la cour d'Arménie (815), quelque part entre 815 et 820[55]. Il est possible que la dernière datation soit plus correcte. Dans le premier chapitre du traité, l'auteur écrit que abba Jannah l'a informé que *beaucoup de chrétiens* avaient abandonné la prosternation devant l'icône du Christ d'Edesse[56]. On peut en conclure que Théodore Abuqurra était étranger à ce nouvel état de choses, en raison de son départ d'Edesse ; il connaissait l'attitude iconoclaste de certains chrétiens depuis longtemps[57], mais il semble qu'au moment de la rédaction du traité, l'abandon de la prosternation devant les icônes soit devenu un phénomène de masse.

Le traité pour la défense des icônes fut composé à la demande d'un certain Jean (Yanah) d'Edesse[58], nom qui désigne soit la personne de l'évêque Jean d'Edesse[59], soit la personne d'un responsable de l'Eglise de l'Icône du Christ d'Edesse[60]. Les destinataires de l'ouvrage sont les chrétiens de cette ville, qui

de Théodore et probablement cet état de choses perdurera jusqu'au Xe siècle. Voir S. H. GRIFFITH, "Eutichius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium ; a 10th-century moment in Christian apologetics in Arabic", dans *Byz.*, n°52, 1982, p. 180, p. 184, n. 2, réimpr. dans S. H. GRIFFITH, *Arabic Christianity in the Monasteries* pp. 154–190.

[52] I. DICK, "Un continuateur arabe", dans *POC*, n°13, 1963, pp. 116–118 ; Idem, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence du Créateur*, pp. 54–56.

[53] *Traité*, p. 74.

[54] Voir P. PEETERS, "S. Antoine le néo-martyr", dans *AB.*, n°31, 1912, pp. 410–450 ; I. DICK, "La passion arabe de S. Antoine Ruwah, néomartyr de Damas († 25déc. 799)", dans *Le Muséon*, n°74, 1961, pp. 109–133 ; K. SAMIR, "Saint Rawh al-Qurasi. Etude d'onomastique arabe et authenticité de sa passion", dans *Le Muséon*, n°105, 1992, pp. 343–359.

[55] S. H. GRIFFITH, "Théodore Abu Qurrah's Arabic Tract", pp. 58–59 ; I. DICK, "Un continuateur arabe", p. 118 ; Idem, *Théodore Abuqurra. Traité du culte*, pp. VIII–IX.

[56] Sur la fameuse icône achiropite d'Edesse : E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, nouv. Série 3)*, Leipzig, 1899, pp. 102–196 ; A. CAMERON, "The History of the Image of Edessa : The Telling of a Story", dans *Okeanos. Harvard Ukrainian Studies*, n°7, 1983, pp. 80–94 ; J. M. FIEY, "Image d'Edesse ou linceul de Turin, qu'est-ce qui a été transféré à Constantinople en 944 ?", in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, n°82, 1987, pp. 271–277 ; H. BELTING, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, 1998, pp. 279–292.

[57] Cf. *Traité*, p. 91.

[58] *Traité*, p. 28. Sur le nom Yanah, voir K. SAMIR, "Yannah dans l'onomastique arabo-copte", dans *Orientalia Christiana Periodica*, n°45, 1979, pp. 166–170.

[59] I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité du culte*, p. 39 ; J. NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire*, p. 117 ; P. PIZZA, *op. cit.*, p. 67.

[60] *Traité*, pp. 22–23 ; Idem, "Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract", p. 53 et surtout pp. 58–59.

commencèrent à abandonner la prosternation devant les icônes, mais aussi les non-chrétiens ou les outsiders[61], comme les désigne même l'auteur, c'est-à-dire les juifs et les musulmans[62], qui accusaient les chrétiens d'idolâtrie et de la violation de ce que Dieu avait exigé dans la Torah et les Prophètes[63]. Le but du traité était de raffermir la foi ébranlée des chrétiens et de repousser cette accusation. Pour y aboutir, l'apologète iconophile «provoque» les outsiders sur un terrain qui est commun aux trois religions, l'Ancien Testament, d'où proviennent les plus nombreuses citations du traité[64] et offre aussi, pour les lecteurs chrétiens, une démonstration basée sur le Nouveau Testament et la tradition ecclésiale.

Le plan du traité est d'une logique rigoureuse, dépassant de ce point de vue les discours pour la défense des icônes de saint Jean Damascène. Cet ouvrage est formé de 24 chapitres. Dans la traduction anglaise de S. Griffith, ces chapitres possèdent des titres, qui rendent d'une manière concise leur contenu[65]. Dans ce qui suit, on essayera de dégager, d'une manière systématique, la doctrine de l'icône selon Théodore Abuqurra, ce défenseur peu connu de l'icône et de son culte.

III. L'icône et l interdit biblique des idoles

L'enjeu du débat était la fabrication des icônes et surtout la prosternation devant elles[66].

Théodore Abuqurra exhorte les chrétiens à ne pas prêter attention aux objections des outsiders vis-à-vis des icônes ; dans le cas contraire, leur attitude mènerait au refus des plus importants mystères du christianisme. Au niveau du

[61] Sur la signification du terme outsider, voir R. P. SMITH, *Thesaurus Syriacus* (2 vol, Oxford, 1879–1901), vol. I, col. 578.

[62] Dans le traité, l'auteur utilise plus d'une fois, pour désigner les Musulmans, l'expression «ceux qui allèguent avoir en main une écriture envoyée d'en haut par Dieu». Sur le Coran, en tant qu'écriture descendue du ciel, voir D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Etudes comparées*, vol. I, Paris, 1958, pp. 260–271.

[63] *Traité*, pp. 28–29. Sur les prophètes en Islam, voir D. MASSON, *Le Coran et la révélation*, pp. 197–213, 285–447 ; A. ARGYRIOU, *Coran et Histoire*, Athènes, 1984, pp. 67–76 ; A. T. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 145–178.

[64] Voir *Traité*, pp. 97–99 (l'index biblique) ; P. PIZZA, *op. cit.*, pp. 177–179. Dans le *Traité*, aussi bien que dans d'autres ouvrages, l'auteur ne cite pas littéralement les versets de la sainte Ecriture. Cf. K. SAMIR "Note sur les citations bibliques chez Abu Qurrah", dans *Orientalia Christiana Periodica*, n°49, 1983, pp. 184–191.

[65] Les titres de chaque chapitre démontrent que le traité a connu des révisions depuis sa composition et sa reproduction dans les deux manuscrits préservés jusqu'à présent. Cf. *Traité*, p. 47, n. 90. Voir aussi I. DICK, *Théodore Abuqurra. Traité du culte des icônes*, pp. XII–XIV.

[66] La teneur du traité (*Traité*, pp. 44, 95) reflète aussi l'attitude hostile des non – chrétiens (musulmans et juifs) contre la sainte Croix. Dans ses ouvrages, Abuqurra accorde une importance particulière à la sainte Croix. Voir M. N. SWANSON, "The Cross of Christ in the Earliest Arabic Melkite Apologies", dans *Christian Arabic Apologetics during thr Abbasid Period (750–1258)*, Leiden, New York, Köln, 1994, pp. 115–145.

dogme, il mentionne les mystères de la Trinité[67] et de l'Incarnation[68] ; au niveau du culte, les mystères de l'Eucharistie et du baptême[69]. Si les chrétiens de tendance iconoclaste acceptent ces mystères dogmatiques et liturgiques qui, aux yeux de leurs opposants, sont plus abominables que l'iconodoulie, pourquoi tiendraient-ils compte de l'opinion de ces derniers au sujet des icônes ?

Les icônes et la pratique cultuelle de prosternation ne tombent pas sous l'incidence du deuxième commandement du Décalogue. Pour le démontrer, Théodore Abuqurra attribue une place importante à l'explication de l'interdiction biblique vétéro-testamentaire sur les images. A cet égard, le théologien arabe est tributaire de l'argumentation de saint Jean Damascène, les idées de ce dernier connaissant de nouveaux remaniements et étant exposées d'une manière personnelle, qui mérite toute notre attention[70].

Dans un premier temps, l'auteur affirme que la fabrication des images était interdite dans l'Ancien Testament à cause de la tentation de l'idolâtrie, manifestée par les juifs à travers leur histoire. «Les Israélites – écrit Abuqurra – étaient fous pour l'adoration des idoles. Si Dieu leur avait ouvertement donné la permission de se prosterner devant les images, ils auraient utilisé la parole de Dieu comme un prétexte et ils se seraient livrés à l'adoration des idoles.»[71] Malgré la prohibition de la Loi concernant l'adoration des images, les Israélites ont néanmoins transgressé le commandement. Le théologien arabe donne l'exemple du serpent de bronze que Moïse avait élevé dans le désert (Nu 21, 9)[72] ; au lieu de le garder comme un mémorial, les juifs l'ont adoré et lui ont offert de l'encens jusqu'au règne du roi

[67] *Traité*, pp. 79–80. Sur la théologie trinitaire de Théodore Abuqurra : I. DICK, "Deux écrits inédits", p. 60 ; «Sur la Trinité et l'Unicité de Dieu» (C. BACHA, *op. cit.*, pp. 23–47 ; G. GRAF, *op. cit.*, pp. 133–160) ; «Dialogue avec le préfet du drome de Homs, sur l'existence de Dieu et la preuve de la Trinité» dans *PG* 97, col. 1492–1504 (son analyse dans A. Th. KHOURY, *Les Théologiens Byzantins*, pp. 93–95) ; *PG* 97, col. 1528 (une réponse à une objection contre la Trinité) ; "Brève doctrine des noms divins communs à la Trinité ou propres à chaque Personne", dans *PG* 97, col. 1599–1601.

[68] Abuqurra n'insiste pas dans ce traité sur des questions d'ordre christologique. Il le fait dans d'autres ouvrages. Par exemple, sa confession de la foi orthodoxe – I. DICK, "Deux écrits inédits", pp. 60–62 – le présente comme un bon connaisseur de la doctrine dès Pères et des conciles œcuméniques (surtout le IVe de Chalcédoine) et un âpre ennemi des hérésies christologiques. Dans d'autres traités, il défend l'Incarnation du Christ et Sa Personne contre les musulmans et les juifs. Voir J. NASRALLAH, *op. cit.*, pp. 122–123.

[69] *Traité*, p. 32. Dans *Traité*, p. 73, l'auteur parle de la transformation réelle du pain et du vin de l'Eucharistie dans le corps et le sang du Christ. Théodore Abuqurra avait écrit aussi un traité – *PG* 97, col. 1552–1553 – où il aborde le problème de l'Eucharistie. Sur cet ouvrage A. Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins*, I, pp. 100–101.

[70] Voir B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, III. Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Walter de Gruyer-Berlin-New York, 1975 (ci-après *Oratio*, I, II, III).

[71] *Traité*, p. 77.

[72] *Idem*, p. 80. Pour illustrer le penchant pour l'idolâtrie du peuple hébreu, saint Jean Damascène (*Oratio* II, 8, *Oratio* III, 5, p. 75) a donné l'exemple du veau d'or qu'Aaron, à la demande du peuple, avait fait fabriquer. Abuqurra donne l'exemple du serpent adoré, exemple qui souligne la même idée.

Hésechias (2 Roi 18, 4). Vu ce penchant pour l'adoration des idoles, Dieu s'est vu obligé d'adopter à leur égard une nouvelle pédagogie. Pour Théodore Abuqurra, Dieu n'est plus, comme pour saint Jean Damascène, le médecin des âmes interdisant les images pour guérir les juifs de leur idolâtrie[73]. Il cherche d'autres comparaisons, à la fois très plastiques et éloquentes, qui mettent en évidence trois choses : l'amour de Dieu pour les hommes, le caractère imparfait et transitoire de l'interdiction, l'immaturité du pouvoir de discernement du peuple hébreu.

Dans un premier exemple, Dieu est semblable au roi qui, bien que désireux que son fils sache lutter, lui interdit de jouer au sabre, en raison du danger qu'il représente pour la vie de son entourage[74]. La deuxième comparaison présente Dieu toujours en roi, dont le fils s'habituait à jouer au couteau. Vu la dangerosité de ce jeu, le roi invite son fils à jouer au ballon. Le roi aurait en fait voulu lui recommander l'étude de la littérature, de la philosophie ou d'autres choses utiles, le fils n'était cependant pas mature pour le faire[75]. Troisièmement, Dieu est comparé à une mère qui veut sevrer son enfant et donne au lait de mauvais noms, pour que celui-là y renonce[76]. En l'occurrence, la prohibition des images apparaît comme une stratégie de la pédagogie divine, Dieu utilisant une méthode adéquate pour aider son peuple à affronter la tentation de l'idolâtrie.

Un autre élément de l'argumentation consiste à souligner le caractère relatif de la prohibition icônique. Aux yeux d'Abuqurra, l'interdiction n'avait pas un caractère absolu, l'existence des images étant attestée dès l'époque de l'ancienne alliance. En ce sens, l'auteur énumère plusieurs images de l'Ancien Testament, de vrais «précurseurs» des icônes chrétiennes : les deux chérubins du tabernacle (Ex 25, 18) ; les images du temple du Salomon (les chérubins avec des ailes, des visages et des pieds (2 Chr 3, 10–13), les plantes et les animaux (1Rois 7, 19, 23, 25, 29, 36); le serpent en bronze (Nu 21, 8), etc...[77] Il donne expressément ces exemples, pour s'en prendre aux iconoclastes non-chrétiens, qui, à l'époque, interdisaient toute représentation de l'être vivant[78]. La conclusion de l'auteur est que Dieu avait

[73] *Oratio* III, 4, p. 74.
[74] *Traité*, p. 78.
[75] *Idem*, pp. 81–82.
[76] *Idem*, p. 82.
[77] Voir part. *Traité*, pp. 53–56.
[78] L'art islamique ne manifeste pas une attitude réticente à propos des représentations même humaines jusqu'au VIIIe siècle. Cf. K. A. C. CRESSWELL, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", dans *Ars Islamica*, n°11–12, 1946, pp. 159–166. R. PARET, "Die Entstehungzeit des islamischen Bilderverbots", dans *Kunst des Oriens*, n°s 2, 1976/1977, pp. 158–181. A partir du VIIIe siècle, cette attitude change. Toute image d'être vivant est interdite et la mosquée est "envahie" par une véritable iconographie de la célébration calligraphique des noms de Dieu, une iconographie métaphorique. Voir A. S. MELIKIAN-CHIRVANI, "L'Islam, le Verbe et l'image", dans *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses* (éd. F. Boespflug, N.Lossky), Paris, 1987, pp. 89–117 ; O. GRABAR, "Islam and Iconoclasm", dans *Iconoclasm* (éd. A.Bryer et J. Herrin), Birmingham, 1977, pp. 45–52.

interdit seulement les reproductions qui éloignaient les hommes de la connaissance de Dieu et de son adoration[79].

Les images susmentionnées sont des représentations des choses célestes et terrestres. C'est Dieu qui les a permis – conclut Théodore Abuqurra – dans le cas contraire, soit Dieu serait en contradiction avec Lui-même – Dieu les permet et les interdit en même temps – soit Il serait l'auteur du mal, puisqu'Il aurait destiné ses élus à la punition éternelle. Dans ce sens, l'auteur cite une tradition musulmane relatant qu'au moment de la résurrection, ceux qui ont fabriqué une image d'un être vivant devront leur insuffler l'esprit et seront punis[80]. A son avis, les musulmans qui font des images des plantes devront subir la même punition que celle prescrite par la tradition islamique aux artisans confectionnant des images, car le commandement divin interdit non seulement la représentation des êtres vivants, mais toute image, y compris celle des plantes[81]. De cette manière, Théodore Abuqurra dirige la prohibition de la Loi contre ceux qui l'invoquaient pour condamner les icônes. Par conséquent, les juifs et les musulmans qui contestent la fabrication des icônes se trouvent dans l'erreur puisqu'ils ne comprennent pas correctement le commandement de Dieu et contredisent même leurs propres traditions.

L'iconophile arabe pousse plus loin sa démonstration. A l'instar de saint Jean Damascène[82], il situe l'interdiction biblique parmi les mauvais commandements décrétés par Dieu (cf. Ezék. 20, 21), comme celui du divorce permis par Moïse[83] ou celui des aliments impurs[84]. A ses yeux, l'interdiction des images est analogue aux prohibitions alimentaires temporaires et occasionnelles que Dieu a décrétées, non parce qu'il y a quelque chose d'impur dans la création, mais à cause de la gourmandise du peuple hébreu (Is 56, 11)[85]. «Il (Dieu) – écrit l'auteur – a seulement déclaré ignobles certains animaux et a déclaré ignoble la pratique de se prosterner devant les images, non parce qu'ils méritaient la déclaration d'ignominie de sa part, mais à cause de la dispense dont on a parlé en relation avec les Israélites et leur enfance.»[86] Toujours à cause de cette immaturité spirituelle, «de leur manie

[79] *Traité*, p. 54.

[80] Voir M. L. KREHL, *Le recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohhammed ibn Ismail el-Bokhari* (4 vol., Leyden, 1862–1908), vol. II, pp. 40–41 ; D. VAN REENEN, "The Bilderverbot, a New Survey", dans *Der Islam*, n°67, 1990, pp. 44–45.

[81] C'est un témoignage de la décoration des mosquées de l'époque. Voir M. GAUTIER-VAN BERCHEM, "The Mosaics of the Dome of the Rock in Jerusalem and of the Great Mosque in Damascus", dans K. A. C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture, Umayyads A.D. 622–750*, Oxford, 1969, vol. I, Ire partie, pp. 246–290.

[82] *Oratio* I, 21, *Oratio* II, 15, p. 108.

[83] *Traité*, p. 81. Voir aussi *Oratio* II, 20, p. 119.

[84] Abuqurra donne cet exemple, puisque les juifs aussi bien que les musulmans avaient certaines prescriptions concernant les interdictions alimentaires. Voir : "Clean and unclean animals", dans *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York, Oxford, 1997, p. 163 et "Dietary Law", pp. 200–202 ; D. MASSON, *op. cit.*, pp. 577–586.

[85] *Traité*, pp. 78–79, 82–83.

[86] *Idem*, p. 83.

d'adorer plusieurs dieux et de se prosterner devant eux»[87], Dieu ne leur a pas révélé le mystère de la Sainte Trinité.

Par conséquent, l'interdiction des images, due au manque de discernement du peuple hébreu, est une mesure temporaire, que la pédagogie divine a décidé d'appliquer à cause de l'enfance spirituelle des Israélites (He 5, 11–14), car «pour sa part (de Dieu) la prohibition était seulement un exercice de son économie selon le plan de sa volonté»[88]. Les comparaisons de l'auteur à ce propos, évoquées au début de cette section, confirment ce point de vue.

Néanmoins, par la venue du Christ dans le monde, le temps de la maturité spirituelle est arrivé. Cette idée constitue le dernier pilier de l'échafaudage que Théodore Abuqurra avait construit pour démontrer la caducité du deuxième commandement. Par le Christ, Dieu annule la différence entre les aliments purs et impurs (Mt 15, 11)[89], déclare ouvertement que «Dieu a un Fils et un Esprit, chacun d'eux est Dieu comme Dieu et de Sa même substance»[90], et inspire aux apôtres de permettre la prosternation devant les icônes[91]. Les chrétiens qui ont reçu l'Esprit Saint (Jn 7, 38–39), à la différence d'autres peuples qui ne l'ont pas reçu[92], doués de l'intelligence et de la subtilité de la raison, comprennent le sens de l'interdiction et ne craignent plus l'idolâtrie comme les juifs[93], car grâce au Christ, ils ont gagné la maturité et la connaissance parfaite[94].

Ainsi la fabrication des icônes devient licite, parce qu'en vertu de l'économie de Dieu qui s'est laissé voir, le danger de l'idolâtrie s'évanouit. Les images de l'Ancien Testament ayant prophétisé la venue de Dieu au monde sont remplacées par les icônes de Celui qui a été concrètement vu. Elles deviennent un mémorial de sa présence dans l'histoire et n'ont donc rien à voir avec les idoles, contre lesquelles fut décrété le deuxième commandement.

IV. La justification de l'icône

S'intéressant à la justification des icônes, Théodore Abuqurra aborde aussi plusieurs aspects qui sont complémentaires à cette problématique, dont les plus importants sont : la polyvalence de la notion d'image ; le rapport entre l'icône et son prototype ; la fonction identique de l'icône et de la parole dans la transmission du message évangélique.

[87] *Idem*, p. 80.
[88] *Idem*, p. 84.
[89] *Idem*, p. 84.
[90] Idem, p. 80.
[91] *Idem*, pp. 78, 80, 84.
[92] *Idem*, p. 79.
[93] *Idem*, p. 78.
[94] *Idem*, p. 84.

D'emblée, il est à noter que l'auteur n'exploite pas l'argument christologique, qui constituait la clef de voûte de la défense iconophile dans le milieu chrétien[95], bien qu'il l'invoque – quoique de manière lapidaire – pour fonder l'existence des icônes du Christ et de ses saints. «Dans sa compassion – écrit-il dans les premières lignes du traité – pour le bien de notre salut, il (Dieu) a rendu ici-bas possible qu'il soit une icône de lui, grâce à son Incarnation de l'Esprit Saint et de La Vierge Marie. De même pour les icônes de ses saints»[96]. Deuxièmement, il faut dire que ce théologien arabe ne reproduit plus la grande hiérarchie d'images, comme l'avait fait son précurseur, saint Jean Damascène[97]. Il aborde, néanmoins, la question des images typologiques, fait des remarques sur la notion théologique «l'homme, à l'image de Dieu» et traite des icônes, en tant qu'images matérielles, dignes de vénération.

Les images typologiques se rapportent aux personnes et aux événements de l'Ancien Testament. Selon Théodore Abuqurra, ces images sont la preuve évidente de la relation étroite entre le Nouveau et l'Ancien Testament. «Pour nous, les chrétiens, – écrit-il – par la grâce de l'Esprit Saint, nous croyons dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament et nous savons que leur point de départ et leur voie est une.»[98] Théodore Abuqurra mentionne plusieurs images typologiques : pour le Christ – les tables de la loi[99] ; le rocher d'où avait jailli, dans le désert, de l'eau

[95] Cette omission est explicable. L'Incarnation fournit une justification pour la raison d'être de l'icône, mais l'enjeu du débat était l'acte cultuel de prosternation, que les juifs et les musulmans accordaient seulement à Dieu. Pour eux le Christ n'était pas Dieu, mais une sorte de rabbin pour les premiers, un vrai prophète pour les derniers, donc tout geste de prosternation à son adresse doit être refusé.

[96] *Traité*, p. 29.

[97] Saint Jean Damascène présente plusieurs sortes d'images, cinq catégories dans le premier discours (*Oratio* I, 9–14, pp. 83–86), six dans le troisième (*Oratio* III, 16–23, pp. 125–130).

[98] *Traité*, p. 39. S'il existe une relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament et si l'un et l'autre confirment l'existence des images et la pratique de la prosternation, il s'ensuit que les chrétiens, héritiers du Nouveau Testament, ne se trouvent pas dans l'erreur. Les images typologiques de l'Ancien Testament deviennent «à l'accomplissement des temps» des images personnelles, vivantes, et, par la suite, les modèles des icônes. Si l'on faisait la prosternation devant la matière d'un objet (par exemple les tables de la loi et l'arche de la loi) qui était l'image d'une personne à venir, pourquoi ne la ferait-on pas devant une icône, qui est l'image de la même personne préfigurée dans le passé, concrétisée dans l'histoire par sa présence évidente, dont l'icône est un signe et un mémorial ?

[99] *Idem*, p. 69. C'est une intuition géniale, qui reflète le haut niveau théologique de l'auteur. Abuqurra compare la Parole de Dieu aux dix commandements de la loi parce qu'Elle est une hypostase parfaite, tout comme le chiffre dix est parfait. Les tables de la Loi contiennent la Parole de Dieu adressée aux humains, mais d'une certaine manière elles-mêmes sont la parole de Dieu. La Parole de Dieu adressée aux juifs à une certaine époque devient, à un moment donné, une Parole qui ne se communique plus à travers la pierre des tables, mais plus précisément, plus concrètement, d'une manière absolue, par Elle-même, par l'hypostase du Logos incarné. Les paroles de la Loi ont été écrites par le doigt de Dieu, que l'auteur identifie à l'Esprit Saint. Le même Esprit participe à «l'écriture» de la Parole dans l'histoire, par l'Incarnation de la Vierge, qui, comme les tables de la Loi, est matière. L'écriture des commandements sur la matière des tables de la Loi est la préfiguration de l'Incarnation de la Parole de la matière de ce monde, qui sera sanctifiée par son appropriation dans l'hypostase du Christ. C'est en tant qu'image de l'incarnation de la Parole éternelle de Dieu, que les

pour les Israélites (Ex 17, 6 ; Nu 20, 11 ; I Co 10, 4) ; l'agneau de Pâque des juifs (Ex 12, 46)[100] ; pour la Vierge Marie – l'arche de l'Ancien Testament[101] ; pour le Saint Esprit – le doigt de Dieu qui avait écrit sur les deux tables de pierre les commandements de la Loi[102] ; pour la fuite de la sainte famille en Egypte (Mt 2, 13) – les dires de David (Ps 132, 8) et Isaïe (19,1)[103]. A son avis, tous ces objets et événements «ne se réfèrent pas à un sens plus estimable que l'économie du Christ...»[104].

Quant à la notion théologique *l'homme à l'image de Dieu*, l'iconophile arabe ne l'utilise pas pour étayer la justification de l'icône. Son commentaire est déterminé par l'invocation iconoclaste que tout homme, en tant qu'image de Dieu, mérite prosternation, non seulement les icônes des saints. A l'opposé de cette conception, l'auteur offre une nouvelle vision sur la question[105]. Selon lui, l'homme à l'image de Dieu est seulement l'homme nouveau, dont parle saint Paul (Col. 3, 9–10), c'est-à-dire le saint[106]. Dans un autre ouvrage, *De l'existence du Créateur et de la vraie religion,* Abuqurra laisse entendre que non seulement l'homme est à l'image de Dieu, mais que Dieu est également à l'image de l'homme. En ce sens, l'auteur pense que la paternité d'Adam et les relations interpersonnelles humaines sont une image des processions divines et de la vie intime de Dieu[107].

Comme il fut déjà mentionné, Théodore Abuqurra range les icônes parmi les images matérielles dignes de vénération. Il désigne d'une façon particulière l'icône achiropite du Christ d'Edesse[108], qui selon son témoignage se trouvait dans l'Eglise

tables de la loi recevaient la prosternation des prophètes ou de lévites et que la nuée de Dieu les visitait (1 Rois 8, 10–11). Pour l'auteur, les tables de la loi n'ont pas de valeur en elles-mêmes, mais seulement en rapport avec ce qu'elles préfiguraient. Elles avaient été fabriquées selon le modèle que Dieu a montré à Moïse sur la montagne (Ex 25, 40). Le modèle était l'Incarnation, dont les tables constituent seulement une image. Les juifs se prosternaient devant les tables de la Loi, mais, en fait, ils se prosternaient devant l'image de l'Incarnation. La conclusion logique : si les tables en tant qu'image de l'Incarnation ont reçu la prosternation de la part des juifs, pourquoi les chrétiens ne feraient-ils pas la prosternation devant l'icône du Christ ?

[100] *Idem*, p. 75.

[101] *Ibidem*. C'est une image métaphorique très plastique, chargée d'une force suggestive particulière. De même que l'arche contenait la parole de Dieu inscrite dans la matière des tables de la loi, de même la Vierge tint dans ses entrailles la Parole de Dieu ; une Parole qui l'a sanctifiée, sa sanctification étant symbolisée par le scintillement de l'or qui recouvrait l'arche de l'ancienne alliance.

[102] *Ibidem*. Abuqurra donne l'interprétation typologique du doigt de Dieu comme l'Esprit Saint, à partir de deux textes de l'Evangile (Lc 2, 20 : Mt, 12, 28), dans lesquels l'Esprit Saint s'identifie au doigt de Dieu.

[103] *Traité*, pp. 70–71.

[104] *Idem*, p. 70. Pour la notion théologique d'économie voir M.J. BAUDINET-MONDZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, 1996, pp. 25–90.

[105] *Idem*, pp. 88–89.

[106] *Idem*, p. 88.

[107] Voir I. DICK, "Le traité de Théodore Abu Qurra de l'existence du Créateur", pp. 159–160 ; S. H. GRIFFITH, "Faith and Reason", pp. 15–17.

[108] *Traité*, p. 91. Voir *supra*, n. 57.

appelée «Eglise de l'icône du Christ»[109]. L'auteur rappelle aussi une icône de la crucifixion du Christ, très renommée à l'époque, qu'il nomme «l'icône du Christ honteusement crucifié»[110]. A la fin de son traité, il fait allusion à une icône de l'Incarnation[111].

Bien que pour Abuqurra la matière, en général, ait de la valeur puisqu'elle est l'œuvre de Dieu et parce qu'il n'y a rien d'impur dans la création, elle n'est digne d'honneur que dans des circonstances bien définies[112]. Les icônes, en tant qu'images matérielles, méritent d'être honorées en raison des images et des noms qui se trouvent reproduits sur elles. Le statut de la matière change en fonction de ce que cette matière signifie, de sa «relation avec». A cet égard, l'auteur présente plusieurs comparaisons qui explicitent cette vision des choses. L'une concerne la chancellerie impériale, les autres la Sainte Ecriture[113].

Une icône est semblable à un papier de la chancellerie impériale, qui fut imprégné du sceau et de la signature de l'empereur. Si ce papier n'avait auparavant pas de valeur – c'était du simple papier –, par la suite, grâce à l'autorité de l'empereur, son statut change. De même, les pierres sur lesquelles Dieu avait gravé les commandements de la Loi sont en grande estime non pas à cause de leur matérialité, mais grâce aux paroles écrites sur elles par Son doigt. De même façon, les parchemins de la Torah et de l'Evangile, avant l'écriture des saintes paroles sur eux, ne présentent d'importance pour personne. En revanche, au moment où ils deviennent les parchemins de ces saints livres, leur signification change au point que toute personne qui les méprise mérite la mort.

L'auteur met également en discussion le problème du rapport entre le prototype et son icône. A ce sujet, sa manière de s'exprimer est un peu ambiguë. Si, dans une première étape, il affirme qu'il n'y a pas du contact direct entre l'icône et son prototype[114], par la suite, il arrive à une quasi–identification entre les deux éléments. Sa conclusion est fondée sur l'interprétation des exemples de l'Ancien Testament – l'auteur cite des livres d'Ezéchiel (4, 1–3) et Jérémie (51, 59–64), des passages qui suggèrent l'idée d'un contact direct entre l'icône et ce qu'elle

[109] *Ibidem*. Cette église est consignée plus tard par Eutichie d'Alexandrie, mais cet auteur ne parle plus de l'icône du Christ, mais de son mandylion. Voir P. CACHIA, W. WATT, *Eutychius of Alexandria, the Book of the Demonstration (Kitab al-Burhan)* (*CSCO*, vol. 192, 193, 209, 210, Louvain, 1960, 1961), vol. 192, pp. 165–207.

[110] *Traité*, p. 93–94. Sur cette icône, voir D. KARTSONIS, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton, 1986, pp. 40–67.

[111] *Traité*, p. 96.

[112] *Idem*, pp. 79, 82.

[113] *Idem*, pp. 90–91.

[114] *Idem*, p. 63. L'auteur fait appel aux noms des douze fils de l'Israël, qu'Aaron avait fait coudre sur son vêtement de grand prêtre (Ex 28, 9–12, 15–17, 21, 29–30). Bien que ces noms n'aient pas un lien direct avec les fils d'Israël, ils étaient voulus par Dieu en tant que mémorial devant lui. La même chose reste valide quant aux icônes. Même s'il n'existe pas un contact direct, il y a pourtant quelque chose qui les lie, car «regarder leurs icônes (du Christ et de saints) même si les icônes n'ont pas de contact avec eux, c'est comme les regarder eux-mêmes».

représente[115] – , des arguments de la raison – de même que ceux qui honorent ou méprisent le papier avec les noms des prophètes visent par leur attitude même les prophètes et non le papier qui seul n'a pas de valeur, de même ceux qui honorent ou méprisent les icônes touchent directement à leur prototype[116] – et le pouvoir miraculeux des icônes, la preuve la plus évidente de cette quasi-identité prototype / icône.[117]. A ce propos, l'auteur interroge ses lecteurs : «Qu'ils nous disent (les non – chrétiens) pourquoi les icônes, des images des saints, par le pouvoir de Dieu Tout-Puissant, suintent souvent du myron. Comment est-il possible que d'une stèle inanimée, percée par une flèche, jaillisse un miraculeux écoulement de sang, comme quelque chose de la nature de la chair ? Comment chassent-ils souvent les tombeaux, les os et les icônes des saints les démons avec des bruits et des hurlements ? »[118] A l'appui de ses dires, l'auteur apporte plusieurs témoignages : un fragment de Pseudo-Athanase[119] ; l'histoire de l'icône du Christ de Tiberias[120] ; l'histoire de la conversion d'un musulman au christianisme en raison d'une action miraculeuse de l'icône de saint martyr Théodore[121].

Il est à noter que pour Théodore Abuqurra, l'icône remplit la même fonction qu'une sainte relique. Tant dans la relique que dans son icône, le saint est présent d'une manière énergétique ; il y manifeste sa présence presque personnelle par une action miraculeuse. Ainsi l'icône devient le contenant d'une présence parfaitement réelle de son prototype, l'expression visible du lien invisible entre le signifiant et le signifié. C'est pourquoi une icône peut convertir, saigner, donc elle peut agir comme une vraie personne. Dans ce sens, l'auteur est le témoin du «déplacement

[115] *Idem*, p. 66.

[116] *Idem*, pp. 64, 65.

[117] *Idem*, p. 73. Théodore Abuqurra met en discussion le coté miraculeux des icônes puisque certains chrétiens demandaient de preuves évidentes pour la justification de la prosternation devant les icônes. A son avis, les icônes doivent être respectées non parce qu'elles opèrent visiblement quelque chose de miraculeux ou d'affreux, mais en vertu de la foi des chrétiens qui, dans l'Esprit Saint, connaissent le mystère sans avoir besoin d'une justification. Si Dieu permet que des miracles s'accomplissent, Il le fait par économie, à cause de la faiblesse humaine de croire aux choses divines. Dans ce sens, il donne deux exemples de l'Ancien Testament (Lev 9, 24 ; 2 Chr 7, 1). Dans d'autres traités, l'auteur accorde cependant une importance particulière aux miracles et aux prodiges. Par exemple, dans l'ouvrage qui expose les trois marques de la vraie religion, les miracles «attestent pour celui qui les opère qu'il est envoyé d'auprès de Dieu». Voir I. DICK, "Deux écrits inédits", p. 66.

[118] *Idem*, p. 44.

[119] *Idem*, p. 73. En fait, il s'agit de Pseudo-Athanase.

[120] *Idem*, p. 74. Voir "The History of the Likeness of Christ, and of how The Accursed Jews in the City of Tiberias made a Mock thereof in the Days of the God-Loving Emperor Zeno", dans E. A. WALLIS BUDGE, *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ* (2 vol.), London, 1899, Vol. II, p. 171s. Il y a six versions d'une histoire similaire dans les écrits attribués à saint Athanase. Voir *PG* 28, col. 797–824.

[121] *Traité*, p. 74. Il s'agit de la conversion de saint martyr Antoine Ruwah († 25 dec. 799). Voir n. 54.

de fonction» des reliques des saints vers leurs icônes, un processus qui avait commencé depuis longtemps, dès le début du VIIe siècle[122].

L'allégation du parallèle entre les pierres ornant le vêtement du grand prêtre Aaron, pierres qui étaient gravées de noms des douze fils de l'Israël (Ex 28, 9–12, 15–17, 21, 29–30)[123] et les icônes, débouche sur une analyse de la fonction de ces dernières. Ce n'est pas par hasard que Théodore Abuqurra choisit cet exemple. Son maître spirituel avait déjà, pour justifier la fonction mnésique de l'icône, mentionné les douze pierres du Jourdain gardées par Israël (Jos 4, 6–8) en vue de lui rappeler l'intervention divine dans son histoire[124]. L'apologète arabe ne reproduit plus le même exemple, mais un autre similaire, plus éloquent et plus proche de la signification de l'icône. Si les douze pierres du Jourdain étaient de simples pierres, celles cousues sur le vêtement d'Aaron, étaient gravées des noms du fils d'Israël, pareillement aux icônes ayant inscrites sur elles le nom du Fils de Dieu et des fils de Dieu par grâce (les saints). Ainsi, les chrétiens ne peuvent plus être blâmés, puisque à l'instar des juifs, ils possèdent des objets à fonction commémorative. A cet égard, l'auteur envisage les icônes comme des mémoriaux à travers lesquels les fidèles expriment leur gratitude envers le Messie en raison du fait qu'Il s'est incarné pour le bien de leur salut et que ces mémoriaux les encouragent à imiter les saints dans ce qu'ils ont enduré pour Lui[125].

Hormis la fonction mnésique, les icônes accomplissent donc une mission cultuelle et éducative. D'une part, les chrétiens, en les fabriquant, donnent la preuve de leur attachement au Christ, leur Sauveur. Il s'agit, selon Abuqurra, de la manifestation la plus évidente de la dévotion des chrétiens envers le Christ : «Les chrétiens – dit-il – n'agissent pas gracieusement envers le Christ, en aucune façon comparable à la manière par laquelle ils agissent gracieusement envers Lui, en installant ses icônes dans leurs églises et en pratiquant la prosternation devant son icône.»[126] Ce genre de chrétiens sont comparables aux compagnons d'un roi qui, en dépit des moqueries des autres, ne l'ont jamais abandonné. D'autre part, les icônes constituent de vrais modèles, qui poussent les croyants à imiter la vie du Christ et des saints qu'elles représentent. Au-delà de cette fonction

[122] Cf. V. DEROCHE, "L'authenticité de «l'Apologie contre les Juifs» de Léontios de Néapolis", dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, CX, 1986, p. 658 ; H. BELTING, *op. cit.*, pp. 86–91.

[123] *Traité*, p. 63.

[124] *Oratio* I,18, p. 94.

[125] Cf. *Traité*, p. 63. Voir aussi p. 45. Le rappel de la souffrance des saints constitue une exhortation indirecte à la continuation de la résistance contre ceux qui méprisent les icônes. De même que les saints ont enduré des souffrances pour le Seigneur, de même les chrétiens doivent supporter toute persécution déclenchée contre eux à cause de leur attachement aux icônes. Dans le califat arabe où l'état musulman prenait des mesures contre les icônes et les croix, la souffrance subie en raison de l'attachement aux icônes est identique à la souffrance des saints pour le Christ. Au bout du compte, souffrir pour le Christ ou pour son icône revient au même.

[126] *Idem*, p. 93.

pédagogique, les icônes des saints jouent un rôle apotropaïque. En vertu du fait que les saints sont devenus «des demeures de l'Esprit Saint, qui ne le quittent pas, ni leur vie durant, ni après la mort»[127], leurs icônes chassent les démons[128]. De plus, ces icônes remplissent un grand rôle dans la relation du fidèle avec Dieu. Celui qui prie devant l'icône d'un saint pousse le saint à prier en son nom[129]. L'icône devient ainsi le lieu de rencontre entre le chrétien et le saint, qui portera la prière plus loin, à Dieu.

Théodore Abuqurra aborde aussi la question du rapport entre l'icône et la parole écrite[130]. A ce sujet, l'auteur s'avère un peu irrésolu parlant tantôt d'une équivalence entre elles, tantôt d'une supériorité de l'icône par rapport à l'écriture. Dans une première étape, il affirme qu'il existe une identité du langage discursif et du langage icônique. Ainsi, le langage biblique et coranique qui prête à Dieu des traits humains[131] est semblable au langage iconique : il révèle d'une autre façon ce que les Ecritures disent de Dieu. L'approche entre écriture et icône se réalise donc dans leur fonctionnalité identique ; l'une et l'autre médiatisent le contact avec ce qui se trouve, d'une manière invisible, au-delà de la matérialité de l'icône ou du sens de la lettre. Autrement dit, elles sont des signifiants qui nous mettent en contact avec des signifiés.

Pourtant l'auteur ne se limite pas à mentionner cette identité fonctionnelle. Le théologien arabe fait pencher la balance en faveur d'une primauté de l'icône par rapport à parole de la Bible en raison de deux critères : l'instruction de l'illettré et sa fiabilité. «Les icônes sont beaucoup plus éloquentes que l'écriture – écrit-il – vu leur capacité d'instruire tout chrétien qui ne peut pas lire et vu le fait que pour l'instruction, elles soient plus fiables que l'écriture.»[132] Selon l'opinion de Théodore Abuqurra il y a donc deux façons d'envisager la relation icône-parole. D'une part, l'icône et l'écriture sont égaux au niveau de la fonction d'intermédiation. D'autre part, l'écriture cède le pas à l'icône, celle-ci s'adressant à sa façon même aux illettrés, en étant aussi plus fiable que l'écriture.

[127] *Idem*, p. 89.

[128] *Idem*, p. 44.

[129] *Idem*, p. 69.

[130] Voir : G. LANGE, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts* Würzburg, 1969 ; J.M. SANSTERRE, "La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste", dans *Testo et immagine nell'alto medioevo* (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*), n°41, Spoleto, 1994, pp. 198–240.

[131] *Traité*, pp. 37–38. Du Coran, l'auteur expose quelques exemples qui attribuent à Dieu de traits anthropologiques : Dieu est assis sur le trône (10, 3), Il a des mains et un visage (3, 73 ; 30, 38).

[132] *Idem*, p. 64. Les icônes sont une sorte de Bible pour les analphabètes. Cette idée fut lancée fortement par le pape Grégoire le Grand (590–604). Voir "Epistola Sereno episcopo massiliensi", dans *PL* 77, col. 1027–1028, 1128–1130 ; D. MENOZZI, *Les images. L'Eglise et les arts visuels*, Paris, 1991, pp. 75–77.

V. La question de la prosternation

Les non-chrétiens identifiaient la prosternation devant les icônes à l'idolâtrie, appuyant leur accusation sur le commandement de la Loi (Ex 20, 2–5 ; Dt 6, 13) contre les idoles et sur l'autorité des prophètes, moyennant quoi Dieu «était continuellement en colère contre les Israélites parce qu'ils se prosternaient devant les idoles et les images»[133]. De surcroît, la prosternation devant les icônes n'étant pas commandée expressément par Dieu, elle était selon eux purement et simplement une innovation chrétienne. En fait, ils considéraient que la prosternation est un acte de culte réservé seulement à Dieu et que son application à d'autres personnes et objets est strictement défendue[134].

Suivant la pensée de son maître spirituel, Théodore Abuqurra démontre que la notion de prosternation a un champ d'extension plus vaste, se référant aussi au créé. Même si Dieu avait interdit d'adorer les idoles, néanmoins, Il a permis de se prosterner – en signe de respect – devant les personnes revêtues de l'autorité ou de la sainteté et devant des objets qui deviennent sacrés grâce à leur «mission» d'être des signes de la présence du divin dans la création. Quant à la prosternation devant les icônes, l'auteur la justifie en faisant appel à deux arguments principaux : la différence entre la prosternation selon adoration et selon vénération ; la notion de l'intentionnalité, qui constitue la meilleure échappatoire pour éloigner toute accusation d'idolâtrie. En outre, la prosternation devient chez ce théologien arabe la plus sûre méthode pour entrer en contact avec la personne qu'une icône représente.

L'élément de base de son argumentation reste la distinction entre l'adoration qu'on accorde à Dieu et la vénération qu'on prête aux personnes et aux objets de ce monde. «Comprend – s'adresse-t-il aux iconoclastes – que l'accomplissement de l'acte de la prosternation est quelquefois selon l'adoration et quelquefois selon autre chose que l'adoration...il est selon l'honneur.»[135] Il puise dans l'Ancien Testament et le Coran les textes qui pourraient soutenir son point de vue, en tissant une argumentation sans faille. Selon lui, ceux pour qui la prosternation ne peut s'adresser qu'à Dieu contestent les prophètes et les saints Pères, les suspectant de péché[136]. Ainsi, il cite de l'Ancien Testament des textes qui démontrent que la prosternation fut accomplie par des personnalités religieuses juives, en vue aussi dans l'islam, envers d'autres personnes, tant avant la promulgation de la Loi[137]

[133] *Traité*, p. 49.

[134] *Idem*, p. 47. L'auteur y précise que tout l'acte de prosternation est dû au Christ, «contrairement à ta folle déclaration que ce n'est pas permis d'accomplir un acte de prosternation envers rien à l'exception de Dieu».

[135] *Idem*, p. 52, p. 57. L'influence de saint Jean Damascène est évidente. Chez cet auteur, la proskynèse reçoit la même hiérarchisation que les images, en partant de la proskynèse absolue (l'adoration), réservée à Dieu seul, jusqu'à celle rendue aux objets inanimés. Voir *Oratio* I, 14, p. 87 ; *Oratio* III, pp. 135–137.

[136] *Traité*, pp. 49, 51.

[137] *Idem*, pp. 49–50.

qu'après son entrée en vigueur[138]. C'est une bonne occasion pour lui de mettre son adversaire juif en dilemme. Pour un chrétien, le Christ est à la fois Dieu et homme. En revanche, pour un juif, il reste toujours un simple homme. Les prophéties concernant la prosternation de frères de Jacob (Ge 27, 29) et Judas (Ge 49,8) – personnages bibliques préfigurant le Christ – devant eux, visent en fait la prosternation devant le Christ. A son tour David (Ps 72,2) annonce la même chose. Que les juifs reconnaissent la divinité du Christ ou qu'ils ne la reconnaissent pas, l'acte de la prosternation reste valable, puisqu'il n'est pas réservé seulement à Dieu, mais aussi aux personnes humaines. Quant aux musulmans, il leur démontre avec des textes du Coran que la prosternation envers les hommes fut commandée même par Dieu et accomplie par les prophètes. A cet égard, il expose deux textes[139]. Le premier (*sourate* II, 34) parle du commandement divin donné aux anges de faire prosternation devant Adam[140]. Le deuxième (*sourate* XII, 100), invoqué expressément pour justifier la prosternation devant les évêques, évoque la prosternation de Jacob et de ses fils devant Joseph[141].

Par conséquent, Dieu n'a pas «le monopole» de la prosternation, mais, dit l'auteur, «il a seulement interdit de faire la prosternation devant les idoles, les dieux des nations», qui sont des démons (Ps 96,5)[142]. C'est pourquoi «ceci est le couronnement du christianisme, car n'étant pas en contradiction avec Dieu, il permet de faire la prosternation aux autres qu'à Dieu»[143].

Théodore Abuqurra démontre aussi que la prosternation est due non seulement aux personnes, mais aussi aux objets de culte. C'était là le nœud gordien du problème. Si ce geste cultuel pouvait s'accomplir devant d'autres objets, pourquoi les chrétiens ne pourraient-ils pas le faire aussi devant leurs icônes ?

[138] *Idem*, pp. 50–51.

[139] *Idem*, p. 52.

[140] *Coran* 2, 32 : «Allah dit aux Anges : En vérité, je veux créer un mortel d'une argile tirée d'une boue malléable. Quand je l'aurai harmonieusement formé, que j'aurai insufflé en lui de mon esprit, Tombez prosternés devant lui. Tous les anges ensemble se prosternèrent, sauf Iblis qui refusa d'être parmi ceux qui se prosternèrent». L'acte exigé des anges est indiqué par le verbe sajada qui signifie se prosterner en touchant la terre du front. Dans le Coran cet acte de culte implique l'adoration, qui est réservé seulement à Dieu. Voir D. MASSON, *op. cit.*, pp. 206–213. Théodore Abuqurra n'invoque pas par hasard ce texte. Celui-ci dit : «Dieu a commandé à tous les anges de se prosterner devant Adam, et eux-mêmes se sont prosternés, sauf Iblis qui a refusé et finit par être parmi les incroyants». Par conséquent, le texte révèle clairement trois choses : 1) la prosternation est un acte commandé et voulu par Allah ; 2) elle est due aussi aux humains ; 3) ceux qui n'acceptent pas la prosternation sont qualifiés comme d'incroyants et méritent la même sort que Iblis, qui est une sorte de Satan judéo-chrétien.

[141] Les théologiens musulmans ont essayé de trouver une échappatoire pour ce texte coranique. Par exemple, un commentateur du Coran, Jalalaïn, disait que le mot saiaja qui se traduit par se prosterner en touchant terre du front ne signifie en l'occurrence adorer, mais salutation avec inclination. Son opinion fut condamnée par Marracci, l'un des premiers commentateurs occidentaux de l'Islam (XVIIe), qui affirme que le verbe utilisé ne signifie pas saluer mais adorer. Cf. D. MASSON, *op. cit.*, p. 206, n. 2.

[142] *Traité*, p. 52.

[143] *Idem*, p. 53.

Pour protéger la prosternation devant les icônes de toute accusation d'idolâtrie, l'auteur emploie avec beaucoup d'habilité la notion d'intentionnalité. En l'utilisant, il affirme sans ambages que celui qui reçoit la prosternation n'est pas l'objet de culte que le fidèle installe devant lui, mais la personne vers laquelle se dirige l'intention de sa pensée, au moment où il fait la génuflexion et touche avec son front la terre. En ce sens, le théologien arabe présente plusieurs exemples de l'Ancien Testament : la prosternation de Jacob devant la canne de Joseph (Gn 47, 31) ; celle de Moïse devant les représentations matérielles du tabernacle ; celle des Juifs envers la colonne de nuée qui apparaissait à la porte du tabernacle (Ex. 33, 7–10) ; celle de Joshua devant l'arche de Dieu (Jos 7, 6) ; celle de David devant le temple (Ps.5, 8 ; 28, 2 ; 132, 7) ; celle de Daniel vers Jérusalem (Dan. 6, 10) ; celle d'Ezéchiel devant la représentation de la gloire de Dieu (Ez. 1, 26–28)[144].

Théodore Abuqurra pense que les juifs – qui n'acceptent pas que la prosternation est un acte qui n'est pas dû uniquement à Dieu – ne comprennent pas le sens spirituel de l'Ecriture. Ainsi, il cite un texte de David (*Ps.* 99, 5), dans lequel le prophète exhorte le peuple à faire prosternation devant l'escabeau des pieds de Dieu, qui est la terre (Is. 66, 1). En l'occurrence, le juif devrait faire prosternation devant toute parcelle de boue (qui se trouve même à la poubelle), ce qui est plus condamnable que la prosternation devant les icônes[145]. En outre, l'auteur cite une tradition juive concernant la prosternation devant un rocher de Jérusalem, dont les juifs prétendaient qu'il provient d'Eden[146]. En citant cet exemple, il voulait montrer deux choses : d'une part que même les Israélites se sont prosternés devant des objets matériels ; d'autre part que la tradition de faire prosternation devant les icônes est similaire à cette tradition juive concernant la prosternation devant le rocher. Même si l'Ancien Testament ne la consigne nulle part, les juifs la tenaient comme valable en vertu d'une tradition. Pourquoi les chrétiens n'auraient-ils respecté la tradition concernant la prosternation devant les icônes ?

En abordant le problème de la prosternation devant les objets matériels, l'auteur touche aussi à la manifestation externe de cet acte de culte chez les non-chrétiens[147]. A cet égard, il évoque la discussion suscitée dans le monde musulman quant à l'orientation des croyants pendant la prière[148] et rappelle que les juifs prient

[144] *Idem*, pp. 57–60.

[145] *Idem*, p. 76.

[146] *Ibidem*. Sur ce rocher : H. SCHMIDT, *Der Heilige Fels in Jerusalem ; eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie*, Tübingen, 1933 ; O. GRABAR, "Kubbat al-sakhra", dans *EI*, vol. V, pp. 289–299. Voir aussi Th. A. BUSINSK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes* (2 vol., Leyden 1970, 1980), vol. I, p. 6 et vol. II, pp. 904–914.

[147] *Traité*, pp. 58–60.

[148] Dans la tradition musulmane, la direction de prière s'appelle qibla. Quelle que soit la région où ils se trouvent, les Musulmans doivent se tourner dans la direction de la Mekke – centre du monde – pour faire la prière et pour immoler les animaux propres à la consommation. L'indication est consignée dans le *Coran* 2, 136, 139. Même après leur mort, les Musulmans sont orientés vers la

orientés vers le temple de Jérusalem, car là – pensent-ils – la présence de Dieu est plus manifeste, quoiqu'Il soit présent partout[149].

Comme il fut déjà, au début de cette section, mentionné les non–chrétiens considéraient que la prosternation devant les icônes n'est pas commandée expressément par Dieu, et que les hommes n'ont pas le droit de la faire sans une indication précise de Dieu. Ils fondaient leur opinion sur le deuxième commandement de la Loi, qui interdisait l'idolâtrie (Ex 20, 4). A l'encontre de cette vision, l'auteur évoque plusieurs personnalités de l'Ancien Testament qui ont enfreint la Loi sans que personne ne les condamne[150] : les prophètes se sont prosternés devant différentes personnes : Salomon avait installé dans son temple des images sans le commandement précis de Dieu ; David avait mangé les pains que personne, à part les prêtres, n'avait le droit de consommer (1 Sam 21, 5–7) ; les Maccabées avaient lutté lors du jour de sabbat sans l'accord de Dieu (1 Mac 2, 41)[151] ; Moïse (Ex. 24, 18 ; Dt 9, 25), Elie (1 Rois 19, 8) et Daniel (Dn 10, 2) avaient fait du sabbat un jour de jeûne[152] ; Elie avait sacrifié à Dieu en un autre lieu que dans le temple (1 Rois 18, 30–35)[153]. De la même façon, les saints permirent la prosternation devant les icônes, sans avoir reçu l'ordre de Dieu «grâce à leur connaissance de la raison pour laquelle Il a donné le commandement»[154].

Quant à la justification de la prosternation devant les icônes, Théodore Abuqurra n'apporte pas de nouveaux éléments par rapport aux discours de saint Jean Damascène. Il est à noter toutefois un aspect qui donne une touche d'originalité à sa réflexion : l'acte de la prosternation constituerait – à son avis – le

Mekke. Voir D. MASSON, *op. cit.*, pp. 529– 530 ; A. J. WENSINCK, "Kibla", dans *EI*, vol. V, p. 83 ; S. BASHEAR, "Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches", dans *The Muslim Word*, n° 81, 1991, pp. 267–282.

[149] Dans un autre passage (p. 77) Abuqurra reproche aux Juifs le fait de ne pas se prosterner vers l'Orient, où, selon la Torah, se trouvait l'Eden (Gn 2, 8). Dans la tradition sémitique, la direction de prière fut orientée longtemps vers l'ouest. Plus tard, la tradition recommande aux croyants de se tourner dans la direction de Jérusalem et du temple. Abuqurra défend ainsi la manière chrétienne de faire les prières orientées vers l'Orient, d'où est venu le Christ «le Soleil de la Justice». Pour la tradition de prier orienté vers l'Orient : SAINT JEAN DAMASCÈNE, *La Foi Orthodoxe suivie de Défense des Icônes* (Trad., introd. et notes de E. PONSOYE), Paris, 1966, p. 170.

[150] *Traité*, pp. 85–87.

[151] Lors du Sabbat, les Juifs ne devaient déployer aucune sorte d'activité. C'est pourquoi au temps des Maccabées ils ont préféré mourir que lutter. En pareille occurrence, les Maccabées ont décidé de permettre l'opposition armée même pendant le sabbat. Sur le sabbat et ses prescriptions : *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, pp. 595–598.

[152] Le Sabbat était le jour de la joie, à la différence du jeûne qui s'observait pour commémorer des événements tristes de l'histoire du peuple hébreu. Sur le jeûne : *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris, 1993, pp. 575–578 ; *The Oxford Dictionary*, p. 251.

[153] Au début, la Loi autorisait l'immolation dans n'importe quelle ville (Deut 12, 15). Plus tard, l'immolation devient étroitement liée au temple. Voir J. NEUSNER, "Sacrifice and Temple in Rabbinic Judaism", dans *The Encyclopaedia of Judaism*, Vol. III, Leiden, Boston, Köln, 2000, pp. 267–308.

[154] *Traité*, p. 88.

moyen le plus efficace d'entrer en contact avec les saints que les icônes représentent.

L'auteur rappelle à plusieurs reprises à ses lecteurs la différence qui existe entre l'adoration, réservée à Dieu seul, et la vénération qu'on rend au saints et aux icônes[155]. Il précise sans équivoque que la prosternation devant une icône – même son toucher au moment de cet acte cultuel – s'accomplit «... non pas selon l'adoration, mais selon l'honneur que les saints méritent de la part de tous les croyants...»[156].

A ses yeux, tant l'adoration que la vénération dépasse toute matérialité et se dirige vers la personne adorée ou vénérée : de même que celui qui se prosterne dans sa prière est conscient qu'il n'adore pas le mur devant lui ou le tapis qui touche les genoux et le front[157], mais qu'il vise l'adoration de Dieu, de même ceux qui vénèrent les icônes dépassent leur matérialité en transportant l'honneur à Dieu et à ses saints. «Nous, les chrétiens, – écrit l'auteur avec beaucoup de conviction – lorsque nous nous prosternons devant une icône du Christ et des saints, notre prosternation n'est certes pas (adressée) aux panneaux et aux couleurs. C'est seulement au Christ, auquel tout acte de prosternation est dû et aux saints, auxquels elle est due selon l'honneur»[158].

En utilisant quelques comparaisons très accessibles à ses lecteurs, Théodore Abuqurra démontre que la prosternation devant les icônes manifeste en fait le respect ou l'honneur accordé au prototype. La première comparaison, à la fois choquante et révélatrice, touche le côté sentimental de tout homme. Elle fait référence directement aux contemporains d'Abuqurra à Edesse, qui, à l'instar de leurs parents, avaient renoncé à la prosternation devant les icônes. Si une telle personne se fâche et cherche à se venger de celui qui aurait craché sur l'image de son père, hypothétiquement affichée sur la porte de l'église de l'Icône du Christ d'Edesse, le Christ se fâche d'autant plus contre celui qui méprise son icône et récompense celui qui l'honore[159]. Dans le même sens, l'auteur donne un autre exemple, où les protagonistes appartiennent à la cour impériale. Si un peintre représentait une image de la mère du roi entretenant des relations sexuelles avec un clochard qui aurait répandu la rumeur de cette fausse aventure, le roi punirait sévèrement l'artisan d'une telle image, parce qu'à travers elle, il touche et porte des préjudices même à la personne de sa mère.

[155] *Idem*, pp. 52, 57, 64.

[156] *Idem*, p. 64.

[157] L'auteur fait allusion aux attitudes adoptées par les musulmans pendant la prière rituelle. A cet égard, la tradition musulmane avait fixé trois positions : debout (qiyam), l'inclination profonde (rukou) et la prosternation (sujoud). Dans le judaïsme, la station debout est la plus répandue. Les chrétiens ont conservé l'habitude de prier à genoux, à l'exception des différents offices (surtout la messe), qui comporte aussi la position débout et des génuflexions et inclinaisons profondes. Voir D. MASSON, *op. cit.*, pp. 532–536.

[158] *Traité*, p. 58.

[159] *Idem*, pp. 91–92.

Par ces comparaisons, Abuqurra transmet à sa manière ce que saint Basile avait dit le premier, et que tous les artisans de la doctrine de l'icône ont repris après lui : l'honneur qu'on rend à l'image remonte au prototype[160], un prototype divin qui «honorera toute personne qui répand la renommée de son icône et se prosterne devant elle» et qui «chassera et éloignera de son royaume toute personne qui traite son icône avec mépris, et qui, outre l'arrogance qu'on a mentionnée refuse l'acte de la prosternation»[161].

Comme il fut déjà dit, la prosternation devant une icône joue, chez Abuqurra – un rôle important dans la réalisation du contact entre le fidèle et la personne du saint. Quelques passages du traité suggèrent que la prosternation est le seul moyen qui met en contact le croyant avec le saint et déclenche l'intervention de ce dernier auprès de Dieu en faveur de celui qui la demande. «C'est cette action (la prosternation) – précise l'auteur – qui le met en contact avec les saints. Sur ma parole, personne ne peut prendre conscience d'une icône d'un saint et faire une prosternation devant elle sans déterminer le saint auquel appartient l'icône, de prier à son nom»[162]. En outre, la prosternation est, à son avis, une méthode assurant au croyant une grande bénédiction avec un minimum d'effort, car le fidèle qui se prosterne devant une icône ne doit pas dire beaucoup de paroles ; le saint représenté sait mieux de quoi celui qui prie doit bénéficier[163].

VI. Icône et tradition

Pour justifier la légitimité de l'icône, tous les apologètes iconophiles firent appel à la Tradition de l'Eglise. En tant qu'héritier spirituel de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra invoque aussi la Tradition, en considérant l'icône comme l'un des innombrables fruits produits par la tradition apostolique et patristique.

Dans ce traité, l'auteur épouse le système de pensée des iconoclastes et se fait l'écho de leur doute sur l'origine apostolique du culte des icônes, une mise en question qui se fondait sur le fait que l'Ecriture ne mentionne nulle part l'existence d'une telle pratique au temps des apôtres.

Pour l'iconophile arabe, cette omission biblique – à première vue – ne constitue pas une pierre de touche et elle est explicable, car – et cette idée constitue un vrai coup de maître – même la Sainte Ecriture parle des icônes et de leur culte,

[160] BASILE DE CÉSARÉE, *De Spiritu Sancto*, XVIII, 45 dans *PG* 32, col. 149 C.

[161] *Traité*, p. 92.

[162] *Idem*, p. 69.

[163] C'est l'écho des paroles du Seigneur, (Mt 6, 7–8), qui exhortait ses auditeurs à dire peu de paroles lorsqu'ils prient. Pourtant, dans ce contexte, ce n'est pas Dieu qui sait ce qui est nécessaire et profitable pour ceux qui prient, mais c'est le saint, qui devient l'intermédiaire de la prière entre le croyant et Dieu. Le croyant ne doit pas dire trop de choses, parce que d'une certaine manière la prière sera adressée à Dieu, d'une manière médiate. Elle sera fortifiée par l'intervention du saint, qui la présente à Dieu, au nom du fidèle, mais revêtue de l'autorité du saint.

mais d'une manière secrète : «Dans ses saintes écritures – écrit l'auteur – Dieu a affirmé secrètement la pratique de la prosternation devant les images, jusqu'au moment où les chrétiens viendraient, eux, qui sont doués avec l'intelligence et la subtilité de la raison dans l'Esprit Saint.»[164] Par conséquent, l'apparition des icônes est un développement naturel de ce qui fut déjà secrètement consigné dans la Sainte Ecriture. La présentation des images typologiques et l'énumération des objets de culte utilisés au temple juif – dont on avait déjà discuté – mettent en relief cette permission secrète que Dieu avait, de manière anticipée, accordée à la prosternation devant les icônes.

De plus, la révélation se trouve consignée non seulement dans la Sainte Ecriture, mais aussi dans la tradition de l'Eglise. Ainsi, écrit Abuqurra, il y a dans le christianisme tant de choses importantes pour la foi, fondamentales même, parmi lesquelles cette pratique cultuelle qui «nous est parvenue seulement comme un héritage, sans que nous puissions trouver une base ferme pour elle dans aucun des livres de l'Ancien Testament ou du Nouveau Testament, que les disciples nous ont transmis.»[165] La prosternation devant les icônes, comme d'autres articles de la foi, constitue pour l'auteur une manifestation de la vivacité de l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise : «Par la volonté de Dieu, elles furent établies et devinrent traditionnelles dans l'Eglise en raison de l'Esprit Saint.»[166] En ce sens, Théodore Abuqurra donne plusieurs exemples des traditions de l'Eglise : la formule de consécration de l'Eucharistie, la liturgie du baptême et de la chrismation, la consécration des sanctuaires, l'ordination et la vénération de la Croix[167]. Celui qui n'accepte pas la prosternation devant les icônes en raison des absences scripturaires à leur sujet devrait renoncer également à toutes les choses de la foi n'ayant aucun appui dans la Sainte Ecriture. Et l'iconophile arabe exhorte ses lecteurs : «En l'occurrence, qu'il juge lui-même quelle sorte de christianisme resterait en sa possession. »[168] Selon lui, l'acceptation des choses susdites implique logiquement l'acceptation du culte des icônes : «Comme dans le cas du reste des sacrements, de même les saintes icônes, semblables aux autres articles, doivent recevoir honneur comparable à l'honneur accordé à eux, même si rien d'affreux ou de splendide n'apparaît en relation avec elles.»[169]

Il est à noter qu'Abuqurra a tendance à accorder une sorte de primauté à la prosternation devant les icônes au détriment d'autres traditions. Des passages

[164] *Traité*, p. 78.

[165] *Idem*, p. 42. Théodore Abuqurra ne parle plus de traditions non écrites, comme l'avait fait saint Jean Damascène, mais d'un héritage qui est devenu la possession de l'Eglise. En fait, par héritage il faut comprendre la notion de tradition non écrite.

[166] *Idem*, p. 34.

[167] *Idem*, p. 45.

[168] *Idem*, p. 42. Les chrétiens de cette époque-là ne pouvaient pas donner une réponse adéquate à la question. L'Eglise protestante et tous les cultes néo-protestants d'aujourd'hui pourraient le mieux répondre à l'interrogation de l'apologète arabe.

[169] *Idem*, p. 73.

comme : «La prosternation devant l'icône du Christ et les icônes des saints est un principe fondamental dans l'Eglise de Dieu»[170] et «de toutes ces sortes de choses (les traditions dépourvues de support scripturaire, n. n.) aucune n'est plus répandue dans l'Eglise que les icônes»[171], en témoignent.

La dernière citation met en évidence l'ubiquité des icônes dans le christianisme. Théodore Abuqurra l'affirme clairement, faisant de la diffusion universelle un argument fort pour la défense des icônes. Selon lui, l'usage des icônes est généralisé dans le monde entier – «dans quel pays, dit-il, n'existe pas, dans les églises, des icônes des saints ?»[172] – depuis les origines du christianisme. Le Christ lui-même les a permises et les Apôtres ont suivi la même direction. A cet égard, le théologien arabe s'avère être plus audacieux que le Damascène. Si son maître se contentait de rappeler dans le florilège l'icône du Christ d'Edesse, sans faire des commentaires sur son compte[173] – quoique sa mention implique indirectement l'existence des icônes la vie du Christ durant – Théodore Abuqurra affirme sans ambages que les icônes ont reçu l'accord du Christ lui-même[174] et que, par les apôtres, elles sont devenues «habituelles dans les églises des chrétiens»[175]. Ce sont toujours le Christ et les apôtres qui ont inauguré la pratique de la prosternation : le Christ avait permis aux apôtres de se prosterner devant les icônes[176] et c'est Dieu Lui-même qui avait inspiré les apôtres en ce sens[177]. C'est pourquoi la prosternation devant les icônes «est devenue une pratique courante dans l'Eglise dès les apôtres»[178]. Si cet usage n'était pas accepté dès les origines – pense Abuqurra – le Christ aurait laissé son Eglise dans l'erreur. Pourtant, le culte des icônes est devenu une coutume commune et universelle qui remonte aux sources et n'est pas une innovation contraire à la volonté divine.

Cette tradition est confirmée aussi par l'autorité des Saints Pères. L'invocation des Pères n'est pas un hasard : si le culte des icônes n'a pas une base forte dans la sainte Ecriture, il la trouve dans l'enseignement des Pères, qui n'est pas essentiellement autre que celui de l'Ecriture. En ce sens, un passage du traité est très suggestif : «La parole des apôtres et des prophètes est comme du froment qui reste de peu d'utilité tant qu'il est entier. Les docteurs ressemblent à l'homme qui s'occupe du froment ; il le fait moudre, le pétrit et en fait un pain. Il fait

[170] *Idem*, p. 43.
[171] *Idem*, p. 42.
[172] *Ibidem*. L'argument de l'ubiquité que l'auteur met en valeur pour défendre le culte des icônes se trouve indirectement exposé dans les discours de saint Jean Damascène. Dans le Florilège des discours, saint Jean Damascène cite plusieurs textes qui confirment la diffusion des icônes partout au monde (Occident, Orient) dès les premiers siècles chrétiens. Abuqurra donne dans son traité seulement la conclusion logique qu'il tira des discours de son maître spirituel.
[173] *Oratio* I, 33, *Oratio* II, 29, *Oratio* III, 45, pp.145–146.
[174] *Traité*, p. 46.
[175] *Idem*, p. 78.
[176] *Idem*, p. 84.
[177] *Idem*, p. 80.
[178] *Idem*, p. 41.

ressortir sa potentialité, caché à celui qui le voit entier et qui n'avait aucune expérience pratique à ce sujet. C'est pourquoi Dieu leur a donné de la dignité et les a nommés les pères des croyants.»[179] Dans un autre lieu, Théodore Abuqurra affirme que les Pères «étaient bénis dans l'Esprit Saint, qui leur avait enseigné la sagesse céleste, cachée dans les ténèbres épaisses des raisons des sages du monde»[180]. Autrement dit, les Pères sont ceux qui, par la grâce de l'Esprit Saint, mettent en évidence les choses cachées de la Bible que les gens simples n'observent pas. Ils ne peuvent pas se tromper. Si leur témoignage appuie le culte des icônes, leur exemple doit être suivi. Ceux qui ne suivent pas leur enseignement se placent hors de l'Eglise.

Dans son apologie des icônes, l'auteur ne glane plus, comme son maître, dans les innombrables écrits des devanciers, mais se limite à trois témoignages patristiques, qu'il expose et commente : saint Athanase le Grand, l'évêque Eusèbe de Césarée et saint Grégoire le Théologien. Il rapporte aussi une histoire racontée par les pères de Jérusalem sur un moine hanté par le démon de la fornication, qui a préféré être torturé par le diable que de renoncer à la vénération de l'icône de la Vierge[181].

Quelques explications s'avèrent nécessaires. Saint Athanase, que Théodore Abuqurra invoque à l'appui de sa démonstration et qu'il considère comme «le premier parmi les docteurs, le possesseur de cinq couronnes de la lutte pour l'orthodoxie, le plus puissant pilier de l'Eglise»[182], est en fait un polémiste anti-juif du VIIe siècle[183]. Le texte que l'auteur reproduit avait déjà été employé par saint Jean Damascène[184], qui l'avait attribué également à saint Athanase le Grand. Il est certain que tant saint Jean Damascène qu'Abuqurra envisageaient ce texte comme appartenant véritablement à saint Athanase. Pour le second, l'autorité de saint Athanase constitue un fort appui pour le culte des icônes : «Ainsi c'est un commandement strict pour chaque chrétien, pas de doute à ce sujet, puisqu'il est le chef des docteurs, personne parmi eux n'étant plus éminent que lui.»[185]

[179] *Idem*, pp. 47–48.

[180] *Idem*, p. 30.

[181] *Idem*, p. 45. L'histoire provient de Jean Moschus. Voir M. J. ROUET, *Jean Moschus, Le pré spirituel*, Paris, 1946, pp. 89–90. Saint Jean Damascène l'avait utilisé aussi dans ses discours, *Oratio* I, 64, *Oratio* II, 67, pp. 165–166.

[182] *Traité*, p. 43.

[183] Voir *Questiones ad Antiochum Ducem*, dans *PG* 28, col. 589–700 ; G. BARDY, "La littérature patristique" des "Questiones et Responsiones" sur l'écriture sainte» dans *Revue Biblique*, n°42, 1933, pp. 328–332 ; A.L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos. A Bird's eye view of Christian Apologies until the Rennaissance*, Cambridge, 1935, pp. 160–162 ; V. DEROCHE, "La polémique anti-judaïque aux VIe–VIIIe siècles. Un momento inédit. Les *Képhalaia*", dans *TM*, n°11, 1991, p. 279 ; H.G. THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin, 1992, pp. 354–355 (texte grec des questions 39,40,41), pp. 136–138 (la traduction allemande et le commentaire).

[184] *Oratio* III, 59, 115, pp. 169, 191.

[185] *Traité*, p. 47.

Dans son traité, l'iconophile arabe cite un texte d'Eusèbe de Césarée tiré de son *Histoire Ecclésiastique* (le VIIe livre, le XVIIIe chapitre) attestant la statue d'airain érigée à Panéas par l'hémorroïsse et l'existence des icônes du Christ et des apôtres Paul et Pierre.[186] Deux remarques s'imposent à ce propos. L'auteur se trompe dans le numéro du chapitre, indiquant le XVIIe chapitre au lieu du XVIIIe. L'auteur d'une apologie arménienne du VIIe siècle avait fait la même erreur avant lui[187]. Quoique saint Germain et Jean Damascène citent aussi le long passage d'Eusèbe, ils le reproduisent correctement[188], d'où il ressort qu'Abuqurra a utilisé la même source que l'auteur arménien (peut-être une apologie anti-juive), ou que l'erreur est due aux copistes des manuscrits. Par ailleurs, il est à noter que, par rapport à son maître spirituel qui expose le texte dans son entier, l'apologète arabe supprime le dernier paragraphe, dans lequel Eusèbe manifestait son désaccord avec cette manière d'honorer le Christ et les saints «selon les habitudes païennes». Pour notre auteur le texte d'Eusèbe est la preuve que les icônes ont persisté continuellement dans la vie de l'Eglise dès le temps des apôtres. Il écrit : «En vérité, la preuve de ce qu'il (Eusèbe de Césarée) dit est le fait que l'icône représentant les apôtres existe jusqu'aujourd'hui, comme l'icône du Christ d'ailleurs. En vérité, ces icônes étaient authentifiées par les approbations des apôtres en personne, et par l'approbation du Christ.»[189]

Le troisième Père invoqué est Grégoire le Théologien. Abuqurra se réfère à une homélie dédiée à la naissance du Christ[190], dans laquelle le théologien exhorte à la prosternation devant la mangeoire où le Christ fut mis après sa naissance et devant un rocher où peut-être l'enfant Jésus fut assis[191]. L'auteur justifie la prosternation devant ces deux objets par leur rapport avec le Christ «auquel tout acte de prosternation est nécessairement dû»[192]. Il semble cependant que cette troisième citation n'appartienne pas à Abuqurra, mais à une autre personne, peut-être à un copiste du traité[193].

Quoi qu'il en soit, il est certain que l'iconophile arabe croyait dur comme fer que la prosternation devant les icônes était d'origine apostolique et qu'elle était encouragée par les saints Pères. Pour lui, la justification suffisante de cette pratique était l'idée

[186] EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, dans *Sources Chrétiennes*, n° 415, Paris, 1955, pp. 191–192 (trad. G. Bardy).

[187] S. DER NERSESSIAN, "Une apologie des images du septième siècle", dans *Byz.*, n°17, 1945, p. 63.

[188] SAINT GERMAIN, dans *PG* 98, col.188A, col. 14 9 C ; SAINT JEAN DAMASCÈNE, *Oratio* III, 69, p. 173.

[189] *Traité*, p. 46.

[190] Voir GREGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* XXXVIII, "In Theophania, sive Nathalitia Salvatoris", dans *PG* 36, col. 332 A.

[191] G. GRAF, *Die arabischen Schriften*, p. 292, n. 2. L'homélie ne fait aucune référence au rocher dont Abuqurra fait mention. Il est possible que la référence soit ajoutée par un copiste du manuscrit.

[192] *Traité*, p. 47.

[193] *Idem*, n. 90.

d'une continuation entre ce que les docteurs de l'Eglise ont fait et enseigné et la pratique ecclésiale actuelle concernant les icônes. Quant aux docteurs, il les range, en se situant dans la lignée de saint Paul (I Co 12, 28), après les apôtres et les prophètes. Ceci induit son interrogation rhétorique : «Parce qu'ils ont une position importante dans l'Eglise, quel chrétien pourrait répudier quelque chose de leur enseignement sans devenir un renégat du christianisme, un exclu de l'étable de l'Eglise ? »[194]

Conclusion

Le traité pour la défense des icônes de Théodore Abuqurra constitue un des meilleurs textes arabo-chrétiens. La logique serrée de l'apologie, l'utilisation fréquente des comparaisons très plastiques, le style alerte prêtent à l'écrit un charme particulier. L'ouvrage reflète la grande capacité théologique et intellectuelle de son auteur – bon connaisseur de la Sainte Ecriture et de la théologie chrétienne ainsi que de deux religions «anti-iconiques», le judaïsme et l'islam. Cet écrit présente une importance théologique majeure pour la meilleure connaissance de la pensée de l'icône et d'autres aspects de la foi chrétienne et fournit également des renseignements de valeur sur le contexte littéraire et historique d'une époque désastreuse pour les chrétiens orientaux.

Héritier fidèle des Pères orientaux, surtout de saint Jean Damascène, l'iconophile arabe défend les icônes en se munissant surtout des arguments fournis par la Bible et la Tradition. L'argumentation philosophique et logique, employée pour une large part dans d'autres ouvrages, trouve peu d'application dans le traité pour les icônes. Bien que l'influence des discours sur les icônes de saint Jean Damascène soit évidente, le théologien arabe ne le copie pas, les idées de base de son précurseur étant développées d'une manière personnelle. Autrement dit, il existe le même squelette, mais l'apologie de chacun des deux auteurs revêt sa propre chair, c'est-à-dire sa propre manière d'exprimer un même message.

Dans cette apologie, Théodore Abuqurra s'est donné toute la peine pour offrir aux chrétiens un moyen de se défendre contre ceux qui mettaient en question les icônes et leur culte. Malheureusement, son effort est resté sans fruit : au fur et à mesure, une grande partie de ses concitoyens furent islamisés et, par la suite, quittèrent la vénération des icônes. Malgré cette évolution des choses, ce traité iconophile fait de son auteur le digne héritier de saint Jean Damascène, et le range à côté des plus célèbres artisans de la défense de l'icône, saint Nicéphore de Constantinople et saint Théodore Stoudion.

Nous n'émettons pas la prétention d'avoir épuisé dans cette étude toute la richesse de la problématique ; notre article se veut seulement une petite introduction à la doctrine de l'icône de Théodore Abuqurra aussi bien qu'une invitation à mieux connaître la pensée théologique de cette personnalité ecclésiastique qui détient une place de premier ordre dans l'univers culturel arabe.

[194] *Idem*, p. 47.

ATELIERS BYZANTINS DES VIe–VIIIe SIÈCLES AU NORD DU BAS-DANUBE

DAN GH. TEODOR

Les recherches archéologiques entreprises dans les régions du nord du Danube Inférieur ayant comme but la familiarisation avec les réalités de la période du premier millénaire ap. J.-C. ont réussi à faire ressortir un nombre considérable de vestiges d'une importance particulière. Grâce à ces découvertes, on a pu élucider de nombreux et intéressants aspects d'ordre social-économique, ethno-démographique et culturel, ce qui a mené à une compréhension plus correcte de l'évolution de la société locale.

Dans ce contexte, un intérêt à part est représenté par les activités économiques déroulées dans la période des VIe–VIIIe siècles qui, malgré la situation politique et militaire précaire de cette partie de l'Europe du Sud-Est, déterminée par les grandes invasions avares et slaves, ont connu tout de même une certaine intensité, par rapport à d'autres époques[1]. Cette intense activité économique a été attestée surtout dans le domaine des métiers qui produisaient une gamme diversifiée d'objets vestimentaires, de parure et de culte[2].

La pratique sur une grande échelle de ces métiers a été due, d'une part aux riches ressources de matière première, surtout des métaux, qui existaient dans les régions du nord du Bas-Danube[3], connues et exploitées dès la préhistoire et, d'autre part, aux relations économiques qui ont existé en général entre les artisans et les divers groupes de migrateurs, qui demandaient souvent de grandes quantités de ces objets.

Dans les régions carpato-danubiennes, l'activité de production des objets en métal, argile, pierre ou os a été sans doute surtout l'apanage des artisans locaux, qui connaissaient le mieux les zones où il y avait de la matière première[4] et qui produisaient, dans la manière des traditions locales, les objets vestimentaires, de parure et de culte qu'on leur demandait. Puisque ce genre d'objets étaient particulièrement demandés dans la période des VIe–VIIIe siècles, surtout ceux produits dans l'empire et qui étaient devenus une vraie mode dans le monde

[1] D. Gh. Teodor, *Meşteşugurile la nordul Dunării de Jos în secolele IV–IX d. Hr.* Iaşi 1996, p. 5–9.

[2] Idem, *Romanitatea carpato-dunăreană şi Bizanţul în veacurile V–XI e.n.*, Iaşi, 1981, p. 31–37.

[3] M. Rusu, *Transilvania şi Banatul în secolele IV–IX*, dans *Banatica* IV, 1977, p. 192–194, 207–210.

[4] D. Gh. Teodor, *op. cit.* Iaşi 1996, p. 6–7.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 189–206, 2006

barbare, certains des artisans des centres byzantins ont commencé à se déplacer au nord du Danube, dans le monde barbare, où ils travaillaient pour une période de temps, en vendant leurs produits dans diverses zones. Ces artisans byzantins itinérants, à côté des artisans locaux, véhiculaient dans les zones où ils se déplaçaient des types nouveaux d'objets et parures. Grâce au contact direct avec les nouveaux-venus, les artisans locaux ont imité constamment les produits byzantins, bien que parfois ceux-ci n'aient pas pu atteindre le niveau des performances techniques et artistiques des artisans de l'empire.

La présence des artisans byzantins dans le monde barbare du nord du Danube a été non seulement la conséquence du grand nombre des demandes de produits spécifiques à la civilisation de l'empire, mais aussi le résultat d'une situation économique précaire des zones balkaniques-danubiennes du Byzance, qui affectait, en général dans une grande mesure, le déroulement normal des activités artisanales.

Comme on l'a déjà fait remarquer[5], certains documents byzantins de cette époque mentionnent fréquemment la fuite des artisans de l'empire dans le monde barbare, à cause de la fiscalité excessive de l'état byzantin, qui leur exigeait des impôts difficile à payer. Dans son fameux ouvrage *L'histoire secrète*, l'historien byzantin Procopius de Caesarea, non sans une certaine hostilité et exagération, racontait que... *Une grande partie des gens s'enfuyaient sans cesse chez les barbares ou chez les Romans des contrées les plus éloignées... Pour trouver une cachette, les gens étaient contents de quitter leur terre ancestrale et de s'enfuir dans un pays étranger*[6] et que *...les habitants et les artisans souffraient de faim et pour cette raison bon nombre d'entre eux renonçaient à la nationalité romane et s'enfuyaient*[7]... car *le plus en souffraient ceux qui devaient acheter leur pain, comme les artisans*[8]. Les exagérations de l'historien byzantin mises à part, la situation économique difficile de beaucoup des régions de l'empire était toutefois une réalité qui n'était sans doute pas facile à supporter par leurs habitants. Cependant, on doit admettre qu'il y a eu beaucoup d'autres cas où le déplacement des artisans vers le monde barbare avait été déterminé par d'autres raisons, notamment la possibilité de gagner plus grâce à un marché plus grand pour les produits exécutés sur demande, surtout par les migrateurs. On peut ajouter à cela le fait qu'au nord du Bas-Danube il y avait une abondance de ressources métallifères, par rapport aux certaines régions de la Péninsule Balkanique et qu'en général, comme on le sait déjà, l'exportation des métaux précieux, du fer, des armes ou d'autres produits dans les pays barbares était interdite par la legislation romane et byzantine[9], ce qui baissait partiellement la demande d'objets vestimentaires, de parure ou de culte dans les régions carpato-danubiennes.

[5] V. Teodorescu, *Centre meşteşugăreşti din sec. V/VI–VII în Bucureşti*, dans Bucureşti, IX, 1972, p. 92, note 50.

[6] Procopius de Caesareia, *Istoria secretă*, ed. H. Mihăescu, Bucureşti 1972, p. 105–106 (11, 38–39).

[7] *Ibidem*, p. 199 (25,25).

[8] *Ibidem*, p. 203 (26,20).

[9] *Codex Justinianus*, IV, 41, 2 (*Fontes Historiae Daco-romanae*, Bucureşti, 1970, p. 373); *Basilicorum Libri* (G. E. Heimbach), XIX, I, 84, 1–3, Leipzig, 1840, p. 269.

Toutefois, le nombre de produits d'origine byzantine est assez grand dans les régions du nord du Bas-Danube, ce qui prouve, comme on l'a déjà fait remarquer, une activité artisanale relativement intense grâce aux artisans locaux et aussi à ceux provenus de l'empire. De ce point de vue, les amples recherches archéologiques entreprises jusqu'à présent ont apporté de nombreuses et importantes précisions.

Dans les régions du nord du Bas-Danube, dans un très grand nombre d'habitats, on a découvert des ateliers artisanaux, certains spécialisés dans la production des objets vestimentaires, de parure ou de culte. La typologie des pièces, leur technique de production et la gamme des parures utilisées indiquent sans aucun doute leur exécution par les artisans locaux, qui, dans beaucoup de cas, ont imité les originaux byzantins, mais ils en ont obtenu des copies inférieures du point de vue de leur qualité. Il y a tout de même des découvertes d'ateliers de certains habitats où, en utilisant des techniques supérieures de production et des types et des décorations spécifiques à l'empire, on a créé des objets similaires à des exemplaires qui circulaient à Byzance. On suppose que dans ces ateliers travaillaient des artisans byzantins itinérants ou une partie de ceux qui avaient quitté les régions du sud du Danube pour des raisons d'ordre économique. Il est aussi possible que certains de ces artisans aient été des prisonniers pris par les barbares à la suite des incursions entreprises dans l'empire.

Parmi ces ateliers byzantins on mentionne premièrement celui découvert dans la cité romano-byzantine de Drobeta-Turnu Severin[10] **(fig. 1)**. De cet atelier découvert grâce aux fouilles archéologiques entreprises à la fin du XIXe siècle, proviennent plusieurs fibules du type romano byzantin et des boucles en bronze, la plupart d'entre elles sans finissage, tournées dans des moules bivalves. Les pieces se trouvent dans la collection Pongrácz du musée Banat de Timişoara[11]. L'atelier a fonctionné dans la tour Teodora de la cité susmentionnée, mais on ne connaît pas les conditions exactes de sa découverte[12]. Les pièces sans finissage, tout comme celles finies, représentant toutes plusieurs variantes typologiques, prouvent sans aucun doute que cet atelier produisait ce type d'objets en série, des exemplaires identiques à ceux de Drobeta étant fréquemment attestés dans les régions entre le Danube et les Balkans, mais aussi dans celles du nord du Bas-Danube, où ils étaient utilisés surtout par la population romane[13]. L'atelier de Drobeta a été daté de la période des siècles VIe–VIIe a. J.-C., lors de la plus large diffusion des fibules produites ici. En ce qui concerne le type de boucles produites dans cet atelier, il est

[10] A. Bejan, *Un atelier metalurgic din sec. VI e.n. de la Drobeta-Turnu Severin*, dans AMN, XIII, 1976, p. 257–278.

[11] *Ibidem*, p. 257, note 1.

[12] *Ibidem*.

[13] Cr. Pescheck, *Zür Südausbreitung der Fibel mit umgeschlagenem Fuss*, dans P.Z., XXXIV/V, 1949–1959, II, p. 255–267; Z. Vinski, *Kasnoantični starosjedioci u salonitanskoj regiji arcneološkoj ovstavštini predslavenskog supstrata*, dans *Vjesnik-Split*, LXIX, 1967, p. 38–41, pl. XXXII/5–15; XXXIII/1–13; XXXIV/1–14; XXXV/2, 4–5, 7–8; XXXVI; Syna Uenze, *Gegossene Fibeln mit Scheinumwicklung des Bügels in den Ostlichen Balkanprovinzen*, dans *Festschrift Joachim Werner*, II, München, 1974, p. 483–494; D. Gh. Teodor, *Consideraţii privind fibulele romano-bizantine din secolele V–VII e.n. în spaţiul carpato-dunăreano-pontic*, dans *ArhMold*, XII, 1988, p. 197–223; Ana Haralambieva, *Fibuli ot V–VII v v Schumsckija muzei*, dans *Izvestija-Varna*, 27(42), 1991, p. 42–52, pl. IV–VI.

assez simple et ordinaire, étant fréquemment utilisé dans des espaces étendus des environnements ethno-culturels divers, dès la période des IVe–Ve siècles[14].

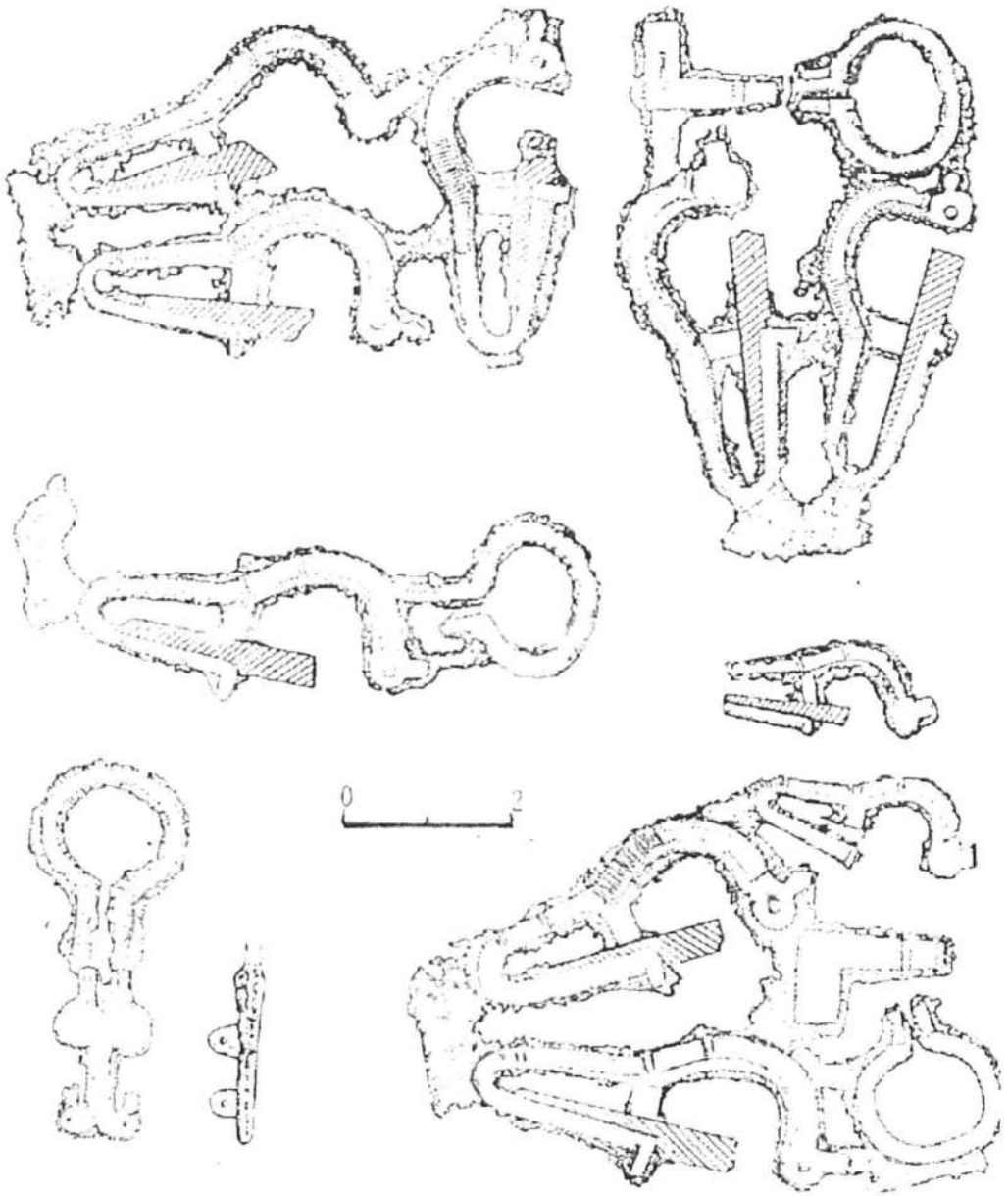


Fig. 1 – Fibules et boucles de ceinture en bronze coulées (sans finissage) trouvées à Drobeta Turnu Severin (d'après A. Bejan).

Dans une autre des cités byzantines du nord du Bas-Danube, notamment Sucidava (Celei-Olt), on mentionne, sans en donner d'autres détails, l'inventaire

[14] J. Werner, *Zür Verbreitung frühgeschichtlicher Mettalarbeiten (Werkstatt-Wanderhandwerk-Handel-Familienverbindung)* dans *Early Medieval Studies*, 1, *Antikvarist arkiv*, 38, 1970, p. 66, fig. 1.

d'un atelier qui produisait des cadres en plomb pour les miroirs, décorés de motifs végétaux, géométriques ou symboles chrétiens, qui datent de la période des Ve–VIe siècles[15]. Bien qu'on n'ait pas assez de données, on peut toutefois supposer l'existence de quelques ateliers artisanaux à Sucidava, une telle activité économique étant fréquemment attestée dans la plupart des villes des régions balkaniques de l'empire.

Fig. 2 – Matrices en bronze et en terre glaise trouvées à Felnac-Arad (d'après J. Hampel).

[15] D. Tudor, *Miroirs byzantins de verre doublé de plomb trouvés en Roumanie*, dans *Dacia*, XI–XII (1945–1947), p. 243–255; R. Florescu, *Celei (Sucidava)*, dans *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, 1980, p. 91.

Fig. 3 – Matrices en bronze découvertes à Felnac-Arad (d'après J. Hampel).

Un atelier ayant une importance particulière grâce au nombre considérable des pièces et à la variété des décorations, est celui découvert à Felnac-Arad à la fin du XIXe siècle[16] **(figs. 2; 3)**. De cet atelier, qui se trouve dans un habitat daté des VIe–VIIe siècles (et non pas d'un tombeau, comme on l'avait supposé auparavant),

[16] J. Hampel, *Alterthümer des frühen Mittelalters in Ungarn,* II, Braunschweig, 1905, p. 392–396, 741–752; L. Mărghitan, *Banatul în lumina arheologiei,* III, Timişoara, 1985, p. 43–61.

proviennent 44 moules en bronze et une forme en argile brûlée[17]. Les pièces représentent des outils à estamper destinés à la production des aiguilles pour les ceintures, des appliques, des décorations flora et des figures géométriques pour décorer les ceintures. Il y a aussi des outils à estamper pour les appliques zoomorphes, les boutons semi-sphériques et les fibules digitées. La forme en argile brûlée était utilisée pour les boutons semi-sphériques. Les objets produits dans les ateliers de Felnac étaient obtenus par la technique de l'estampage, en utilisant des outils à estamper sur des feuilles de métal (or, argent, cuivre, etc.) réchauffées au préalable. La technique et surtout les décorations utilisées sont spécifiques à l'art des bijoutiers byzantins, leurs produits étant répandus dans des espaces géographiques étendus, dans les régions du sud et du nord du Danube Moyen et Inférieur ou dans d'autres régions du nord de la Mer Noire, dans le cadre du soi-disant *art de l'époque avare*[18]. Les recherches archéologiques ont attesté partout l'existence de nombreuses copies de ces produits[19]. Les pièces produites à Felnac étaient demandées surtout par les populations nomades, qui utilisaient couramment les décorations de ceinture, les appliques et d'autres objets vestimentaires et de parure, et les ateliers byzantins produisaient de tels objets sur demande. Il est difficile d'établir les conditions de la cessation de l'activité de l'artisan byzantin de Felnac, mais il est certain que le nombre et la qualité des outils à estamper découverts ici avaient une valeur très grande pour cette époque là, en suggérant l'existence d'un centre important de production de tels objets.

Plusieurs ateliers pour la production des objets vestimentaires, de parure et de culte ont été découverts grâce aux recherches archéologiques entreprises sur le territoire actuel de la ville de Bucarest[20] **(fig. 4)**. Ayant probablement une activité plus limitée que d'autres centres, ils ont fonctionné pendant la période des VIe–VIIe siècles dans les quartiers Dămăroaia, Tei, Străuleşti et Soldat Chivan. De ces ateliers proviennent plusieurs moules en pierre et en argile, un modèle empreinteur en bronze pour fibules digitées, outils spéciaux pour bijoux, creusets et cuillères en argile brûlée pour le moulage des métaux, des lingots et des feuilles en tôle, qui attestent la production locale d'objets d'influence byzantine certaine[21]. L'existence de ces ateliers artisanaux spécialisés dans ces habitats qui appartiennent à la culture romane du type *Ipoteşti-Cândeşti*, des Ve–VIIe siècles, est sans doute la conséquence

[17] L. Mărghitan, *op. cit.*, p. 44–54, fig. 3–6.

[18] R. Theodorescu. *Un mileniu de artă la Dunărea de Jos (400–1400)*, Bucureşti, 1976, p. 24–28; R. Florescu, *Artă avară*, dans *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, 1980, p. 49.

[19] J. Hampel, *op. cit.* I, p. 258, fig. 617–621; idem, II, pl. 56/5; 164/11; 261/6a; 262/1a, 2a–2b; N. Fettich, *Archäologische Studien zur Geschichte der späthunnischen Mettalkunst*, Budapest, 1951, p. 188, 190, pl. XXII; XXXVIII/13; G. László, *Études archéologiques sur l'histoire de la société des Avars*, Budapest, 1955, p. 165, 170, 173, 250, 257, fig. 48/1a; 53; 55; pl. III/6–7; LIX; LXVII/4, 13–16, 23–27; Z. Vinski, *op. cit* pl. XXI/11–14; XXII/2–8; L. Barkóczi, *Das Gräberfeld von Keszthely-Fenékpuszta aus dem 6. Jahrhundert und die frühmittelalterlichen Bevölkerungsverhältnisse am Plattensee*, dans *Jahrbuch der RGZM* 18, 1971, p. 183–184, pl. 82/1–15; 87/4; I. Bóna, *A XIX. Század Nagy avar leletei*, dans *Szolnok Megyei Múzeumi évkönyv*, 1982–1983, p. 115, fig. 4/1–6; 11/8–9; Ludmila V. Pekarskaja, D. Kidd, *Der Silberschatz von Martynovka*, Innsbruck, 1994, pl. 27; 28; 29.

[20] V. Teodorescu, *op. cit.* p. 73–98.

[21] *Ibidem*, p. 93–97, fig. 2/1–2, 5; 3/1a–b, 6; 4/1,5; 5/4.

des liaisons étroites qui ont existé entre les habitants du nord du Bas-Danube et les habitants des régions du sud du fleuve, la civilisation byzantine exerçant une influence puissante sur plusieurs plans, dont les preuves sont le grand nombre et la variété des vestiges byzantins attestés dans l'espace carpato-danubien[22].

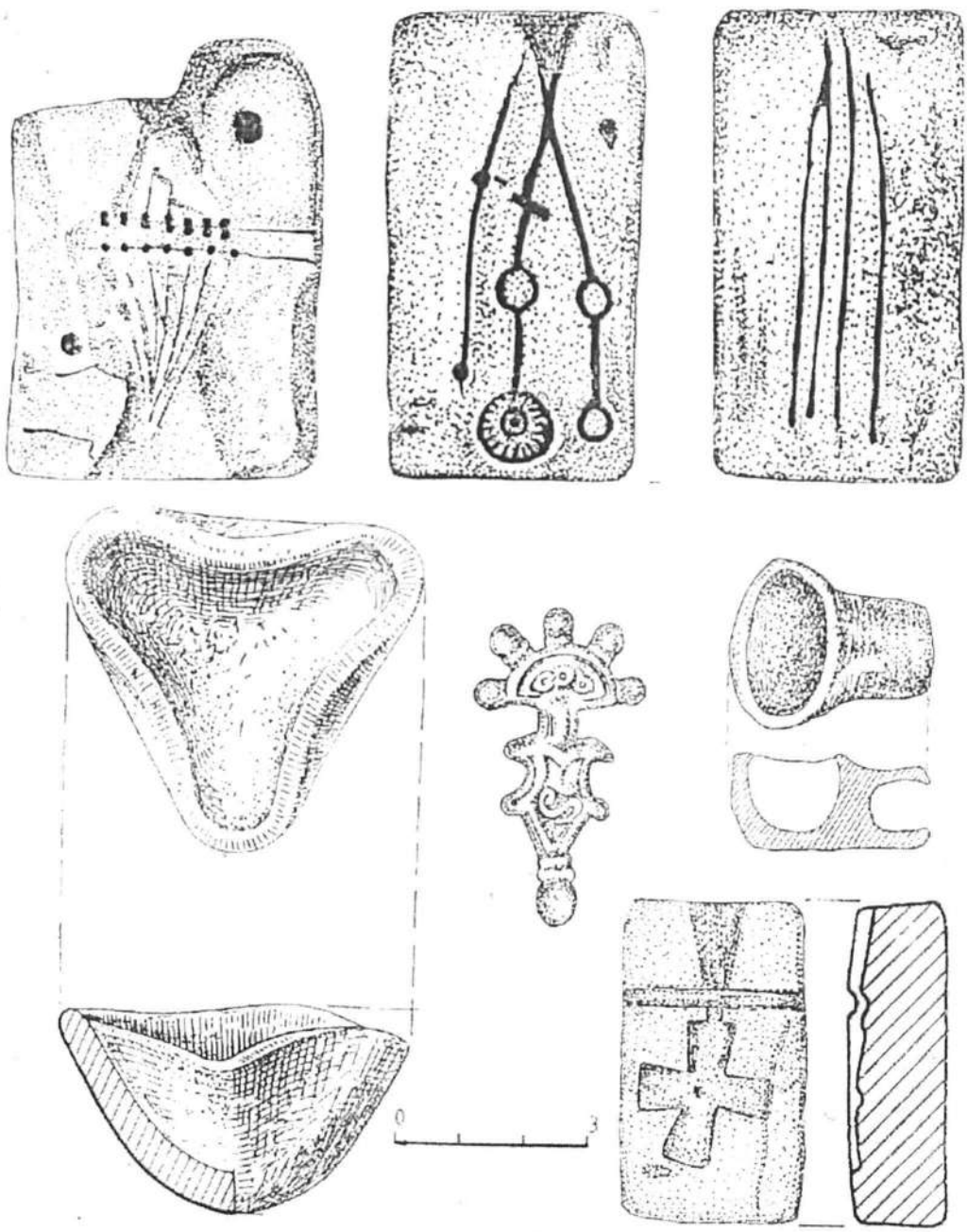


Fig. 4 – Outils pour confectionner des objets de parure, vestimentaires et de culte découverts sur le territoire de Bucarest (d'après Margareta Constantiniu, V. Teodorescu).

[22] D. Gh. Teodor, *op. cit.* Iaşi, 1981, p. 27–42, 82–86.

Des ateliers pour la production de tels objets ont été découverts au nord du Bas-Danube et dans les régions plus éloignées du fleuve.

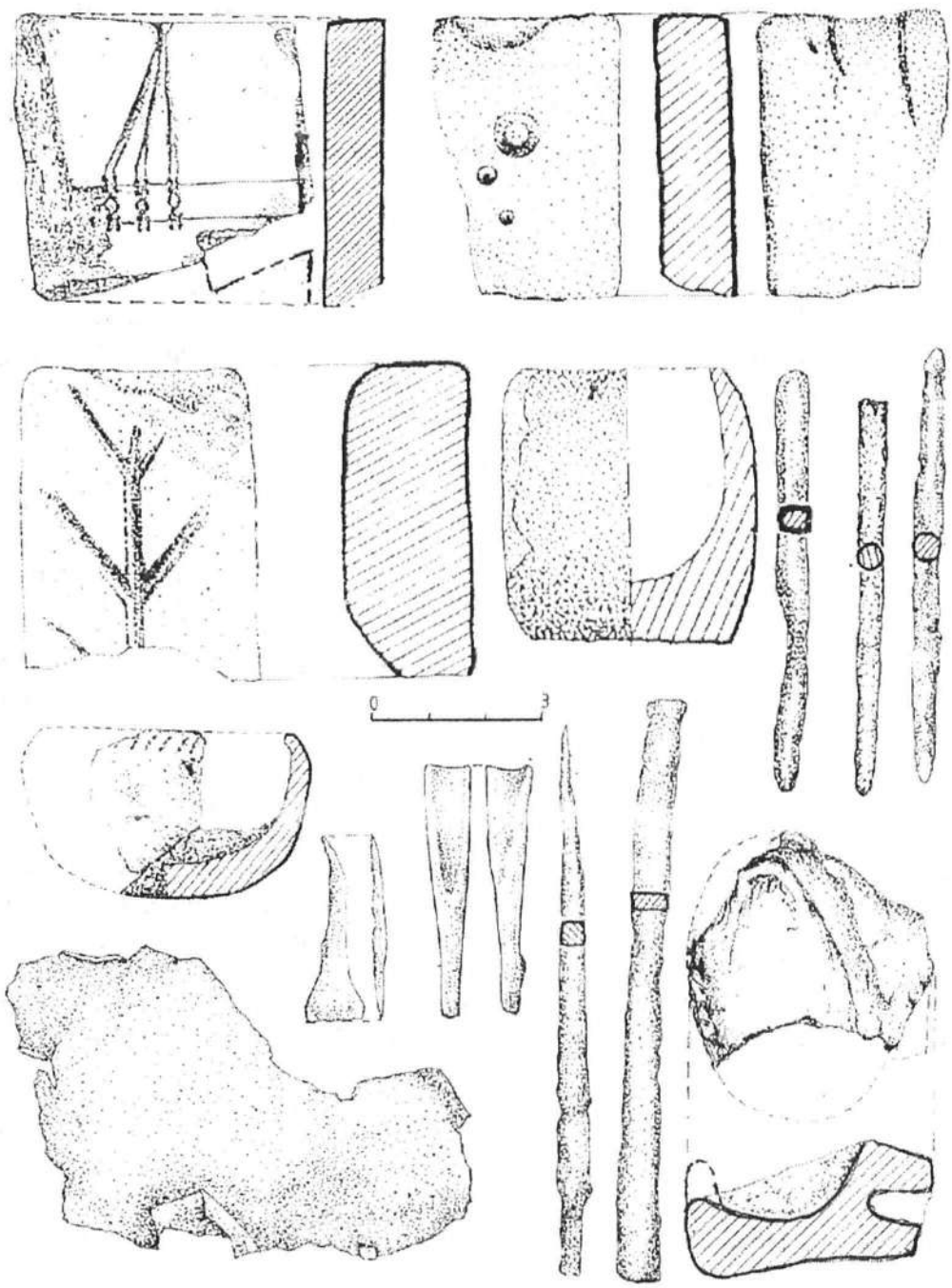


Fig. 5 – Outils pour confectionner des objets de parure, vestimentaires et de culte découverts à Davideni-Neamț (d'après I. Mitrea).

Par conséquent, dans l'habitat des Ve–VIIe siècles de Davideni-Neamț **(fig. 5)**, à la suite des amples fouilles archéologiques, on a prouvé une activité artisanale

soutenue, dans le domaine de la production d'objets vestimentaires, de parure et de culte. Dans cet habitat, on a découvert plusieurs ateliers d'où proviennent quelques moules en pierre, dont un pour le moulage des petits croix pendentifs, et dans d'autres, des parties de divers objets de parure qui allaient être assemblées ultérieurement, comme des outils spécialisés, des creusets et des cuillères en argile brûlée pour le moulage des métaux, des lingots et des feuilles en différents métaux[23]. Toujours dans cet habitat on a découvert plusieurs objets de culte chrétien et quelques pièces vestimentaires et de parure d'origine byzantine[24], ce qui prouve que l'activité des ateliers artisanaux susmentionnés pourrait aussi être mise en relation avec des artisans byzantins itinérants.

Deux ateliers qui produisaient des objets de culte et des pièces composantes d'objets de parure ont été découverts grâce aux fouilles archéologiques entreprises dans l'habitat de Botoşana-Suceava qui date des Ve–VIIe siècles[25] **(fig. 6)**. D'ici proviennent quelques moules en pierre, dont un pour le moulage des petits croix pendentifs, des outils spécialisés, des creusets et des cuillères en argile brûlée pour le moulage des métaux, des lingots et de petits fours artisanaux[26]. Comme dans le cas d'autres habitats, la découverte de Botoşana de quelques objets de facture byzantine et de deux pièces de monnaie en bronze de l'époque du règne de l'empereur Justinian Ier, prouve que l'activité artisanale déroulée ici pour la production des objets susmentionnés pourrait être l'œuvre de quelques artisans byzantins arrivés dans cette région du nord de l'espace carpato-danubien[27]. Une telle supposition semble être renforcée par la découverte de quelques objets chrétiens, dont l'existence est sans doute liée aux rapports directs que les habitants avaient avec la civilisation de l'empire[28].

Une découverte très importante a été faite dans l'habitat de Bernašivka, département Moghilev-Podolsk **(fig. 7)**, situé sur le Dniestr Moyen[29]. À l'occasion des fouilles archéologiques entreprises ici, dans l'habitation n° 36 on a découvert un des plus grands ateliers où l'on produisait des objets vestimentaires, de parure et de culte. À l'intérieur de l'habitation susmentionnée, on a trouvé 64 moules en pierre pour le moulage des appliques, des boutons, de diverses décorations pour les ceintures, des pendentifs du type lunule ou en diverses formes géométriques, des pendentifs à symboles chrétiens, tout comme des fibules digitées[30]. On a découvert aussi une cuillère en argile brûlée pour le moulage des métaux. Les moules ont été

[23] I. Mitrea, *Comunităţi săteşti la est de Carpaţi în epoca migraţiilor. Aşezarea de la Davideni din secolele V–VIII*, Piatra Neamţ, 2001, p. 72, 74, 76, 78, 113, 119, 121, fig. 60/1–4, 8–9; 61/3–6, 8–10; 65/1, 4–5.

[24] *Ibidem*, p. 54, 93–94, fig. 67/1–5; 67a.

[25] D. Gh. Teodor, *Civilizaţia romanică la est de Carpaţi în secolele V–VII e.n. (Aşezarea de la Botoşana-Suceava)*, Bucureşti, 1984, p. 35–37, 40–41, fig. 19/6, 14; 20/1–6; 21/1a–c, 2; 43/4.

[26] *Ibidem*.

[27] *Ibidem*, p. 23, 31, 37, 39, 42, fig. 29/6–7; 30/1–2, 10.

[28] *Ibidem*, p. 29, 39, fig. 42/3; 43/6; 46; 47.

[29] I. S. Vinokur, V. F. Megey, *Iuvelirna maisternja rann'oseredn'ovičnich slov'jan*, dans *Archaeologia Kiev*, 3, 1992, p. 82–95; I. S.Vinokur, *Iuvelirnii kompleks rann'oseredn'ovičnich slov'jan*, dans *Archaeoslavika*, 3, 1998, p. 209–226.

[30] I. S. Vinokur, V. F. Megey, *op. cit.* p. 83–91, fig. 7; 8; 9.

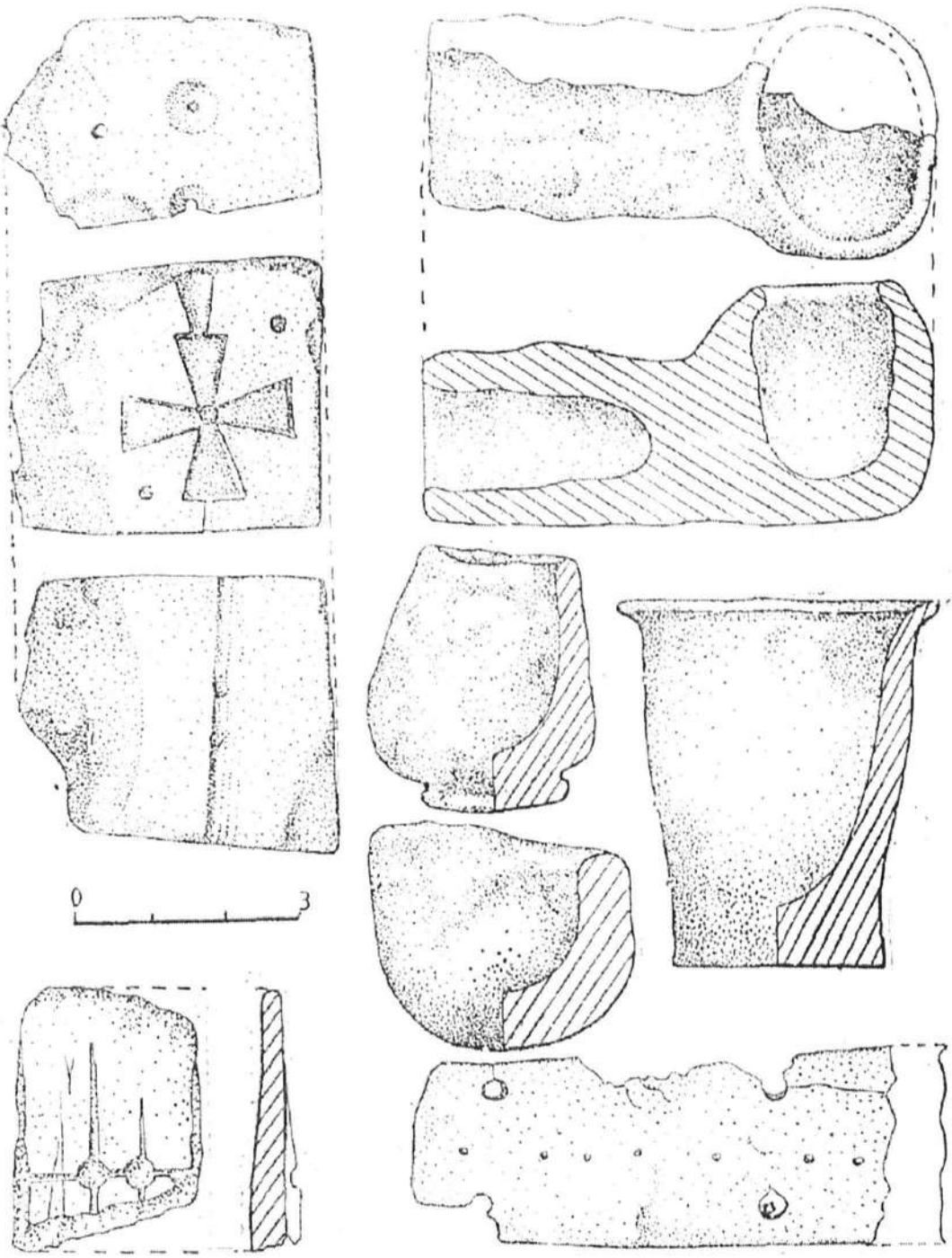


Fig. 6 – Outils pour confectionner des objets de parure, vestimentaires et de culte trouvés à Botoşana-Suceava.

trouvés près du four de l'habitation, sans être accompagnés d'outils spécifiques à la pratique de ce métier, ce qui paraît suggérer le fait que l'artisan les a cachés à la hâte, dans une circonstance particulièrement difficile.

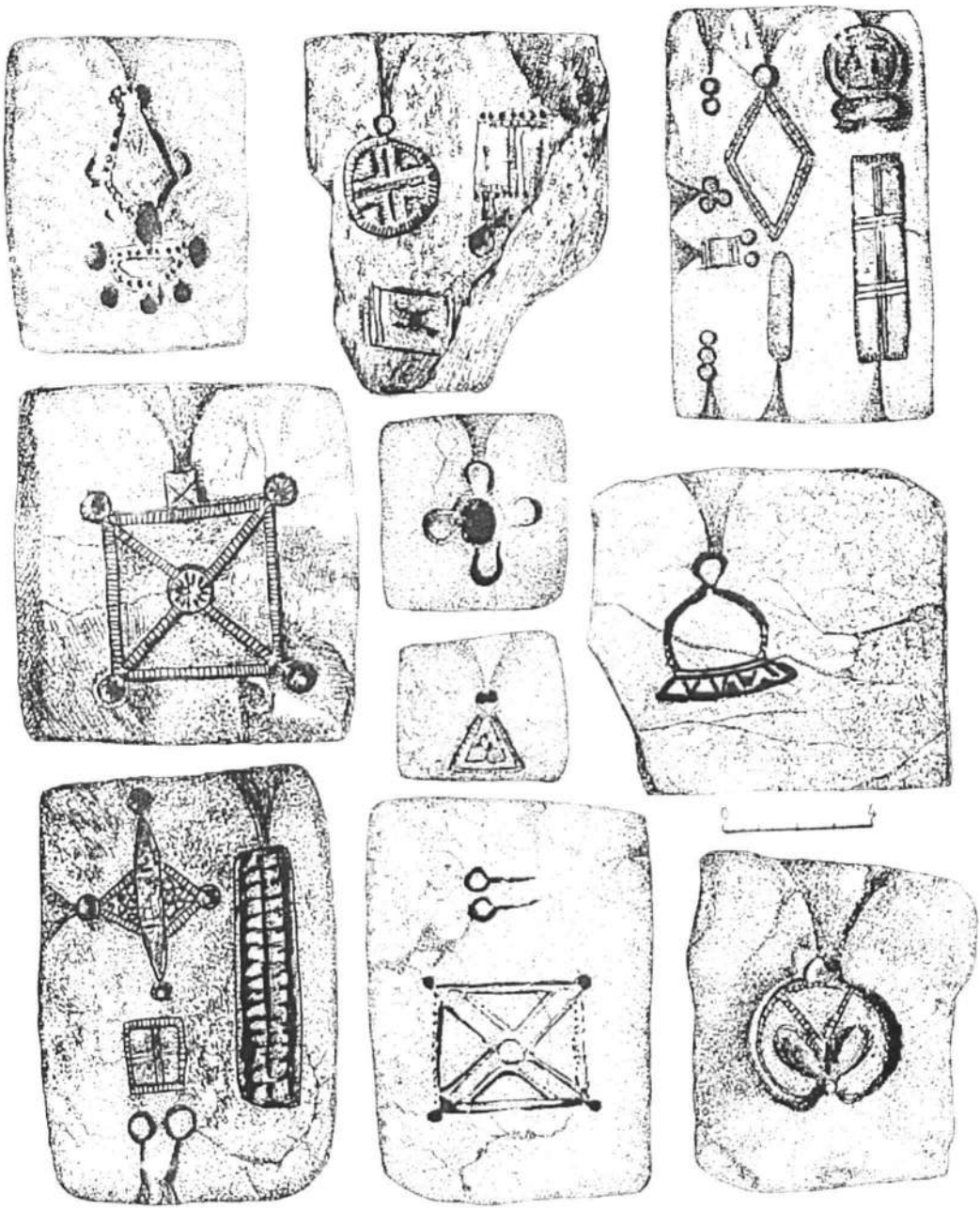


Fig. 7 – Moules en pierre trouvés à Bernašivka-Moghilev Podolsk (d'après I. Vinokur, V. F. Megey).

Les motifs décoratifs et la typologie des objets à être moulés sont spécifiques à la période d'entre la fin du Ve siècle et la fin du VIIe siècle, bon nombre de ces objets pouvant être rapportés au soi-disant art des métaux de l'époque avare. Les auteurs de la découverte ont considéré toutefois que cet atelier appartiendrait aux Slaves[31],

[31] I. S. Vinokur, *op. cit.*, p. 216, 218, 220–223.

mais dans l'aire de diffusion de la culture matérielle slave archaïque, de tels types d'objets et parures manquent ou sont très rares. En revanche, ils ont circulé dans le monde des populations nomades qui, comme dans d'autres régions de l'Europe, ont fréquemment demandé de tels objets. Les éléments chrétiens, la fibule digitée et certains types de parures semblent indiquer que les moules de Bernašivka ont été l'œuvre d'un artisan byzantin itinérant ou arrivé ici en tant que prisonnier à la suite d'une incursion des Slaves dans l'empire.

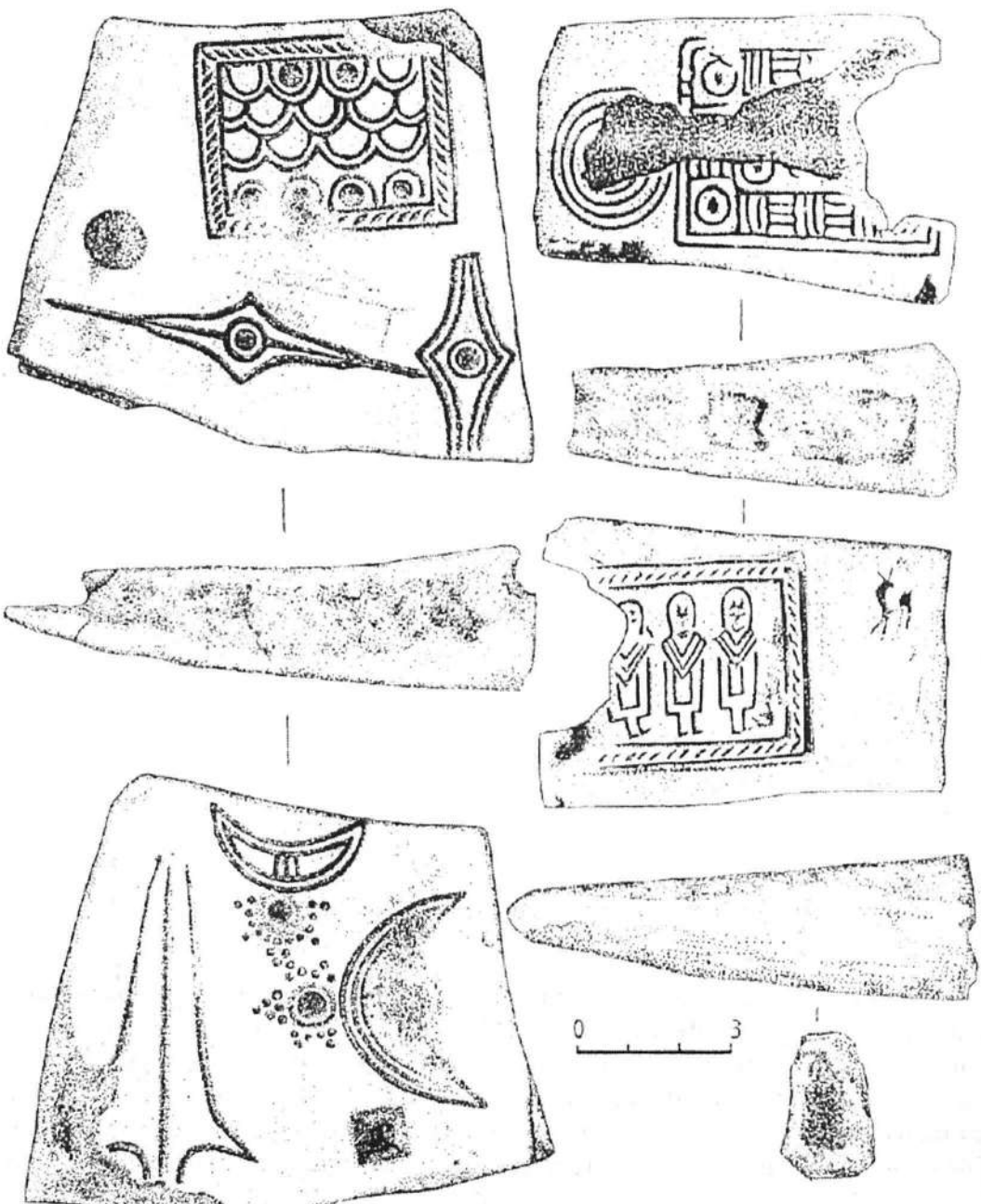


Fig. 8 – Matrices et poinçon en os découverts à Costeşti-Iaşi.

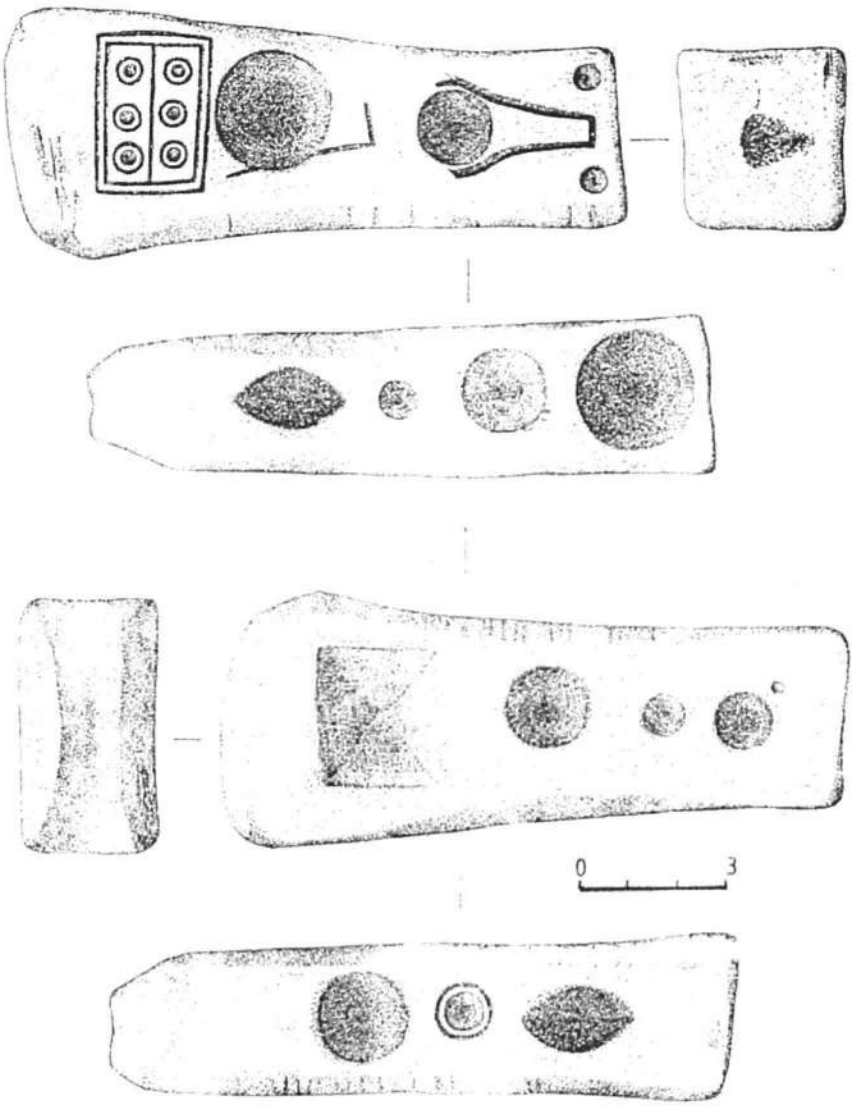


Fig. 9 – Matrice en os découverte à Costeşti-Iaşi.

Un autre atelier ayant une importance à part a été découvert par hasard à Costeşti-Iaşi[32] **(figs. 8 ; 9)**. Les circonstances de cette découverte ne sont pas très bien connues. D'un possible atelier proviennent trois matrices et un poinçon, en os, tout comme quelques feuilles en métal jaune (or, cuivre?), ces dernières perdues. Les matrices étaient utilisées pour la production d'objets de parure, vestimentaires et de culte dans la technique du pressage. Sur les surfaces des matrices il y a incisés

[32] D. Gh. Teodor, *Elemente şi influenţe bizantine în Moldova în secolele VI–XI*, dans, *SCIV*, 21, 1970, p. 102–106, fig. 3; 4; 5.

des modèles d'appliques, des boutons, des boucles d'oreilles semilunaires à pendentifs en étoile, tout comme les figures schématisées de trois personnes (probablement des prêtres ou des saints chrétiens) et d'une biche (toujours symbole chrétien). Les objets qui devaient être obtenus dans l'atelier de Costeşti sont d'origine byzantine certaine, comme par exemple les boucles d'oreilles à pendentifs en étoile, largement répandues dans le mode barbare[33], tout comme la technique supérieur de leur exécution ou les parures et des éléments symboliques de culte chrétien. Sur la base des images incisées sur les matrices, l'atelier a été daté de la période des VIIe–VIIIe[34] siècles. Alors on peut supposer que dans cet atelier a travaillé un artisan byzantin.

À part les ateliers susmentionnés, on a découvert isolément et par hasard, dans la région du nord du Bas-Danube, des matrices en bronze, des moules en pierre et d'autres objets qui pourraient, ils aussi, être mis en rapport avec la présence des artisans byzantins. Parmi ceux-ci, on mentionne premièrement une matrice en bronze découvertée à Dumbrăveni-Sibiu[35] **(fig. 10/2)** et deux autres matrices, également en bronze, à Corund-Harghita[36] **(fig. 10/1, 3)**, utilisées pour la production d'appliques décoratives pour les ceintures et les harnachement, datées du VIIe siècle. Un modèle empreinteur en bronze utilisé pour l'obtention de fibules digitées provient du sud du Banat, sans autres précisions[37] **(fig. 10/5)**. On signale aussi le moule en rocher volcanique découvert à Traian-Bacău[38] pour le moulage des appliques décoratives à motifs végétaux et à croix **(fig. 10/4)**.

A la suite des fouilles entreprises au début du XXe siècle dans une nécropole d'inhumation probablement germanique de Bandu de Câmpie-Mureş, dans un tombeau (numéro X), on a découvert l'inventaire d'un artisan, composé d'un casque, fait de lamelles en argent unies à l'aide de fils et de courroies, tout comme d'outils spécifiques à un atelier de bijoutier[39] **(fig. 11)**. Le tombeau daté des VIe–VIIe siècles appartenait sans doute à un artisan argentier, sans avoir cependant la possibilité d'établir s'il était un indigène ou un artisan itinérant venu du Byzance. Toutefois, l'inventaire découvert semble suggérer son origine sud-danubienne.

[33] N. Niederle, *Prispĕvku v vývoji Bizantiskych šperkie ze IV–X*, Praga, 1930, p. 130–131; J. Werner, *Slavische Bügelfibeln des 7. Jahrhunderts*, dans *Reinecke Festschrift*, Bonn, 1950, p. 157–158; Z. Vinski, *Naušnice zvjezdolikog tipa u archeološkom muzeju u Zagrebu s posebnim obzirom no nasioce srebnog nakita Čadavica*, dans *Starohrvatska prosvijeta*, III, 2, Zagreb, 1952, p. 29–59; Maria Comşa, *Quelques données concernant les rapports des territoires nord-danubiens avec Byzance aux VIe–VIIIe siècles (Pendants d'oreille en forme d'étoille)*, dans *RÉSEE*, IX, 1971, 3, p. 373–390; Zlata Čilinska, *Frauenschmuck aus dem 7–8. Jahrhunderts im Karpatenbecken*, dans *SlovArch*, XXXIII, 1975, 1, p. 70–72; D. Gh. Teodor, *Cercei cu pandantiv stelat din secolele VI–VIII d. Hr. în spaţiul carpato-dunăreano-pontic*, dans *ArhMold*, XVIII, 1995, p. 187–206.

[34] D. Gh. Teodor, *op. cit.* dans *SCIV*, 21, 1970, 1, p. 106.

[35] K. Horedt, *Contribuţii la istoria Transilvaniei în secolele IV–XIII*, Bucureşti, 1958, p. 95, fig. 13/8.

[36] *Ibidem*, fig. 13/6–7.

[37] I. Nestor, C. S. Nicolăescu-Plopşor, *Der wölkerwanderungszeitliche Schatz Negrescu*, dans *Germania* , 22, 1938, p. 37, pl. 9/2.

[38] Marilena Florescu,V. Căpitanu, *Cercetări arheologice de suprafaţă în judeţul Bacău*, dans *ArhMold*, VI, 1969, p. 216, fig. 38/3; D. Gh. Teodor, *Cele mai vechi urme creştine din Moldova*, dans *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, L, 1974, 7–8, p. 565–566, fig. 4/7.

[39] I. Kovács, *A mezöbándi ásatások. (Les fouillages de Mezöbánd)*, dans *Dolgozatok-Cluj*, 4, 1913, p. 291–295, 398–401, fig. 12–18.

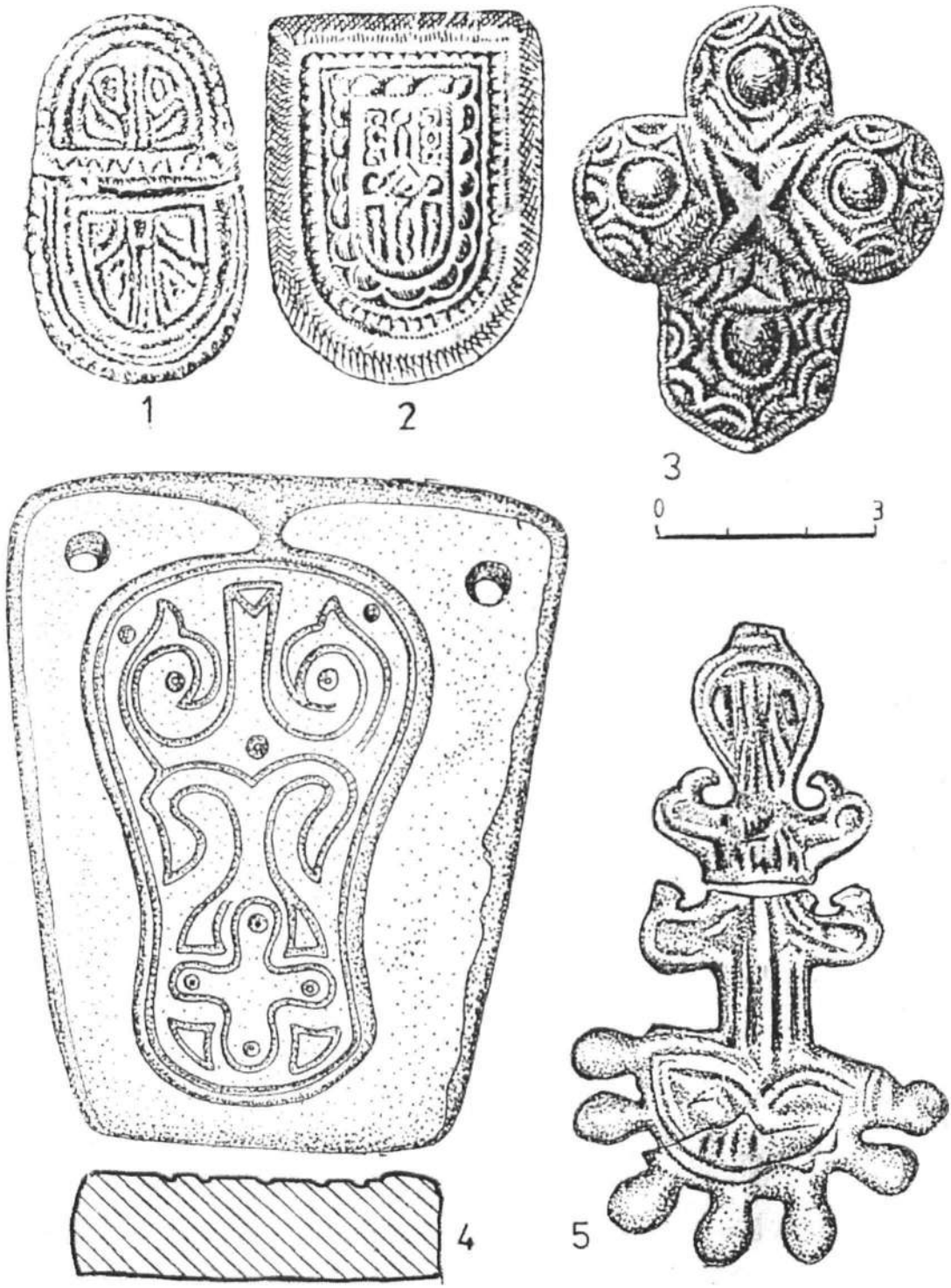


Fig. 10 – Matrices en bronze (1–3, 5) et moule en pierre (4). 1, 3, Corund-Harghita; 2, Dumbrăveni-Sibiu; 4, Traian-Bacău; 5, Banat-localité inconnue (1–3 d'après K. Horedt; 5, d'après I. Nestor, C.S. Nicolăescu-Plopşor).

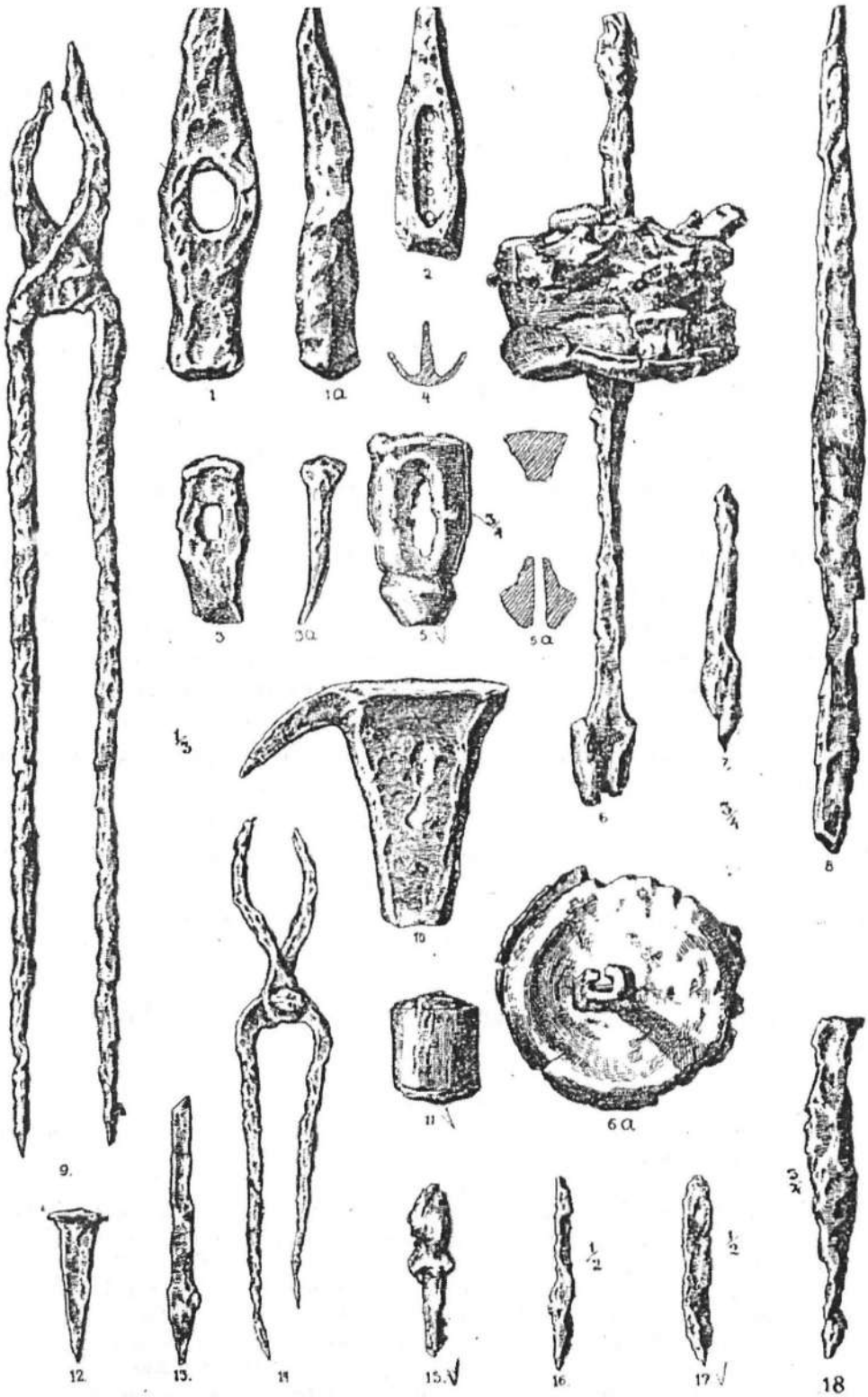


Fig. 11 – Outils en bronze et en fer de la sépulture X, découverts à Bandu de Câmpie-Mureş (d'après I. Kovàcs).

Comme on l'a déjà fait remarquer, les ateliers byzantins pour la production des objets vestimentaires, de parure ou de culte s'ajoutent à d'autres, assez nombreux, découverts grâces aux fouilles archéologiques ou trouvés par hasard, qui appartenaient sans doute à la population locale[40]. Ces découvertes attestent une activité artisanale soutenue des VIe–VIIIe siècles, de production d'objets ayant une large diffusion dans le monde barbare et surtout parmi les populations nomades. La présence des artisans byzantins, itinérants ou prisonniers, a pu évidemment influencer dans une grande mesure la production des ateliers locaux également. Les artisans autochtones ont imité beaucoup des produits des ateliers byzantins, en les diffusant, à leur tour, surtout parmi les populations romanes d'ici, mais aussi parmi celles allogènes qu'ils ont rencontrées. Il est important de retenir que les découvertes mentionnées du nord du Bas-Danube ne sont pas des exceptions dans le monde barbare, car de tels ateliers ont été attestés aussi dans d'autres régions du monde, comme par exemple à Pastyrsk[41] ou Zimno[42] dans l'espace ukrainien, mais aussi dans d'autres zones de l'Europe[43]. Certains de ces habitats représentaient de vrais centres économiques, constitués comme tels grâce aux échanges économiques qui se déroulaient constamment et sur une grande échelle entre les producteurs sédentaires (romans, goths-byzantins et slaves) et les populations de steppe (avares, coutrigures, onogures, bulgares, etc.) Ces échanges étaient protegés par les nomades mêmes, qui dominaient du point de vue politique ces régions, à cette époque.

En ce qui concerne les procédés techniques de production de ces objets vestimentaires, de parure ou de culte, ils ne sont pas différents de ceux utilisés dans les ateliers de l'empire ou d'autres régions de l'Europe[44], qui avaient une longue et riche tradition dès l'Antiquité. Les éléments nouveaux de la période des Ve–VIIIe siècles sont liés uniquement à certains types d'objets et décorations, devenus, avec le temps, une vraie vogue , largement répandue, et dont les artisans byzantins ou locaux ont dû toujours tenir compte. La production et l'acceptation sur une grande échelle de ce type d'objets a été aussi sans doute la conséquence du fait que l'art byzantin en général a synthétisé d'une manière harmonieuse les éléments traditionnels romans et ceux de l'art barbare et oriental, en obtenant, dans ce domaine également, des produits appréciés par la population de l'empire mais aussi par le monde barbare.

[40] D. Gh. Teodor, *op. cit.* Iaşi, 1996, p. 29–34.

[41] O. M. Prichodniuk, *Tehnologia virobnitzva ta vitoki iuvelirnogo stiliu metalevich prikras Pastirs'kogo gorodišča*, dans *Archeologia –Kiev*, 3, 1994, p. 61–77.

[42] V. V. Aulich, *Zimnivs'ke gorodišče*, Kiev, 1972, p. 73–77, pl. XIV; XV.

[43] W. Holmqvist, Brigit Arrhenius, Agneta Lundström, *Excavations at Helgö*, I, Stockholm – Uppsala, 1961, pl. 49/26–27; W. Holmqvist, Brigit Arrhenius, *Excavations at Helgö*, II, 1964, p. 212–213, pl. 48; Kristina Lamm, Agneta Lundström, *Excavations at Helgö*, III, 1970, p. 90–94, fig. 49, pl. 24; Kristina Lamm, Agneta Lundström, Jutta Waller, *Excavations at Helgö*, IV, part I, 1972, p. 15–132, pl. 1–24; J. Werner, *op. cit.*, dans *Early Medieval Studies*, 1, 1970, p. 65–81, fig. 1–9.

[44] Ch. Bonnet, M. Martin, *Le modèle de plomb d'une fibule anglo-saxonne de Saint Pierre à Genève*, dans *Archaeologie der Schweiz*, 5, 1982, 4, p. 210–224; H. Roth, *Kunst und Handwerk im frühen Mittelalter. Archäologische Zeugnisse von Childerich I. bis zu Karl den Grossen*, Stuttgart, 1986, *passim*; V. Schmidt, *Die Gusstechnik im Schmuckhandwerk bei den Westslawen*, dans ZfA Z Archäol., 28, 1994, p. 107–121.

THE FIRST BYZANTINE SEAL (6th – 7th C.) FOUND AT IBIDA (SLAVA RUSĂ, TULCEA COUNTY)

COSTEL CHIRIAC

Ibida (Libida or Libidina) is the name of the largest fortified town from the Late Roman and Early Byzantine times in the province Scythia (Minor). It lies on about 24 ha in surface in the central-northern region of the Romanian Dobruja, near the present village Slava Rusă, Tulcea county, between the Danube and the Black Sea **(Fig. 1)**. The fortification was built in the epoch of Dominate (4th c. AD) for strategical purposes.[1]

The lead seal, here presented, was found in 1991, by chance, in the area of the town of Ibida and belongs now to the collection of Mr. Ionel Matei from Bucharest.[2]

The piece is of the Type B, in the classification of John W. Nesbitt.[3] This Type B contains monogrammatic seals in two variants : box-shaped (compact) and cruciform. The specimen from Ibida has a compact monogramm both on the obverse and on the reverse. This means that the name and title of the owner are presented by the help of the few letters integrated with a main central letter such as: Π, E, H, M, N, etc. [4]

[1] For the historical, archaeological and epigraphical sources regarding Ibida (Libida or Libidina), today Slava Rusă, see: T.I.R., *L 35, Romula-Durostorum-Tomis*, Bucharest, 1969, p. 67; A. S. Ştefan, *Cetatea romana de la Slava Rusă (Ibida?). Cercetările aerofotografice şi apărarea patrimoniului arheologic*, RMM-MIA, 46, 1977, 1, p. 3–22; E. Doruţiu-Boilă, *Despre localizarea oraşului Libidina (Theophylactos Symmocattas, Istorii, I.8)*, StCl, 18, 1979, p. 145–149; M. Zahariade, *Moesia Secunda, Scythia şi Notitia Dignitatum*, Bucuresti, 1988, p. 148; A. Opaiţ, *O sapătură de salvare în oraşul antic Ibida*, SCIVA, 42, 1991, 1–2, p.21–56; Al. Suceveanu, Al Barnea, *La Dobrudja romaine*, Bucarest, 1991, p. 20, 52, 53, 55, 60, 71, 82, 86,91, 95, 100, 111, 123, 127, 135, 179, 204, 254, 278; Em. Popescu, *IGLR*, Bucureşti, 1976, p. 245–246; A. Aricescu, *Armata în Dobrogea romană*, Bucureşti, 1977, p. 38, 39, 133, 147, 148, 149, 150, 151, 157, 158, 172, 176,178, 192, 194; Al. Madgearu, *Few Notes on Two Placenames of Getic Origin in Procopius "De Aedificiis"*, Thraco-Dacica, XX, 1999, 1–2, p. 310–312; *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2004*, Bucureşti, 2005, p. 350–355; V. Velkov, *Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity*, Amsterdam, 1977, p. 111–214.

[2] We are indebted to Mr. Ionel Matei for his approval in publishing the piece.

[3] J. W. Nesbitt, *Double Names on the Early Byzantine Lead Seals*, DOP, 31, 1977, p. 111–113. See also J.-Cl. Cheynet, *Byzantine Seals*, in the volume *7000 Years of Seals (D. Collon ed.)*, London, 1997, p. 108.

[4] J. W. Nesbitt, *op. cit.*, DOP, 31, 1977, p. 113.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 207–210, 2006

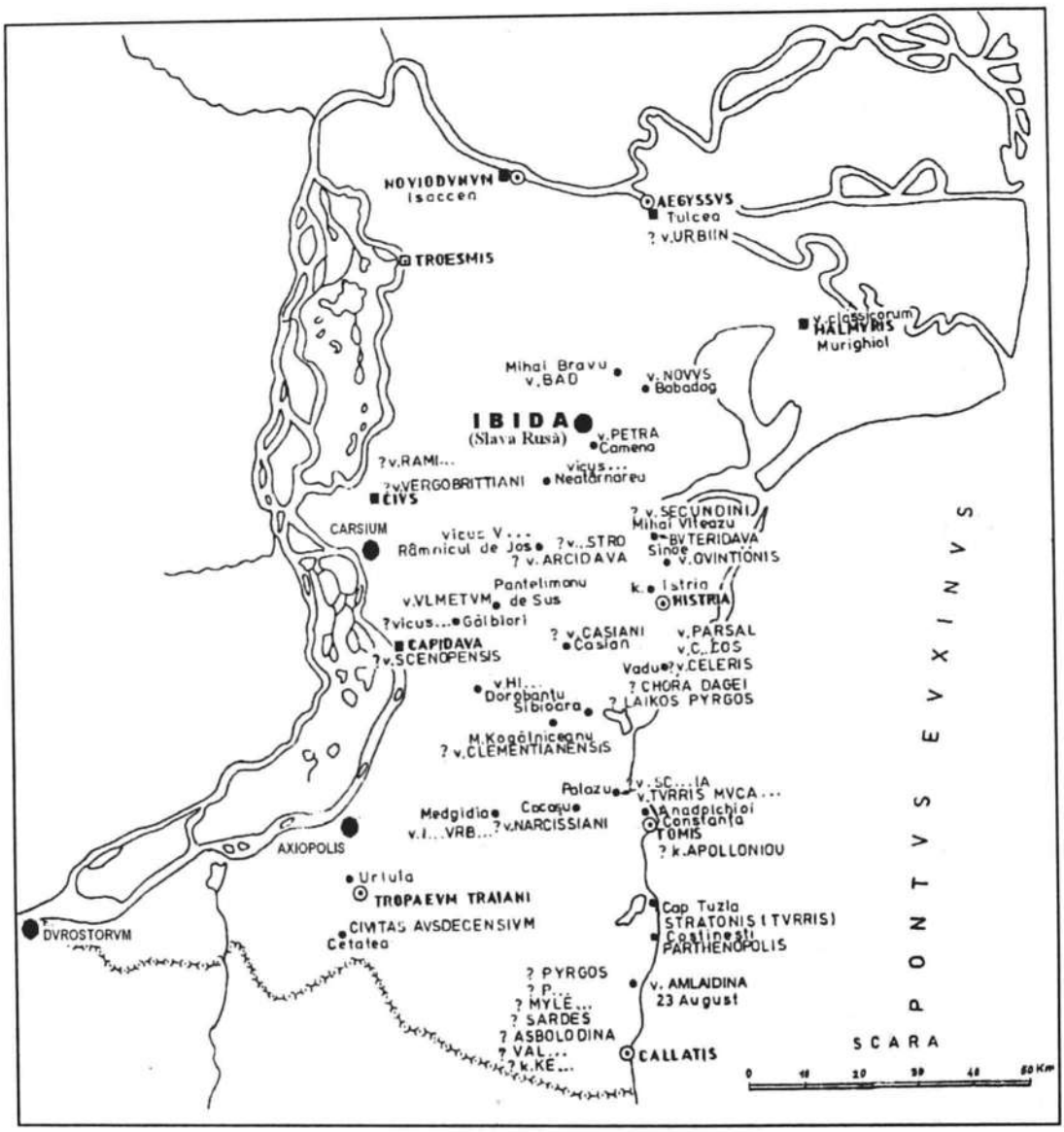


Fig. 1 – The map of Romanian Dobruja (1st – 4th c. AD)

The description of the seal

Diameter 22 mm. Weight 6.9 g. The piece has a good condition although the ends of the sealing channel are broken.

Obverse (Fig. 2 A)

Within a border of dots is a central large Π. The smaller letters Φ (left), Λ (down), K and I (right), O and Y (above) are integrated with the main central Π. The monogramm reads the name Φ I ΛI Π Π I K O Y = Φιλιππίκου, in the genitive case.

2 A, Obverse 2 B, Reverse

Fig. 2 – (A and B). The lead seal of Philippicos, patrikios, from Ibida (Slava Rusă, Tulcea county, Romania)

Conseqently the name of the owner was **Philippicos**, in the sense of: "The seal of Philippicos".

Reverse (Fig. 2 B)

Within a border of dots is a central, large Π. The smaller letters A (down), P (left), T, K and I (right), O and Y (inverted above). The lecture is, in my opinion, the title of the owner as Π A T P I K I O Y = Πατρικίου, also in genitive case. This means that Philippicos was a Patrician (πατρίκιος, patricius). The general sense of the lecture is : "Φιλιππίκου, Πατρικίου" = "This seal belongs to Philippicos, the Patrician".

We have no other information regarding the life and activity of the Patrician Philippicos in connection with the town or fortress Ibida, from Scythia. This title was created by Constantine the Great ; in the time of Justinian I it was accessible for the category of *illustres* and it was maintained untill the begining of the 12th c. The Patrician (πατρίκιος, patricius) was considered as a superior dignity.[5]

As a conclusion, the seal of Philippicos dated from the 6th–7th c. attests the relations between the town of Ibida from Scythia (Minor) and, maybe, other provinces in the last two centuries of the early Byzantine life in the Danubian province.[6] Anyway, this seal is the first discovered at Ibida.

[5] N. Oikonomides, Les listes de préséances byzantines des IXe et Xe siècles, Paris, 1972, p. 293–295.

[6] For the history of Scythia (Minor) in the 4th–7th centuries, in the early Byzantine time see: Al. Barnea in: Al. Suceveanu, Al. Barnea, *op. cit.*, Bucarest, 1991, p. 154–317. See also, Al. Madgearu, *The End of Town – Life in Scythia Minor,* Oxford Journal of Archaeology, 20, 2, 2001, p. 207–217.

ABBREVIATIONS

DOP	Dumbarton Oaks Papers, Washington
IGLR	Em. Popescu, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV–XIII descoperite în România*, Bucureşti, 1976
RMM-MIA	Revista Muzeelor şi Monumentelor, seria Monumente Istorice şi de Artă Bucureşti
SCIVA	Studii şi Cercetări de Istorie Veche şi Arheologie, Bucureşti
StCl	Studii Clasice, Bucureşti
Thraco-Dacica	Thraco-Dacica, Bucureşti
TIR	*Tabula Imperii Romani*

DE NOUVEAU SUR LES SLAVES AU BAS-DANUBE (VIe–VIIe SIÈCLES)

PETRE DIACONU

Depuis plus de quarante ans, les archéologues roumains véhiculent l'idée que « la civilisation » matérielle de type Ciurel-Cândeşti-Ipoteşti, localisée en Valachie, serait la création de la population roumaine ancienne.

A maintes reprises, j'ai attiré l'attention[1] sur le fait que le nom d'Ipoteşti a été imposé dans la littérature archéologique par un excès de zèle, sans justification, puisque là, à Ipoteşti, établi sur la rive gauche de l'Olt, ne furent étudiées que deux moitiés de huttes. Par conséquent, on aurait dû parler à ce sens tout au plus de deux *facies* culturels : Ciurel et Cândeşti.

Je m'empresse d'ajouter qu'entre les faits archéologiques de Ciurel (dép. d'Ilfov) et ceux de Cândeşti (dép. de Buzău) il y a cependant des différences de substance. Par exemple, les habitations-huttes de Cândeşti sont douées de foyers de feu construites en plaques de pierre irrégulière et, au besoin, en grosses pierres de rivière, tandis que les foyers de Ciurel sont creusés dans les parois verticales des huttes. Souvent, les « installations » de feu de la culture de Ciurel ont été obtenues en creusant dans le sol qui servait de plancher aux habitations.

A l'intérieur des foyers et dans leur proximité, on trouve le plus souvent des bousillages d'argile, inexistants à Cândeşti. A retenir que de tels bousillages (d'argile) se rencontrent également dans les périodes plus tardives, dans la culture matérielle Luka-Raikovetkaia et Romen-Borsevo (VIIIe–Xe siècles), les deux attribuables aux Slaves orientaux.

La céramique des huttes « Ciurel » est représentée de manière prépondérante par les cruches faites manuellement ; le plus souvent, celles-ci sont accompagnées de plateaux d'argile, produits céramiques étrangers à « la cuisine » des populations romanisées du Sud du Danube.

A côté des vases modelés à la main, dans la culture Ciurel on rencontre également des cruches-pots « confectionnées » à la roue du potier tournée avec le pied. Ce genre de céramique – œuvre des artisans sud-danubiens – est parvenu dans la zone centrale de la Valachie par la voie des échanges commerciaux. Nous n'avons aucune preuve que ces vases fûssent procurés par le moyen des monnaies romaines.

[1] Petre Diaconu, *Cui aparţine cultura Ciurel*, dans la revue « Ialomiţa » III, *Studii şi comunicări de istorie, arheologie şi etnografie, anul 2000*, Slobozia, p. 58–60.

Les quelques monnaies justiniennes, découvertes par hazard dans la zone d'habitat de la culture Ciurel, ne peuvent constituer la preuve certaine d'une circulation régulière des monnaies.

Des vases œuvrés à la roue se trouvent à Cândeşti aussi, mais il faut préciser que cette céramique-là s'exprime en formes qui rappellent « la poterie rapide ».

Au bout de cette brève intervention, il en résulte, espérons-nous, que « la culture » de type Ciurel et « la culture » de type Cândeşti sont deux choses différentes[2].

A l'exception de la céramique « fabriquée » dans les ateliers romains du Sud du Danube (et répandue, partiellement, dans l'aire de la culture « Cândeşti »), les huttes, les outils, la céramique modelée à la main, sont tout autant de preuves que la soi-disant « civilisation Ciurel » est l'œuvre de certaines tribus de Slaves venus d'Orient et établies ici, en Valachie, au début du VIe siècle. Les porteurs de « la culture » en cause demeurèrent en Valachie plus de 150 ans.

Dans mon bref exposé, une importante question se pose, à savoir : sur tout le territoire de « la civilisation » de type Ciurel qui occupe l'espace géographique du Centre et de l'Est de la Valachie, on n'a découvert jusqu'à présent aucune nécropole attribuable à « la culture » Ciurel.

Et pourtant, il doit y avoir une explication. Celle-ci est à trouver dans le passage suivant de la Chronique de Nestor. Voilà ce qu'on y lit à la page 40 de cet écrit : « Lorsque quelqu'un (des Drévljans, des Radimiques, des Viatiques, des Sévériens) mourrait, les vivants faisaient un repas funèbre autour du cadavre, puis élevaient un grand brasier, y posaient le défunt et mettaient le feu. Puis, ils ramassaient les ossements et les déposaient dans une petite cruche, qu'ils posaient sur une colonne en bois, au bord du chemin. C'est ce que font les Viatiques de nos jours encore. Les Kriviaques et les autres païens (c'est-à-dire les Drévljans, les Radimiques et les Sévériens) avaient la même coutume ; ignorant la loi de Dieu, ils se faisaient tout seuls des lois. »[3]

Evidemment, au moindre souffle de vent, le vase avec les cendres tombait du palis et tout son contenu se dispersait. En pareilles circonstances, il ne peut être question de cimetières qui se conservent longtemps.

Cette coutume fut pratiquée aussi par les tribus slaves qui s' étaient établies dans la partie orientale de la Transylvanie. Les archéologues transylvains, notamment ceux de Sighişoara, Radu Harhoiu et Gheorghe Baltag en tête, ont répéré de nombreux habitats ruraux datant de la fin du premier millénaire après J.-C., mais non les nécropoles respectives. Il n'est pas exclu que justement le témoignage de la Chronique de Nestor, que nous venons d'évoquer, soit en mesure d'expliquer l'inexistence des cimetières de la seconde moitié du premier millénaire dans la partie orientale de la Transylvanie.

Version française : Mariuca Alexandrescu

[2] Idem, dans *Recenzii şi discuţii arheologice*, I, Călăraşi–Braila, 1994, p. 132–133.

[3] Voir *Cronica lui Nestor*, Traduction et commentaires par G. Popa-Lisseanu, Bucuresti, 1935, p. 39–40.

CENTRIFUGAL MOVEMENTS IN THE BALKANS IN THE 11th CENTURY[1]

ALEXANDRU MADGEARU

All over the Byzantine Empire, the 11th century was a time of social and political transformation and turmoil, on the background of the increasing influence in the imperial palace of the members of the *politikos genous*. Representatives of provincial aristocratic families, they became *oikeioi* or *basilikoi anthropoi*. In the provinces, the landowners began to exert a real mastership over the cities and their surroundings, sometimes with the aid of small private military forces[2]. The emergence of such local power centers had as a final and logical result the uprisings against the central power.

We can classify the 11th century Balkan rebellions in:

1– mutinies of the generals who wished to usurp the imperial power (for instance, Georgios Maniakes in 1042–1043, and Leon Tornikios in 1047);

2– rebellions that wished to usurp the imperial power under the form of the restoration of the Bulgarian state (Peter Delian, Tihomir, George Vojtech, Constantine Bodin);

3– separatist rebellions in small and medium-sized territories (Stephen Voislav, Niculitzas, Tatos and Nestor).

The first type will not be discussed here, because those mutinies were not centrifugal movements (sometimes, they expressed only a rivalry between western and eastern armies[3]). The separatist rebellions were not specific for the Balkans. In the same period, the Byzantine Empire was confronted with similar movements in Apulia (1040), Armenia (1051–1052), or Antiohia (the independent principality of Philaret Brachamios, after 1073)[4]. The Balkan region was not itself a problem for the empire. The real problem was the crisis in the relations between center and periphery, whatever this periphery was, caused by the increasing taxes that

[1] Paper presented at the 9th International Congress of South-East European Studies, Tirana, 30 August –3 September 2004.

[2] Ostrogorsky 1971, 13–14; Ahrweiler 1976, 105–120. However, as Inoue 1989, 551–559 and Cheynet 2000, 310–316 have shown, these private forces were weak.

[3] Kaegi 1972, 403–405.

[4] Ferluga 1985, 151, 153; Cheynet 1990, 48, 63, 82, 397–399.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 213–221, 2006

burdened these poor and marginal regions. If elsewhere the autonomist movements expressed only the ambition of the local rulers, in the Balkans the ultimate reason of the mutinies was poverty. The conversion from the stratiotic army to a paid army after the '1030s required higher incomes[5], but the peasants and the shepherds from the underdeveloped regions were not able to pay more and more for the state, when the emperors increased the taxes or converted in money the levies in kind to obtain extra resources for the wars against the Pechenegs or other enemies[6]. The centrifugal movements were without any doubt an answer to this fiscal pressure of the center and to the corruption and the bad administration[7]. Religious reasons had only the Paulicians who joined the Paristrian movement in 1078[8], but this can be explained by their usual propensity for unrest and by the proximity to the rebelled territory. The involvement of Bogomilism is not attested in other movements, altough this heresy expressed a kind of opposition and mistrust against the established authority[9].

However, not the common people started the revolts, but the local rulers, of Byzantine, Bulgarian, Serbian, Pecheneg, or Vlach origin. They planned the movements having in mind the autonomy, the independence or the imperial power. The aristocrats were the real rulers or beneficiaries of all the "people's" uprisings[10]. The leaders found support among the common people eager to escape the fiscal pressure of the center. Paul Stephenson has remarked that the self-interest of the local aristocrats was the main factor of the centrifugal uprisings, and in some cases, "the principal mean to galvanize popular support for a secessionist movement was to appeal to the common memory of an independent ruler of the northern Balkans, whose authority resided in the title 'emperor of the Bulgarians'"[11].

Some of the leaders were aristocrats who acquired the status of *douloi* or *anthropoi* of the emperors. Such chiefs from the peripheral areas bore the title *toparches* in the Byzantine sources. A *doulos* was a *toparches* who had renounced his territory. The *toparches* was a ruler who preserved a position between autonomy and subjection to the imperial power. Basil II was so wise as to accept a partial freedom for these local chiefs. Their unrest meant the tentative of recovery of the former territory or of its independency, and the breaking of the *douleia*[12]. To

[5] Lemerle 1977, 268–271; Cheynet 1991, 66; Haldon 1999, 92–93.

[6] Stephenson 2000, 82–89, 135–136 has shown that the payments for the Pechenegs caused a supplementary burden for the people of the theme of Bulgaria who revolted against it in 1040.

[7] For this relation between corruption and unrest see Savvides, 263; Cheynet 1993, 11–13.

[8] Sacerdoţeanu 1939–1940, 89, 98–99; Cheynet 1990, 85, 94, 392; Malamut 1995, 134–135; Stephenson 2000, 101.

[9] Fine 1977 has demonstrated that the heresy was not a support for social and political movements. See also Bádenas de la Peña 2002, 147–150, who emphasizes that, unlike Paulicianism, Bogomilism was a nonviolent movement.

[10] Cheynet 1990, 14. Savvides 1987, 239, 259 remarked too that all the separatist movements and military mutinies were initiated by aristocrats or landowners.

[11] Stephenson 2000, 143–144.

[12] Lemerle 1960, 80-81; Ostrogorsky 1971, 12–14; Ferluga 1976, 242; Cheynet 1984, 215–222; Cheynet 1990, 287–288; Stephenson 2000, 123–129.

this cathegory belong Stephen Voislav and Peter Delian, both entitled *toparches* by Kekaumenos[13], but also Nestor, a ruler of Serbian or Vlach origin who received the title of *anthropos* or *doulos* of the emperor Constantine X in exchange for his land [14]. Other leaders were civilian or military dignitaries (Tihomir, Nestor again, and Niculitzas). The movement from the theme of Bulgaria led by George Vojtech from Skopje was initiated by a group of local landowners affected by the financial policy of Nikephoritzes[15]. Finally, other rulers involved in rebellions were barbarian chiefs like those who took the power in Paradunavon in 1072 (Tatos, Sesthlav, Satza); they were masters of some regions, granted to their people[16].

The territorial target of the centrifugal movements varied from the independency of a small or medium sized territory (Thessaly, Paristrion) to the restoration of Bulgaria as an independent state ruled by a tzar (Peter Delian and Constantine Bodin). In the case of Delian, the legitimacy of the title of tzar was given by the claimed descent from Gavril Radomir. According to Michael of Devol (the copyist of the chronicle of Scylitzes), Peter Delian was the son of the Hungarian princess (sister of King Stephen I), the first wife of Gavril Radomir[17]. Real or not, what matters is that the rebels believed so. He was acclaimed as a tzar at the beginning of the revolt, at Belgrade[18]. It seems that he took also the old Bulgarian title of *qagan*[19]. Constantine Bodin was invited by the Bulgarian aristocrats to take for himself the same title of tzar of the Bulgarians in the revolt led by George Vojtech[20].

Some rebellions had an urban origin, while other had a rural origin. The first type is represented by the movement of the citizens of Larissa in 1066 and partially by the Paristrian rebellion. The former was a plot of some rich people and officers. Attracted in this plot, Niculitzas was acclaimed with the words *polychronos* and with the title *authentes*, both reserved to the emperor[21]. The movement itself reflected the interests of the city community (the opposition against the tax increases made by Constantine X); Michael Angold has emphasized that this was one of the first revolts based on a city, not on a province, when the urban *archontes* defended the interests of their cities against the abuses of the imperial

[13] Kekaumenos, 170, 172.

[14] Scylitzes Continuatus, 166; Oikonomides 1986, 93–94, no. 95; Jordanov 1992 a, 238–239, no. 14–15; Madgearu 2003, 50. According to Attaliates, Nestor was an *Illyrian*. This archaism could refer to a native from the western or central parts of the Balkan Peninsula (Serbian or Vlach) and seems less probable to be equal to "Bulgarian", as some historians believed (for instance, Tăpkova-Zaimova 1974, 672–673). Diaconu 1970, 104 and Angold 1984 a, 98 consider that Nestor was perhaps a Vlach.

[15] Ferluga 1976, 393; Ferluga 1985, 157–158; Fine 1991, 213.

[16] Gyóni 1943–1944, 83–188; Bănescu 1946, 90–93; Tăpkova-Zaimova 1974, 671–673; Malamut 1995, 129–135; Madgearu 2003, 53.

[17] Zlatarski 1932, 354-363; Ferluga 1976, 341; Iljovski 1991, 98–99; Makk 1994, 27; Dimitrov 1995, 12.

[18] Ferluga 1976, 385; Fine 1991, 204.

[19] Dimitrov 1993, 99.

[20] Sacerdoţeanu 1939–1940, 89–91; Ferluga 1976, 393–395; Fine 1991, 213–214.

[21] Kekaumenos, 259, 261; Lemerle 1960, 47, footnote 7; Cheynet 1990, 288.

power. It was the time when the Byzantine towns began to acquire some autonomist features[22]. For the position held by Niculitzas in Larissa, the words of Kekaumenos are very suggestive: "he has his men, and the troop (*laon*), the city (*kastron*) and the region (*chora*) obey to him"[23]. He was the real master of the city, and in this position he acted in the revolt. Niculitzas was most probable the *strategos* of Larissa, the residence of the theme of Hellas[24]; if not, he was however a rich landowner[25]. The Paristrian movement began too as an urban mutiny, when the payments sent to the Danubian cities to support the defence against the Pechenegs were canceled by Nikephoritzes[26]. The power was taken by Tatos, a Pecheneg chief who was most probably the *archon* of the autonomous *Patzinakia* established in southern Dobruja after 1053[27]. The Pecheneg warriors were the main force and the autonomous *Patzinakia* became a free territory that resisted until 1091. Meanwhile, Nestor found in these events an opportunity to become again an independent ruler, breaking the vow of *douleia* and concluding an alliance with Tatos[28].

All the movements began near the frontiers, except the revolt from Larissa. From the periphery, the movements spread inside, sometimes over a great territory. The rebels of Peter Delian ravaged a large area from the Danube to northern Greece and Dyrrachion, especially after the alliance with the forces gathered by Tihomir, a Byzantine officer of Bulgarian origin from the theme of Dyrrachion who rebelled against his commander and who pretended for himself the title of tzar[29]. In other instances, the peripheral movements were a stimulus for unrest in the neighbouring regions (for instance, the Paulicians from Philippopolis led by Lekas and Traulos joined the Paristrian rebels after 1078, giving them the possibility to invade Thrace[30]).

In the rebellions were involved people of other origin than Greek (Bulgarians, Serbs, Pechenegs, Vlachs, Romanians from Paradunavon), but this would not mean they had a real national character. It is nevertheless true that the movement of Peter Delian was stimulated by a decision that disturbed the "national" pride of the Bulgarians, the replacement of the Bulgarian archbishop of

[22] Angold 1984 b, 242; Angold 1985, 20–21; Matschke 1995, 46–48; Ferluga 1998, 372–373.

[23] Lemerle 1960, 83 has observed that *laos* means here the private forces of an aristocrat.

[24] Sacerdoţeanu 1939–1940, 97; Murnu 1984, 84; Lazarou 1979, 307; Inoue 1989, 557, footnote 43.

[25] Lemerle 1960, 50; Ferluga 1976, 390; Ferluga 1985, 155; Fine 1991, 216.

[26] As has shown Stephenson 2000, 98–100.

[27] The seals of Kegen with his Christian name Ioannes recorded the title *archon Patzinakias*. Patzinakia was an autonomous territory inside the province of Paradunavon, located most probable in north-eastern Bulgaria, around Preslav. See Jordanov 1992 b, 79–82; Madgearu 2003, 51–52.

[28] Stănescu 1966, 56–58; Madgearu 2003, 51.

[29] For the extension of the revolt, see: Ferluga 1976, 384; Cheynet 1990, 49. For Tihomir: Ferluga 1976, 385–386; Cheynet 1990, 50.

[30] Stănescu 1966, 61; Cheynet 1990, 85, 94, 392; Malamut 1995, 134–135; Stephenson 2000, 101. Lekas was married with a Pecheneg woman.

Ohrid with a Greek one[31]. This means that the economic causes were combined with a clear anti-Byzantine feeling of the conquered population. The restoration of Samuel's empire was a project followed by Peter Delian and next by Constantine Bodin, but this Bulgaria was not a "national" state. It was the rival empire, emerged from the Byzantine model. This was a common project of the central Balkan population, regardless their ethnic origin. It is very significant that the Macedonian rebels invited a Serbian from Duklja to be the tzar of the Bulgarians in the uprising of 1072. Like Macedonia, Duklja belonged to the Bulgarian empires of Simeon and Samuel. *Bulgaroi* was a political, not an ethnic name, in the same way as *Romaioi*.

The inter-ethnic cooperation is attested in several cases. The participation of the Vlachs in the rebellion of Peter Delian can be admitted[32]. The Byzantines from Nicopolis joined the Bulgarian rebels, because they too were affected by the financial policy of the center[33]. In the mutiny of Larissa, Greeks, Vlachs and perhaps Bulgarians rose together against the tax increases[34]. The same cooperation is attested in the Paristrian rebellion, between Greeks, Romanians and Pechenegs, and in the war led by Constantine Bodin, between Bulgarians and Serbs. The Paristrian Pechenegs supported in 1078 an usurper like Nikephor Basilakes[35], who certainly did not rebel for "national" reasons. The same hate against the central power put together separatist local chiefs, military rebels and traitors. The best illustration is the movement of Paradunavon, where the separatist ruler Tatos was allied with a traitor, Nestor, and where the usurper Nikephor Basilakes found help.

The fight against the Byzantine power was facilitated by the geographical conditions in the case of the rebellion of Stephen Voislav. The war of 1042 was successful because it was a guerilla fulfilled in the mountains of Duklja[36]. In other cases, the centrifugal movements were helped by external forces (Pechenegs, Hungary, and the Sicilian kingdom). It seems that Hungary was involved in the rebellion of Peter Delian (the presumed nephew of Stephen I), which began near its border, at Belgrade[37]. The events occurred in Paradunavon between 1072 and 1091 were caused not only by the turmoil of the Pechenegs already settled in the province, but also by the assistance given by the external barbarians[38]. The Thessalian revolt started in its turn on the background of the Udae and Norman

[31] Ferluga 1985, 142; Fine 1991, 203-204.

[32] Cankova-Petkova 1973, 74.

[33] Scylitzes, 411–412; Ferluga 1976, 387; Ferluga 1985, 144–145; Cheynet 1990, 50.

[34] Gyóni 1945, 143–145; Lemerle 1960, 75; Lazarou 1979, 308–309.

[35] Cheynet 1990, 86; Stephenson 2000, 101. A seal of Nikephor Basilakes from 1078 found at Nufăru (Barnea 1993, 61–65, nr. 9) confirms the infomation given by Zonaras, XVIII. 19. 17, that the usurper has sent messages to the Pechenegs.

[36] Wasilewski 1971, 113–114; Ferluga 1985, 148–149; Malamut 1998, 441–442.

[37] Dimitrov 1995, 7, 12; Makk 1999, 47.

[38] Gyóni 1943–1944, 147–158; Tanaşoca 1973, 81; Madgearu 2003, 49–55.

attacks and a coordination could be supposed with the offensive of Robert Guiscard[39].

The movements were defeated because the Byzantine army was still powerful, and because the rebels were not able to establish a firm control over strategic areas and points like Macedonia, the Haemus passes, or Thessalonike. They tried to do this, but they were not successful, even if the rebels of Larissa conquered the important strategic point of Servia, the gate to Macedonia. As like as Peter Delian and Constantine Bodin, they intended to control *Via Egnatia*[40]. However, Thessalonike was never reached. Alusian, the ally of Delian, led a siege there, but he failed, because he was in fact a traitor[41]. The fight for supremacy between Peter Delian and Alusianos was another major reason of the defeat of their movement. The local Bulgarian or Byzantine aristocracy had weak military forces, and the peasants were not a trained army. Without professional warriors, the rebels were easily defeated by the Byzantine soldiers (in 1040–1041 and 1072–1073).

The rebels achieved better results only with the cooperation of the Pecheneg professional warriors, who transformed the eastern part of Paradunavon into an independent region that resisted for almost two decades and that was recognized by Alexios I by the treaty concluded in autumn 1087. The final result of the mutiny was the creation of a Pecheneg realm, led by Tzelgu, who made an alliance with the former Hungarian king Solomon. This anti-Byzantine coalition represented a major threat to the power balance in the northern Balkan Peninsula[42]. A special case was the war led by Stephen Voislav in 1042. Because he ruled a semi-independent state, the conflict was more serious than other revolts, and the Byzantine army was defeated. Duklja survived as a Slavic power center which was to become independent under Mihailo Voislav (1046–1082), a state that was able to support the Bulgarian uprising of 1072[43].

The events analyzed in this paper were preliminaries of the anti-Byzantine fight that led to the foundation of the Vlacho-Bulgarian state in the late 12th century, which was a reaction to similar economic causes, developed in more favorable internal and external conditions than the 11th century movements. In both periods, the high level of the taxes and the bad administration inflamed the separatism in the remote areas of the Byzantine Empire, where the rebels found often support from the external enemies.

[39] Chalandon 1900, vol. I, 60, 85–86 (the idea was accepted by Mumu 1984, 114–115 and Gyóni 1945, 136).

[40] Ferluga 1976, 387; Ferluga 1985, 144.

[41] Ferluga 1976, 388–389; Fine 1991, 205-206; Stephenson 2000, 132.

[42] Stănescu 1966, 62–63; Diaconu 1970, 112–118; Tanaşoca 1973, 81–82; Malamut 1995, 136; Stephenson 2000, 102; Madgearu 2003, 53–54.

[43] Fine 1991, 207, 212–214; Stephenson 2000, 138–147.

ABBREVIATIONS

BF: Byzantinische Forschungen, Amsterdam
BHR: Bulgarian Historical Review, Sofia
BZ: Byzantinische Zeitschrift, München
DOP: Dumbarton Oaks Papers, Washington D.C.
EB: Études Balkaniques, Sofia
INMV: Izvestija na Narodnija Muzej, Varna
REB: Revue des Études Byzantines, Paris
RRH: Revue Roumaine d'Histoire, Bucarest
SBS: Studies in Byzantine Sigillography, Dumbarton Oaks, Washington D.C.
TM: Travaux et Mémoires, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines, Paris
ZRVI: Zbornik Radova Vizantološkog Instituta, Belgrade

REFERENCES

Ahrweiler, Hélène 1976: *Recherches sur la société byzantine au XIe siècle: nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités*, TM, 6, 99–124.

Angold, Michael 1984 a: *The Byzantine Empire, 1025–1204. A Political History*, London-New York.

Angold, Michael 1984 b: *Archons and Dynasts: Local Aristocracies and the Cities of the Later Byzantine Empire*, in *The Byzantine aristocracy. IXth to XIIIth centuries*, ed. by M. Angold, Oxford, 236–253.

Angold, Michael 1985: *The shaping of the medieval Byzantine city*, BF, 10, 1–37.

Attaliates: Michael Attaliates, *Historia*, ed. E. Bekker, Bonn, 1853.

Bádenas de la Peña, Pedro 2002: *La resistencia búlgara y la penetración del bogomilismo en Bizancio*, Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos, 23, 145–157.

Barnea, Ion 1993: *Sceaux byzantins inédits de Dobroudja*, SBS, 3, 55–67.

Bănescu, Nicolae 1946: *Les duchés byzantins de Paristrion (Paradounavon) et de Bulgarie*, Bucarest.

Cankova-Petkova, Genoveva 1973: *De nouveau sur Kékaumenos*, BHR, 1, 3, 61–77.

Chalandon, F. 1900: *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène*, Paris.

Cheynet, Jean-Claude 1984: *Toparque et topotèrètès à la fin du 11e siècle*, REB, 42, 215–224.

Cheynet, Jean-Claude 1990: *Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210)*, Paris.

Cheynet, Jean-Claude 1991: *La politique militaire byzantine de Basile II à Alexis Comnène*, ZRVI, 29–30, 61–73.

Cheynet, Jean-Claude 1993: *Points de vue sur l'efficacité administrative entre les Xe–XIe siècles*, BF, 19, 7–16.

Cheynet, Jean-Claude 2000: *L'aristocratie byzantine (VIIIe–XIIIe siècles)*, Journal des Savants, 1–2, 281–322.

Diaconu, Petre 1970: *Les Petchénègues au Bas-Danube*, Bucarest.

Dimitrov, Hristo 1995: *Die Magyaren in Makedonien (X–XII Jh.)*, BHR, 23, 3, 5–13.

Dimitrov, Strašimir 1993: *The Bulgarian Apocryphal Chronicle and Bulgarian Ethnic History*, EB, 29, 4, 97–109.

Ferluga, Jadran 1976: *Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth Centuries*, Amsterdam.

Ferluga, Jadran 1985: *Aufstände im byzantinischen Reich zwischen den Jahren 1025 und 1081. Versuch einer Typologie*, Rivista di Studi Bizantini e Slavi, 5, 137–165.

Ferluga, Jadran 1998: *Die byzantinischen Provinzstädte im 11. Jahrhundert*, in *Die Frühgeschichte der europäischen Stadt im 11. Jahrhundert*, ed. by J. Jarnut, P. Johanek, (Veröffentlichungen des Instituts für vergleichende Städtgeschichte in Münster, 43), Köln, 359–374.

Fine John V. A. Jr. 1977: *The Size and the Signification of the Bulgarian Bogomil Movement*, East European Quarterly, 11, 4, 385–412.

Fine John V. A. Jr. 1991: *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the late Twelfth Century*, Ann Arbor.

Gyóni, Mathias 1943–1944: *Zur Frage der rumänischen Staatsbildungen im XI. Jahrundert in Paristrion (Archaisierende Volksnamen und ethnische Wirklichkeit in der "Alexias" von Anna Komnene)*, Archivum Europae Centro-Orientalis, 9–10, 83–188.

Gyóni, Mathias 1945: *L'œuvre de Kekauménos, source de l'histoire roumaine*, Revue d'Histoire Comparée, 23, n.s., vol. 3, 1–4, 96–180.

Haldon, John Frederick 1999: *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204*, London

Iljovski, R. 1991: *L'alliance byzantino-hongroise au début du XIe siècle contre Samuel et ses successeurs. Essai de détermination chronologique*, ZRVI, 29–30, 75–99.

Inoue Koichi 1989: *A Provincial Aristrocatic Oikos in Eleventh-Century Byzantium*, Greek, Roman and Byzantine Studies, 30, 4, 545–569.

Jordanov Ivan 1992 a: *Neizdadeni vizantijski olovni pečati ot Silistra* (IV), INMV, 28 (43), 227–245.

Jordanov Ivan 1992 b: *Sceau d'archonte de PATZINAKIA du XIE siècle*, EB, 28, 2,79–82.

Kaegi, Walter Emil Jr. 1972: *Regionalism in the Balkan Armies of the Byzantine Empire*, in *Actes du IIe Congrès International des Études du Sud-Est Européen (Athènes, 7–13 mai 1970)*, vol. II, Athènes, 397–405.

Kekaumenos: *Sovety i Rasskazy Kekaumena. Sochinenie Vizantijskogo polkovodtsa XI veka*, ed. by G. G. Litavrin, Moscow, 1972.

Lazarou, Achille G. 1979: *La révolte des Larisséens en 1066*, in *La Thessalie. Actes de la Table-Ronde, 21–24 juillet 1975, Lyon, organisée par Bruno Helly* (Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen, no. 6. Série Archéologique 5), Lyon-Paris, 303–318.

Lemerle, Paul 1960: *Prolégomènes à une édition critique et commentée des « Conseils et Récits de Kékaumenos »*, Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres. Mémoires. Collection in-8°, Deuxième série, 54, 1, 1–120.

Lemerle, Paul 1977: *Byzance au tournant de son destin (1025–1118)*, in Idem, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, 251–312.

Madgearu, Alexandru 2003: *The Periphery against the Centre: the Case of Paradunavon*, ZRVI, 40, 49–56.

Makk, Ferenc 1994: *Relations hungaro-bulgares au temps de prince Géza et du roi Étienne Ier*, in *Hungaro-Bulgarica, V. Szegedi Bolgarisztika*, Szeged, 25–33.

Makk, Ferenc 1999: *Ungarische Aussenpolitik (896–1196)* (Studien zur Geschichte Ungarns, 3), Herne.

Malamut, Elisabeth 1995: *L'image byzantine des Petchénègues*, BZ, 88, 1, 105–147.

Malamut, Elisabeth 1998: *Concepts et réalités: recherches sur les termes désignant les Serbes et les pays serbes dans les sources byzantines des Xe–XIIe siècles*, in *Eupsychia. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* (Byzantina Sorbonensia, 16), II, Paris, 439–457.

Matschke, Klaus-Peter 1995: *Grundzüge des byzantinischen Städtewesens vom 11. bis 15. Jahrhundert*, in K. P. Matschke (ed. by), *Die byzantinische Stadt im Rahmen der allgemeinen Stadtentwicklung. Referate und Diskussionen der byzantinischen Fachkonferenz im Leipzig 9. bis 11. Januar 1990*, Leipzig, 27–73.

Murnu, George 1984: *Studii istorice privitoare la trecutul românilor de peste Dunăre*, Bucureşti.

Oikonomides, Nikolaos 1986: *A Collection of Dated Byzantine Lead Seals*; Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Ostrogorsky, George 1971: *Observations on the Aristocracy in Byzantium*, DOP, 25, 3–32.

Sacerdoţeanu, Aurelian 1939–1940: *Mouvements politiques et sociaux de la Péninsule Balkanique dans la seconde moitié du XIe siècle*, Balcania, 2–3, 83–106.

Savvides, Alexis G. C. 1987: *Internal Strife and Unrest in Later Byzantium, XIth–XIIIth Centuries (A.D. 1025–1261). The Case of Urban and Provincial Insurrections (Causes and Effects)*, Symmeikta. Ethnikon Idryma Ereynon. Kentron Vyzantinon Ereynon, 7, 237–273.

Scylitzes Continuatus: *He synecheia tes chronographias tou Ioannou Skylitze*, ed. by E. Th. Tsolakis, Thessaloniki, 1968.

Stănescu, Eugen 1966: *La crise du Bas-Danube byzantin au cours de la séconde moitié du XIe siècle*, ZRVI, 9, 49–73.

Stephenson, Paul 2000: *Byzantium's Balkan Frontier: A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204*, Cambridge.

Tanaşoca, Nicolae Şerban 1973: *Les Mixobarbares et les formations politiques paristriennes du XIe siècle*, RRH, 12, 1, 61–82.

Tăpkova-Zaimova, Vasilka 1974: *Quelques particularités dans l'organisation militaire des régions de Bas-Danube et la politique byzantine aux XIe–XIIe siècles*, in *Études de civilisation médiévale (IXe–XIIe siècles). Mélanges offerts à E-R. Labande*, Poitiers, 667–674.

Wasilewski, Tadeusz 1971: *Stefan Vojislav de Zahumlje, Stefan Dobroslav de Zéta et Byzance au milieu du XIe siècle*, ZRVI, 13, 109–126.

Zlatarski, Vassili N. 1932: *Wer war Peter Deljan ?*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, 27 (*Mélanges de philologie offerts à M. J. J. Mikkola a l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire par ses amis et ses élèves*), 354–363.

UN HIÉROMOINE « SCYTHE » DU TERRITOIRE DE LA ROUMANIE, DANS UN MANUSCRIT BYZANTIN DU XIIe SIÈCLE

MIHAI OVIDIU CĂȚOI

Les sources littéraires portant sur l'histoire du peuple roumain d'avant la fondation des Etats féodaux roumains (XIVe siècle) sont assez rares et pas toujours claires. Maintes fois, elles furent à l'origine de longues controverses entre les historiens roumains et ceux des pays voisins au sujet de divers aspects fondamentaux de l'origine, de l'espace de formation et de la présence du peuple roumain dans la région carpato-balkanique dans le haut Moyen-Age. Pour cette raison, une nouvelle source ne saurait être que bien venue, pour mieux éclairer les réalités politiques, sociales, économiques ou religieuses d'une époque encore insuffisamment connue.

Le témoignage portant sur le *Scythe* évoqué dans le titre se trouve dans le manuscrit grec conservé à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Mss. n° 508, un exemplaire relié, bombycien, ayant les dimensions de 22/15 cm,[1] avec 337 pages[2] écrites, la plupart à 20 lignes par page, la numérotation courante ayant été exécutée à une époque ultérieure, le plus probablement vers la fin du XIXe siècle. Le volume est parvenu en Roumanie au XVIIIe siècle, et, selon la dédicace, « *il fait partie des livres destinés (à côté d'autres) à l'Ecole Grecque de Bucarest, qui fonctionne dans le monastère de Saint Sabbas, voué au Saint Sépulcre...1728, au mois de Mai, Alexandre, le Patriarche de Constantinople.* »[3] Avec d'autres encore, le manuscrit fut déposé au Musée d'Antiquités, d'où il fut pris par la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. Et c'est probablement dans ce contexte que fut appliquée l'actuelle numérotation, en chiffres arabes.

[1] Constantin LITZICA, *Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriptelor greceşti*, Bucureşti, 1909, p. 273, n° 594. LITZICA l'inclut dans le catalogue, au n° 594, mais le numéro réel d'inventaire du mss. est 508.

[2] Le mss. a été numéroté en chiffres arabes, de sorte que l'on lira *la page* et *la ligne* et non pas *la feuille*, comme il est d'usage pour les manuscrits

[3] C. LITZICA, *op. cit.*, p. 4. « καὶ τόδε πρὸς τοῖς ἄλλοις ἐκ τῶν ἀφιερωθέντων βιβλίων τῆς ἐν Βουκουρεστίῳ ἑλληνικῆς σχολῆς κειμένης ἐν τῷ σεβασμίῳ μοναστηρίῳ τοῦ Ἁγίου Σάββα, τῷ ἐν τῳ Παναγίῳ Τάφῳ ὑποτελοῦντι ... 1728, μηνὶ Μαίῳ. Ἀλέξανδρος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως.

La première mention et analyse de ce manuscrit fut faite par Jean Darrouzès,[4] d'après une photocopie envoyée par l'Académie Roumaine à l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes de Paris. Le chercheur français a conclu que l'on se trouvait devant une collection de lettres appartenant à trois auteurs: Euthyme Tornikes, le moine Hiérothé et Phalaris. Nous n'insisterons pas ici sur ce que Darrouzès a déjà montré dans son étude et nous nous arrêterons directement au passage qui nous intéresse tout spécialement, puisqu'il fait l'objet de la présente étude. Il s'agit de l'Epître n° 73,[5] adressée au Patriarche Théodose Boradiotes[6] par le moine Hiérothé, par laquelle le haut prélat constantinopolitain était informé au sujet des troubles qu'avait provoqués, dans le monastère patriarcal où il vivait lui aussi, l'installation d'un *Scythe*.

Après avoir traduit en résumé la première partie de l'épître, Darrouzès n'insiste pas trop sur le contenu, montrant qu'elle se réfère à une affaire obscure concernant l'allocation d'un étage du monastère en faveur du « *Scythe* », que celui-ci venait des hautes montagnes du Danube et qu'à la page 138 il y a sa description. De même, il souligne le fait que l'épître n'est pas intégrale et que, vu son final abrupt, la dernière page en manque probablement.[7]

L'étude de Darrouzès est citée par Răzvan Theodorescu en 1974 à propos de la vie ecclésiastique qui gravitait autour du centre métropolitain de Dristra, aux XIe–XIIe siècles. De l'évangélisation des peuples migrateurs de la région du Danube à cette époque-là, il dit que « *le seul témoignage clair est l'épisode de la christianisation des Pétchénègues de Kegen par Euthyme* », et dans la note il ajoute qu'« *il n'est peut-être pas inutile de noter ici qu'un siècle plus tard, vers la fin du XIIe siècle, les sources mentionnent un 'moine scythe' originaire des régions danubiennes, présent, paraît-il, dans un monastère byzantin trouvé sous la juridiction du patriarcat de Constantinople.* (n.t.) »[8] R. Theodorescu incline donc à

[4] Jean DARROUZÈS, *Un recueil épistolaire du XIIe siècle. Académie Roumaine Cod. Gr. 508*, dans Revue des Études Byzantines (REB), 30, 1972, p. 199–230.

[5] Cela se trouve dans le mss. 508 à la p. 136 (l. 19–20)–138.

[6] A. A. VASILIEV, *Histoire de l'Empire Byzantin*, II, Paris, 1936, p. 131; Alexander P. KAZHDAN, *Theodosios Boradiotes*, The Oxford Dictionary of Byzantium (ODB), III, New York, Oxford, 1991, p. 2052. Théodose II Boradiotes a été patriarche de Constantinople entre 1179-1183. D' origine syrienne probablement, il est venu à Constantinople, devenant moine dans le Monastère de Boradion, sur la rive asiatique du Bosphore. Il fut installé patriarche par Manuel Ier Comnène, étant un adepte fidèle de la politique ecclésiastique menée par cet empereur. Après la mort de Manuel, il essaya de réconcilier les factions qui luttaient pour le pouvoir au temps du minorat d'Alexios II Comnène. Il entre en conflit avec Andronic Ier et il est obligé d'abdiquer et de se retirer dans l'île de Terebinthos.

[7] Jean DARROUZÈS, *op. cit.*, p. 215, n° 73.

[8] Răzvan THEODORESCU, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (secolele X–XIV)*, București, 1974, p. 72, note 88. Ce renseignement est utilisé ultérieurement par Theodorescu toujours au sujet de la vie ecclésiastique de Dobrogea et de la nécessité des moines autochtones de mener leur activité dans des lieux de culte spécifiques. Cf. Idem, *Un mileniu de artă la Dunărea de jos (400–1400)*, București, 1976, p. 120, note 90 à la p. 148–149, où il dit: « *La rându-le, « călugări sciți » de la Dunăre se aflau, la finele secolului al XII-lea, în mănăstirile Bizanțului, precum cel semnalat de Darrouzès* ».

croire qu'il s'agit d'un moine, d'origine touranique probablement, du diocèse de Dristra, mais sans faire des précisions plus claires sur l'appartenance ethnique de celui-ci.

Une année plus tard, Petre Diaconu se demandait seulement « *si ce moine ne venait pas éventuellement d'un monastère du type de celui de Niculițel.* (n.t.) »[9] Ultérieurement, il allait revenir à deux reprises sur cette idée, mais sans faire d'autres considérations.[10]

En 1977, Vasile Boroneanț utilise le renseignement de Darrouzès et le met en rapport avec les découvertes archéologiques de la grotte de Gaura Chindiei, commune de Pescari, de département de Caraş-Severin, opinant que « *la lettre confirme l'existence au Bas-Danube de certains prêtres ou moines autochtones, peu agréés et dénigrés par la classe monastique grecque byzantine. Le fait que le Scythe provenait des hautes montagnes de Danube mérite d'être pris en considération, d'autant plus que la grotte* (de Gaura Chindiei, n.n.) *a pu fonctionner comme skyte, avec des interruptions peut-être, du Xe jusqu'au XIVe siècle, tel que semblent le confirmer les deux symboles accompagnant la croix byzantine.*[11] »

Dans cette même étude fut présentée une traduction fragmentaire du texte, plutôt sous forme de paraphrase, appartenant à Nicolae Şerban Tanaşoca: [« *nous avons été balayés du monastère patriarcal comme de la racaille.*» L'étage supérieur du monastère fut donné à un homme hautain, dépourvu d'humilité, « *un barbare d'origine scythe, venu des hautes montagnes de la rivière Fison – Danube, nommé Istros.* » Le portrait de ce moine barbare est fait de manière satirique: « *en le voyant, on ne dirait pas qu'il s'agit d'un serviteur du Christ. Il porte une tunique de fer, il est chaussé de fer et porte un collier de fer à son cou. La chaîne du collier tinte d'un bruit assourdissant lorsque le Scythe fait un mouvement, lorsqu'il s'incline ou se promène à l'heure du dîner. Sur sa poitrine, il a une croix de cuivre brillant comme de l'or (ou ornée d'or).* » Il porte « *une peau de mouton tannée qui cache probablement un loup.* » Ses yeux, « *messagers de l'âme* » sont troubles. Il ne possède « *aucune culture* » et ne connaît même pas « *la prière que le Christ a livrée au peuple chrétien et que connaissent, à mon avis, même les porchers et les bouviers.* » (il s'agit du « Notre Père»)].[12]

N. Dănilă[13] évoque lui aussi cette information dans une étude qui suivait l'évolution du christianisme dans la région d'Olténie aux VIIe–XIIIe siècles, à la

[9] Petre DIACONU, *Din nou despre încadrarea cronologică a valului şi a mănăstirii de la Niculițel*, SCIVA, 26, 1, 1975, p. 101–106, note 29.

[10] Idem, *Les Coumans au Bas-Danube aux XIe–XIIe siècles*, Bucureşti, 1978, p. 96, note 442 ; Idem, *Despre organizarea eclesiastică a regiunii Dunării de jos (ultima treime a secolului X – secolul XII)*, ST, XLII, 1, 1990, p. 120.

[11] Vasile BORONEANȚ, *Arta rupestră din Peştera Gaura Chindiei ; comuna Pescari (județul Caraş-Severin)*, Monumente Istorice şi de Artă, Revista Muzeelor şi Monumentelor, 1, 1977, p. 23–34.

[12] Entre parenthèses carrées, nous avons reproduit textuellement la traduction de N.S. Tanaşoca adoptée par V. Boroneanț, telle qu'elle a été puibliée dans l'étude mentionnée. Voir *Ibidem*, p. 33, note 50.

[13] Nicolae DĂNILĂ, *Teritoriul Olteniei în secolele VII–XIII în lumina documentelor bizantine*, MO, XXXVI, 7–8, 1984, p. 458–469. Dans l'appareil critique, Dănilă ne mentionne pas l'étude de V. Boroneanț, mais nous considérons qu'il l'a utilisée, puisqu'il offre des détails que Darrouzès, le

lumière des documents byzantins. Ainsi, Dănilă dit que « le moine scythe » portait sur sa poitrine « *une croix de cuivre brillant comme de l'or* »[14] et comprend que celui-ci « *avait chassé de l'établissement monastique, probablement une stavropégie patriarcale, tant Hiérothé que les autres moines, en s'y installant en maître* ». De même, il dit que le nom de « Scythe », dans les sources byzantines contemporaines s'appliquait notamment aux Coumans et, vu que ce peuple avait été christianisé au XIIIe siècle, opine que le moine évoqué par Hiérothé était un autochtone de la régions des Carpates danubiennes, c'est-à-dire de l'Olténie ou du Banat.[15]

Récemment, Ion Bica le rappelle dans une note, sans développer le sujet.[16]

C'est à cela que se résume, à ce que nous sachions, l'histoire de l'étude et de la publication du manuscrit et nous n'avons aucun renseignement que celui-ci ou l'épître en question aient fait jusqu'à présent l'objet d'une autre étude, plus détaillée, dans l'historiographie roumaine ou étrangère. C'est pour cette raison que nous avons considéré qu'une approche du texte intégral de l'épître pourrait apporter plus de lumière sur une période historique encore peu connue et assez controversée.

Texte[17]: † Τῷ π<ατ>ριάρχῃ κύρῳ Θεοδοσί[ῷ]
feuille 136
|[19] Φ<ω>νὴ τῆς τρ<ύ>|[20]γ<ον>ος ἠκούσθη ἐπὶ τὰ ὦτα μου ἵν' ἐκ τῆς τοῦ Σολο[μ]ῶντος ||
feuille 137
|[1] <μ>υρεψικῆς τὸ τῆς δέοντος ἐπιστο<λ>ῆς μυρορρεῖται ἐπὶ πρό<σ>ωπ<ον> ταύτ<ης> |[2] καὶ οὐκ ἀπὸ οἶμαι τοῦ παραβάλλω σε τῇ στρούθῳ |[3] τὸν τῆς ἄκρας σωφροσύνης ἐραστὴν καὶ φιλότιμον |[4] ὄντι καὶ παραλλάττον σοὶ παρὰ ταύτ<ης>ὅτι περ' ἐκείνη μ<εν> |[5] οὕτω συμβὰν διαζευχθεῖσα τοῦ ἄρρενος νυμφ<ίο>υ τοῦτ<ον> |[6] ἄλλον οὐκ ἐνστερνίζεται, σὺ δὲ τῆς ὕλης ἀπορραγείς καὶ |[7] τοῖς ὄρεσι τὸ τῆς γραφῆς αἰωνίοις ἐγγίας τῷ

seul cité dans son étude, n'avait pas mentionnés, faisant apparaître ainsi des détails supplémentaires, qu'il n'aurait pu apprendre que s'il avait étudié le manuscrit.

[14] Au sujet de cet élément de la description du « Scythe » faite à la p. 138 du Mss. 508, Darrouzès ne précise rien, mais il se retrouve dans la traduction de N. Ş. Tanaşoca, présentée par V. Boroneanţ.

[15] N. DĂNILĂ, *op. cit.*, p. 468.

[16] Ion BICA, *Thema Paristrion (Paradunavon) în istoriografia bizantină şi română*, Piteşti, 2003, p. 199, note 218.

[17] D'abord, nous voulons remercier la direction de l'Académie Roumaine de nous avoir aimablement permis l'accès au manuscrit et donné la possibilité de faire une copie électronique des trois feuilles. Comme c'est notre premier contact avec la paléographie grecque, nous remercions encore P. Dr. Ion Chivu, Prof. Dr. Natalia Trandafirescu, Ovidiu Pop, pour leur aide et pour les précieux conseils accordés pour la lecture et la traduction du texte du manuscrit.

τῶν καθαρῶν |[8] νυμφίῳ Χ<ριστ>ῷ συνηρμόσθης καὶ τῷ αὐτοῦ ἔρωτι καὶ τοῖς πόθοις |[9] ἐξ εἰλικρινείας ἐλάτρευσας.

Ἀντιπροσαγορεύω οὖν σου |[10] τὴν ὁσιότητα καὶ θερμοτέρῳ ἀντασπάζομαι πν<εύματ>ι καὶ περὶ |[11] τῶν καθ' ἡμᾶς μάλλ<ον> δ' ὑπὸ τοῦ ἐν σοι πεπληροφόρησαι |[12] πν<εύματο>ς.

Καὶ ὡσανεὶ συρφετός τις ἐκ τῆς π<ατ>ριαρχικῆς |[13] μονῆς ἀπεσκυβαλίσθημ<εν> οὐκ οἶδα πότερον γνώμην |[14] μᾶλλον εἴτε τοῦ ὑπερορίου πρωεστῶτος καὶ μείζονος, εἴτε |[15] τοῦ ἐγχωρίου καί ἥττονος. Καὶ παραδέδοται τὸ, ὡς ἔγραψας, |[16] ὑπερῶον, οὐκ ἀνδρὶ χαμαιζήλῳ καὶ κατὰ γῆς ἕρποντι |[17] καθ' ἡμᾶς, μετεώρῳ δέ τινι μᾶλλον καὶ δοκοῦντ<ι> <ἄ>ττ<ε>ιν[18] |[18] ἀέρια βαρυαχθοῦντι <δ>ὴ ταῦτα, βαρβαρ<ίζων[19] ... > |[19] σκυθίζων τὸ γένος, ἐκ τῶν ὑψηλόφων ὀρέων φύσ<ει>[20] Δαν|[20]νούβεως, Ἴστρον τοῦτον φασὶν. Ὁ ἀνὴρ ὁ<ς> πάντῃ πρεσ<βύτ>ης ||

[18] Dans le manuscrit on ne peut plus lire que l'esprit doux (*spiritus lennis)* et l'accent aigu qui tombe sur la dernière syllabe, ce qui nous a determiné à chercher un mot qui commence par une voyelle ou une diphtongue; le groupe ττ qui a analogie graphique très évidente dans la 15 ligne de la même page à ἥττονος; et finalement, à partir desquels nous avons supposé qu'il s'agit d'un verbe thématique à l'infinitif présent. Compte tenu de tous ces éléments, nous proposons ou'à cet endroit on lise ἄττειν, l'infinitif présent de ἄττω.

[19] Dans le manuscrit on ne peut plus lire que βαρβαρ en forme non accentuée. Nous avons opté pour une forme dérivée de βαρβαρίζω car, dans le manuscrit, dans la partie qui s'est conservée, il manque l'accent (et c'est pourquoi nous avons rejeté la forme βάρβαρος avec la première syllabe accentuée), mais aussi parce qu'ainsi il est créé un bon parallélisme avec σκυθίζω.

[20] Dans le manuscrit on ne peut plus lire que φισ ou φυσ, et dans la traduction fragmentaire de N. Ş. Tanaşoca, on y lit *Physon*, nom associé à l'un des fleuves qui baignaient le jardin de l'Eden et qui, dans l'Antiquité, était identifié au Danube. Ainsi, dans la Septante, à Gen II, 8, le nom apparaît sous la forme non accentuée Φισων. Dans l'ouvrage *Ερωταποκρισεις* de Pseudo-Caesarois, le nom apparaît à trois reprises: dans la forme de Ac. sg. – τὸν Φισῶνα, décliné selon la III-e déclinaison consonantique, ὁ Φεισσών, au N. sg. Et dans le dérivé φισονῖται, οἱ καὶ Δανούβιοι (les Physonites, c'est-à-dire les Danubiens). Au Xe siècle, Léon le Diacre, dans son *Histoire*, parle du Danube, connu aussi sous le nom de Fison = τὸν ἐπικεκλημένον Φισῶν, étant utilisée la forme du N. sg. Nous avons donné ces exemples car nous ne sommes pas sûr que la lecture proposée dans la susdite étude pour φι/υσ soit exacte dans la forme **Fison**. En premier lieu, nous soulignons le fait que les trois premières lettres du mot peuvent être tout aussi bien φισ que φυσ. Au cas où l'on comprend φισών, il est à remarquer que c'est un néologisme d'origine sémitique orientale adapté à la langue grecque, étant conservé sous la forme du radical = φισών, auquel s'ajoutent les terminaisons des cas, au moment de la déclinaison. Dans notre manuscrit, celui-là est lié directement, comme forme, de Δαννούβεως, un G. sg. L'espace et les fragments de lettres qui se sont conservés sur le papier attaqué par les xylophages ne permettent pas la lecture dans la forme φισώνος, car ων devrait occuper un espace plus grand sur le papier, même si la terminaison ος était écrite au-dessus dans le fragment de feuille manquant. De même, nous ne comprenons pas pourquoi on aurait fait une triple identification onomastique à un fleuve déjà assez bien connu. Pour ces raisons, nous proposons de lire φύσει, terme qui, dans le contexte, confirme le lieu de

feuille 138

|[1] <ἄ>μ<α> <γ>έροντα τοῦτον καλέσεις ἰδ<ὼ>ν. Δεσμίος ἀνὴρ |[2] οὐκ οἶδα εἶ καὶ Χ<ριστ>οῦ· σιδηροχίτων, σιδηρώπε|[3]πλος, σιδηρόζωνος, τῷ πόδες σιδηροπέδας, |[4] κρίκος αὐτῷ περὶ τὸν αὐχένα, ἄλυσις τοῦ κρίκου |[5] ἐξήρτηται ταύτης τὸ μὲν ὁρμίσκον τούτῳ χώραν |[6] ὥς γε κομπάζει, ἀποπληροῖ· τό δ᾽ ὥς τι παρέλκων |[7] ἐφέλκεται καὶ που καὶ μετακινούμενος φιλοτιμίας |[8] λόγῳ πρὸς τὸ ἔδαφος προσεπισύρεται ποιεῖ γὰρ αὐτῷ |[9] περίδουπον τὸν περίπατον· Στ<αυ>ρ<ὸ>ς αὐτῷ κατὰ τὰ στέρνα |[10] περὶ οὗ ἀμπίσχεται φολιδωτὸν παρ᾽ήλωτον θώρακα· |[11] ὁ στ<αυ>ρ<ὸ>ς πηχυαῖος χαλκοῦς ὁ στ<αυ>ρ<ὸ>ς χρυσῷ γεγαννωμένος |[12] τὴν ἐπιφάνειαν. Δορὰν προβάτου βεβυρσευ|[13]μένων προσεπιβέβληται τίνα οὐκ οἶδα καλύ|[14]πτουσαν μὴν λύκον δὲ εἴη· εἰ μέν τι γέ τινες ἀληθεύουσι |[15] τῆς ψυχῆς φάσκοντες ἀγγέλους εἶναι τοὺς ὀφθαλμούς, |[16] τῷ δὲ οὗτοι καὶ μάλα διάστροφοι. Ἔστι δέ σοι μετὰ τῶν |[17] ἄ<λλων ὄυ> ἀπαιδεί<ας> μόνον ἀνομίλητος ὁ ανὴρ, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὅσον |[18] <.....> γοῦν αὐτὴν ταύτην <γ>νωρίσας τὴν ἀπὸ Χ<ριστο>ῦ |[19] κοινοῖς <.....> παραδεδομένη χριστιανοῖς προσευχὴν, ἣν καὶ |[20] α<ὐτ>οὺς συβ<ὼτ>ας κ<αὶ> βοαγίδας οἶμαι μὴν ἀγνωεῖν||

Traduction: Au Patriarche Kir Théodose

Page 136

« Une voix de tourterelle a résonné dans mes oreilles quand <le contenu> de la lettre <de Ton Eminence> s'est trouvé devant mes yeux m'arrosant comme les essences qui embaument du coffret de Salomon.

Page 137

et je ne crois pas devoir te comparer à un moineau, toi, qui souhaites la plus haute sagesse et qui es plein de zèle, mais bien plus différent de celle-là, car <la tourterelle> dès qu'il lui advient d'être séparée de son époux, elle n'accueille plus à son sein aucun homme, tandis que toi, quoique tu te sois séparé des choses matérielles, en te rapprochant des hauteurs éternelles de l'Ecriture, tu t'es uni au Christ, l'Epoux des vertueux et, avec pureté, tu t'es mis au service de Son amour et de Ses désirs.

provenance du moine *scythe*. SEPTUAGINTA, *id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred RAHLFS, vol. I, Editio nona, Stuttgart, 1935, p. 3; Pseudo-Caesarios, *Ερωταποκρισεις*, MIGNE, *PG*, XXXVIII, col. 936, I, 68; col. 985–986, II, 110: FHDR, II, p. 482–484; Leonis Diaconi Caloensis *Historiae libri decem* ..., e recensione C. B. Hasii, Bonn, 1828, VIII, 1; FHDR, II, p. 680.

C'est pourquoi, à mon tour, je te rends le salut et j'embrasse Ton Eminence, de mon âme pleine de chaleur, souhaitant plutôt porter à ta connaissance ce qui se passe chez nous que <te parler> des choses spirituelles, dont tu as donné la pleine mesure en toi-même.

Et, presque pareils à la racaille <de la société>, nous avons été balayés du monastère patriarcal, mais je ne sais pas sur les ordres de qui: est-ce du plus élevé et éloigné, ou de l'inférieur qui y réside. Et l'étage fut livré, comme tu l'as écrit, non à un homme humble, qui mène comme nous une vie d'ascèse, mais à quelqu'un de hautain, qui semble se précipiter vers les choses élevées, étant réellement très accablé par le souci de les atteindre, parlant une langue barbare, ..., par naissance, vivant selon les coutumes des Scythes, provenant des montagnes du Danube, aux cimes hautes, celui que l'on nomme Istros.

En voyant cet homme, on pourrait à tous les égards le nommer prêtre (presbytre)
Page 138
et même geronta.[21] Je n'ai jamais vu un homme si plein de chaînes de la tête aux pieds, quoiqu'il appartienne au Christ; <car il a> une tunique de fer, un manteau de fer, une ceinture de fer, ainsi que des jambières de fer; < il a encore> un chaînon à son cou; un petit collier y est suspendu, qui complète d'une part sa tenue <extérieure>, en conformité aussi à son parler emphatique, d'autre part, ainsi pendu, il le traîne avec lui par terre, à cause de son amour des honneurs, partout, lorsqu'il va d'une place à l'autre, car il rend sa promenade retentissante; il a aussi une croix sur sa poitrine enveloppée d'une cuirasse garnie d'écailles; la croix est massive, en cuivre qui brille comme de l'or; <il a encore> une peau de mouton, tannée, qui peut couvrir quelqu'un, mais qu'on n'a jamais vu pouvoir le cacher <de sorte à> ne pas se rendre compte que c'est un loup.

Et s'il y en a qui affirment, suivant la vérité, que les yeux sont les messagers de l'âme, les yeux de celui-là sont extrêmement troubles.

Après cela, mieux vaut ne jamais rencontrer cet homme, non seulement à cause de son manque d'éducation (...) mais surtout parce qu'il ne connaît même pas cette prière [...] que le Christ a livrée au peuple chrétien et que connaissent, à mon avis, même les porchers et les bouviers ».

Par son contenu, l'épître peut être structurellement divisée en trois:

Ire Partie: ***Introduction***, p. 136, l. 19–137, l. 9: Φ<ω>νὴ τῆς ,..., ἐξ εἰλικρινείας ἐλάτρευσας. C'est ici que se fait, d'habitude, cette *captatio*

[21] Nous avons maintenu dans notre traduction les termes de ***presbytre*** et ***geronta***, car ils ne désignent plus, comme dans l'Antiquité classique, *les vieillards* ou *les personnes âgées*, mais ont acquis un caractère technique. Ainsi, ***presbytre*** est le *prêtre* régulièrement ordonné, et ***geronta*** est soit le moine le plus âgé d'un monastère, qui jouit d'un statut et d'un respect spécial dans la communauté, soit un moine plus jeune mais à haute vie spirituelle. En tout cas, ***geronta*** ne peut être considéré ici que sous l'aspect de la vie spirituelle et non sous l'aspect de l'âge. Pour ***presbytre*** voir: Alexander PETROVICH, *Priest*, ODB, III, p. 1718.

benevolentiae, très souvent rencontrée dans le style épistolaire byzantin. Le destinataire, le patriarche Théodose, est comparé à une tourterelle, qu'il dépasse toutefois par la pureté de son âme. L'image de la tourterelle comme symbole de la pureté et de la fidélité conjugale, fréquemment utilisée dans le poème allégorique vétérotestamentaire du Cantique des Cantiques (le « coffret à essences » de Salomon), est destinée à mettre en lumière les qualités spirituelles du haut hiérarque.[22] Ainsi, la tourterelle symbolise la vertu de la fidélité, puisque, après la séparation de son époux, elle vit comme une veuve, sans plus s'approcher d'un autre homme. Mais, le patriarche a dépassé de beaucoup ce niveau de l'existence, car il s'est détaché des choses matérielles, suivant la voie des Ecritures et s'unissant au Christ. L'union est de nature spirituelle, fondée sur la sincérité (ἐξ εἰλικρινείας) et a pour objet l'amour du Sauveur pour les humains. L'expérience spirituelle du patriarche par rapport au Christ est donc bien supérieure aux sentiments sincères que la tourterelle éprouve à l'égard de son époux, car cette affection, si pure fût-elle, ne peut dépasser l'aspect matériel.

Nous nous sommes arrêté sur cette comparaison car un certain aspect nous a paru intéressant. Nous ne savons pas s'il s'agit d'une simple figure de style, destinée à attirer la bienveillance du patriarche à l'égard de Hiérothé et de la cause qu'il devait soutenir dans la même épître, ou si cela caractérisait réellement la vie spirituelle du haut prélat constantinopolitain, mais, tel qu'il en résulte des dires de Hiérothé, il semble que c'était un pratiquant de la prière du cœur, étant donné que: a) il s'est éloigné des choses matérielles, b) il s'est approché des hauteurs des Saintes Ecritures, c) il s'est uni au Christ. Or, conformèment à la tradition hésychaste byzantine, ce sont les trois voies pour atteindre la perfection spirituelle.[23] Tel que le montrait Darrouzès, Hiérothé était un ami du patriarche, auquel il s'adresse dans ses lettres de manière très familière, chaleureuse, ce qui nous fait supposer qu'ils avaient vécu dans le même monastère, du moins dans la première partie de leur vie monastique, et que leurs liens étroits n'avaient pas cessé avec l'ascension hiérarchique de Théodose.[24] Ce rapprochement nous fait croire

[22] La source, « Cantique des Cantiques », est plus qu'évidente, puisque Hiérothé commence l'épître justement par une citation de celui-ci : φωνὴ τοῦ τρυγόνος ἠκούσθη ἐν τῇ γῇ..., cf. SEPTUAGINTA, Canticum, 2, 12, *ed. cit.*, II, p. 262, et : Φωνὴ τῆς τρύγονος ἠκούσθη ἐπὶ τὰ ὦτα μου..., cf B.A.R., ms. 508, p. 136, r. 19–20.

[23] Pour une recherche plus détaillée et l'éclaircissement de tous les aspects d'ascétique et de mystique orthodoxe, peut être utilisé l'ouvrage du P. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi Mistica*, Bucureşti, 1992, où sont structurées les grandes étapes de la vie spirituelle: a) la purification, b) l'illumination et c) la déification, telles qu'elles figurent dans les écrits des Saints Pères et des grands ascètes de l'Orient orthodoxe.

[24] Comme nous avons déjà dit, Théodose est devenu moine au monastère Boradion, situé sur la rive orientale de la Mer de Marmara. De l'analyse de Darrouzès (v. *supra*) il résulte qu'au moment de la rédaction de l'épître, le monastère de Hiérothé se trouvait également du côté asiatique de la Propontide et s'appelait le plus probablement Phryganon, non identifié encore. Darrouzès a fait cette identification à partir du fait que Hiérothé est resté pendant quelque temps à Constantinople d'où il avait envoyé plusieurs lettres aux moines de Phryganon. Jean DARROUZÈS, *op. cit.*, p. 206.

que les références de Hiérothé à la vie spirituelle du patriarche ne sont pas une figure de style, pour faciliter au destinataire la *captatio benevolentiae*, tel qu'il pourrait paraître à première vue, mais que soit on a vraiment à faire à un hésychaste, même si c'est le titulaire du Trône Patriarcal, soit le patriarche avait pratiqué la prière du cœur dans sa jeunesse.

IIe Partie: ***Le salut***, p. 137, l. 9–12: Ἀντιπροσαγορεύω οὖν,..., πν<εύματο>ς. Fait le passage de l'introduction au contenu proprement dit de l'épître.

IIIe Partie: ***Le contenu***, p. 137, l. 12, p. 138, l. 20. Naturellement, cette partie occupe le plus d'espace dans l'épître. Malheureusement, elle est incomplète et, tel que le soulignait Darrouzès,[25] du manuscrit il manque au moins une feuille. Le texte s'achève de manière abrupte et sans formule de conclusion. Néanmoins, selon le contenu, il peut être divisé en deux:

1 – p. 137, l. 12–20: Καὶ ὡσανει, ..., Ἰστρον τοῦτον φασὶν. Hiérothé met le patriarche au courant de la situation récemment créée par l'arrivée du « Scythe » au monastère.

2 – p. 137, l. 20–138, r. 20. Ὁ ἀνὴρ,..., μὴν ἀγνωεῖν, Hiérothé fait la description du moine scythe.

III-1. L'installation du *Scythe* dans le monastère détermine Hiérothé à exprimer son mécontentement de manière très véhémente, car c'est la raison pour laquelle « *ils ont été balayés du monastère patriarcal pareils à la racaille.* »[26] Au sujet de cet épisode, Dănilă[27] entend que le nouveau venu « *avait chassé de **l'établissement monastique** (n.s.), probablement une stavropégie patriarcale, tant Hiérothé que les autres moines, en s'y installant en maître* ». Que le monastère soit une stavropégie patriarcale, il est évident (ἐκ τῆς πατριαρχικῆς μονῆς) mais, tel qu'il en résulte des dires de Hiérothé, ce n'est pas le *Scythe* qui ait produit l'agression. Au contraire, il exprime son étonnement, puisqu'il « *ne sait pas* » qui se trouvait à la base de cette décision d'évacuation: εἴτε τοῦ ὑπερορίου πρωεστῶτος καὶ μείζονος, εἴτε τοῦ ἐγχωρίου καί ἥττονος. Dans la traduction – résumé de Darrouzès, il dit: « *apprends au sujet de notre situation que nous avons été balayés du monastère patriarcal par la décision du supérieur : est-ce du plus élevé et éloigné, ou de l'inférieur qui y réside, je ne sais.* »[28] A première vue, il s'agirait de deux personnes de rang différent, trouvées en positions différentes par rapport à Hiérothé, mais, sans aucun doute, hiérarchiquement supérieures toutes les deux. Il y a donc, dans ce cas, un supérieur statutaire du monastère, qui est le patriarche, et un autre, administratif, qui en est le staretz ou l'higoumène. On en déduit que Hiérothé n'était pas un facteur de décision dans la

[25] Jean DARROUZÈS, *op. cit.*, p. 215.
[26] ὡσανεὶ συρφετός τις ἐκ τῆς πατριαρχικῆς μονῆς ἀπεσκυβαλίσθημεν
[27] N. DĂNILĂ, *op. cit*, p. 468.
[28] Jean DARROUZÈS, *op. cit.*, p. 215.

communauté monastique, mais un simple moine, et les remarques qu'il fait se fondent sur sa relation personnelle avec le patriarche et non sur une relation officielle. Pour cette raison ce *nous avons été balayés* (ἀπεσκυβαλίσθημεν) ne doit pas être compris comme une évacuation totale des moines grecs de ce monastère. En réalité, il savait que seul le patriarche était en mesure de prendre une telle décision, mais il introduit dans la discussion une seconde personne (τοῦ ἐγχωρίου καί ἥττονος) pour ne pas donner au haut prélat l'impression que, pratiquement, il l'accuse et que la communauté de Phryganon ne veut pas exécuter son ordre. En poursuivant la lecture de l'épître, on peut observer quelle est la raison de son dépit: le fait qu'on avait donné au *Scythe* tout un étage: « παραδέδοται τὸ... ὑπερῶον... ». A notre avis, il ne s'agit pas d'une mise en fuite des moines grecs par le *Scythe*, tel que le supposait Dănilă, *le Scythe* n'étant que le bénéficiaire de la décision du patriarche de lui accorder l'étage, et non l'initiateur. Hiérothé et les siens étaient mécontents d'avoir dû libérer tout un étage au bénéfice de celui-ci.

Afin d'être plus convaincant, Hiérothé fait une comparaison, doublée d'une reproche assez peu dissimulée, puisque c'était le patriarche qui ait signé l'ordre d'évacuation. Les éléments de cette comparaison sont, d'une part, un hypothétique *homme humble, qui mène comme nous une vie d'ascèse,* et qui peut s'identifier à n'importe quel moine du monastère, et, d'autre part, *le Scythe*. Il paraît que le patriarche connaissait bien les moines du monastère et leurs exploits ascétiques, car Hiérothé n'insiste pas sur ce premier élément de la comparaison, du moins dans le fragment du texte qui s'est conservé. En échange, il insiste beaucoup sur le *Scythe*. C'est un homme hautain, plein de mépris à l'égard de la communauté de Hiérothé (μετεώρῳ)[29], *<parlant une langue barbare>..., vivant par naissance selon les*

[29] Dans le texte nous avons traduit μετεώρος par: « *un qui demeure dans les hauteurs* » avec le sens de « *hautain* »: « *il demeure dans les hauteurs* » c'est-à-dire « *il se détache des nôtres* », il « *ne se mêle pas à nous* », « *il vaque à ses affaires en nous ignorant tout à fait* »,« *nous regarde avec mépris* », d'où « *méprisant, arrogant* ». Dans ce contexte doit être mise en question toute la description: μετεώρῳ δέ τινι μᾶλλον καὶ δοκοῦντι ἄττειν ἀέρια βαρυαχθοῦντι δὴ ταῦτα. A première vue, on pourrait être tentés de la traduire autrement: μετεώρῳ – « *la tête dans les nuages* », « *étourdi* », « *aérien* » tout simplement, et δοκοῦντι ἄττειν ἀέρια – « *qui a l'air d'un flâneur* ». Ce qui nous empêche d'aborder la traduction de cette manière c'est la suite: βαρυαχθοῦντι δὴ ταῦτα. La relation grammaticale de coordination entre ἀέρια et ταῦτα aboutit à un nonsens en présence de βαρυάχθομαι. On ne peut pas comprendre que quelqu'un puisse être « *accablé par le souci* » de « *flâner* ». Cette préoccupation exagérée ne trouve son sens qu'au moment où ἀέρια ne fait pas partie d'une figure de style mais se réfère à quelque chose de concret, dans ce cas « *les choses élevées* », plus précisément la possibilité d'accéder à un rang hiérarchique supérieur. L'impression que crée Hiérothé c'est que l'on a à faire à un nouveau venu qui se considère trop important pour se mêler aux autres moines de Phryganon, et qui cherche à régler ses problèmes le plus vite possible pour s'en aller ensuite. Il se peut que Hiérothé cherche à suggérer que le *Scythe* est un moine qui vise l'obtention d'un rang ecclésiastique élevé et qu'il est si impatient de l'obtenir qu'il est prêt à faire n'importe quoi pour cela; autrement dit, qu'il n'attend pas son tour. C'est la raison pour laquelle nous avons cherché à garder dans la traduction le sens direct des mots, en précisant en même temps leur valeur sémantique pour mieux mettre en valeur l'idée. Le manque de

coutumes des Scythes, originaires des montagnes du Danube ». Le dépit de Hiérothé, quoiqu'il ne l'exprime pas, c'est que de l'étage en question on ait chassé des *Romaioi* pieux pour installer à leur place un *Scythe barbare* qui ne voulait pas s'intégrer à cette communauté. De cette manière, dissimulée, il ne reprochait pas au patriarche de l'avoir envoyé là, mais de ne pas le connaître assez bien et de s'être fié au tiers qui le lui avait recommandé et qui l'avait désinformé.

Le texte de cette comparaison exige, à notre avis, une attention accrue. Hiérothé dit que l'étage avait été donné: « ***comme tu l'as écrit*** (s.n.), *non à un homme humble qui mène comme nous une vie d'ascèse* ». On peut donc en déduire que le patriarche connaissait le Scythe comme étant un homme humble, qui vivait comme un véritable moine, et que dans la lettre qui contenait aussi la disposition de libérer tout l'étage supérieur du monastère, il faisait part à la communauté de Phryganon des qualités du nouveau venu. Mais, une fois celui-ci arrivé au monastère, la communauté devait constater autre chose. D'abord, le Scythe n'était pas *humble* (χαμαιζήλος) mais *hautain* (μετεώρος); il ne menait pas *une vie d'ascèse*, comme les autres moines de la communauté de Hiérothé (καθ' ἡμᾶς), mais, au contraire, c'était quelqu'un qui « *se détache de cette communauté* », « *se comporte avec arrogance* (*en la traitant de manière hautaine*) », qui « *se précipite vers les choses hautes* » (δοκοῦντι ἄϊττειν ἀέρια), <*étant*> *réellement très accablé par le souci de les obtenir*, (βαρυαχθοῦντι δὴ ταῦτα). La différence de perception est expliquable, car nous supposons qu'auprès du trône patriarcal fonctionnait un vicaire ou un exarque pour les chrétiens qui dépendaient de Constantinople, mais qui, politiquement, ne faisaient pas partie de l'Empire. C'est probablement cet exarque qui avait recommandé le *Scythe* au patriarche. Etant un proche de Théodose, Hiérothé considère qu'il est de son devoir de lui présenter la situation réelle et c'est pourquoi il lui en fait une description plus détaillée.

III-2. A première vue, le moine *scythe* paraît un prêtre respectable, mais Hiérothé n'y voit qu'un habit extérieur qui cache en réalité sa véritable face. Le portrait physique fait à cette occasion nous présente un homme « *plein de chaînes* », ressemblant plutôt à un croisé qu'à un moine: tunique, manteau, ceinture, jambières de fer, par dessus lesquelles, surprise: « *une peau de mouton tannée* ». Mais ce qui nous intéresse davantage c'est le portrait moral du *Scythe* qui, aux yeux de Hiérothé, est un homme orgueilleux, bruyant, qui aime étaler ses insignes: **un collier** et **une grande croix de cuivre** (s.n.), aime attirer l'attention, parle emphatiquement, a le regard sournois et un manque de culture étonnant. De tout ce portrait, l'aspect le plus grave, du point de vue de Hiérothé, c'est le fait que le Scythe « *ne connaît même pas cette prière* [...] *que le Christ a livrée au peuple chrétien et que connaissent, à mon avis, même les porchers et les bouviers* ». Ici, le

précision du texte, qui peut conduire à plusieurs interprétations, est dû, croyons-nous, notamment à Hiérothé qui s'avère être un habile manieur des mots: il se sert de termes à sens plus vague pour ne pas irriter le patriarche, mais en même temps pour exprimer franchement sa désapprobation à l'égard de sa décision.

texte s'interrompt brusquement et nous ne savons pas si l'idée se poursuivait. A première vue, Hiérothé semble se référer à la Prière Dominicale *Notre Père,* que le Christ a enseigné aux chrétiens dans le Sermon sur la Montagne (Mat. 6, 9–13).

Dans ce contexte, on doit remarquer que le portrait du *Scythe* ainsi tracé correspond à la conception byzantine au sujet des étrangers. Il n'y a presque pas de différence entre la description de Hiérothé et *la définition du Barbare* donnée par Ioannes Canabutzes, bien que cette dernière fut exposée au début du XVe siècle: « *la notion de Barbare se définit non pas par la foi, mais par la nationalité, la langue, le régime d'Etat et l'éducation. Nous sommes chrétiens et nous avons la même foi et le même baptême que bien d'autres peuples, mais nous considérons et nommons Barbares les Bulgares, les Vlaques, les Albanais, les Russes et d'autres peuples.* »[30] Ce que l'on doit retenir, c'est la première partie de l'exposé de Canabutzes, aspect tacitement accepté par Hiérothé aussi, à savoir « *la même foi et le même baptême* », détail sur lequel on reviendra dans notre étude.

Origine ethnique. Pour établir l'origine ethnique du moine, il faut tenir compte des deux éléments de la description faite par Hiérothé: 1) *il parle une langue barbare* (βαρβαρίζων), et 2) *par naissance, il vit selon les coutumes des Scythes* (σκυθίζων τὸ γένος). Il faut suivre également ces deux directions: 1 – qui sont les *Scythes* dans les sources byzantines de la fin du XIIe siècle et le début du XIIIe et 2 – quand ces *Scythes* furent-ils christianisés.

Comme on le sait, à l'époque, c'étaient notamment les Coumans qu'on appelait *Scythes*.[31] Par conséquent, nous devons nous demander quand et en quelles circonstances ont-ils été christianisés? En général, l'évangélisation a été acceptée par les groupes de guerriers entrés au service de certains Etats chrétiens, tels la Géorgie, la Russie, le Byzance, la Hongrie, la Bulgarie, après leur installation sur le territoire de ces Etats.[32] Des cas de notabilités coumanes christianisées au XIIe siècle ont été enregistrés en Russie.[33] Mais, pour ce qui était de la christianisation des Coumans du Danube, les premières nouvelles n'apparaissent qu'en 1227,

[30] Maximilian Lehnert, *Ioannis Canabutzae magistri Ad principem Aeni et Samothraces in Dionysium Halicarnasensem Commentarius*, Liepzig, 1890, FHDR, IV, p. 354–355.

[31] La forte impression que la migration des Scythes, au VIIe siècle av.J.-C., a produite sur le monde méditérrannéen. eut pour conséquence l'extension du nom de « Scythes » à d'autres peuples aussi, qui attaquaient l'Empire en traversant le Danube. Ainsi, dans l'historiographie romaine et byzantine, sous le nom de « Scythes » on retrouve les Goths (et leurs alliés les Carpes et les Hérules), les Huns, les Gépides, les Avars, les Slaves, les Bulgares, les Russes, les Pétchénègues, les Coumans, les Tatares. Pratiquement, tous les peuples qui se déplaçaient à travers le territoire de la Grande Scythie (la steppe nord-pontique) ont reçu ce nom, qui allait ultérieurement s'étendre aussi à ceux qu'ils dominaient du point de vue politique. Voir FHDR, III, p. 564.

[32] A ce sens, le cas le plus connu est celui des 5000 guerriers qui formaient le détachement de la garde royale de la Géorgie, baptisés en 1121.

[33] En 1132 Amurat à Riazan, 1168 Aidar dans la principauté de Kiev et vers la fin du siècle le frère d'un roi couman reçut le nom de Vsevolod. Après ces épisodes, d'autres informations n'allaient apparaître qu'en 1223, quand à Basti s'est faite la jonction entre les armées des knèzes russes et les troupes coumanes attaquées par les Mongoles, à cette occasion recevant le baptême Juri Konciakovici et Daniel Kobyakovici, cf. Victor SPINEI, *Marile migrații din estul și sud-estul Europei în secolele IX–XIII*, Iași, p. 222.

lorsque Bortz/Burch/Boricius s'adresse à l'archevêque de Strigoniu (Esztergom), envoyant son fils unique pour être baptisé[34]. En réalité, les Coumans ont « opté » pour le baptême sous la pression des Tatars. Si, dans ce cas, il s'agissait du représentant de quelque notabilité coumane, cela aurait dû tout naturellement produire d'autres échos encore dans le monde byzantin. Or, le silence des sources byzantines nous fait croire qu'il ne s'agit pas d'une relation diplomatique ou ecclésiastique avec les migrateurs.[35] De même, les Coumans préféraient les plaines, propices au pâturage du grand bétail[36] et non les montagnes, d'où venait notre *Scythe*. Dans ce même ordre d'idées, on devrait mentionner que, si l'on suit sur la carte la disposition des tombeaux des migrateurs aux Xe–XIIIe siècles, dans la région d'entre les Carpates Méridionales et le Bas-Danube, les plus rapprochés de la zone collinaire sont ceux du département de Buzău, à Ulmeni, Ştiubei et Ziduri.[37] Tel que le montrait assez récemment Nicolae-Şerban Tanaşoca, dans les sources littéraires byzantines, « *les Roumains apparaissent souvent non avec leur nom commun de Vlaques, mais avec les noms archaïsants de Daces, Gètes, Missiens, Péono-Daces et même Scythes.* »[38] Si l'on prend en compte aussi la définition du *Barbare* donnée par Canabutzes, dont nous avons déjà parlé, nous sommes en mesure de faire quelque précisions pertinentes.

Nous identifions avec certitude que cet homme *parle une langue barbare et qu'il est totalement dépourvu d'éducation.* Continuant ce paralélisme, on devrait constater à quelle nation il appartient, et à quelle organisation d'Etat il se soumet, puisqu'il est σκυθίζων τὸ γένος, ἐκ τῶν ὑψηλόφων ὀρέων φύσει. Ainsi, il tire son origine du peuple qui habite *les montagnes du Danube aux cimes hautes*, vivant, en même temps, *selon les coutumes* ou *les lois des Scythes* (σκυθίζων), comme toute la nation à laquelle il appartient. (τὸ γένος). Nous attirons l'attention que l'on n'a pas à faire avec un ethnique scythe (σκυθὴς) qui, dans notre cas, s'identifierait aux Coumans, mais seulement à quelqu'un qui *vit comme les Scythes* ou *se soumet aux lois des Scythes.* C'est dans ce sens, croyons-nous, que doit être interprété le passage, pour pouvoir mettre en lumière tant la *nation,* en tant que définition ethnique, d'où provient notre moine, que *l'organisation d'Etat* à laquelle il se soumet. Une telle interprétation nous éviterait

[34] Pour une meilleure documentation sur cette question, Ioan FERENŢ, *Cumanii şi Episcopia lor*, Blaj, 1931, Jean RICHARD *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe–XVe siècles)*, Rome, 1977, p. 22–24, Şerban TURCUŞ, *Sfântul Scaun şi românii în secolul al XIII-lea*, Bucureşti, 2001, p. 290–298.

[35] Un bon parallèlisme à ce sens serait la christianisation des Pétchénègues conduits par Kegen, au XIe siècle. *Georgius Cedrenus Ioannis Skylitzae ope ab I. Bekkero suppletus et emendatus*, Bonnae, II, 1839, p. 584–585, FHDR, III, p. 153.

[36] Victor SPINEI, *op. cit.*, p. 205–217.

[37] Adrian IONIŢĂ, *Morminte de călăreţi la nordul Dunării de jos în sec. X–XIII*, Prinos lui Petre Diaconu la 80 de ani, Brăila, 2004, p. 461–488, et la carte de la fig. 1. Il s'agit de 21 découvertes certaines en 16 localités.

[38] Nicolae-Şerban TANAŞOCA, *Românii în izvoarele bizantine. Imaginea bizantină a românilor*, dans « Bizanţul şi Românii », Bucureşti, 2003, p. 52–53.

les confusions et serait plus apte à surprendre la situation politique et ethnique au Bas-Danube, dans la seconde moitié du XIIe siècle, même s'il n'est pas obligatoire que la description de Hiérothé suive tout à fait la définition de Canabutzes. Si l'on tient compte aussi du fait que, pour certains Byzantins, le latin était considéré comme *langue barbare et scythique* depuis le IXe siècle,[39] nous pensons que ce Scythe peut être considéré, en réalité, un Roumain qui vivait sous suzéranité coumane.

Localisation. Pour identifier le lieu d'origine du *Scythe*, on doit tenir compte de certains détails qui figurent dans son portrait. Le témoignage certain de l'épître, c'est qu'il provient « *des montagnes du Danube aux cimes hautes* ». C'est le premier et le plus important détail qu'offre Hiérothé au sujet de l'origine du Scythe. Le second porte sur l'identification d'un lieu à caractère de centre politique, car ce n'est que dans ces conditions qu'il pouvait avoir plutôt l'air d'un guerrier que d'un moine. Et non moins significative est la dynamique de la diffusion des croix pectorales (*enkolpia)* dans le territoire carpato-danubien, puisque cet élément occupe une place importante dans la description.

Nicolae Dănilă[40] considère qu'il peut s'agir de la région d'Olténie ou du Banat, vu le rapprochement des Carpates du Danube. Mais, du point de vue archéologique, l'Olténie n'offre pas un support assez puissant pour cette période. Jusqu'à présent, à ce que nous sachions, on n'a découvert ni les ruines de quelque église ou centre politique datant de la fin du XIIe siècle, ni de croix pectorales ou reliquaires. D'autre part, la région du Banat se trouvait sous la juridiction d'Ochride, étant soumise directement à l'évêque de Braničevo, suite à la réorganisation ecclésiastique de Basile II le Macédonien en 1020.[41] C'est pour ces

[39] Il s'agit de la fameuse correspondance entre le Pape Nicolas Ier et l'empereur Michel III. C'est la réponse à une lettre que l'empereur avait envoyée antérieurement au pape, où celui-ci était accusé de se mêler aux affaires internes de l'Eglise Constantinopolitaine. Le pape écrivait l'épître l'été de 865, et celle-ci fait partie de la polémique entre les deux Eglises causée par le conflit généré par le problème bulgare. Rome avait revendiqué le vicariat de Thessalonique que Léon III l'Isaurien avait fait entrer sous la juridiction du Patriarcat de Constantinople. Byzance avait commencé la christianisation des Moraves en 863 et des Bulgares en 864, ce qui portait atteinte à la politique papale dans les Balkans. Il paraît que l'empereur accusait l'évêque de Rome que son latin était « *barbare et scythe.* » En réponse, le pape Nicolas Ier invoque toute une série d'arguments pour prouver que le grec et le latin sont d'importance égale dans l'annonce de l'Evangile. Un de ces arguments c'est que sur la croix du Sauveur, son « délit » était inscrit en araméen, grec et latin. Un autre c'est que les Barbares et les Scythes ont connu Dieu en latin: "...Cum enim barbari omnes et Scythae, ut insensata animalia vivant, Deum verum nesciant, ligna autem et lapides adorent, in eo ipso quo verum Deum colit lingua latina, quantum barbaram, vel Scythicam linguam antecedat, agnoscitur ». En outre, le pape reproche à Michel III qu'il se nomme empereur des Romains, mais ne connaît pas leur langue, qui est le latin. « Jam vero si ideo linguam barbaram dicitis, quoniam illam non intelligitis, vos considerate quia ridiculum est vos apelari Romanorum imperatores, et tamen linguam non nosse Romanam. » MIGNE, *P. L.*, CXIX, col. 932 C.

[40] N. DĂNILĂ, *op. cit.*, p. 468.

[41] Adrian GABOR, *Organizarea administrativă și religioasă a Imperiului Bizantin dată de Vasile II Macedoneanul și importanța ei pentru istoria poporului român*, ST, XLI, 5–6, 1989, p. 98–117, voir notamment p. 111–116.

raisons que nous considérons que le lieu d'origine du Scythe doit être cherché aussi ailleurs, sans pour autant abandonner définitivement la proposition de Dănilă.

A première vue, la proposition la plus tentante de localisation serait un établissement monacal du Nord de la Dobrogea, car la proximité du Danube est indubitable et le support archéologique, plus que suffisant pour cette période.[42] Néanmoins, nous refusons cette variante, pour plusieurs raisons: le territoire d'entre le Danube et la Mer à cette époque-là faisait partie de l'Empire, les montagnes de cette zone ne correspondent pas tout à fait à la description de Hiérothé, et les habitants de la province se soumettaient aux lois impériales et non à celles des Scythes.

Une autre location possible pourrait être Curtea de Argeş. Comme on le sait, l'église Argeş I, un édifice en croix grecque, libre, sans points intérieurs d'appui pour la coupole de la nef, spécifique à l'architecture byzantine de la seconde moitié du XIIe siècle, fut datée, à partir d'une monnaie d' Alexios III Angelos (1195–1203), vers 1200, et elle desservait, le plus probablement, une cour princière.[43] Le point faible de cette variante est la trop grande distance du Danube. Le même inconvénient se retrouve aussi dans le cas de l'église de Cetăţeni III (Cetăţeni-Argeş), située elle aussi, en tant que moment de son édification, toujours à la confluence des XIIe–XIIIe siècles.[44]

Quant à l'ensemble rupestre de Corbii de Piatră, on a montré qu'il ne saurait être daté plus tôt que la dernière décennie du XIIIe siècle,[45] une époque trop tardive pour pouvoir être prise en compte dans notre étude, et si l'on observe en même temps la distance jusqu'au Danube, on est contraint de renoncer définitivement à cette proposition. Un autre complexe rupestre a fonctionné dans la zone Nucu-Aluniş-Bozioru (Buzău). Différentes opinions furent exprimées au sujet du moment et de la durée de leur fonctionnement (tant pour Corbii de Piatră, que pour Nucu-Aluniş-Bozioru), et les chercheurs ont divisé leurs opinions. Certains proposent une datation de ces établissements qui remonte loin dans l'histoire, d'autres, en l'absence d'éléments sûrs, sont les adeptes d'une datation plus tardive, médiévale.[46]

[42] Vezi R. THEODORESCU, *op. cit.*; P. DIACONU, *op. cit.*. On doit souligner qu'aucun des auteurs cités ne se prononce catégoriquement en faveur de cette localisation. Theodorescu dit seulement qu' « *il n'est pas inutile de noter que ...les sources mentionnent un« moine scythe » originaire des régions danubiennes* » qu'il place dans le contexte religieux développé autour de la métropole de Dristra, et Diaconu se demande si celui-là aurait pu provenir d'un « *établissement monastique du genre de celui de Niculiţel* ».

[43] N. CONSTANTINESCU, *Cronologia monumentelor de la Curtea de Argeş (sec. XII–XIV) – Semnificaţia lor istorică*, Revista de Istorie, 34, 4, 1981, p. 688; Ion BICA, *Biserici ortodoxe din secolul al XIII-lea descoperite în regiunea Argeş-Muscel*, ARGESSIS, *Studii şi Comunicări*, Seria Istorie, Muzeul Judeţean Argeş, X, 2001, p. 68.

[44] Dinu V. ROSETTI, *Şantierul arheologic Cetăţeni*, MCA, VIII, 1962, p. 84. Lucian CHIŢESCU, Spiridon CRISTOCEA, Anişoara SION, *Cercetările arheologice de la complexul monumentelor feudale de la Cetăţeni, jud. Argeş*, MCA, XVI, 1982, p. 275–281.

[45] Carmen Laura DUMITRESCU, *Biserica rupestră Corbii de Piatră*, SCIA, 22, 1975, p. 23–50; Corina POPA, *Arta creştină în România*, III, Bucureşti, 1983, p. 30–40.

[46] Pour une meilleure information à ce sujet, nous recommandons: Carmen Laura DUMITRESCU, *op. cit.*; Corina POPA, *op. cit.*, p. 30–40; N. A. CONSTANTINESCU, *Biserici şi*

Le cas de Corbii de Piatră mérite d'être relevé, car la grotte est peinte en fresque au début du XIVe siècle et les traces d'une habitation antérieure auraient pu être effacées par l'aménagement des parois de la grotte en vue de la peinture. La même situation pourrait se rencontrer à Buzău, où l'utilisation à l'époque médiévale tardive a détruit les éventuelles traces de l'habitation antérieure. Tout de même, il est peu probable que le Scythe dont nous nous occupons provienne d'un tel complexe rupestre, car ce genre d'établissements monastiques étaient utilisés surtout par les ermites. Or, sa tenue vestimentaire, de même que son attitude le rapprocheraient plutôt d'une cour princière que de la grotte d'un ermite.

Pour établir le lieu de provenance du Scythe, nous optons pour la région des Sous carpates de Courbure (les départements de Prahova-Buzău). La description des montagnes ne pose pas de problèmes, la distance par rapport au Danube, pas si grande, plaide aussi en faveur de cette localisation, tandis que l'influence byzantine au temps des Comnène est bien connue, sur le plan économique,[47] politique[48] ou ecclésial.[49] Un autre argument en faveur de notre hypothèse est le fait que la zone du Nord-Est de la Valachie et du Sud de la Moldavie se trouve dans l'immédiate proximité de deux régions (Dobrogea et la Moldavie) où la circulation des croix pectorales simples ou doubles reliquaires, est très bien attestée archéologiquement au niveau du XIIe siècle.[50] Tout aussi important est le fait que, dans la période des

mănăstiri în județul Buzău, BCMI, 1924, XVIII, p. 141–142, Pavel CHIHAIA, *De la Negru Vodă la Neagoe Basarab. Interferențe cultural-artistice în cultura românească a evului de mijloc*, Bucureşti, 1976; Corneliu ŞTEFAN & Colectiv, *Vestigiile rupestre din Munții Buzăului*, Buzău, 1980; Horia CONSTANTINESCU, *Schituri sau sihăstrii rupestre buzoiene. Mărturii ale vechimii creştinismului şi continuității noastre pe aceste meleaguri*, Spiritualitate şi Istorie la Întorsura Carpaților, I, Buzău, 1983, p. 321–340; Emil LUPU, *Observații asupra Vestigiilor rupestre din zona Carpaților de Curbură*, Mousaios, IV/2, 1994, p. 17–24; Eugen Marius CONSTANTINESCU, *Memoria pământului dintre Carpați şi Dunăre; nord-estul Munteniei şi sud-vestul Moldovei în veacurile IV–XI d. Hr.*, Bucureşti, 1999; Dan Gh. TEODOR; Doina CIOBANU; Eugen Marius CONSTANTINESCU, *Vestiges rupestres chrétiens dans les Monts de Buzău*, Aspects of Spiritual Life in South East Europe from Prehistory to the Middle Ages, Iaşi, 2004, p. 303–322.

[47] Ernest OBERLÄNDER-TÂRNOVEANU, *Moneda bizantină şi de tip bizantin pe teritoriile de la sud de Carpați în secolele XII–XV – o analiză critică a documentelor numismatice*, Mousaios, VII, Buzău, 2001, p. 337–391.

[48] Mihai SPĂTĂRELU, *Opera istorică a cronicarului bizantin Ioan Kinnamos şi importanța ei pentru istoria României*, MMS, LXII, 6, 1986, p. 70 – 84, avec toute la littérature aférente à cette question; Nicetae CHONIATAE, *Historia*, recensuit I. Bekker, Bonn, 1835; FHDR, III, p. 251, pour la littérature de la question voir note 2; Marin COJOC, *Împărați şi demnitari bizantini pe teritoriul patriei noastre (sec. IV–XII)*, BOR, CVIII, 7–10, 1990, p. 194.

[49] Nil DOXOPATRIS, *Τάξις τῶν Πατριαρχικῶν Θρονῶν*, MIGNE, *PG*, CXXXII, col. 1105; FHDR, III, p. 163 et note 3; Jean DARROUZÈS, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris, 1981, Not. 14, p. 154–158 (commentaire) et 373–377 (texte): « ...ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ παρίστριοι πόλεις αὐτῷ ὑπόκεινται, ἤτοι αἱ τοῦ Δανουβίου ποταμοῦ... »; Ion BARNEA, *Cultura pe teritoriul Dobrogei în secolele X–XII*, în Ion BARNEA, Ştefan ŞTEFĂNESCU, *Din istoria Dobrogei*, III, 1971, p. 316–319; 324–325.

[50] Dan Gh. TEODOR, *Creştinismul la Est de Carpați de la origini până în secolul al XIV-lea*, Iaşi, 1991; Ion BARNEA, *Arta creştină în România*, II, Bucureşti, 1981; Victor SPINEI, *Circulația*

X^e–XIIe siècles, on peut parler de l'existence d'un knézat roumain, ayant son centre à Slon (Prahova), les témoignages archéologiques étant édifiants en ce cas.[51] Le sort de la cité construite dans l'endroit nommé « la Ciugă » trahit l'agitation de la période que la région a traversée au cours des grandes migrations des IXe–XIIIe siècles, étant repérées archéologiquement non moins de cinq reconstructions successives. Dans ce cas, ce qui attire notre attention, c'est la dernière phase (n° 5), car la reconstruction de la cité a eu lieu dans la première moitié du XIIe siècle, sans que l'on puisse préciser le moment où elle a cessé de fonctionner. Il est également à mentionner que c'est à peu près dans cette même région de la *Coumanie* qu'allaient développer leur mission ces hiérarques orthodoxes (***des pseudoévêques de rite grec***) mentionnés dans la lettre du 14 novembre 1234 du Pape Grégoire IX, par laquelle le souverain pontife demandait à Béla IV, fils et corégent d'André II, de ramener les Vlaques sous l'autorité de l'évêque catholique de ce pays.[52]

La qualité et la raison de la présence du *Scythe*. Une question se pose: en quelle qualité et dans quel but est-il venu à Constantinople et, implicitement à Phryganon? De ce point de vue, les renseignements offerts par le texte sont insuffisants. On nous dit qu'il s'agit d'un *homme du Christ* dont, à première vue, on peut affirmer que c'est un *prêtre digne à tous les égards* (πάντῃ πρεσβύτης), *qui peut être même nommé geronta* (ἅμα γέροντα τοῦτον καλέσεις), que le patriarche tient pour un homme humble, qui mène sa vie selon la règle monacale. De même, puisqu'il apparaît dans le contexte d'un monastère patriarcal, on peut en déduire qu'il s'agit d'un hiéromoine. Parallèlement à cette image positive, Hiérothé en construit une autre, diamétralement opposée, où l'on voit un homme *hautain*, au *parler emphatique, qui aime étaler ses distinctions* (un collier et une croix en cuivre) et *à attirer les regards* sur lui, *sournois* et sans aucune éducation, *vêtu de fer*, de sorte qu'il laisse l'impression d'être plutôt un guerrier. Le contraste entre les deux images est frappant et même inexpliquable à première vue. Mais, nous avons des raisons suffisantes pour douter de la véridicité plénière de l'image négative créée par Hiérothé, et cela de ses dires mêmes. Tout d'abord, il ne faut pas ignorer son subjectivisme: lui et sa communauté avaient été « lésés » par la décision du patriarche, et par cette lettre, il manifestait son

unor piese de cult în regiunile românești nord-dunărene în secolele X–XVII, Arheologia Moldovei, XV, 1992, p. 153–175.

[51] Maria COMȘA, *Un knézat roumain des Xe–XIIe siècles à Slon-Prahova (Étude préliminaire)*, Dacia, NS, XXII, 1978, p. 303 – 318, p. 316, à la note 23 l'auteur précise qu'après la destruction survenue au XIIe siècle, « *due le plus probablement aux Coumans* », il semble que la cité ait été reconstruite sur un autre emplacement, ce nouveau centre politique étant détruit par les Tatars en 1241, tel que l'indique la toponymie de la région: le massif Tătarul, les aiguilles Tătarul et Tătărușul. Ces suppositions se fondent sur l'analyse partielle de fragments de murs qui peuvent être datés largement aux XIIIe–XIV^{-e} siècles, sans que l'on puisse en faire un examen plus approfondi, vu qu'ils se trouvent sous des bâtiments modernes et que l'on n'ait pas découvert des fragments céramiques à partir desquels on puisse avancer une date plus précise.

[52] D. R. H., D, I, n° 9; D.I.R., C, sec. XI–XIII, n° 230; Hurmuzaki-Densușianu, I, 1, p. 132–133.

indignation devant une telle décision, mettant sur le tapet les défauts du *Scythe*. C'est pour cela que certaines affirmations sont, à coup sûr, exagérées. Il se peut qu'en essence, Hiérothé n'ait pas menti, mais en exagérant, il a beaucoup dénaturé le portrait réél. Avant tout, il paraît que le nouveau venu ne soit pas si inculte, puisqu'il *parle emphatiquement* (ὥς γε κομπάζει). Or, on en déduit qu'il devait connaître assez bien le grec pour pouvoir manifester cette « qualité ». Le *manque de culture* est le reproche traditionnel des Byzantins à l'égard des habitants des régions danubiennes. Quant à l'affirmation qu'il *ne connaît même pas la prière « Notre Père »*, elle ne diffère pas de celle du patriarche Athanase qui, vers 1305–1306 disait que: « *je ne sais pas si ceux qui habitent près de l'Istros vénèrent-ils autre chose du Christ en dehors du nom.* »[53] On ne doit donc pas être surpris par la description de Hiérothé, qui exprime en fait le point de vue généralement accepté, en l'appliquant à un cas particulier, auquel il était confronté en ces circonstances-là. Néanmoins, dans le cas du *Scythe*, il surprend très bien la différence existante entre ce *qu'il veut paraître* et *ce qu'il est en réalité*.

Ce qui nous intéresse davantage, c'est que Hiérothé ne lui conteste nullement la qualité *d'homme du Christ* (Χριστοῦ), « *la même foi et le même baptême* » dont on parlait plus haut, ni son ordination sacerdotale, donc la validité du ministère (πάντῃ πρεσβύτης). A coup sûr, si le *Scythe* avait eu le moindre problème de ce point de vue, Hiérothé n'aurait pas passé sous silence un aspect si important dans la vie de l'Eglise comme la succesion de la grâce. Son silence à ce sujet représente, à notre avis, une confirmation de la validité de l'ordination sacerdotale du Scythe. Il y a donc, pour le *Scythe*, succession de la grâce valide, transmise selon les normes canoniques constantinopolitaines. Continuant d'analyser le portrait esquissé, on voit que cet hiéromoine est surtout *préoccupé* par *les choses élevées*, (ἄττειν ἀέρια) et il en est même *accablé* (βαρυαχθοῦντι δὴ ταῦτα). Comme il s'agit de sacerdoce et de monachisme, nous croyons que τὰ ἀέρια pourrait se référer, probablement, à un rang ecclésiastique supérieur, mais qui ne peut pas être précisé.

En ce qui concerne le but de son arrivée dans l'Empire, on peut seulement supposer qu'il s'agissait de l'obtention ou la confirmation de ce rang ecclésiastique à Constantinople. Le manque de clarté du texte constitue probablement la raison pour laquelle la lettre de Hiérothé n'a pas rencontré l'attention due de la part des chercheurs.

Il est possible qu'après la défaite de Myriokephalon, en 1176, suite aux échecs subis sur le plan militaire[54] et religieux,[55] l'Empire ait cherché à consolider

[53] Vitalien LAURENT, *Les regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, Les Actes des Patriarches, fasc. IV, Les regestes de 1208 à 1309, Paris, 1971, p. 430, n° 1636 ; FHDR, IV, Bucureşti, 1982, p. 141–143, et le commentaire de la note 7.

[54] George OSTROGORSKY, *History of the Byzantine State*, New Brunswich, New Jersey, 1969, p. 391.

son influence au Danube, en attirant certains chefs politiques locaux.[56] Du point de vue diplomatique, Byzance est restée tout aussi active même après cette date[57] et il n'est pas exclu que c'est à la suite de telles démarches que le *Scythe* fût apparu lui aussi dans la capitale de l'Empire. Nous savons indubitablement qu'il n'était pas un simple moine, du moins au moment de son arrivée à Phryganon, car ses deux distinctions (le collier et la croix) ne justifieraient leur présence qu'en possession d'un personnage placé sur un certain degré hiérarchique. D'autre part, le plaisir qu'il prenait à les étaler partout nous fait croire qu'il venait justement de les obtenir. Nous ne savons pas quel était son statut lors de son arrivée à Constantinople: y fût-il ordonné ou bien il y reçut la confirmation de la validité de son ordination. C'est la raison pour laquelle, croyons-nous, Hiérothé n'a pas contesté l'ordination en soi, mais seulement le candidat. En tout cas, le *Scythe* a passé une période assez longue sur le territoire de l'Empire, puisqu'il eut le temps d'apprendre le grec suffisamment bien pour pouvoir « *parler emphatiquement* » devant des Grecs.

De même, l'idée que le *Scythe* serait un simple moine, venu d'un monastère du Paristrion byzantin seulement pour enrichir sa vie spirituelle et son expérience monacale ne nous paraît pas acceptable, car alors son attitude aurait dû être bien plus réservée. Or, l'impression que nous laisse sa description, si subjective fût-elle, c'est que l'on a à faire à un homme qui précipite les choses pour obtenir au plus tôt τὰ ἀέρια, sans trop s'impliquer dans l'existence de la communauté monastique de Phryganon et s'en aller le plus vite possible.

[55] Florina FODAC, *Manuel I Komnenos (1143–1180) and the Universal Empire. The last Attempt of "renovatio Imperii » before the IVth Crusade*, Études Byzantines et Post-Byzantines, IV, Iaşi, 2001, p. 138.

[56] Ces contacts ne doivent pas être compris comme une mesure désespérée de Constantinople, mais seulement comme un regroupement de la sphère d'intérêt de la diplomatie de l'Empire dans une région plus proche de la capitale. La diminution des capacités militaires en 1176 a provoqué une destabilisation de la capacité de contrôle sur le secteur danubien. En ces circonstances, il n'est pas exclu que, pour prevenir une éventuelle incursion des Coumans ou des Hongrois dans le territoire impérial, ou une possible coalisation de ceux-ci, on eût contacté l'un des chefs d'une formation présétatique roumaine du nord du Danube et accordé à cette formation, en échange de son serment de vassalité, une hiérarchie ecclésiastique dépendante de Byzance. Le but d'une telle démarche serait l'acquisition d'un vassal du territoire duquel on pouvait surveiller la Hongrie, la Coumanie et les autres formations présétatiques roumaines de Valachie. C'est une des raisons de croire que le *Scythe* est originaire de la zone des Souscarpates de Courbure. En ces conditions, l'alliance avec une formation présétatique roumaine, de préférence la plus puissante et la plus avantageuse du point de vue stratégique, apparaît comme une démarche de la diplomatie byzantine non seulement naturelle, mais nécessaire même. De même, nous considérons que cette démarche ne doit pas être située dans la sphère de la diplomatie officielle mais plutôt dans celle développée dans le *silentiarium* impérial, connaissant bien « *l'inégalable art de* Manuel Comnène *de semer la discorde parmi ses ennemis* », cf. *Eustathie Metropolitae Thessalonicensis opuscula*, p. 199, apud, P. DIACONU, *Les Coumans...*, p. 94.

[57] Paul MAGDALINO, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*, Cambridge University Press, 1993, p. 98–104.

Malgré toutes ces confusions existantes dans le texte, ce qui en résulte avec certitude c'est que vers la fin du XIIe siècle, entre le territoire du nord du Danube et Constantinople il y avait une relation ecclésiastique directe et sans intermédiaire, ce qui, à notre avis, représente l'aspect le plus important qui doit être analysé à propos de cette source.

L'importance de l'épître. Quoique pauvre en détails, le texte présent s'avère utile pour l'étude de l'histoire ecclésiastique des Roumains du nord du Danube, au XIIe siècle, mais sans exagération. Tel qu'il en résulte de cette source, le *Scythe* est une personne assez importante: on met à sa disposition tout un étage, et cela à l'intervention expresse du patriarche, ce qui nous fait croire que sa présence dans la stavropégie patriarcale n'est pas fortuite. Nous disposons d'arguments internes qui nous permettent de supposer qu'il pourrait s'agir d'une relation ecclésiastique à haut niveau, mais il est difficile d'établir une limite à nos suppositions. Le pas en avant que fait la mise en valeur de ce document consiste en ce que, si, jusqu'à présent, les historiens considéraient que les liens ecclésiastiques avec l'Empire s'établissaient par les cités épiscopales du sud du Danube, supposant une relation indirecte avec Constantinople sur le plan ecclésial, ce document vient prouver que, du moins vers la fin de la dynastie des Comnènes, les relations ecclésiales entre les Roumains de l'espace carpato-danubien et Byzance étaient devenues à un moment donné, directes, sans intermédiaire, grâce à la politique extérieure que les Byzantins avaient promue dans les Balkans. Cependant, nous ne savons pas si dans un tel contexte pouvait apparaître une hiérarchie locale, en laquelle nous sommes enclin à identifier les précurseurs de ces *pseudo-evêques de rite grec*. Ce qui est hors de doute c'est que dans la seconde moitié du XIIe siècle, dans l'espace roumain existaient des conditions politiques et religieuses assez bien configurées pour retenir l'attention de la diplomatie byzantine. En ce sens, on se demande s'il n'y eut pas là une tentative de rendre officielles des relations politico-ecclésiales plus anciennes, projet qui n'a pas pu être mené à bonne fin à cause de la révolte des Assans et de la conquête de Constantinople par les armées de la IVe Croisade.

Version française: Măriuca Alexandrescu

THE BYZANTINE MONACHISM IN SCYTHIA MINOR-DOBRUJA IN THE IVth–XVth CENTURIES

IONUȚ HOLUBEANU

The beginning of the monastic life dates back to the first century of existence of the Church. During that time, there were only simple forms of ascetical life, as they were recommended in the New Testament, and practised by some of the Christians from the primary communities – Matthew 19, 12; Acts 4, 32–37; I Corinthians 7, 7–9. Yet, the separation of monachism as a particular religious society within the Church, took place later, in the first half of the IVth century. From that moment on, it played an active role in the life of the Church, becoming, moreover, a true barometer of the religious and even social life of the territories inhabited by the Christians.

Taking into account these aspects, we believe that the presentation of the existence and development stages of the monastic life from a frontier province of the Byzantine Empire – Scythia Minor (map 1) – is useful. On the one hand, it contributes to complete the description of the general situation on this territory, and, on the another hand, to a better understanding of the way in which the political and social changes influenced the religious and social life of the region.

Features of the Danubian-Pontic monachism will be presented and analyzed, from the beginning of the IVth century, untill the XVth century, when the Byzantine Empire declined.

The ascetical pre-monastic movement on the territory of Scythia Minor

The recent[1] investigations concerning the beginning of Christianity between the Danube and the Sea point out the preachment, in this area, of 2 of the Apostles of the Saviour Christ: the saints Andrew and Philip. The apostolic age of the local

[1] Emilian Popescu, *Izvoarele apostolice ale creştinismului românesc, Sfântul Apostol Andrei şi Tomisul,* in "Studii Teologice" (=ST), XLVI (1994), 1–3, p. 80–88; idem, *Creştinismul timpuriu pe teritoriul României. 1. Originile apostolice. 2. Bizanţul sau Roma?,* in the vol. "Priveghind şi lucrând pentru mântuire. Volum editat la aniversarea a 10 ani de arhipăstorire a Înalt Prea Sfinţitului Mitropolit Daniel al Moldovei şi Bucovinei", Jassy, 2000, p. 169–189; idem, *Sfântul Apostol Filip – misionar pe pământul românesc,* in "Glasul Bisericii" (=GB), LVII (2001), 5–8, p. 59–76 and in the vol. "Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului, la împlinirea vârstei de 80 de ani", Cluj-Napoca, 2001, p. 386–398.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 243–289, 2006

Church is precisely the reason for the great number of Christians who lived in Scythia Minor at the beginning of the IVth century. They were, at that moment, under the rule of the bishop of Tomis, the unique hierarch of the province[2]. Only at the end of the Vth century and the beginning of the VIth century, when the See of Tomis was raised at the rank of Metropolitan Seat, other 14 bishoprics were set up in Scythia Minor, all of them depending on Tomis[3].

In spite of the apostolic beginnings of the local Church, up to the present, there hasn't been any written information concerning the life of these Christians during the first centuries of Christianity[4]. Under these circumstances, it's impossible to specify the evolution of the local forms of asceticism that had preceded the strictly speaking monastic groups. One must not exclude the possibility of the existence, in Scythia Minor, of advocates of the ascetical Christian life, just like in the other Eastern[5] church communities of apostolic origin. Their presence is required by the historical logic of the appearance and development of the Christian ascetical tendency.

Possibly, the representatives of the local ascetical pre-monastic tendency were martyrs: Zoticos, Attalos, Kamasis and Philippos – whose Saint Relics were discovered at Niculițel. The anthropological expert examination of their bones didn't exclude the possibility that they could have had "an ascetical life style"[6]. However, the truth about their affiliation to this tendency is conditioned by their

[2] Old habit, typical of Scythia Minor according to Sozomenos, *Istoria bisericească (Historia ecclesiastica)*, VI, 21, 3 in "Fontes Historiae Daco-Romane" (=FHDR), vol. II, (from the year 300 till the year 1000), Bucharest, 1970, p. 224, 225.

[3] Em. Popescu, *Contributions à la géographie historique de la Péninsule Balkanique aux I^e–VIIIe siècles de notre ère*, in "Dacia", N.S., 13, 1969, p. 403–415; idem, *Organizarea eclesiastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV–VI*, in "ST", XXXII (1980), 7–10, p. 590–605 (=*Die kirchliche Organisation der Provinz Scythia Minor vom vierten bis ins sechste Jahrhundert*, in "Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik", 38, 1988, p. 75–94 and in the vol. "Christianitas daco-romana", Florilegium studiorum, Bucharest, p. 124–138); idem, *Începuturile îndepărtate ale autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române: Tomis-ul. Arhiepiscopie autocefală*, in vol. "Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române", Bucharest, 1987, p. 326–353 (=*The City of Tomis as an autocephalous Archbishopric of Scythia Minor*, in "Byzantiaka", 6, 1986, p. 123–148 and in the vol. "Christianitas daco-romana", p. 139–156); A. A. Bolsacov-Ghimpu, *Organizarea Bisericii din Scythia Minor în secolul al VI-lea*, in "GB", XXIX (1970), 9–10, p. 971–977.

[4] As regards the archaeological level, the oldest paleo-Christian element in Scythia Minor seems to be a suet lamp recently discovered at Tomis and dated in the IIth century-the first half of the IIIth century according to Constantin Băjenaru, *Un opaiț cu simboluri paleocreștine descoperit la Tomis*, in "Pontica", XXXV–XXXVI, 2002–2003, p. 217–223.

[5] According to Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale*, translated into Romanian by Constantin Jinga, Bucharest, 1998, p. 290, 291 (= A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, coll. "Spiritualité orientale", no. 30, Abbaye de Bellefontaine, 1979).

[6] The anthropological expert examination was made in that place by Doc. Dardu Nicolaescu-Plopsor and Wanda Wolski, according to Victor Heinrich Baumann, *Bazilica cu "martyrion" din epoca romanității târzii, descoperită la Niculițel (jud. Tulcea)*, in "Buletinul monumentelor istorice", XLI, 1972, no. 2, p. 26 and idem, *Sângele martirilor*, Constanța, 2004, p. 104.

suffering in Scythia Minor, during the persecutions against Christians from the first half of the IVth century – under the rule of Diocletian (303–304) or Liciniu (319–324)[7].

The information is, however, less important, because in the absence of their Martyr Document, the exact features of their ascetical life can't be specified.

On the other hand, documentary information certifies the presence, in Scythia Minor, of some Christian ascetics, coming from other Byzantine provinces. We are talking about the saint martyrs Epictet and Astion, martyrized around the year 303 in Halmyris (today's Murighiol). They were natives of Asia Minor, maybe from Frigia[8], it is believed, or maybe from Bithynia[9]. They took refuge in Asia Minor in the last quarter of the IVth century, during the rule of Diocletian.

Interesting, in their case, is the use in the Martyr Document, of the appellation "monk", in five places[10], related to young Astion's name – "Astione monacho". This is the first document where the appellation "monk" appears related to Scythia Minor. Although the antiquity of this word in the Martyr Document was

[7] The hypothesis of Petre S. Nasturel, *Quatre martyrs de Noviodunum (Scythie Mineure)*, in "Analecta Bollandiana", 91, 1973, 1–2, p. 5–8; Ion Barnea, *Un martyrium descoperit la Niculiţel, jud. Tulcea*, in "SCIV", XXIV, 1973, 1, p. 125; idem, *Martyrion-ul de la Niculiţel*, in "Biserica Ortodoxa Romana" (=BOR), XCL (1973), 1–2, p. 221; Ioan Rămureanu, *Martirii creştini de la Niculiţel, descoperiţi în anul 1971*, in "BOR", XCI (1973), 3–5, p. 466; idem, *Actele Martirice*, second edition, Bucharest, 1997, p. 325–326; Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria Românilor*, vol. I, Bucharest, 1974, p. 145–146; Ene Braniştе, *Martiri Sfinţi pe pământul Dobrogei de azi*, in the vol. "De la Dunăre la Mare. Mărturii Istorice şi monumente de artă creştină", second edition, Galaţi, 1979, p. 45; idem, *Sfinţii mărturisitori şi Martiri cinstiţi de strămoşii noştri pe pământul românesc dintre Dunăre şi Mare, în lumina mărturiilor istorice, epigrafice şi arheologice*, in the vol. "Arhiepiscopia Tomisului şi Dunării de Jos în trecut şi astăzi", Galati, 1981, p. 12–17; Ioan G. Coman, *Scriitori bisericeşti din epoca străromână*, Bucharest, 1979, p. 296; Em. Popescu, *Martiri şi Sfinţi în Dobrogea (II)*, in "ST", XLI (1989), 4, p. 72. Some of the researchers don't exclude the possibility that they could have died during the heathen emperor Julian the Apostate (361–363) – V. H. Baumann, *Nouveaux témoignages chrétiens sur le limes nord-scythique: la basilique à martyrium de basse époque romaine découverte à Niculiţel (dép. de Tulcea)*, in "Dacia", N.S., 16, 1972, p. 198, n. 42; I. Barnea, BOR, XCI (1973), 1–2, p. 222, n. 18; Em. Popescu, *La plus importante découverte archéologique concernant le christianisme primitif en Roumanie: les martyrs de Niculiţel*, in "Christianitas daco-romana", p. 106. Unlike these, Petre Diaconu, *Despre data pătimirii lui Zotikos, Attalos, Kamasis si Philippos*, in "Studii şi Cercetări de Istorie Veche" (=SCIV), 1973, 24,4 p. 633–641 and idem, *Capadochia, Dobrogea şi goţii*, in "Tomis", XXVII, 1993, 1–2 (274–275), p. 13, consider that the 4 martyrs had been martyrized in the north of the Danube, in the second half of the IVth century, during the persecutions against Christians, started by the heathen rulers of the Goths. In this case, it is posible that, this 4 martyrs to be monks in accordance with the present meaning of the word, thing that was also observed by P. Diaconu.

[8] I. Rămureanu, *Sfinţi şi martiri la Tomis – Constanţa*, in "BOR", XCII (1974), 7–8, p. 979; V. H. Baumann, *Sângele martirilor*, p. 48.

[9] Nestor Vornicescu, *Una dintre primele scrieri ale literaturii române stravechi: "Pătimirea Sfinţilor Epictet şi Astion" (de la cumpăna secolelor III IV)*, in "Mitropolia Olteniei" (=MO), XLI (1989), 1, p. 48.

[10] ***Despre Sfinţii Epictet Preotul şi Astion Monahul, martiri almirindensi în Scythia (De SS. Epicteto presbytero et Astione monacho, martyribus almiridensibus in Scythia)*, the title; III, 20, 23; IV, 34,49, translated into Romanian by David Popescu, in "MO", XLV (1989), 1, p. 75, 93, 95, 105, 117.

placed, by some investigators, under the sign of doubt[11], the important fact is the meaning of this word in the document, and the way it reflects the historical truth. This thing can be found out by analysing the characteristics of the way of life of the two martyrs.

From the Martyr Document we find out that both of them were not married[12], that they gave up fortune, taking up poverty voluntarily[13], and that, furthermore, saint Astion was following a type of submission to his spiritual guide, priest Epictet[14]. So, they were defending the three votes that every monk nowadays needs to complete – chastity, poverty and obedience.

Concerning their daily activities, these were subordinated to prayer and mission. They had a daily prayer programme, and, as for the night, they used to spend it, "as usual (*solito*), in psalms and prayers"[15].

The main thing is that, in spite of their ascetical life style, the two saints didn't entirely abandon the people. Their shelter, even if it was called "*cella,-ae*" (cell)[16], was situated into town, or, more precisely, on the outskirts. As soon as they reached Halmyris, the two saints "...found a proper shelter", suitable for their life style[17]. This fact, corroborated by their ascetical features – chastity, poverty, obedience and living in prayer – previously mentioned, determines us to subscribe the saint martyrs Epictet and Astion to the category of ascetics who lived in the neighbourhood of human settlements[18].

Consequently, Saints Epictet and Astion could be the first ascetics, ancestors of the future monks, undoubtedly documentarily mentioned in Scythia Minor, in

[11] N. Vornicescu, *op.cit.*, p. 61. Neither Em. Popescu, *Saints Epictéte et Astion, martyrs à Halmyris*, in "Christianitas daco-romana", p. 98, excludes the possibility that the term "monk" from the Martyr Document could be an addition.

[12] Nowhere in the Martyr Document is mentioned any woman that may had lived with them or who they could have had a close relationship with. In exchange, is praised the untainted life that young Astion had, in spite of his youth, ******Despre Sfinții...***, I, 1, p. 75.

[13] *Ibidem*, I, 5, 6, 8; IV, 45, 46, p. 79, 80, 82, 114, 115, 116.

[14] *Ibidem*, II, 17; III, 31, p. 90, 91, 102.

[15] *Ibidem*, III, 19, p. 92.

[16] The term "*cella,-ea*", translated "cell", is used in the hagiographic text, three times. The first time it refers to the shelter of saint Epictet in Asia Minor, *Despre Sfinții...*, I, 1, 2, p. 75; in the other two cases, the term indicates the shelter from Halmyris of the two saints, *ibidem*, II, 17; IV, 37, p. 90, 107. The utilization of this term needs to be related with the ascetical features of the lives of the saints Epictet and Astion, not only with the reduced size of a shelter; instead of the term "*cella, -ae*", is preferable the circumlocution *parvissimus domicilium* (=very small room), *ibidem*, IV, 32, p. 103.

[17] *Ibidem*, II, 12, p. 86. N. Vornicescu, *op.cit.*, p. 63, considers that this excerpt belongs to the original text of the Martyr Document, which is important for this demonstration.

[18] From among these ascetics, that lived their lives close to the settlements of Egypt, rose Saint Antonie the Great. He retired himself afterwards in the "far-off wilderness", becoming an example of entirely taking refuge from the world, according to ******Viața cuviosului părintelui nostru Antonie, scrisă și trimisă monahilor din străinătate de către cel întru sfinți Părintele nostru Atanasie, episcopul Alexandriei*** (The Life of St. Antony the Great), III, VIII, XI, translated into Romanian by Dumitru Stăniloae, in the coll. "Părinți și scriitori bisericești" (=PSB), vol. 16, Bucharest, 1988, p 193 198, 199.

the years 286–303. Their life style could be an example for other Christians from the province. Otherwise, the preach and the example of their life and sufferings had a very big impact on their contemporaries, as results from their Martyr Document.

The institutionalized monachism on the territory between the Danube and the Black Sea

After monachism organized itself as a separate religious society within the Christian Church, the monastic institution was certified for the first time on the territory of Scythia Minor, in the middle part of the IVth century. The information is related to the name of the Mesopotamian monk Audius and his advocates, exiled on the Danubian-Pontic territory by Emperor Constantius II (337–361). The advocates of Audius were heretics, their main doctrine being anthropomorphism. However, they guarded unchanged the teaching about the Trinity dogma[19].

Saint Epiphanius from Salamina left us a brief description of the life style of the advocates of Audius. The excerpt is important because it mediates the cognition of the way the first documentarily certified monks in Scythia Minor were organized and lived. He states the following: "they, [the advocates of Audius], lived in **monasteries**, retired from the society of other men, with their settlements in the wilderness or next to the towns, or on the outskirts, or in other places where they used to build their enclosed shelters or settlements ... in their monasteries, flourished the **monastic rule,** the adoption of chastity and of a very strict asceticism."[20]

So, we can talk about a real monastic direction, about a "caste" according to Saint Epiphanius's term. Its members, organized in coenobitic communities had left the other people behind, living in "enclosed" settlements, monasteries, according to the present meaning of the word[21]. Their community life had clear

[19] Besides the anthrophomorphous faith, the advocates of Audius celebrated Easter at 14 Nisan, maintaining however the saint meaning of the holiday, had some defamatory practices in the Secret Sins' Avowal, and used in the creed, different apocryphous texts, according to Epiphanios, *ΚΑΤΑ ΑΙΡΕΣΕΩΝ ΟΓΔΟΗΚΟΝΤΑ – Panarion*, LXX, 14, in "FHDR", II, p. 172–173; Theodoretus, *ΑΙΡΕΤΙΚΗΣ ΚΑΚΟΜΥΘΙΑΣ ΕΠΙΤΟΜΗ*, IV, X, PG, LXXXIII, 429 A.B.. Also according to I. Ramureanu's research, *Mişcarea audienilor în Dacia Pontică şi nord-dunăreană (sec. IV–V)*, in "BOR", XCVI (1978), 9–10, p. 1053–1070.

[20] Epiphanios, *op.cit.*, LXX, 1, in "FHDR", II, p. 172–173.

[21] At the beginning, the term "monastery" had duble meaning. On the one side, the building where some monks live together – the way we understant it today – and, on the other side, the shelter (cell) of a single monk, according to saint John Cassian, *Convorbiri duhovniceşti (Conlationes)*, (=*Convorbiri*), XVIII, X, translated into Romanian by David Popescu, in the col. "PSB", vol. 57, Bucharest, 1990, p. 633, and Dumitru Stăniloae, commentaries to *Sfântul Atanasie cel Mare – Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, in the coll. "PSB", vol. 16, p. 223, note 37. The explanatory note "enclosed", concerning the inhabitats of the advocates of Audius, is a clue that the term "monastery" is utilized here with its today's meaning. Concerning the pahomian enclosing wall and its function, according to Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 127–128 and D. Stăniloae, *Temeiuri dogmatice şi duhovniceşti pentru viaţa monahală de obşte*, in "ST", IV (1952), 7–8, p. 377.

"monastic rules", accepted by all of them. From the votes they casted for, Saint Epiphanius observes chastity and poverty, the last one deduced from their "strongly severe" asceticism. However, obedience is hushed, but that doesn't exclude complying with it. Life in their monasteries was, otherwise, very similar to the one in the orthodox monastic places. This thing results from the remarks Saint Epiphanius makes about the monastic life of the advocates of Audius: "Without a doubt the life style of their communities is **entirely admirable**. And every single action that takes place in their monasteries is a nice one."[22] The value of these remarks is greater taking into account that they come from a good expert in the orthodox monastic life, he himself a founder and ruler of a monastery in Palestine and visitor of those of Egypt[23].

Audius' stay in Scythia lasted several years: "I can't figure exactly – Saint Epiphanius writes – how many years (*χρόνον ἐτῶν οὐκ ἔχω λέγειν*) Audius spent in Scythia."[24] After this moment, he crossed to the north of the Danube, to the Goths, where he founded other monasteries.

A very probable fact is that the advocates of Audius had set up at least one monastery on the territory of Scythia Minor, while they had lived there. Its foundation was required by their ascetical life style, which they had kept unchanged, also during the exile period. So, at the middle of the IVth century, in Scyhia Minor there were coenobitic monasteries, guided by strict rules, where a severe ascetical life was lived[25].

Yet, they didn't seem to have been the unique monastic centres of the province. In the cave from Cassian, situated in the central part of Scythia Minor, exactly on the territory of that *Vicus Cassiani* where saint Cassian had left from, ceramic fragments from the IVth century were discovered. The crosses scratched then on the cave's walls are a testimony that those who had found their refuge here, were Christians. Their taking refuge is related to the persecutions against Christians from the first half of the IVth century[26]. They had continued living in the cave even after the persecutions ended, during the biggest part of the IVth century. In this

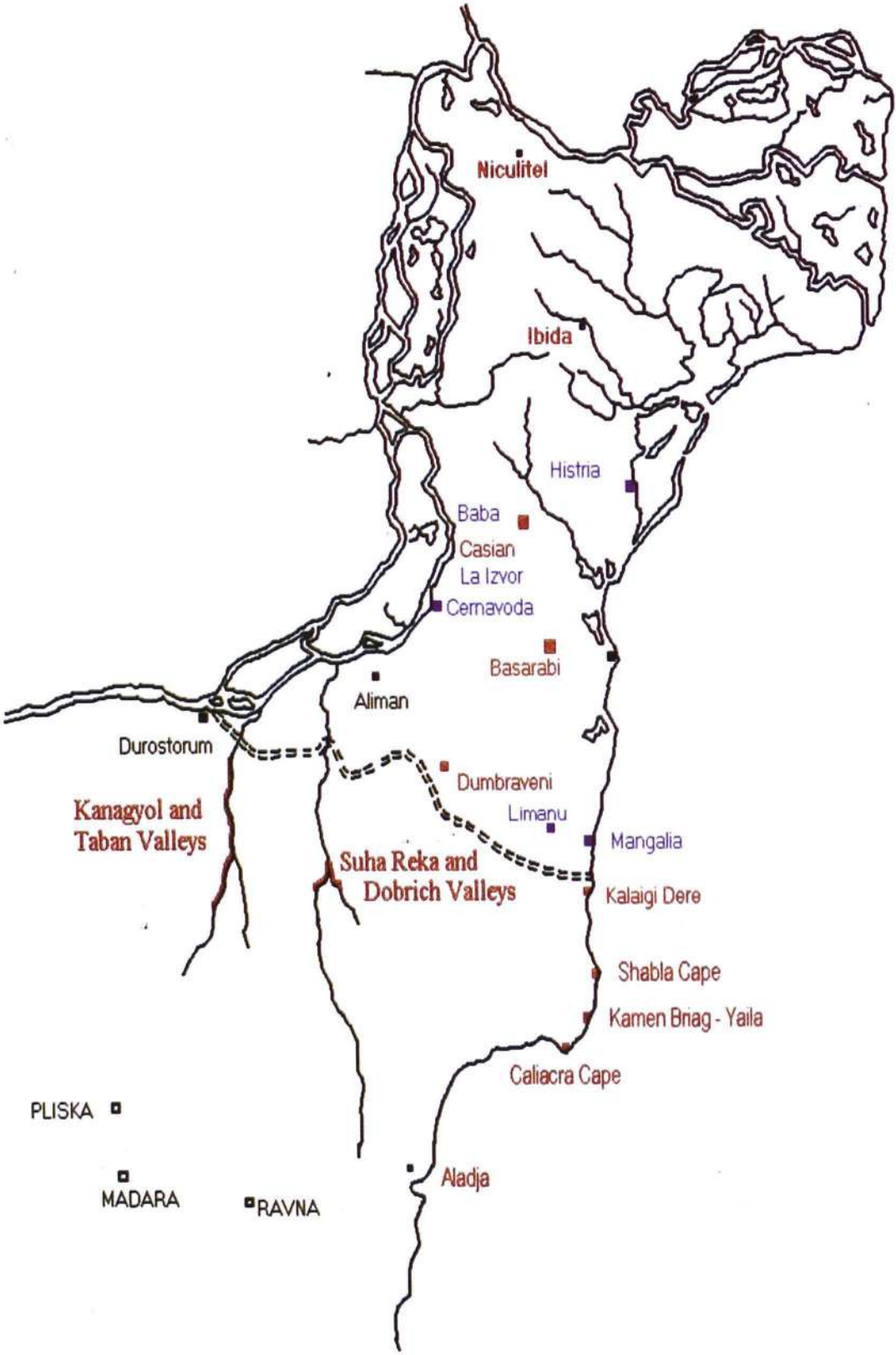
[22] Epiphanios, *op. cit.*, LXX, 14, in "FHDR", II, p. 172–173.

[23] I. G. Coman, *Patrologie*, Bucharest, 1956, p. 161–163.

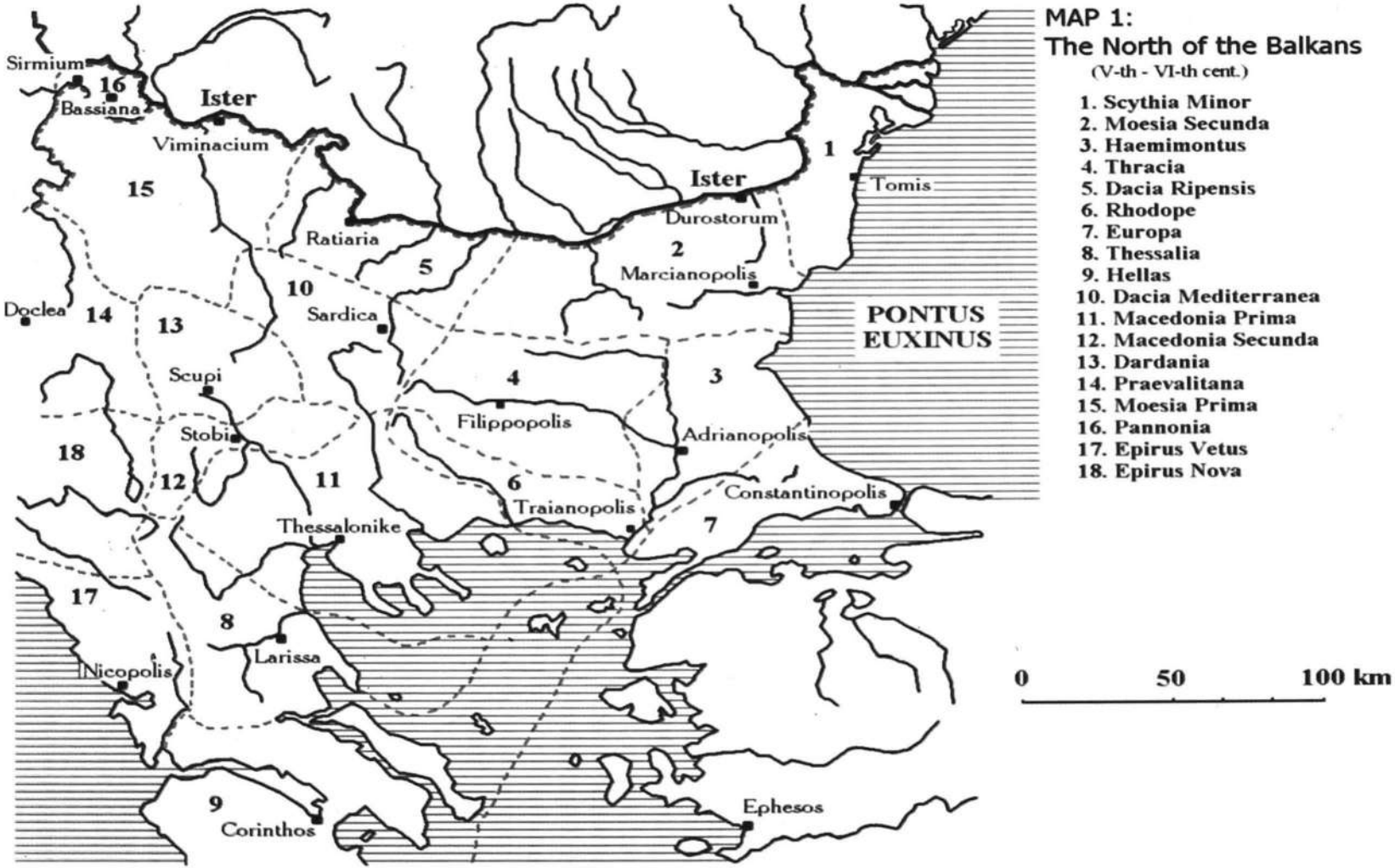
[24] Epiphanios, *op. cit.*, LXX, 14, in "FHDR", II, p. 172–173.

[25] The possibility of the foundation of some monasteries in Scythia Minor by Audius and his advocates is also accepted by I.G. Coman, *Scriitori bisericești...*, p. 80 and idem, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor-Dobrogea la Patrimoniul ecumenismului creștin în secolele al IV-lea – al V-lea*, in "Ortodoxia", XX (1968), 1, p. 7, 16, 25 (=*Contribution des Pères et des écrivains «scythes» à l'œcuménisme chrétien des IVe–VIe siècles*, "Contacts", Paris, XXII, 1970, 69, p. 61–85); Em. Popescu, *Monahismul timpuriu pe teritoriul României*, in "Analele Științifice ale Universității <Al. I. Cuza>" – Jassy, 1994, p. 98 (=*Frühes Mönchtum in Rumänien*, in vol. "Christianitas daco-romana", p. 217–234); Idem, *Sfântul Ioan Casian, părinte al monahismului românesc și teolog al asceticii patristice*, in the vol. "Sfântul Ioan Casian. Viața și învățătura lui", Jassy, 2002, p. 8; Nicolae Chițescu, *Introducere generală*, la Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese*, in "PSB", vol. 57, p. 38.

[26] Lucrețiu Mihăilescu-Bârliba, Marius Diaconescu, *Cercetări arheologice recente în peștera de la Casian*, in "Pontica", XXIV, 1991, p. 431.



Map 2: Monasteries and possible Danubian-Pontic monastic places (IVth – XIVth centuries).


MAP 1:
The North of the Balkans
(V-th - VI-th cent.)
1. Scythia Minor
2. Moesia Secunda
3. Haemimontus
4. Thracia
5. Dacia Ripensis
6. Rhodope
7. Europa
8. Thessalia
9. Hellas
10. Dacia Mediterranea
11. Macedonia Prima
12. Macedonia Secunda
13. Dardania
14. Praevalitana
15. Moesia Prima
16. Pannonia
17. Epirus Vetus
18. Epirus Nova
Sirmium
Bassiana
Ister
Viminacium
Ratiaria
Tomis
Durostorum
Marcianopolis
PONTUS EUXINUS
Doclea
Sardica
Scupi
Filippopolis
Adrianopolis
Stobi
Traianopolis
Constantinopolis
Thessalonike
Larissa
Nicopolis
Corinthos
Ephesos
0
50
100 km

case, it seems obvious that, at least after the proclamation of the freedom of Christian faith, the cave was used as a shelter for some of the ascetic Christians. Its isolated position is an extra argument for this.

During the second half of the IVth century, that is in a subsequent period to the presence of the advocates of Audius in Scythia Minor, other monasteries were founded between the Danube and the Sea. One of them was situated in the central part of the province, 3 km from the Ibida citadel (today's Slava Rusă) (map 2). During this first living stage, the monastery consisted of a small church of basilical plan, which had annexed to the southern side, a rectangular room (picture 1). Subsequently, around the monastery an enclosing wall[27] was built, typical of the coenobitic settlements. It's difficult to say if the principles of coenobitic life had been followed as early as the second half of the IVth century, or they had been introduced in a subsequent stage of development[28].

Among the ruins of the monastery, some coins were also discovered. They are the testimony of the economic life developed by the monks within the monastery and also of the links they had with the citadel of Ibida[29].

Another monastic centre founded in the second half of the IVth century is situated in the south of the province, on the territory of the present village of Dumbrăveni (map 2)[30]. It is a cave monastery situated in an isolated zone. Its building was carved on two levels, in the rocky slopes of a valley. On the superior floor there were a prayer room of a basilical plan and a funeral semi-circular west-oriented apse[31], and a corridor-gallery (picture 2 a). On the ground-floor there were some other rooms. One of them, of funeral destination, sheltered three tombs.

In two of the tombs from the ground-floor human remains were discovered. The result of the anthropological expert examination of the bones, demonstrated

[27] According to Andrei Opaiţ, Cristina Opaiţ, Teodor Bănică, *Complexul monastic paleocreştin de la Slava Rusă*, in "Revista Monumentelor Istorice", 59, 1990, 1, p. 18–28.

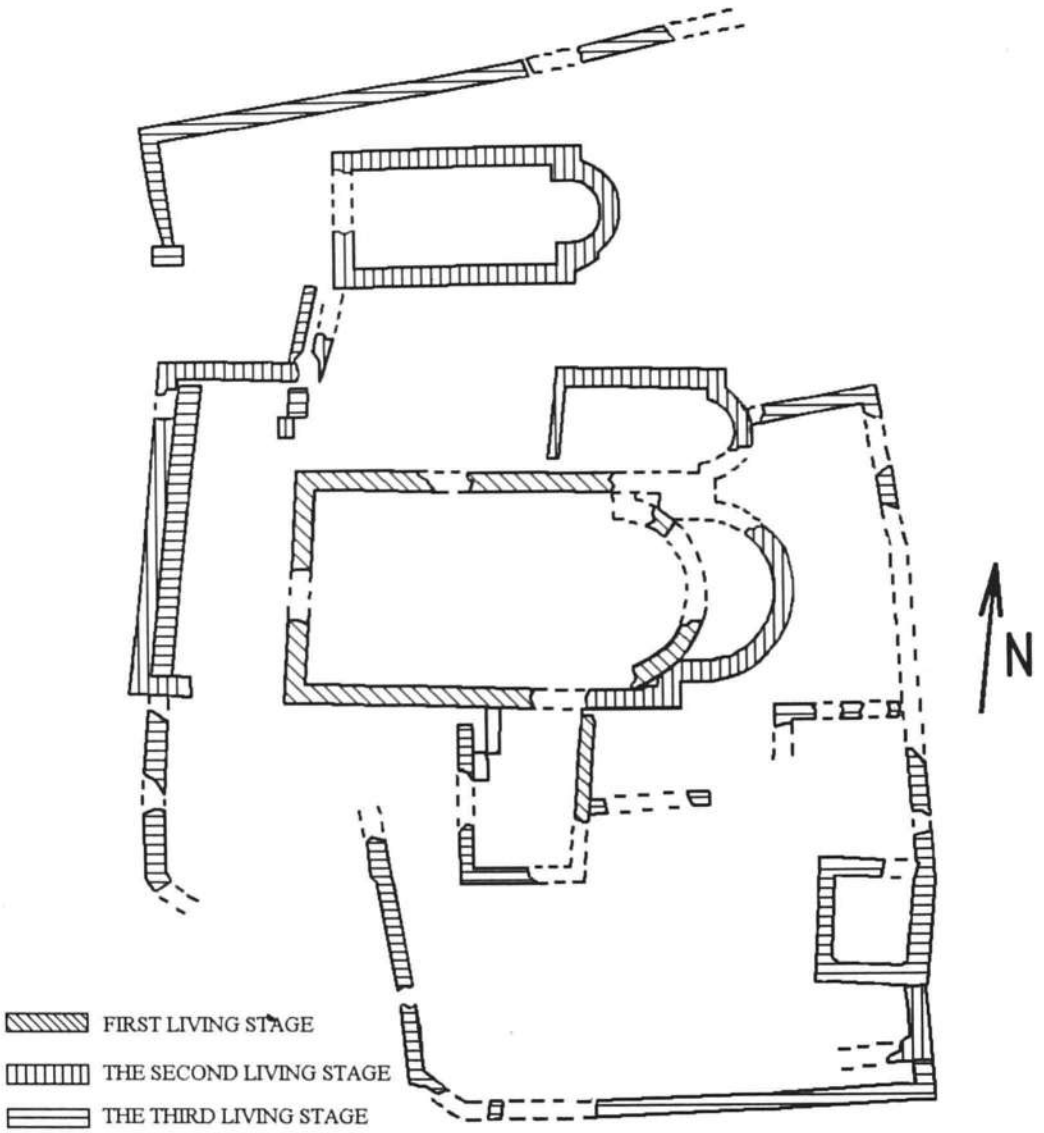
[28] After Adrian Radulescu – in *Istoria Dobrogei*, work written in colaboration with Ion Bitoleanu, second edition, Constanza, 1998, p. 161 – and Cristian Moisescu – *Arhitectura românească veche*, vol. I, Bucharest, 2001, p. 12 – the settlement had been a coenobitic monastery. The archaeologs A. Opaiţ, C. Opaiţ, T. Bănică, *op. cit.*, p. 25 and V. Baumann , *op.cit.*, p. 73, have a different opinion. They think that we could talk about a spread-out monastery (*laura*), at Slava Rusă.

[29] A. Opaiţ, C. Opaiţ, T. Bănică, *op. cit.*, p. 24.

[30] According to C. Chiriac, *Un monument inedit: complexul rupestru de la Dumbrăveni (jud. Constanţa)*, in "Pontica", XXI–XXII, 1988–1989, p. 249–268; T. Papasima, C. Chiriac, *Monede romane de la Dumbrăveni (judetul Constanţa)*, in "Pontica", XXVIII–XXIX, 1995–1996, p. 267–269; idem, *Un străvechi aşezământ creştin dobrogean – complexul monastic de la Dumbrăveni (jud. Constanţa)*, in the vol."Priveghind şi lucrând pentru mântuire" (1 iulie 1990 – 1 iulie 2000), Jassy, 2000, p. 197– 204; T. Papasima, *Cruciuliţe medievale inedite din Dobrogea*, in "Pontica", XXXII, 1999, p. 299; T. Papasima, C. Chera, *Sgraffiti feudale timpurii la Aliman (jud. Constanţa)*, in "Pontica", XXXII, 1999, p. 291; S. Haimovici, *Studiul resturilor animaliere, datate în secolele IX–X, descoperite în ruinele unui aşezământ monahal paleocreştin de la Dumbrăveni, jud. Constanţa*, in "Acta Moldaviae Septentrionalis", I, Botoshani, 1999, p. 291–309.

[31] Close to it, two tombs were carved.

that those were two sedentary men, who did easy physical work. At least one of them had a vegetarian food diet[32].

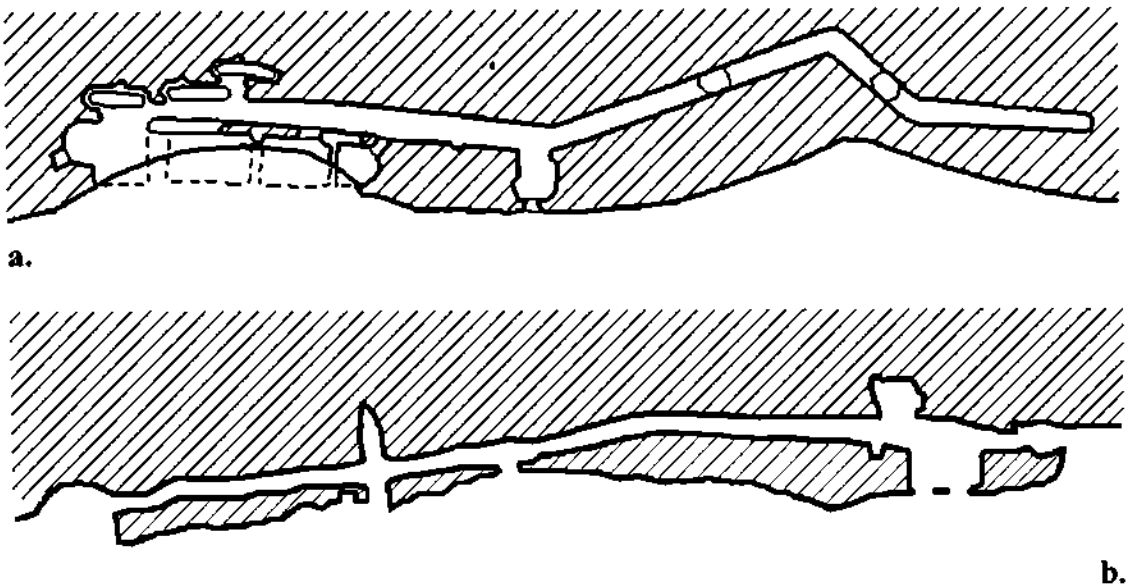


Picture 1: Slava Rusă – The plan of the Monastery.

This last piece of information suggests that the monastery of Dumbrăveni, the inhabitants of which were monks, was a centre of asceticism and meditation. The main preocupation of the monks may have been the prayer. For their daily maintenance, they did only work that was compatible with their life style, that

[32] C. Chiriac, T. Papasima, *op. cit.*, p. 201– 202.

didn't imply exiting the refuge or strong physical effort[33]. It isn't out of the question that a coenobitic community, numerically reduced, could also have existed here[34].



a.

b.

Picture 2: The plans of the Cave Complexes from:
a. Dumbrăveni;
b. Shayan Kaia.

Cave monasteries were also identified in the north-east of Bulgaria, on the sea coast of the Black Sea (map 2)[35]. We refer to the monastic settlements from Kamen Briag and Shabla Cape, which in the Roman-Byzantine period were found on the territory of Scythia Minor[36]. The cave complex from Kamen Briag is arranged exactly in the rocky cliff of the sea coast. It is a coenobitic monastery that consists of a small church and a few cells placed in succession[37]. Close to the

[33] Regarding the work the monks from Egypt did, who, in the silence of their own cell prayed and worked, according to Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, translated into Romanian by Ioan I. Ica jr., Sibiu, 1997, p. 120–122 (=L. Regnault, *La Vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IVe siècle*, Hachette, 1990).

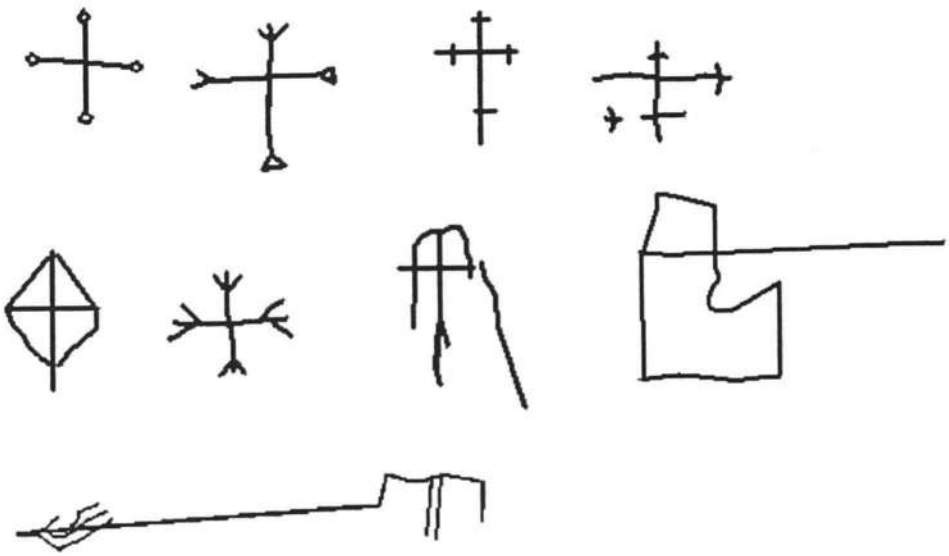
[34] The researchers C. Chiriac and T. Papasima, *op. cit.*, p. 198, 228, observe that the number of monks from there "couldn't have surpassed the number of 12". However, they consider that the one in Dumbrăveni was a spread out monastic community (*laura*).

[35] According to Karel Škorpil, Hermin Škorpil, *Североизточна България в географическо и археологическо отношение*, in "Сборник за Народни Умотворения, наука и книжнина" (=СБНУ), Sofia, VII, 1892, p. 49–83 and Gh. Atanasov, *Няколко скални манастира в южна Добруджа*, in "Izvestija-Varna", 25 (40), 1989, p. 57–61.

[36] For the southern boundary of Scythia Minor see the research of Radu Vulpe, *Limita meridională a provinciei romane Scythia*, in "Pontica", V, 1972, p. 205–221.

[37] At present, there are just 13 cells. Their number was bigger, but almost $^1/_3$ of the cave complex had been shattered because of the degradation of the crust of the land and the earthquakes, according to Gh. Atanasov, *op.cit.*, p. 57–61.

monastery, an isolated cave cell was also identified, probably the shelter of one of the monks that had left the monastery[38].



Picture 3: The Dyalanata Peshtera Hermitage – Graffiti.

Other cave cells were identified at about 80 metres from the coenobitic monastery, in the western direction, in the point called Yaila. These are groups of natural caves arranged for living in some rocky cliffs[39].

As regards the cave complex situated in the southern direction from Shabla Cape[40], it consists of a few caves arranged for living. All of them are situated in the rocky and steep cliff of the sea. They seem to be cave cloisters and a few hermit cells (picture 4).

It isn't out of the question that at least a part of these monastic cave complexes from the sea coast of the Black Sea, might have been arranged in the second half of the IVth century[41].

In the southern part of the Danubian-Pontic territory, in the steep slopes of Suha Reka and Dobrich valleys, on the same territory of Bulgaria (maps 2 and 3), the ruins of other cave monasteries were also identified[42]. The largest of these, was

[38] *Ibidem*, p. 61.

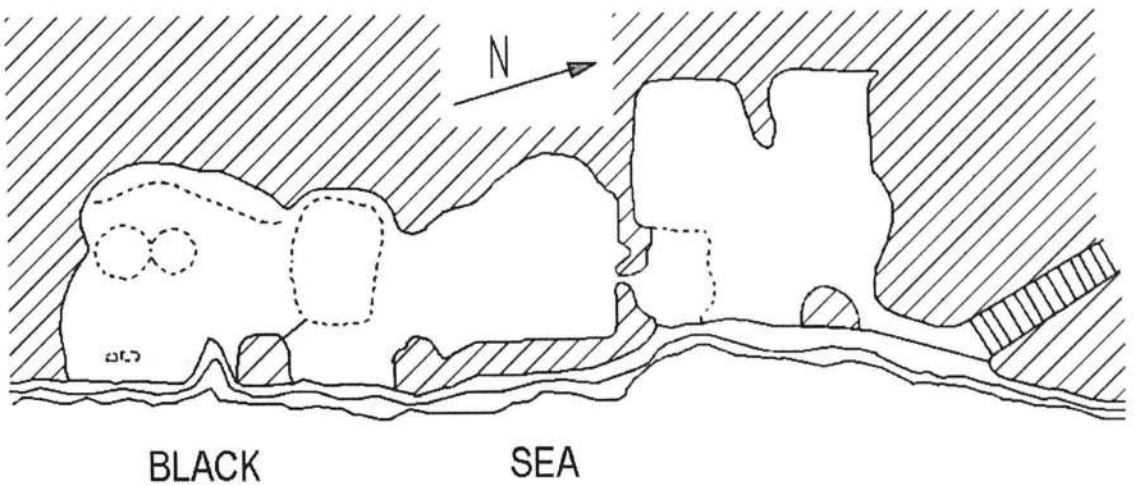
[39] In G. Atanasov's opinion, in the *op. cit.*, p. 58, a part of the cells from the Yaila point – those grouped in the rocky central massif – formed a small cave cloister.

[40] K. Škorpil and H. Škorpil, *op. cit.*, p. 51 and next.

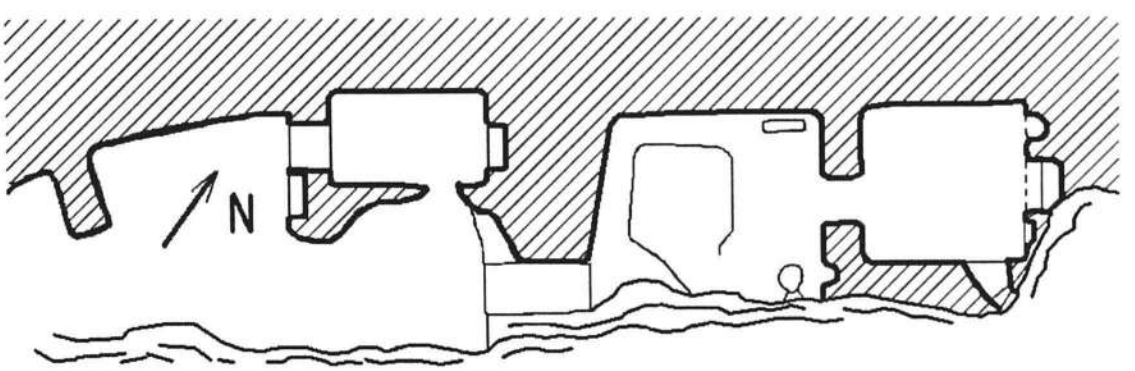
[41] We don't know exactly when these cave monastic complexes date from. G. Atanasov, in *Cave ritual sites of Dobruja. Shrines, temples and monasteries*, Silista, 2004, p. 19, attributes their first living level to the IVth–VIth centuries.

[42] According to Karel Škorpil, Hermin Škorpil, *Североизточна България в географическо и археологическо отношение*, in "СБНУ", VIII, 1892, p. 5–20; Ara Margos, *Средновековни скални манастири по Суха Река*, in "Izvestija-Varna" , 19 (34), 1983, p. 125–129; Gh. Atanasov, *Няколко скални ...*, p. 54–55; idem, *Cave...*, p. 12–17.

the coenobitic monastery Gyaur Evleri, arranged on three levels in the right slope of Dobrich valley (picture 5). It consisted of a church, a chapel, the refectory and the cells of the monks. Close to it there were two cells for hermits and a funeral chapel – Sandaklar Maara.



Picture 4: The Shabla Cape – The plan of the Cave Complex Merdevenli Maara.

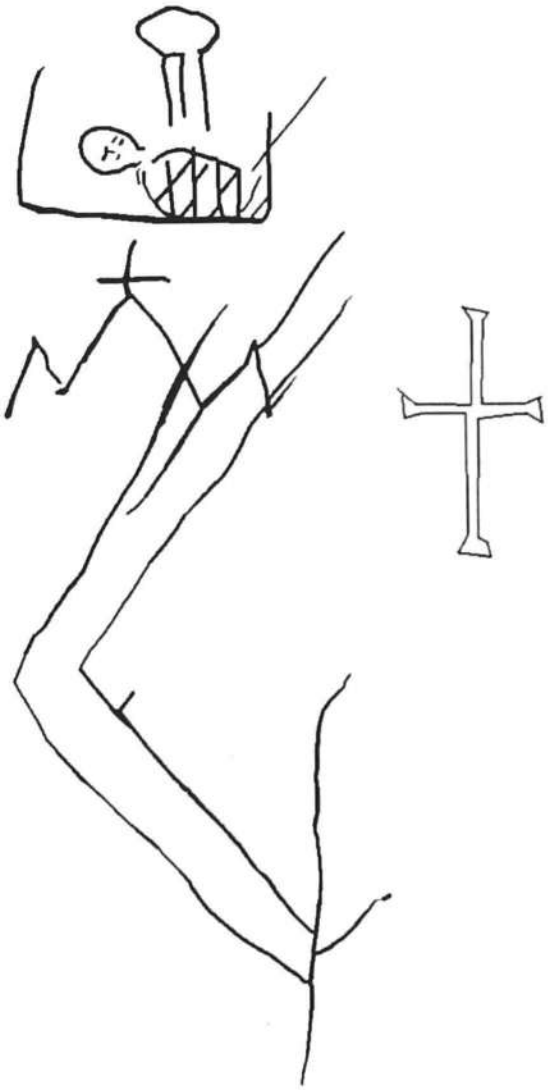


Picture 5: The Dobrich Valley –
The plan of the second floor of the Cave Monastery Gyaur Evlery.

Tarapanata Monastery is situated at the confluence of the Dobrich and Suha Reka valleys, also on the right slope. It was built on two levels and it consisted of a chapel, one cell and a funeral room. The chapel and the cell were situated on the first floor of the complex.

The coenobitic cave monastery Asar Evleri was situated on the left slope of the Suha valley. It consisted of a small church (picture 8), a funeral chapel and the common cell of the monks. Close to it, there were a few other cells.

Closer to Asar Evleri, on the same slope of the Suha Reka valley, there is a natural crack – Shayan Kaia – where they craved rooms, niches and windows. By its shape, it resembles to the corridor-gallery of Dumbrăveni (picture 2 b).

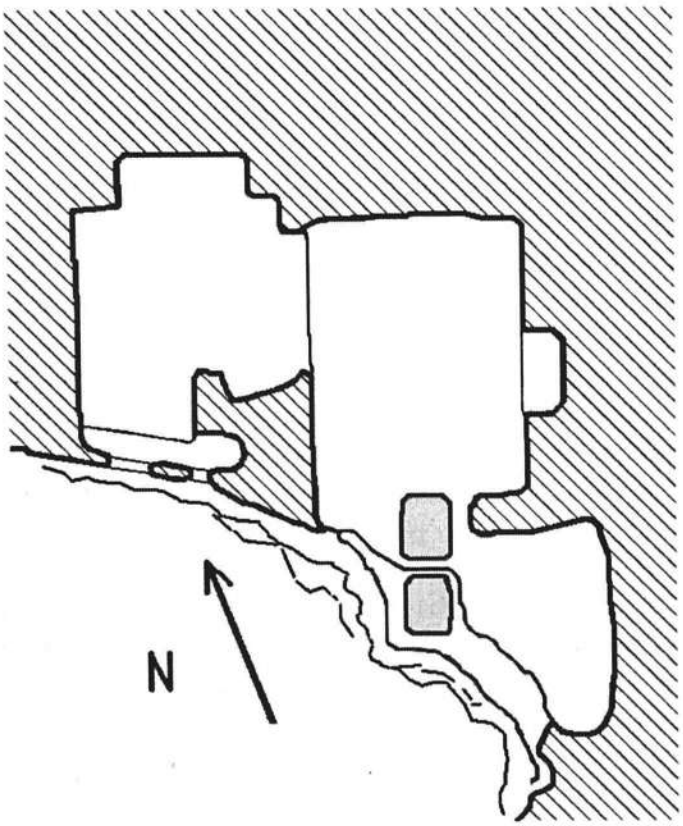


Picture 6: Basarabi (E3)
– The Sceene of the Nativity of our Lord.

Picture 7: Basarabi (B4)
– A Holy Priest in *Orans* Attitude.

Also in the Suha Reka valley, in the neighborhood of the present villages of Brestnitsa and Golesh, there are other two cave settlements: Valchanova Staya and Haidushkite Kashti. The first one had a small church and a cell. The second one, built on two levels, consisted of a small church – on the ground-floor – and two cells – on the first floor.

The most southern monastic cave settlement known at present in the Suha Reka valley is the one in the neighborhood of the present village of Hitovo. It was situated on the left slope of the valley, and had a small church arranged in a natural cave, two cells and a funeral room.



Picture 8: Asar Evleri
– The plan of the Cave Monastery.

In the Bulgarian researcher's Gh. Atanasov opinion, these are coenobitic cave monasteries from the Vth–VIth centuries[43]. However, it isn't out of the question that, at least a part of them might have been founded even in the second half of the IVth century, like the one in Dumbrăveni[44]. However, between this last one and those in the Suha Reka and Dobrich valleys, there are obvious architectural similarities[45].

[43] *Ibidem,* p. 12–19. Initially, G. Atanasov, in *Няколко скални ...*, p. 61, observed that all these cave monastic complexes worked just in the early Middle Ages – IXth–XIth centuries.

[44] Neither A. Margos, in the *op. cit.*, p. 128–129, doesn't exclude the possibility that the cave settlement Asar Evleri might have functioned for the first time in the IVth –Vth centuries.

[45] It isn't out of the question that also in Basarabi, where there is another cave monastic complex lived for the last time in the early Middle Ages, could have existed a first living level in the IVth–VIth centuries. To this living level could be subscribed, at least theoreticaly, the small church E3. It is situated on the highest terrace of the complex, that could have been used even before the working of the quarry, in the early Middle Ages. Also, its architectonic plan – in the shape of a paleo-Christian basilica with a funeral semi-circular west-oriented apse, like the one in Dumbrăveni –, the parapet (*cancelli*) that separates the altar from the rest of the builbing and other images from its walls – the fish, the tree etc. – are typical of the primar Christianity. It's possible that, in the same period – IVth–VIth centuries – could have also existed in Basarabi other rooms, destroied during the work of

We have to say that the cave settlements from the Suha Reka and Dobrich valleys were situated outside the borders of Scythia Minor, on the territory of the province Second Moesia. Yet, this hadn't been an impediment in the way of the relationship between Dumbrăveni and Suha Reka – Dobrich, at least till the Fourth Ecumenical Council (Chalcedon 451)[46].

Beginning with the second half of the IVth century there is also documentary information referring to the life of the monks from the monasteries of Scythia Minor. Some of the information is lightly offered by Saint John Cassian, in his writings. Other is related to the name of Saint Theotim I who ruled in Tomis between about 390–407.

The information offered by Saint John Cassian is about the situation of the Danubian-Pontic monachism during his adolescence period – approximately the years 370–380. Later, he irrevocably left his native province[47], travelling to the east – Palestine, Egypt, Constantinople –, but also to the west – Rome and Massilia (Marsilia).

According to his own confession, it was in his childhood when he first had his connections with the monastic life: "...from early childhood I found myself surrounded by monks, and after I had estranged myself for so many years from their **community** (*consortio, -onis*) and from the example of their life, I could hardly entirely remember now all the things I tried to commit under the impulse of their daily urge, or of their good examples, all the things I've learned or seen with my eyes."[48]

The term "community"(*consortio, -onis)* used in this excerpt praises the organizing way of the monks Saint John Cassian met in Scythia Minor. They had a community life, being grouped in coenobitic communities. The high estimation of their life style – "the example of their life" –, worthy of praise, suggests the compliance with very strict rules within this communities, similar to those John Cassian had found in the East.

the quarry, in the early Middle Ages. We refer to the thing that the exterior wall of the small church B1 still keeps the rests of a possible gallery, older than the church. The most probable fact is that the main criterion for the conservation of some of the paleo-Christian buildings and the destruction of others from Basarabi by the stone hewers of the early Middle Age was their degradation stage. Those that could still be used in that period – like E3 – have been kept, the others destroied. Placing the beginnings of the cave complex of Basarabi in the IVth century is also supported by Al. Stănciulescu, *Contribuții la descifrarea inscripțiilor de la Murfatlar*, in "BOR", XCV (1977), 9–12, p. 1024–1034.

[46] The Canon 4 of the Ecumenical Council of Chalcedon ordered the submission of the monachism to the jurisdiction of church hierarchy – according to *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, notes and commentaries by Ioan N. Floca, second edition, Sibiu, 1993, p. 80, 81.

[47] We can be sure that saint John Cassian had never came back to Scythia Minor. In his writings, he openly recommends the monk to detach of the life he had before joining monachism and to interrupt every single link with his native place, with his relatives and friends, acc. to Ioan Casian (John Cassian), *Despre așezămintele mănăstirești de obște și despre tămăduirile celor opt păcate principale (De institutione coenobiorum), (=Asezaminte)*, V, 32, translated into Romanian by David Popescu, in "PSB", vol. 57, p. 181, idem, *Convorbiri*, XXIV, IX, 1–3, X–XIV, p. 729–733.

[48] *Ibidem*, Preface, 4, p. 110.

Obviously, these coenobitic communities were orthodox, not of the advocates of Audius. We deduce this, from the critical tune that John Cassian embraces when he describes the anthropomorphist heresy – also embraced by the advocates of Audius –, totally contrasting with the appreciations and praises from the excerpt above: "the stupid heresy of the anthropomorphits ...[that had been caused by] ignorance, backwardness and wrong interpretation ...[may cause] the eternal death" and "...the one that had been grown up **in the spirit of the dogmas of the true faith,** will reject the heresy [of the anthropomorphists], as a heathen blasphemy..."[49]

Other information about the monastic life in Scythia Minor can be found in the XXIVth book of the the *Conversations (Conlationes).* It completes the image of the type of renunciation practised mostly between the Danube and the Sea. Talking with priest Avraam about mortification, saints John Cassian and Gherman observe: "We believe that, besides any doubt, this thing [the disturbance of meditation by the friars who visited them] won't happen **in our province, where no person, or maybe few like us can be met.**"[50]

It needs to be specified that this conversation – the XXIVth – is addressed, firstly, to the hermits[51]. Abba Avraam himself, his collocutor, was a famous hermit who lived in an almost uninhabited place in the north of Egypt, in the wilderness of the Scitium. Moreover, in that period, saints John Cassian and Gherman were putting their efforts together to obtain an as chaste as possible hermit life, being anxious – the way it results from the conversation with priest Avraam – to keep, as much as possible, the peace of meditating in solitude. But their efforts were baffled precisely because of the visits of the other hermits: "...visited from time to time by friars, we can't keep ourselves in an entire seclusion and in a long silence, the way we would have liked it."[52] Or maybe, they thought that they could keep this "long silence" undisturbed in their native province, where they hadn't met such hermit-friars preoccupied by the ascetical life style. Therefore, the text certified the weak representation of the Egyptian hermit life in Scythia Minor in the years 370–380[53].

[49] *Ibidem,* X, IV, 1, 2; V, 2, 3, IV, 1, p. 478, 479. The baffle of every personal effort by falling into heresy is shown by saint John Cassian in the same work, acc. to *ibidem,* X, IV, 1, p. 478.

[50] *Ibidem,* XXIV, XVIII, p. 736. Acc. to I. G. Coman, *Scriitori bisericeşti...*, p. 219, Antonie Plămădeală, *Sfântul Gherman din Dacia Pontică, un străroman ignorat,* in "Mitropolia Ardealului" (=MA), XXXIV (1989), 5, p. 5 and Columba Andrew Stewart, *Cassian monahul. Învăţătura ascetico-mistică,* translated into Romanian by Ioan I. Ica jr. and Cristian Pop, Sibiu, 2000, p. 33 (= C. A. Stewart, *Cassian the Monk,* New York-Oxford, 1998), this excerpt would justify the weak representation of Christian monachism in Scythia Minor at that time. This interpretation would contradict not only the assertions of Saint John Cassian from the previously commented excerpt, but also the results of the archaeological discoveries.

[51] John Cassian, *op. cit.*, "Introduction" to Conversations XVIII–XXIV, 3, p. 625.

[52] *Ibidem,* XXIV, XVIII, p. 736.

[53] The words "maybe no person" suggest that John Cassian and Gherman hadn't met personally in their native province any representative person for this type of living. Yet, they don't entirely exclude the possibility of existance of such people through the words "... a few".

The interpretation above is also upheld by other statements from Saint Cassian's work. The most categorical of them ends the XVIIIth *Conversation*, he had in Diolcos, in the north-eastern part of the Nile Delta, soon after his arrival in Egypt: "Through this conversation, Piamun had made our initial will of going from the first monastic community life schools to the second stage of hermitage, even stronger. For, under his influence we have gathered **the first ideas about the hermit way of life**, whose knowledge we had entirely got afterwards, in Scitium [wilderness]."[54] Then, he completes the assertions above, writing: "by completing the first renunciation [= the vow of poverty, giving up material goods], a fact that we do our best to complete with all the virtue, we believe that we are close to reach our self-fulfilment, but now [after discussing with Abba Pafnutie] we realize that we haven't started yet to dream about what the highest meaning of the monastic life is, because, **less informed** within the monasteries about the second renunciation [=giving up vices], **not even from hearsay had we found out** [till then] **a single thing** about the third renunciation [=turning back the mind from all the present and perceptible things and contemplating the future ones]"[55], especially typical of the hermit life[56]. These excerpts confirm that, until the arrival in Egypt, John Cassian and Gherman hadn't been acquainted with the hermit way of life[57].

So, in the VIIth and VIIIth decades of the IVth century, in the province of Scythia Minor prevailed the orthodox coenobitic monasteries, the inhabitants of which organized themselves after clear monastic rules, had an admirable life.[58]

Saint Theotim I is the second great monastic personality of Scythia Minor from the end of the IVth and the beginning of the Vth century. About him, it is known that he was a "Scythian"[59], so a native, advocate of the monastic life: "a man who had his mind improved in philosophy (*ἀνὴρ ἐν φιλοσοφίᾳ τραφείς*);...[about who] it is said that he continued long-haired, the way he was when he started dealing with philosophy. His living was modest and his dinner time wasn't at the same hour, but when he was hungry or thirsty. It was, in my opinion, a philosopher deed to succumb to these because of necessity, and not by his will"[60]. It is also known about him that he had been a missionary, and author of short theological researches[61] and that he had been given by God the gift of doing miracles[62].

[54] *Ibidem*, XXIII, XVI, p. 642.

[55] *Ibidem*, III, XXII, 4, p. 362.

[56] This fact – the contemplation seen as a feature of the hermit life – is openly affirmed by Saint John Cassian in *Asezaminte*, VII, 18, p. 219.

[57] About the absence of the hermit way of life in the second half of the IVth century also in other eastern provinces, acc. to saint John Cassian, *Convorbiri*, XVIII, VII, 8, p. 632–633.

[58] It's possible, in this case, that those isolated cells found close to the coenobitic monasteries, from the south part of the Danubian-Pontic territory rightly attributed to some hermits, might have been arranged in a subsequent historical stage.

[59] Sozomenos, *op.cit.*, VII, 26, in "FHDR", II, p. 228 and Nicephori Callisti, *Ecclesiastica Historia*, XII, 45, in "PG", CXLVI, col. 908.

[60] Sozomenos, *op. cit.*, VII, 26, 9, in "FHDR" II, p. 228–229.

[61] Hieronymus, *Despre barbatii ilustri (De viris illustribus)*, CXXXI, translated into Romanian by Dan Negrescu, Bucharest, 1996, p. 79.

[62] Sozomenos, *op. cit.*, 26, in "FHDR", II, p. 228–229.

"The philosophy", whose advocate was the bishop Theotim I is *monastica filosofia*[63]. He's the first hierarch of Tomis about who it is doubtless known that he had taken up the monastic life. His joining monachism took place, most probably, before his election for the Episcopal See[64]. The syntagm "improved in philosophy" (ἐν φιλοσοφίᾳ τραφείς) suggests this supposition. Moreover, precisely his chaste life and his gift of doing miracles seem to have been the decisive elements that contributed to his election in the Episcopal See of Tomis.

The ascetical preoccupations of Saint Theotim I didn't come to their end not even after he was elected bishop. As a testimony are his writings about spiritual peace[65]. A very probable thing is that the main addresses of these writings had been the monks of the province, because achieving spiritual peace is the purpose of the coenobitic monk[66]. Therefore, Theotim I remained close to his former monastery friars, whose spiritual preoccupations he felt that he had to guide[67].

Another episode from the bishop's life indirectly points out the theological preoccupations of the monks from the coenobitic monasteries of Scythia Minor at the end of the IVth century. Being in Constantinople during the disorders related to the origenism, during a synod, St. Theotim I affirms that: "there is no wrong teaching in the writings of Origen, and, bringing one of his books, he started to read and showed them that Origen's teachings are those of the Church."[68]

[63] This syntagm can be found precisely in the text of the translated in Latin of Sozomen's *Hist. Eccles.*, VII, 26, in J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, series graeca (=P.G.), LXVII, coll. 1499B. The interpretation is accepted by the majority of the historians: I. G. Coman, *op.cit.*, p. 183; idem, *Contribuţia scriitorilor...*, p. 13; I. Rămureanu, *Sfinţi şi Martiri la...*, p. 1008; idem, *Actele martirice*, p. 341; N. Şerbanescu, *1600 de ani de la prima atestare mărturie documentară despre existenţa Episcopiei Tomisului*, in "BOR", LXXXVII (1969), 9–10, p. 1009; Em. Popescu, *Sfântul Teotim, episcopul Tomisului*, in the vol. "Sfinţi români...", p. 167; idem, *Martiri şi Sfinţi... (II)*, p. 61–62. According to Fr. Dölger, *Zur Bedeutung von ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ und ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ in byzantinischer Zeit*, in the vol. "Byzanz und die europaische Staatenwelt", Darmstadt, 1976, p. 197–208.

[64] Acc. to I. Rămureanu, *Sfinţi şi Martiri la...*, p. 1007. The custom of the election of a bishop in an episcopal See wasn't, in the first half of the IVth century an isolated practice. Saint Basil the Great in "Scrisoarea (Letter) 218", translated into Romanian by Teodor Bodogae, in "PSB", vol. 12, Bucharest, 1988, p. 451, talks about Alexandre, "...a bishop proceeded from the monks...". Moreover, Saint Basil had been raised to the rank of bishop from the monastic life, acc. to I. G. Coman, *Patrologie*, p. 163–164. Anyway, the religious people were moved by such persons and they wanted them in the van of the community. A proof for these is the bishop Narcisus of Jerusalem, about who Eusebiu of Caesarea, *Hist. eccles.*, VII, X, translated into Romanian by Teodor Bodogae, in the coll. "PSB", vol. 13, Bucharest, 1987, p. 234, observes: "...Narcisus [from the wilderness] appeared again and had been asked by everybody to take back the first place between the brothers -[the bishopric], because after his leaving and his [philosophical -ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ] way of life ...everybody honoured him even more than before". Also, Pafnutie, bishop of Upper Tebaida, who had been "raised from his early childhood in the monastery, and made himself admired there, through his notable chastity", had been enhanced to the rank of bishop, Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, I, XI, in P.G., LXVII, col. 104B.

[65] Acc. to St. Ioan Damaschin, *op. cit.*, XXI, Lit. S, Tit. XIX, in P.G., XCVI, col. 364AB.

[66] St. John Casian, *op. cit.*, XIX, VIII, 3, p. 648, 649.

[67] Also acc. to I. G. Coman, *Scriitori bisericeşti...*, p. 193.

[68] Socrates, *op.cit.*, VI, 12 in P.G., LXVII, col. 701B and Cassiodorus, *Istoria bisericească tripartită (Historia Tripartita)*, X, 11, translated into Romanian by Liana Manolache and Anca Manolache, in the col. "PSB", vol. 75, Bucharest, 1998, p. 403.

The excerpt he quoted, in absolute harmony with the teaching of the Church, was dedicated, most probably, to the problems of "the monastic philosophy", which St. Theotim I was entirely interested in. It isn't out of the question that St. Theotim I could have had then a copy of the *Philocalia* created by the saints Basil the Great and Gregory of Nazianzus[69]. It included, otherwise, only orthodox excerpts from the Alexandrine theologue's writings, in the middle of which the spiritual progress could be found. A very probable fact is that, at that time, in Scythia Minor, besides the *Philocalia*, the *Monastic Rules* created by the same St. Basil were also known[70].

The election of one of the local monks for the episcopal See of the province is the proof of the entire maturation and affirmation of the monastic life, in the Danubian-Pontic religious life. Furthermore, it is the confirmation and the result of the commendable life and of the high organization – following the example of the ones in the East – which the Danubian-Pontic coenobitic communities benefited from.

The fame of Bishop Theotim I was still strong even almost half a century after his death. At the Ecumenical Council of Chalcedon (451) an archimandrite from Constantinople named Carossos, in his attempt at exculpating of the charge that he was a Monophisite heretic, he took advantage of the name of the Tomitan hierarch upholding that: "I know the faith of the three hundred eighteen priests brought together in Nicaea, in whose name I was christened, for I don't know other faith. They are bishops. They have the authority to anathematize me, to defrock me, they have the authority to do whatever they want. Besides this faith, I don't know other. **When hallowed Theotim christened me in Tomis, he ordered me never to have other faiths.**"[71]

[69] *Philocalia* was created by the saints Basil the Great and Gregory of Nazianzus in the years 358–359. Afterwards, in 383, st. Gregory asked the bishop Theodore of Tiana to copy the collection elaborated then in the shape of a book, acc. to Teodor Bodogae, *Studiu introductiv* in Origen, *Philocalia*, in the col. "PSB", vol. 7, Bucharest, 1982, p. 298. The possibility that St. Theotim could have known the *Philocalia* of Origen is also upholded by I. G. Coman, *op. cit.*, p. 189–190.

[70] Em. Popescu, *Monahismul...*, p. 102. The same point of view is also shared by I. G. Coman, *op.cit.*, p. 333; Mihai Coliba, *Regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin*, in "ST", XVII (1965), 3–4, p. 253; Teoctist Arăpașu, *Opera Sfântului Vasile cel Mare în evlavia credincioșilor ortodocși români*, in the vol. "Sfântul Vasile cel Mare. 1600 de ani de la săvârșirea sa", Bucharest, 1980, p. 15–20; Vasile Muntean, *Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (până la 1600)*, teză de doctorat, în „ST", XXXVI (1984), 1–2, p. 34; 34; Iorgu D. Ivan, *Studiu introductiv*, la Sfantul Vasile cel Mare, *Asceticele*, in the col. "PSB", vol. 18, Bucharest, 1989, p. 49. Otherwise, between Scythia Minor and Cappadocia existed a tight relationship beginning with the past. We mention, for this, the correspondence st. Basil had with st. Bretanion, the bishop of Tomis (367–374), but also with the governor of Scythia Minor, Iunius Soranus, both of them from Cappadocia, acc. To St. Basil the Great, *Corespondenta (Letters)*, 155, 164, 165, in "PSB", vol. 12, p. 341–342, 355–358. In the letter 164 St. Basil the Great also mentions Eutyches, a cappadocian missionary, who had left to preach the Christian faith in the zone of the Low Danube.

[71] André-Jean Festugière, *Actes du Concile de Chalcédoine*. Session. (La Définition de la Foi). Traduction française, Genève, 1983, (Cahiers d' Orientalisme, IV), p. 53 *apud* I. Dură, *Sfântul Teotim I, episcopul Tomisului, invocat drept autoritate a dreptei credințe în cadrul lucrărilor Sinodului IV ecumenic (451)*, in "BOR", CVI (1988), 5–6, p. 93.

For the subject we deal with, what matters is the relation between Carossos and Saint Theotim I and the Danubian-Pontic monachism. From the quoted excerpt, it clearly results that the first one had been christened in Tomis, precisely by Bishop Theotim I, some day between the years 290 and 407. However, there is no specification of either the age when he received the christening, or if he was or not a native of Scythia. The sure thing is that, when he received the christening, Carossos was mature enough to be defrocked. Estimating his age in 451 around 60 years[72], and the last year of pastorship of Bishop Theotim I, 407, it results that during the period he had been a catechumen, he was around 16 years old. An enough early age, that demonstrates he was a native. In this case, Carossos may have been a member of one of the Greek communities from the harbours of the Black Sea, probably of Tomis[73].

As regards the conversion to monachism of young Carossos, it took place, most probably, in Scythia Minor. Furthermore, the decision of young Carossos to join the monastic life must be related to the admiration he felt for the monk bishop. Subesquently, probably attracted by the capital's monastic life, Carossos had left Scythia Minor and settled in Constantinople. Here he became an archimandrite and, under this authority, ruler of a monastery. The rank of archimandrite he had in 451, is a clue that he had moved to his monastery from the capital long time before. Moreover, it seems that after this moment Carossos had ceased his relationship with Scythia Minor. A clue for this, is represented by his doctrinaire convictions, entirely different from those of the Scythian theologians. During the Ecumenical Council of Chalcedon (451), he was entirely fond of the Monophisite patriarch Dioscor and his teachings, while the Tomitan hierarchs – bishops John I (448) and Alexandre (449–452) – and the monks of the province – the Scythian monks of the VIth century, made themselves famous by defending the orthodox faith. Otherwise, Carossos had been exiled because of his heretical convictions.[74]

The place of the archimandrite Carossos in the history of the Danubian-Pontic monachism is a secondary one. An important thing to mention is just that a monk who joined monastic community life in Scythia Minor became an archimandrite and abbot of a monastery in the Byzantine Empire's capital. Moreover, even more important is that the episode related to the name of the archimandrite Carossos reveals another aspect of the past of the Danubian-Pontic monachism. This is linked to the great fame that the monastic life acquired between the Danube and the Black Sea, thanks to the personality of Saint Theotim I. Like Carossos, there might have been other Christians who had then joined the monastic life, influenced by the exemplary life experience of the Tomitan bishop.

[72] Em. Popescu, *op. cit.*, p. 110, note 66.

[73] I. Dură has a different opinion, *op. cit.*, p. 94, 95 and note 11, according to which Carossos was for sure, "an inhabitant and citizen of the New Rome".

[74] Léon Ier, *Epist.*, CXXXVI, n. 4; CXLI, n. 2, in Saint Leon, *Opera*, édit. Ballerini, t. 1, I, the col. 1281, 1296, 1297, apud Ch.-J. Hefele, Dom H. Leclercq, *Histoire des conciles*, Researches and texts, t. II, deuxième partie, livre XI, Paris, 1908, p. 712–713.

Another monk from Scythia Minor who had left the province is pious Dionysius Exiguus (+ 540–555). He had been born in the VIIth decade of the Vth century. He followed his monastic apprenticeship in his native province, after which he travelled to the East, and in the year 496, to Rome. He spent his last years in Calabria, in the south of Italy.

We have the spiritual and intellectual portrait of this Scythian monk from Cassiodorus: "an honest Catholic man, entirely, constantly connected to the traditional orders", "unobtrusive and wise", good connoisseur of the Holy Scriptures, unsurpassed in the manipulation of Greek and Latin; "entirely devoted to God, ... of a rare chastity, ... kind" and very well-balanced – "he ate little and especially ordinary food"[75]. Words full of admiration, that prove that Dionysius was an exemplary monk.

Unlike Carossos, Dionysius Exiguus hadn't interrupted his relationship with the province of Scythia Minor. During his stay in Rome, he had translated for some of his fellow countrymen, some doctrinaire writings. The *Prefaces* that accompany some of the translations have a high value because of the subject they deal with, as they contain information concerning the monastic life beetween the Danube and the Black Sea from the period of his youth: "in Scythia ... we became able to see **since early youth** the way of heavenly life of the all-happy priests who, in a way, that region boasts of, through its spiritual fecundity. Their faith, consolidated by their actions, offered **everybody** examples of life and faith. ... [And for them, who are] free of every human worry ... the dogmas of the right faith have always had an untouched power; because even if they have been common people judging by their words, they surely haven't been powerless through their knowledge."[76]

The excerpt reveals the image of a coenobitic community the members of which, with a chaste life and orthodox faith, were examples for all the members of the Church of Scythia. The remarks are similar to those that had been stated a century before, by Saint John Cassian. This is a clue which shows that the power of the religious feel from the Danubian-Pontic monastic centres didn't diminish with the passing of the time.

The second *Preface* of pious Dionysius brings additional information. Its addressee is the Bishop Peter of Tomis, the one who had demanded him the translation: "I can't forget your blessings, Holy Priest [bishop Peter], ... and the holy efforts you bore with me, **for guiding me when I was young** – which I will nowhere and never forget – [and] I really want, in my turn, to bring you my thanks, even though I know I'm not able to make their count ... [That is why] I don't stop

[75] Cassiodorus, *Instituțiile literaturii divine și umane* (Institutiones divinarum et saecularium litterarum), chapter XXIII, translated into Romanian by St. Alexe in *Introducere la...*, p. 12–14.

[76] Dionysius, *Prefața la traducerea în latinește a celor două epistole ale Sfântului Chiril, episcop de Alexandria, adresate episcopului Successus* (The Preface of the Translation into Latin of the Two Epistles of Saint Cyril, Bishop of Alexandria, Addressed to the Bishop Successus), 1, 2 translated from Latin into Romanian by David Popescu, in "MO", XXXVIII (1986), 2, p. 116, 117 (in Latin in J. P. Migne, *op.cit.*, series latina (=P.L.), Supplementum, vol. IV, col. 20–21).

showing, with all the ardour, the longing I always keep in my heart for your Holiness"[77].

From this, it results that Peter, who, at that time was bishop of Tomis, had been a member of one of the monastic communities of Scythia Minor. He is the second Tomitan bishop – after St. Theotim I – known by his name, about who it is known for sure that he rose from among the local monks. Moreover, the submission he had completed within the monastery, the guidance of the young people, reveals his experience and the appreciation he enjoyed among the other monks of the community[78]. Otherwise, this remark seems to have surpassed the walls of his coenobitic monastery, if we judge by his subsequent election precisely in the Episcopal See of the province.

The election of monk Peter as the hierarch of Scythia proves, furthermore, the important place that the local monachism continued to occupy in the religious life of the province, and, implicitly, its appreciation, and the powerful impact it had on the Christians from here.

Moreover, the demand of the Scythian monks – inclusively Peter's, monk-bishop with a good education – to have translated into Latin some of the writings of the Greek Fathers, demonstrates that, almost a century after the pastorship of St. Theotim I, the Latin language developed more than the Greek one, at least in some of the monasteries of Scythia Minor[79].

At present, there is no other written information concerning the situation of the monachism in Scythia Minor in the Vth century. The results of the archaeological researches from Slava Rusă and Dumbrăveni haven't registered, however, any type of destruction or interruption of the living levels in that period. Furthermore, in the second half of this century, the paleo-Christian monastery of Slava Rusă passed through a new stage of development. The old basilica was

[77] Idem, *Prefaţa la traducerea latinească a "epistolei sinodale" a episcopului Chiril* (The Preface of the Latin Translation of the "Synodical Epistle" of Bishop Cyril), 1, translated by David Popescu, in "MO", XXXVIII (1986), 2, p. 117–118 (in Latin in P.L., vol. 67, col. 9D–12B).

[78] St. Basil the Great, who agreed with accepting children within the monastery, recommends: "over them [the children] must come an older and more experienced one [a monk], and famous for his patience, who to rectify with parental kindness and with wise words the errors of the young ones, applying the right cure for every error, ..." – *Regulile mari* (The Longer Monastic Rules), 15, translated into Romanian by Iorgu D. Ivan, in "PSB", vol. 18, p. 244–246. Receiving children within the monastery and the existence of a kind monk who dealed with their education, according to st. Basil's suggestion, is another proof that the Basilian Monastic Rules were being respected within the monasteries of Scythia Minor.

[79] Another important thing is that, also on the disc renovated by the metropolitan bishop Paternus (498–520), the inscription engraved in this occasion is also in Latin: "Ex antiquis renovatum est per Paternum reverentiss[imum] epics[opum] nostrum, Amen (= [This patten] was wrought again out of old [pieces] through the care of Paternus, our most reverend bishop. Amen!), – acc. to Em Popescu, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV–XIII descoperite în România*, Bucharest, 1976, no. 64a, p. 97. This is another clew about the development of Latin language compared to Greek, in Scythia Minor, in that time.

extended and other two chapels were built from their foundations, and also the wall that surrounded the monastic complex (picture 1)[80]. This extention reveals the way in which the monastery joins, from the liturgical and architectural points of view, the rest of the monastic settlements from the Empire, but also a small numerical increase of this monastic community.

"The silence" of the Scythian monks during the entire Vth century, can be explained by the fact that they faced no doctrinaire contrast locally. The absolute theological concord between them and the superior church authorities ended, however, in the first half of the VIth century. In the attempt of promoting a new theological statement – "One of the Trinity suffered in the flesh" –, which excluded both the Nestorian and the Monophisite interpretations, the Scythian monks came up against the opposition of the hierarchs from the province[81]. Without losing courage, their representatives travelled to Constantinople and even to Rome, where they milited for the official acknowledgement of the theoanthropopaschite formula. Beginning with the year 521, after the acceptance of this formula, the information about them, ceases again[82].

The correspondence and the theological writings caused by this theological dispute mediate the cognition of the names and of the clerical rank that some of the monks having left Scythia Minor had. The most active of them was John Maxentius (*Joannes Maxentius*), ruler, "as an *abbas* of a congregation"[83] and author of a short theological treatise[84]. But, the highest clerical rank was owned by

[80] Andrei Opaiț, Cristina Opaiț, Teodor Bănică, *op.cit.*, p. 19–22, 24.

[81] *Raportul episcopilor Germanus și Iohannes, a diaconilor Felix și Dioscorus și a preotului Blandus din 29 iunie 519 (Suggestio Germani et Iohannis episcoporum Felicis et Dioscori diaconorum et Blandi presbyteri)*, II, in "FHDR", vol. II, p. 330–331. At that time, the church hierarchical See from Tomis had the rank of Metropolitan Seat with 14 affliated Sees.

[82] For the Scythian monks and the dispute related to their theological formula, acc. to Vasile Sibiescu, *Călugării sciți*, in "RT", XXVI (1936), 5–6, p. 182–205; D. Stăniloae, *Contribuția "călugărilor sciți" la precizarea hristologiei la începutul secolului al VI- lea- Studiu introductiv la "Scrieri ale <călugărilor sciți> daco-romani din secolul al VI- lea*, in "MO", XXXVII (1985), 3–4, p. 199–244; McGuckin, J. A., *"Mărturisirea theopashită" (Textul și contextul istoric): un studiu despre reinterpretarea chiriliană a Calcedonului*, translated from English into Romanian by Teodor Baconsky, in "BOR", CVI (1988), 3–4, p. 108–123 (in English in "Journal of Ecclesiastical History", 2, 1984). Florea Duță, *Les théologiens scythes de 440 à 553. La formule théoanthropopaschite (théosarkopaschite)*, thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université des sciences humaines de Strasbourg, 1998, unpublished, *passim*.

[83] *Tot un Raport al diaconului Dioscorus (Item suggestio Dioscori Diaconi)*, (224), 11, in "FHDR", II, p. 332–333.

[84] *Mărturisire de credință (Avowal of Faith)* (in "Corpus Christianorum", Series latina (=CCSL), LXXXV A, Turnholti, 1978, p. 5–28), *Capitole contra nestorienilor și pelagienilor spre bucuria fraților* (Chapters against the Nestorians and the Pelagians for the Joy of the Friars) (in "CCSL", LXXXV A, p. 29–30), *Foarte scurtă mărturisire de credință a Bisericii universale* (A Very Brief Avowal of Faith of the Universal Church) (in "CCSL", LXXXV A, p. 33–36), *Răspuns contra acefalilor* (Treatise against the Acephali-Monophysites) (in "CCSL", LXXXV A, p. 33–36), *Învățătură foarte scurtă cu privire la unirea Cuvântului lui Dumnezeu cu propriul Său trup* (Very Brief Teaching Regardind the Union of the Word of God with His Own Body) (in "CCSL", LXXXV A, p. 39–40), *Dialoguri contra nestorienilor* (Dialogues against the Nestorians) (in "CCSL", LXXXV

the presbyter and archimandrite John (*Joannes*). His rank of archimandrite proves that he was the ruler of a monastery. The other monks known by their names are the deacons Peter (*Petrus*), John (*Joannes*) and Venerius, the monks John (*Joannes*), Leontius, Achilles and Maurice (*Mauritius*) and lecturer John (*Joannes*). Besides them, there had come, for sure, other monks from Scythia Minor, whose names and clerical ranks remained unknown[85].

These monks came from at least two different monasteries. The proof is the presence of two abbots among them – abba John Maxentius and the presbyter and archimandrite John. They are also the first abbots from Scythia Minor, for sure known by their names today. Another remarkable thing is then, the variety of functions and clerical ranks that the Scythian monks had: from the common monks or lecturers, to deacons, priests, or even archimandrites. This thing confirms the good and avanced internal organization of the Danubian-Pontic monasteries from that period of time, similar to the one in the rest of the Empire. Moreover, the frenzy they defended the orthodox faith with, and the great appreciation they felt for the right faith, as also resulted from the older documents, is a real one[86].

The support of the theological theoanthropopaschite formula by the members of at least two Danubian-Pontic monastic communities is also a proof of the tight links that existed at that time between some of the monasteries of the province[87]. What seems to be interesting is the attitude of the metropolitan bishop Paternus and of the other bishops from the province. Their refusal to approve the theoanthropopaschite formula is a clue that, at least part of them, didn't proceed from the Scythian

A, p. 49–100), *Răspuns la epistola care, zic ereticii, a fost adresată de către episcopul Romei(Hormisdas) către Possessor* (Reply to the Epistle Which, the Heretics Say, Was Addressed by the Bishop of Rome (Hormisdas) to Possessor) (in "CCSL", LXXXV A, p. 101–154). They had been translated from Latin into Romanian by Nicolae Petrescu and published in "MO" magazine, XXXVII, (1985), 3–4, p. 244–254; 5–6, p. 391–440; 9–10, p. 680–698.

[85] Ionuț Holubeanu, *Dionysius Exiguus și monahismul dobrogean*, in the vol. "Studia Historica et Theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu", Jassy, 2003, p. 241–246.

[86] Yet, it must be specified that in the dogmatic issue of the relationship between grace and freedom, the Scythian monks were tributary to St. Augustine. Acc. to *Epistola monahilor sciți către episcopi. Despre Harul lui Dumnezeu* (The Epistle of the Scythian Monks to the Bishops. About the Grace of God), VI and epilogue, translated into Romanian by N. Petrescu, in "MO", XXXVII (1985), 9–10, p. 707 (in Latin in "CCSL", LXXXV A, p. 155–172). Ioan Maxentiu (Joannes Maxentius), *Mărturie de credință*, in "MO", XXXVII (1985), 3–4, p. 252–254; idem, *Capitole scrise contra nestorienilor și pelagienilor*, 12, in "MO", XXXVII (1985), 5–6, p. 392; idem, *Răspuns la...*, in "MO", XXXVII (1985), 9–10, p. 697, 698; *Cartea Diaconului Petru și a altora care au fost trimiși la Roma din partea grecilor pentru apărarea credinței despre întruparea și harul Domnului nostru Iisus Hristos, către Fulgentius și către alți episcopi ai Africii* (The Book of the Deacon Peter and of Others Who Were Sent to Rome on the Behalf of the Greeks in the Defence of the Faith about the Embodyment and the Grace of Our Lord Jesus Christ, to Fulgentius and to Other Bishops of Africa), chap. VI–VIII, translated into Romanian by N. Petrescu, in "MO", XXXVII (1985), 11–12, p. 788–792 (a Greek version in P.G., LXV, col. 442–451). About this subject, acc. to J. A. McGuckin, *op. cit.*, p. 115.

[87] Acc. to. this issue St. Basil the Great, *Regulile mari (The Longer Monastic Rules)*, 43 , in the "PSB", vol. 18, p. 287–288.

monks[88]. Anyway, the Scythian monks had got out victorious of the theological dispute also locally. This is proved by the election for the Metropolitan See, as a successor of Paternus, of John (around 530–550), one of the Scythian monks[89]. This seems to be the moment of maximum authority that the local monachism acquired within the Church of Scythia Minor.

As regards the theological knowledge of the Scythian monks involved in the dispute around the theoanthropopaschite formula, it was superior to the one that many of their contemporaries had. The arguments and explanations from their dogmatic writings show that they were good theologues[90], able to observe and analyse the theological finenesses of the heretics of other times. The theological theoanthropopaschite formula which they promoted, in fact, the orthodox answer to the heretic interpretation of the decisions of the Ecumenical Councils since then, is the most precise testimony for these[91].

Very probably, the Scythian monks had a constant relationship with the theological centres of that time[92]. We deduct this, on the one hand from the fact that they were well-informed about the last heretical interpretations spread in the rest of the Empire[93] and, on the other hand, from the numerous theological writings they used[94]. Through this fact, they prove to have been monks concerned with, and

[88] Could Paternus have been the first metropolitan bishop of Scythia Minor from outside the borders of the province? It's possible if we judge that the raising of the church See of Tomis to the rank of Metropolitan Seat and the election of Paternus in the van of it had been done during the rule of the emperor Anastasius (498–518), advocate of the Monophisite heresy. In addition, the hesitation of Paternus in accepting the formula of the Scythian monks seems to show the attraction of this hierarch, at least at the beginning, to the Monophisite heresy.

[89] Acc. to. Fl. Duta's discussing that problem, *op. cit.*, p. 48–68.

[90] Even the Roman legates from Constantinople indirectly admit the superior theological knowledge of the Scythian monks: "...we have revealed these, [the presentation and the control of the theological ideas of the Scythian monks], one by one, for not to happen that **their fineness** to praise compared to our modesty", *Raportul episcopilor...*, (217), 11, in "FHDR", II, p. 330–331. Also acc. to D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 212, then, "A more tenacious research of the christology of Leontius [of Byzantium], would indicate, we believe, its entire dependence on the christology of John Maxentius", acc. to Em. Popescu, *op. cit.*, p. 105; Fl. Duta, *op.cit.*, p. 121–122.

[91] They payed attention, firstly, to the Nesthorian interpretation of the dogmatic decisions of the Council of Chalcedon (451), acc. to Ioan Maxentiu, *Mărturisire de credință*, p. 245 and next.; idem, *Răspunsul ...*,in "MO", XXXVII (1985), 9–10, p. 685, 686, 689, 691.

[92] Part of these links could have been mediated precisely by the Scythian monks that had left the province. An example for this is pious Dionysius Exiguul, who keept in touch with the theologues of his native province.

[93] About these, Ioan Maxențiu, *Mărturisire de credință*, Prologue, p. 245, writes: "...we bring to light excerpts of the books of Holy Fathers, against the **new** inventions of the heretics" and idem, *Răspunsul...*, p. 693, "... the [Scythian] monks ... have sent notices **in time** to the Western Churches, regarding some follies [arised] about faith".

[94] In their writings, there are quotations from the Sts. Athanasius, Gregory of Nazianzus and Cyril of Alexandria, Augustine, the patriarchs Proclus and Flavian of Constantinople, the bishops of Rome Innocent, Celestine and Leo the Great, the Antiochian priest Malkion and a letter created by the participants in some of the Councils of Africa. Then, they mention the names of different heretics:

accustomed to the theological study. In addition, in the monasteries they proceeded from, they probably had auspicious working conditions – the peace and the books they needed.

It isn't out of the question that, after this moment, being aware of the necessity of having a good report about the theological debates from the Empire, the Scythian monks might have founded a monastery of their own in Constantinople[95].

After this moment of maximum fame of the monks of Scythia Minor, the information about them ceases again. Probably, content with their theological success, they retired to the peace of the monasteries they came from. Otherwise, untill the end of the VIth century, both at Dumbrăveni and at Slava Rusă, the living levels didn't register important transformations or destructions. Only at Slava Rusă the archaeological excavations revealed the performance under the rule of the Emperor Maurice (582–602) of Byzantium of some renovation works and the raising of other auxiliary buildings[96]. A certain diversification and increase of the administrative internal needs within the monastery is revealed.

It is also worthy mentioning the posible organization in the VIth century of an *intra muros* coenobitic monastery at Histria[97]. It would be the first and, up to the present, the unique urban monastery discovered in Scythia Minor. The beginnings of this monastery seem to be related to the foundation of the Episcopal See of Histria. Otherwise, it functioned within the private basilica pile – *domus 3* –, where the residence of the bishop of the citadel was. Of its organizing, one of the Histrian hierarchs might have taken care[98].

The golden period of the Danubian-Pontic monachism ended at the beginning of the VIIth century, during the big Avaro-Slavic tribes' invasion. A brutal end, also confirmed by the disappearance of all the monastic communities identified since then between the Danube and the Black Sea. Some of them – Slava Rusă and Histria – were irrevocably shattered and abandoned. Others – Dumbrăveni, the ones in the Suha Reka and Dobrich valleys, and the ones from the sea coast of the

Theodore of Mopsuestia, Nestorius, Sabelius, Eutyches, Dioscurus of Antioch, Timotheus Aelurus of Alexandria, Peter Fullo of Alexandria, Peter of Antioch, Acacius of Constantinople, and Paul of Samosata. Of course, they had been acquainted with some of these writings in the period they had been in Constantinople or Rome.

[95] Acc. to Em. Popescu, *op. cit.*, p. 109, note 58; I. Holubeanu, *op.cit.*, p. 251–253.

[96] Acc. to Andrei Opaiţ, Cristina Opaiţ, Teodor Bănică, *op.cit.*, p. 19–22, 24.

[97] Em. Popescu, *Les antiquités paléochrétiennes d'Histria*, in the vol. "Christianitas daco-romana", p. 323–324; Virgil Lungu, *Creştinismul în Scythia Minor în contextul vest-pontic*, Sibiu – Constanza, 2000, p. 71 and Octavian Bounegru, V. Lungu, *Cartierul "Domus"*, in the vol. "Histria", coord. Al. Suceveanu, Mircea V. Angelescu, in press, p. 89–104. The possibility of organizing the monasteries like fortresses is mentioned and accepted by the 4th Canon of the IVth ecumenical Council of Chalcedon (451): "And those who live their monastic life in a **fortress** or maybe in the countryside, must submit to the bishop of that place", *Canoanele...*, p. 80.

[98] It isn't out of the question that such urban coenobitic monasteries might have functioned in Scythia Minor in the VIth century and also in the neighbourhood of other episcopal centers of the province.

Black Sea – were repopulated, but after a long period of time. In the absence of any clear piece of information, it's difficult to say what happened with the monks from these monastic centres. It's possible that some of them might have died during the invasions. Others might have continued living isolated, in the safe places of the province. Yet, the desertion of the traditional monastic centres for more than two centuries, and the absence of any other vestiges of monastical destination in Scythia Minor, uphold the hypothesis that the majority of the Scythian monks, wanting, in that time, the peace required by their way of life, had left the province. Otherwise, also at the beginning of the VIIth century, many Eastern monks left the provinces of the Byzantine Empire, rummaged by the barbarians, taking refuge in the West. They preferred the half-isle of Italy, where they found the auspicious conditions for their way of life[99]. Under these circumstances, the desertion of Scythia Minor by the monks, hadn't been something exceptional, but subscribed to the general tendency of those times.

For almost two centuries and a half the Danubian-Pontic territory didn't offer any more favourable conditions for the development of the monastic life. The big Avaro-Slavic tribes' invasion caused great trouble and disorder. Subsequently, in 681, the Proto-Bulgarians settled in the south of the Danube. The permanent wars between the state they founded and Byzantium had increased even more the tension in the region.

Notable changes appeared starting with the second half of the IXth century. In the year 864, the Slav-Bulgarians received officially the Christian faith. Then in the year 971, the eastern part of Bulgaria and the entire Danubian-Pontic territory got again under the rule of Byzantium. The territories were entirely integrated to the Byzantine administrative system, being organized like a new Byzantine *thema* – Paristrion.

As a consequence of these transformations, monachism faced a new sudden change. Monastic cave and semi-cave centres functioned then at Casian, Basarabi (Murfatlar), Dumbrăveni, in the Suha Reka-Dobrich, Kanagyol-Taban and Senebir valleys, and also on the sea coast of the Black Sea, at Kamen Briag, Yaila and at the Caliacra cape. Christian monks might have lived then in the caves of La Izvor and Baba from the region of Casian, at Histria, Cernavodă, Mangalia and in the cave of Limanu (see map 2).

At Dumbrăveni, on the ground-floor of the former monastic complex, a small semi-cave church of mononaval basilical plan and an annexed room had been arranged. A stone wall that delimited some kind of precincts of the monastery had also been built. On one of the walls of the pile some Runic characters are incised. The food rests identified here – seeds and bones of tame and wild animals, fish and

[99] The immediate result of this massive exode had been the increase of the churches and of the Greek monastic communities in Italy, in which they employed the Greek language for the divine service, and had been respected the *Monastic Rules* of St. Basil the Great, acc. to Viktor Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, vol. I, translated into Romanian by Florin Chirițescu, Bucharest, 1980, p. 153, 154, 156 (=*Istoria vizantiinskoi jivopisi*, 2 vol., Moskow, 1947, 1948).

Photo 1. Basarabi (B4): view from the nave.

Photo 2. Basarabi (B4): the iconostasis.

birds – reveal the household occupations – tillage of the land, breeding of the animals and, possibly, hunting[100] – and the permissive food diet of the monks[101]. Most probably, this is a coenobitic monastery which consisted of 10–15 monks.

This living level was dated in the IXth–Xth centuries. It seems that the settlement ended somewhere in the Xth century, in a violent way[102].

The most famous Danubian-Pontic monastic complex is the one at Basarabi[103]. In a stone quarry of the early Middle Ages, six small churches, annexed rooms, funeral rooms and galleries placed on a few levels were identified. One of the small churches – B2 – has a *cancelli* instead of the iconostasis. Another one, B4, the largest, is the unique with two entrances in the iconostasis (photos 1, 2). The small church E3 has a funeral semir-circular west-oriented apse, like the ancient place of prayer from Dumbrăveni.

It is believed that the small churches were successively used, for short periods, beginning with those from the superior levels[104]. On the walls of each room, numerous graffiti and Runic (picture 14), Cyrillic, Glagolitic and Greek inscriptions are incised. Most frequently appears the cross, and close to it, images of saints (picture 7) and other human images – pedestrians or riders. There are also animal images – horses, hares, wolves, dogs, foxes, birds – the peacock and the pigeon –, fantastic images – dragons –, and other images – the pentagram, the labyrint, the axe, the bow with the arrow, or only the arrow, the nine men's morris, the feet (the boots), the square or rectangle with diagonals, the ship, the tree, and others. In the small church E3 is also incised the sceene of the Nativity of our Lord (picture 6). The majority of the images are considered ancient Greco-Roman or Christian symbols[105].

[100] L. Regnault, *op. cit.*, p. 121, states, without giving any example for it, that also in the Egyptian desert, hunting was one of the occupations of the monks.

[101] There, have been identified millet seeds and the remains of a grinder for the horned cattle bones, pigs, sheep, she-goats, wild-boar, stag, hare, roebuck, the sterlet, the pike, the carp, the pike perch, the hen, the goose, the pigeon, the donkey, the dog, the horse, C. Chiriac, T. Papasima, *op.cit.*, p. 201.

[102] *Ibidem*, p. 200–202; T. Papasima, C. Chera, *op. cit.*, p. 291. The violent ending of the complex is certified by the fire traces. A worth thing to mention is that initially, C. Chiriac, *op.cit.*, p. 264–268, dated the functioning of the semi-cave complex of Dumbrăveni, in the X–XI centuries.

[103] Acc. to I. Barnea, Ştefan Ştefănescu, *Din istoria Dobrogei*, the vol. III, "Bizantini, români şi bulgari la Dunărea de Jos", Bucharest, 1971, p. 180–233; I. Barnea, *Bisericuţele rupestre de la Murfatlar*, in the vol. "De la Dunăre la Mare", p. 134–140; idem, *Monumente creştine şi viaţa bisericească în secolele VII–XIV*, in the vol. "Monumente istorice şi izvoare creştine. Mărturii de străveche existenţă şi de continuitate a românilor pe teritoriul Dunării de Jos şi al Dobrogei", Galaţi, 1987, p. 92–106; idem, *Arta creştină în România*, vol. II (VIIth–XIIIth centuries), Bucharest, 1981, p. 16–20; 46–90; idem, *Monumente de artă creştină descoperite pe teritoriul Republicii Populare Române*, in "ST", XVII (1965), 3–4, p. 160–172; I. Barnea, V. Bilciurescu, *Şantierul arheologic Basarabi (reg. Constanţa)*, in "Materiale si cercetari arheologice", VI (1959), p. 541–566.

[104] I. Barnea, *Ceramica din cariera de cretă de la Basarabi*, in "SCIV", XIII, 2, 1962, p. 365; idem, *Monumente...*, p. 105 ; I. Barnea, Şt. Ştefănescu, *op.cit.*, p. 225, 226.

[105] Acc. to idem, *Reprezentarea labirintului pe monumentele rupestre de la Basarabi*, in "SCIV", XIV, 1963, 1, p. 193; I. Barnea, Şt. Ştefanescu, *op.cit.*, p. 191–228; P. Diaconu, *Istoria Dobrogei în unele lucrări străine recente (II)*, in "Revista de istorie", 30, 1977, 10, p. 1899. Idem,

The majority of the researchers who dealed with the monastic complex of Basarabi, dated its existence around the end of the Xth century and the beginning of the XIth century[106]. As regards the mode of organization of the monks, the small number of cells carved in the rocky slope may be a clue that the monks from here had rules of an autonomous life – a *laura*[107]. In this case, the majority of them had their cells outside the quarry.

In the center of the Danubian-Pontic territory, the cave from Casian had also been reused. On its walls, in that period, a cross and some Cyrillic characters were incised. Its living was attributed to the Xth century[108].

Also then the ancient monastic centres – Gyaur Evleri, Tarapanata, Asar Evleri, Shayan Kaia, Valchanova Staya, Haidushkite Kashti and Hitovo – from the Suha Reka and Dobrich valleys, had been reused. The proof of their repopulation is the existence of some ceramic remains, the images – the cross, the arrow, etc. – and the Cyrillic or Runic inscriptions, incised on their walls. This living level was dated in the Xth century[109].

"Marca de olar" având ca reprezentare un cal, in "SCIVA", 34, 983, 3, p. 290–292, note 13; idem, *Tradiții daco-romane în monumentul rupestru de la Basarabi (jud. Constanța)*, in "Symposia Tracologica", 7, Tulcea, 1989, p. 431; idem, *Caii Sfântului Teodor*, in the vol. "Cultură si civilizație la Dunărea de Jos", 13–14, Călărași, 1995, p. 325; Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *op.cit.*, p. 181.

[106] I. Barnea, Șt. Ștefănescu, *op.cit.*, p. 113, 114, 181; I. Barnea, *Arta...*, p. 17; G. Mihăilă, *Inscripții slave vechi de la Murfatlar (Basarabi)*, in "Studii și cercetări lingvistice", Bucharest, XV, 1964, p. 56; Razvan Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (sec. X–XIV)*, Bucharest, 1974, p. 87; Em. Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV–XIII descoperite în România*, Bucharest, 1976, p. 210; A. Rădulescu, I. Bitoleanu, *op.cit.*, p. 117; C. Moisescu, *op.cit.*, p. 17; Similar points of view, have also N. A. Oikonomidès, *Recherches sur l'histoire du Bas-Danube aux Xe–XIe siècles: la Mésopotamie de l'Occident*, in "Revue des Etudes Sud-Est Européennes", III, 1965, 1–2, p. 63, 64, note 28, acc. to these the small cave church B4 had been inaugurated in the year 982, and researchers P. Diaconu and P. Ș. Năsturel, *Câteva informații în legătură cu complexul arheologic de la Murfatlar (Basarabi)*, in "MO", XX (1968) , 11–12, p. 443, who dated the existence of the complex in the last quarter of the Xth century. In exchange, Maria Comșa, *La civilisation balkano-danubienne (IXe–XIe siècles) sur le territoire de la R. P. Roumaine*, in "Dacia", N. S. VII, 1963, p. 423–424, dates the complex in the Xth century, before the year 971. Damian P. Bogdan, *Grafitele de la Basarabi*, in "Analele Universității București. Seria Științe Sociale-Istorice", 16, IX, 1960, p. 40–41, sustains that the Slavonic inscriptions incised on the walls of the complex belong to the end of the IXth century and the beginning of the Xth century. The same opinion is also shared by R. Harhoiu, *Câteva observații asupra necropolei birituale de la Canlia, județul Constanța*, in "Pontica' V, 1972, p. 569.

[107] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Romane*, vol. I, second edition, Bucharest, 1991, p. 169; Gh. Atanasov, *Cave...*, p. 29. A similar point of view also has Victor Brătulescu, in *Sfântul Nicodim*, in "MO", XXII (1970), 5–6, p. 594.

[108] Em. Alexandrescu, Al. Avram, Oct. Bounegru and C. Chiriac, *Cercetări perieghetice în teritoriul histrian (II)*, in "Pontica" , XIX, 1986, p. 246, note 8; L. Mihăilescu-Bârliba, M. Diaconescu, *quoted work*, p. 430, 431.

[109] The Bulgarian researcher's Gh. Atanasov opinion has evoluated with the passing of time. Firstly, he dated them vaster, in the IXth–XIth centuries. Subsequently, he limited their dating only to the Xth century, *op. cit.*, p. 14–17. Also in this last work, in the conventional signs of the map from p. 9, appears a little different dating: centuries X–XI.

Eastern from Suha Reka, in an approximately parallel valley, Kanagyol, other new monastic cave complexes were founded in the early Middle Ages (map 4)[110]. They cover a distance of approximately 50 km on the middle course of the valley. We are talking about coenobitic monasteries, spread out monasteries (*laurae*) or simple hermit cells. The most southern cave monastery is the one in the neighborhood of the present village of Skala, on the right slope of the Kanagyol valley. The small church of the coenobitic monastery, shattered in its largest part, could be found on the first-floor of the complex. Upside it, there were 4 monastic cells. To the northern part, there was the tomb of the complex. On the walls of the tomb lots of representations are incised – numerous crosses, the ship, images of monks and saints – and Runic characters.

To the north, in the neighborhood of the present village Varbino, there were other coenobitic monasteries: Haidushkite Kashti and Varbinskite Peshteri. The first, situated on the left cliff of the valley, consists of a small church, a refectory, 4 cells and a household annex, disposed on two levels. A little to the south, there is a funeral room. On the walls of the cells there are crosses and Cyrillic and Runic inscriptions. The second coenobitic monastery, Varbinskite Peshteri, situated on the right slope of the valley, consists of a small church of mononaval basilical plan, 4 cells and a funeral room. On the walls of the church and of the corridor which links the rooms of the complex, crosses and images of saints are incised. To the northern part of the coenobitic monastery, there are other three groups of cells. It is supposed that they belonged to some retired monks from the monastery.

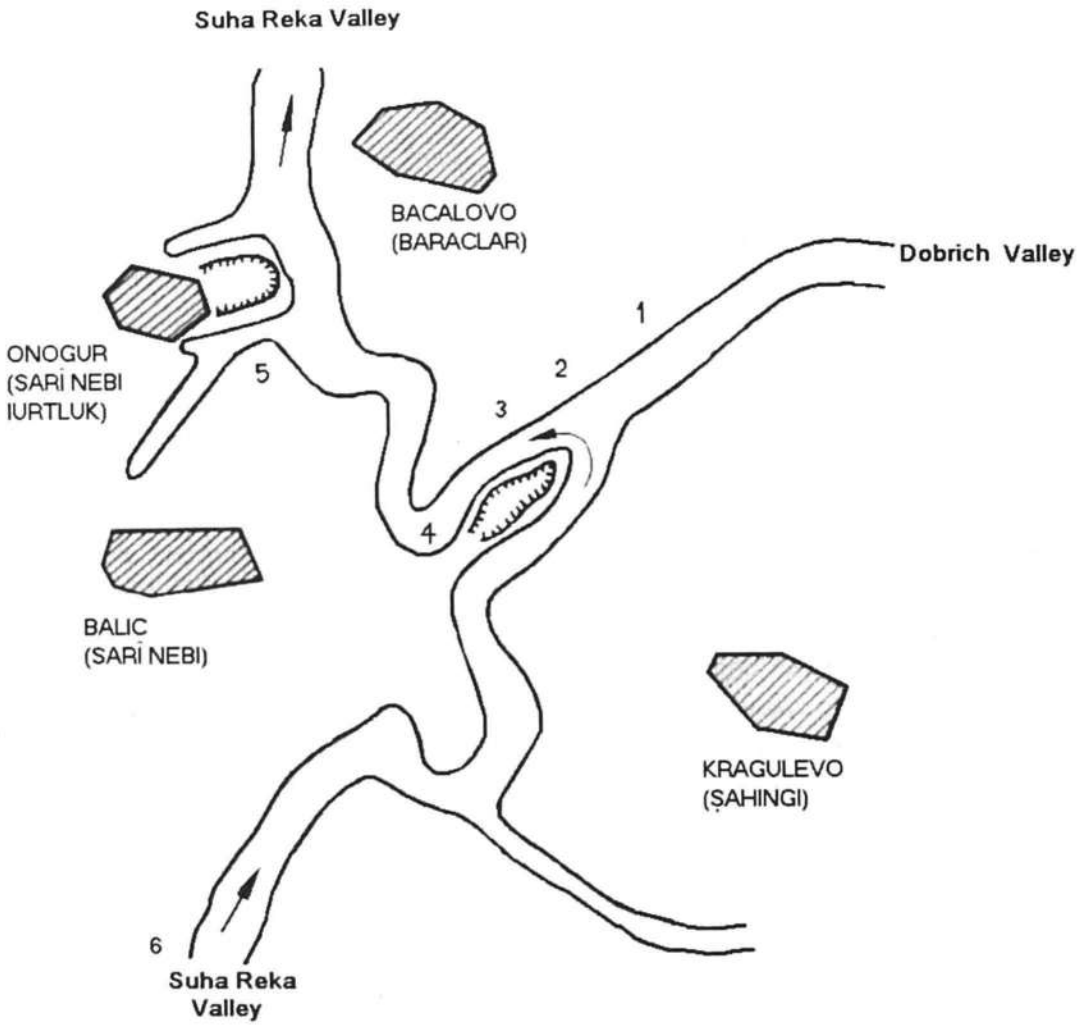
Close to the present settlement Tsar Asen there is the hermit colony – a *laura* – Kokardja. It is disposed on both slopes of the Kanagyol valley, and consisted of 3 small churches and 8 cells. These last ones are spread on a distance of 2–3 km. On the walls of some of the buildings different inscriptions and images – crosses, rhomboidal signs, etc. – are incised.

Other three monastic cave settlements are situated close to the locality Alfatar. The first of them, Gargeshkata Tserkva, situated on the right slope of the valley, has its church of mononaval basilical plan. Next to it there are two cells. On the walls of one of them, there are two crosses incised[111].

At 800 metres to the north, on the left slope of the valley, there is the cave cloister Dyalanata Peshtera. It consists of a small church and an adjacent cell. On their walls, are incised more than 30 crosses, different representations – mounted warriors, hourglasses, the pentagram, the nine men's morris, the axe, the arrow (picture 3) –, Runic characters and the remains of a Cyrillic inscription.

[110] About the cave monastic complexes from the Kanagyol and Taban valleys, acc. to Gh. Atanasov, *Средновековни скални църкви в силистренски окръг*, in "Izvestija-Varna", t. 20 (35), 1984, p. 91–97; idem, *Няколко ...*, p. 55–57, idem, *Cave...*, p. 19–27.

[111] *Ibidem*, p. 24, 25.



MAP 3: The Cave Settlements from the Suha Reka and Dobrich Valleys

1. **Gyaur Evleri**
2. **Sandaklar Maara**
3. **Tarapanata**
4. **Asar Evleri**
5. **Shayan Kaia**
6. **Hitovo**

Map 4: The Cave Monasteries from the Kanagyol and Taban Valleys.

The last centre, Penchov Pat, is a coenobitic monastery that consists of a small church and 11 adjacent rooms, united among them.

Also on the Kanagyol valley, between the localities of Alfatar and Vasil Levski, on top of the right slope, there are two natural columns of stone, on top of which, it is believed[112], hermits-Stylites had lived. At the base of the largest column, there is a cave arranged as a chapel of ease. On one of its walls a ship superposed by a cross is represented. Another arranged cave is situated close to the second column. Upside its entrance there is a cross incised.

Another cave cell exists in the Taban valley, which intersects the Kanagyol valley. Another monastic settlement, which doesn't exist today, could be found in the place where the two valleys met. It consisted of a small church and a few individual cave cells[113].

The most eastern monastic cave centre, Ayazmo, is situated on the left rocky slope of the Senebir valley, where the present locality of Ruino lies. This is a coenobitic monastery that consisted of a small church, 4 cells and a funeral room[114].

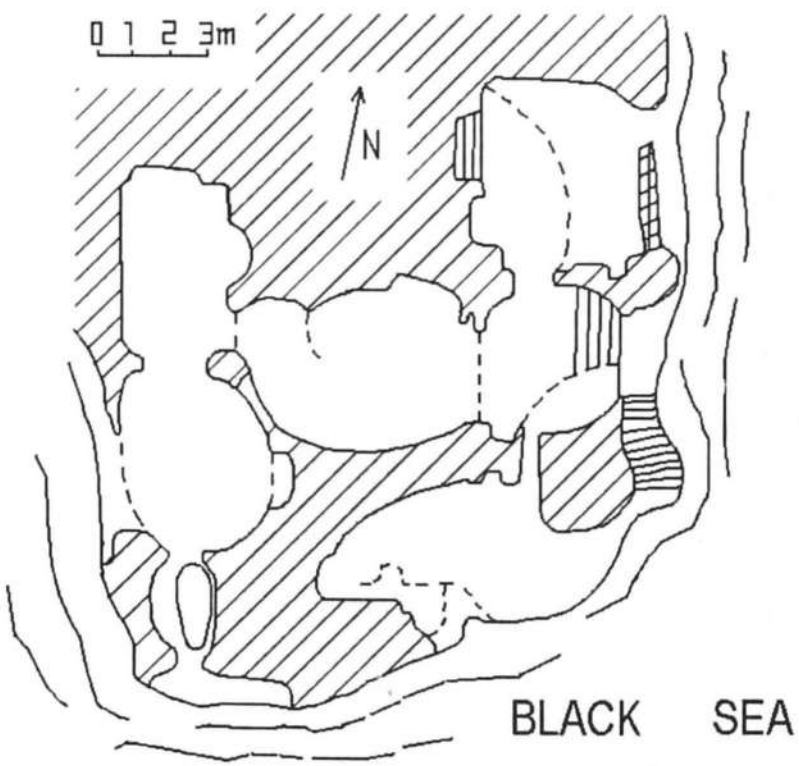
[112] *Ibidem*, p. 26, 27.

[113] This centre had been shatered at the beginning of the XXth century, when the working of the local stone quarry started, idem, *Няколко...*, p. 57.

[114] Idem, *Cave...*, p. 27, 28.

The monastic cave complexes from the Kanagyol, Taban and Senebir valleys, were attributed to the end of the Xth century (after 971) – and the first half of the XIth century. It is considered that they ended their existence during the big invasion of the Petchenegs in the year 1036[115].

On the seaside of the Black Sea, the ancient cave buildings from Yaila and Kamen Briag had been reused. A testimony for this, are the crosses, the inscriptions in Greek and Runic characters, and the graffitti incised on their walls[116]. Yet, other new had been founded. We refer to the coenobitic monastery arranged in the extreme southern part of the rocky mountain from Caliacra Cape[117]. It consisted of a small church, a funeral chapel of ease, 5 cells and a funeral room, all of them densely grouped (picture 9). They were dated in the Xth–XIth centuries[118].



Picture 9: The Caliacra Cape
– The plan of the Cave Complex.

[115] *Ibidem*, p. 20. Initially, Gh. Atanasov, *Средновековни...*, p. 92, 97 and idem, *Няколко...*, p. 56, 47, 61,and other Bulgarian researchers – R. Rasev, *Старобългарски укрепления по Долни Дунав*, Varna, 1982, p. 104–105 and Liudmila Dončeva-Petkova, *Българска битова керамика преэ ранното средновековие*, Sofia, 1977, p. 33–98 – dated them vaster, in the IXth–XIth centuries.

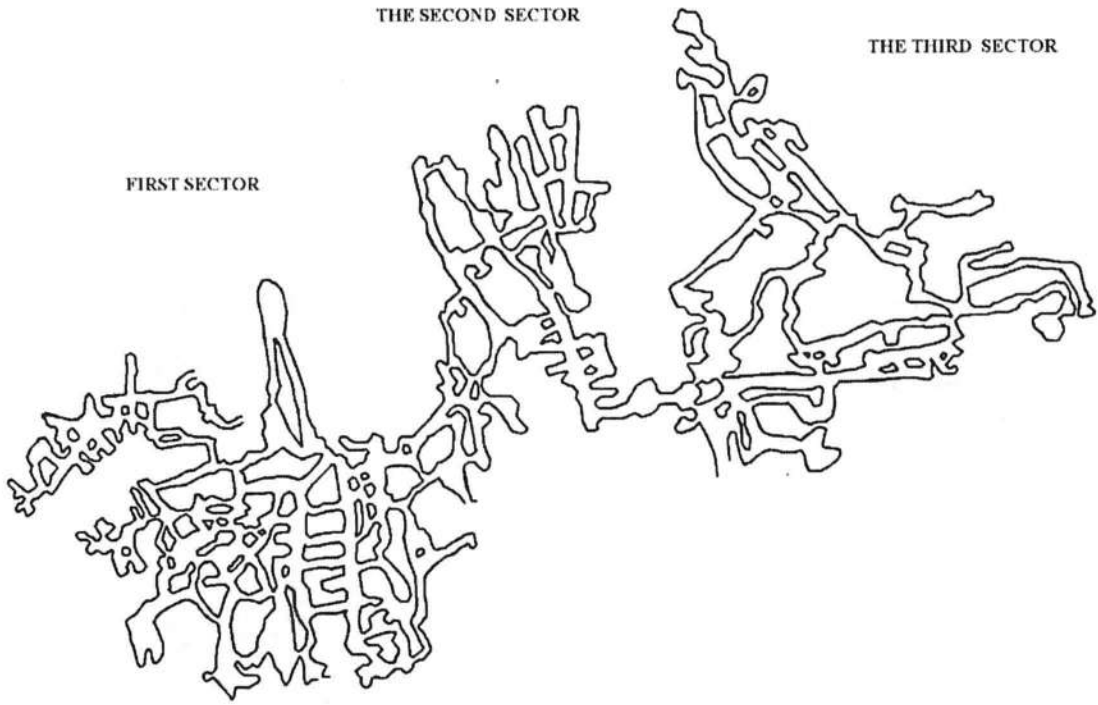
[116] Gh. Atanasov, in the *op. cit.*, p. 60, 61 and next.

[117] Karel Škorpil, Hermin Škorpil, *Североисточна...*, in "СБНУ", VII, 1892, p. 75 and next.

[118] Gh. Atanasov, *Cave...*, p. 1, the map. Also in their case, they were initially dated by Gh. Atanasov, *Няколко...*, p. 60, 61, in the IXth–XIth centuries.

Photo 3. Basarabi (B4): the image of Saint Theodore.

Photo 4. Basarabi (B4): fragment of the Altar and Piscine of liturgical destination.



Picture 10: Limanu – The plan of the Cave.

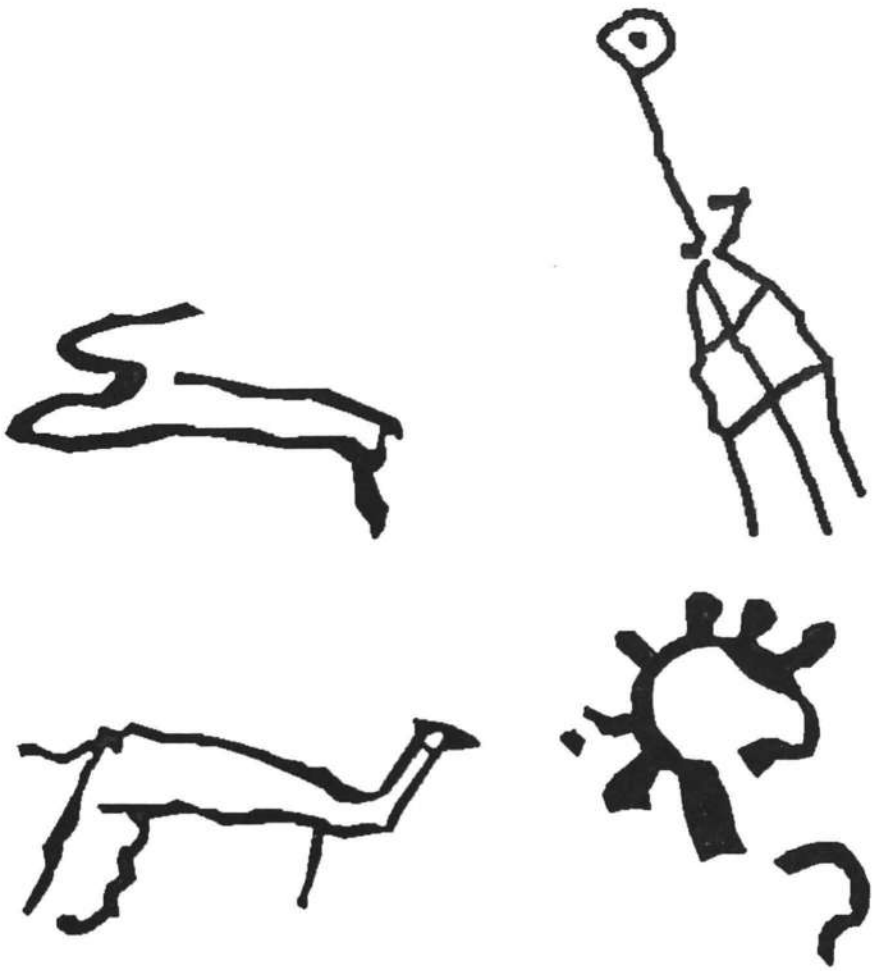
It's possible that other two monastic cave settlements might have existed close to Mangalia. One of them is the cave from Limanu (picture 10), arranged after the plan of a labyrint – with rooms for living, access corridors and ventilation system[119]. Two of the rooms arranged here – "the rooms with altars" – seem to have been utilized as chapels of ease[120]. On the cave's walls graffitti were also identified – crosses, images of riders, horses, stags, beavers, hares, birds, the labyrint, the solar motif (picture 11), etc. – and Cyrillic inscriptions plotted with black paint or incised. The animal remains – bones of wild and tamed animals – and the grinder discovered in the cave, are a clue that the inhabitants of Limanu, like those of Dumbrăveni, had a permissive food diet.

The living level from the early Middle Ages from the cave of Limanu were attributed to the Xth–XIth centuries[121].

[119] About the cave from Limanu, acc. to Margareta Dumitrescu, Tr. Orghidan, Joana Tănăsachi, M. Grigorescu, *Contribuţii la studiul monografic al peşterii de la Limanu,* the writings of the Spelaeology Institute "Emil Racoviţă", 4, 1965, p. 21–58; Vasile Boroneanţ, Radu Ciuceanu, *Cercetările arheologice din peştera de la Limanu, judeţul Constanţa*, in "Revista Muzeelor şi Monumentelor" , the series "Monumente istorice şi de artă", 46, no. 2, 1977, p. 49–57; Vasile Boroneanţ, *Un original monument arheologic european – Labirintul subteran de la Limanu,* in "Magazin Istoric", 13, may 1979, 5 (146), p. 10–12, 61.

[120] V. Boroneanţ, R. Ciuceanu, *op. cit.*, p. 56.

[121] *Ibidem,* p. 56, 57; T. Papasima, C. Chera , *op.cit.*, p. 291.



Picture 11: Limanu – drawings on the walls of the Cave.

Near Mangalia, a Helenistic tomb was also identified with a funeral room and *dromos*, reused in the early Middle Ages[122]. Behind the building, there is another one, of a rectangular plan, in the shape of a tower filled with stones[123]. On the walls of the ancient tomb different graffiti are incised: pedestrian and mounted standard bearers, animals – she-goats, stags, canidae, a wild boar, a beheaded animal –, ships and different symbols – a rhombus with a cross sign in it, two pentagrams, a picture of a monogrammatic aspect, triangles. This living level was attributed to the Xth–XIth centuries[124].

[122] Acc. to T. Papasima, V. Georgescu, *Însemnări pe marginea sgraffiti-lor din mormântul elenistic de la Mangalia,* in "Pontica" , XXVII, 1994, p. 223–228; T. Papasima, C. Chera, *op.cit.*, p. 292.

[123] It is supposed that the the interior space had been filled with stones simultaneously with the raising of the building's walls, acc. to T. Papasima, V. Georgescu, *op. cit.*, p. 224.

[124] *Ibidem,* p. 223; T. Papasima, C. Chera, *op. cit.*, p. 292.

If the ancient tomb had had, in that stage, a monastic destination, it's possible that the adjacent tower-annex might have been utilized as a column for the insulation of a stylite[125].

An isolated catacomb was also identified in the tumular necropolis of the fortress of Histria[126]. It is digged in the loess and it consists of a central room and two galleries. On the walls of the main gallery a few signs are incised: an epigraphic, well-drawed "K", a "K" in a recumbent position which is thought to be a double pentagram[127]. The catacomb was attributed to the feudal period[128]. Its destination was related, with a few limitations, to the rest of the Danubian-Pontic cave complexes[129].

A distinct case is represented by the stone quarry from Axiopolis, from the early Middle Ages[130]. There, the ruins of a possible vaulted dwelling have been identified. The archaeologist Petre Diaconu considers that those are the ruins of a chapel similar to those from the Basarabi quarry[131]. A bas-relief that represents Hercules Saxanus in an unskilful manner was also discovered. The representation was attributed to the Xth century[132].

We strongly believe that these are only part of the monastic communities from the early Middle Ages. Some of them, like the one from the crossing point of the Taban and Kanagyol valleys, were shattered by earthquakes or by people's interventions during the modern period. Others have not been discovered yet. It's possible that similar monastic cave centres might have also existed in the region of

[125] In that period, the second half of the Xth century, in the neighbourhood of Constantinople, lived Luca (+ 979), one of the most famous stylites from the history of the Church, acc. to Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea răsăritului creştin,* vol. III, "Monahismul", translated into Romanian by Ioan I. Ica jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 193, 194 (= Tomáš Špidlík, Michelina Tenace, Richard Čemus, *Questions monastiques en Orient,* Orientalia Christiana Analecta 259, Roma, 1999). It had been established that this vertical insulation mode wasn't unknown, not even by the monks from the Danubian-Pontic region, also met on the Kanagyol valley.

[126] Acc. to Petre Alexandrescu, *Histria, 2. Necropola tumulară. Săpături 1955–1961,* Bucharest, 1966, p. 233–235.

[127] *Ibidem,* p. 235.

[128] P. Alexandrescu, in the *op. cit.,* p. 233, calls it, because of this, the "feudal catacomb". Also acc. to T. Papasima, C. Chera, *op. cit.,* p. 292.

[129] P. Alexandrescu, *op. cit.,* p. 235; T. Papasima and C. Chera, in the *op.cit.,* p. 292.

[130] The quarry had initially been attributed to the Roman Age, acc. to Gr. Florescu, *Cariera romană de la Cernavodă,* in "Analele Dobrogei", XVII, 1936, p. 33–46; A. Rădulescu, *Aspecte privind exploatarea pietrei in Dobrogea romană,* in "Pontica", V, 1971, p. 187–194. Subsequently, P. Diaconu, in *Cariera de piatră din secolul al X lea de la Cernavodă,* in "Pontica", XIII, 1980, p. 191, 192, had dated it, in the second half of the Xth century. His point of view hadn't been rejected neither by T. Papasima, nor by C. Chera, in the *op. cit.,* p. 294.

[131] P. Diaconu, in the *op. cit.,* p. 193, had established a relationship between the archaeologic complex of Cernavodă and the monuments from Basarabi. The similaries between the two quarries refer to the chronological classification, the system of the working of the stone and the nature of the ceramic used by the workers.

[132] Acc. to *ibidem,* p. 194.

the present monastery of St. Andrew from the southwestern Dobruja, maybe even in the cave from the precincts of the present monastery[133].

As can be noticed, the Danubian-Pontic monastic settlements from the early Middle Ages belong to each of the monastic organizations: coenobitic monasteries, spread out monasteries (*laurae*) or simple isolated hermit cells. Also diverse seems to have been the life of the monks who populated them. At Dumbrăveni or Limanu it had been, it seems, very permissive, similar to the one that the rest of the local population had. To the opposite pole, there might have existed hermits who had detached from the coenobitic communities, who might have followed a much more restrictive food diet. Regarding the ethnical affiliation of the monks, this was a varied one: grand-Romanians, Slav-Bulgarians, Varangians, Petchenegs, Greeks – in fact, a mirror of the local, ethnical mosaic from that time. Otherwise, the majority of the monks from here seem to have proceeded from among the local population. Clues to this are the popular aspect – schematic representations with naive features – and the themes of the pictures – elements of paleo-Christian art[134] and also of the Greek-Roman one[135] –, typical for this geographical region.

The beginnings of the Danubian-Pontic monastic cave centres seem to be related with the presence of the Byzantine monks in the region. Their arrival had been occasioned, firstly, by the cristianization of the Bulgarians[136] and then, by the Christian mission within the Petchenegs. It seems very probable that precisely the Byzantine monks, proceeded from the cave centres of Cappadocia, or of Cappadocian formation, or advocates of the Cappadocian way of life, might have been the ones who had influenced for the organization of the Danubian-Pontic cave centres[137]. We refer not only to the architectural similitudes (pictures 12, 13) that

[133] It has to be specified that similare graffitti to those from the cave monastic communities, had also been identified in the neighbourhood of the village Aliman, from the south-west of Dobruja, acc. to T. Papasima, C. Chera, *op.cit.*, p. 289–295. Moreover, processed caves there are also on the territory of the former village Kalaigi Dere, northern from the Shabla Cape, on the seaside of the Black Sea, acc. to K. Škorpil and H. Škorpil, in the *op. cit.*, p. 55 and next.

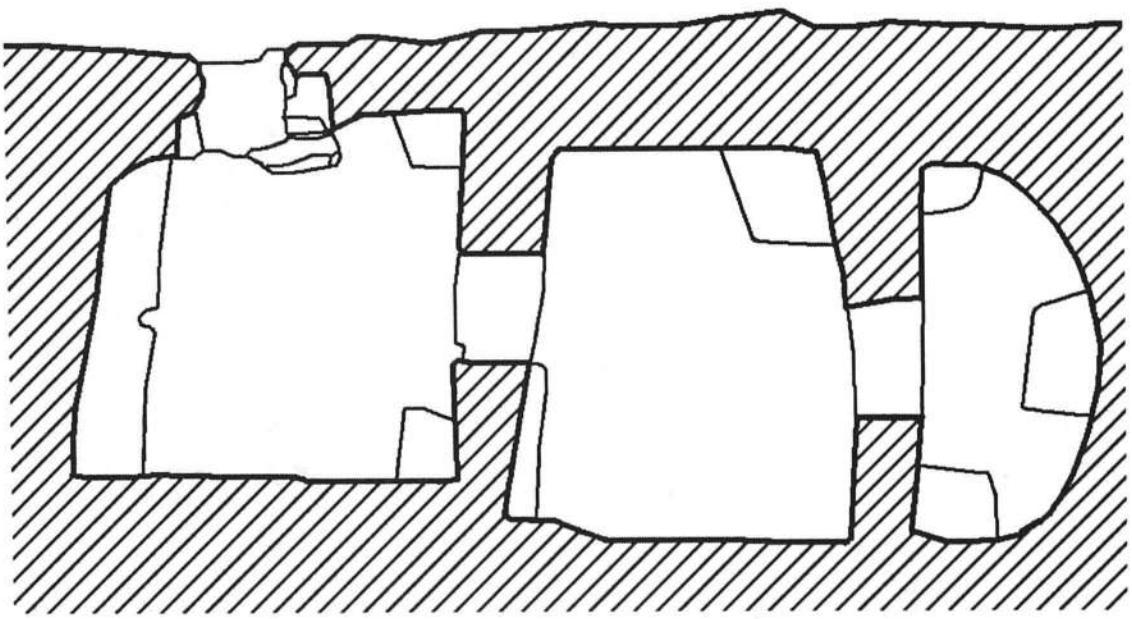
[134] This is about the compound *crux gammata*, *orans*, the images of joined edge to edge peacocks, the fish, the ship, the pigeon etc..

[135] Such as the pentagram, the labyrint, the horses, the wolves and the dogs, the hares, the foxes, the hunter riders, the square or the rectangle with diagonals, the fascis with axes, the nine men's morrises, the feet, Hercules Saxanus. At least some of these – ex. the labyrint – had acquired a Christian significance.

[136] On the left shore of the Danube, where the urban centre Durostorum is, had been discovered the seal of a Byzantine monk called Gavriil Monoamartolos – "+ΓΑΒΡΙΗΛ ΤΩ ΜΟΝΟΑΜΑΡΤΩΛΩ" – dated in the IXth century, acc. to I. Barnea, *Noi sigilii bizantine la Dunărea de Jos*, in „SCIV", 2, 17, 1966, p. 286.

[137] About the Byzantine mission of christianizating the Bulgarians, Theophanus the Successor wrote: "the monks had been asked to come from the mountains and from the caves and have been sent there (in Bulgaria) by the emperor" *apud* Gh. Atanasov, *Cave...*, p. 6. We have to specify that the event took place short time after the reestablishment of the creed of the icons, in the year 843. In that time, the fame of the Cappadocian monachism, that had more to endure during the iconoclast crisis, increased in the Byzantine Empire. These, also reflect in the artistic plan, meaning that the

exist between the Danubian-Pontic cave centres and the Cappadocian ones[138], but also to the fact that none of them is previous to the Byzantine monastic mission at the Lower Danube[139].



Picture 12: Basarabi – The plan of the Cave Church B1.

Although, gradually, the Byzantine monks yielded the initiative to the monks that proceeded from the local population, the faith confessed within these centres seems to have remained the orthodox one. A clue to this is represented by some inscriptions and images incised on the walls of the complexes. In an inscription at Basarabi – the church B4[140] – the name of the Holy Trinity is invoked: "In the name of the Father, of the Son and of the Holy Spirit ...". It is a clue that the monks

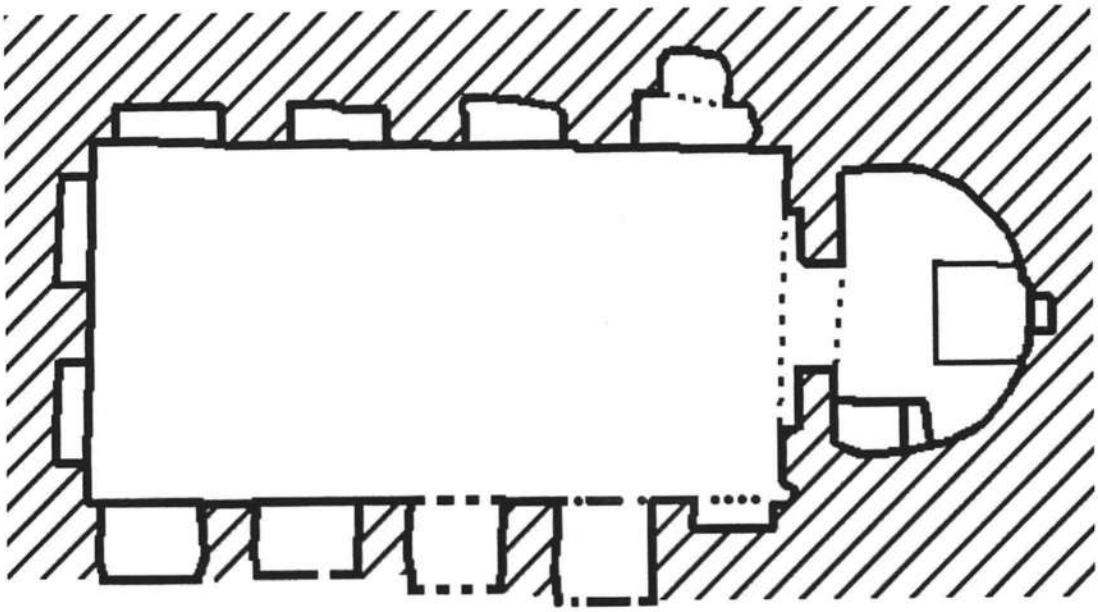
iconographic Cappadocian art had influenced the iconography of the urban centres, especially Constantinople's – acc. to G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce et la place de leurs peintures dans le développement de l'iconographie chrétienne,* in "Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice", 24, 1934, p. 145–184; V. Lazarev, *op.cit.,* p. 238, 239, 288, 292 and next.

[138] Circular excessively large apses, related with the rest of the group of the small churches, and the funeral semi-circular west-oriented apse placed to their western side, narrow entrances to the altar, naves which had their breadth larger than their length., the existence of the altars with quadrilateral plan, and of the pools for ritual whashing (picture 4), acc. to Gh. Atanasov, in "Arheologia", 1991, p. 43; P. Diaconu, *Capadochia, Dobrogea şi goţii (I si II),* in "Tomis", 1993, 1–2 (274–275), XXVII, p. 13 and 1993, 3 (276), XXVIII, p. 13 and 15.

[139] It seems that the initiative of organizing Danubian-Pontic cave monastic centres had belonged to the Byzantine monks. In their organizing, also contributed the local population. It was the unique that knew the location of the ancient cave settlements – placed in isolated and not very inaccesible regions – repopulated now. With the passing of the time, the initiative had been continued by the monks who proceeded from the local population, who were more numerous.

[140] The small church B4 from Basarabi, placed on one of the final living levels of the complex, corresponds with the moment of maximum development of the community of Basarabi.

from here confessed the Trinity dogma. Then, the iconographic images – the faces of saints with auras – and the mention of "the Holy Fathers" in this small church – "...And God give alms to you, together with the Holy Fathers. Amen! ..." – prove the honouring of the creed of the saints.

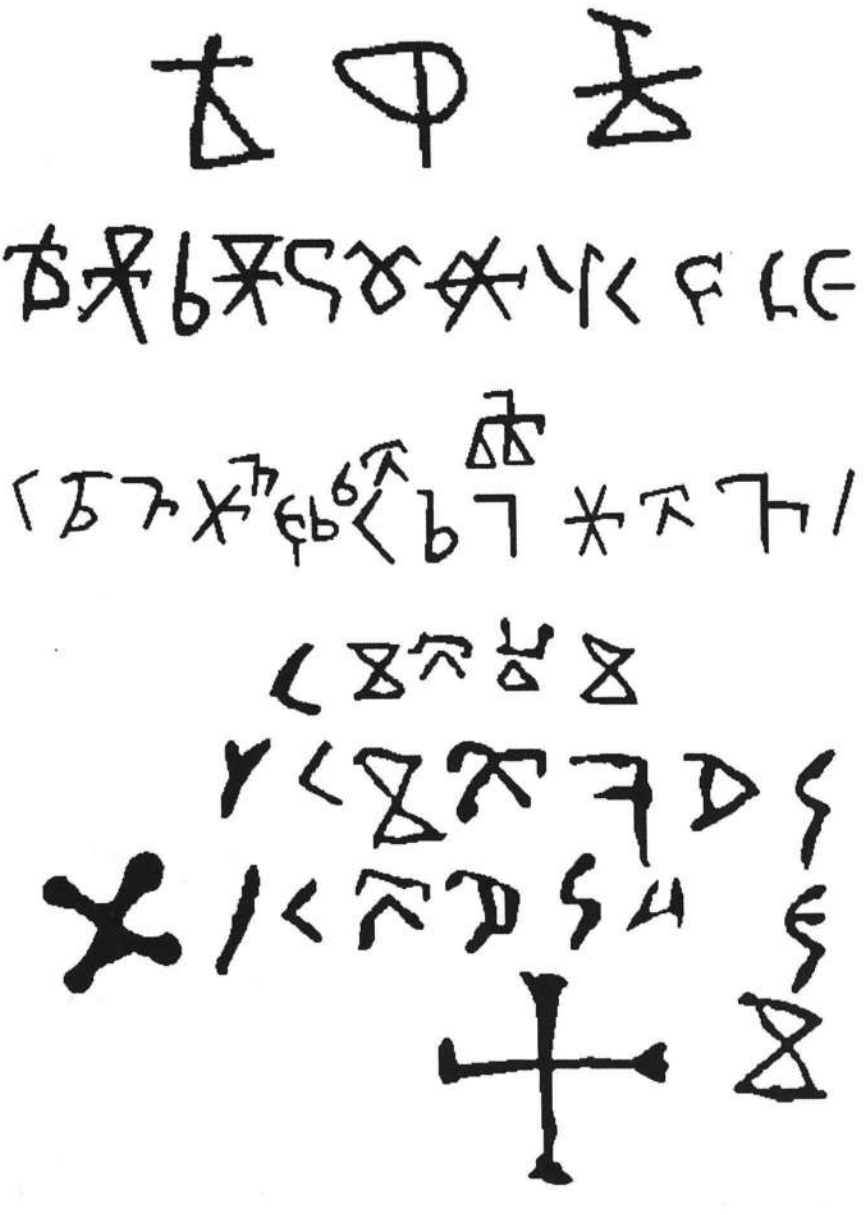


Picture 13: Cappadocia
– The plan of the northern Cave Chapel from Toqale Kilise (Guerem).

Another testimony is represented by the relationship of the monks from here with the rest of the Orthodox Church. Some of the saints incised are represented in Byzantine liturgical vestments (picture 7). Evidence is the stylized icon of Saint Theodore (photo 3), incised on the iconostasis of the small church B4 from Basarabi, in a period of time when the veneration of this saint took proportions within the Byzantine Church. There are indications of the communion between the monks and the rest of the Eastern Church. It's difficult to believe that a heretic community[141] would have kept up such relationslips, and, even more, that it would have allowed being influenced by the example of the Byzantine Church[142].

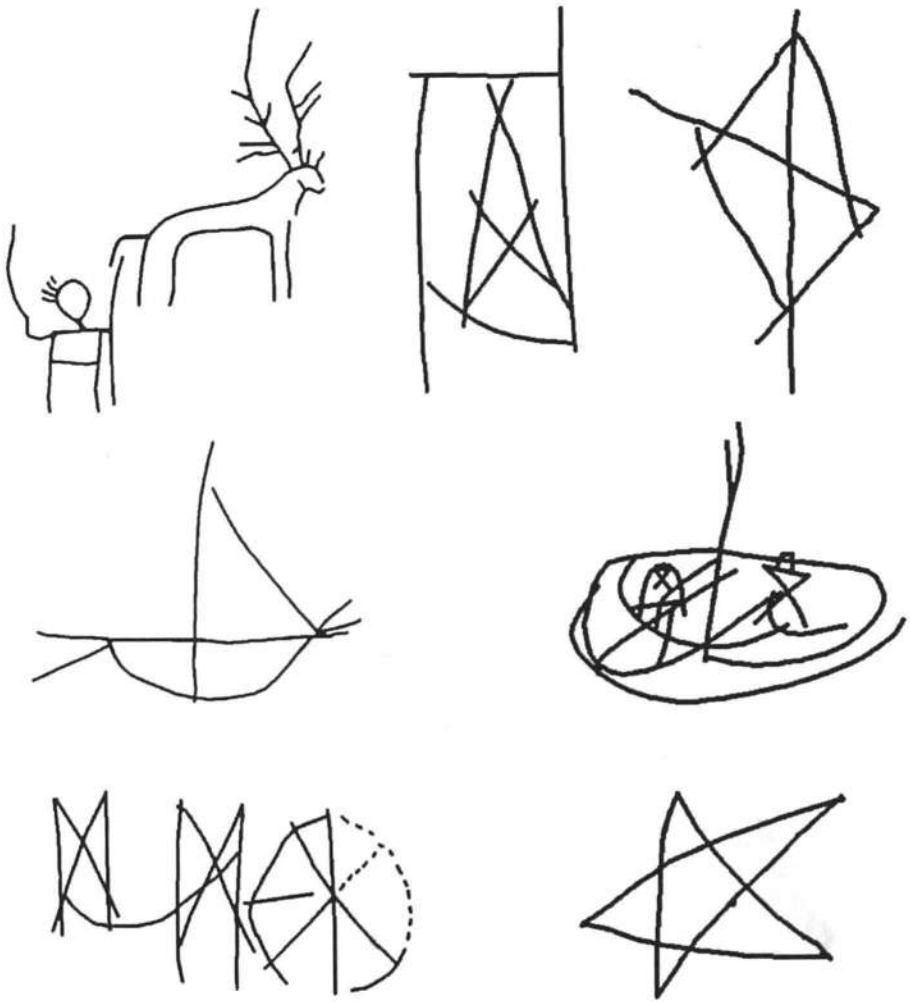
[141] In the second half of the Xth century, in the neighbourhood of the town Filipopole from the south-east of the Balkan half-isle, the Paulician heretics had been colonized. Yet, it is not very probable that the monks from the Danubian-Pontic cave settlements could have been folowers of this heresy. The Paulicians rejected, between other things, the Trinity dogma, the honouring of the cross and of the saints, the clerical hierarchy, and even the monastic life, acc. to Ioan Rămureanu, Milan Şesan, Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală,* vol I (1–1054), second edition, Bucharest, 1987. Later, from the sect of the Paulicians arose the one of the Bogomils. They assumed, roughly speaking, the theologic ideas of their precursors, acc. to Dumitru Vasilescu, *Bogomilismul,* in "ST", XV (1963), 7–8, p. 444–460.

[142] As regards the presence of the heathen elements of Greek-Roman art, some of them had acquired a new Christian meaning; others might have been tolerated by the superior church



Picture 14: Basarabi – Runic inscriptions.

authorities, because they didn't affect the basic substance of the faith. Such case can be found in Dumbrăveni, in the monastic complex from the Roman-Byzantine period. In one of the tombs from the second half of the IVth century, had been identified a coin whose presence was related to the ancient heathen faith of the mite of Charon, acc. to C. Chiriac, T. Papasima, *op. cit.*, p. 198. So, we can talk about the perpetuation of an ancient heathen practice pr ecisely in a Christian monastery. Then, it's possible that some of those representations might have been incised by the pilgrims who visited the settlements, and who, in this way, couched their demands and hopes in front of the divinity. Such situation can be found in the monastery of Ravna from Bulgaria – acc. to Rossina Kostova, *Graffity from the Monastery of Ravna, Bulgaria*, internet: http://www.anisa.st/kostova.htm, the chap. : "Communication".



Picture 15: Mangalia – Drawings on the walls of the Hellenic Tomb.

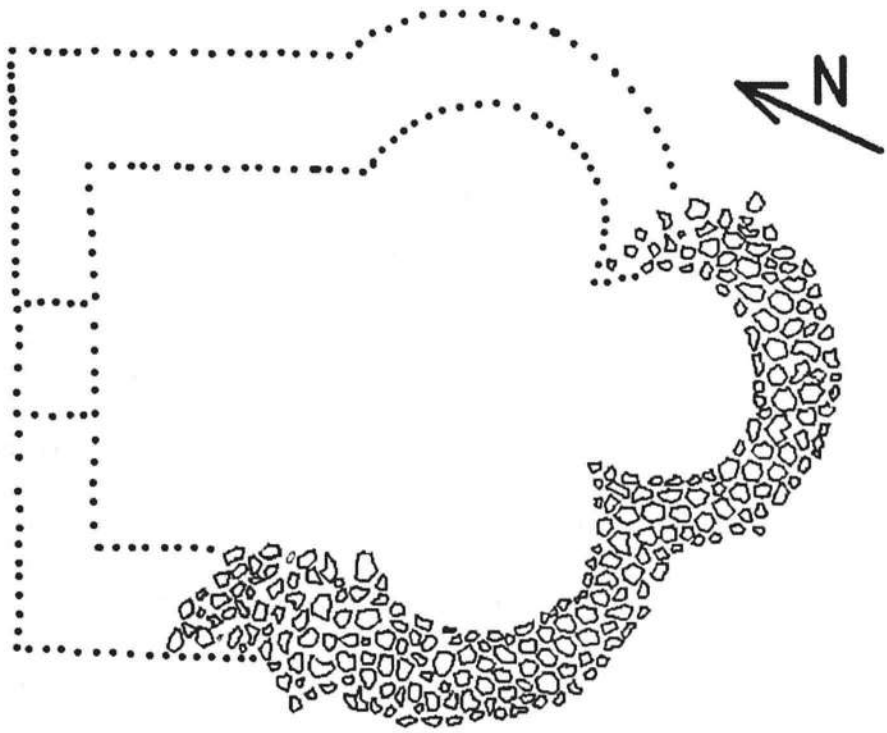
The inscriptions of Basarabi reveal, moreover, that these cave settlements were, like the contemporary monastery of Ravna (in northeastern Bulgaria), pilgrimage centres for the faithful people in this region. Some inscriptions incised in the same church B4 keep the name of a believer – Simeon[143] – and even the one of a priest – Aian [Dimian][144] – who had visited the monastic settlement[145]. The

[143] "In the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, bowed down the undeserving thrall Simeon, for the first time in the church, in the month August, day 31…".

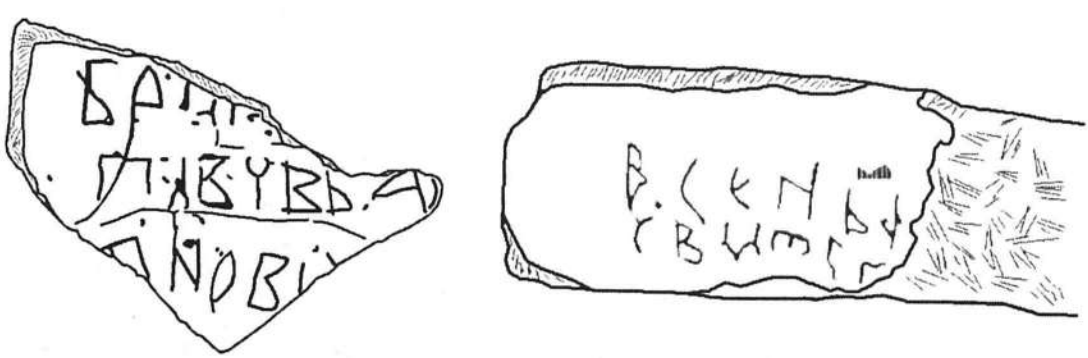
[144] "[I] Aian [Dimian?] the priest, walk on the road (=travel), light candles for my sins … people, in this church. And God give alms to you, together with the Holy Fathers. Amen! Dimian [month] May".

[145] Also after a pilgrimage or after the visit of a clerical, maybe a Hierarch, had been incised, as it seems, the inscription: "The priest came here, in this place … in the month of October, day 4. He came with us … I wrote …in January" (BB4).

pilgrimage was determined, in both cases, by the consciousness of the sins that overwhelmed them, and by the desire of having these sins forgiven. They reveal, it seems, the perception of the contemporaries towards these settlements: holy places where the presence of God and His working were felt stronger than in other places.



Picture 16: The Cetăţuia Hill (Niculiţel).



Picture 17: The Cetăţuia Hill (Niculiţel)
– inscription fragments.

The Danubian-Pontic monastic cave settlements, like those from the Roman-Byzantine period, suddenly stoped their existence in the first half of the XIth century. Their disappearance was related to the big invasion of the Petchenegs from the year

1036[146]. So, the reason that determined their abandonment is also represented by the disorder caused by the inavasions of the barbarians.

These invasions, firstly that of the Petchenegs, then that of the Cumans, came in turn, during the whole XIth century[147]. After the Cuman invasion from 1095, even the hierarch of Axopolis had to leave the province, obtaining his transfer to Asia Minor[148]. Consequently, the absence of any other piece of information regarding the existence of the monastic centres between the Danube and the Black Sea is not astonishingly in these circumstances.

Yet, in the XIth–XIIth centuries are certified, at the Lower Danube, Byzantine monks involved in the mission of the christianization of the barbarians from the region. The Byzantine chronicler Georgios Kedrenos mentions that, for the christianization of the Petcheneg ruler Kegen and of his fellow countrymen, who took refuge in the Danubian-Pontic territory[149], around the middle of the XIth century, a Christian-Byzantine mission was sent that consisted of monks. The leader of the mission was a certain monk called Eftimie[150]. About the same period – the second half of the XIth century –, another Byzantine monk, Saint Cyril Phileotes crossed the waters of the Ister (Danube), wishing to christianize the barbarian Pechenegs[151].

Also to the Byzantine mission at the Lower Danube must be related the seal of the "Extense Spread out Monastery of Saint Evthimios" ("ΣΦΡΑΓΙΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΕΥΘΥΜΙΟΥ"), dated in the XIth–XIIth centuries,

[146] Gh. Atanasov, *Cave...*, p. 7 and 8. He points out the appearance, in the XIIth century, of other cave monastic settlements on the rivers Provadiiska and Rusenski Lom – the XIIth–XIVth centuries. So, it seems that Dobruja had been abandoned for the adjacent quieter regions.

[147] Acc. to A. Rădulescu, I. Bitoleanu, *op. cit.*, p. 191 and next.

[148] At the metropolitan church of Abidos and at the archbishopric of Apros, acc. to Em. Popescu, *Ştiri noi despre istoria Dobrogei în secolul al XI-lea: Episcopia de Axiopolis*, in the vol. "Monumente istorice şi izvoare creştine", p. 127–147 (= *Notes on the History of Dobroudja in the 11th Century: the Bishopric of Axiopolis*, in "Byzantina", 15, 1989, p. 237–267 and in the vol. "Christianitas daco-romana", p. 421–438).

[149] Acc. to Nicolae Banescu, *Istoria Imperiului bizantin [Imperiul Bizantin clasic] (610–1081)*, ed. by T. Teoteoi, second vol., Bucharest, 2003, p. 606 and next. The taking refuge of the Petchenegs ruled by Kegen in the Danubian-Pontic territory took place around the year 1048. In the opinion of some historians, the fortresses from the Danube that they received under domination, from Byzantium, were in the northern part of the territory. For the issue of the localization of these fortresses, acc. to P. Diaconu, *Les Petchénègues au Bas-Danube*, Bucharest, 1970, p. 58.

[150] "... more important is the fact that he [Kegen] received as he [the emperor Constantine IX Monomachus (1042–1055)] promised, the Holy Christening, he and his men, being sent a certain Eftimie, a devout monk, to implement the divine plunging in the river Istru (=The Danube) and to make them all acolytes of the Holy Christening", Georgios Kedrenos, *Compendiu de istorii (Compendium historiarum)*, 33, in the col. "FHDR", vol. III, Scriitori Bizantini (sec. XI–XIV), Bucharest, 1975, p. 152, 153.

[151] Nikolaos Kataskepenos, *Viaţa şi faptele şi povestirea unor minuni ale Sfântului Părintelui nostru Chiril din Philea, (ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΚΑΙ ΜΕΡΙΚΗ ΘΑΥΜΑΤΩΝ ΔΙΗΓΗΣΙΣ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΤΟΥ ΦΙΛΕΩΤΟΥ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΤΟΥ ΚΑΤΑΣΚΕΠΕΝΟΥ)*, 5, 9; 47, 7, in „FHDR", vol. III, p. 158–161.

discovered where the town Durostorum is, on the left shore of the Danube. Another contemporary seal – the XIth–XIIth centuries –, discovered at Nufăru, to the northern side of the territory, has inpregnated on it, the effigy of the monastery Kokinobaphos, near Constantinople[152]. They suggest the presence, in the region, of some monks from these Byzantine centres, involved in the process of christianization of the Pechenegs.

It's difficult to specify the influence of these Byzantine monks, in the evolution of the Danubian-Pontic monachism. It isn't out of the question that some of the natives, following their example, might have taken up the monastic life. It's possible that also they might have been directly involved in the preaching of the Christian faith among the barbarians or even to have retired to the Byzantine monasteries from the south[153].

In the second half of the XIIth century, in the neighborhood of the present locality of Niculiţel, another monastery was founded (map 2). It was placed on the Cetăţuia hill in the middle of a defence wall from the XIth–XIIth centuries. The zone, afforested and isolated, suited perfectly the demands of a monastic community[154].

The monastery consisted of a small church made of stone, of a trifolium simple plan (picture 16) and a few cells placed around it. In the ruins of the complex, a few brick fragments with crosses incised on them were also discovered. On other two fragments, the remains of some Paleoslavonic inscriptions were kept (picture 17). In the former defence wall that surrounded the monastery, a tomb was also identified.

The monastery from the hill Cetatuia was dated in the second half of the XIIth century – the first half of the XIIIth century[155]. It was a coenobitic monastery.

[152] I. Barnea, *Sceaux byzantins du Nord de la Dobroudja*, in "Revue des Etudes Sud-Est Européennes", XXIII, 1985, 1, p. 34, 35.

[153] Such case will be met later, during the guidance of the ecumenical Patriarch Theodosius (1179–1183). In a letter addressed to him, by a Greek monk, is mentioned the case of a monk "a Scythian came from the high mountains from the river Physon – Danube, called Istru", settled to a Byzantine "patriarchal monastery", acc. to J. Darrouzes, *Un recueil épistolaire du XIIe siècle, Académie Roumaine*, Cod, Gr, 508, in "Revue des Etudes Byzantines", 30, 1972, p. 199–230.

[154] The monastic destination of this complex is accepted by I. Barnea, Şt. Ştefănescu, *op.cit.*, p. 239; I. Barnea, *Monumente istorice...*, p. 111–112; idem, *Arta...*, p. 20, 96; P. Diaconu, *Despre datarea circumvalaţiei si a "Bisericuţei treflate" de la Niculiţel*, in "SCIV", 23, 1972, 2, p. 310; idem, *Din nou despre încadrarea cronologică a valului şi mănăstirii de la Niculiţel*, in "SCIVA", 26, 1975, 1, p. 101; C. Moisescu, *op.cit.*, p. 25.

[155] P. Diaconu, *Despre datarea...*, p. 314; idem, *Din nou despre...*, p. 101. Other researchers, I. Barnea, *Monumente istorice...*, p. 111; idem, *Arta...*, p. 20, 96; C. Moisescu, *op.cit.*, p. 24; E. Oberländer-Târnoveanu, *Pentru o nouă datare a bisericuţei cu plan treflat de la Niculiţel (jud. Tulcea)*, in "Peuce", 8, 1980, p. 452, 455, tend towards placing the beginnings of the monastery in the first half of the XIIIth century. In the same XIIth–XIIIth centuries had also been founded the cave coenobitic monastery Aladja, close to Varna (Bulgaria) (map 2). It was disposed on two levels, and consists of a church and a funeral chapel, six cells, two annexes and a burial vault. On the walls of the complex can be found graffiti – the cross, the ship – but also icons of painted saints, with its conventional signs in Greek. In the opinions of Gh. Atanasov and Dimo Cesmegiev, *Средновековният скален манастир до Варна (Аладжа манастир)*, in "Izvestia–Varna", 25 (40), 1989, p. 110–140,

For this opinion pleads, firstly, its architectural plan: the small church, placed in the center, surrounded by the annex buildings and by the cells of the monks. The creed language used by the monks seems to have been the Paleoslavonic. The remains of the inscriptions in Cyrillic characters discovered among the ruins, suggest this hypothesis. It's possible that starting with this moment, gradually, under the influence of the Slav culture centres from the south, the Paleoslavonic language might have competed more and more the Greek language, used by the church Byzantine hierarchy. Also the plan of the church – simple trifolium – is another clue for the Slav influence from the south. It is similar to other prayer places from the Balkans[156], from among which, the closest is church no. 28 from Piliska – the XIth century[157].

It may be supposed that also the monastery from the Cetățuia hill, like the forward cave ones, reflects, from the ethnical point of view, the situation from the region: Romanians, Slav-Bulgarians, and, maybe even Petchenegs or Cumans.

The destruction of the monastery, like the case of other monastic centres, is related either with one of the late invasions of the Cumans, or with the big Tartar invasion from the year 1241[158].

After that moment, untill the occupation of the Danubian-Pontic territory by the Ottomans during the XVth century, there weren't other known monastic centres between the Danube and the Black Sea. Very probably, again the political-military disorder had an impact upon the religious life of the territory, especially upon the monastic life. Beginning with the second quarter of the XIVth century, even the situation of the Byzantine metropolitan seat from Vicina worsened so badly, because the permanent threats of the Tartars, so that the hierarchs avoided staying in their town of residence[159].

In these circumstances, it may be supposed that the majority of the monks from here, either had taken refuge in the isolated places of the region – the Danube Delta, forests and marshes – or, more sure, like the last metropolitan bishop of Vicina, had found their peace in the north of the Danube, in the territories controled by the Romanian rulers.

As regards the monastic life from the left side of the Danube, there are two documentary pieces of information that regard also the territory between the

life in Aladja restarted in the XIIth–XIIIth centuries. The ending of the monastery is related with the occupation of the region by the Ottomans.

[156] We refere to the churches of the monasteries Saint Panteleemon and Saint Naum from Ohrida – R. Theodorescu, *Un mileniu de artă la Dunărea de Jos (400–1400)*, Bucharest, 1976, p. 128 –, to the church of the monastery Koubelidiki from Castoria – G. Milet, *L'école grecque dans l'architecture byzantine*, Paris, 1916, p. 92 and next; G. A. Sotiriou, *Χριστιανική καί βυζαντινή Άρχαιολογία*, I, Athens, 1942, p. 463 –, to the church Saint Elias from Thessalonica – V. Vătășianu, *Istoria artei feudale din Țările Române*, I, Bucharest, 1959, p. 130.

[157] K. Miatev, *Arhitektura v srednovekovna Bălgaria*, Sofia, 1965, p. 103.

[158] E. Oberländer – Târnoveanu, *op. cit.*, p. 455.

[159] Acc. to I. Rămureanu, *Mitropolia Vicinei și rolul ei în păstrarea ortodoxiei în ținuturile românești*, in the vol. "De la Dunăre la Mare", p. 157–160.

Danube and the Sea. In the first case, we refer to a document issued in the first years of the XVth century – 1404–1406 –, in a period when Dobruja was under the rule of Wallachia, governed by Mircea the Ancient (1386–1408). By a document, the ruler exempted from taxes and damaged the swamps of the monastery Cozia, placed on the Danube "beginning from the Săpatu till the hydrant of Ialovnița (Ialomița)"[160]. As the order was addressed firstly to the *kephalia* of Durostor, it can be supposed that the properties, at least partially, were under its responsibility. Although the document orders that the swamps have to be administrated by a person who "will be liked by the abbot Sofronie and by all the monks"[161] from Cozia, it isn't out of the question that some of the monks from the monastery might have been present, at least recurrently, for supervising the activities developed here.

The second document is a similar one. On the 15th of August 1471, the king Stephen the Great of Moldavia (1457–1504) exempted from custom duty the monks of the monastery Pobrata "because of the wheat and honey that they will sell to Kilia"[162]. It referes to the fortress Kilia Veche (Old Kilia), situated in the north of Dobruja, and governed, at that time, by the ruler of Moldavia. Also in this case, it isn't out of the question that, in the fortress from the Danube, some monks from Probota might have been present.

Both pieces of information have a secundary value related to this subject. It's difficult to believe that the monks from Cozia or Probota could have contributed in a way or another, to the development of the monastic life between the Danube and the Sea. Rather, out of the Dobrujan Christian faithful people who came into contact with them, those who wanted to join the monastic life, left Dobruja for the monasteries from the left side of the Danube.

In the end, it must be said that in the Middle Ages, between the Danube and the Black Sea, Franciscan monks also acted. The exact moment of their settling here, isn't known. In a letter of a certain "friar Ladislau", that has the date of 10 April 1287[163], is mentioned the christening of a famous Mongolian, the son of a militar commander. The locality where the christening took place is considered by the researchers to have been the fortress Vicina from the north of the Danubian-Pontic territory. In that time, the Franciscans had already in the town from the Danube, a simple residence *(loca)*[164]. Those were permanent headquarters, not a monastery, but just a residence, probably a common house, where the members of

[160] ***Documenta Romaniae Historica. B. Țara Românească*, I (1247–1500), vol. edited by P. P. Panaitescu and Damaschin Mioc , Bucharest, 1966, p. 63–65.

[161] *Ibidem.*

[162] I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, I (Hrisoave și cărți domnești, 1457–1492), published by, Bucharest, 1913, p. 158.

[163] This is also the first Franciscan document wrote in Qipčaq that remained, acc. to Șerban Turcuș, *Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea*, Bucharest, 2001, p. 311.

[164] Constantin Andreescu, *Așezări franciscane la Dunăre și Marea Neagră în secolele XIII–XIV*, in "Cercetări Istorice", VII, 1932–1933, 2, p. 152–154; Ș. Turcuș, *op.cit.*, p. 311.

the order who were in town, took refuge. As can be noticed, they were developing missions within the heathen Tartars and proselytism within the orthodox believers from the region.

Subsequently, in the XIVth century, the presence of the Franciscans in the north of Dobruja intensified. The ancient *loca* from Vicina could be found around the years 1314–1315, with the rank of monastery[165], and another second Franciscan monastery could be found in 1345 in Lycostomion, in the Danube Delta[166].

We don't have other information about these Franciscan monastic centres. We don't know either how many monks lived here, or when they left the province. This must have happened in the moment Dobruja had been occupied by the Ottomans, during the XVth century.

Conclusions

In accordance with the previous presentation, the monastic life between the Danube and the Black Sea hasn't any continuity during the IVth–XIVth centuries. As a matter of fact, there are two big development stages between the IVth–VIth and IXth–XIth centuries, whose existence ended brutally during the invasions of the barbarians.

During the IVth–VIth centuries, on the territory of Scythia Minor prevailed the coenobitic monasteries. The life of the monks was guided by the Basilian Rules, also utilized in the rest of the East. Together with the economic activities, necessary for the maintenance of their daily existence, the monks had now real theological preoccupations. The most obvious testimony for this is their active involvement, in the first half of the VIth century, in the theological disputes about the Nestorian and Monophisite heresies, spread within the Byzantine Empire. Also now, they had, as it seems, a prominent place in the religious life of the province. The most famous theologians of the province – St. John Cassian, St. Theotim I, Dionysius Exiguus, John Maxentius, etc. – rose from among them, as part of the hierarchs who governed now the province also proceeded from their monasteries – St. Theotim I, Peter and John II.

In the second big flourishing stage of the Danubian-Pontic monachism the common feature of the new monastic centres was the cave arhitecture. Most probably, the impulse of their founding came from the Byzantine monks of Cappadocian formation who came from the Lower Danube to preach the Christian

[165] This is what results from a list of the Minorite monasteries from the office of locum tenens *Tartaria Aquilonaris* that regards the situation of this order in the years 1314–1330, C. Andreescu, *op.cit.*, p. 152–154.

[166] Gheorghe I. Moisescu, *Catolicismul în Moldova până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, Bucharest, 1942, p. 87.

faith. Subsequently, gradually, the initiative was assumed within these monasteries by the monks proceeded from among the local Christian population.

From the organizational point of view, the monastic cave centres from the early Middle Ages, were much more diverse: coenobitic monasteries, spread-out monasteries (*laurae*) or simple isolated hermit cells. Also now, the faith confessed was the orthodox one. From the ethnical point of view, the monks built a true ethnical mosaic: grand-Romanians, Slav-Bulgarians, Varangians, Greeks, Petchenegs –, a mirror of the local ethnical diversity.

An attempt at reorganizing the monastic life between the Danube and the Black Sea was carried on, from the end of the XIIth century untill the beginning of the XIIIth century. Then, the monastery at Cetățuia, in the north of the Danube, also functioned. Like in the case of the other two stages of development of the monastic life, it ended its existence during the barbarian invasions from the first half of the XIIIth century.

After this moment, untill its occupation by the Ottomans, the Danubian-Pontic territory did not represent any more a point of attraction for the monks. Very probably, they preferred the adjacent territories – at the beginning from the south, then from the north of the Danube – where there were better conditions for living in seclusion and peace.

L'ESCHATOLOGIE DE PALAMAS ENTRE THÉOLOGIE ET POLITIQUE

PETRE GURAN

Dans sa monographie fondamentale sur la vie et l'œuvre de Grégoire Palamas, Jean Meyendorff dédie un chapitre, sur les six qui traitent de la pensée du docteur hésychaste, à sa théologie de l'histoire[1]. Le fait surprend et le terme trompe en quelque sorte. Pourquoi est-ce qu'un mystique, sorti du «désert» pour défendre l'orthodoxie de sa contemplation de Dieu, aurait comme composante principale de sa pensée la théologie de l'histoire? À première vue, il n'y a pas de réflexion sur l'histoire dans l'œuvre de Palamas, majoritairement constituée d'ouvrages polémiques au sujet des énergies incréées. Aucun thème de la théologie de l'histoire à Byzance n'appelle l'attention de Palamas: ni l'analogie de l'Empire des Romains avec le Royaume de Dieu et l'éventuelle signification millénariste, ni les signes précurseurs de la fin des temps avec leur succession de bons et mauvais empereurs, les attaques des peuples impies et l'apparition de l'Antéchrist, ni ce qui s'oppose à la manifestation du mal dans le monde, τὸ κατέχον (II Thess. 2, 6–7), ni le comput de la date finale. Pourtant les événements dont il était contemporain, la révolte des zélotes, la ruine de l'Empire et les attaques incessantes des divers peuples, surtout des Turcs, bons candidats dans les yeux d'un Byzantin pour le rôle de Gog et Magog, étaient autant d'éléments propres à inciter à une telle réflexion. Toutefois, l'analyse de Meyendorff est révélatrice. Jouant sur les mots, Meyendorff aurait pu nommer son chapitre: théologie de l'oubli de l'histoire. Car c'est au cœur même de la théologie mystique de Grégoire Palamas, la vision de la lumière divine, que s'articule son eschatologie particulière. C'est une eschatologie propre à la vie du contemplatif qui se manifeste comme suppression du temps expérimentée par l'homme déifié.

Pour mettre en lumière le point d'ancrage de cette théologie du dépassement du temps chez Palamas, évoquons, en guise d'introduction, un aspect de sa pensée regardant l'Incarnation du Christ. Bien qu'il désigne cet événement comme inscrit dans le temps, Palamas ne mentionne jamais le rôle de celui-ci d'inaugurer l'étape finale de l'histoire de l'humanité sous le quatrième Empire universel, l'Empire romain, qui devait assurer

[1] J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia 3, Éditions du Seuil, Paris, 1959, p. 257–277.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 291–320, 2006

par l'unification du monde la mission chrétienne[2]. Au contraire, il y voit d'emblée la fin de l'histoire[3]. Dans les chapitres 56 et 57 des *Cent cinquante chapitres physiques et théologiques, moraux et pratiques*, Palamas développe cette pensée ainsi: si avant l'Incarnation le Royaume des cieux se trouvait aussi loin de l'homme que le ciel est distant de la terre (cf. Ps. 103, 11), Jésus proclame au début de son ministère que «le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche» (Mc 1, 15) de l'homme, ajoute Palamas, car l'empereur des cieux s'était uni à sa nature. Et Palamas insiste encore que par cette proximité il faut comprendre le mystère atemporel de l'Incarnation: «le Royaume des cieux, ou plutôt le Roi des cieux, a pénétré à l'intérieur même de l'homme» (cf. Lc. 17, 21)[4]. Par cette réalisation de la présence de l'homme en Dieu et de Dieu dans l'homme, le sens de l'histoire a été dévoilé et son œuvre accomplie[5].

Meyendorff voit en Palamas un représentant fidèle de la conception chrétienne, telle que la décrit O. Cullmann[6], du temps linéaire par opposition au temps cyclique[7]. C'est-à-dire, si dans le schéma du temps cyclique l'au-delà doit être un espace, pour Palamas il est notamment un «temps», d'où la terminologie exclusivement temporelle pour désigner l'ici-bas et l'au-delà: le *présent* et l'*avenir*. Cependant, ces termes mêmes chez Palamas sont des métaphores pour exprimer une réalité qui dépasse la compréhension humaine. Car l'*avenir* est à la fois *passé*, *présent* et *avenir*.

Temps et création

La notion de temps n'a pas une définition explicite chez Palamas mais apparaît à divers moments clé de son discours théologique. Le temps est d'abord une donnée de la création[8]. Il fait partie de la création: «tout ce qui est (les choses

[2] G. Podskalsky, «La représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine», dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age IIIe–XIIIe siècles*, éd. J.-M. Leroux, CNRS, Paris, 1984, p. 439–450, cette vision est commune aux deux types d'eschatologie analysés par Podskalsky, le type politique représenté par Théodoret de Cyr, et le type religieux, représenté par Eusèbe de Césarée.

[3] Notons que cette idée est reprise par Jean Cantacuzène dans son troisième discours contre l'Islam «Θεὸς ὢν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν λαβὼν ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου σάρκα», *PG* 154, col. 669C.

[4] Grégoire Palamas, chapitres 56 et 57, *PG* 150, col. 1161; *The One Hundred and Fifty Chapters*, éd. et trad. anglaise par Robert E. Sinkewicz, Pontifical Institute for Mediaeval Studies, Toronto, 1988, p. 150/151; *Filocalia*, vol. VII, traduction roumaine, introduction et notes par Dumitru Stăniloae, Bucarest, 1977, p. 463–464.

[5] Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Louvain, Specilegium Sacrum Lovaniense, 1959; toutes les références suivantes aux trois *Triades* de Palamas contre Barlaam le Calabrais renvoient à cette édition, ici *Triade* I, 3, 38.

[6] J. Meyendorff, *Introduction...*, p. 257, cite O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel – Paris, 1947, p. 36–37.

[7] Pourtant ce modèle est bien mieux représenté par Eusèbe de Césarée, qui voit l'éternité comme un temps sans commencement et sans fin, *Laus Constantini*, VI, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin*, Introduction, traduction et notes par Pierre Maraval, Paris, Cerf, 2001.

[8] Meyendorff, *Introduction...*, p. 305: résume la pensée de Palamas dans les antirrhétiques *Contre Akindynos* II et VI et la *Lettre à Daniel*. «L'acte créateur est un mystère parfaitement

créées) se résume en dix catégories: être, qualité, quantité, vers quoi (relation), où (lieu), quand (temps), faire, souffrir, avoir, se trouver.»[9] Plus particulièrement, le temps est un moyen de l'acheminement de la création vers son but ultime, qui se manifeste de deux façons, par l'Incarnation et par la Transfiguration. Jusqu'à l'Incarnation le temps est valorisé historiquement. À partir de ce moment il est valorisé individuellement dans la Transfiguration. L'Incarnation du Christ, intervention de Dieu dans le temps, comme nous l'avons évoqué plus haut, se passe notamment pour mettre fin au temps ou plus exactement pour permettre le dépassement de ses conséquences:

> «Tout cela donc il le fallait non pas seulement pour les hommes qui vivaient alors ou qui viendraient par la suite, mais bien plus encore pour ceux qui étaient nés depuis l'origine: car dans l'enfer, ils étaient beaucoup plus nombreux que ceux qui allaient croire et être sauvés: c'est pourquoi je crois que le Christ est venu pour *la consommation des temps.*»[10]

Que le salut se passe dans l'histoire et dans la création, Palamas le sait bien, mais pour lui ce rôle du temps a déjà été accompli par la première venue du Christ. Depuis, dans une sorte de présent continu, l'Incarnation se répète dans chaque eucharistie. En plus, cette Incarnation réitérée dans les dons divins ouvre la porte de la transfiguration, car par la communion le fidèle se remplit de grâce incréée et devient, dans la formule patristique tellement chérie par Palamas, «Dieu par la grâce»[11].

inaccessible à la raison humaine et ne peut se réaliser que dans la mesure où l'Etre divin ne s'identifie pas totalement avec son inaccessible essence, mais en «sort» pour agir en dehors de soi: «c'est en effet sa volonté – non son essence – «qui est l'origine des êtres». [...] S'il n'était lui-même à la fois essence et énergie, il ne pourrait *posséder naturellement* la puissance créatrice et *commencer* à créer. [...] La distinction essence – énergies permet ainsi d'éviter l'écueil origéniste suivant lequel Dieu, s'il avait commencé à créer dans le temps, aurait subi un changement dans son être: l'erreur d'Origène consistait précisément à identifier Dieu avec une essence et à ignorer qu'immuabilité et mouvement, inconnaissabilité et révélation, *supratemporalité et action dans le temps* peuvent coexister réellement, unis dans la simplicité et le mystère de l'Être personnel de Dieu.»

[9] Grégoire Palamas, *Cent cinquante chapitres physiques et théologiques, moraux et pratiques*, chapitre 134, *PG* 150, col. 1215; *Filocalia*, traduction roumaine par D. Stăniloae, VII, p. 516; *The One Hundred and Fifty Chapters*, éd. et trad. anglaise par Robert E. Sinkewicz, Pontifical Institute for Mediaeval Studies, Toronto, 1988, p. 238–239, Palamas cite les dix catégories aristotéliciennes.

[10] Grégoire Palamas, *Douze homélies pour les fêtes*, introduction et traduction Jérôme Cler, Paris, 1987: *Discours sur l'économie de l'Incarnation de notre Seigneur Jésus Christ, et sur les grâces prodiguées par elle à ceux qui croient vraiment en Lui, que Dieu bien qu'il pût de multiples façons racheter l'homme de la tyrannie du Diable, a préféré, à juste titre, procéder selon cette économie. Prononcé au saint et grand Samedi* (*Homélie XIV*, *PG* 151, 189A–220C), p. 130.

[11] *Homélie* 20, *PG* 151, col. 272D; *Triade*, II, 3, 52, p. 492–493: «Mais, dit Denys, celui qui pénètre dans cette lumière voit, tout en ne voyant pas. Il est déjà Dieu par la grâce; il est uni à Dieu et voit Dieu par Dieu.».

Connaissance de Dieu et temps

En revanche, la connaissance de Dieu[12] exclut la notion de temps, car il s'agit de la connaissance mystique, qui suppose d'abord un dépassement des sens, puis un dépassement de l'intellection et finalement un dépassement de la nature humaine. Cela Palamas l'exprime dans les termes dionysiens, ignorance et ténèbres. C'est au-delà de ces multiples dépassements, qui suppriment les données de la création, que se produit la connaissance de Dieu:

> «De même, au-delà du dépouillement des êtres ou plutôt après l'arrêt de leur existence, accompli en nous non seulement en paroles, mais dans la réalité même, après cet arrêt même, il y a une ignorance, mais elle est plus qu'une connaissance; il y a une nuée, mais elle est plus qu'éclatante; et dans cette nuée plus qu'éclatante, selon le grand Denys, les choses divines sont données aux saints (cf. *Epist.* V, *PG* III, 1073A).»[13]

Dans le verset de la deuxième Épître de saint Pierre I, 19 («Ainsi nous tenons plus ferme la parole prophétique: vous faites bien de la regarder comme une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à poindre et que l'astre du matin se lève dans vos cœurs»), Palamas interprète «le jour», qui dans cette épître à contenu eschatologique est nommé «le jour du Seigneur» et le «jour d'éternité», comme désignant le mont Thabor, auquel renvoie le verset précédant de l'Épître (II Pierre I, 18), et la vision mystique. C'est à l'intérieur de cette vision qu'a lieu la vraie connaissance de Dieu, celle qui dépasse la connaissance des Écritures:

> «Quelle est cette parole prophétique que vous avez apprise en contemplant la lumière et que vous tenez d'autant plus certaine, ô contemplateurs de Dieu? Quelle serait-elle sinon que Dieu *se revêt de lumière comme d'un manteau*? *Vous faites bien*, dit-il, *de prêter attention à cette parole prophétique, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur jusqu'à ce que le jour vienne de paraître* (II Pierre I, 18–19). Quel jour? Certainement celui qui est apparu au Thabor. *Et que l'astre du matin se lève*. Quel astre? Certainement celui qui l'a illuminé là-bas, ainsi que Jacques et Jean. Jusqu'à ce que cet astre se lève, où? *Dans vos cœurs*. Vois-tu que cette lumière brille dès maintenant dans le cœur des fidèles et des parfaits? Vois-tu combien elle est supérieure à la lumière de la connaissance? ... la lumière de cette contemplation diffère tellement de la connaissance qui provient des divines Écritures, que la lumière de cette dernière se trouve comparée à *une*

[12] Pour une présentation du contexte et du contenu de la dispute de Palamas avec ses adversaires au sujet de la connaissance de Dieu, voir J. Meyendorff, *Introduction*, p. 173–194; pour une analyse de la notion mystique de connaissance de Dieu, voir A.N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, 1999, p. 108–111.

[13] *Triade* I, 3, 18, p. 148–149.

lampe qui brille dans un lieu obscur, alors que la lumière de cette contemplation mystique est assimilée à l'astre du matin qui brille en plein jour, c'est-à-dire au soleil.»[14]

En parvenant à la connaissance de Dieu, le mystique passe d'un registre à l'autre, du temps à l'extra-temporalité. Ainsi, déifié lui-même, «il voit Dieu par Dieu»[15] ou les «choses divines», dont la fin des temps fait partie. Comme la lumière du mont Thabor avait rendu des apôtres témoins de la venue en gloire du Christ, la contemplation rend les mystiques aussi témoins de la seconde Parousie et de la fin des temps[16]. Dans cette perspective, la fin des temps n'est pas une notion temporelle et ne peut pas être déterminée chronologiquement.

Mais également la célébration eucharistique place l'être humain à la fin des temps et la lui fait voir, d'abord à travers les symboles de la liturgie, ensuite réellement dans la communion au sang et au corps du Christ[17]. Les ébauches de théologie sacramentelle semées presque partout dans les œuvres polémiques sont approfondies par Palamas dans ses homélies[18] et dans le *Décalogue*[19]. Cette application de la théologie mystique à la vie liturgique du chrétien fut continuée par Nicolas Cabasilas et l'archevêque Syméon de Thessalonique[20].

La fin des temps

Traditionnellement dans la pensée chrétienne la *fin des temps* était une notion temporelle et faisait partie de l'histoire. C'est la croyance en une fin plus ou moins rapide du monde matériel, conditionnée par la réalisation d'un nombre variable de signes eschatologiques, pressentie à l'aide de divers computs, dont la semaine mondiale de sept mille ans était privilégiée par les Byzantins du XIVe siècle. Palamas, même s'il n'a pas montré d'intérêt dans ses écrits pour cet aspect de la fin des temps, ne l'ignorait pas pourtant[21]. Il exprime même son espoir dans l'avènement rapide de la fin historique des temps dans la mesure où la conversion des infidèles est une étape finale de ce processus annoncé par le grand schéma eschatologique de l'Évangile de Matthieu (24, 14), dont il entrevoyait déjà la

[14] *Triade* II, 3, 18.

[15] Voir note 11.

[16] *Triade* I, 3, 26; *Triade* II, 3, 20, *Triade* III, 1, 10 et 16; A.N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, 1999, p. 116.

[17] *Triade* I, 3, 38, p. 192–194.

[18] J. Meyendorff, *Introduction*, p. 247, surtout l'homélie 56, *Sur les Mystères*, éd. S. Oikonomos, p. 206–208.

[19] J. Meyendorff, *Introduction*, p. 389.

[20] Voir M. Kunzler, *Gnadenquellen. Symeon von Tessalloniki (+1429), als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, [Trier Theologische Studien 47], Paulinus–Verlag Trier, 1989, passim.

[21] J. Meyendorff, *Introduction...*, p. 157–162.

réalisation. À partir du constat qu'il y avait une progression de la révélation du vrai Dieu chez tous les peuples, y compris chez les barbares, dont la première phase était la diffusion du monothéisme[22], la prémisse de la théologie apophatique, qui distinguait entre Dieu et la création, était accomplie:

> «Nous voyons aujourd'hui que tous les barbares reconnaissent un Dieu unique, créateur de l'univers, et la théologie apophatique découle nécessairement de cette reconnaissance. Le créateur de l'univers ne peut en effet être identifié avec aucune des créatures.»[23]

La théologie mystique de Palamas paraît ainsi, à son époque plus que jamais, d'actualité, pour prendre la relève de la théologie apophatique, approfondir la révélation du vrai Dieu et produire l'accord avec les monothéismes en marge de l'orthodoxie. Cette deuxième phase est encore un signe précurseur de la Parousie auquel il se voit chargé de participer durant sa captivité chez les Turcs musulmans:

> «"Si nous étions d'accord dans nos propos, nous partagerions le même dogme. Mais comprenne qui pourra la portée de ce qui a été dit". Quelqu'un d'entre eux dit alors: "le temps viendra où nous serons d'accord entre nous". Et moi, j'en convins et souhaitais que ce temps arrivât vite. Mais pourquoi dis-je cela à ceux qui, quant à la croyance, vivent aujourd'hui autrement qu'ils ne le feront alors? Car j'en convins en me rappelant la parole de l'apôtre, qu'au nom de Jésus-Christ tout genou fléchira et toute langue proclamera que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père; il en sera ainsi assurément à la seconde Parousie de notre Seigneur Jésus-Christ.»[24]

Palamas accorde une double signification à sa captivité, lui faire expier ses fautes dans ce monde pour ne pas recevoir une punition éternelle dans l'autre et l'envoyer prêcher l'Évangile chez les infidèles, afin de hâter la fin des temps. La valeur eschatologique de la mission chez les Turcs que Dieu assigne à Palamas n'est pourtant pas conditionnée par son succès. Il fallait seulement que ce peuple aussi ait entendu l'Évangile:

> «À mon sens, c'est par cette disposition qu'Il a prise, que les desseins de notre Seigneur Jésus-Christ, Dieu qui veille à tout, se manifestent même aux plus barbares des barbares (les Turcs) afin qu'ils soient sans excuse devant ce très redoutable tribunal à venir, qui est déjà proche...»[25]

Dans cette tournure de phrase apparaissent les limites des sentiments turcophiles de Palamas. Dieu leur a permis la conquête de l'Empire des Romains

[22] Pour Palamas la diffusion du monothéisme n'est plus liée à l'extension politique de l'Empire comme pour Eusèbe de Césarée, Vita Constantini, II, 19 et IV, 29, cf. Erik Peterson, «Der Monotheismus als politisches Problem», dans *Theologische Traktate*, Kösel-Verlag zu München, 1950, p. 90–91.

[23] *Triade*, II, 3, 67, p. 526–527.

[24] A. Philippidis-Braat, «La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et Commentaire», *Travaux et Mémoires*, 7, 1979, p. 109–221, p. 160–161, § 29.

[25] A. Philippidis-Braat, «La captivité...», p. 136–137.

pour leur ouvrir la connaissance de la bonté de Dieu, mais cet acte extrême de l'économie divine présage le verdict implacable au Jugement rendu imminent.

Le disciple et hagiographe de Palamas, Philothée Kokkinos, fidèle à la pensée de son maître, explique aussi sa captivité par ce plan divin qui place l'évangélisation des infidèles plus haut que la pacification de l'Empire des Romains, car Palamas fut capturé par les Turcs lorsqu'il entreprenait une mission de conciliation des deux empereurs, Paléologue et Cantacuzène: «Mais le roi des rois et seigneur des seigneurs condamne cette démarche, la trouvant inutile, et l'envoie en captivité comme évangéliste, héraut conciliateur et médiateur chez les Achéménides, qui par leur foi se trouvaient loin de Lui»[26]. La pacification de l'Empire des Romains, jadis un argument tellement important pour la théologie de l'histoire à Byzance[27], n'avait plus aucune pertinence face à la nouvelle étape de la préparation de la Parousie.

Mais cette perspective historique du temps s'appliquait particulièrement à ceux qui étaient dans l'état de péché ou aux infidèles. C'est pour eux que la fin des temps arrive à un certain moment de l'histoire, elle a une chronologie et comporte une préparation, car ils n'ont pas la vision de l'atemporel. Pour eux, s'ils résistent à l'appel évangélisateur, la fin des temps serait l'aboutissement tragique d'un scénario apocalyptique, dont ils n'auraient pas appréhendé le sens, à cause de son apparence favorable.

Comme point de départ de sa réflexion eschatologique, Palamas garde la différence entre le *présent*, la vie terrestre et matérielle, et l'*avenir*, le royaume eschatologique de Dieu, en s'inspirant du passage de la première Épître aux Corinthiens qui distingue les deux types de connaissance, «*aujourd'hui*...en miroir» et «*alors*...face à face». Mais pour Palamas, saint Paul tout en parlant de cette différence a eu part aussi à l'autre connaissance, celle d'*alors*, annulant ainsi le caractère radical de cette distinction:

> «*Aujourd'hui*, dit-il en effet, *nous voyons dans un miroir et à travers des allusions tandis qu'alors nous verrons face à face* (I Cor. 13, 12). En disant *aujourd'hui*, il avait en vue la contemplation accessible et conforme à notre nature, car lui-même était monté au-dessus d'elle, il avait dépassé les sens et l'intelligence; il vit ce qui était invisible et entendit ce qui était inaudible (II Cor 12, 2–4), ayant reçu en lui-même les prémices de la régénération et de la contemplation qu'elle suppose. Voilà pourquoi il a dit *je connais*, parce qu'il a entendu et vu: il paraît s'agir de l'activité des sens; pourtant il dit encore: *je ne sais si l'organe de ma sensation était esprit ou corps* (II Cor 12, 2–4). Cette sensation dépasse donc les sens et l'esprit, car lorsque ces deux facultés sont en activité, elles sentent et conçoivent qu'elles sont actives. Il a donc ajouté: Dieu le sait, puisque c'était Dieu qui agissait alors. Et lui-même, en union avec Dieu, il dépassa l'existence humaine et, par

[26] Philothée Kokkinos, *Enkomion de Palamas*, PG, 151, col. 626A.
[27] E. Peterson, *op. cit.*, p. 88.

l'invisible voyait les choses invisibles, sans que ces dernières aient cessé d'être supérieures aux sens et soient devenues par-là visibles.»[28]

En même temps ces deux termes, l'*aujourd'hui* et l'*alors*, apparaissent comme inscrits dans un temps qui, comme le grand temps de l'histoire sainte, a lui aussi deux aspects, celui de l'histoire après l'Incarnation qui laisse se dérouler les signes des temps et l'économie de Dieu, pour lequel Palamas montre un intérêt de circonstance que nous avons évoqué plus haut, et celui personnel qui laisse s'accomplir le perfectionnement spirituel, principal objet de toute sa théologie mystique. Ce deuxième aspect du temps, version raccourcie à l'extrême de l'histoire du salut, gagne toute l'attention de Palamas. C'est à l'intérieur de ce temps court qu'il fait intervenir son dépassement et fait de la Parousie un événement contemporain de chaque chrétien:

> «Mais moi je sais parce que j'ai été initié par les Pères, parce que j'ai même entendu et cru certains d'entre eux, qu'ils ont contemplé cette multitude et ce monde sensible tout entier, non par les sens, non par le raisonnement, mais par une faculté propre à l'esprit rendu semblable à Dieu et par une grâce qui fait que les choses éloignées se placent sous les yeux mêmes et qui montre surnaturellement *l'avenir comme un présent.*»[29]

Ainsi Palamas joue sur les termes et fait de l'*avenir* un «*déjà présent*» qui est concomitant du *présent*, mais consubstantiel à l'*avenir*. Ce *déjà présent* est le terme intermédiaire reliant le *présent* et l'*avenir*, qui n'est plus alors un temps, mais le dépassement du temps. À travers cette terminologie du temps employée à propos du Royaume de Dieu, il exprime notamment la relation entre les deux registres, du temps et de l'éternité (extra-temporalité), pour ceux qui ne sont pas initiés au mystère de l'éternité. Sa théologie tend à rendre compréhensible, communicable l'expérience de l'atemporel, de la fin des temps comme étant intégrée dans la vision de la lumière divine. Grâce à ce système se produit un double télescopage de l'histoire après l'Incarnation, non seulement on projette le présent du visionnaire mystique vers l'avenir, mais également vers le passé, car chaque expérience mystique de la lumière divine est subsumée à la vision des apôtres sur le mont Thabor:

> «N'est-il pas évident qu'il n'y a qu'une seule et même lumière divine: celle que les apôtres virent au Thabor, celle que les âmes purifiées contemplent dès maintenant et celle qui est la réalité même des biens éternels à venir?»[30]

[28] *Triade* II, 3, 24 p. 434–435: *Vision de saint Paul;* v. aussi *Triade*, II, 3, 40, p. 468–469.
[29] *Triade*, II, 3, 72, p. 538–539.
[30] *Triade* I, 3, 43, p. 204.

Eschatologie du damné

Le pécheur et l'infidèle ont une tout autre expérience du temps dans l'au-delà. Par leur mort ils ne passent pas du temps à l'extra-temporalité. Ils ont refusé la connaissance de Dieu et sa charité, ils ne sont pas illuminés et la séparation de l'âme et du corps appartient à ce siècle, où l'âme immatérielle, mais créée, quitte le corps matériel et créé, dans l'attente du Jugement, selon l'enseignement traditionnel de l'Église. L'immatérialité de l'âme ne la sauve pas de cette dimension propre à sa création qu'est le temps. Seule la déification de l'âme et du corps réalise le passage à la fin des temps. Cet oubli du pécheur dans l'histoire est une conséquence logique de l'exaltation mystique du juste.

Il est ainsi intéressant de signaler chez Palamas l'esquisse d'une eschatologie du damné, qui représente une image en miroir du destin des saints. C'est-à-dire que, si les saints se réjouissent d'un accès immédiat au Royaume des cieux, les reprouvés subissent une condamnation immédiate. C'est la parabole sur le pauvre Lazare et l'homme riche qui donne à Palamas l'occasion de gloser sur le destin des damnés après la mort. D'abord il essaie une distinction des punitions infernales en fonction de la gravité du péché. Le riche qui n'a pas pris soin du pauvre Lazare ne se trouve pas au plus bas de la géhenne, qui est réservé à des péchés particulièrement lourds. Il y aurait une différence entre l'impie (δυσσεβής), le voleur (ἅρπαξ) et l'ouvrier d'iniquité (ἄδικος) d'un côté, et l'endurci et le voluptueux de l'autre côté, auxquels se joigne aussi le riche impitoyable. Ceux-là se trouvent dans un endroit plus profond de la géhenne, où ils brûlent dans le feu infernal, de sorte que la voix d'Abraham ne peut même pas leur parvenir[31].

Pourrions-nous voir dans cette classification des places de l'enfer une sorte de position intermédiaire entre le sein d'Abraham et la géhenne et ainsi un prélude de doctrine du purgatoire? Mais dans cette homélie même, Palamas n'exploite pas cette possibilité. En revanche, il scelle d'une manière radicale le sort des pécheurs, comme il avait exalté celui des justes:

> «Les voleurs et les ouvriers d'iniquité ne ressusciteront même pas pour l'apparition (du Christ) et le Jugement dernier, mais sans détour pour une

[31] Grégoire Palamas, *Homélie 45. De l'homme riche et du pauvre Lazare*, éd. Sophocle Oikonomos, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ομιλίαι ΚΒ'*, Athènes, 1861, p. 79–80: «Ἔοικεν ἐνδοτέρω τῆς φλογὸς εἶναί φησιν, ἀλλὰ καὶ σφοδροτέρου πειπᾶσθαι τοῦ κολαστικοῦ πυρός, ὡς μηδὲ δύνασθαι λαλεῖν ὅλως. Οὗτοι δ' ἂν εἶεν οἱ μετὰ τοῦ ἀμεταδότου τρόπου καὶ δι' ἁρπαγῆς πλουτοῦντες ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, καθ' ὃ νῦν ὁ πλούσιος οὗτος οὐκ ἠτιάθη· οὐ γὰρ ὡς ἅρπαξ καὶ ἄδικος, ἀλλ' ὡς ἀσπλαγχνος καὶ φιλήδονος κατακρίνεται μόνον. Πρὸς δν φησὶν ὁ Ἀβραάμ, ὡς ἐπεὶ τ ὸν ἀπολαστικὸν καὶ ἄνετον καὶ διαρρέοντα βίον τοῦ ἐγκρατοῦς προετίμησας, ὀδύνη καὶ θλίψ ις καὶ στενοχωρία νῦν σε περιέσχε δικαίως. ἐπεὶ δὲ καὶ πρὸς τοὺς πτωχοὺς οὐδεμίαν κοινονί αν εἶχες διὰ τῆς μεταδόσεως, οὐδὲ ἐκτήσω φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, οὐδὲ τὸ σὸν περισσεύμα ἔδωκας εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα, ἀλλὰ καθάπαξ πρὸς τοὺς ἁγίους ἀκοινώνητος ἔμεινας διεστηκὼς αὐτῶν, ὡς πρὸς τὴν ἀρετὴν ἡ κακία διέστηκε· διὰ τοῦτο νῦν μεταξὺ ἡμῶν τῶν κατ' ἀρετὴν ἐζηκότων καὶ ὑμῶν τῶν ἐν κακίᾳ βεβιωκότων μέγα καὶ ἀδιάβατον ἐστήρικτ αι χάσμα, ὡς μηδέποτε πρὸς ἀλλήλους διαβῆναι δύνασθαι. Παρίστησι δὲ διὰ τούτων τὸ ἀτελ εύτητον καὶ ἀμετάθετον καὶ τῆς τῶν ἁμαρτωλῶν κολάσεως καὶ τῆς τῶν δικαίων ἀνέσεως.»

condamnation plus grande et pour la sentence du jugement. Car dans ce monde, comme il paraît, ils ne se sont jamais présentés devant Dieu sincèrement.»[32]

La théologie mystique de Palamas, avec son sentiment intense de vivre déjà dans le Royaume des cieux, était plutôt un obstacle à une conception spatiale et temporelle de l'au-delà, doué d'une fonction pénitentiaire, tel que le purgatoire de la théologie latine. Si la *visio beatifica*, acceptée en 1336 en Occident[33], est bien représentée dans la théologie palamite, le destin des petits pécheurs n'éveille pas la préoccupation de Palamas. Cette attitude est suivie avec rigueur par Cabasilas, lorsqu'il ouvre le ciel à tous les participants à la vie du Christ dans l'eucharistie pour le fermer plus sûrement aux autres, comme nous le verrons dans les passages cités plus bas.

Pourtant cette originalité eschatologique de Grégoire Palamas reste plus du côté de la rhétorique. Les fragments de l'Homélie 45 sont l'écho de la théologie du péché ancestral traitée dans ses œuvres plus dogmatiques, qu'il développe à l'aide d'un thème plus ancien de la théologie mystique, celui de la résurrection de l'âme[34]. Celle-ci est un gage de la résurrection du corps et le précède. Elle commence par le baptême et s'accomplit par la vie en Christ. Parallèlement à ce doublement de la résurrection suit une multiplication des morts: celle de l'âme d'abord, celle du corps ensuite, finalement celle qui est appelée la deuxième mort dans l'Apocalypse, suite à la condamnation au Jugement dernier. Mais toute cette amplification du processus d'éloignement de Dieu est annulée par la conclusion que c'est la première mort, celle de l'âme, qui est déterminante et définitive une fois arrivé le terme de la vie terrestre, c'est-à-dire que, si l'âme est morte et si le corps meurt, ils seront ensemble jetés au fleuve de feu:

«La résurrection du corps suit celle de l'âme, ainsi qu'au début la mort vint après la mort de l'âme. Par conséquent, la mort de l'âme est l'éloignement de la vie en Dieu. Elle est la mort vraiment terrible. Celle après la mort de l'âme, c'est-à-dire du corps, même désirable, elle est une philanthropie divine, dont sera privée la foule des reprouvés au jugement futur. À ceux qui n'ont pas bien utilisé le talant de la grâce divine, il ne reste plus qu'une résurrection liée pour toujours à la deuxième mort, comme nous le montre Jean dans l'Apocalypse (Ap 20, 14 et 21, 8), et qui est plus terrifiante que la mort. Si de cette manière ils vivent immortellement et sont

[32] Grégoire Palamas, *Homélie 13. Le cinquième dimanche du carême sur la charité*, *PG*, 151, col. 164A: «Οὐκοῦν οἱ ἅρπαγες καὶ ἄδικοι οὐδὲ ἀναστήσονται εἰς παράστασιν καὶ κρίσιν, ἀλλ' εἰς καταδίκην εὐθὺς μείζονα καὶ κατάκρισιν, ἐπεὶ κάνταῦθ' ὡς ἔοικεν οὗτοι οὐδέποτε ὅλως ἐκ ψυχῆς τῷ Θεῷ παρέστησαν.»

[33] J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, 1978, p. 116 ss; Ch. Trottmann, *La vision béatifique: des disputes scolastiques à sa définition par Benoit XII*, École française de Rome, Rome, Paris, 1995.

[34] J. Meyendorff, *Introduction*, p. 220–221.

morts, il y en a beaucoup qui dans cette vie encore sont morts, comme l'a dit le Seigneur de la vie et de la mort (Mt 8, 22). Il y a donc une mort de l'âme même si celle-ci reste selon sa nature immortelle.»[35]

Le schéma de Palamas dans ce fragment est le suivant. Au paradis, par le péché d'Adam advint la mort de l'âme, qui fut suivie 930 ans plus tard par la mort du corps. Celle-ci dut paraître à Adam qui avait connu le paradis comme une délivrance d'un sort bien triste[36]. De cette philanthropie divine ne pourraient plus bénéficier les reprouvés, car la deuxième mort, c'est-à-dire le fleuve de feu, n'est aucunement une délivrance, mais au contraire la séparation définitive de la grâce divine et l'existence qui s'ensuit est celle des esprits complètement sevrés de Dieu[37]. Mais pour ceux qui après l'Incarnation ont gaspillé le talent de la grâce divine, don de Dieu offert à l'homme d'abord par la création et ensuite par la renaissance du baptême, la mort de l'âme est déjà l'équivalent de la deuxième mort tant que la chance de la résurrection de l'âme n'est pas saisie[38]. En raison du témoignage de la Bonne Nouvelle annoncée au monde entier, les âmes mortes n'auront pas d'excuse au Jugement.

La résurrection de l'âme se décide avant la mort du corps. Dans l'au-delà il n'y a pas une catégorie intermédiaire entre les justes et les damnés. Cependant il ne s'agissait pas pour Palamas d'entrer en conflit avec toute la tradition de l'Église concernant les prières pour les morts, vu qu'il faisait même référence à ces textes, mais cette temporisation du Royaume de Dieu, soit dans une attente historique indéfinie, soit encore dans un délai propre à l'au-delà, qui accompagne d'une certaine façon le temps d'ici-bas, ne l'intéressait pas. Même si l'homélie sur l'homme riche et le pauvre Lazare peut surprendre par ses formulations, il est difficile d'y voir comme Eva de Vries-van der Velden un parti pris de Palamas pour le riche impitoyable, à partir du fait qu'il entend la voix d'Abraham, alors que pour Palamas la mort de l'âme, ce qui était le cas de l'homme riche de la parabole,

[35] Grégoire Palamas, *De la divine et déifiante participation ou de la divine et surnaturelle simplicité*, (Meyendorff, *Introduction*, p. 356) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, éd. P.K. Chrestou, G. Mantzaridis, N. Matsoukas, B. Pseutongas, tome II, Thessalonique, 1966, p. 144: «Ἡ γὰρ τοῦ σώματος ἀνάστασις ἔπεσθαι πέφυκεν αὐτῇ, καθάπερ καὶ ὁ θάνατος τῷ τῆς ψυχῆς τὴν ἀρχὴν ἐπηκολούθησε θανάτῳ· τοῦτο γὰρ ὁ τῆς ψυχῆς θάνατος, ἡ τῆς ἐν θεῷ ζωῆς ἀλλοτρίωσις. Καὶ οὗτος ὄντως δεινὸς ὁ θάνατος· ὁ δὲ μετ' αὐτόν, δηλαδὴ τοῦ σώματος, μετ' αὐτὸν εὐκταιότατος· φιλανθρωπία γάρ ἐστι θεία, ἧς φεῦ ὁ τῶν καταδίκων ὅμιλος ἐν τῇ μελλούσῃ στερηθήσονται κρίσει. Τοιαύτη γὰρ ἀνάστασις μένει τοὺς μὴ χρησαμένους καλῶς τῷ παρὰ Θεοῦ δοθέντι ταλάντῳ τῆς θείας χάριτος, ἣ συνημμένη διηνεκῶς ἐκείνῳ τῷ δευτέρῳ θανάτῳ, καθάπερ Ἰωάννης διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως ἡμῖν ἀπεκάλυψε, καὶ θανάτου χείρων ἐστίν. Εἰ δ' ἐκεῖνοι τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ζῶσιν ἀθάνατα καὶ τεθνήκασι, καὶ πολλοὶ τῶν ἐνταῦθα ζώντων νεκροί, καθάπερ ὁ ζωῆς καὶ θανάτου κύριος ἔδειξεν· ἔστιν ἄρα καὶ ψυχῆς νέκρωσις, ἀθανάτου κατὰ φύσιν μενούσης.»

[36] Grégoire Palamas, *À Xéné*, *PG*, 150, col. 1048C; *Homélie* 11, *PG* 151, col. 125A; J. Meyendorff, *Introduction*, p. 181–182, cite toutes les références pour ce sujet dans l'œuvre de Palamas, p. 179–185.

[37] Palamas, *Chapitres physiques* 48, éd. R. Sinkewicz, p. 140/141, (*PG* 150, col. 1156C; D. Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 458).

[38] *Ibid.*, (D. Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 457).

est plus à plaindre que la mort elle-même. Palamas paraît assez loin de la disposition théologique qui consisterait à distribuer des bonnes places en enfer ou dans un éventuel purgatoire, même par solidarité de classe[39].

De la sorte, non seulement la vie de l'au-delà perdait toute possibilité d'un devenir, la vie terrestre même se vidait de son avenir. Le Royaume des cieux épié avec intensité par les Byzantins dans leur histoire millénaire était déjà là, à l'extérieur de celle-ci, mais à la portée de ceux qui se dévouaient soit à la prière individuelle pure, soit à la prière commune centrée sur le repas eucharistique.

Le corps à la fin des temps

Quel est le rôle que joue le corps dans ce phénomène de dépassement du temps? Palamas sait bien que saint Paul lui-même laisse cette question en suspens[40] (2 *Corinthiens* 12, 2–4: «Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans – était-ce en son corps? je ne sais; était-ce hors de son corps? je ne sais; Dieu le sait – … cet homme-là fut ravi jusqu'au troisième ciel … jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables»). Néanmoins, bien que le corps ne participe pas à la contemplation mystique comme auteur ou moyen de la vision, il en bénéficie. La transfiguration de la matière réservée à l'*avenir* du Jugement dernier est également ramenée dans le *déjà présent*:

> «Et s'il est vrai que le corps participera un jour à ces biens mystérieux, maintenant aussi il peut y participer conformément à sa nature, lorsque Dieu donne la grâce par l'Esprit. Pour cette raison nous disons que ces grâces sont reçues par les sens, mais nous ajoutons par les sens intellectuels, parce qu'elles transcendent les sens naturels, parce que l'intelligence les reçoit en premier lieu, parce que notre intelligence s'élève vers la Première Intelligence et y participe divinement, dans la mesure du possible, en se transformant elle-même et en transformant par là-même le corps qui lui est attaché pour le rendre plus divin, en montrant et en figurant ainsi l'absorption de la chair par l'Esprit dans le siècle à venir.»[41]

Palamas énumère des exemples scripturaires de corps pénétrés par la grâce pour bien préciser la portée de son affirmation: l'éclat du visage de Moïse quand il est descendu du Sinaï (Exode 34 29–35), la ressemblance angélique d'Étienne quand il subissait le martyre en voyant les cieux s'ouvrir (Actes 7, 55–60), la sueur de sang du Christ pendant la prière dans le jardin du Gethsémani, signe du feu

[39] E. de Vries-van der Velden, *L'élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 à 1354*, Amsterdam, 1989, p. 186–187.

[40] *Triade* II, 3, 24, p. 434–435.

[41] *Triade* I, 3, 33, p. 182–183.

intérieur, la brise légère dans laquelle Élie aperçut Dieu (1 Rois 19, 12) et le char de feu vu par Élisée (2 Rois 2,11)[42].

Si déjà les visions divines font reposer sur le corps un instant d'éternité, d'autant plus le mystère de la résurrection des corps et de leur transfiguration implique cette relation entre temps et extra-temporalité. Quand l'homme juste meurt, en franchissant le pas directement vers la vie, il change de registre, il passe du temps à l'atemporel, il fait le saut du «siècle présent» au «siècle à venir». Ainsi, par ce passage il se retrouve à la fin des temps où il rencontre son corps ressurgi et se transfigurant et où il subit le Jugement dernier par la voix qui lui dit «Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde.» (Mt 25, 34). En effet, chez Palamas, mais également chez Nicolas Cabasilas on trouve cette pensée: celui qui a été illuminé dans cette vie et dans ce corps ne peut pas perdre cette illumination par la mort, afin de la retrouver plus tard par la résurrection, mais il passe directement de cette illumination à une illumination plus forte, à une vision encore plus complète, à une déification encore plus parfaite et c'est pour lui la fin des temps, la résurrection finale et la Jérusalem céleste. Cette gradation entre la vision ici-bas et la vision dans l'au-delà, Palamas l'explique par notre incapacité à recevoir entièrement la grâce de l'Esprit, car une déification achevée supposerait une cessation de toute vie du corps[43]. Il n'y a pas, en effet, un temps entre le temps et la fin des temps. Mais formuler cette soif de l'au-delà des mystiques byzantins, les saints hésychastes que défend Grégoire Palamas, était risqué, car cela touchait à la définition des réalités célestes au sujet desquelles les précisions dogmatiques étaient assez floues[44]. Les débats sur le Purgatoire au Concile de Ferrare – Florence (1438–1439) montrèrent assez clairement que les Byzantins n'avaient pas une doctrine fixée au sujet de la vie après la mort[45]. Palamas lui-même ne fait pas un système théologique de cette pensée, mais elle se trouve éparpillée dans son œuvre. Dans la première Triade, il évoque ainsi le sort des saints:

[42] *Triade* I, 3, 31, p. 176.

[43] Grégoire Palamas, *De la divine et déifiante participation ou de la divine et surnaturelle simplicité*, (Meyendorff, *Introduction*, p. 356) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, éd. P.K. Chrestou, G. Mantzaridis, N. Matsoukas, B. Pseutongas, tome II, Thessalonique, 1966, p. 141–143.

[44] M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, IV, Paris, 1931, p. 36–124; M. Jugie, «La doctrine orientale des fins dernières», *Échos d'Orient*, 14; M. Roncaglia, *Georges Bardanès, métropolite de Corfou et Barthélemy de l'ordre franciscain*, Rome, 1953; H.-G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1979, Heft 6, München, 1979, p. 5–71; G. Dagron, «La perception d'une différence: les débuts de la querelle du purgatoire», *Actes du XVe Congrès international d'études byzantines*, Athènes, 1976, IV, Athènes, 1980, p. 84–92, repris dans *La romanité chrétienne en Orient: héritages et mutations*, VR, 1984.

[45] Joseph Gill, *Constance et Bâle – Florence, Histoire des conciles oecuméniques*, tome 9, Paris, 1965, p. 218–222.

«Il en est de même de la lumière qui est le séjour des saints, lorsqu'ils partent d'ici pour recevoir le lot qui leur est réservé au ciel, c'est là qu'est la lumière dont cet éclat n'était qu'un préambule, cette lumière qui, dès ici-bas, est accordée aux saints comme un gage.»[46]

Mais immédiatement après, il paraît étendre la chance d'atteindre ce sort à tous les défunts, au moins dans les intentions de prières de leurs parents et proches:

«Par ailleurs, lorsque nous faisons les prières pour les défunts, nous clamons continuellement en nous adressant à la bonté théarchique: *place leurs âmes dans un séjour de lumière.*»[47]

Pourtant dans cette partie de la première Triade, où il traite spécialement des aspects eschatologiques, les deux «sorties du temps» de la transfiguration du corps, lors du ravissement mystique ou lors du Jugement dernier, sont confondues. D'un côté la grâce qui pénètre le corps dans le *déjà présent* se laisse percevoir notamment parce qu'elle initie la transfiguration de la matière:

«Le corps participe lui aussi, d'une certaine façon, à la grâce qui agit selon l'esprit... Il communique aux spectateurs, qui avec leurs sens regardent à ces moments de l'extérieur ceux qui possèdent la grâce, une certaine perception de ce qui se produit en ceux-ci.»[48]

D'un autre côté, dans l'*avenir*:

«Le corps deviendra tellement subtil qu'il n'apparaîtra plus du tout comme matériel et ne s'opposera plus aux énergies intellectuelles.»[49]

Et Palamas conclut encore une fois sur l'identité d'expérience des deux «sorties du temps», car la vision atemporelle du mystique le ramène à «contempler invisiblement les privilèges de la nature du siècle immortel.»[50].

Le contemporain et homonyme de Palamas, Grégoire le Sinaïte dans son *Homélie sur la Transfiguration de notre Seigneur Jésus Christ*, évoqua à trois reprises le même thème de l'extra-temporalité de la vision mystique et de l'identité entre celle-ci et le destin céleste des justes lors de la seconde Parousie[51].

Mais la rencontre théologique entre les deux grands mystiques du XIVe siècle importe moins que l'écho que trouva la pensée de Palamas chez un auteur laïc de la deuxième moitié de ce siècle, célèbre surtout pour son intérêt pour la vie

[46] *Triade* I, 3, 28, p. 171: τὸ φῶς, ὃ καὶ τῶν ἁγίων ἐστὶ τόπος μετὰ τὴν ἐνθένδε ἐκδημίαν κατὰ τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις, ὅπου τὸ φῶς, οὗ καὶ προοίμιον αὕτη ἡ λαμπρότης ἦν καὶ ἐν ἀρραβῶνος μέρει τοῖς ἁγίοις δέδοται ἐνταῦθα.

[47] *Triade* I, 3, 28, p. 170.

[48] *Triade* I, 3, 31, p. 176.

[49] *Triade* I, 3, 36, p. 188.

[50] *Triade* I, 3, 42, p. 202.

[51] D. Balfour, *Saint Gregory the Sinaïte: Discourse on the Transfiguration*, reprinted from Θεολογία, Athènes, 1982, by Borgo Press, California, 1989.

sacramentelle du chrétien[52]. Précisément au sujet du corps de gloire, Nicolas Cabasilas s'inscrit dans une continuité parfaite avec la pensée de Palamas et même, d'une certaine façon, il franchit le seuil de la prudence dogmatique par la témérité de ses formules. Dans la *Vie en Christ* il expose une doctrine de la fin des temps *déjà présente* non seulement pour les hésychastes, mais, d'une manière plus insistante que chez Palamas, pour tous les participants au festin eucharistique. Le corps qui a reçu la grâce par la communion au Christ ne peut plus mourir. Ce sort particulier est justifié par la distinction entre les deux Adams:

> «En effet le corps du vieil Adam fut constitué à partir de la terre, mais «le nouveau, dit l'Écriture, est né de Dieu» (Jn 1, 13), pour l'une et l'autre vie témoigne l'une et l'autre table: la terre pourvoit à l'une, mais l'homme nouveau, c'est le céleste qui le nourrit de sa propre chair; voilà pourquoi lorsque les deux s'en vont, l'un retourne à la terre d'où il est venu, et l'autre va vers le Christ dont il a été tiré[53].»

Et Cabasilas poursuit:

> «Chacun des deux Adams a une fin en accord avec la dignité de celui dont il procède: «Tel le terrestre, dit l'Écriture, tels les terrestres; et tel le céleste, tels aussi les célestes» (1 Cor. 15, 48). Et cela ne concerne pas seulement l'âme, mais aussi le corps lui-même. Car il est lui aussi céleste, de même que, ici-bas, corps et âme sont terrestres; car si l'âme habite les mains du céleste, le corps est un de ses membres. Ce corps ne participe pas à la nature de l'âme, mais il est plein de l'Esprit vivant. Il vit après le trépas, d'une vie indiciblement plus belle que la première, puisqu'en réalité il n'est pas mort du tout: «Ils ont paru mourir», dit Salomon, non pour les gens sensés, mais «aux yeux des insensés» (Sg. 3, 2). De même en effet que «le Christ une fois ressuscité d'entre les morts ne meurt plus et que la mort n'a plus de prise sur Lui (Rom. 6, 9), de même les membres du Christ «ne connaîtront jamais la mort»; comment pourraient-ils goûter la mort, alors qu'ils sont rattachés au cœur toujours vivant?»[54]

[52] J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de saint Grégoire Palamas*, p. 396: «Palamas aime commenter à ses auditeurs les rites de l'Église; il interprète la petite entrée de la liturgie comme une image de la venue du Christ (*Homélie* 30, 581C); il explique la signification du temple chrétien où une simple assemblée humaine est présidée par le Christ lui-même (*Homélie* 20, 272C; *Homélie* 36, 456C). On comprend ainsi pourquoi le renouveau hésychaste à coïncidé avec un réveil de la mystique sacramentelle et liturgique dont Nicolas Cabasilas est le représentant le plus connu.»

[53] M.-H. Congourdeau, *La vie en Christ*, Sources chrétiennes 355 et 361, Paris, Cerf, 1989, vol. I, p. 348 (§ 99), note 40, donne une précision qui appuie notre lecture de ces passages de Cabasilas: «Non pas le corps à la terre et l'âme au ciel (ce qui nierait la résurrection de la chair et serait suspect de manichéisme) mais le vieil homme à la terre (c'est lui qui est poussière, corps et âme) et l'homme nouveau, issu du baptême, vers le Christ, corps et âme.»

[54] Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, traduction par S. Broussaleux, introduction par Dom O. Rousseau, Collection Irénikon, Chevetogne, 1960, p. 135, une nouvelle édition et traduction avec

C'est en effet en fonction de celui qui contemple que cette réalité céleste se dévoile ou non. Ainsi s'esquisse une solution au problème de la double réalité, perçue par les sens matériels ou bien mystique et divine. Comme le Royaume des cieux qui se dévoile durant la liturgie, le destin du corps déifié ne peut être perçu que par les cœurs purs:

> «Il ne faut pas s'étonner si ce qu'on voit est poussière et rien d'autre. Car tout le trésor se trouve à l'intérieur: "Notre vie, dit l'Écriture, est cachée" (Col. 3, 3) et l'écrin est un vase d'argile: "Nous portons ce trésor dans des vases d'argile" (II Cor. 4, 7), a dit Paul. Ceux donc, qui ne perçoivent que l'extérieur ne peuvent-ils voir que l'argile.»[55]

L'apparence d'une Parousie retardée, nous explique Cabasilas, est une réalité propre à ceux qui n'ont pas le cœur pur, car pour eux le destin des corps de gloire ne se dévoilera qu'au moment de la seconde Parousie:

> «Mais quand le Christ se montrera, cette poussière aussi déploiera toute sa beauté, lorsqu'elle apparaîtra comme membre de cet éclair, qu'elle s'ajustera au soleil et qu'elle émettra le même rayonnement que Lui. "Les justes, dit le Christ, resplendiront comme le soleil au royaume de leur Père" (Mt. 13, 43); Ce qu'Il appelle "royaume du Père", c'est ce rayonnement dans lequel, resplendissant lui-même, il apparut aux apôtres, lesquels ont vu "le royaume de Dieu, comme il le dit lui-même, venu avec puissance". Les justes resplendiront aussi ce jour là d'une même splendeur et d'une même gloire, joyeux eux de les recevoir et Lui de les leur donner. Car ce Pain-là, ce corps qu'ils auront emportés d'ici de cette table d'autel, quand ils seront là-bas, c'est Lui qui paraîtra alors aux yeux de tous sur les nuées, et montrera son éclat de l'orient à l'occident, tel un éclair, en un instant[56].
>
> « C'est avec ce rayonnement que vivent les bienheureux et à leur mort la lumière ne les quitte pas. Car "la lumière est toujours avec les justes" (Prov. 13, 9) et ils parviendront à la vie éternelle resplendissants de cette

introduction et annotations par M.-H. Congourdeau dans les volumes déjà cités *SC* 355 et 361, vol. I, livre IV, p. 348 (§ 100) – 350 (§ 100). Nous suivons principalement la traduction de M.-H. Congourdeau, dans quelques cas nous avons gardé un mot ou une formule de la traduction de S. Broussaleux après comparaison avec le texte grec, pour mieux faire ressortir l'idée que nous voulons illustrer, en français.

[55] Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, édition et traduction M.-H. Congourdeau, *SC* 355, vol I, Paris, Cerf, 1989, livre IV, p. 351 (§ 101), traduction par S. Broussaleux, p. 135.

[56] Ce passage comme sa continuation cité plus bas dans notre texte rappelle des formules utilisées par Grégoire Palamas, *Homélie 56*, éd. S. Oikonomos, Athènes, 1861, p. 205, traduit et cité par Meyendorff, *Introduction*, p. 255: «Ce pain est en effet comme un voile entre nous et le mystère de la Divinité (Hébr. 10, 20) et par cette chair notre communauté (τὸ πολίτευμα ἡμῶν) est élevée dans les cieux, c'est là en effet que ce trouve ce Pain (*Jean* 6, 36); et nous entrons dans le vrai Saint des Saints par la pure offrande du Corps du Christ».

lumière en courant alors vers cette lumière qui les a accompagnés tout le temps.»[57]

Comme Palamas, Cabasilas intègre dans une même logique trois moments différents, la vie du juste sur terre, sa mort individuelle et la deuxième venue du Christ et conclut sans hésitation qu'ils dévoilent la même réalité. L'image du pain eucharistique comme Christ de gloire dans la seconde Parousie renforce ce sentiment que rien ne sépare le chrétien de la fin du monde. La formule de la simultanéité des corps christiques rappelle le *tropaire* du Samedi saint, qui présente le Christ à la fois dans la tombe par son corps, en enfer avec l'âme, au paradis avec le larron et sur le trône céleste avec le Père. Il est important de rappeler que si l'âme du Christ va en enfer (*shéol*) selon la croyance juive, cette descente est l'acte bouleversant de l'œuvre salvatrice du Christ, tromper le diable, qui a cru pouvoir tenir son âme enfermée, pour briser les portes de l'enfer. C'est précisément en cela que Palamas voyait la consommation des temps. À la suite de cette victoire sur l'enfer, les âmes ayant quitté la terre munies des dons vivifiants, ne vont plus en enfer. Mais d'une certaine façon il en est de même des corps. Dans la phrase, qui identifie le pain eucharistique au corps de gloire, Cabasilas oppose ceux qui emportent le pain en eux à une autre catégorie «les yeux de tous», qui perçoivent alors une réalité depuis toujours présente pour les premiers.

Cabasilas plonge en fait le lecteur dans l'atmosphère eschatologique des premières communautés chrétiennes pour lesquelles saint Paul écrivait ses épîtres. La fin du monde est attendue au bout de cette génération. Cabasilas cite et commente le passage de l'épître aux Thessaloniciens (I Thess. 4, 17), qui parlent du ravissement vers le Christ, de sorte que son discours reproduit l'intensité paulinienne d'une Parousie pressante. Néanmoins, pour le mystique de l'eucharistie cette attente est canalisée vers une expérience liturgique qui remplace l'historicité de l'événement.

Cette insistance sur le phénomène unique du dépassement du temps appelle un autre sujet évoqué au passage par Palamas, le statut des reliques. À la question, comment se fait-il que nous voyons la relique si elle est déjà corps de gloire à la fin des temps, la réponse réside notamment dans l'incapacité d'exprimer par le raisonnement le mystère du temps et du dépassement du temps, qui se laisse, en revanche, dévoiler dans la vision de la lumière. Néanmoins, Palamas[58] et à sa suite Nicolas Cabasilas[59] avancent aussi l'hypothèse que dans la manifestation

[57] Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, édition et traduction M.-H. Congourdeau, *SC* 355 et 361, Paris, Cerf, 1989, vol I, livre IV, p. 350 (§ 102) – 352 (§ 103), traduction par S. Broussaleux, p. 135–136.

[58] Grégoire Palamas, *Homélie* 25, *PG* 151, 324D–325A; *Décalogue*, *PG* 150, col. 1092D–1093A; Meyendorff, *Introduction...*, p. 245–246, M. Kunzler, *Gnadenquellen. Symeon von Tessalloniki (+1429), als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, Trier, 1989, p. 98.

[59] Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, vol II, trad. M.-H. Congourdeau, livre V, §§ 25–26, p. 33: «s'il est possible de trouver et de posséder le Sauveur en quelqu'une des choses visibles, c'est dans

thaumaturgique des reliques, on peut reconnaître le signe, discret, du corps de gloire, c'est-à-dire de la grâce qui ne quitte plus le corps, par une sorte de clin d'œil sur cette relation incompréhensible mais bien réelle entre temps et dépassement du temps.

Nicolas Cabasilas insiste encore sur le fait que le scénario eschatologique pour les justes n'est plus une partie de l'histoire, mais un ravissement hors du temps, comme celui de la vision mystique, dont le Christ est l'auteur:

> «Le Sauveur dit qu'ils seront pris: "Alors, dit-il, deux se trouveront aux champs, l'un sera pris et l'autre sera laissé" (Mt. 24, 40), ce qui veut dire qu'il n'y aura rien d'humain, rien qui vienne d'eux, et qui laisse place pour un délai, mais c'est Lui qui tirera, c'est Lui qui ravira, Lui qui ne peut être asservi au temps.»[60]

Il utilise l'image évangélique du festin à plusieurs reprises. Le repas mystique d'ici-bas se transforme en révélation plus complète de la réalité divine une fois le passage réalisé:

> «Ils passeront d'une table à une autre table, de la table voilée à la table dévoilée, du pain à la dépouille. Car aujourd'hui le Christ est pour eux du pain, parce qu'ils vivent de la vie humaine, et une pâque[61], parce qu'ils passent de la vie présente à la cité céleste. Mais quand ils renouvelleront leurs forces, et qu'il leur poussera des ailes comme aux aigles (Is. 40, 31) selon la parole de l'admirable Isaïe, alors ils se poseront sur la dépouille, pure de tous voiles.»[62] (Suit la vision du Christ historique avec ses blessures, la marque des clous et le coup de lance)[63].

> «C'est pourquoi ceux qui sont partis vers la vie sans être munis de ces dons n'auront aucune part à la vie. Quant à ceux qui ont pu recevoir et conserver cette grâce "sont entrés dans la joie de leur Seigneur", ils ont pénétré dans la salle des noces avec l'époux, ils ont retiré du banquet un plaisir nouveau, non qu'ils l'aient rencontré à ce moment-là, mais ils ont retiré une jouissance plus parfaite de ce qu'ils ont apporté en venant et qui alors se laisse voir clairement. Telle est la raison pour laquelle "le royaume des cieux est au-dedans de nous".»[64]

ces ossements que l'on peut.» L'évêque honore les ossements «exactement comme il honorerait les saints dons. Ces ossements sont le temple véritable et l'autel de Dieu».

[60] Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, vol. I, trad. M.-H. Congourdeau, p. 352 (§ 104), trad. S. Broussaleux, p. 137.

[61] M.-H. Congourdeau, note 45 de la traduction, p. 355, sur la signification de pâque en hébreu, passage, historiquement hors d'Égypte. Il faut lire le jeu de mots de Cabasilas dans le sens que c'est la communion qui réalise le passage à la cité céleste et non pas la mort.

[62] Voir note 56, citation de Palamas.

[63] Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, traduction M.-H. Congourdeau, p. 354 (§ 106), traduction S. Broussaleux, p. 137.

[64] Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, traduction M.-H. Congourdeau, p. 356 (§ 109), traduction S. Broussaleux, p. 138.

Comme chez Palamas, il n'y a que deux camps au moment où les hommes quittent cette vie, sauf que pour Cabasilas cela s'exprime en termes de pratique eucharistique. La vie est reçue par et dans les dons sacrés et à cela aucun changement n'est envisageable après la mort du corps. La vie étant par excellence le Christ, selon les paroles évangéliques mêmes, ceux qui refusent d'être dans le Christ, ce qui pour Palamas signifiait le refus ou la négation de la grâce incréée et de la déification de l'homme, «ils n'auront aucune part à la vie». Ici Cabasilas applique le paradoxe exprimé par Palamas que l'âme séparée de Dieu, même immortelle selon sa nature, est morte d'une mort plus effrayante encore que celle du corps. En revanche, pour les sauvés l'eucharistie est une présence du Royaume céleste. Il faut voir cela dans le contexte de l'époque où la participation à l'eucharistie n'a pas lieu automatiquement à chaque liturgie, étant strictement liée à la pratique de la confession.

Nicolas Cabasilas a été pour sûr un ami de Palamas[65], mais il n'a pas joué de rôle polémique à l'exemple de Cantacuzène ou Philothée Kokkinos. Il faisait partie du cercle spirituel du monastère des Xanthopouloi, connaissant ainsi très bien les pratiques ascétiques des hésychastes[66]. La correspondance de pensée avec Palamas est d'autant plus intéressante qu'elle démontre l'écho de la théologie eschatologique du premier dans la postérité. Elle permet aussi de comprendre le passage naturel des hésychastes et palamites d'une mystique adressée exclusivement aux moines, ermites en particuliers, comme on la retrouve chez Grégoire le Sinaïte, vers une théologie sacramentelle, préoccupée par la prière communautaire et adressée ainsi à l'ensemble des fidèles. Cabasilas est lui-même un bon exemple, car il fut un mystique laïc qui, apparemment, n'a jamais pris l'habit[67]. Mais ce phénomène est aussi visible dans les préoccupations liturgiques de Philothée Kokkinos et, surtout, Syméon de Thessalonique. Nicolas Cabasilas, dans son autre œuvre mystique, *L'explication de la divine liturgie*, approfondit la mystagogie de la prière liturgique comme eschatologie réalisée, comme dépassement du temps.

La théologie de l'histoire de Palamas libérait le chrétien de l'attente angoissée des temps de la fin, mais aussi de la pertinence théologique de l'Empire. Il vivait déjà dans la prière individuelle ou communautaire l'autre Empire, dont l'Empire terrestre n'était même plus une image. Cette rétrogradation de la *basiléia* au rôle de simple institution de la réalité terrestre reçoit son expression plénière sous la plume de Syméon de Thessalonique[68]. L'échec d'une théologie politique orthodoxe, qu'Erik Peterson voulut voir déjà dans la théologie trinitaire des Pères cappadociens au IVe siècle[69], ne devint évident qu'à cette époque, à travers une

[65] M.-H. Congourdeau, «Le palamisme de Cabasilas?», sous-presse, article consulté par la bienveillance de l'auteur.

[66] M.-H. Congourdeau, *Introduction* à *La vie en Christ*, éd. cit., p. 15 et 22–25.

[67] *Ibid.*, p. 22, Nicolas Cabasilas un «hésychaste laïc».

[68] G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 286–288.

[69] E. Peterson, *op. cit.*, p. 102–103, spécialement chez Grégoire de Nazianze.

théologie eschatologique assez fidèle à ces Pères-là, dont la figure de Grégoire de Nazianze fut l'emblème, comme nous le voyons dans le *Paris. gr. 1242*. Dans cette perspective, l'eschatologie de Cantacuzène, plus politique, parce qu'elle engage la conversion des infidèles, mais gardant bien le même sens, s'inscrit aussi dans le mouvement de la postérité de Palamas.

Les hiérarchies et l'Empire

On ne peut nullement attribuer à une coïncidence le fait qu'en ce XIVe siècle, les hiérarchies, soit mystiques, soit politiques, se trouvent en butte à une révision critique particulière. Les premières perdent leur rôle de médiatrices entre le ciel et la terre, les secondes sont vouées au mépris comme basses vanités dans un texte traitant de leur ordonnancement dans le gouvernement impérial. Palamas est celui qui dans le cadre de la dispute autour des énergies incréées s'attaque au fondement théologique des hiérarchies céleste et ecclésiastique, esquissées par Pseudo Denys l'Aréopagite. Sur le plan politique, c'est le moine Mathieu Blastarès, identifié d'abord comme anti-palamite, ensuite comme défenseur du palamisme[70], qui manifeste ouvertement son mépris pour la *taxis* des dignités impériales.

La cible de la critique politique des hiérarchies était l'idée fondatrice de l'Empire chrétien, l'analogie entre le ciel et la terre et, plus précisément, entre l'ordre de la cour angélique de Dieu et l'ordre des dignités impériales. Si l'image de la monarchie divine a été dépeinte à l'aide de l'iconographie impériale, au niveau idéologique le rapport est inversé. C'est l'ordre cosmique établi par Dieu qui est imité dans la construction hiérarchique de la société impériale byzantine. Ce système représente la confirmation théologique de l'universalité de l'Empire romain. L'élément essentiel de cette théologie politique est le rôle central de l'empereur à l'exemple de la monarchie divine. Le célèbre miroir de princes du diacre Agapet adressé à Justinien Ier affirme ce principe à plusieurs reprises[71], mais on le retrouve également dans les acclamations des pères conciliaires de 692 (in Trullo): le Christ, qui tient le gouvernail du monde entier, a suscité le pieux empereur comme sage pilote du navire terrestre[72].

[70] *Prospographisches Lexikon de Palaiologenzeit*, fasc. II, Vienne, 1977, notice 2808, p. 80 et J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 124, 137, 404, 411, 413: jusqu'en 1346 anti-palamite, après cette date il écrit contre les disciples de Barlaam et sur la grâce divine.

[71] Agapetos Diakonos, *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*, édition critique et traduction allemande R. Riedinger, Athènes, 1995, §§ 8, 59, 62; autre traduction allemande et commentaires par W. Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, Bibliothek der griechischen Literatur 14, Stuttgart, 1981, p. 32–35 et 59–80.

[72] P.-P. Joannou, *Discipline Générale Antique (IIe – IXe s.)*, t. I, 1, *Les canons des conciles œcuméniques*, (Pontificia Comissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, Fonti, fascicolo IX), Rome, 1962, p. 105–106.

Cette idée, l'analogie entre le ciel et la terre, reçut une application particulière dans l'œuvre attribuée à saint Denys l'Aréopagite[73], qui décrit les deux hiérarchies, céleste et terrestre, disposées l'une sur l'autre, ayant comme but de transmettre la grâce de Dieu de rangs en rangs jusqu'au plus petit des mortels et à la création entière. L'ouvrage du Pseudo Denys n'a aucune signification politique proprement dite, étant donné que ses hiérarchies étaient angélique et ecclésiastique, dont la raison d'être était éminemment mystique, c'est-à-dire conduire à la connaissance de Dieu. Néanmoins la structure hiérarchique s'imposait comme forme immuable du gouvernement universel de Dieu dont l'Empire devait copier la *taxis*. La théologie du Pseudo-Aréopagite était le plus important véhicule de cette image[74].

Sur la plan politique l'analogie qui réclamait un empereur sur terre parce qu'il y avait un empereur au ciel était inséparable de l'analogie des hiérarchies. L'application servait à justifier la structure administrative de l'Empire et à lui donner la même légitimité religieuse qu'au pouvoir impérial. De plus, la hiérarchie politique calquée sur celle du ciel faisait ressortir encore mieux le pouvoir de l'empereur, car il était le créateur de cette hiérarchie. Ainsi, l'invocation de l'analogie avec la hiérarchie céleste fut introduite dans le rituel d'institution des plus hautes fonctions de la cour byzantine et nous est conservée dans les plus anciens manuscrits de l'Euchologe. Voici la prière qui était lue lors de la cérémonie d'institution des plus hautes dignités de la cour:

> «O Dieu grand et éternel, roi de ceux qui règnent et seigneur de ceux qui exercent la seigneurie, qui d'après le modèle de l'ordre céleste et divin as créé cette société terrestre et as mis en elle autorités et pouvoirs à l'imitation des forces angéliques, (toi) qui as installé un roi sur terre et as établi après lui des autorités secondaires pour le mutuel secours et la sauvegarde et pour la commune protection et l'avantage des sujets.»[75]

La hiérarchie terrestre n'est pas l'expression aléatoire de la volonté humaine, mais émane d'un modèle divin expressément institué par Dieu comme moyen parfait et immuable du gouvernement politique. Ainsi, l'existence de la hiérarchie terrestre devient à son tour un argument en faveur du rôle sacré de l'empereur sur terre. L'imitation de la hiérarchie angélique est un gage supplémentaire que l'Empire terrestre existe comme un acte de l'économie et de la providence divine. L'empereur accomplit sa mission, qui est essentiellement religieuse, à l'aide de la hiérarchie politique.

[73] Pseudo-Denys, *The Complete Works*, trad. anglaise C. Luibheid, New York, 1987, *La hiérarchie céleste*, SC 58 bis, R. Roques, G. Heil, M. de Gandillac, Paris, 1970.

[74] R. Roques, *L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*, Paris, 1954; H. Goltz, *Hiera Mesiteia*, Erlangen, 1994, p. 200 pour la vision sociale du cosmos; J. Meyendorff, «Notes sur l'influence dionysienne en Orient», *Studia Patristica*, II, Berlin, 1957, p. 547–552, et *VR*, 1974.

[75] M. Arranz S.J., «Couronnement royal et autres promotions de cour. Les sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain. III-1», *OCP* 56, 1990, p. 102 ou idem, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma, 1996, p. 338.

Ensuite, à son tour, l'empereur se trouve inclus dans une hiérarchie dont il est juste un échelon. Par rapport à la divinité, il joue le rôle d'intermédiaire entre celle-ci et l'humanité. Les acclamations des empereurs dans l'hippodrome lors des courses évoquent l'acheminement du peuple chrétien vers Dieu par l'action du Christ-roi, qui agit d'une certaine façon dans ou à travers les empereurs:

> «Nous te glorifions Christ, roi des siècles, Verbe unique engendré du Père, de ce que tu as visité et illuminé ton peuple et de ce que dans ta puissance tu nous as délivrés et nous as conduits à Dieu le Père, par l'intermédiaire de nos pieux empereurs...»[76]

Au Xe siècle Constantin Porphyrogénète donna une expression parfaite à cette idée dans l'introduction à ses descriptions et ordonnances pour les cérémonies de la cour impériale à Constantinople: «L'ordre harmonieux des cérémonies est appelé à refléter celui qui règne dans l'Univers.»[77]

Avant de rencontrer le mépris de Mathieu Blastarès, l'analogie des deux royaumes est formulée encore une fois avec une parfaite clarté au XIVe siècle dans une liste donnant une description détaillée des dignités impériales à la cour du vieil Andronic II Paléologue. L'auteur de cet ouvrage, resté anonyme[78], mais appartenant certainement au milieu de la cour, compose sa liste de préséances peu avant 1328 et donne en guise d'introduction un condensé de la théologie politique byzantine:

> «Celui qui dispense les grâces divines nous donne l'Empire ici-bas, icône resplendissante de sa propre royauté (βασιλείας) ou, pour mieux dire, fait faiblement entrevoir l'image des biens futurs. Le pieux couronné, en effet, est parmi nous en quelque sorte l'image de Dieu, s'il s'attache aux règles, les réalisant dans les faits, le front ceint de vertus, s'il récompense les meilleurs, les distinguant par des honneurs selon leur mérite et si, en empereur, il exalte les dignités que je vais maintenant décrire afin qu'un profond oubli ne recouvre pas ce que la décision impériale a fixé et qu'un long espace de temps a respecté jusqu'ici.»[79]

[76] G. Dagron, «L'organisation et le déroulement des courses d'après le *Livre des Cérémonies*», *Travaux et Mémoires*, 13, p. 32.

[77] Préface du *Livre des cérémonies*, éd. Vogt, p. 1–2, cf. p. 204.

[78] Pseudo-Kodinos, *Traité des offices. Introduction, texte et traduction* par J. Verpeaux, Editions du Centre National de la Recherche scientifique. Paris, 1966, p. 332 J. Verpeaux écarte les attributions contenues dans certains manuscrits: Manuel Philès, le parakoimômênos Jean Phakrasès ou un des frères Xanthopoulos – il faut penser, probablement, à Nicéphore Calliste ou Théodore (premier tiers du XIVe s.) – et conclut avec la nécessité de considérer ce texte comme anonyme.

[79] Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. J. Verpeaux, p. 332; en iconographie un des derniers programmes visant à exalter la fonction impériale date de l'époque de Michel VIII, sur les murs extérieurs de l'église Mavriotissa de Kastoria, ou les portraits impériaux sont mis en parallèle avec la généalogie royale du Christ dans le thème de l'arbre de Jessé, mais dont le caractère royal est souligné par le choix des textes sur les phylactères des prophètes, v. T. Papamastorakis, «A Visual Encomium of Michael VIII Palaeologus: the Exterior Wall-Paintings of the Mavriotissa at Kastoria» (en grec),

L'extrême fidélité de ce texte à l'analogie ciel – terre, telle qu'elle avait été esquissée depuis Eusèbe de Césarée[80] jusqu'au diacre Agapet, nous permettra de comprendre l'intensité du conflit entre cette image et la réalité politique de l'Empire byzantin dans les deux derniers siècles de son existence, dont nous trouvons un écho sous la forme d'une prière dans l'épilogue de cette liste des offices:

> «Par ces titres, l'empereur distingue le collège auguste des dignitaires de la sainte église; garde-la indestructible jusqu'à la fin des temps, céleste souverain du siècle présent. Et notre pieuse ville impériale, que, telle une arche salvatrice de l'État (du pouvoir – τοῦ κράτους) durant l'inondation contemporaine des barbares, nous savons construite sur les indications de Dieu, garde-là au-dessus de la tempête, ayant à la façon d'un gouvernail, assemblé fermement ses planches, et accorde à l'empereur des victoires éclatantes, le montrant vigoureux vainqueur des nations. Fais-le s'enraciner pour qu'il soit un rameau de bienfaits et montre-le-nous portant les fruits de ses travaux, développe en lui l'esprit de bon conseil, réfrène l'audace de ces adversaires, vêts-le de la pourpre de la piété, ouvre-nous les portes menant vers la paix. Élargis son royaume par des trophées pour qu'il apparaisse *autokratôr* universel. Ceci le patriarche avec nous le déclare et s'inclinant pieusement, il adresse les supplications au Seigneur, il élève vers lui les prières nocturnes par lesquelles celui qui porte la lumière, chassant l'épaisse obscurité de la nuit du Tartare, fait lever pour nous comme un ciel limpide les brillants rayons de la paix générale sur tout l'univers.»[81]

L'auteur de ces vers a dû très vite se rendre compte que l'impression que faisait l'Empire ne donnait guère une image réjouissante des «biens futurs». Ainsi cette prière, formulée ensemble avec le patriarche (peut-on déduire que l'auteur était un dignitaire de la Grande Église?) évoque à tour de rôle «l'inondation contemporaine des barbares», «l'épaisse obscurité de la nuit du Tartare» au milieu de laquelle subsiste comme dernier moyen de secours la ville impériale comme une arche de Noé. Arrêtons-nous un moment à cette comparaison: Constantinople «arche de salut» «construite sur les indications de Dieu» est d'abord l'arche qui affronta le déluge, mais le terme renvoie aussi à l'autre arche, qui délivra le peuple

Deltion tès Christianikès Archaiologikès Etaireias, 15, 1989–90, p. 221–238; en Serbie et en Bulgarie une théologie politique impériale calquée sur celle byzantine continue de couvrir les parois des églises dans la première moitié du XIVe siècle, pour s'éteindre progressivement en anticipant la ruine politique de ces États.

[80] Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin*, Introduction, traduction et notes par P. Maraval, Paris, Cerf, 2001; pour l'inspiration hellénistique de cette pensée N. H. Baynes, «Eusebius and the Christian Empire», dans son recueil *Byzantine Studies and other Essays*, London, 1955, p. 168–172; pour les représentants hellénistiques de cette théologie politique au IVe siècle G. Dagron, «L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios», *Travaux et Mémoires*, 3, Paris, 1968.

[81] Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, p. 339.

juif de son errance dans le désert, construite également sur les indications de Dieu, mais par Moïse. À travers cette deuxième lecture, apparaît un autre thème de la théologie impériale, celui de Constantinople – Nouvelle Jérusalem. Si l'ancienne a été soumise aux païens, c'est parce que la nouvelle résistera jusqu'à la fin du monde. Toute cette rhétorique complémentaire est mise en œuvre pour escamoter le problème essentiel: l'empereur byzantin a du mal à paraître «*autokratôr* universel». Cette prière finale, qui fait pendant au prologue qui proclamait l'Empire image du Royaume céleste, exprime l'angoisse que le principe de l'analogie régissant la vie terrestre selon une providence divine explicite pourrait ne plus s'appliquer. Sans rien changer à une image qui perdura mille ans, l'auteur anonyme soulève dans son for intérieur la question du sens de l'Empire. Mais aucun de ses contemporains, Maxime Planude, Théodore Métochitès, Nicéphore Grégoras, n'osèrent douter que l'Empire soit universel et inébranlable[82]. Dèmètrios Kydonès et Jean Cantacuzène dans son œuvre historique affirmèrent déjà un pessimisme plus accentué, qui est à l'origine de la solution que proposaient les latinophrones: l'union ecclésiastique comme moyen d'obtenir l'aide militaire de l'Occident pour la reconquête des territoires byzantins. Dans les toutes dernières années de l'Empire, Bessarion écrivait une lettre en ce sens au despote Constantin, qui paraissait enregistrer quelques éphémères succès militaires. Une position originale est celle que tint Georges Gémiste Pléthon dans son projet de réforme du despotat de Mistra. Mais ni les latinophrones, qui soutenaient qu'il fallait reconnaître l'autorité et le pouvoir universel du pape, ni le néo-païen Pléthon n'étaient dans la position d'aborder le sujet de la théologie politique byzantine exprimée encore dans notre texte.

Vers le milieu du XIVe siècle, Mathieu Blastarès rédige aussi une liste des offices, en énumérant d'abord ceux de la Grande Église et puis ceux de la cour. À la fin de cette liste se trouve un commentaire assez virulent et étendu sur la vaine gloire que représentent les dignités impériales:

> «Devant ces honneurs nous restons pour la plupart la bouche bée sans raison – (ces honneurs) qui sont mortels et périssables et que l'envie détruit facilement, – nous qui avons été créés pour la vie immortelle, et qui devons regarder vers l'honneur impérissable. Car, il est dans notre nature d'aimer la gloire, mais celle d'en haut, impérissable, brillante et sans fin. Maintenant nous privant de la gloire éternelle, nous cherchons comme un bien désirable la gloire éphémère, supportant fatigues et peines insupportables pour obtenir les amusements de la vie futile. Les jouissances de la vie et la possession des honneurs ne sont autres choses qu'ombres et songes, dont les enfants font

[82] J. L. van Dieten, «Politische Ideologie und Niedergang im Byzanz der Palaiologen», *Zeitschrift für Historische Forschungen*, 1979, Bd. 6, H. 1; G. G. Litavrin et alii, *Kul'tura Vizantii*, tome III, *XIII – pervaja polovina XV v.*, Moscou, 1991, le chapitre: «Le développement des idées politiques dans la culture byzantine tardive», par M. A Poljakovskaja et I. P. Medvedev, p. 255–279, ici p. 265–267.

leurs jeux sans calcul sur le sable...Mais la mort, hier amère, est maintenant la douce bienfaitrice, qui seule donne la possibilité de fuir l'essaim des malheurs. C'est pour cela que les maux ont été versés dans la vie, afin que l'amertume guérisse le dommage causé par le plaisir. Les coups divins comme des fouets terribles nous obligeront à nous précipiter vers la vie d'en haut, et à courir malgré nous vers la gloire éternelle, après que l'expérience nous aura fait sentir le but des deux: de la vie présente, périssable, et de la vie espérée.»[83]

Ce commentaire ne regarde évidemment que les dignités impériales, parce que celles de l'Église, il les identifie avec les dons de l'Esprit dont parle saint Paul (I Cor. 12, 4–11; Rom. 12, 6–8, Éphésiens 4, 11)[84]. Jean Verpeaux expédie ce commentaire comme un «lieu commun sur la vanité des honneurs». Pourtant, il occupe un tiers du texte entier et surtout son contenu est bien plus riche que la phrase par laquelle exprime ce lieu commun l'auteur de la «liste anépigraphe en vers»[85]. Mathieu Blastarès ne parle pas de «destin» capricieux, «tombeau» et «illusions», mais évoque un certain nombre de thèmes liés plus particulièrement à la vocation monastique dans un langage qui peut être celui d'un hésychaste. Les honneurs procurés par l'engagement dans l'administration impériale sont considérés comme opposés à la fin pour laquelle a été créé l'homme, ces dignités, au lieu de représenter des symboles de la hiérarchie céleste, ne sont plus que «ombres et songes et jeux des enfants sur le sable». En évoquant la gloire éphémère, choix trompeur, en jouant sur les mots, il lui oppose la gloire éternelle, qui est brillante, une éventuelle référence à lumière incréée. Finalement dans les expressions «coups divins», «mort bienfaitrice», «se précipiter vers la vie d'en haut» se manifestent des sentiments complètement opposés à un engagement politique. Comme si la cause de l'Empire ne valait plus le combat ! En revanche, en élevant les dignités ecclésiastiques au rang de dons de l'Esprit, Mathieu Blastarès les libère de la tutelle impériale, en voulant oublier que, fondamentalement, elles ne sont que des fonctions administratives préposées à l'Église et organisées sur le modèle de celles de l'Empire[86] et ne s'insèrent pas dans la hiérarchie sacerdotale. D'ailleurs c'était un des privilèges ecclésiastiques de

[83] Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. J. Verpeaux, p. 323–325.

[84] Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. J. Verpeaux, p. 318: «En ce qui concerne les dignités et les fonctions de l'Église, qui sont distribuées par l'Esprit selon le grand Paul, le moine Mathieu les énumère maintenant par leur nom.».

[85] Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. J. Verpeaux, p. 338, appendice IV la liste anépigraphe en vers: «cet éclat de l'empire ici bas: magnificence du premier rang, majesté, gloire, richesse fugitive et argile orgueilleuse, sont cendres emportées par les souffles du destin. Le terme est un tombeau de trois coudées. O illusions de la vie !».

[86] Michel VIII affirmait encore ce principe, appuyé sur la donation de Constantin, dans un *prostagma* de 1270, F. Dölger, *Regesten*, n. 1973, J. et P. Zépos, *Jus graecoromanum*, I, *Novellae et aureae bulae*, novelle IX de Michel Paléologue, p. 503, pour imposer au patriarche Joseph Ier le titre de *dikaiophylax* accordé au diacre Théodore Skoutariôtès. G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 262.

l'empereur de contrôler l'appareil administratif du patriarche et Mathieu Blastarès devait être aussi au courant des distinctions honorifiques accordées par l'empereur Jean Cantacuzène au début de son règne aux premiers archontes de la métropole de Thessalonique[87].

Palamas et les hiérarchies

De ce point de vue il devient intéressant d'évoquer cette «originalité» de la théologie palamite: l'abolition du rôle de la hiérarchie céleste dans l'œuvre de salut de l'humanité et implicitement dans l'acheminement de la création vers la transfiguration. Pour affirmer un tel point de vue Palamas utilisa beaucoup de prudence. À plusieurs reprises ses partenaires de controverse lui avaient en effet reproché de contredire le grand Aréopagite. Le point était sensible, parce que l'auteur de cette œuvre que les Byzantins considéraient l'un des plus vénérables Pères, disciple de saint Paul, a eu une influence immense notamment sur la théologie mystique byzantine[88]. Ainsi, Palamas, tout en se déclarant toujours d'accord avec saint Denys, propose parfois ce que Meyendorff appelle «un correctif christocentrique», en fait une interprétation déplatonisante des textes aréopagitiques[89].

Il y a deux aspects de la critique de Palamas au modèle de la hiérarchie céleste. Le premier est le bouleversement de la hiérarchie angélique par l'Incarnation, le second, conséquence du premier, l'inutilité de la médiation des anges pour la communication de Dieu envers sa création.

Avant l'Incarnation l'humanité recevait la grâce de Dieu à travers la hiérarchie céleste. Les visions divines des prophètes étaient reçues par l'union spirituelle aux anges:

> «Car, moi, ces mots, m'amènent à penser que les visions prophétiques, loin d'être inférieures à la raison humaine, sont supérieures à notre intelligence, et j'accepte l'enseignement suivant lequel leurs contemplations sont semblables à celles des anges. Par leur pureté, en effet, ils se trouvent préparés à l'union angélique et, par leur tension vers le divin, ils s'unissent aux anges; ils sont alors, eux aussi, modelés et façonnés par les anges, comme ces derniers le sont par les ordres angéliques supérieurs.»[90]

[87] J. Darrouzès, *Regestes*, I, V, N. 2286, p. 231; pour la question plus générale du rôle de l'empereur dans l'Église P. Guran, «Empereur latinophrone et patriarche hésychaste. Le document synodal de 1380», *Revue des études sud-est européennes*, Bucarest, 1–4, 2001, p. 53–63.

[88] Surtout sur Maxime le Confesseur.

[89] J. Meyendorff, «Notes sur l'influence dionysienne en Orient», *Studia Patristica* II, Texte und Untersuchungen, Band 64, Berlin 1957, p. 547–552; J. Meyendorff, *Introduction*, p. 193 et p. 284 «un correctif christologique fondamental qui reléguait l'univers dionysien dans le domaine de la cosmologie «naturelle», antérieure à l'Incarnation», c'est-à-dire que l'actualité des hiérarchies doit être jugée en fonction de l'Incarnation du Christ.

[90] *Triade*, II, 3, 61, p. 514–515.

Mais après l'Incarnation celles-ci ne sont plus nécessaires car Dieu s'était uni à l'homme. Cet événement fondamental arrêtait l'histoire. Un nouvel Adam initiait une nouvelle création. La hiérarchie des anges même se trouvait bouleversée:

> «Il fallait donc que le commencement de la nouvelle création soit lui-même nouveau. Car celui qui pour nous est allé jusqu'à nous dans l'humiliation a fait toutes choses nouvelles; c'est pourquoi lorsqu'il monte au ciel, comme le dit saint Cyrille, ce sont les anges de rang subalterne et plus proches du monde, dont il fait des illuminateurs et des initiateurs des milices supérieures: ce sont les anges subalternes qui ordonnent à leurs chefs de lever les portes éternelles, afin que celui qui a revêtu la chair, dans son ineffable amour pour les hommes, puisse entrer et s'élever, pour s'asseoir au-dessus de toute principauté et de toute domination. Car il est le Seigneur des puissances et le Roi de gloire qui possède toute puissance, même celle de mettre les derniers au-dessus de premiers, lorsqu'il le désire. Mais avant l'apparition de Dieu dans la chair, rien de tel ne nous a été enseigné par les anges, ni par les prophètes, en dehors de ceux qui ont décrit par avance la grâce qui allait venir: et maintenant qu'elle est apparue, il n'est plus besoin que tout s'accomplisse par des intermédiaires. Nous trouvons aussi la même chose chez le grand Paul: Aujourd'hui a été révélée par l'Église aux principautés et aux dominations la sagesse infiniment variée de Dieu. Et chez Pierre le coryphée du chœur des apôtres: Par ceux qui nous ont prêché l'Évangile dans l'Esprit Saint envoyés des cieux, ces choses aujourd'hui nous ont été annoncées, dans lesquelles les anges désirent plonger leurs regards. Les plus petits étant ainsi devenus les plus grands sous l'action de la grâce, le bon ordre se trouve rétabli pour demeurer intangible et admirable.»[91]

Les anges ont été créés par Dieu pour le servir, mais pas pour dominer le reste de la création sauf s'ils y sont envoyés par leur Maître[92]. Bien qu'ils soient selon leur dignité placés plus haut que les hommes, ils ont reçu moins que les hommes la ressemblance de Dieu[93]. Le propre de leur service de Dieu est d'être envoyés auprès des hommes.

Quant au rôle des anges dans l'événement même de l'Incarnation, là où le Pseudo Denys évoque la mission de l'archange Gabriel comme preuve du fonctionnement de la hiérarchie[94], Palamas souligne, au contraire, premièrement que Gabriel, se trouvant à l'avant-dernier rang dans l'ordre de l'éloignement de Dieu, a été initié le premier au mystère de l'Incarnation, secondement que l'union

[91] *Triade*, II, 3, 28–29, p. 442–443.

[92] Grégoire Palamas, *Chapitres physiques* 44, éd. R. Sinkewicz, p. 132/133, (Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 554).

[93] Grégoire Palamas, *Chapitres physiques* 43, éd. R. Sinkewicz, p. 132/133, (Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 553).

[94] Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, IV, 4, *PG* III, col. 181C (Sources chrétiennes, 58bis, traduction M. de Gandillac, deuxième édition, Paris, 1970, p. 100); R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 319–329.

de Dieu avec l'homme se passa directement en dehors des hiérarchies angéliques[95]. Le bouleversement des hiérarchies ne regarde pas seulement les anges et leur rôle à l'égard des hommes, mais aussi la hiérarchie ecclésiastique:

> «Il n'en est pas ainsi seulement parmi les anges, mais aussi parmi nous: non seulement certaines visions de Dieu ne se réalisent pas par une voie indirecte et par des intermédiaires, mais elles se manifestent par elles-mêmes, directement, sans que les premiers servent de messagers aux seconds. Car le Seigneur des Seigneurs n'est pas soumis aux lois de la Création.»[96]

Et encore une fois Palamas nous ramène au cœur de la vie des hésychastes, car leurs visions divines attestent cette nouvelle réalité de l'Incarnation. L'union avec Dieu est plus que n'atteint l'ange lui-même, comme il l'explique au sujet de la vision de saint Paul:

> «Paul se voyait par l'Esprit qui avait accompli le ravissement ... Telle était en effet, son union avec la lumière: les anges eux-mêmes ne peuvent y accéder, à moins de se dépasser eux-mêmes par la grâce unifiante. ... Et puisque les anges, aussi bien que les hommes, voient Dieu de cette façon, s'unissent à Dieu et chantent Dieu, il est vraisemblable que, si un ange exprimait lui aussi cette vision spirituelle, il parlerait absolument comme Paul: *Je connais un ange qui a vu, mais je ne sais s'il était ange, Dieu le sait.*»[97]

Les hiérarchies ecclésiastiques reçoivent toutes la même vision

Si la hiérarchie céleste a été bouleversée, d'autant plus la hiérarchie terrestre n'exerce elle non plus de fonction médiatrice. En revanche, il y a les ordres de la société chrétienne, égaux dans leur proximité à Dieu, mais différents par les dons de l'Esprit reçus. Ces ordres correspondent aux diverses nécessités de la communauté ecclésiastique: la mission par les apôtres, le témoignage par les martyrs, la direction de l'Église par les évêques et la prière par les moines. Ces ordres représentent la chrétienté entière, que Palamas appelle la «plénitude chrétienne».

> «Voici donc que nous avons présenté trois, un représentant de chacun des trois ordres de la plénitude chrétienne: au nom des apôtres, Pierre, le coryphée, au nom des hiérarques, Denys, l'interprète de toute la divine hiérarchie, au nom des anachorètes, Isaac, le myste et l'initiateur de la vie hésychaste; et comme à propos des bergers, lors de la nativité du Christ, il est écrit qu'immédiatement après la parole de l'ange, une multitude de l'armée céleste se joignit à son témoignage, de même une multitude d'apôtres a

[95] *Triade*, II, 3, 28, p. 442.
[96] *Ibid.*
[97] *Triade*, II, 3, 37, p. 462–463.

manifesté l'accord avec la parole de l'apôtre et une multitude de saints et de prêtres s'est accordé avec chacun des deux autres témoins. Toute cette multitude unanime a donc crié, d'une seule voix, qu'il y a une lumière se manifestant aux saints, différente de la connaissance qui provient de toute créature, bien plus sainte puisqu'elle est la gloire de la nature de Dieu et qu'elle se fait voir à ceux-là seuls qui ont acquis l'aspect de Dieu. ... Pourtant, cette contemplation dépassant les activités intellectuelles est le seul moyen, le moyen le plus clair, le moyen par excellence, pour montrer l'existence réelle de Dieu et le fait qu'il transcende les êtres. Comment, en effet, l'essence de Dieu, n'existerait-elle pas, puisque la gloire de cette nature divine se fait voir aux hommes qui ont surpassé par la prière pure tout ce qui, dans la lumière même, est sensible et intelligible?»[98]

La fonction essentielle de chacun de ces ordres est évidemment de rendre témoignage de la lumière divine par la prière pure. Si Palamas évoque dans ce fragment seulement trois ordres, les apôtres, les évêques et les moines, l'intention n'est pas d'oublier les martyrs. En effet dans cette troisième partie de la deuxième Triade il évoque à plusieurs reprises l'exemple tellement éloquent de saint Étienne le premier martyr. D'ailleurs un peu plus loin il énumère encore une fois les ordres de la chrétienté qui rendent témoignage de la lumière divine: les trois ordres sont les apôtres, car ils ont accompagné le Christ sur le Thabor, les martyrs, car saint Étienne à vu les cieux s'ouvrir et les moines, car saint Antoine cherchait la *hésychia*[99]. Dans la suite, Palamas inclut tous les saints et, fait plus surprenant encore, les prophètes et les patriarches de l'Ancien Testament comme témoins de la lumière divine. Une société unique de témoins de Dieu traverse le temps depuis la création jusqu'à la résurrection finale, les iconographes post-byzantins représentèrent fidèlement cette société unique des amis de Dieu, rangé par cinq groupes suivant un ordre chronologique et non hiérarchique, sur les murs extérieurs des églises de Bucovine.

Cette particularité de Palamas dans la compréhension des hiérarchies n'est pas commune à tous les auteurs hésychastes. Ainsi Grégoire le Sinaïte reste sur une ligne très traditionnelle en ce qui concerne les hiérarchies. Il essaye même de trouver une équivalence très exacte entre les hiérarchies célestes et ecclésiastiques[100]. Mais le même Grégoire exalte d'un autre côté l'état monastique, en considérant la

[98] *Triade*, II, 3, 38, p. 462–465.

[99] Grégoire Palamas, *Triade* II, 3, 66, (Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 356).

[100] Conférence d'Antonio Rigo à l'École Pratique des Hautes Études, en mars 2002, sur un manuscrit inédit de Grégoire le Sinaïte: la première triade angélique dans l'ordre de la proximité à Dieu correspond à une triade patriarcale, la deuxième triade angélique à une triade sacerdotale, archevêque, évêque et prêtre; la troisième triade angélique à une triade diaconale, hiéro-diacre (moine), diacre et sous-diacre. Il reste à se demander si par la triade patriarcale Grégoire le Sinaïte comprenait une différence entre le patriarche œcuménique, un des trois membres orientaux de l'ancienne pentarchie et le titre patriarcal qu'accordait le patriarche œcuménique à certains évêques de son territoire par économie et par égard d'un pouvoir local. C'est le cas des patriarcats bulgare et serbe.

contemplation supérieure à l'eucharistie[101]. En revanche, Syméon de Thessalonique n'en retient plus qu'un seul ordre parfait, celui des évêques, dispensateurs de la grâce incréée. Mais c'est toujours Syméon qui oppose aux autres clercs, bénéficiaires d'une consécration, les moines qui leur sont supérieurs par la perfection de la vie[102]. Dans le tome de la Sainte Montagne (*tomos hagioréitikos*) pour la défense des hésychastes, signé par les figures proéminentes de l'Athos et les higoumènes des principaux monastère au début de la dispute avec Barlaam, attribué à Grégoire Palamas, c'est l'ordre des moines qui reçoit une place privilégiée dans la «plénitude chrétienne» à cause notamment de la pratique de la prière hésychaste, la voie royale vers la connaissance de Dieu comme lumière, mais dans l'*Homélie sur la Pentecôte* il insiste sur le rôle des évêques dans la transmission de la grâce. Si ces évêques, Grégoire Palams et Syméon de Thessalonique, ont du mal à se décider entre moines et évêques, c'est parce qu'ils reconnaissent aux deux ordres un rôle également important dans l'acheminement eschatologique de l'Église. D'ailleurs à cette époque les évêques sont choisis presque exclusivement parmi les moines et, en tout cas, la consécration épiscopale est précédée par une tonsure monastique[103].

Il est difficile d'établir un lien de causalité entre cette nouvelle tendance théologique, qui s'exprime par Palamas, et l'abandon progressif de la théologie politique eusébienne. D'une certaine façon la réalité historique et la théologie politique se conditionnent réciproquement. Tant que l'Empire était un pouvoir incontournable pour la communauté chrétienne, la théologie s'est efforcée de lui trouver une place dans sa *Weltanschauung* et la littérature biblique avait de quoi nourrir cette réflexion. Il était plus difficile, en revanche, de se débarrasser d'un cadre théorique tellement élaboré une fois que la décadence politique s'installe comme un phénomène quasi inévitable. Parallèlement, la prise de conscience par les Byzantins d'une chrétienté culturellement florissante et politiquement forte en Occident, qui entraîna vers le monde latin toute une partie de l'intellectualité byzantine, était une menace pour la construction politique byzantine. La plupart des disputes politiques et religieuses des derniers siècles byzantins sont déterminées par cette provocation. La survie politique de l'Empire paraît dépendre de la coopération militaire avec l'Occident, la survie identitaire de l'antagonisme religieux avec celui-ci. C'est dans ce contexte que la théologie palamite, en proposant une eschatologie faisant économie d'un scénario impérial et se débarrassant tout court de l'histoire, accompagne intellectuellement la décadence politique de l'Empire.

[101] A. Rigo, Conférence à l'EPHE.

[102] Syméon de Tessalonique, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, *PG*, 155, col. 881D.

[103] A. Failler, «La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarcat», *REB*, 59, 2001, p. 125–146.

LA VERSION SLAVE DE LA CHRONIQUE BYZANTINE PERDUE DE JEAN CHORTASMÉNOS (DÉBUT DU XVe SIÈCLE)

Traduction française et étude introductive par
DIMITRI NASTASE*

La chronique publiée ici en traduction française est connue dans une seule copie slave de rédaction moyen-bulgare. Celle-ci est comprise dans un volumineux codex manuscrit, bien familier aux spécialistes, rédigé en Moldavie de 1554 à 1561, quand il fut terminé au monastère de Slatina. Aujourd'hui, il est conservé à la Bibliothèque de l'Académie des Sciences, à Kiev[1].

La relation historique qui nous intéresse a été découverte en 1890 dans ce codex, par le slavisant roumain Ioan Bogdan. Celui-ci crut qu'il s'agissait d'une chronique bulgare et l'édita comme telle, avec d'autres textes du même *zbornik*, en la faisant précéder d'une étude introductive et suivre d'une traduction latine (celle-ci due à V. Jagić)[2]. C'est à peine de nos jours que son texte slave fut intégralement réédité, par G. Mihăilă en Roumanie[3] et par Ivan Tjutjundžiev en Bulgarie[4].

Pourtant, tel que I. Bogdan lui-même le faisait remarquer, cette narration historique est autre chose qu'une chronique de la Bulgarie: « on pourrait la considérer au même droit comme une histoire contemporaine des Turcs et des peuples balkaniques, car elle n'expose pas seulement l'histoire des Bulgares pendant les dernières années de leur indépendance, mais elle est davantage une histoire générale de l'Orient au XIVe siècle et au début du XVe siècle. »[5] Et d'insister plus loin : « notre chronique se présente comme une relation presque systématique » de l'expansion ottomane « d'Osman jusqu'à Mahomet Ier (1296–1413), illustrant en

* Pour les aides reçues à la traduction, *cf. infra*.

[1] Voir Bogdan, *Scrieri*, p. 273 sq. *Cf.* Nastase, *Une chronique*, p. 100–102. *Cf.* aussi Tjutjundžiev, p. 34–39, 186–191. Isaïja de Slatina n'est pas l'auteur des chroniques moldaves du *zbornik*, comme l'affirme Tjutjundžiev, p. 39–40, mais leur copiste.

[2] Bogdan, *Beitrag* : l'étude (sa partie concernant « la chronique bulgare »), aux p. 490–502; le texte slave, p. 526–535; sa traduction latine, p. 536–543. Une traduction roumaine par H. Mantsch de toute l'introduction, dans Bogdan, *Scrieri*, p. 255–269 (la partie qui intéresse ici, p. 261–269).

[3] Dans Moxa, p. 343–350, sous le titre « Cronica anilor 1296–1413 » (« La Chronique des années 1296–1413 »). Voir ici même, *Sl.*

[4] Voir plus loin et n. 30.

[5] Bogdan, *Beitrag*, p. 490 ; idem, *Scrieri*, p. 261. *Cf.* E.P. Naumov, *Anoniminaja bolgarskaja hronika i problemy balkanskoj obščestvenno-političeskoj mysli (XIV–XV vv)*, dans « Balkanskie issledovanija », Vyp. 3. *Osvoboditel'nye dviženija na Balkanah*, Moscou, 1978, p. 241, qui dit, bien plus tard, à peu près la même chose.

même temps la chute des peuples balkanques sous la domination turque. »[6] On retiendra encore que dans sa partie finale – près d'un tiers de l'ensemble du texte – elle n'a en tout cas rien à faire avec l'histoire de la Bulgarie, étant exclusivement consacrée au long siège – en fait un blocus alterné d'attaques – auquel Bajazet Ier soumit Constantinople entre 1394/1395 et 1402[7]. Bogdan n'en considéra pas moins comme bulgare la chronique qu'il avait fait connaître, identité admise généralement depuis lors.

Dans l'établissement de cette identité un rôle indéniable a joué, me semble-t-il, la tendance « de dépasser les complexes nationaux » de l'historiographie roumaine de ce temps, manifestée chez Bogdan précisément par l'intérêt qu'il accorda aux Bulgares et par l'importance particulière qu'il attribua au facteur slavo-bulgare dans la vie politique et culturelle du Moyen Âge roumain[8]. Par ailleurs, le succès de la nationalité que le très jeune savant roumain avait prêtée à la chronique, indubitablement importante, qu'il avait découverte[9], s'explique, en bonne mesure, par la caution que lui avaient offerte deux illustres slavisants de l'époque : le premier, son professeur de Vienne Vatroslav Jagić, en lui ouvrant les pages de la prestigieuse revue de spécialité qu'il dirigeait et en accompagnant le texte édité de sa propre traduction latine; le second, Constantin Jireček, en commentant largement sa découverte et en adoptant sans réserves son attribution dans un ample article, paru à peine l'année suivante dans le même périodique[10]. Ultérieurement, la persistance de ce succès sera assurée aussi par la grande autorité reconnue à Bogdan lui-même, devenu à son tour un professeur renommé, membre de l'Académie Roumaine, le fondateur incontesté de l'école roumaine de slavistique.

Là est le principal motif pour lequel l'historiographie roumaine ne s'est plus préoccupée, jusque récemment, de « la chronique bulgare », ou « anonyme bulgare », comme on l'a couramment appelée, que, tout au plus, en tant que source externe, en raison de quelques informations l'intéressant, ainsi que pour son adaptation roumaine ancienne par Mihail Moxa, qui l'intégra vers 1620 dans son chronographe universel[11].

Et pourtant, dès 1901, Emil Kałużniacki avait affirmé catégoriquement que le texte considéré n'était, « purement et simplement », que la traduction d'un écrit grec, selon lui une compilation byzantine. Malheureusement, bien que fort

[6] Bogdan, *Beitrag*, p. 491; idem, *Scrieri*, p. 262.

[7] John W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, New Jersey, 1969, p. 479–481; *cf.* Nastase, *Une chronique*, p. 111–114, avec bibliographie et discussion.

[8] Voir récemment à ce sujet, Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucarest, 1997, p. 115–117 (le passage cité, p. 115).

[9] G. Mihăilă me fait observer que I. Bogdan n'avait pas encore 26 ans accomplis (il était né le 26 juillet 1864) lorsqu'il trouva la chronique, au début de l'année 1890. C'est vers la fin de cette année-là qu'il lut, à une séance du séminaire de Jagić, le travail qui devait paraître en 1891. *Cf.* G. Mihăilă dans Bogdan, *Scrieri*, p. 19, 673.

[10] Jireček, *Würdigung*.

[11] Voir Moxa.

précieuses, ses observations n'avaient été formulées que sommairement et fugitivement, dans deux renvois en bas de page[12], qui ont été pratiquement ignorés pendant trois quarts de siècle. A une seule exception notable près, celle d'Ivan Dujčev, lequel semble leur avoir reconnu quelque intérêt, pour conclure néanmoins que « cette chronique est en réalité l'oeuvre la plus importante de l'historiographie bulgare au Moyen Âge »[13]. Cette opinion réunit du reste les suffrages de toute l'historiographie moderne de Bulgarie, pays qui autrement ne possède aucune chronique médiévale à proprement parler. On comprend donc bien que, étudiée par maints spécialistes bulgares, traduite en bulgare moderne, propagée par des traités, des manuels scolaires et des anthologies[14], « la Chronique anonyme bulgare » ait occupé comme telle une place de choix au sein du patrimoine culturel, comme aussi dans la conscience nationale, de la Bulgarie contemporaine.

Dans de pareilles conditions, une réaction face à l'aveu courant ne pouvait se manifester que de l'extérieur de ce pays, et même là elle ne s'est fait jour que tardivement et pas toujours avec conséquence.

Ainsi, le slavisant russe E.P. Naumov n'a vu initialement dans « la chronique bulgare » que la simple traduction d'une « chronique brève byzantine »[15]. En se fondant sur l'observation que la chronique sait que le Serbe qui tua le sultan Murad Ier à Kosovo Polje s'appelait Miloš, nom qui n'apparaît ailleurs sauf dans des sources plus récentes que la chute de Constantinople[16], il en fait remonter la rédaction vers 1451–1452, c'est-à-dire le plus près possible de cet événement. Ultérieurement, la sympathie manifeste de son auteur pour l'empereur Jean VI Cantacuzène, détermine Naumov à rapprocher la chronique de Démètre Cantacuzène, écrivain de la seconde moitié du XVe siècle, d'origine grecque, mais qui vivait dans le milieu slave méridional et dont l'oeuvre nous est parvenue, on le sait, en versions slaves[17]. Finalement, se fondant surtout sur

[12] Emil Kałużniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393) nach den besten Handschriften*, Vienne, 1901, p. CIX et n. 1; idem, *Aus der panegyrischen Litteratur der Südslaven*, Vienne, 1901, p. 18, n. 1. Réédition anastatique des deux travaux en un seul volume, Londres, Variorum Reprints, 1971.

[13] I. Dujčev, *La conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave de l'époque*, réimprimé dans idem, *Medioevo bizantino-slavo*, III, Rome, 1971, p. 361. *Cf.* Mihăilă, *Cronica evenimentelor*, p. 16, et *idem*, dans Moxa, p. 22.

[14] Indications bibliographiques chez Mihăilă, *Cronica evenimentelor*, p. 15–16 et n. 9–15 (cf. *idem*, dans Moxa, p. 21) et, analytiquement, chez Tjutjundžiev, p. 20 sq.

[15] E.P. Naumov, *Ob avtorstve Anonimnoj bolgarskoj hroniki XV veka*, dans « Sovetskoe slavjanovedenie », 3, 1969, p. 41–42.

[16] Dans la version de Moxa, « Miloş Cobilici » (Moxa, p. 210, f. 145v.): *cf.* Μίλος Κοπιλήτης, dans une chronique brève byzantine, Schreiner, *Kleinchroniken*, I, n° 72 a/7, 8, p. 561. Pour des précisions, *infra*.

[17] Idem, *Anonimnaja bolgarskaja hronika i problemy* ..., p. 230–258. Pour Démètre Cantacuzène, plus récemment, Antoine-Emile Tachiaos, *Nouvelles considérations sur l'œuvre littéraire de Démétrius Cantacuzène*, dans « Cyrillomethodianum » I, 1971, p. 131–152 (avec bibliographie détaillée, p. 131–132, n. 1).

certains termes du texte (*vlastel, velmăž*). Naumov a replacé la chronique dans l'ambiance bulgare[18].

Remarquons pour l'instant que Jean Cantacuzène, devenu après son abdication (novembre 1354) le moine Joasaph (Josaphat), fut par la suite le chef du parti anti-unioniste, jusqu'à la fin de sa vie (1383), et que de la sympathie du chroniqueur bénéficie aussi Jean VII, le basileus orthodoxe qui gouvernait Constantinople justement au moment où Bajazet fut obligé de lever le blocus[19]: tout cela nous ramène à la période même des événements plus proches relatés par la chronique, et non pas un demi-siècle plus tard. D'ailleurs, parmi les sources byzantines plus anciennes qui se sont perdues, mais que Chalkokondylès et Doukas ont utilisées, il y en avait aussi une « très favorable à Jean Cantacuzène, qu'elle présente dans des termes admiratifs »[20], tout comme notre chronique. Or, après celle-ci c'est justement chez Chalkokondylès qu'on rencontre pour la première fois le nom de Miloš. Mais nous reviendrons plus loin sur ce sujet, ainsi que sur les termes invoqués par Naumov.

En soumettant, à mon tour, cet écrit à une recherche détaillée, j'ai abouti à la conclusion qu'il ne constitue, en réalité, que la traduction slave, en moyen-bulgare, et partielle peut-être, d'une chronique byzantine aujourd'hui perdue[21], remontant vers le début du XVe siècle, et que j'ai attribuée au notaire du patriarcat de Constantinople Jean Chortasménos (vers 1370–1431)[22]. Cette ré-attribution a été adoptée par le renommé byzantiniste autrichien Herbert Hunger[23] – le connaisseur le plus qualifié de la vie et de l'oeuvre de Chortasménos lui-même[24] –, ainsi que par d'autres spécialistes reconnus, historiens et philologues, comme D.A. Zakythinos, Petre Ş. Năsturel, Matei Cazacu, Jean Gouillard, Hélène Ahrweiler, Emile Turdeanu[25].

[18] E.P. Naumov, *Anonimnaja Bolgarskaja hronika XI' veka (Nekotorye voprosy tekstologii i terminologii)*, dans *Sbornik v čest na prof. dr. Hristo Gandev*, Sofia, 1985, p. 103–108

[19] *Cf. infra.*

[20] Vasile Grecu, *Istoricul bizantin Duca*, dans « Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice », s. III, tome XXIX, 1946–1947, p. 605.

[21] Ce qui confirme la brillante intuition d'E. Kałużniacki.

[22] Nastase, *Une chronique*, p. 102–145; idem, *Chortasménos*, p. 389–404; *cf.* idem, *Eminescu, Moxa şi Hortasmenos*, dans le volume collectif *Istoria ca lectură a lumii. Profesorului Alexandru Zub la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Iaşi, 1994, p. 568 et n. 13, p. 570.

[23] Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich, 1978, p. 482.

[24] Voir idem, *Johannes Chortasmenos (ca 1370 – ca 1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie*, Text, Vienne, 1969 (travail fondamental). *Cf.* idem, *Johannes Chortasmenos, ein byzantinischer Intellektueller der späten Palaiologenzeit*, dans « Wiener Studien », 70, 1957 (= idem, *Byzantinische Grundlagen Forschungen*, Londres, Variorum Reprints, 1973, XXIV), p. 153–163. Chortasménos a fini sa vie comme métropolite de Selymbrie, sous le nom d'Ignace (Ἰγνάτιος). Pour la date exacte de sa mort, 4 octobre 1431, voir Peter Schreiner, *Zum Tod des Johannes Chortasmenos*, dans « Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik », 45, 1995, p. 219–221. L'auteur met en valeur une information, qu'il cite (p. 220 et n. 9) en précisant qu'elle avait été publiée par Irmgard Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften 4.1:* Oxford, Christ Church, Stuttgart, 1993, p. 157.

[25] D.A. Zakythinos, *Μεταβυζαντινὰ καὶ Νεοελληνικά*, Athènes, 1978, p. 474 et n. 3; N. Beldiceanu et P.Ş. Năsturel, *La Thessalie entre 1454/55 et 1506*, dans « Byzantion », 53, 1983,

Une mention spéciale doit revenir au slavisant roumain G. Mihăilă, qui a pris en discussion, dans plusieurs de ses travaux, mes recherches sur la chronique connue comme bulgare, admettant leur principal résultat, – à savoir qu'il s'agit de la traduction slave d'une chronique byzantine – et en le renforçant même de sa propre contribution. En outre, il a aussi tendance à accepter l'auteur que je propose de l'orginal grec[26]. Il a été suivi, seulement pour ce qui concerne le même résultat principal, par Alexandru V. Diță, dans un travail très peu diffusé[27].

Indépendamment de moi, dans un article publié en 1978, le byzantiniste allemand Peter Schreiner rejette la paternité bulgare de la chronique, qu'il considère comme une compilation tardive, de beaucoup postérieure aux faits qu'elle relate, puisés estime-t-il, à diverses sources, dont aussi des byzantines[28].

Aux contestations ci-dessus la réaction de l'historiographie bulgare a été catégorique: elle ne peut admettre la mise en doute, et d'autant moins la négation de l'identité bulgare de la chronique en discussion, qui selon elle est et doit rester un monument, aussi important que caractéristique de la culture bulgare médiévale. Celui qui s'est illustré plus particulièrement dans la défense de ces positions, est Ivan Tjutjundžiev, à travers plusieurs articles[29] et surtout dans sa thèse de doctorat (où il les met en valeur), *Bălgarskata anonimna hronika ot XV vek*[30].

En Roumanie, les prises de position contre la paternité bulgare de la chronique, que nous avons signalées, n'ont constitué que des exceptions sporadiques, ignorées de la quasi-totalité des historiens, lesquels, en général, ne se souviennent de cette source que lorsqu'ils s'occupent de la bataille dite de Rovine, continuant de renvoyer sans sourciller à « la chronique (anonyme) bulgare »[31]. En fait, il s'agit là d'une persévérance, mieux dit d'une inertie, personne en Roumanie

p. 114 et n. 40; P.Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIIe siècle à 1654*, Rome, 1986, p. 96–97, n. 31; Matei Cazacu, *La littérature slavo-roumaine (XIe–XVIIe siècles)*, dans « Etudes Balkaniques. Cahiers Pierre Belon », 4, 1977, p. 98. Pour les trois autres savants mentionnés, voir D. Nastase, *Eminescu, Moxa şi Hortasmenos*, p. 572, n. 13.

[26] G. Mihăilă, *O nekotoryh proizvedenijah vizantijskoj literatury v slavjano-rumynskih sbornikah*, dans « Cyrillomethodianum », V, 1981, p. 98–99 et n. 54; *idem*, dans Moxa, notamment p. 21–22; idem, *Cronica evenimentelor*, p. 14 sq.

[27] Alexandru V. Diță, *"Fuga" şi "restaurarea" lui Mircea cel Mare. Între realitate istorică medievală şi ficțiune istoriografică modernă*, Bucarest, 1995, p. 59–60, n. 24.

[28] Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken und die Annalistik bei den Südslaven*, dans « Bulgarian Historical Rewiew »/ « Revue bulgare d'histoire », 6/2, 1978, p. 45. (Travail ayant fait l'objet d'une communication à l'Université de Sofia, en 1977, voir *ibidem*, p. 45, en note.)

[29] M'ont été accessibles: Ivan Tjutjundžiev, *Beležki vărhu Bălgarskata anonimna hronika ot XV v.*, dans « Vekove », 14/3, 1985, p. 24–28; idem, *Bălgarskata hronika ot XV v. i Hronika na vlaškija monah Mihail Moksa (1620 g.)*, dans « Istoričeski pregled », XLIII/4, 1987, p. 68–77; Kiril Kabakčiev, Ivan Tjutjundžiev, *Za istoričeskata stojnost na Bălgarskata hronika ot XV vek*, dans « Palaeobulgarica »/ « Starobălgaristika », XIII/2, 1989, p. 71–86.

[30] Veliko Tărnovo, 1992, 255 p. (abrégé ici, Tjutjundžiev). Le livre contient encore une réédition et une nouvelle traduction néo-bulgare de la chronique, ainsi que le facsimilé du texte manuscrit (avec omission, aux p. 232–233, d'une page – 443v. dans l'édition Mihăilă).

[31] Voir, par exemple, tout récemment, Florin Constantiniu, *O istorie sinceră a poporului român*, IIe éd., revue et augmentée, Bucarest, 1999, p. 87.

n'ayant depuis lors pensé qu'il faudrait vérifier la thèse de I. Bogdan, forte qu'elle était du crédit accordé à son autorité, étayée, on l'a vu, de celle de quelques grands noms du passé.

Au demeurant, une telle vérification n'aurait pas été chose aisée, pour la simple raison que, unanimement cataloguée dans ce pays comme une source étrangère, « la chronique bulgare » n'a jamais bénéficié d'une traduction roumaine moderne (hormis, dans le cadre de certaines études, le passage concernant la bataille « de Rovine », ainsi que quelques brefs fragments ou des phrases isolées)[32].

A l'exception de la Bulgarie, la situation n'est pas très différente pour les autres pays, dont les historiens non-slavisants ne disposent, outre le texte moyen-bulgare, que de son ancienne traduction latine, par V. Jagić, nécessitant parfois elle-même d'être vérifiée et d'accès difficile, publiée en annexe à l'édition de 1891 de I. Bogdan.

En considérant que pour connaître et réussir à résoudre les problèmes qu'il pose, il est indispensable que ce texte soit accessible à un cercle élargi d'historiens et, plus généralement, au public intéressé, je me suis résolu à en tenter la traduction par deux fois, l'une en roumain et l'autre – publiée ici-même – en français. Mais je n'ai pris cette décision qu'après qu'un spécialiste réputé, le professeur Emile Turdeanu, eût accepté de reviser et de corriger mes versions initiales dans ces deux langues, versions réalisées elles aussi avec le concours de mon collègue et vieil ami Petre Ş. Năsturel[33]. Immobilisé, malheureusement, par une grave maladie chronique, le professeur Turdeanu n'a pu, comme il en avait manifesté l'intention, reprendre de nouveau ces traductions, en vue de leur donner une forme définitive. C'est ainsi qu'à la dernière vérification du texte roumain ont contribué les professeurs Ioan Caproşu et, surtout, Gheorghe Mihăilă. En confrontant ensuite derechef la version qui a résulté au texte moyen-bulgare, je m'en suis servi pour

[32] La relation de la bataille dite de Rovine, traduite par Alexandru V. Diţă, *Victoria românească de la Rovine (17 mai 1395)*, dans « Anale de istorie », XXXII/4, 1986, p. 33. Pour des citations tronquées du même passage, dans des traductions antérieures par, respectivement, I. Bogdan et P.P. Panaitescu, défectueuses selon Al.V. Diţă, voir *loc. cit.* et n. 41. *Cf.* idem, *"Fuga" şi "restaurarea" ...*, p. 59, n. 22 et, à la p. 12, reprise de la traduction mentionnée ci-dessus de l'auteur. Quelques citations et phrases, traduites par G. Mihăilă, *Cronica evenimentelor*, p. 22–26 et *idem*, dans Moxa, *passim*.

Tjutjundžiev, p. 15 et n. 23, affirme que « la Chronique anonyme bulgare » a été « édité et traduite en Roumanie », renvoyant pour ce renseignement à « H. Mantsch, *Scriere* [sic] *alese*, p. 255–269 ». En réalité, comme j'en ai déjà fait mention (*supra* et n. 3), le texte conservé de la chronique n'a été édité que récemment « en Roumanie », par G. Mihăilă (dans Moxa, p. 343–350), mais, outre les fragments cités, il n'y a jamais été traduit en roumain (à l'exception, bien entendu, de la version libre et légèrement abrégée qu'en a donnée M. Moxa vers 1620 en Valachie et que G. Mihăilă réédita dans le même travail). Quant au renvoi à H. Mantsch, il est tout-à-fait erroné, ce dernier n'étant ni l'éditeur, ni le traducteur de la chronique, mais seulement le traducteur en roumain de *l'étude introductive* en allemand de I. Bogdan dans son travail de 1891, traduction que G. Mihăilă a intégrée dans Bogdan, *Scrieri*, p. 259–269.

[33] Qui a eu aussi l'obligeance de lire la présente introduction, me suggérant de lui apporter maintes améliorations, tant de contenu, que de forme.

mettre au point sa traduction française aussi. Que tous ceux qui m'ont permis d'aboutir à ce résultat, et en tout premier lieu l'admirable maître des études slaves (et pas seulement) Emile Turdeanu, trouvent ici l'expression émue de ma reconnaissance. Je souhaiterais enfin mentionner ma gratitude toute particulière à G. Mihăilă, lequel, outre ses attentives améliorations de ma version roumaine, m'a autorisé de reproduire en annexe son édition du texte slave de la chronique traduite[34].

Etant donné que ce que j'écris ici ne représente qu'une introduction à la traduction qui s'ensuit, je n'y discuterai pas, sauf exception obligatoire, les critiques portées à l'encontre de ma thèse quant à la chronique elle-même. Par contre, mon attention s'y concentrera, comme de juste, surtout sur les éléments philologiques et linguistiques à même de contribuer à faire connaître correctement ce texte, ainsi que, bien entendu, sur les éclaircissements susceptibles d'être apportés à certaines des informations qu'il recèle.

Faisant déjà lui-même une analyse de ce genre, G. Mihăilă a, entre autres, montré que, en général, les verbes de mouvement de tout le texte « permettent d'établir la direction à partir de Byzance et non de Bulgarie »[35]. C'est ainsi que: le butin que les Turcs avaient capturé à la bataille de la Marica, ils « *l'ont apporté* [**привѣдошѧ**] à Gallipoli »[36]; le tsar bulgare Ionitza (Kaloïan), insulté du nom de Skiloïan (« Jean le Chien ») que lui donnaient les Grecs, *est venu* (**прїидѣ**) attaquer Thessalonique[37]; les bateaux apportant des secours chrétiens *sont venus* (**прїидошѫ**) à Constantinople (« la ville sainte ») assiégée par les Turcs[38]; le prétendant Mousa et ses troupes balkaniques « *sont venus* [**прїидошѫ**] à Tsarigrad » et – je complète – « *ici* [**тѹ**, l'opposé de **тамѡ** = là] on a fait une grande guerre ... en dehors de la ville »[39]; les Turcs *apportèrent* des machines de guerre, pour abattre les remparts de Constantinople[40].

Au contraire, lorsque ce sont les Byzantins qui se déplacent, ou les Turcs (partant de l'espace byzantin), vers les Bulgares et les Serbes, les verbes de mouvement indiquent *l'éloignement* par rapport au point de départ: l'empereur Jean Cantacuzène *envoya* [**посла**] des ambassades au tsar bulgare, puis **посилаѣт** « aux princes serbes » et ensuite il en *envoya* (**посла**) une de nouveau, et aux Bulgares et aux Serbes[41]; en traversant les Dardanelles, « Amorat [= Mourad Ier] ...

[34] La version roumaine a été publié sous le titre *Cronica expansiunii otomane, 1296–1418*. Traducere şi studiu introductiv de Dumitru Nastase, dans le volume collectif *In honorem Ioan Caproşu. Studii de istorie*, Iaşi, 2003, p. 227–268, avec des *Addenda et Corrigenda*, dans « Studii şi materiale de istorie medie », XXI, 2003, p. 401–404.

[35] Mihăilă, *Cronica evenimentelor*, p. 22–23.

[36] *Loc. cit.*, p. 22. Cf.: *Sl.*, f. 442r.; *Fr.* II.

[37] *Loc. cit.*, p. 22–23. Cf.: *Sl.*, f. 442v.; *Fr.* IV.

[38] *Loc. cit.*, p. 23. Cf.: *Sl.*, f. 446v.; *Fr.* VII.

[39] *Loc. cit.* Cf.: *Sl.*, f. 447v.; *Fr.* VIII.

[40] *Loc. cit.* Cf.: *Sl.*, f. 446r.; *Fr.* VII.

[41] *Loc. cit.* Cf.: *Sl.*, f. 440v., 441r.; *Fr.* I.

avec les Turcs ... *allèrent* [пондошѧ] à Sredec »[42] [= Sofia]; etc. Il ne nous reste qu'à souligner que, dès le début, en avançant en Asie Mineure, les Turcs *arrivent* vers et dans les régions byzantines: Otman « *s'en vint* [прїиде] ... à Philadelphie et à Malaïna » et de même, « Orkan ... прїиде vers les pays des Grecs, où est la ville de Brousse »[43], et que les verbes de mouvement, relevés par G. Mihăilă, sont utilisés en fonction de cette optique *tout au long du texte entier, et jusqu'à sa fin*.

A l'orientation géographique byzantinocentrique correspondent, aussi bien le fait que la plupart des informations de la chronique concernent Byzance, que l'intérêt et la sympathie non dissimulés du chroniqueur pour les Grecs et, surtout, pour Constantinople « la ville sainte », comme il l'appelle pas moins de cinq fois[44], ainsi que pour ses habitans, « les pauvres Grecs »[45], comme il s'apitoie sur leur sort, quand il sont assiégés par les Turcs. Ce siège constitue le sujet du chapitre de loin le plus important de toute la narration (on l'a déjà dit: près du tiers) et, comme on l'a fait remarquer, l'investissement est poursuivi et décrit « de l'intérieur » de la capitale qui le subit[46]. Quant à ses « pauvres » habitants, on les rencontrera de nouveau tels quels chez Doukas (οἱ... πτωχοὶ Πολῖται = « les pauvres Constantinopolitains ») et chez Critobule (Οἱ... δυστυχεῖς Ῥωμαῖοι = « les ... malheureux Rhomées » [de la capitale assiégée par Mahomet II])[47]. Aussi, dans leur prière, lors du siège, ces citadins au désespoir levaient-ils tout à fait pareillement leurs bras, « vers le ciel » dans le texte slave (и въз(л)вигше на небо рѫцѣ свои[48]), « vers Dieu » chez Doukas (χεῖρας... πρὸς Θεὸν αἴροντες)[49].

Mais ces concordances de détails appartiennent à un ensemble de correspondances, où l'on retrouve sous la plume des derniers chroniqueurs byzantins, puis de leurs continuateurs grecs sous la « Turcocratie », de nombreux éléments caractéristiques du texte traduit ici, depuis la similitude du plan, jusqu'à des informations – contenant parfois les mêmes erreurs – ainsi qu'à des formules,

[42] *Loc. cit.* Cf.: *Sl.*, f. 441r.; *Fr.* II.
[43] *Sl.*, f. 440r.; *Fr.* I.
[44] Mihăilă, *op. cit.*, p. 23–24.
[45] Nastase, *Chortasménos*, p. 401 et n. 9. *Cf. infra*, n. 66.
[46] *Ibidem*, p. 17; *cf.* Nastase, *Une chronique*, p. 128 sq.
[47] Doukas, p. 91, l. 23; Critobuli Imbriotae, *Historiae*, recensuit D.R. Reinsch, Berlin et New York, 1983, p. 73, l. 14–15; *cf.* aussi pour les mêmes, p. 69, l. 13–14: « les infortunés Rhomées » (τοὺς ταλαιπώρους Ῥωμαίους). Selon une chronique brève grecque, en 1386 une éclipse de soleil avait présagé la chute « des malheureux Rhomées » (τῶν δυστυχῶν Ῥωμαίων). Schreiner, *Kleinchroniken*, I, n° 54/6, p. 389. *Cf.* l'expression « les pitoyables Rhomées » (τοὺς ἀθλίους Ῥωμαίους), attaqués sans motif par le tsar bulgare « Skyloïoannis », comme il est apostrophé aussi dans une note de Chortasménos, I. Dujčev, *Appunti di storia bizantino-bulgara. II. – Note marginali dei codici Vatic. Greco 163 e 325*, dans idem, *Medioevo bizantino-slavo*, I, Rome, 1965, p. 213. Donc, la même modalité d'exprimer des sentiments manifestés aux Grecs, non par les Bulgares – pour lesquels je doute qu'il y ait de telles correspondances – mais toujours par des Grecs, dont celui qui vit et raconte le siège de Bajazet est notre Chortasménos! *Cf.* Nastase, *Une chronique*, p. 127 sq. Pour « Skyloïoannis », voir plus loin.
[48] *Sl.* f. 445r.; *Fr.*, VII.
[49] P. 91, l. 23.

voire des phrases entières, rencontrées d'abord dans la relation de notre manuscrit moyen-bulgare, et qui reviennent, plus ou moins modifiées – mais pas toujours et, en tout cas, facilement reconnaissables – dans les écrits de plusieurs des lettrés grecs! J'ai relevé, dans un travail antérieur, suffisamment de ces similitudes[50], dont je ne reprendrai, plus bas, que quelques-unes.

Par contre, je me permettrai de leur adjoindre maintenanat deux exemples nouveaux, lesquels, à mon sens, illustrent encore mieux le caractère révélateur de l'un des éléments-clef de mon argumentation. En considérant, comme on l'a vu, que le texte slave que nous examinons représente la traduction d'un original grec perdu et afin d'identifier son auteur, j'ai mis entre autres en parallèle deux passages, « virtually identical »[51], respectivement de notre chronique et d'une *Diegesis* byzantine[52], que j'ai attribuée à Jean Chortasménos[53]. Tous les deux se réfèrent au même moment du siège de Constantinople par Bajazet. Ils présentent, identiquement, le sultan regardant d'une hauteur la ville investie, dont il distribue les églises à ses « grands », pour qu'ils y fassent leurs demeures[54]. Bajazet n'a pas pu réaliser ses intentions, mais Doukas nous fait savoir que, après la conquête de Constantinople, des familles turques se sont effectivement installées dans les monastères de la ville[55]. En même temps, Critobule d'Imbros apporte à ce propos certaines précisions, qui semblent démarquer le projet de Bajazet, pour attribuer sa mise en pratique à Mahomet II: selon ce chroniqueur grec rallié au nouveau maître, Mahomet octroya à ses grands dans la ville conquise, outre des palais et des terrains, « de très belles églises, pour qu'ils s'en fassent des habitations »[56]. Critobule a sûrement connu des relations grecques de l'expansion ottomane[57], perdues depuis: c'est précisément le cas de l'original byzantin que nous tâchons de dépister à travers sa transposition slave.

Les correspondances que j'achève sur ces exemples, réduisent à l'absurde l'éventualité que la source d'inspiration, et, en tout cas, le précurseur très étroitement apparenté, de toutes ces chroniques grecques (byzantines tardives et post-byzantines) ait été... bulgare. Un tel écrit, ne pouvait être que byzantin et antérieur à la chute de Constantinople. A son tour, la version conservée ne saurait donc être que la transposition en moyen-bulgare d'une source narrative grecque de ce genre.

[50] Nastase, *Chortasménos*, p. 395 sq.

[51] J.W. Barker, *Manuel II Palaeologus* ..., p. 14, n. 29.

[52] Paul Gautier, *Un récit inédit du siège de Constantinople par les Turcs (1394–1402)*, dans « Revue des Etudes Byzantines », 23, 1965, p. 108–109.

[53] Nastase, *Une chronique*, p. 134–144. Herbert Hunger, qui avait attribué d'abord ce texte à Chortasménos, avait ensuite renoncé à son attribution, qu'il a de nouveau reprise, à la suite de mes arguments en sa faveur. Voir les indications chez Nastase, *Chortasménos*, p. 392–393.

[54] Nastase, *Une chronique*, p. 136–137 et n. 136.

[55] Doukas, p. 399, l. 16–18.

[56] Critobuli Imbriotae, *op. cit.*, p. 83, l. 7–8 (τοῖς δε καὶ ναοὺς περικαλλεῖς, ὥστε εἶναι αὐτοῖς ἐς κατοίκησιν).

[57] Nastase, *Chortasménos*, p. 403 et n. 10.

Il nous reste à voir si et, éventuellement, dans quelle mesure, le texte rescapé confirme la conclusion qui précède.

Même Tjutjundžiev se voit contraint d'admettre que dans ce texte, « les particularités syntactiques indiquent parfois une influence de la syntaxe grecque », mais pour soutenir que « ceci n'est pas une preuve suffisante pour nier la paternité bulgare » (de la chronique)[58]. Pourtant, si les particularités syntactiques évoquées appartiennent à un ensemble plus important d'éléments dénotant l'influence de la langue grecque, ou, dans certains cas, sont même purement grecques, alors le poids de leurs témoignages réunis s'accroît jusqu'à devenir décisif pour déterminer l'identité de l'écrit qui les contient. Vue sous cet aspect, la situation du texte que nous examinons se présente tel qu'il s'ensuit.

Comme je l'ai dit, j'ai déjà montré[59] qu'on rencontre, mot à mot, certaines des expressions de ce texte dans des chroniques grecques. C'est ainsi que l'affirmation que les Turcs avançaient sans entraves, « n'ayant qui leur opposer résistance »[60] [**неимѧще(м) кого съпротившѣѫща(г) имь**[61]], revient telle quelle chez Doukas (μὴ ἔχοντες τὸν ἀνθιστάμενον[62]); « Amurat [Amorat], le fils d'Orkan » [**Аморать сн҃ь Орканѡ(в)**[63]] (Mourad Ier) est identiquement désigné dans la chronique brève n° 22 de l'édition Schreiner (dans le texte, «... Ἀμουάτι, υἱὸν τοῦ Ὀρχάνη»[64]); le contexte d'où nous avons cité l'expression « les pauvres Grecs »[65] réapparaît, dans des termes partiellement identiques, chez

[58] Tjutjundžiev, p. 54.

[59] Nastase, *op. cit.*, p. 399, 401, 403.

[60] *Fr.*, III.

[61] *Sl.*, f. 442v.

[62] Doukas, p. 35, l. 12.

[63] *Sl.*, f. 441r.

[64] Schreiner, *Kleinchroniken*, I, n° 22/20, p. 183. La chronique pourrait être datée peu après 1470/1471 (*ibidem*, n° 52, p. 188). « dem Datum der chronologisch letzen Notiz redigiert » (*ibidem*,voir p. 179; cf. p.156). *Cf. ibidem.*, n° 70/6, p. 543: ὁ σουλτὰν Μουράτης, ὁ υἱὸς τοῦ Ὀρχάνη. Datée du 1er août 1571, la dernière notice de cette chronique nous offre le terme *post quem* du manuscrit qui la contient (*ibidem*, p. 542). La partie où se trouve la mention citée est constituée d' « Exzerpte aus einer unbekannten Sultanchronik » (*ibidem*, p. 542).

Il est vrai que la même formule apparaît aussi dans des chroniques serbes. L'exemple le plus ancien se trouve dans la chronique dite *Cetinski* (*Amourat' syn' Orkanov'*, Ljub. Stojanović, *Stari srpski rodoslovi i letopisi*, Belgrade – Sr. Karlovci, 1927, p. 91) , qui s'achève avec la mort du métropolite Maxime Branković (1516). Mais elle appartient à un *zbornik* copié à la fin du XVIe siècle (*ibidem*, p. XXXV), où il y a aussi une chronique serbe « nouvelle », qui pourrait être datée vers 1572 (*ibidem*, p. XXXIX). Une autre mention similaire (*Mourat', syn'Ochranov'* [sic !]) relève d'une liste des sultans ottomans, dressée pendant la seconde moitié du XVIIe siècle (*ibidem*, p. 305, 307). On le voit, le premier chronologiquement de ces exemples est grec et contemporain des œuvres des derniers chroniqueurs byzantins, tandis que les mentions serbes citées lui sont de beaucoup postérieures; quant à l'occurrence grecque suivante, contemporaine de la première de celles-ci, elle précède de presque un siècle sa correspondante serbe. Aussi, peut-on sûrement rapporter au moins la première des citations grecques ci-dessus à celle qui lui équivaut dans notre chronique.

[65] *Supra* et n. 45. Voir la note suivante.

Doukas[66]. La conclusion générale tirée un peu plus haut est, bien entendu, valable aussi pour ces occurrences: la source d'inspiration, ou, en tout cas, l'oeuvre historique précédente réunissant les expressions relevées dans les chroniques byzantines citées, ne pouvait pas être bulgare, mais était, évidemment, byzantine.

Cependant, il y en a davantage encore.

Notre texte slave renferme aussi certains mots grecs qui ont frappé les chercheurs. L'un d'eux est le verbe ψοφῶ, à propos de la mort du sultan Mousa (« Musi »), en 1413: **Ѱофиса и Мѹси бе(г) в лѣтѡ ҂ѕц҃кв**[67]. Enregistré par I. Tjutjundžiev dans le glossaire de sa thèse[68] (« **Ѱофисати**, ... gr.ψοφήσω » [sic!]), ce n'en est pas moins un « grécisme remarquable », comme le souligne G. Mihăilă, qui lui donne le sens antique du verbe ψοφέω, « faire du bruit ... »[69]. Je crois bien plutôt qu'il revêt ici toute sa signification populaire, conservée jusqu'à aujourd'hui, « crever, périr »; « morire da bestia », comme I. Bogdan déjà le notait[70]. Quant à sa présence dans notre texte, spécifions que c'est le terme même sous lequel des chroniqueurs grecs enregistrent la fin justement de maints sultans turcs[71]. Un autre c'est **акаѳисто**, le célèbre « Hymne Akathiste » byzantin, l'Ἀκάθιστος Ὕμνος, que l'on entonnait debout (« non assis », en grec ἀκάθιστος). En slave, le terme a été utilisé en traduction littérale (**несѣдалное**[72]), mais il y fut aussi introduit sous la forme **акаѳистъ**. Cependant, non avec la terminaison **о**, **акаѳисто**, comme il figure dans le manuscrit de la chronique, et qui en est la forme populaire purement grecque[73]!

Nous arrivons maintenant de nouveau à une appellation qui a fait couler beaucoup d'encre: celle de **Скыло[ї]анъ**. Il s'agit là du sobriquet injurieux Σκυλοϊωάννης (Jean le Chien), dont les Grecs désignaient le tsar bulgare Ioannica –

[66] Voir la prière des « pauvres Constantinopolitains et de l'empereur » (Doukas, p. 91, l. 23). *Cf. Sl.*, f. 445r.-v.: la prière de l'empereur et des « pauvres Grecs » (**ѹбоѕи грьци**). Et aussi, lors de ces prières, qu'ils élèvent les bras, de la même manière, dans tous les deux textes (*supra*, n. 47, 48).

[67] *Sl.*, f. 447v.

[68] P. 225.

[69] Mihăilă, Notes, *Sl.*,VIII, n. 5. *Cf. idem*, dans Moxa, p. 216, n. 42.

[70] *Scrieri*, p. 268. *Cf. Fr.*, VIII.

[71] ἐψόφησεν (il périt, il creva), pour Mourad II (mort en 1451) (Schreiner, *Kleinchroniken*, I, n° 34/17, p. 270, apparat) et pour Sélim II (mort en 1574) (*ibidem*, n° 65/30, p. 507).

[72] *Cf.* un manuscrit du XVe siècle, copié au couvent moldave de Neamts, en Roumanie, P.P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. I, Bucarest, 1959, n° 152, p. 208, f. 365–370.

[73] *Sl.*, f. 445r. Pour la discussion, Mihăilă, Notes, *Sl.*, VII, n. 3, et idem, *Cronica evenimentelor*, p. 25, n. 44. Pour la forme « slavisée », cf. aussi **акаѳисть**, dans deux manuscrits slaves de Moldavie, du XVIe siècle, donc contemporains du nôtre. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 316, n° 219 et p. 324, n° 225, f. 263–292.

Dans son édition, Tjutjundžiev transcrit **акаѳиста** (comme d'ailleurs Bogdan aussi), en « slavisant » tacitement le mot, lequel, dans son glossaire de la fin de son livre, p. 192, est enregistré en tant que **акатисть**, – **а**, bien que, dans le facsimilé de la chronique, imprimé dans le même livre, on distingue très clairement, tant le **ѳ**, que l'**о** final.

Kaloïan et sous lequel notre chronique le dénomme dans une phrase où il est traité avec une totale exécration[74]. Les partisans de la paternité bulgare du texte ont tenté l'impossible pour accorder ce passage avec leur thèse, c'est-à-dire pour rendre explicable ce qui ne l'est pas. La dernière de ces tentatives appartient à I. Tjutjundžiev qui, n'acceptant pas les autres[75], estime que l'auteur « bulgare » de la chronique, pénétré, en général « par le souci de la destinée des peuples balkaniques à l'époque de la conquête osmane », comme aussi par son esprit orthodoxe, condamne ainsi par le vocable « Skilo[i]an » le tsar qui avait accepté l'union avec l'Eglise de Rome, « le souverain uni » lequel, attaquant « la ville sainte » de Thessalonique, « a été très justement puni » par son protecteur, saint Démètre[76].

Cette opinion est catégoriquement démentie par les derniers grands représentants de la culture et de l'Eglise bulgares de « l'époque de la conquête osmane »[77]. En effet, le métropolite orthodoxe Joasaph de Vidin n'appelle nullement Ioannica Jean le Chien, mais bien « le grand tsar Kaloïoan » (... великомоу цароу Калоїѡанноу)[78], cependant que pour l'illustre patriarche Euthyme de Tărnovo lui-même, il est – au superlatif et avec insistance! – « le très orthodoxe et très révéré tsar Kaloïoan » (благочьстивѣишїи и славнѣишїи царь Калѡїѡн où Калоїѡанъ)[79]. Il est manifestement inconcevable qu'un lettré bulgare qui conserve encore vif le souvenir du tsariat et du patriarcat de Tărnovo aurait pu appeler « Skilo[ï]an » un souverain de son pays, considéré aussi glorieux et tellement orthodoxe. Au demeurant, pour un tel *knižnik*, comment saint Démètre aurait-il pu se trouver à Thessalonique en 1207 (année de la mort de « Skyloïan »), étant donné que la tradition bulgare voulait que le grand martyr eût abandonné cette ville après sa conquête par les Normands (1185), pour s'établir ... à Tărnovo[80]?

En revanche, qu'y avait-il de plus normal que de voir un écrivain byzantin traiter de la sorte le tsar bulgare « tueur de Grecs »? Or, on l'a vu, justement à l'époque où l'on rédigeait la chronique, ce dernier était apostrophé, toujours en tant que « Skyloïoannis » et au même diapason, par un écrivain byzantin, nul autre que Jean Chortasménos, dans des notes qu'il nous a laissées et qui attestent de multiples connexions avec notre texte précisément[81].

Le miracle de saint Démètre perçant de sa lance le tsar abhorré est cité dans la chronique pour lui comparer l'acte héroïque accompli à Kosovo Polje par le

[74] Voir *Sl.*, f. 442v.–443r. et *Fr.*, III.

[75] Pour lesquelles, Tjutjundžiev, p. 65–66, *cf.* p. 23.

[76] *Ibidem*, p. 67.

[77] Pour les observations qui suivent, *cf.* Nastase, *Une chronique*, p. 105 et n. 29.

[78] E. Kałużniacki, *Aus der panegyrischen Litteratur* ..., p. 109, l. 17.

[79] Idem, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius* ..., p. 56, 95, 107.

[80] Voir, à titre d'exemple, G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*[3], Munich, 1963, p. 335; A. M. Papadopoulos, *Ὁ Ἅγιος Δημήτριος εἰς τὴν Ἑλληνικὴν καὶ Βουλγαρικὴν παράδοσιν*, Salonique, 1971, p. 71 sq.

[81] Cf. *supra*, n. 46; *cf.* aussi Nastase, *op. cit.*, p. 128 sq., en particulier p. 130–131 et n. 112, 113.

Serbe Miloš (« un certain guerrier très brave nommé Miloš ») en tuant le sultan Mourad Ier (« l'impur Amorat »)[82].

On rencontre le nom du héros serbe dans différentes autres relations historiques, tant byzantines, que serbes, qui sont pourtant toutes postérieures à la chute de Constantinople. C'est, on l'a dit, ce que incita Naumov à dater notre chronique immédiatement avant 1453. Mais « celui qui nous apprend, avant même les chroniqueurs serbes, le nom de ce héros de Kosovo » est le Byzantin Chalkokondilès[83]. Or, pour cet épisode, celui-ci invoque comme source de ses informations sa version grecque byzantine (« Les Hellènes – comme il appelle les Byzantins – disent... ») qui, à l'opposé du témoignage turc, exalte, selon lui, cet exploit[84]: c'est exactement ce qui fait aussi notre texte moyen-bulgare ! Entre les deux présentations de l'événement il y a en outre des points de détails communs ou convergents : « un homme très brave... Le nom de cet homme était Miloš » (Μηλόης) (Chalkokondylès) ; « un... guerrier très brave, appelé Miloš » (voir plus haut). Selon Chalkokondylès[85], « les entrailles d'Amourat sont restés à Kossovo, dans un tombeau impérial ». Or c'est justement de ces entrailles que parle aussi notre chronique, bien antérieure, dans un passage-clé: il y est dit, en effet, que Miloš (dont elle connaît donc le nom, en tout cas avant Chalkokondylès) « transperça d'abord de sa lance l'impur Amorat et lui fit sortir toutes *ses entrailles* [et] son âme immonde »[86]. Nous sommes donc en droit d'inférer que le plus ancien des auteurs des deux textes comparés fût lui aussi un Byzantin et qu'il tira ses renseignements cités qui s'accordent avec ceux fournis par le chroniqueur grec plus récent, des mêmes dits des « Hellènes » que celui-ci. Ainsi, la première chronique à nous transmettre le nom du « très brave » Serbe ayant abattu Mourad Ier à Kosovo Polje s'avère être toujours byzantine, mais, tout en ayant eu recours à une source pareille à celle de Chalkokondylès, elle devance cette dernière de plus d'un demi-siècle.

Quant à la comparaison avec Skyloïoannis, elle n'existe, ni chez Chalkokondylès, ni chez les autres chroniqueurs, grecs ou serbes, qui ont enregistré l'événement. Il suffit néanmoins de nous rappeler que celui qui prouve son vif intérêt pour le même personnage, à partir des mêmes positions et en l'appelant du même sobriquet, est Ioannis Chortasménos[87].

[82] *Sl.*, IV; *Fr.*, IV.

[83] Rade Mihaldžić, *Les batailles de la Maritza et de Kosovo. Les dernières décennies de la rivalité serbobyzantine*, Symposium. Athens, 1993, *Byzantium and Serbia in the 14th Century*. Athènes. 1996, p. 109. Pour les sentiments favorables aux Serbes et pour l'admiration de l'acte de Miloš dont font preuve les sources *byzantines* de la bataille de Kosovo Polje, voir Henri Grégoire, *L'opinion byzantine et la bataille de Kossovo*, dans « Byzantion », 6, 1931, p. 247–251, où l'on résume aussi un « fort intéressant article », pour moi inaccessible, de N. Radojičić, *Les sources grecques de la bataille de Kossovo*, dans « Glasnik Skopskog naučnog Društva », 3–4, Skoplje. 1930, p. 153–175.

[84] Chalkokondylès, p. 49–51.

[85] *Loc. cit.*

[86] *Fr.*, IV; *cf. Sl.*, IV. Souligné par D.N.

[87] Voir *supra*, n. 47, 81.

Mais en dehors de toute discussion sur le fond, il nous faut remarquer que la forme **Скылоан** n'est qu'une transcription directe – une simple translitération – du grec Σκυλοϊωάννης = Jean le Chien, dont l'introduction dans notre texte moyen-bulgare ne peut être attribuée qu'à quelqu'un traduisant du grec. Or les exemples que nous avons enregistrés ne sont pas les seuls qui trahissent la plume de ce traducteur. En voici d'autres.

съ въсѣмь ... клиросѡ(м) = « avec tout ... le *clergé* »[88]. Dans les langues des Slaves orthodoxes, les termes spécifiques pour le mot *clergé* sont slaves : *duhovenstvo* (russe, bulgare), *sveštenstvo* (serbo-croate). En slavon médiéval, on désigne les membres du *clergé* en tant que *svjaščenici*. En outre, cette langue a adopté aussi le mot grec κλήρος(**клиросъ**), fixé ulterieurement sans la terminaison -ος (*klir*, *kler*). En l'occurrence néanmoins, on a reproduit en entier le terme grec κλήρος, au nominatif + la désinence slave de l'instrumental[89].

Рыги[90]. Provient de ῥήξ qui, à son tour, transpose en grec le latin *rex*. En langage populaire ῥῆγας, le mot a pénétré aussi en slave[91] (ici au pluriel). Toutefois, dans notre cas, il ne signifie pas *rois*, pour le mot *roi* la chronique usant du terme slave **краль** (appliqué aux rois Vălkašin de Serbie et Sigismond de Hongrie)[92], mais dénomme les « princes » (« knèzes », **кнѧзѧ**) qui accompagnent Sigismond: **рыги гл[агол]ѧ кнѧзѧ** = « *rygi* appelés princes »[93]. Or, à l'époque, c'est dans les sources grecques qu'on rencontre l'égalité entre ces deux termes. Ainsi, une chronique brève byzantine nous fait savoir que, le 27 février 6933 (1425) « s'est endormi *le grand régas* Basile, *prince* de Moscovie ... » (ἐκοιμήθη ὁ μέγας ῥῆγας Βασίλειος, αὐθέντης Μοσχοβίου[94]). Mais, surtout cette égalité est systématiquement pratiquée par le Patriarcat de Constantinople dans sa correspondance avec l'Eglise et les princes des pays russes, dont le titre de

[88] *Sl.*, f. 445r. Souligné par D. N.

[89] Il est vrai, le cas est loin d'être unique, mais l'usage de ce terme est, en général, le résultat d'une forte influence grecque. C'est ainsi qu'on le rencontre, par exemple, en Valachie, au XVIe siècle, dans les hautes sphères de l'Eglise, dirigée alors par des métropolites grecs. Voir dans une attestation du 10 mai 1537, parmi les témoins, « toujours du *cliros* métropolitain: le pope Stan ... » (**ещеже и wт клироса владикина: поп Стан ...**). *Documenta Romaniae Historica*, B. Ţara Românească, IV, édité sous la direction de Damaschin Mioc, Bucarest, 1981, acte n° 34 (souligné par D. N.). *Cf.*, par contre, dans la chronique de cour du prince de Moldavie Etienne le Grand, conservée dans une copie de même époque: « ... tous les membres du clergé » = **весь причьть сѣ ѫ цѣнничьскыи**, *Cronicile slavo-romîne din sec. XV–XVI publicate de Ioan Bogdan*, ediţie revăzută şi completată de P.P. Panaitescu, Bucarest, 1959, p. 45, l. 21. Pour *svjaščenniči* dans un manuscrit « du début du XVI siècle », conservé au monastère moldave de Putna (Roumanie), glossé en roumain « vladicii, preoţii » (« les évêques, les prêtres »), voir Radu Constantinescu, *Texte româneşti în arhive străine*, Bucarest, 1977, p. 128, n°s 163–167.

[90] *Sl.*, f. 443v.

[91] Tjutjundžiev, p. 96, n. 18, *cf.* p. 216 *s. v.*

[92] *Sl.*, f. 441v.-442r.; f. 443v.-444r.; cf. **Марко Кралеви(ч)**, *Sl.*, f. 443r. *Fr.*, V.

[93] *Sl.*, f. 443v. *Fr.*, VI.

[94] Schreiner, *Kleinchroniken*, I, n° 93/4, p. 627. Souligné par D. N.

knèze, ou de grand *knèze*, y était remplacé par – ou, mieux dit, échangé avec – celui de ῥήξ, respectivement μέγας ῥήξ[95]. Qui plus est, quelques-unes des pièces connues de cette correspondance ont été rédigées par Jean Chortasménos lui-même en sa qualité de notaire du synode patriarcal[96].

Les toponymes sont souvent enregistrés sous leur forme grecque, ou encore celle-ci transparaît visiblement sous le vêtement slave.

Karmian (dans le texte, **на Кармѣни**; "wohl Karmîân" [97]), se retrouve, pareillement, chez Doukas (Καρμιάν)[98].

Le nom de la ville d'Andrinople n'est pas le slave (moyen-bulgare **Одринь**[99]), mais le grec, **Андрианополь**[100] = Ἀνδριανόπολις, tel qu'il figure dans maintes chroniques brèves[101]. La même phrase cite, avec sa dénomination grecque, la ville de Néapolis (**Неаполи** = Νεάπολις, aujourd'hui Kavala), ainsi que Constantinople, d'une manière faite pour attirer notre attention. Mentionnée le plus souvent (on l'a vu, cinq fois) seulement comme « la ville sainte », la capitale byzantine est appelée deux autres fois Tsarigrad[102] et une fois, dans la phrase à laquelle nous nous sommes arrêtés, **Константі[но]вьград**, la ville de Constantin[103], ce qui n'est que la traduction littérale de son nom grec, Κωνσταντινούπολις[104]. A elle seule, cette phrase réunit donc les dénominations, toutes grecques, de trois villes byzantines, dont la capitale même de l'empire.

[95] Fr. Miklosich et Ios. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani, MCCCXV–MCCCCII* ...Ediderunt ..., I–II, Vienne, 1860–1862. Actes n^{os}, I: 139, 151, 264, 266–269, 318, 320–323; II: 337, 404, 444, 447, 449, 556. Notons en passant que celui qui, dès 1347, « abandonned the usual title of ἄρχον, with which the Byzantins had hitherto addressed the ruler of Moscow, and addressed the Grand Prince Symeon as: εὐγενέστατε μέγα ῥήξ πάσης Ῥωσίας...», fut l'empereur Jean VI Cantacuzène. A.E.N. Tachiaos, *The Testament of Photius Monembasiotes*, dans « Cyrillomethodianum », 8–9, 1984–1985, p. 90, n. 56.

[96] Fonction dans laquelle il est attesté en 1391–1407 et que, vraisemblablement, il détenait encore vers 1415. H. Hunger, *Johannes Chortasménos (cca 1370 – cca 1436/7)* ..., p. 14–15. Voir, de même: idem, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen National Bibliothek*, Teil I, Vienne, 1961, n° 48, p. 56; A. Turyn, *The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides*, Urbana, 1957, p. 389–397; J. Darrouzès, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle*, Etude paléographique et diplomatique, Paris, 1971, p. 18–21, 76–77. Pour les copies d'actes patriarcaux que J. Darrouzès attribue à Chortasménos, s'échelonnant chez Miklosich – Müller, II, depuis la fin de 1399 jusqu'à celle de 1401, *loc. cit.*, p. 76–77. *Cf.* aussi plus loin.

[97] Bogdan, *Beitrag*, p. 526 et n. 2.

[98] Voir Dukas, *Index nominum et rerum*, p. 460, *s. v. Cf.* Gyula Moravcsik, *Byzantinoturcica*^{2}, II, Berlin, 1958, *s. v.* Καρμιάν, Κερμιανός. *Cf.* aussi Nastase, *Chortasménos*, p. 403.

[99] G. Mihăilă, dans Moxa, p. 189, n. 9, p. 212, n. 22.

[100] *Sl.*, f. 444v.; *cf.* Mihăilă, *loc. cit.*, p. 212, n. 22.

[101] Schreiner, *Kleinchroniken*, I, les chroniques (dans certains manuscrits avec la variante – νούπ –, voir l'apparat critique): 53/4, p. 379; 54/3, p. 388, 54/41, p. 392; 55/4, p. 398; 60/7, p. 451; 61/5, p. 458; 63/II 4, p. 473; 69/3, p. 529; 70/9, p. 544; 72/3, p. 555; 96/4, 6, p. 636, 637.

[102] *Sl.*, f. 442r., f. 447r.

[103] *Sl.*, f. 444v.; *Fr.*, VII.

[104] En un seul mot dans le manuscrit (comme aussi en grec). Voir fac-similé, Tjutjundžiev, p. 234.

Pour achever ce chapitre, notons encore le nom de la colonie génoise de la mer Noire Amastris, dans le texte **ѧмастро**[105], qui en est l'accusatif grec populaire de l'époque, tel qu'on le rencontre dans des « chroniques brèves » (Ἄμαστρον, Ἄμαστρο[106]). Outre ceux-ci, on retrouve pas mal d'autres toponymes byzantins dans le même texte; mais, ou bien ils ont pénétré aussi en slave, ou bien ils apparaissent sous des formes corrompues. Pour éviter des discussions inutiles, nous ne les citerons donc pas, ceux que nous avons retenus étant et suffisants et éloquents à souhait.

Dans notre chronique, d'un intérêt à part pour le chercheur s'avère la manière dont on a enregistré certains noms de personnes.

J'ai depuis longtemps établi que pour le chroniqueur les tsars bulgares qu'il cite sont des souverains étrangers[107]. Cette constatation est étayée maintenant par le fait que les verbes de direction *partent de Byzance* vers ces derniers[108]. Ainsi, l'information que Jean VI Cantacuzène « a envoyé [des messagers] au tsar bulgare Alexandre »[109] ne saurait être que de source byzantine; mais, de surcroît, la manière dont on y mentionne le destinataire de cette ambassade (dans le texte, **блъгарскомѹ ц(а)рю ѧлеѯандрѹ**) renvoie directement à ... Jean Cantacuzène, lequel dans ses Mémoires, l'appelle exactement de la même façon: dans le texte, au même cas aussi, τῷ Μυσῶν [*i.e.* Bulgares] βασιλέως Ἀλεξάνδρου[110].

Mais peut-être encore plus révélatrice est la graphie des noms de quelques-uns des héros de la chronique.

Un personage-clé comme Jean Cantacuzène lui-même y est toujours appelé, simplement, *Katakuzin*, ou *Kantakuzin* (**Катакѹзинь**, **Кантакѹзинь**)[111]: c'est le nom (Καντακουζινὸς) sous lequel il est enregistré par les textes grecs, après son abdication (même lorsque, exceptionnellement, il est encore intitulé empereur)[112]. Mais comme cette manière d'appeler Jean VI a été empruntée aussi par certains lettrés slaves[113], passons à un autre nom, celui de Mousa. Prétendant au trône, puis sultan de la partie européenne de l'empire ottoman scindé, ce fils de Bajazet Ier est

[105] *Sl.*, f. 446v.

[106] Schreiner, *op. cit.*, I, n° 63/16, p. 476; n° 70/29, p. 546. *Loc. cit.*, p. 546, apparat.

[107] Nastase, *Une chronique*, p. 105.

[108] *Supra*.

[109] *Sl.*, f. 440v.; *Fr.* I; *cf. supra*.

[110] Ioannis Cantacuzeni ..., *Historiarum*, libri IV, cura L. Schopeni, vol. I, Bonn, 1828, p. 394.

[111] *Cf.* D.A. Zakythinos, *Καντακουζινός - Κατακουζινός*, dans «Ἑλληνικά», 3, 1930, p. 545–546.

[112] Outre Doukas, Chalkokondylès et Pseudo-Phrantzès, voir des témoignages plus anciens chez: P. Gautier, *Un récit inédit du siège de Constantinople* ..., p. 100–117; Jean Meyendorff, *Projets de concile oecuménique en 1367. Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, dans « Dumbarton Oaks Papers », 14, 1960 = idem, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, Londres, Variorum Reprints, 1974, XI, p. 147–177 (le texte édité, p. 169–177).

[113] Voir, par exemple, le Chronographe abrégé du patriarche Nicéphore, dans la version en slavon serbe continuée, le passage extrait par G. Mihăilă, dans Moxa, p. 343.

appelé dans la chronique *Mousi* (Мѣси)[114], la forme grecque la plus fréquente sous laquelle son nom figure dans les chroniques byzantines (Μουσῆ, Μουσῆς)[115]. Dans les Annales serbes, il n'est appelé qu'une fois *Mosija* (Мосїа)[116] et une autre *Musij*[117], exceptions à la règle selon laquelle son nom y figure comme *Musia* (Мусїа); cette graphie est passée en Moldavie[118], mais *pas* dans la copie, toujours moldave, de la chronique analysée ici.

De tous ceux mentionnés dans cette source, il n'y en a que deux dont, comme marque d'honneur, on fait précéder le nom du qualificatif *kyr* (кѵр) = *seigneur*, ou *sire*, en grec – et dont les caractères cyrilliques reproduisent avec application la graphie grecque du mot (κῦρ). Rien d'étonnant donc si ces deux personnages sont l'empereur byzantin Manuel II Paléologue[119] et le patriarche oecuménique Antoine IV[120], celui dont « le rôle important » relevé par le chroniqueur « dans la défense de Constantinople contre les Turcs »[121] est mis en relief aussi par ce vocable très respectueux[122]. Tout au contraire, aucun des tsars bulgares dont le même texte fait mention, ne bénéficie d'un tel hommage, pour ne plus parler du fait si significatif que les prélats bulgares et, en général, l'Eglise bulgare, brillent par leur absence dans la chronique[123] si longtemps prise pour bulgare.

Que cette marque de considération vient de la part d'un Byzantin, cela est confirmé (si besoin en est encore) par les sources narratives byzantines tardives, qui appliquent couramment le même qualificatif – ou sa variante synonyme κῦριϛ – aux empereurs de Byzance et aux membres de leurs familles[124], ainsi qu'aux chefs de l'Eglise byzantine[125]. Quelques-unes des chroniques citées l'utilisent justement pour Manuel II[126] et Antoine IV[127], qu'en outre l'une d'elles met en relation, dans

[114] *Sl.*, f. 447v.

[115] Schreiner, *Kleinchroniken*, les chroniques: I, 63/1 e, p. 472 (Μουσῆ, Μουσί); 64/1 d, e, p. 493 (Μουσί); 75/4 e, f, p. 571 (Μουσῆ); III, 71a/10, p. 159 (Μουσῆς). Parfois, dans le même texte, en dehors de cette forme on use aussi de la variante Μωσῆς, *ibidem*, I, 9/39, p. 97. *Cf.* Gy. Moravcsik, *op. cit.*, *s. v.* Μουσᾶς (Μουσῆ, Μουσῆς, Μουσί).

[116] Ljub. Stojanović, *Stari srpski rodoslovi i letopisi*, p. 221, n° 607.

[117] *Ibidem*, p. 114, n° 201.

[118] Voir la chronique dite serbo-moldave (en réalité chronique des « empereurs chrétiens »), dans *Cronicile slavo-romîne din sec. XV–XVII* ..., p. 190, l. 8.

[119] *Sl.*, f. 447v.

[120] *Sl.*, f. 445r. *Cf.* Mihăilă, *Cronica evenimentelor*, p. 25, n. 42.

[121] Tjutjundžiev, p. 69, mais qui attribue la mention au chroniqueur « bulgare ».

[122] Mais que Tjutjundžiev, p. 69, 91, « bulgarise » en le rendant tacitement par *gospodin*.

[123] Jireček, *Würdigung*, p. 276; E. Kałużniacki, *Werke* ..., *loc. cit.*; *cf.* Mihăilă, *loc. cit.*

[124] Schreiner, *Kleinchroniken*, I, les chroniques: 5, p. 55–56; 7/9, p. 64; 9/39, p. 97; 10/9, p. 104; 11/5, p. 106; Sphrantzès, *passim*.

[125] Schreiner, *op. cit.*, I, p.: 65/10; 104/9 (1392, Antoine IV!); 75/6 (Arsène); 148/7 (Basile II Kamatéros); etc., etc.

[126] *Ibidem*, p. 97/39, 104/9.

[127] *Ibidem*, p. 65/10, 104/9.

le même passage[128]. Quant à la brève et apparemment sèche information de notre chronique, faisant mention de « kyr Manouil l'empereur » elle mérite d'être reproduite *in extenso* : **В лѣто ҂ѕꙋ҃зі при животѣ Ца[ла]пїа Моусоулмана, прѣстави с благочьстивїи цр҃ь Калоиwань, анеѱеи кѵ(р) Маноуила цр҃ѣ**[129] (« L'an 6917 [1408/9], au temps de Tsalapi Musulman, trépassa le très pieux empereur Kaloïoan, le neveu de kyr Manuel l'empereur »). A côté de *kyr*, elle contient un second mot grec, **анеѱеи** (ἀνεψιός), correctement utilisé (dans le sens de *neveu*, c'est-à-dire de fils d'un frère ou d'une sœur), mais que nous nous contentons seulement d'enregistrer, vu qu'il peut être rencontré dans des sources rédigées en slave[130] et qu'il n'a pas ici, comme l'autre, une connotation particulière. Précisons, d'après Jireček, que l'empereur Kaloïoan est Jean VII Paléologue[131], basileus éphémère et néfaste, mais pour lequel notre chroniqueur éprouve une estime et un respect particuliers, attestés par la forme laudative byzantine de son nom (Καλοϊωάννης= Jean le Bon) et, surtout, du fait qu'il est le seul souverain jugé digne de l'épithète de « très pieux », tandis qu'il ne concède aux tsars bulgares aucun des qualificatifs de ce type « (**Христолюбивыи** etc.) », courants dans les recueils manuscrits bulgares[132]. J'ai expliqué cette attitude par la qualité de basileus anti-unioniste (très pieux = orthodoxe [Moxa traduira en roumain par « bun creştin »[133] = « bon chrétien », dans le même sens]), de Jean VII, sous le gouvernement duquel eut lieu un regain de « l'opposition orthodoxe » de Byzance, ainsi que la fin miraculeuse elle-même du siège de sa capitale par Bajazet[134]. Tout cela nous conduit directement, non pas en Bulgarie naturellement, mais bel et bien dans le milieu byzantin de « la ville sainte » de la chronique et, comme je l'ai montré déjà, nous introduit plus particulièrement au rôle et à la présence active de Jean Chortasménos dans ce contexte historique[135].

Or il se trouve précisément que la vie et l'activité de Jean Chortasménos sont tout spécialement reliées aux trois personnages – Manuel II, Jean VII, le patriarche Antoine IV – à l'égard desquels le chroniqueur manifeste son exceptionnelle déférence, comme on vient de le voir. Choisissons quelques-uns des indices en ce sens, qui ne manquent pas.

[128] « ἐστέφθη δε ὑπὸ τοῦ ἐν ἁγίοις ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως κυροῦ 'Αντωνίου ὁ Παλαιολόγος ὁ κῦρις Μανοήλ... ». (« ... sous notre père parmi les saints l'archevêque de Constantinople kyr Antoine, fut couronné kyr Manuel Paléologue »), *ibidem*, n° 10/9, p. 104.

[129] *Sl.*, f. 447v.; *Fr.*

[130] Pour le Manassès en version moyen-bulgare (donc en traduction du grec), voir G. Mihăilă, dans Moxa, p. 140, n. 36.2. Plus tard, dans des actes slavons des pays roumains, le même grécisme désignera, par confusion, un petit-fils (en grec ἔγγονος).

[131] Jireček, *Würdigung*, p. 276–277.

[132] *Loc. cit.*, p. 276.

[133] Moxa, p. 215.

[134] Nastase, *Une chronique*, p. 130–134.

[135] Voir *loc. cit.*, p. 130–133.

Chortasménos devient notaire du synode patriarcal peu avant le 9 décembre 1391[136], année quand commence le règne de Manuel II et quand Antoine IV remonte une seconde fois sur le siège patriarcal de Constantinople. Au premier, il adressera « des discours encomiastiques »[137], et il servira l'autre jusqu'à la fin de son pontificat (et de sa vie), en 1397[138]. Mais la plupart des actes rédigés par Chortasménos appartiennent à la période de retournement orthodoxe des années 1399–1401[139], sous le gouvernement du « très pieux » Jean VII. Parmi eux, la lettre par laquelle le patriarche Matthieu Ier demande au métropolite Cyprien de Kiev d'appeler le grand ρήζ de Moscou et les autres princes russes à la rescousse de Constantinople, en lui annonçant en même temps que « son puissant et saint autocrate » Manuel II avait quitté la capitale assiégée pour se rendre en Occident, et que son neveu (Jean VII) avait « reçu l'empire » de ses mains, en devenant « prince et basileus des Chrétiens, par la grâce de Dieu[140] ».

Toujours dans cet important document, on fait un ardent éloge de la capitale assiégée, en l'appelant « cette ville sainte » (ἁγία πόλις)[141], tout comme dans notre chronique. A la même époque, on rencontre une célébration de Constantinople du même type (mais plus fournie), sous la plume du réputé théologien orthodoxe, l'anti-unioniste Joseph Bryennios (ou Vryennios) (vers 1350–1431/1438 [peu après 1431]), bien connu par Chortasménos, qui l'intitule philosophe dans une lettre qu'il lui adresse et qui témoigne de son admiration pour lui[142]. Or Bryennios aussi qualifie Constantinople de ville sainte (πόλις ἁγία), avec en plus l'affirmation qu'elle est la plus sainte des douze premières cités de l'Oecumène[143].

Enfin, ses rapports avec le palais impérial sont attestés par Chortasménos en personne qui, tombant malade, se lamente que la chose devait lui arriver fatalement, étant donné qu'il « passait son temps à la cour, et que pour cela il était forcé de déjeuner au coucher du soleil et de dîner pendant la nuit, à des heures indues »[144].

[136] H. Hunger, *Johannes Chortasmenos (ca. 1370–ca. 1436/7)...*, p. 14.

[137] E. Kriaras, *Γλωσσοφιλολογικά σε κείμενα του Ιωάνου Χορτασμένου*, dans « Byzantina », 11, 1982, p. 191. *Cf.* H. Hunger, *op. cit.*, p. 125–126, 198–199 (n° 42); texte: p. 217–224 (n° V). Ses lettres adressées à Manuel II, p. 176 (n° 26), 201 (n° 45), 204–205 (n° 49).

[138] Le second pontificat d'Antoine IV dure de mars 1391 jusqu'à sa mort survenue en mai 1397.

[139] Voir notamment les copies d'actes patriarcaux que Jean Darrouzès, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle*, p. 76–77, lui attribue et qui s'échelonnent chez Miklosich-Müller, *op. cit.*, II, de la fin 1399, jusque vers la fin 1401. *Cf. supra*, et n. 95.

[140] Miklosich-Müller, *op. cit.*, II, n° 556, p. 359–361. *Cf.* Nastase, *loc. cit.*, p. 132–133. Pour les liens étroits de Chortasménos avec des familiers (οἰκεῖοι) de Jean VII, H. Hunger, *op. cit.*, p. 45, 75–77, 91–94, 127–129. Une traduction anglaise de l'acte, chez J.W. Barker, *op. cit.*, p. 202–204.

[141] Miklosich-Müller, *op. cit.*, II, p. 361.

[142] H. Hunger, *op. cit.*, p. 161–162, lettre n° 11, ligne 1: Τῷ τιμιωτάτῳ ἐν μοναχοῖς καὶ φιλοσόφῳ κυρῷ Ἰωσήφ. *Cf.* ligne 48.

[143] Erwin Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, Munich, 1968, p. 250–251. Pour Joseph Bryennios, en dernier lieu, Nikolaos Ch. Ioannidis, *Ὁ Ἰωσὴφ Βρυέννιος. Βίος – Ἔργο – Διδασκαλία*, Athènes, 1996.

[144] E. Kriaras, *op. cit.*, p. 198.

La manière dont la chronique présente les deux empereurs byzantins et le patriarche de Constantinople si proches de Chortasménos, ainsi que les autres indices mis en lumière par les sources examinées à ce propos, montrent, une fois de plus, que l'auteur de cet écrit ne saurait être différent de Chortasménos lui-même.

J'insisterai davantage sur la façon dont est appelé le sultan Soliman Ier (1403–1411) dans une phrase citée auparavant, mais encore dans d'autres endroits du texte: « Tsalapi Musulman » (**Цалапи Мѣсѣлмань**)[145].

I. Tjutjundžiev soutient que « ce surnom est resté inconnu des écrivains byzantins et des auteurs des chroniques brèves byzantines », ce qui, selon lui, « exclurait la possibilité que la chronique ait été écrite par un Byzantin »[146]. La source de son information à laquelle il renvoie est l'étude de 1892 de Jireček. Si Tjutjundžiev l'avait vérifiée, comme il aurait fallu, d'après l'édition critique par P. Schreiner des chroniques brèves byzantines (qu'il cite ailleurs dans son livre, ce qui suppose qu'il la connaît), il aurait pu constater que Soliman Ier y est mentionné, tout comme dans notre chronique, en tant que « Mousoulman tsalapis » (Μουσουλμὰν τζαλαπής), « Moursouman [sic!] Tsalapis » (Μουσουλμὰν τζαλαπής)[147], parfois seulement « sultan Tsalapis » (σουλτὰν Τζαλαπῆς)[148], ou « sultan Tselapis » (σουλτὰν Τζελαπής)[149], voire simplement « tselepis »[150]: il aurait ainsi pu éviter une telle affirmation, aussi catégorique que sans fondement.

Mais Tsalapi, et même le « grand Tsalapi » (**Цалапи великыи**)[151], est appelé, toujours dans notre chronique, et le fils révolté de Mourad I[er][152]. En commentant l'épisode, Tjutjundžiev croit pouvoir préciser que ce personnage s'appelle Čelebi, « nom ... populaire parmi les Slaves de la Péninsule Balkanique »[153].

Précisons à notre tour, qu'à l'époque de la chronique *čelebi* n'était pas un nom, mais bien un titre « accordé aux fils du sultan régnant »[154]. Il est vrai qu'en

[145] *Sl.*, chap. VIII, où il est appelé ainsi par quatre fois (dont une fois, simplement Tsalapii – dans le texte, **съ Цалапіемь ...**).

[146] Tjutjundžiev, p. 151.

[147] Schreiner, *Kleinchroniken*, I, n° 97/2, 3, p. 639.

[148] *Ibidem*, n° 9/39, p. 97.

[149] *Ibidem*, n° 64/1e, p. 493.

[150] Dans le texte, «... τὸν τζελεπὶ...», *ibidem*, III, n° 71a, 11, p. 159.

[151] *Sl.*, f. 441v.

[152] Pour « le complot des deux fils d'empereurs », c'est-à-dire de ce fils de Mourad Ier et d'Andronic, le fils de Jean V Paléologue, contre leurs propres pères, Nastase, *Une chronique*, p. 121–122, avec des sources (dont Chalkokondylès, Doukas et Pseudo-Phrantzès) et bibliographie (ajouter Tjutjundžiev, p. 123–124); *cf.* p. 157. Pour la justification de la présence de cet épisode dans notre chronique, voir *Fr.*, n. 10.

[153] Tjutjundžiev, p. 124.

[154] G. Mihăilă, dans Moxa, p. 209, n. 2. *Cf.* Jireček, *Würdigung*, p. 264: « ... die bulg. Chronik... nent den Sohn Murad's den "grossen Prinzen", **Цалапи великыи**, von čelebi, in mehr osttürk Form čalabi ». Pour d'autres utilisations de ce terme et pour son sens général de « monsieur », de personne bien élevée, acquis en turc, voir le compte rendu de Laurenţiu Vlad sur Moxa, dans la

bulgare le mot s'est conservé sous la forme *челеби*, qui pourtant n'est pas celle de la chronique, où, on l'a vu, il est écrit partout *Tsalapi(i)* (**Цалапи**, **Цалапїи**). Or cette graphie résulte de sa translitération en grec, duquel, comme on le sait bien, manque l'affriquée *č*, suppléée alors par le groupe τζ = *ts*, transposé à son tour en slave par **ц**. Rencontré plus haut sous la forme τζαλαπῆς[155], le même titre apparaît encore dans diverses sources grecques (byzantines et post-byzantines), le plus souvent sous la même graphie[156] ou, parfois, sous la variante τζελεπής, τσελεπί[157].

Dans une chronique réellement bulgare, le terme qui nous occupe aurait été indiscutablement enregistré avec sa prononciation et graphie slaves, **Чалапїа**, **Челепїа**, comme il l'est en effet dans les annales serbes[158], ou dans les documents slavo-roumains (**Челапи**)[159], en tout cas avec **ч** (= *č*) et non pas avec **ц** (= ts). Cette dernière graphie prouve, avec une parfaite clarté, que le terme ainsi écrit a été transposé tel quel d'un texte grec.

C'est comme cela pareillement que s'expliquent à la fois « les particularités syntactiques » influencées par le grec, particularités reconnues par Tjutjundžiev lui-même[160], mais encore le penchant que dénote la version moyen-bulgare pour les grécismes. Les résultats auxquels a abouti notre enquête exigent même que nous ajoutions aux grécismes déjà relevés encore d'autres termes de cette version, utilisés en grec byzantin, en les considérant commes susceptibles d'avoir la même explication, qu'ils aient été ou non adoptés par certains écrits slaves.

Si[n]glit (**сѫглнт**, **сиглитѡм**[161]); gr. σύγκητος (sénat), prononcé singlitos, le groupe γκ étant transposé en slave par son correspondant **гк**, ou, parfois, par **гг**. Ici néanmoins, dans les deux cas, le mot ne retient qu'un seul **г**, ce qui reproduit phonétiquement la prononciation populaire grecque, où ν (*n*) disparaît ou est pratiquement imperceptible[162]. **Катръгъ**[163] = galère, gr.

« Revue des études sud-est européennes », XXIX/1–2, 1991, p. 128 et n. 5 (avec des informations fournies par le turcologue Mihai Maxim).

[155] *Supra*, et n. 144–150.

[156] Schreiner, *Kleinchroniken*, I, n° 9, p. 95; n° 75/4 e, f, p. 571; Sphrantzès, p. 4, l. 22.

[157] Schreiner, *Kleinchroniken*, I, n° 63/1 e, p. 472; n° 64/1 d, p. 493. Pseudo-Phrantzès, p. 190, l. 19. Pour les deux variantes, *cf.* Gy. Moravcsik, *op. cit.*, II, *s. v.* τζαλαπής, τζαλάπις, τζελεπής. Pour la différence, rapportée à notre cas, entre la forme bulgare *челеби* et celle grecque τζελεμπής, *cf.* Mihăilă, dans Moxa, *loc. cit.*

[158] Ljub. Stojanović, *op. cit.*, p. 223. I. Bogdan, *Letopiseţul lui Azarie*, dans « Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice », seria II, tome XXXI, 1908–1909, Bucarest, 1909, p. 130, 142.

[159] Chrysobulle de Mircea l'Ancien, 1415, juin 10 (*Documenta Romaniae Historica*, B., I, P.P. Panaitescu et Damaschin Mioc éd., Bucarest, 1966, acte n° 38).

[160] *Supra*, et n. 57.

[161] *Sl.*, f. 445r.

[162] *Cf.* les chroniques slavo-moldaves, toujours de rédaction moyen-bulgare, mais qui sont *des écrits originaux*, et qui, bien que se trouvant au même « chapitre », du même recueil manuscrit, que notre chronique, gardent les deux consonnes: chez Macaire, **сигглит** (*Cronicile slavo-române...*, p. 80, l. 11), chez Euthyme, **сигкнит** (*ibidem*, p. 111, l. 33, p. 113, l. 30).

[163] *Sl.*, f. 440r.

κάτεργον, pl. κάτεργα[164]. **Тръб ѧ чї** [165], traduit ici par catapulte[166]. **Цагра** < gr. τζάγρα, τζάγγρα[167] = baliste. **Лѹбарда** = bombarde[168], *cf.* gr. λουμπάρδα, λουμβάρδα[169].

Selon I. Bogdan[170], « la terminologie utilisée pour les armes et les machines de siège est intéressante ». Les exemples ci-dessus qu'il en donne, sont d'origine occidentale, mais ils ont passé dans le vocabulaire militaire byzantin tardif et pour les conformer à sa thèse, Bogdan est obligé d'en conclure que « toutes ces armes doivent avoir été connues aussi des Bulgares: ceux-ci les ont connues principalement des Byzantins, et, en partie, des mercenaires occidentaux » (?). En fait, même si l'on s'en tient à ces exemples, il est beaucoup plus simple et plus raisonnable de conclure que leurs noms ont été transposés directement du grec dans la version moyen-bulgare sauvegardée.

Un cas, plus probant encore, vient étayer cette conclusion. On rencontre, en effet, le même langage technique militaire, justement dans la narration d'un siège de Constantinople par les Turcs, survenu très peu de temps après l'échec de Bajazet Ier: celui que Mourad II entreprit, toujours sans succès, en juin – août 1422. Or l'historien byzantin de cette opération, Jean Kananos[171], use d'un riche « vocabulaire militaire de provenance occidentale », dans lequel nous rencontrons à nouveau des termes comme βουμπάρδα (*cf.* λουμπάρδα) et τσάγγρα[172]. Cette terminologie spécifique établit donc encore une liaison immédiate de notre chronique – à savoir de sa partie la plus « actuelle » – avec un ouvrage historique byzantin, traitant un sujet similaire et lui succédant de près.

Récapitulons.

Le texte examiné est une chronique qui nous est parvenue dans une version slave moyen-bulgare, mais pour les informations de laquelle, voire pour leur terminologie et énoncé, lui sont tributaires des chroniques et d'autres sources narratives grecques (byzantines tardives et post-byzantines); version où les verbes de mouvement « viennent » vers Byzance, mais « partent » vers la Bulgarie et d'autres régions extérieures aux terres byzantines; dans laquelle on rencontre de nombreux grécismes, voire des mots purement grecs, incompréhensibles si l'on ne

[164] Voir Schreiner, *Kleinchroniken*, III, *Index verborum*..., p. 221, *s. v.*; *cf.* I, p. 65/12, τὰ κάτεργα. *Cf.* aussi Tjutjundžiev, *Index*, p. 204.

[165] *Sl.*, f. 446r. Voir Mihăilă, dans Moxa, p. 213, n. 28: outre latin médiéval et français, voir gr. byz. τραβούκιον, *cf.* Bogdan, *Scrieri*, p. 268: « gr. τριμπουτζέτον, Du Cange, *s. v.* ».

[166] *Fr.*, VII.

[167] Bogdan, *loc. cit.*; Doukas, p. 195, l. 17; Sphrantzès, p. 30, l. 23, p. 42 l. 31. *Cf.* Tjutjundžiev, *Index*, p. 223.

[168] *Sl.*, f. 445v.; *Fr.*, VII.

[169] Bogdan, *loc. cit.*, Schreiner, *Kleinchroniken*, I, n° 67/18, l. 5, p. 515: λουμπάρδες; voir aussi *ibidem*, p. 585/34; *cf.* Tjutjundžiev, *Index*, p. 206.

[170] *Loc. cit.*

[171] Giovanni Cananos, *L'assedio di Costantinopoli*, Emilio Pinto ed., Messina, 1977, voir p. 30–33.

[172] H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur*..., I, p. 483 et n. 193.

connaît cette langue; où certains mots sont enregistrés phonétiquement avec leur prononciation grecque caractéristique, nettement distincte de celle du slave. Ce texte n'est donc pas une oeuvre originale bulgare, mais, *en toute certitude*, la traduction moyen-bulgare d'une chronique byzantine perdue, qui a poursuivi, d'une perspective byzantine, l'expansion ottomane, « d'Osman jusqu'à Mahomet Ier (1296–1413), illustrant en même temps la chute des peuples balkaniques sous la domination turque »[173].

A partir de cette conclusion, établir l'endroit où fut rédigé l'original grec de la chronique ne pose plus de problèmes. Il ne peut être que Constantinople, vers laquelle convergent, ou de laquelle partent les protagonistes de la narration et dont le siège ottoman est décrit par le chroniqueur «de l'intérieur » de la Ville, mais à l'aide d'images, de formules et de termes symboliques qui, repris, traversent et rythment tout le texte[174]: la capitale byzantine constitue ainsi le véritable centre, le foyer, de cette oeuvre historique, conçue d'éléments qui assurent son unité, d'un bout à l'autre[175]. La chronique a donc été rédigée à Constantinople, par un lettré byzantin, que, fort de mon argumentation plus ancienne, à laquelle s'ajoute celle d'aujourd'hui, j'identifie en la personne du notaire du synode patriarcal Jean Chortasménos[176]. De surcroît, cette identification est étayée par certains traits stylistiques qui appartiennent à cet écrivain et qui transparaissent même à travers la traduction slave de l'ouvrage que je lui attribue.

Selon Ioan Bogdan, le texte de la chronique « est écrit dans une langue simple, accessible, sans aucun ballast rhétorique ni fioritures byzantines »[177]. Si nous laissons de côté quelques courts passages symboliques, ou renfermant des références sacrées, d'où certaines – rares – « fioritures byzantines » ne manquent pourtant pas, pour les qualités et l'acheminement général de la narration, Bogdan a raison. Toutefois, ce n'est pas là un cas isolé: au XVe siècle, des historiens byzantins, tel Doukas et – surtout – Sphrantzès, usent eux aussi d'un langage populaire et d'un style simple et expressif, dépourvus de rhétorique. Mais dans une plus grande mesure, les qualités remarquées par Bogdan sont précisement celles qui, d'après une autorité comme le professeur Emmanuel Kriaras[178], caractérisent la manière d'écrire de Chortasménos!

L'ensemble des arguments auxquels s'intègre aussi cette concordance stylistique m'autorise donc à conclure que la paternité du texte original de la chronique en discussion revient à Jean Chortasménos, attribution sur laquelle je ne vois aucun motif de revenir.

De même, je n'ai pas à apporter des retouches, sinon pour des détails et des précisions, ni aux principaux résultats publiés de mes recherches concernant la

[173] Bogdan, *Beitrag*, p. 491 = idem, *Scrieri*, p. 262; *cf. supra*, et n. 6.
[174] Voir Nastase, *Une chronique*, p. 115–116 et n. 57, ainsi que *passim*.
[175] *Ibidem*, *passim*, notamment p. 109 sq.
[176] *Ibidem*, p. 125 sq.; idem, *Chortasménos*.
[177] Bogdan, *Scrieri*, p. 262.
[178] *Op. cit.*, p. 198, 200.

version slave de rédaction moyen-bulgare que l'on possède de l'original grec. Cette version a été effectuée en Valachie, où, d'après certains indices, elle avait circulé dès le règne de Mircea l'Ancien (1386–1418)[179] et où elle sera très recherchée. En effet, quelques-uns de ses passages y seront introduits dans des chroniques[180] et des chrysobulles roumains, avant même que Mihail Moxa l'y transposait librement en roumain, vers 1620[181].

Il va de soi, le traducteur devait bien posséder les deux langues, le grec et le slave; mais les grécismes et, surtout, les phonétismes grecs du texte qu'il nous a laissé, trahissent la plume d'un lettré hellénophone, maniant très bien aussi le slave. Comme on l'a vu plus haut, certains mot, tels que *vlastel* et *velmăž*, de la chronique, ont déterminé E.P. Naumov[182] à la placer dans un milieu bulgare. Or on retrouve les deux mots dans la terminologie du pouvoir, aussi bien en Valachie, qu'en Moldavie.

Le premier, plus fréquent, a été « introduit... probablement dès le XIVe siècle » en Valachie, où il est attesté dans des actes au XVe et – « 34 fois » – au XVIe siècles. Dans des documents diplomatiques moldaves, bien que très rarement, il apparaît aussi, à la même époque, à partir du 10 mai 1466[183]. En revanche, il est souvent utilisé dans les plus importantes sources narratives des deux pays, presque toujours accompagné par le second. Ainsi, dans les *Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose*[184] et dans les chroniques dites slavo-moldaves[185].

Sans, pratiquement, aucune autre argumentation, E.P. Naumov[186] appelle systématiquement la chronique qu'il étudie, « anonyme bulgare ». C'est de cette position qu'il se lance dans différentes considérations, plus ou moins générales, mais qui n'intéressent pas le présent travail[187]. Il y aurait encore à noter que, vers la fin de son article, cet auteur relève quand même l'insuffisance des recherches

[179] Nastase, *Une chronique*, p. 122–123, n. 80.

[180] Idem, *Eminescu, Moxa şi Hortasmenos*, p. 570.

[181] Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*..., p. 96–97, n. 31; D. Nastase, *op. cit.*, p. 567–574; *cf.* N. Stoicescu, dans la réédition critique de l'ouvrage classique de A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia traiană*, III, 4e éd., Bucarest, 1988, p. 357, n. [12].

[182] *Anonimnaja Bolgarskaja hronika (Nekotorye voprosy...)* (voir *supra*, et n. 18).

[183] *Instituţii feudale în ţările române. Dicţionar.* Coordonatori, Ovid Sachelarie şi Nicolae Stoicescu, Bucarest, 1988, p. 508 (auteurs de la *lemme*, N. Stoicescu et D.A. Lăzărescu); *cf.* Nicolae Stoicescu, *Sfatul domnesc şi marii dregători din Ţara Românească şi Moldova (sec. XIV–XVII)*, Bucarest, 1968, p. 32–34.

[184] Pour *velmăž* au moins 7 occurrences (pour *vlastel*, plusieurs) dans les fragments conservés (à peu près un tiers) du texte original. Voir *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Ediţie facsimilată după unicul manuscris păstrat. Transcription, traduction en roumain et étude introductive (*L'original slavon des « Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose »*) par G. Mihăilă, Bucarest, 1996: *velmăž*, p. 268 (2 exemples), 312, 338, 340 (2 exemples). *Cf.* l'édition plus ancienne de P.P. Panaitescu, dans *Cronicile slavo-romîne...* , Indice, p. 328, *s. v. velmoj*.

[185] Voir *ibidem*: pour *vlastel*, Indice, p. 329, *s. v. vlasteli, vlastelini*; ajouter aux renvois: p. 83, 84, 87, 110, 112, 114 (3 exemples) ; pour *velmăž*, p. 59, l. 36 (Chronique « Putna II »); p. 82, l. 13 (Chronique de Macaire) ; p. 129, l. 20, p. 132, l. 25 (Chronique d'Azarias).

[186] *Op. cit.*

[187] Pour une exception, voir *Fr.*, n. 27.

concernant les rapports de la « Chronique Anonyme Bulgare » [sic !] « avec d'autres œuvres de l'historiographie balkanique de l'époque (c'est-à-dire, en première place des XIVe–XVe siècles), surtout byzantines (les « chroniques brèves » aussi), serbes, slavo-valaques [?!] et moldaves ». Aussi souligne-t-il le besoin d'approfondir l'étude de ce problème[188]. Disons toutefois que les deux termes qui ont préoccupé Naumov – *vlastel* et *velm ž* – viennent en tout cas à l'appui de l'identité que j'ai proposée pour le traducteur de la chronique, familiarisé – on le verra tout de suite – justement avec le slave balkanique.

Les traits particuliers, philologiques et linguistiques, dépistés dans le texte même de la chronique, doivent attirer notre attention sur Nicodème de Voditsa et de Tismana, « Nicodème le Grec », comme le désignent les sources serbes contemporaines qui spécifient son rôle d' « interprète de paroles » lors des pourparlers de réconciliation, menés à Constantinople, en 1375, entre les Eglises serbe et byzantine, mais aussi le fait qu'il était un « philosophe » possédant une vaste culture[189]. On n'a aucune information digne de confiance sur le lieu de naissance de Nicodème[190]. Il semble pourtant que son père, qui était sûrement Grec[191], habitait Kastoria[192]. Or cette ville était située dans une région où l'on pratiquait les deux langues que Nicodème maniait comme un savant « spécialiste ». Aussi était-il arrivé du sud du Danube, accompagné de 12 disciples, en Valachie, où son activité et celle de son groupe se prolongeront jusqu'après 1400. C'est à l'un de ses disciples que j'ai attribué la traduction qui contient aussi les termes que j'ai rappelés[193]. Mais si le texte existant prolonge une possible première version de la chronique traduite, version antérieure à la mort de Nicodème († 26 décembre 1406)[194], alors je n'exclue pas l'éventualité qu'elle ait bénéficié (dans quelle mesure, il est encore difficile de l'indiquer), du savoir du dirigeant de l'équipe lui-même, l' « interprète de paroles » et le « philosophe », co-fondateur et higoumène des monastères valaques de Voditsa et de Tismana.

J'ai l'intention de soumettre à une recherche spéciale la destinée de la Chronique de Chortasménos dans les pays roumains: j'achève donc sur ces résultats les pages d'introduction à la traduction française qui suit, d'un texte dont l'interprétation a été si gravement malmenée tout au long du siècle qui s'est écoulé depuis sa découverte.

Paris 1988 – Athènes 2002

[188] *Op. cit.*, p. 108.

[189] Pour Nicodème, voir notamment l'étude fondamentale d'Emil Lăzărescu, *Nicodim de la Tismana şi rolul său în cultura veche românească*, I (până în 1385), dans « Romanoslavica », XI, 1963, p. 237–285 (la suite, malheureusement, n'est jamais parue). Pour tout ce qui concerne le rapport que j'établis entre Nicodème et notre chronique, Nastase, *Une chronique*, p. 145 sq. (avec sources et bibliographie).

[190] E. Lăzărescu, *Nicodim de la Tismana...*, p. 254–255.

[191] *Ibidem*, p. 253–254.

[192] *Ibidem*, p. 250; *Călătoria lui Paul de Alep*, text îngrijit de Maria Matilda Alexandrescu – Dersca Bulgaru, dans *Călători străini despre ţările române*, vol. IV, Bucarest, 1976, p. 197.

[193] D. Nastase, *op. cit.*, p. 151–153.

[194] Pour cette éventualité, Nastase, *Chortasménos*, p. 395; *cf.* idem, *Une chronique*, p. 145–146, 151 et n. 190.

LA VERSION SLAVE DE LA CHRONIQUE BYZANTINE PERDUE DE JEAN CHORTASMÉNOS (DÉBUT DU XVe SIÈCLE)

Traduction française

I. L'an 6804 (1296), un certain Otman, de la race d'Ismaël, se leva des pays de l'Orient des monts ayant nom d'Efthry[1], envahissant le Karmian [et], combattant [ses gens] et en luttant sans cesse avec eux, il les vainquit, eux ainsi que le Charsian. De même, petit à petit, il s'en vint aussi au pays de Taïdin, à Philadelphie et à Malaïna[2]; et, pillant et occupant ces pays, Otman mourut. Il fut le maître 30 ans.

Son successeur fut son fils Orkan, et il fit davantage, guerroyant et vainquant, jusqu'à ce qu'il arrivât vers les pays des Grecs, où est la ville de Brousse. Et encerclant la ville avec ses armées, il brûla les contrées d'alentours, en s'emparant [de la ville], de compagnie avec son fils Amorat le Grand, et c'est ainsi qu'il y établit son siège. Et au bout de peu de jours, Orkan mourut lui aussi, en l'an 10 (sic!)[3].

[1] « Les monts... d'Efthry » (горы... Ефоры) ont été identifiés avec une seule montagne, qui serait « der mysische Olymp » (Bogdan, *Beitrag*, p. 526, en note ; *cf.* Tjutjundžiev, p. 105 : « le mont Eftra-Olympe, en Asie Mineure »), c'est-à-dire l'Olympe de Bythinie. En réalité, sous cette dénomination se cache ... l'Euphrate. Des motifs de la métamorphose en montagnes de ce fleuve – pour les Byzantins, la limite orientale de « l'empire chrétien » – , je m'occuperai dans une autre étude, qui fera suite au présent travail (*cf. supra*), et où j'aborderai le problème des rapports de l'historiographie médiévale roumaine avec la chronique de Chortasménos. Rappelons pour l'instant le rôle de l'Euphrate de frontière limite entre deux mondes, auquel on se réfère plusieurs fois dans la Bible. Le sixième ange de l'Apocalypse (16, 12) sèche ses eaux, en ouvrant ainsi la voie aux souverains envahisseurs venus de l'Orient, et sur ce passage, la Bible de Jérusalem observe que: « Si l'Euphrate est à sec, les Romains perdent toute protection à l'égard des guerriers parthes », *La Bible de Jérusalem*, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, 1986, L'Apocalypse, 6, 12, p. 1795, n. b.), 9, 14.

[2] Pour des identifications de noms géographiques, Mihăilă, Notes, *Sl.*, p. ..., n. 1, 2–6. La ville de Philadélphie (Аїдаелафїа [sic] dans la chronique) a été la dernière possession byzantine en Asie Mineure, les Turcs ne s'en emparant que beaucoup plus tard. Ce que le chroniqueur a enregistré ici, c'était probablement le siège turc manqué de la ville en 1304. Voir Angeliki Laiou, dans le traité collectif d'histoire de l'Hellénisme *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, vol. θ' (9), Athènes, 1979, p. 161.

[3] Les erreurs de datation – fréquentes – et la confusion où le déplacement dans le temps de certains événements (tels, plus bas, ceux reliés à la pénétration et l'installation des Turcs en Europe) sont dus parfois à un procédé littéraire que j'ai déjà analysé pour notre chronique (Nastase, *Une chronique*, p. 109 sq.), et qui consiste dans des modifications imposées à la chronologie réelle des faits, en fonction de leurs significations et rapports, établis et suggérés ainsi par le chroniqueur. « La technique de l'amalgame de faits d'époques différentes » (Şerban Papacostea, *Triumful luptei pentru neatîrnare: întemeierea Moldovei şi consolidarea statelor feudale româneşti*, dans idem, *Geneza statului în evul mediu românesc*, Cluj-Napoca, 1988, p. 63, n. 95) est d'un usage plus habituel dans l'historiographie médiévale qu'on ne l'aurait pu imaginer.

Et resta Amorat, lequel étant jeune et ardent et faisant de grands préparatifs contre les Bulgares, demanda passage aux Grecs, car le gué était défendu par une multitude de navires et de galères, que Katakuzin approvisionnait et entretenait très bien pour surveiller le gué de Kalipoli. Amorat donc, comme nous l'avons dit, s'efforçait de passer la mer, et Katakuzin voyant qu'il n'avait pas de vivres pour nourrir les rameurs, le pain ne suffisant pas et la viande de porc également, mais le trésor se vidant aussi, de jour en jour ducats et pièces d'argent ne suffisant pas[4], il réfléchit là-dessus et envoya [des messagers] au tsar bulgare Alexandre, à Tărnov[5], afin de l'aider à nourrir les rameurs, pour garder le gué. Mais les Bulgares, entendant cela, en rirent et insultèrent les Grecs, et non seulement ils les offensèrent eux, mais encore outragèrent leurs femmes et leurs mères et les renvoyèrent sans rien. Voyant cela, Katakuzin s'attrista fort et ainsi il envoya [des messagers] aux princes serbes, Ouroš et Ougleš le despote et au kral V lkašin, pour aider les rameurs. Et eux, entendant cela en rirent et insultèrent les Grecs, non seulement eux, mais encore outragèrent leurs femmes et leurs mères et les chassèrent sans rien[6].

Entendant cela, Katakuzin s'attrista fort, ne sachant plus que faire. Alors Katakuzin envoya aux tsars bulgares et aux princes serbes et leurs dit: « vous ne voulez pas nous aider, mais par la suite vous vous en repentirez ». Mais ils n'en tinrent nullement compte, et lui répondirent que: « lorsque les Turcs viendront chez nous, nous nous défendrons contre eux »[7].

Alors Katakuzin se concerta avec Amorat, et ils se prêtèrent serment et se donnèrent des chartes l'un à l'autre, lesquelles existent jusqu'à aujourd'hui, comme quoi les Turcs ne nuiront pas à ce qui est aux Grecs, ni la Romanie, ni la

[4] Notons que les ducats ont connu une grande circulation en Valachie. Encore plus, à partir de 1365, « le ducat d'argent a représenté l'unité du système monétaire adopté par cette principauté roumaine », et sous Mircea l'Ancien les ducats valaques commencent à avoir certaines significations de croisade (« ducats de croisade »), « vers 1400 » quelques-uns de leurs éléments revêtant un caractère impérial. O. Iliescu, *La naissance d'une idée politique: Byzance après Byzance*, dans « Revue Roumaine d'Histoire », XXV/1–2, 1986, p. 35–44. On frappera des ducats en Valachie et par la suite, au XVIe siècle.

[5] J'ai conservé le titre de цѣсарь (tsar) pour désigner les tsars bulgares et, le cas échéant, serbes, mais je le traduis par empereur pour les souverains byzantins.

[6] *Cf.* chez Doukas, p. 95, l. 22–23, Tamerlan (« Temir »), en incitant ses guerriers à capturer Bajazet vivant, pour lui donner une leçon, « afin qu'il n'insulte pas nos épouses par dérision de nous ».

[7] Comme I. Bogdan lui-même l'a fait remarquer, limité aux Bulgares cet épisode a été relaté par Jean Cantacuzène en personne, dans son *Histoire* (éd. Bonn, III, p. 163–166); voir Bogdan, *Beitrag*, p. 494–495 et n. 1. *Cf.* Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken und die Annalistik* ..., p. 53). Or, dans notre chronique aussi, au commencement les Turcs traversent « le gué » pour marcher seulement « contre les Bulgares », en n'attaquant alors qu'eux. Mais, par ailleurs, dans un discours tenu en 1367, le même Cantacuzène dénonçait Bulgares et Serbes comme ennemis des Byzantins. Le texte grec, édité par J. Meyendorff, *Un dialogue inédit* ..., p. 170–171, l. 40–50.

Macédonie, à tout jamais. Et les Turcs promirent qu'il en sera ainsi, et [c'est alors que] Katakuzin livra aux Turcs [passage par] le gué à Kalipoli.

II. Et vint Amorat, le fils d'Orkan avec les Turcs, l'an 6835 [1327][8]. Et ils s'en allèrent à Sredec, et les guerriers bulgares se rassemblèrent, avec eux [il y avait] aussi le fils d'Alexandre, Asen, et l'on fit la guerre, et Asen fut tué, et un grand nombre de Bulgares périrent. Et de nouveau se sont battus les Turcs avec les Bulgares et avec Michel, le fils d'Alexandre, qu'ils tuèrent aussi, et, réduisant en esclavage une foule de gens, les emmenèrent à Kalipoli.

Mourant donc Kantakuzin, après avoir régné 25 ans, et Kalo[ï]an atteignant l'âge de la pleine maturité, il succéda à son père à l'empire, l'an 6845 [1337][9]. Et Kalo[ï]an avait deux fils, Andronic et Manuel les empereurs, et Andronic s'entendit avec le fils d'Amorat, le grand Tsalapii, pour que [Tsalapii] tue son père Amorat, et qu'Andronic tue son père Kalo[ï]an l'empereur. Et ayant au même moment entendu tous les deux cela, Kalo[ï]an l'empereur et Amorat, et Amorat ayant capturé Tsalapii, il lui fit arracher les yeux; pareillement Kalo[ï]an l'empereur captura Andronic, son fils, et lui fit arracher les yeux. Et ils régnèrent tous les deux en même temps, Amorat et Kalo[ï]an l'empereur, en paix et grande affection[10].

Et Amorat se leva de nouveau pour aller, soit contre les Bulgares, soit contre Ougleš. Entendant cela, Ougleš et le kral Vălkašin rassemblèrent une grande armée serbe, ainsi que de Dalmatie et de Trăves, [et] ils descendirent jusqu'à la ville de Sier [= Serres], Ougleš, adonc et son frère, le kral Vălkašin. Alors arriva aussi une multitude de Turcs avec Amorat et l'on fit une grande guerre et beaucoup de sang s'écoula dans la rivière de la Maritsa. Et les Turcs se ruant à grands cris, et les Serbes s'enfuyant, ils [= les Turcs] tuèrent Ougleš sur la rivière Maritsa, ainsi que le kral Vălkašin, et ils moururent tous les deux ensemble, l'an 6879 [1371], au mois de sep[tembre], le 26[11], et les Turcs, s'emparant d'un grand butin, l'apportèrent à Kalipoli.

Mais avant cette guerre, mourut Alexandre, le tsar de Tărnovo, l'an 6870 [1362], au mois de février, le 17, et s'éleva à l'empire Šišman le tsar, le fils

[8] 1326 est en réalité l'année où les Turcs conquirent Brousse. Des indications, avec sources et bibliographie, chez Nastase, *Une chronique*, p. 104, n. 22.

[9] *Cf.* Mihăilă, Notes, *Sl.*, n. II, 1.

[10] Toutes les sources grecques du « complot des deux fils d'empereurs » (Doukas, Chalkokondylès, Pseudo-Phrantzès et une « chronique brève » anonyme) sont postérieures à celle-ci. Voir Nastase, *op. cit.*, p. 121 et n. 76, p. 157; idem, *Chortasménos*, p. 398–399; *cf.* Schreiner, *Kleinchroniken*, II, p. 304 sq. Par suite du complot, « Kaloïan » (Jean V Paléologue) désigna comme son successeur, au lieu d'Andronic, son frère puîné, le futur Manuel II, tous les deux mentionnés conjointement dès le début de la relation de l'épisode. Cette relation justifie donc la succession au trône de Manuel II, dont le début du règne sera mis, un peu plus loin, en rapport avec le complot par « association chronologique » (*cf. supra*): le même Manuel II que nous avons rencontré (*supra*) en relations bien définies avec Jean Chortasménos et que nous rencontrerons encore, jouant un rôle important dans la chronique, et traité avec déférence par son auteur.

[11] Date correcte selon le calendrier moldave de l'époque, où l'année commençait le 1er janvier.

d'Alexandre. Et Amorat lui manda de lui donner sa sœur en mariage, et lui, même s'il ne voulait pas, il lui donna sa sœur, kera Thamar la tsarine[12].

III. Régnant alors à Tsarigrad Kaloïan Paléologue, les Turcs violèrent les serments qu'ils avaient convenus avec les Grecs, et ils s'approprièrent la ville de Kalipoli et les villages des alentours, et ils s'emparèrent de la Macédonie, et c'est ainsi qu'ils commencèrent à guerroyer tout à leur guise, et au gué ils installèrent des vigies avec des galères à eux, tandis que les Grecs, ils les chassèrent et les renvoyèrent dans leurs foyers.

Kaloïoan l'empereur mourut l'an 6880 [1372], après avoir régné 35 ans, et son fils Manuel Paléologue s'éleva à l'empire[13].

Alors donc se rassembla une grande multitude de Turcs, qui se mirent en mouvement et commencèrent à prendre et à mettre à sac des pays et des villes; ils prirent aussi Amorea et Vavilona[14], et derechef s'en retournant, ils occupèrent Drać', [et] même jusqu'en Dalmatie, et ils prirent tout le pays d'Albanie, les forces des chrétiens étant faibles et n'ayant qui leur opposer résistance.

IV. Une année après environ, ils marchèrent donc contre le Pays Serbe et là s'affrontant sur le champ de bataille, une grande multitude de guerriers furent tués, et [ce fut] effusion de sang, pour que s'accomplît l'Ecriture: « O Dieu! les nations ont envahi ton héritage, elles ont profané ta sainte demeure, et ont fait de Jérusalem un dépot de fruits [sic!], elles ont livré les cadavres de tes serviteurs en pâture aux oiseaux du ciel, la chair de tes fidèles aux bêtes de la terre » [Ps. 78, 1–2][15].

[12] Même acception chez Moxa, p. 209 (qui traduit plus directement : « Et Murat lui manda pour lui demander sa sœur; lui, par nécessité, la lui donna, pour qu'elle soit sa dame » [« şi tremise Murat de-i cerşu pre soru-sa; el, de nevoie, o déde să-i fie doamnă »]). Ce sens de la phrase est généralement accepté, y compris par les chercheurs bulgares, à une seule exception près, celle de Tjutjundžiev, qui l'altère, en forçant, tant le texte, que sa traduction en bulgare moderne. Or voilà comment le fait est enregistré par le « Synodikon de l'Eglise bulgare » : « Kéra Thamari... a été donné au grand amira Amourat, mais pour la grâce du peuple bulgare... » (le texte bulgare, chez M.G. Popruženko, *Sinodik carja Borila*, Sofia, 1928, p. 89, 124). *Cf.* chez Doukas, les garçons et les jeunes filles appartenant à tous les peuples chrétiens, et que Bajazet avait rassemblés « autour de lui », à sa cour de Brousse, « chacun d'eux chantant dans sa langue, même s'il ne voulait pas » (καὶ μὴ βουλομένων). Doukas, p. 87, l. 12–16. Aussi, modification forcée en « Kérathamara » du nom de la soeur du tsar Šišman. Tjutjundžiev, p. 81 et n. 12, p. 89, VI; K. Kabakčiev, I. Tjutjundžiev, *op. cit.*, p. 73–77. *Cf.* «κυρὰ Θεοδώρα» (Sphrantzès, p. 24, l. 32–34) la *basilissa*, l'épouse du despote Constantin (*ibidem*, p. 26, l. 7–10), qui sera ensuite le dernier empereur byzantin.

[13] Confusion avec l'association au trône de Manuel II, qui devint co-empereur de Jean V (« Kaloïan ») en 1373. Voir Nastase, *Une chronique*, p. 159–160. Mais ce renseignement bizarrement erroné appartient de toute façon aux informations marquant l'intérêt constant de la chronique pour l'empereur Manuel II et il doit être mis en rapport avec la relation antérieure du « complot des deux fils d'empereurs », qui se produisit toujours en 1373, et à la suite de quoi Manuel fut promu co-empereur. *Cf. supra*, n. 10. (Le sort ultérieur d'Andronic ne nous intéresse pas ici.)

[14] « Probablement gr. Αὐλών, v. srb. Vavlona (ville en Albanie [Valona]) ». Mihăilă, Notes, *Sl.*, n. III, 2.

[15] Nous traduisons les citations des *Psaumes* tel qu'elles se lisent dans la chronique, où elles ne correspondent pas toujours exactement au texte biblique reçu.

Alors donc, un certain guerrier très brave, appelé Miloš – tel autrefois Saint Démètre, fonçant sur Skilo[ï]an le tsar qui, au temps jadis était venu attaquer Thessalonique, le perça de sa lance – de même celui-ci transperça d'abord de sa lance l'impur Amorat et lui fit sortir toutes ses entrailles [et] son âme immonde[16].

Les Turcs tuèrent Lazar, le prince des Serbes, l'an 6897 [1389], au mois de juin.

Et Baïazit s'éleva à l'empire de son père Amorat, et il soumit à son autorité le Pays Serbe, [en lui imposant] aussi de lui payer un tribut et de lui choisir des troupes pour marcher avec lui. Il mit aussi Stephan le despote à gouverner sur le trône paternel des Serbes.

V. Et peu de jours après, se leva de nouveau une grande multitude de Turcs, [qui] allèrent vers les Valaques, contre Mircea le voévode, et ils se heurtèrent dans une grande guerre, de sorte que beaucoup des notables Turcs tombèrent d'entre les plus puissants, et aussi d'entre les princes chrétiens, dont Konstantin Dra[ga]šević et Marko Kralević. Et tellement innombrable fut la multitude des javelots cassés, qu'on ne pouvait voir l'air [sic!] du fait de la multitude des flèches et la rivière coulait ensanglantée de la multitude des corps humains [inanimés], de sorte que Baïazit lui-même s'épouvanta et s'enfuit. Mais il installa un certain des nobles pour gouverner le pays, tandis que Mircea s'enfuit au Pays Hongrois. Mais Baïazit ayant lui aussi pris la fuite, voulant passer le Danube, il plaça aussi des vigies sur tout le gué de la rivière du Danube; il s'empara adonc du tsar bulgare Šišman[17], et le fit tuer l'an 6903 [1395], au mois de juin, le 3. C'est ainsi qu'il se rendit maître de tout le Pays Bulgare et y mit des gouverneurs à lui dans tout le Pays Bulgare.

VI. Et peu d'années après, se leva le roi hongrois Jigmont, l'an 6905 [1396], rassemblant toutes les forces de l'Occident, c'est-à-dire des « rois » [*reges*] appelés princes et des Grands, des nobles et des cardinaux, parmi donc les plus puissants, et des Français[18], et, en un mot, une grande multitude de seigneurs, les uns par voie de terre, les autres par le Danube, avec une multitude de bateaux et de barques, de sorte qu'on ne pouvait pas voir l'eau non plus à cause de la multitude des bateaux.

Le roi donc venait, comme on l'a dit, par voie de terre, étalant son éclat par l'or et la multitude des perles, par les armes et les cuirasses, et il descendit vers le bas pays sur le Danube. Et quand il arriva au Pays Bulgare, en face de la ville de Nicopoli, y vinrent aussi 30 galères de Venise et de Tsarigrad, et ils s'arrêtèrent sous la ville de Nicopoli et ils attendaient de prendre Nicopoli. Mais l'impur Baïazit, rassemblant lui aussi une multitude de ses Ismaëlites, et tout ce qu'il avait trouvé comme guerriers dans les pays de l'Orient, avança donc pour vite s'affronter

[16] Voir l'étude introductive.

[17] Note marginale: « Šišman le tsar bulgare a tué Dan le voévode, le frère de Mircea le voévode, l'an 6902 [1393], au mois de sep[tembre], le 3 ». Cf. Nastase, *op. cit.*, p. 122.

[18] Франѕести = des Français. *Cf.*: chez Doukas, Φραντζέζιδες (p. 81, l. 23), Φραντζέζιδων (p. 379, l. 2); dans une « chronique brève », « Φραντζέσοι [οι prononcé *i*] Franzosen », Schreiner, *Kleinchrôniken*, III, *Index*, p. 210. Pour les « Francs », voir *infra*, n. 20.

avec les forces de l'Occident. Et les Turcs donc, dès qu'ils se rapprochèrent ne tardèrent nullement, mais livrèrent le combat, et grands furent le choc et l'effusion de sang et la perte de nombreux nobles et guerriers, au point que l'air du ciel s'assombrit de la multitude des flèches et des javelots, pareils à de « la balle emportée par le vent » [Ps. 34, 5]. Et la terre en trembla et il augmentait un grand bruit à cause de la multitude des lances et des boucliers et de la chute des chevaux et des hommes. Et dès qu'il vit que les choses n'allaient pas du tout bien pour lui, le roi monta aussitôt sur l'une des galères, et se retira avec les autres galères, à sa honte.

Cependant, Baïazit après la victoire descendit avec les Ismaëlites en courant jusqu'au Danube, et il y eut une autre tuerie dans l'eau et noyade d'hommes dans la rivière du Danube, telle que l'on dit que [fut] jadis celle de Pharaon dans la mer Rouge, quand il pourchassa les Israëlites. Et le roi donc, aussi grands avaient été les rêves et la gloire avec lesquels il était venu, s'en alla avec encore plus grande honte et déshonneur, perdant une multitude [de gens], dont il resta une multitude d'ossements, de sorte que les gens ne pouvaient plus passer à cause des ossements.

Mais Baïazit, n'attendant guère, mais partant de là, s'en alla vers l'Occident, prenant empires et pays. Et capturant le tsar Sratsimir l'an 6906 [1398], il le soumit et il entra dans le Pays Hongrois, brûlant et incendiant, comme « la flamme qui embrasse la montagne » [Ps. 82, 15], de même celui-ci pillant là, jusqu'aux abords de la ville même de Bude, et de là il s'en retourna à grande victoire, comme jadis Nabuchodonosor sur Israël à Babylone, traînant avec lui une multitude [de captifs], pieds nus et mains liées, pour que derechef s'accomplît l'Ecriture: « je suis tombé dans la souffrance quand ton aiguillon me piquait » [*cf.* Ps. 31, 4].

VII[19]. Et Baïazit s'en retourna avec beaucoup de victoires et, arrivé en Macédoine, il passa à Andrinople et à Néapoli, de là il envisagea d'aller à la Ville de Constantin. Il laissa donc Kalipoli sur sa droite, se rendit là-bas et traversa le Pays Grec, et les Grecs, arrivant avec empressement au-devant de lui, lui rendaient hommage, mais lui, ne faisant du mal à personne, se hâtait d'arriver à la Ville Sainte.

Y arrivant donc avec des forces nombreuses, il investit les murailles de la ville, et la ville toute entière s'effraya et trembla de terreur à cause des Ismaëlites, et l'empereur Manuel lui-même prit peur et avec lui tout le singlitos (sénat). Et Baïazit manda à l'empereur de le laisser entrer dans la ville. Et eux, ne voyant que faire, dans l'incertitude, priaient seulement: « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aide-nous! » et, en levant leurs bras vers le ciel, ils sollicitaient et priaient aussi la Mère de Dieu, comme ils ont coutume de le faire dans leurs malheurs. Le patriarche kyr Antoine aussi, avec toute sa suite et le clergé, ordonna de prendre la Vénérable Croix et l'icone de Notre Dame l'Immaculée et Mère de Dieu et la

[19] « Note marginale, constituant une sort de titre » (Mihăilă, *Sl.* n. VII, 1.): « Relation sur Ts[a]rigrad, comment Baïazit l'assaillit-il ».

[Sainte] Face de Notre-Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, et ils firent ainsi le tour des remparts de la ville, jeûnant et priant. Il ordonna donc de chanter aussi l'[Hymne] Akathiste et quelques autres [prières] encore, disant: « Seigneur, aie pitié, à l'heure de détresse vers Toi nous élevons notre prière ».

Et l'empereur se concerta avec le singlitos [sénat], qui lui dit d'envoyer de nombreux présents [à Baïazit], le priant de se réconcilier et d'accepter le tribut et on lui envoya beaucoup de présents. Et lui, il ne voulut pas accepter les présents et dit qu'il allait entrer dans la ville. Et voyant sa férocité indomptée, car ils auraient pu attendrir plutôt un fauve, tandis que lui [ne s'attendrisait] aucunement, mais rugissant comme un lion, il s'écriait: « Demain je prendrai votre ville et vous, je vous en chasserai tout nus et vous irez où vous voudrez ».

Entendant cela, les malheureux Grecs, soupirant de tout leur coeur, clamaient vers Dieu: « Seigneur, Dieu des armées, retourne-toi et considère ta vigne » « que ta droite a plantée » [Ps. 79, 15, 16], « traite les comme Jabin et Sisera à la rivière de Kison » [Ps. 82, 10], « qui ont dit: héritons de l'autel de Dieu » [Ps. 82, 13].

Les Turcs cependant, sans en tenir compte, se mirent en marche, toute leur multitude se rapprochant des remparts de la ville, et ils lancèrent tant de traits, qu'on ne pouvait pas voir l'air, ni la lumière du soleil, à cause de la multitude des traits, pareils à de la balle emportée par le vent, tandis qu'un bruit semblable au tonnerre se répandait dans l'air à cause de la multitude des cris, mais, ils [= les Turcs] n'aboutissaient à rien avec leurs essais de les effrayer. Mais les Francs lançaient des projectiles avec d'autres engins aussi, avec des balistes et des bombardes, [et] leurs chevaux s'enfuyant quelque part au loin, ils [= les Turcs] arrivèrent en courant là-bas, vers Galata, et là aussi ils lançaient des cris sans retenue et montraient des visages fort terribles. Et Baïazit, posté sur une hauteur [et] regardant Sainte-Sophie, dit à ses Grands que « c'est là que je vais faire ma demeure, pour moi avec mes femmes ». De même, tous les Grands aussi se distribuaient les saintes églises pour en faire leurs demeures.

Mais ils apportèrent des trébuchets pour abattre les remparts de la ville, commençant par frapper d'abord Galata et, imaginant force procédés, ils démolirent les créneaux, et parfois percèrent aussi des portions de murs. Mais lorsque le jour s'en allait et qu'arrivait la nuit, des maîtres maçons d'entre les Francs construisaient toute la nuit et vers l'aube tout apparaissait complet et neuf, à l'émerveillement des Ismaëlites. D'ailleurs, les Francs aussi tenaient bon, et aussi ils agissaient, en lançant des projectiles de leurs balistes et catapultes et, en produisant du feu et de la fumée par des bombardes et des canons, ils les chassaient au loin[20].

[20] Comme Jireček, *Würdigung*, p. 275, le faisait remarquer, « les Francs » (« die Franken », [Фрѧг]) de la chronique « ne sont que les Génois de la grande colonie de Péra (ou Galata) », en face de Constantinople (« sind whol nur die Geneuesen der großen Colonie Pera (oder Galata) »). Pour les Français, Фрѧнсєсти, *supra*, n. 18.

Une fois, les Ismaëlites attaquèrent et arrivèrent jusque sous les remparts, de sorte que les Francs prirent peur et voulurent s'enfuir à l'intérieur de la Ville Sainte. Mais les Grecs vinrent à leur rescousse, et ils s'entraidaient ainsi donc amicalement les uns les autres, tel, comme on dirait, une mère serrant contre elle son jeune enfant, c'est ainsi que les Grecs couraient vers Galata, en les aidant, aussi pour que s'accomplît l'Ecriture: « La mère se réjouit de ses enfants » [Ps. 112, 9][21].

Entendant cela, les Trapézontains et Caffa et Amastris et [des gens] de toutes leurs îles, sont venus avec leurs galères, avec armes et catapultes et balistes, apportant aussi assez de vivres pour eux, et tous affluèrent vers la Ville Sainte, et aussi de Venise et de Mytilène. Et naviguant vers là-bas, ils arrivèrent à la Ville Sainte avec leurs vivres et leurs provisions et, se trouvant à l'intérieur, ils montaient sur les tours et sur les remparts de la ville, tirant de leurs balistes et de leurs catapultes. Et ils résistaient de toutes leurs forces [aux Turcs], les chassant loin de la ville. Souvent, en préparant secrètement des troupes pendant la nuit, les Grecs faisaient des sorties et en tuaient.

Et ainsi se passant les choses, [cette situation] se prolongea environ sept ans[22], et l'impur Baïazit voyant qu'il ne peut rien réussir, se fâcha avec beaucoup de fureur, [et] il s'en alla, prenant avec lui toute la multitude de ses armées. Et, au lieu de se couvrir la bouche de sa main, avec honte, en disant tout comme jadis Julien à saint Basile le Grand de Césarée, se vantant quand il partit contre les Perses que « l'année suivante il prendrait la ville », lui de même s'en alla en parlant de la même façon.

Et peu de jours après, Dieu le donna en pâture aux hommes Ethiopiens[23]; car sortirent de l'Orient des fils d'Agar avec leurs armées et il fut tué par eux, l'impur, et son souvenir périt avec éclat, l'an 6910 [1402], au mois de juillet, le 28[24].

Selon Tjutjundžiev, p. 198, Galata aurait été « un quartier de Constantinople » (!) et aurait appartenu, non aux Génois (comme ce fut en réalité), mais à leurs ennemis mortels, les Vénitiens (« la vénitienne Péra »)!

[21] Note marginale, *Sl.* f. 446v., mal placée: voir plus bas, n. 24.

[22] Note dans la marge inférieure du feuillet: « Tsarigrad a été investie par Baïazit 7 années ».

[23] Ces « hommes éthiopiens » ne sont pas des Africains d'Abyssinie, mais les habitants d'une légendaire « Ethiopie » asiatique, extrême-orientale, en fait les Mongols de Gengis-Khan et de ses successeurs (ici, de Tamerlan). Voir Jean Richard, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Age: roi David et Prêtre Jean*, dans « Annales d'Ethiopie », II, Paris, 1957 = idem, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XII-XV s.)*, Londres, Variorum Reprints, 1976, XXVI, particulièrement p. 230 *sq*. Pour les opinions exprimées sur ce pays et son fabuleux souverain, « le Prêtre Jean », voir: C. Marinescu, *Le Prêtre Jean. Son Pays. Explication de son nom*, dans « Académie Roumaine. Bulletin de la section historique », X, 1923, p. 73–112; idem, *Encore une fois le problème du Prêtre Jean*, dans le même périodique, XXVI/2, 1945, p. 202–222.

[24] « C'est ici que se rapporte la glosse copiée en marge du f. 446v. [voir *supra*, n. 21] ...» (Mihăilă, Notes, *Sl.*, n. VII, 13): « Temărian appelé empereur des Tatars ». La date est celle, généralement admise jusqu'à récemment, de la bataille d'Ankara. Selon des recherches récentes, il semble qu'il faut la corriger légèrement, en vendredi 29 juillet 1402. Voir la note de Dan Prodan, avec des indications là-dessus, dans Halil Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică 1300–1600* , édition de Mihai Maxim, trad., etc., de Dan Prodan, Bucarest, 1996, p. 38.

VIII. Et lui succéda son fils Tsalapi Musulman.

Et les Grecs, chantant un chant de gratitude, disaient: « Le Seigneur est grand et digne de louange » [Ps. 144, 3] et « grande est sa force » [Ps. 146, 5], car « sa bienveillance n'est pas dans les perfidies humaines; la bienveillance du Seigneur est pour ceux qui espèrent en sa miséricorde » [Ps. 146, 11]. Et par la grâce de Dieu la Ville Sainte est jusqu'à aujourd'hui gardée de tous ses ennemis d'autres nations.

L'an 6917 [1408/1409], au temps de Tsalapi Musulman, trépassa le très pieux empereur Kaloïoan[25], le neveu de kyr Manuel l'empereur. La même année Musi sortit dans les pays du Danube et rassembla une multitude de Valaques, de Serbes et de Bulgares, avec lesquels il y avait aussi le despote des Serbes Stephan, et ils sont venus à Tsarigrad et ici on a fait une grande guerre avec Tsalapi, en dehors de la ville, à [Ko]smédion, et ils tuèrent Tsalapi Musulman et son souvenir périt avec éclat.

Musi beg creva lui aussi, l'an 6922 [1414], et lui succéda le sultan Krichtchi; l'an 6925 [1417] [...?][26].

ABRÉVIATIONS

Bogdan, *Beitrag*	= Joan Bogdan, *Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtschreibung*, dans « Archiv für slavische Philologie », XIII, 1891, p. 481–543.
Bogdan, *Scrieri*	= Ioan Bogdan, *Scrieri alese*. Cu o prefață de Emil Petrovici. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de G. Mihăilă, Bucarest, 1968.
Chalkokondylès	= Laonici Chalcocondylae, *Historiarum Demonstrationes ad fidem codicum recensuit, ...* Eugenius Darkó, I, Budapest, 1922.
Doukas	= Ducae, *Historia Turcobyzantina (1341–1462)*, ex recensione Basilii Grecu, Bucarest, 1958.
Fr.	= La traduction française d'ici de *La version slave de la chronique byzantine perdue de Jean Chortasménos*.
Jireček, *Würdigung*	= Const. Jireček, *Zur Würdigung der neuentdeckten bulgar. Chronik*, dans « Archiv für slavische Philologie », XIV, 1892, p. 255–277.
Mihăilă, *Cronica evenimentelor*	= G. Mihăilă, *Cronica evenimentelor din Peninsula Balcanică (1296–1417) în comparație cu traducerea românească a lui Mihail Moxa (1620)*, dans « Academia Română. Memoriile secției de filologie și literatură », seria IV, tom. XI, 1989, Bucarest, 1992, p. 13–28.
Mihăilă, Notes	= G. Mihăilă, notes à *Sl.*
Moxa	= Mihail Moxa, *Cronica universală*. Ediție critică însoțită de izvoare, studiu introductiv, note și indici de G. Mihăilă, Bucarest, 1989.

[25] Note marginale: « Qui gouverna Salonique ». La glosse ne se réfère ni à « Tsalapii Musulman » (Tjutjundžiev, p. 86, 93), ni au « sultan Krichtchi » (cf. Mihăilă, Notes, *Sl.*, n. VIII, 6), mais à Jean VII Paléologue, « le très orthodoxe empereur Kaloïan », devant le nom de qui elle figure précisément dans le manuscrit, et qui, en effet, acheva sa vie mouvementée le 22 septembre 1408, en tant que gouverneur apanagé de Salonique.

[26] Il se peut que le texte ait eu une suite. Voir E.P. Naumov, *op. cit.*, p. 104–105; *cf. G. Mihăilă, Cronica evenimentelor*, p. 21; *idem.*, Notes, *Sl.*, n. VIII, 7.

Nastase, *Chortasménos*	= D. Nastase, *La Chronique de Jean Chortasménos et le dernier siècle d'historiographie byzantine*, dans « Σύμμεικτα », 8, Athènes, 1989, p. 389–404 + résumé grec.
Nastase, *Une chronique*	= D. Nastase, *Une chronique byzantine perdue et sa version slavo-roumaine (la Chronique de Tismana, 1411–1413)*, I, dans « Cyrillomethodianum », Salonique, 1977, p. 100–171.
Pseudo-Phrantzès:	voir Sphrantzès.
Schreiner, *Kleinchroniken*	= Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, II, III, Vienne, 1975, 1978, 1979.
Sl.	texte slave moyen-bulgare de la chronique perdue de J. Chortasménos, édité par G. Mihăilă sous le titre *Cronica anilor 1296–1413 (La chronique des années 1296–1413)*, dans Moxa, p. 343–350. Reproduit ici même, en annexe (à laquelle on y fait les renvois).
Sphrantzès	= Georgios Sphrantzes, *Τὰ καθ' ἑαυτὸν καὶ τινα γεγονότα ἐν τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς αὐτοῦ 1401–1477*, cum Pseudo-Phrantzes in appendice sive Macarii Melisseni Chronicon 1258–1481, ex recensione Basilii Grecu, Bucarest, 1966.
Tjutjundžiev	= Ivan Tjutjundžiev, *Bălgarskata anonimna hronika ot XV vek*, Veliko Tărnovo, 1992.

ANNEXE

Le texte moyen-bulgare

[La Chronique des années 1296–1413, édition G. Mihăilă]

I. В л҃тѡ ҂ѕ҃ѡд. въста нѣкто Ѡтма(н) ѡ(т) въсточны страны, ѡ(т) гѡры нарицаемы Єфѳры[1], ѡ(т) рода измаилска(г), нахаж(д)аашe на Кармѣни[2], биѫ с съ ни(м) и съражаѫ с по въсѣ врѣмена и поделѣва на ны(х) и на харсани[3]. Також(д)е и по малꙋ, по малꙋ прїиде и на Таидиновѫ[4] земл , Дїаделфїѫ[5] и Малаина[6]; и страны ты плѣноуѫ и прѣемл , оумрѣт же Отма(н). Прѣбы(с) .л҃. лѣ(т).

С҃нь же его Ѡрка(н) наслѣдни(к) бы(с), и тъ бо(л)ше начинааше дѣло воинствꙋѫ и подѣлаваѫ, донде(ж) прїиде къ Гръчьсти(м) страна(м), иде(ж) е(с) гра(д) Брꙋса. И ѡбте(к) съ воисками своими гра(д), поже(г) въ околны(х) стра(н)[ах][7] его, прѣѧть е(г) съ с҃нѡ(м)ъ свои(м) Аморатомь великыи(м), и тако въселше сѧ съ столѡ(м) тꙋ. И не по мноѕѣ[х] д҃не(х) оумрѣть и[8] Ѡркань, в л҃то .ї[9].

И прѣбы(с) Амора(т), юнь сыи и дышѧ и оплъчаѧ сѧ велми на блъга(р) и прошааше брѡ(д) ѡ(т) гръкь, и понеже възбранѣемь бѣшѧ ѡ(т) множьства корабеи и катръгы, питаше же ѧ и хранѣше Катакꙋзинь ве(л)ми добрѣ блюсти брѡ(д) на Калиполѣ. Амора(т) же, *(440v)* ꙗко(ж) рѣхѡ(м), понѫждаашѧ(с) прѣити море, и ꙗкоже видѣ Катакꙋзинь ꙗко не може(т)

хранити катръжани, хлѣба недостаѫщтꙋ и мѧ(с) свинь також(д)е, обаче и вистїарь испражнѣе(м) по въсѣ дни, доуката(м) и сребрꙋ недостаѫще(м), оумысливь сице и посла блъгарскомꙋ црю Алеѯандрꙋ въ Тръновь, ꙗко да поможеть емꙋ хранити катръжане, да съблюдаѫть брѡ(д).

Блъгар[е] же слыша(в)[ше] се насмѣашѧ(с) и оукоришѧ гръкы, не тъкмо досадишѧ, иѫ за женѫ и мтре оУваше и послашѫ тъще. Видѣв же Катакоу(зи)н оскръби сѧ ѕѣло, та(ж) посилае(т) къ сръбстїимь господа(м) Оурошꙋ и Оуглешꙋ деспотꙋ и кралꙋ Влъкашинꙋ, да помогѫ(т) катръжанѡ(м). И ты слышавше се, насмѣвше сѧ и ꙋкоришѫ гръкы, не тъчїѧ, нѫ и женѫ и мтрь оѱоваше, ѡ(т)слашѧ тъще.

Слышав же се (Ката)кꙋзинь оскръбѣ ѕѣлѡ, не доꙋмѣше (с), что сътворити. Тог(д)а посла Катакꙋзинь къ цремь блъгарсти(м) и господа(м) *(441r)* сръбскыи(м) и ре(ч) имь: „Не хотѣстѣ помощти на(м), оба(ч) на послѣж(д)е каати сѧ хощетѧ". Они же не въмѣнишѧ сїа ничто(ж), иѫ рѣше ꙗко „егда прїидѫ(т) на на(с) тꙋрци, мы хоще(м) бранити сѧ ѡ(т) ни(х)".

Тогда съвѣща Катакꙋзїнь съ Аморатѡ(м) и клѧтвы поставлъше и книгы дашѧ дрꙋгь дрꙋгь[10] иже стоѫ(т) да(ж) и до дне(с), ꙗко да не поврѣдѧ(т) тꙋрци что гръко(м), ни Романїи, ни Македонїи въ вѣкь. И обѣщашѧ(с) тꙋрци симь тако быти, и остави Катакꙋзинь тꙋркѡ(м) брѡ(д) на Калиполѣ.

II. И прѣиде Аморать, снь Орканѡ(в), съ тꙋркїеѧ в лто .ѯѕѡлд.[1] и поидош' на Срѣ(д)ци и събраше сѧ вои блъгарсти, съ ними (ж)и снь Алеѯандровь Асѣнь, и съразишѧ вои и оубишѧ Асѣнѣ и ѡ(т) блъгарь множьство погыбе. И пакы съвъкꙋпишѧ (с) блъгаре съ Михаило(м), съ сномь Алеѯандровѣмь, и то(г) оубышѫ и плѣнивше множьство наро(д), поведошѫ на Калиполѣ.

Оумершоу же Ка(н)такꙋзинꙋ, цр(с)твовавь лѣ(т) .ке., и възрастьшꙋ Калѡанꙋ въ мѫ(ж) съвръше(и), възыде на *(441v)* цр(с)тво ѡца свое(г) в лто ѯѕѡме[2]. И имѣше Калѡань два сна, Андроника и Манꙋила црѣ и съвѣща Андроникь съ снѡ(м) Аморатовѣмь, Цалапїемь великыи(м), ꙗко да оубїеть оца свое(г) Амора(т), Андрони(к) же да ꙋбїеть ѡца свое(г) Калѡана црѣ. Се же слышавше оба въ кꙋпѣ, Калѡань црь и Амора(т), и емь Амора(т) Цалапїа и извръте емꙋ очи; також(д)е Калѡань црь емь Андроника сна свое(г) и извръте[3] очи. И цр(с)твоваста оба въ кꙋпѣ, Амора(т) и Калѡа(н) црь, въ съмирени и въ любви велицѣ.

И въз(д)вижи[4] сѧ пакы Ѧмора(т) поити или на блъгаре или на Оуглеша. Сїа слышавь Оугле(ш)[5] и кра(л) Влъкашинь и събра сѧ множь(с)тво воискь сръбьскыи(х) и ѡ(т) Далматїѫ и Тръвесь[6], сънидошѧ даже до Сѣра града Оуглеш' оубѡ и бра(т) его кра(л) Влъкаши(н). Тог(д)а прїиде и тѹркь множьство[7] съ Ѧморатомь и съразишѫ бои вели(к) и бы(с)ть кръвопролитїе множьство на Марицѣ рѣцѣ. И тѹрци велми въсклицаѫще, и ꙗко бѣхѫ бѣжѫще сръб(л)е, *(442r)* оубишѫ Оу[г]леша на Марицѣ рѣцѣ и кра(л) Влъкашина, и погыбошѫ оба кѹпно в лѣ(т) .ѯѕѡѳ., м(с)ца се(п) .к҃ѕ., и тоурци въземше плѣнь вели(к) приведоше на Калипо(л)ѣ.

Прѣж(д)е же оубо разбоа сего оумръть Ѧлеѯандръ ц҃ръ Тръновскы, в лѣ(т) .ѯѕ҃ѡо., м(с)ца февръарїа .з҃ї, и възыде на цр(с)тво Шишма(н) ц҃ръ, с҃нъ Ѧлеѯандровъ. И посла Ѧмора(т) къ немѹ дати сестрѫ за нь, и ѡнь и не хотѣ дасть сестрѫ своѫ, Кера Ѳамаръ ц҃рцѫ.

III. Цр(с)твѹѫщоу тогда Калоіѡанѹ въ Ц҃риградѣ Палеѡлогѹ, та(ж) тѹрци прѣстѫплъше клѧтвы, иже съвѣщашѫ съ гръкы, и ѡсобишѫ себе гра(д) Калиполѣ и окръстнаа его села и възѧшѧ Македонїа, и тако начѧшѫ воювати ꙗ(к)же имь годѣ бѣше, и брѡ(д) съ катръгами своими блю(с)телѧ постави, а гръкь изг(н)ашѫ и ѡ(т)слашѫ по домо(х) свои(х).

Калоіѡань ц҃рь оумрѣть в лѣ(т) .ѯѕѡ҃ї.[1], цр(с)твовавь .л҃е. лѣ(т), и възыде с҃нь его Манѹиль Палеѡло(г) на цр(с)тво.

Тогда оубо много множьство събра сѧ тѹркїа и възыдошѫ и начашѫ прѣемати *(442v)* и плѣновати землѧ и градовы; прѣѧше (ж) и Ѧмореѫ до Вавѵлѡна[2], и пакы ѡ(т) тѫдѹ възвращьше сѧ, възѧшѫ Драчь, да(ж) до Дал'матїѫ, и въсѧ Ѧрбанасїискѫѧ възѧшѫ землѧ, хр(с)тїа[н]сти(м) сила(м) немощно(м) сѫщемь и неимѧще(м) кого съпротившѣѫща(г) имь.

IV. По лѣтѣ (ж)е нѣкое(м) оубѡ идошѫ на Срб'скѫѧ зе(м)лѧ и тамо бра(н) съвъкѹплъше и(м), оубїено бы(с) много множьство воинство весчислъное и кръвопролитїе, ꙗ(к) исплънити сѧ писанїѹ: „Б҃е, прїидошѫ ѧзыци въ до(с)анїе твое и оскрвънишѫ ц҃рковь с҃тѫ твоѫ, положи[шѫ] Іер(с)лма ꙗ(к) ѡвощное хранилище, положишѫ трѹпїа рабь твои(х) брашна птица(м) нб(с)ны(м), плъти прп(д)бныхь твои(х) ѕвѣре[м] земны(м)"[1].

Тогда оубѡ нѣкто ѡ(т) вои(н)ь храбръ ѕѣло, Милошь нарицаемь, тъ оубо ꙗко(ж) нѣкогда с҃ты Димитрїе на Скылоана[2] ц҃рѣ, наше(д) копїемь пронѧѕивь древле, егда на Солѹнь прїиде, тако и тъ нечьст[и]ва(г)[о]

Амората древле пронѧѕи и въсѣ вънѧтрънѣа е(г) ко*(443r)*пїемь извръже въсе[с]кврънѫѧ (ег) дшѫ[3].

Оубышѫ тѹрци Лазара кнѧѕа сръб'скаго, в л҃тѡ .ѯѕѡа҃з., мс(ц)а іѹнїа.

И въста Баазить на цр(с)тво ѡ҃ца свое(г) Амората, сътвори (ж) и Сръбскаѫѧ зе(м)лѧ по(д) соб(о)ѫ и да(н) даати, и вои ѡ(т)лѫчати и ходити съ ни(м). Постави (ж) и Стефа(н) деспота обладити на ѡ(т)чьскы(и) сто(л) сръбле(м).

V. И не по мноѕѣ(х) д҃не(х) пакы въз[д]више сѧ много множьство тѹркїа, поидошѫ на вла(х) при Мирчѣ воеводѣ и съразишѫ бои вели(к), ꙗко(ж) оубѡ тѹркѡ(м) мноѕѣмь избранны(м) пасти сѧ ѡ(т) силны(х) и ѡ(т) хр(с)тїанстїи(х) господа(х), въ ни(х)же бѣше Кѡнстантїнь Дра[га]шеви(ч) и Марко Кралеви(ч). И толико съломлено бы(с) копїи бесчисклън(н)о мно(ж)ство, ибѡ въздѹ(хѹ) не мощи зрѣти сѧ ѡ(т) мно(ж)ства стрѣль, рѣцѣ же тои кръвавѣ потещи ѡ(т) мно(ж)ства трѹпеи члч(с)кыхь, ꙗко(ж) и самомѹ Баазитоу ѹстрашити с и побѣщи. Обаче нѣкоего ѡ(т) власте(л) постави владати землеѫ, Мирчѣ же побѣгнѫ на Вѫгръскѫѧ странѫ. Баазить же *(443v)* и тъ бѣгѹ сѧ ѫть, хотѣ прѣити Дѹнавь, постави (ж) и блюстелѧ по въсемѹ бродѹ на Дѹнавѣ рѣцѣ; емь оубо блъга(р)ска(г) ц҃рѣ Шїшмана[1] и оуби(т) е(г) в лѣ(т) .ѯѕц҃г., м(с)ца їѹ(н) .г҃. Та(ж) прѣемь Блъгарскѫѧ землѧ и постави въ неи обладателѧ своиѫ по въсеи земли Блъгарстѣ(и).

VI. И (не) по мноѕѣ(х) лѣтѣ(х) въз(д)виже с вѫгръц'кы кра(л) Жигмѡнт в лѣ(т) .ѯѕц҃е., събравъ [въ]сѧ силѫ запа(д)нѫѧ, рыги гл҃ѧ кнѧѕѧ же и власте(л), поанови и гардинарѣ, силны(х) же и франѕести, и въ кратцѣ рещи мно(г) мно(ж)ство госпо(д), оби по сѹхѹ, обы (ж) по Дѹнавѹ съ множьство(м) кораблеи и ладъвьми[1], ꙗко ни вода(м) мощ(н)о видѣти сѧ ѡ(т) мно(ж)ство корабеи.

Кра(л) же ꙗвѣ, ꙗко(ж) рѣхо(м), емлѣшѧ(с) по сѹши приити, свѣтла себе показѹѫ златѡ(м) и бисромь мно(ж)ство(м), орѫжїемь и оковы желѣзними прѣ(д)иди сънисхождааше къ до(л)нѣи земли по Дѹнавѹ. И егда приде на Блъгарскѫѧ землѧ противѫ Никополѣ града, прїидошѫ же и .л҃. катръгы ѡ(т) Венетїѫ и ѡ(т) Цр҃игра(д) и сташе по(д) Никополе(м) градѣ и бѣхѫ чаѫще прѣѧти Нико*(444r)*по(л). Нечьстивы (ж) Баазить, събравь и тъ мно(ж)ство своихь измаиль и вое, елико ѡбрѣтошѧ(с) ѡ(т) въсточны страны, и оубо грѣдыи бѣше съ тъщанїемь сънити сѧ въ скорѣ съ силами запа(д)ними. И ꙗ(к) ѹбѡ приближишѫ(с) тѹрци, не пож(д)ав(ш)е

ничто(ж), нѫ бра(н) сътворишѫ, и бы(с) съраженїе велїе[2] и кръвополитїе и паденїе мно(ж)ство власте(м) и воемь, ꙗко потъмнѣти въздꙋхꙋ нб(с)номꙋ ѡ(т) мно(ж)ства стрѣль и копїи, по(д)бно плѣва(м) ѡ(т) вѣтръ възвишаемо(м). И бы(с) тѫте(н) земли и поечати ꙗко шꙋмꙋ великꙋ ѡ(т) мно(ж)с(т)ва копїи и щитевїи и конемь и люде(м) паденїе. И ꙗко видѣвь себе кра(л) не добра ѕѣло, абїе въсходи(т) въ единои ѡ(т) катръгь, о(т)ходи(т) и[3] съ прочїими катръгами ꙗко посрамле(н).

Баазит же по ѡдолѣнїи въсходи(т) съ измаилити, гнавь да(ж) до Дꙋнава, и бы(с) пакы дрꙋгое гꙋбите(л)ство въ вода(х) и потопленїе люде(м) въ рѣцѣ Дꙋнавстѣи, ꙗко(ж) рещи древ(л)е, ꙗко(ж) фараѡнꙋ ѡномꙋ въ Чръмнѣмь мори гонѧ Ін(с)лѣ. И кра(л) ѹбѡ елицѣмь мъчтанїемь и съ похвалоѫ прїеде, вѣщеши(м)[4] *(444v)* срамо(м) и бесчьстїемь отиде, погꙋблъ мно(ж)ства, оставлъ же костеи мно(ж)ство, ꙗко не мощи проходити чл҃кѡ(м) ѡ(т) костеи.

Оба(ч) Баазить не пож(д)авь ни мало, нѫ ѡ(т) тѫдꙋ дви(г) сѧ възыде къ западꙋ, поемлѧ цр(с)твїа и землѧ. И емь Срацимира црѣ в лѣ(т) .ѕ҃цѕ. по(д) собоѫ сътвори, и въше(д) на Вѫгръцкѫѧ землѧ пожагаѫ и попалѣѫ, „ꙗко пламе(н) пожагаѫи горы"[5], тако и тъ плѣнꙋѫ до самого града Бꙋдꙋ, и ѡ(т) тѫдꙋ възвращ' сѧ побѣдоѫ[6] многоѫ, ꙗко(ж) древле нѣког(д)а Навꙋходоносорь на Іи(с)лѣ въ Вавѵлѡнь, поганѧѫще прѣ(д) собоѫ мно(ж)ство боси и свѣзаани рѫкама, опе(т) ꙗко исплънити с писанїꙋ: „Обрати(х) сѧ на стр(с)ть, егда ꙋн'зе ми търнь".

VII. Баазитꙋ же[1] възвращ'шꙋ сѧ съ побѣдоѫ многоѫ и доспѧвшꙋ Македонїа, проходѧщꙋ бы(с) въ Андрианополь и въ Неаполи, ѡ(т) тѫдꙋ съвѣща ити на Кст(а)нтї[но]вь гра(д). Оставлъ ѹбѡ Калиполе о деснѫѧ себе, тамо поиде, и проходѧ Гръчьскѫѧ землѧ и гръкѡ(м) исходѧще(м) покланѣхѫ(с) съ тъщанїемь, ѡнь же не врѣж(д)а(ѫ)[2] *(445r)* никого(ж), тъкмо тъщаашѧ(с) къ ст҃мꙋ градꙋ доспѣти.

Доспѣвшꙋ же емꙋ съ силами многыми, приражаѫще сѧ стѣнамь градꙋ, и бѣше трѣсѧи сѧ и трепещѫ ве(с) гра(д) страха ра(дї) измаилтьска(г), и са(м) цр҃ь Манꙋиль ѹбоав сѧ и ве(с) съгли(т) съ ни(м). И посла Баазить къ цр҃ю дати емꙋ вънити въ гра(д). Єлма (ж) не вѣдѧще что сътворити не доꙋмѣѫще, тъчїѧ глаахѫ: „Г҃и І҃ѵ Х҃е, сн҃е в҃жїи, помоѕи!" и въз(д)выгше на нб҃ѡ рѫцѣ свои и къ вц҃и молбы и мл҃енїе творѧще, ꙗкоже обычно е(с) и(м) творити въ напасте(х) свои(х). Повелѣ же и патрїархь кѵ(р) Антонїе съ въсѣмь причьтѡ(м) и клиросѡ(м)

възѧти ч(с)тныи кр(с)ть и иконѫ прѣч(с)тыѫ вл(д)чцѫ нашѫ Бцѫ и обра(з) Гд Бд и спса наше(г) Іѵ Хд, и тако ѡбхож(д)аахѫ стѣны градꙋ посто(м) и млтвами. Повелѣ же и акаѳисто[3] пѣти сѧ и ина нѣкаа глѧще: „Гн помлꙋи, не доꙋмѣще, сїѫ ти млтвѫ приниси(м)".

Црь же съвѣща съ сиглитѡ(м), глѧ послати дары много, съми(ри)ти сѧ да(и) даати емꙋ молѧщѫ его, и послашѫ многы дары емꙋ. Он же не хотѣ приѫти дары, *(445v)* нѫ глаше бънити въ гра(д), и видѣвше (ж) неꙋкротимое его сверѣпество, ѕвѣрѣ же паче мощно ꙋкротити е(г), тогоже никако, нѫ ꙗко лъвь рыкаѫ глааше: „За ꙋтра прѣимѫ гра(д) ва(ш), ва(с) же наѕѣ(х) о(т)пꙋщѫ идеже хощете, идѣте".

Сїа слышавше ѹбѡѕи гръци въстена(в)ше къ Бꙋ ѡ(т) въсего ср(д)ца и възъпишѫ, глѧще: „Гн, Бе силь, ѡбрати и посѣти виногра(д) свои", „иже насади десница твоа"[4], „сътвори имь ꙗко(ж) Авимꙋ и Сисарѣ въ потоцѣ Кисовѣ"[5], „иже рѣшѫ: «Да наслѣдимь себе свѣтило бжїе»"[6].

Тꙋркѡ(м) же не нерадѧще, нѫ въз(д)виже сѧ въсе мно(ж)ство, пристѫпаѫще стѣна(м) гра(д)скы(м) и толико стрѣль испꙋщаѫще, ꙗко не мощи зрѣти въздꙋ(х), ни сличнаго сїан(ї)а ѡ(т) множьства стрѣль, по[до]бно плѣва(м) ѡ(т) вѣтръ възвѣваемѡ(м), гла(с) же ꙗко гро(м) по въздꙋхꙋ расходѧщꙋ сѧ ѡ(т) многыи(х)[7] въсклицанїи, и ничтоже можаахѫ сътворити съ своими страхованїи. Нѫ фрѫгѡ(м)[8] и инѣми хитрост(м)и и цаграми и лꙋбарди пꙋщаѫще, далече нѣгде ѡ(т)бѣгаѫще кони свои, тамо къ Галатѣ *(446r)* ꙋтекоми постиѕаахѫ и гласи неодръжими и страшними възѡры и тамо велми творѧще. Баазить же ставь на высоцѣ мѣстѣ, видѣ стѫѧ Софїѫ, глаше къ ве(л)мѫже(м) свои(м), ꙗко „тоу сътворѧ жилище себе съ женами моими". Також(д)е и въси вел'мѫже раздѣлѣахѫ себе сътворити жилища стыѫ црькви.

Оба(ч) принесошѫ тръбѧчїѧ къ разовенїꙋ гра(д)а, прѣж(д)е ѹбо Галатѫ начѧшѫ ѹдарѣти и многы възни сътворишѫ, обарѣѫще зѫбци, овогда и ѡ(т) стѣнь пробиваахѫ. Єлма вънег(д)а днь мимохож(д)ааше и нощь прѣемлѣшѫ, хѫдѫж'ни сѫщѫѧ ѡ(т) фрѫ(г) въсѧ нощь ѕиздаахѫ, и ѡбрѣтаахѫ сѧ за ꙋтра въсѣ цѣла и нова, ꙗ(к) дивити сѧ измаил[и]то(м). Нѫ оба(ч) и фрѫгомь не нерадѫще(м), нѫ и ти по(д)виѕаа[хѫ] сѧ, испꙋщаѫще цагри и самострѣлы своѫ съ лꙋбардами и пꙋшками, огнь съ дымѡ(м) творѧще, далечь ѡ(т)стоахѫ.

Єдиноѫ (ж) ѹстръмишѧ(с) измаилите и абїе по(д)ше(д)ше по(д) гра(д), ꙗко ѹбоати сѧ дрѫгѡ(м) и хотѧще *(446v)* побѣгнѫти въ стыи гра(д). Нѫ гръци прише(д)ше и(м) на помощь, сице бѡ дрꙋгь дроугꙋ

помагаѫще съ прїатель(с)тво(м), ꙗко(ж) рещи мт҃и младенца свое(г) ѡб'емлѧще, тако и гръци Галатомь притичѧще помагаахѫ, и ꙗко исплънити сѧ писаномꙋ: „Мт҃ръ о чѧдѣхь веселѧщѫѧ сѧ"[9].

Сїа слышавше Трапезонт(ѣ)не и Каффа а Амастро и ѡ(т) въсѣко(г) свое(г) ѡстрова прїидошѫ съ катръгами своими, съ орѫжїемь и самострѣлы и цаграми, носѧще и пищѫ доволнѫ себе, и съси сътицаахѫ сѧ въ ст҃їи гра(д), ѡ(т) Венецїѫ же и ѡ(т) Митилина[10]. И тамо плаваѫще достиѕаахѫ стїи гра(д) съ пищеѫ и храноѫ своеѫ, и вънѧтръ бывше въсхож(д)аахѫ на пиргови и на стѣна(х) градꙋ, испꙋщаѫще самострѣлы и цагръ свои(х). И елико мощно имь вѣ, съпротивлѣ(а)хѫ сѧ[11], далечь си(х) ѡ(т)г(а)нѣахѫ ѡ(т) града. Множицеѫ ѡ(т) гръкь по таи творѧще нощїе воинское исхож(д)аахѫ и ꙋбиваахѫ ѡ(т) ни(х).

И сице творѧще продлъѕаѫщꙋ сѧ нѣгде се(д)момꙋ лѣтꙋ[12], *(447r)* и ꙗко видѣ нечьстивїи Баазить ничто(ж) ѹспѣти възможе(т), съ многоѫ ꙗростїѫ распихааше сѧ, въземь въсе мно(ж)ство воинст(ъ)вное отиде. И не хотѣ съ стꙋдомь, рѫкѫ на ꙋстѣхь свои(х) поло(ж), се тъкмо прире(к), ꙗко(ж) Іꙋлїань нѣкогда къ ст҃мꙋ великомꙋ Василїꙋ Кесарїискомꙋ хвалѣше сѧ, вънегда на перси идѣше, ꙗко „въ грѧдѫщее лѣтѡ прѣимѫ гра(д)", також(д)е и тъ, сицеваа ре(к), отиде.

И не по мноѕѣ(х) дн҃ехь да(с) того Б҃ъ брашно люде(м) еѳїѡпскы(м); въсташѫ бѡ ѡ(т) сл҃нчнаго въстока чѧда агарѣнскаа съ силами своими[13], и ꙋбїень бы(с) нечьстиви ѡ(т) ни(х), и погыбе памѧ(т) е(г) съ шꙋмо(м), в лт҃о ҂ѕц҃і., м(с)ца іꙋлїа .к҃и.

VIII. И наста с҃нь е(г) Цалапи Мꙋсꙋлмань.

Гръци (ж)[1] бл҃годарестьвнѫѧ пѣснь въспѣвше, гл҃ѧще: „Велен Г҃ь и хвалень ѕѣло"[2] и „велїа крѣпость е(г)"[3], ꙗко „не въ листѣ(х) мѫжьскыи(х) бл҃говоли(т): бл҃говоли(т) Г҃ь на боѫщѫѧ сѧ е(г) и на ꙋповаѫщѫѧ на мл(с)ть его"[4]. И благ(д)тїѫ бжїеѫ съхранѣемь е(с) стыи гра(д) и до дне(с) ѡ(т) въсѣхь съпротивнїи(х) иноплеменикь.

В лт҃о ҂ѕц҃зї, *(447v)* при животѣ Ца[ла]пїа Мѹсꙋлмана, прѣстави сѧ бл҃гочьстивїи цр҃ь Калоіѡань, анеѱеи кѵ(р) Манꙋила цр҃ѣ.

Въ то лѣто изыде Мꙋси въ страна(х) Дꙋнавскыи(х) и събравь много мно(ж)ство вла(х) и с(р)ъблеи и блъгаръ, съ ним же бѣше и деспо(т) сръб'скыи Стефа(н), и прїидошѫ на Цр҃игра(д) и тꙋ сътворишѫ бои велики съ Цалапїемь извънь гра(д) на [Ко]смидѣ, и ѹбишѫ Цалапїа Мꙋсꙋлмана, и погыбе памѧть е(г) съ шꙋмо(м).

Ѱйофиса[5] и Мꙋси бе(г) в лт҃о .҂ѕц҃че. и наста Кришчи солтань[6]; в лт҃о .҂ѕц҃ке[7].

Notes (G. Mihăilă)

I

1. „Unter гора Єфѳра ist nach einer Mittheilung des H. Prof. Tomaschek der mysische Olymp gemeint, *Kešišdagh* « Berg der Mönche », also etwa « heiliger Berg », Ἱερὰ Ἱερὸν ὄρος" (la note de I. Bogdan, dont nous utilisons partiellement les commentaires, aussi plus bas).
2. Gr. Καρμιὰν... (voir Gyula Moravcsik, *Byzantinoturcica*, II, Berlin, 1958, *s. v.* ; de même pour certains noms turcs, voir plus bas).
3. Χαρσίανον.
4. Gr. Ἀϊδίνης.
5. Φιλαδελφία (en Lydie).
6. Probablement gr. τὰ Μαλάγινα (Malajina).
7. Ici et par la suite nos *addenda* seront entre crochets, utilisant aussi les suggestions de I. Bogdan, y compris celles du propre exemplaire de son édition, corrigé de sa main.
8. Se répète dans le ms.
9. La date est altérée : il aurait fallu .҂ѕѡ҃ѯз. [6867 = 1359].
10. Correctement : дрѹгѹ.

II

1. Il aurait fallu : .҂ѕѡ҃оа. [6871–5508 = 1363] ou .҂ѕѡ҃ов. [6872, c'est-à-dire 1364].
2. La dernière lettre-chiffre est erronée : є au lieu de ѳ, donc .҂ѕѡ҃мѳ. [6849, c'est-à-dire 1341].
3. I. Bogdan ajoute : [ємѹ].
4. Correctement : въз(д)виже.
5. En marge du manuscrit on a ajouté : Съи Оугле(ш) оубит Оуроша ц҃рѣ сръбска(г).
6. Probablement Дривость (*Drivasto*, près de Shköder, dans le nord de l'Albanie).
7. Dans le ms. : множьство(м). .

III

1. Il aurait fallu .҂ѕѡ҃чѳ. [6899, c'est-à-dire 1391]. (*Cf.* la note 13 de la traduction française, D. N.)
2. Probablement, gr. Αὐλὼν, v. srb. *Vavlona* (ville en Albanie).

IV

1. *Ps. 78*, 1–2.
2. Sobriquet donné par les Grecs au tsar bulgare Ioanitza le Bon (Καλοιωάννης > Σκυλοιωάννης = « Jean-le-Chien »).

V

1. Devant ce nom, note marginale : Шишма(н) ц҃ри [sic !] блъгарскы оуби(т) Дана воеводѫ, брата Мирчѣ воеводѣ въ ль(т) .҂ѕц҃в., м(с)ца се(п) .к҃г.

VI

1. I. Bogdan corrige en : ладїами. .
2. Dans le ms. : о елїе. .
3. I. Bogdan propose la lecture [и] о(т)ходи(т).

4. Sans doute pour вѣщьшимь (= вящьшимь « mai mare » [« plus grande »], comme traduit Moxa).
5. *Ps. 82*, 15 (dans la Bible roumaine : 13).
6. Dans le ms. Бовѣдѫ.
7. *Ps. 31*, 4.

VII

1. Note marginale, constituant une sorte de titre : Ѹка(ѕ) о Цриградѣ, како наше(д) Баазить на (н).
2. La lettre ѫ se répète identiquement aussi au f. 445ʳ.
3. Gr. ἀκάθιστος..., slavisé акаѳистъ (I. Bogdan a lu акаѳиста).
4. *Ps. 79*, 15–16.
5. *Ps. 82*, 10 (dans la Bible roumaine : 9).
6. *Ps. 82*, 13 (dans la Bible roumaine : 11.
7. Dans le ms. : мно(ж)гыи(х).
8. Dans le ms. : Фѫгѡ(м).
9. *Ps. 112*, 9.
10. Dans le ms. Мититилина (gr. Μιτυλήνη...).
11. Dans son édition, Bogdan ajoute : [и].
12. Note marginale : Затворень бѣше Цриграа(д) ѡ(т) Баазита .з҃. лѣть.
13. C'est ici que se rapporte la glose copiée en marge du f. 446ᵛ... : Темѫрѣна глать црѣ татарска(г).

VIII

1. Dans le ms. : грьчи(х)
2. *Ps. 144*, 3.
3. *Ps.146*, 5.
4. *Ps.146*, 10–11
5. Remarquable grécisme : ἐψόφησα, aoriste de ψοφέω « faire du bruit (tomber avec ~) ».
6. Il semblerait que cette *Chronique* ne s'achevait pas ici, la date в лѣто ҂ѕ҃ц҃к҃е. [6925, c'est-à-dire 1417] pouvant constituer, en fait, le commencement d'une nouvelle phrase.

Edition G. Mihăilă (voir *supra* l'étude introductive).

On a reproduit aussi, en traduction française, les notes de l'éditeur. Un mot du texte a été corrigé à son indication. On a reintroduit un bref passage omis à l'imprimerie. De petites omissions et fautes d'impression ont été corrigées tacitement. Sous cette forme, le texte slave a été recopié sur ordinateur par Petronel Zahariuc, maître de conférences.

UN HUMANISTE ITALIEN AU SERVICE DE BYZANCE EN EUROPE CENTRALE AU XVe SIÈCLE

ŞERBAN PAPACOSTEA

Les dernières années de l'agonisante Byzance se passèrent sous l'emprise concomitante – porteuse d'orientations contraires – de l'Orient, représentant l'Islam, par l'Empire turc ottoman, et de l'Occident, placé sous la bannière des croisades. Byzance, incapable de se sauvegarder par ses propres moyens, mit tout son espoir dans la chrétienté occidentale, lui soumettant ses initiatives. La communauté de religion rapprochait l'Empire byzantin de l'Empire d'Occident mais en même temps le substrat politique l'en éloignait fortement. Dans ses rapports diplomatiques avec le monde catholique Byzance entreprit de négocier l'unique bien qui lui restât, nommément son identité spirituelle, après avoir subi, les siècles précédents, la perte de ses postes économiques et territoriaux les plus importants. La situation dramatique du choix à faire entre les deux facteurs extérieurs de pression explique les oscillations des avis exprimés par les gouvernants byzantins, de la conciliation résignée avec le pouvoir ottoman à l'acceptation des sacrifices spirituels exigés par les forces de la croisade. Dans les années qui forment l'objet de notre propos, on a constaté des divergences d'opinion puissamment manifestées dans les hautes sphères de l'Etat byzantin, portant sur l'orientation que devait adopter la politique extérieure de l'Empire byzantin dans son effort désespéré de conjurer la catastrophe finale. Du temps des derniers souverains de la dynastie des Paléologue, destinés à clore le cycle millénaire de l'histoire de Byzance, le fait de faire face à l'adversité du sort a motivé amplement ces oscillations politiques. Il convient de rapporter aux années 1421–1424 la période représentative des efforts soutenus par les derniers Paléologue, dans le but de préserver l'héritage légué par leurs prédécesseurs, période marquée par les personnalités qui illustrent le mieux les deux tendances mentionnées: à savoir, l'empereur Manuel II Paléologue, adepte d'une politique de pondération entre les ottomans et l'Occident latin, et son fils, Jean VIII Paléologue (associé au trône à partir de 1421, puis unique empereur, de 1425 à 1448), favorable à l'alliance avec l'Occident, confiant dans les chances qu'elle offrirait à Byzance. Au milieu du XIVe siècle, par suite de l'établissement des turcs sur le continent européen, la victoire de la croisade contre les Ottomans était conditionnée par la réussite de deux opérations concertées: d'un côté, celle navale, du bras de mer, destiné à intercepter les communications entre les possessions

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 365–375, 2006

turques de l'Asie Mineure et l'Europe, et, de l'autre côté, celle terrestre, des forces continentales de la région du Danube inférieur. Stratégie élémentaire, que les représentants des forces de la croisade ont adoptée de bonne heure, qu'ils ont inscrite dans presque tous leurs projets d'affronter la puissance ottomane – et ceci jusqu'à la conquête de Byzance par Mehmed II, stratégie envisagée même après cet événement, dans tous leurs desseins de reconquête. Dans cette conjoncture, tenant compte de l'étroite coopération des Turcs avec les Génois, constante majeure des relations internationales dans le sud-est de l'Europe, ainsi que dans le bassin de la mer Noire, à partir du milieu du XIVe siècle jusqu'en 1453[1], l'unique puissance maritime capable de remplir les fonctions du bras de mer était Venise. Le bras continental comptait sur les pouvoirs régionaux les plus concernés, désireux d'endiguer l'expansion ottomane, à savoir la Hongrie, la Valachie, la Serbie et, de manière intermittente, la Pologne et la Moldavie. Les deux Etats roumains ont constitué, par la force des choses, le moyen de communication le plus facile entre Byzance et la Hongrie et la Pologne, deux royaumes catholiques, facteurs potentiels de la croisade. Après le répit offert à Byzance et à ses alliés présumés par la défaite de Bajazet Ier à Ankara et par la prolongation de la crise de structure de l'empire ottoman, l'avènement de Mehmed Ier allait raviver le conflit. L'Empire ottoman avait été miné par des forces fractionnistes pendant une décennie; le nouveau sultan entreprit de rétablir l'unité de son empire. D'autre part, l'Occident catholique divisé en zones d'obédience à différents papes rivaux allait enfin retrouver sa cohésion, grâce au concile de Constance (1414–1418).

Dans les années de rudes épreuves qui marquèrent la fin du règne de Manuel II Paléologue, sur l'initiative des gouvernants byzantins, on conçut un plan d'action anti-ottomane, conformément au schéma cité antérieurement, précisément, les actions conjointes des forces navales et terrestres. Le règne de Mehmed Ier s'achevait et Murad Ier s'emparait du pouvoir, devenant le maître de l'Empire ottoman. Disposés à mettre à profit les conflits dynastiques qui suivirent la mort de Mehmed Ier, signalés également en début de règne de son successeur, certains souverains byzantins, dont Jean VIII Paléologue, cherchèrent secours auprès des puissances catholiques, intéressées par de nouvelles tentatives d'évincer d'Europe la puissance ottomane et qui disposaient, en outre, des possibilités de leur mise en oeuvre, nommément Venise et le royaume hongrois. Sigismond de Luxembourg, personnalité de premier ordre, en sa double qualité de roi hongrois et d'empereur romain, s'était proposé, entre autres objectifs, d'entreprendre une croisade contre les Ottomans. A l'époque, le conflit entre Venise et le Royaume hongrois représentait une entrave à la croisade, du fait que la République des Lagunes avait récupéré, en 1409, la côte dalmate, ouvrant ainsi une brèche considérable dans le système

[1] G. Pistarino, *Chio dei Genovesi*, Spoleto, 1970, p. 52–58; cf. Ş. Papacostea, *Genovezi şi Otomani în 1431–1434. Istoria unei alianţe* (Génois et Ottomans dans les années 1431–1434. L'histoire d'une alliance), dans le volume *Istorie şi diplomaţie în relaţiile internaţionale. Omagiu istoricului Gemil Tahsin* (Histoire et diplomatie dans les relations internationales. Hommage à l'historien Gemil Tahsin), Constanţa, 2003, p. 91–96.

d'intérêts commerciaux de la Hongrie. La coordination des opérations militaires, navales et terrestres, impliquait, par voie de conséquence, la réconciliation de Venise avec la Hongrie, tâche ardue qu'assumera la diplomatie byzantine. La réunion du Concile général à Constance fournissait une circonstance opportune à la réalisation de l'Union entre Rome et Constantinople, condition indispensable, selon les vues de la papauté, au déclenchement d'une nouvelle croisade pour libérer Byzance, guettée par la puissance ottomane menaçante. Préoccupé en priorité par les atteintes morales graves portées au monde catholique – le Grand Schisme, l'hérésie hussite – le Concile n'a pas approfondi le problème complexe des rapports entre l'église d'Occident et celle d'Orient, bien qu'il ait figuré parmi les objectifs inscrits au programme des instances supérieures du monde catholique[2]. L'impact du Concile de Constance sur la situation de Byzance et sur le problème de l'Orient, en général, a abouti, en premier lieu, à mettre fin au Grand Schisme d'Occident, accroissant de la sorte la crédibilité de nouvelles opérations militaires, dans la perspective de porter secours à Byzance[3], tant auprès des Byzantins que des Turcs. Il faut souligner l'importance particulière des rapports établis à Constance entre les deux parties, donnant une nouvelle impulsion aux pourparlers concernant l'union du monde catholique et de Byzance. Les Royaumes hongrois et polonais qui comptaient, parmi les citoyens se trouvant sous leur coupe, de nombreux chrétiens d'obédience orientale, eurent un rôle particulièrement important dans les pourparlers entamés avec Byzance. Peu après la clôture du Concile de Constance, la Cour byzantine, s'appropriant l'initiative du pape Martin V, proposa la convocation d'un Concile de l'Union, à Constantinopole, sous la présidence de l'empereur[4]. Tout au début de l'année 1420 on envoya des messagers byzantins à Venise, afin d'offrir les bons offices de Byzance dans le conflit qui opposait Venise à la Hongrie; après l'accomplissement de cette mission le messager impérial, Manuel Philantropenos, oncle de l'empereur, devait se diriger vers la Cour du roi Sigismond de Hongrie, vers celle du roi de Pologne, Vladislav Jagellon – où il s'est trouvé, d'ailleurs, au mois d'août – et finalement vers celle du grand duc de Lituanie[5]. Les Turcs savaient pertinemment que l'union entre les deux églises représentait l'étape préfigurant l'organisation d'une nouvelle croisade contre eux. En 1420, vers la fin du printemps ils engagèrent une opération militaire de grande envergure contre la Valachie, qu'ils soumirent. Cette expédition a affaibli considérablement le front de la croisade et a été suivie par une incursion en Moldavie dont le port maritime de Cetatea Albă –

[2] Joseph Gill, *Le Concile de Florence*, Tournai, 1964, p. 25–34; August Leiddl, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien. Von Konstanz bis Florenz*, Paderborn, 1966, p. 13–20; John W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswich, New Jersey, 1969, p. 321–325.

[3] Selon le dominicain Jean, archevêque de Sultanieh, excellent connaisseur du monde oriental, les Turcs saisissaient le grand avantage dont ils bénéficiaient, issu de la division du monde catholique en deux obédiences papales.

[4] Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453*, V. Theil (Schluss), *Regesten von 1341–1453*, München und Berlin, 1965, p. 106, nr. 3374.

[5] Franz Dölger, *op. cit.*, p. 107, nr. 3381, 3382; cf. John W. Barker, *op. cit.*, p. 337–338.

Asprokastron – aurait été attaqué par les vaisseaux turcs[6], selon une interprétation contestée. L'offensive sur le Danube inférieur était reprise sur l'initiative du sultan, décidé à s'assurer le contrôle de cette ligne stratégique vitale pour la prééminence ottomane dans la Péninsule Balkanique.

Au cours de l'année 1421 la tendance à amorcer le conflit a été des plus accusées. Jean VIII Paléologue, le fils aîné de l'empereur, a été associé au règne de son père. Partisan de la coopération avec l'Occident latin, Jean VIII a fait pencher la balance en faveur des forces de la croisade et de l'Union avec Rome, option qui le distinguait nettement de son père, versé dans la politique mais bien trop prudent. Quelques jours après l'association de Jean VIII au pouvoir suprême, la mort du sultan Mehmed a provoqué de nouvelles convulsions intérieures dans l'empire ottoman dont l'unité avait été difficilement rétablie par le défunt sultan. L'évolution de la situation semblait favorable à la reprise des tentatives d'éviction de la domination ottomane. En effet, les gouvernants byzantins, encouragés par les signes de faiblesse que donnait le camp ottoman, se sont distanciés de l'obédience aux Turcs et se sont orientés d'une manière plus déterminée, bien qu'elle n'ait pas été univoque, vers la coopération avec l'Occident[7]. Les contacts avec Rome et en général avec les puissances catholiques s'intensifièrent; en outre, Byzance assuma des initiatives politiques ouvertement opposées aux intérêts du nouveau souverain ottoman. Parmi ces initiatives citons deux d'entre elles, qui eurent une portée précise et immédiate: le soutien apporté au prétendant Mustafa, contre Murad II, après avoir obtenu des concessions importantes de sa part, et le déclenchement d'une opération militaire contre le sultan légitime du Danube inférieur, en Valachie, où, grâce à l'appui de Byzance, fut intronisé Dan II, qui entreprit immédiatement une offensive contre les positions turques disposées dans cette région[8]. Saisissant l'importance et la gravité des actions byzantines en vue de démanteler le pouvoir nouvellement installé, Murad II assiégea de nouveau Constantinople, l'été de l'année 1422[9]. Byzance, se reposant sur les succès enregistrés, décida d'entreprendre de nouvelles démarches auprès du monde catholique, afin de le déterminer à passer à l'action. Les chercheurs qui ont examiné ces circonstances ont relevé le voyage de Jean VIII en Italie, fin 1423, et, par la suite en Hongrie, au cours de l'année suivante. Toutefois, les historiens roumains et étrangers n'ont pas prêté attention à la mission préparatoire des messagers dépêchés en Hongrie, quelques mois avant le voyage de l'empereur en Occident, en dépit du fait que le rapport écrit qui avait consigné ce voyage présentait quelques détails importants sur l'action de la

[6] La reconstitution la plus plausible de l'attaque ottomane, au printemps et en été, en 1420, est celle de Viorica Pervain, dans *Lupta antiotomană a ţărilor române în anii 1419–1420*, dans « Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie Cluj-Napoca », XIX, 1976, p. 55–79.

[7] Franz Dölger, *op.cit.*, p. 107, nr. 3386 et p. 108, nr. 3388.

[8] Viorica Pervain, *Lupta antiotomană la Dunărea de Jos în anii 1422–1427*, dans « Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie Cluj-Napoca », p. 89–90.

[9] John W. Barker, *op. cit.*, p. 359–360.

diplomatie byzantine à la fin du règne de Murad II et en début d'activité politique de Jean VIII, en tant que souverain associé. Le texte du rapport portant sur cette mission diplomatique appartient à l'humaniste italien Francesco Filelfo (1398–1481) qui passa sept ans à Constantinople (de 1421 à 1427) où il finit par maîtriser la langue grecque. De retour en Italie, il enseigna l'éloquence à Bologne, Florence, Sienne ; à Milan on lui conféra de nombreuses dignités. Filelfo a laissé une œuvre vaste, qualifiée d'aride, mais très précise sous le rapport de la chronologie[10]. Parmi ses écrits figure également une lettre adressée au cardinal Jacoppo Piccolomini, proche collaborateur du pape Pie II, qui l'a mentionnée dans son ouvrage intitulé *Rerum gestarum sui temporis et ad Pii continuationem, commentarii locupletissimi, ejusdemque epistolae perelegantes, rerum reconditarum plenissimae*, Francofurti, 1614.

Depuis Milan, le 26 janvier 1464, à l'âge de soixante-six ans Filelfo, qui était resté le même adepte enthousiaste de la croisade, offrait ses services pour la mise en œuvre des opérations anti-ottomanes qui se préparaient. Il invoquait à l'appui de ses bons offices l'expérience acquise depuis longtemps dans le combat contre les Turcs et insistait particulièrement sur la parfaite connaissance de la langue grecque, des lieux et des mœurs grecs:

... quippe qui annos septem apud Ioannem Paleologum Imperatorem et sapientem et fortem Constantinopolim egerim: et missus non solum orator ad Amoratum istius impii Mahumeti patrem, sed ad Romanorum quoque imperatorem et ad regem Sigismundum illum, non modo Greciam omnem ad Triballos usque peragrarim, sed mare Euxinum trireme ingressus in Asprocastri oram cum descendissem, universam campestrem illam vastamque Scithiae latitudinem eques pervaserim, visisque et circumquaque cognitis et Gothis et Alanis, ac reliquis eius inferioris Scithiae populis, post altissimos supra Bagnam oppidum et inaccessibiles montes maximo labore et extremo periculo superatos, Bistritzam aplicuimus, urbem pulchram et populosam, ex altera montium parte ad radices, unde postridie eius diei, quo eo perveneramus, ad vesperam cum iter cepissemus magnis continuatisque itineribus Budam tandem, regium Pannoniae ulterioris emporium attigimus. Quo tempore, legatus apostolicus, Cardinalis Placentinus Branda Castellio agebat in Pannonia ad concitandum exercitum in Boemos. Ubi re, cuius gratia missus legatus veneram, ex sententia confecta, apud Sigismundum Regem, cum interea temporis Vladislaus Rex Poloniae, quae Sarmatia, cum eam duceret uxorem e qua is est Vladislaus natus, qui annis superioribus, dum audaciae mavult quam prudentiae habere rationem, apud Barnam a Turcis, iam plane fusis ac victis, est obtruncatus. Is inquam Vladislaus rex admodum senex me oratorem Imperatorium, per nuntium invitat ad nuptias. Quare

[10] *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arte*, vol. XV, Milano, 1932; des renseignements plus fournis concernant Filelfo dans *Cyriaque 'Ancône. Le voyageur, le marchand, l'humaniste*, par Jean Colin, Paris, 1981, p. 391–394.

profectus Cracoviam, non modo eis interfui nuptiis, sed orationem et huiusmodi nuptialem in maxima Regum Principumque et variarum gentium multitudine. Nam et Imperator ipse Sigismundus et Henricus Datiae Rex et Electores omnes Imperii et fere alii Duces ac Principes, cum ex finitimis tum ex longinquis etiam Regnis ad eas nuptias invitati, honoris gratia convenerant. Inde rursus cum in Pannoniam revertissem, non multo post tempore sum a Ioanne ipso Paleologo, qui ex Constantinopoli solverat in Italiam, et ex Italia negotii sui gratia, venerat ad Sigismundum in Pannoniam, iussus redire Constantinopolim ad sedandos domesticos fluctus, si qui fortassis eo a patria absente insurrexissent, ob fratrem ipsum Demetrium, qui nunc degit apud impium tyrannum Mahumetem, qui tunc etiam tentarat ad patrem huius Ammoratum transfugere. Qua ex re factum est, ut veluti reconciliatis animis inter fratres, et Demetrius proinde atque auxilium petiturus ad Sigismundum mitteretur, et ego clam, ut re omni exposita id agerem, ne liceret Demetrio, si a ratione fortassis animum avertisset, ex Pannonia transire ad Turcos, quod eius facinoris, sine magna illius Orientalis Imperii calamitate evenire non potuisset. Iussus igitur Constantinopolim confestim repetere ob eam quam dixi, causam, ubi Covinum venio, ad Danubium, e regione Spendorobori; unde traiecturus in Triballos, per quos mihi expeditissimum iter futurum erat, sum a Latinis quibusdam gnarisque mercatoribus factus certior, se audisse Hadrianopoli,quae urbs quondam condita ab Oreste Agamemnonis filio, Orestaque primum nominata, deinde Hadrianopolis ab Hadriano Caesare, quod eam deletam instaurasset, posita est ad Ebrum in Thracia, me iam menses complusculos agere in Pannonia apud Sigismundum. Itaque ne ullo pacto per agrum Turcorum iter facerem si mea mihi salus cara esset, et movere et deterrere non desinebant. Quas mihi adhorationes diligentius cogitanti, sanius consilium est visum ut eiusmodi omisso itinere diverterem ad partes Transsilvanas quas vocant, ut inde per Vallachos maturans ad Danubii hostium, cui hoc tempore Licostomum est nomen, navim Genuensem, quae propedie est navigatura ad Galatam, inscenderem; qui frustra ubi contendissem (nam ex eo loco navis multo ante solverat) coactus sum rursus continuatis per Sythiam longisque itineribus Asprocastrum repetere. Id enim oppidi in Moldavia est positum ad Euxinum.

Nam eo ex Thracia mercatoria navigia frequentius applicant. Quare sperabam brevi me compotem voti factum, ea Constantinopoli confecturum, quae fidei diligentiaeque meae commissa fuerant. Sed mea me longe fefellit spes. Nam neque navigium ullum Asprocastri offendi, neque si offendissem, conducturum fuerat, Imperatoriae voluntati ea per me exponi eius parentibus, quae mihi exponenda mandaverat, adeo erant eorum mentes adversis de filio Demetrio rumoribus exasperatae in Ioannem. Quamobrem cum illic diutius expecto navigiorum inopia, advenit tandem Imperator ipse ex Pannonia, ad quem accipiendum cum triremes duo advolassent ex Thracia, illis Constantinopolim revehimur sextodecimo mense, posteaquam inde primum discessum esset.

Filelfo précisait dans son exposé le fait qu'il s'était embarqué sur une trirème, tout au début de 1423, à Constántinople, qu'il avait débarqué à Asprokastron, qu'il avait parcouru la Moldavie du sud au nord, poussant jusqu'à Baia, avait franchi les Carpates et, après une halte à Bistrița, s'était porté vers Buda, où il avait rencontré le roi Sigismond, auquel il avait présenté le message impérial de Constantinople. Au printemps de l'année suivante, en qualité d'ambassadeur impérial, il avait été invité, par l'intermédiaire d'un envoyé spécial, au mariage du vieux roi Vladislav Jagellon de Pologne. À Cracovie, à la cérémonie nuptiale, Filelfo avait prononcé un discours solennel où il exprimait ses bons vœux, en présence d'une brillante assemblée de rois et de princes de différents pays. Selon les dires de Filelfo, il avait rencontré, par la même occasion, le cardinal Branda Castiglione, qu'il avait déjà vu à Buda. Jean VIII, qui venait d'arriver dans la capitale du Royaume hongrois, après avoir effectué le voyage en Italie rappela Filelfo à Buda et l'envoya en hâte à Constantinople, avec la mission d'apaiser les conflits issus des controverses des gouvernants concernant les options de politique extérieure; il s'agissait, plus précisément, des inclinations pro-ottomanes de Démétrios Paléologue, l'un des frères de Jean VIII. La route vers Constantinople, à travers la Péninsule Balkanique, s'avéra impraticable; Filelfo décida alors de se diriger vers Chilia, où il constata qu'il n'y avait pas de navires accostant au port. Quittant les bouches du Danube Filelfo partit pour Asprokastron où il fut rejoint, finalement, par Jean VIII; à son tour, l'empereur avait eu l'intention de s'embarquer à Chilia, port vers lequel on avait acheminé les navires sollicités à Constantinople. L'empereur byzantin et son conseiller italien partirent enfin pour Constantinople, quittant Asprokastron. Filelfo affirme qu'il n'avait pas revu la capitale depuis seize mois.

Entre l'arrivée de Filelfo à Buda et sa présence au mariage royal de Cracovie s'était produit un événement important avec l'apport des byzantins, fait regrettablement omis par les byzantinnistes. La réunion des rois de Hongrie et de Pologne, fin mars 1423, à Késmark en Zips, a mis fin à une contestation acharnée provoquée depuis trois ans, au moment où Sigismond avait imposé une solution favorable à l'Ordre teutonique, son allié entré en conflit territorial avec l'Union polonaise-lituanienne. La réconciliation des Hongrois et des Polonais a éliminé une tension internationale qui contrariait les espérances des souverains byzantins, qui désiraient obtenir l'appui des deux royaumes catholiques. Un contemporain, André de Regensbourg, auteur de plusieurs ouvrages d'histoire, a noté, le 20 avril 1423, dans son journal l'événement de Késmark dans les termes suivants:

Item hie ist zu merchen, daz unser herr der kunig (= Sigismund) und der kunig von Polan und herczog Witolt und der dispot (= Ștefan Lazarevici) und des kaysers räte von Kriechen sind gewest pey einander zu dem Kassmarkcht und sind mit einander veraint. Item dapey ist gewesen herczog Heinreich von Bayern, item der herczog von Sachsen. Item der kayser von Tatray hat auch sein rat pey unserm herrn dem kunig. Item der Merczweida hat derslagen

Turken 50 tausent uns auf 10 tausent, die sind ervonkomen, und iren haupman unserm herren dem kunig gefangen pracht. Item so hat der kunig von Polan zu haws geladen den romischen kunig und die pesten fursten und gab yn 200 essen und 60 essen. Item als man die Turken slueg do vand man dez kunigs von Polan zwey panir under dem hauffen. Item als das verricht ward, da läut man all gloken vor frewden. Item alle die herschaft, die pey einander gewesen, die haben nicht mer gehabt dann 8 tausent pfärd. Das ist geschechen an unsern frawn tag in der vasten (= 25 mars).

Bien que la source allemande n'ait pas mentionné le nom de Filelfo, vraisemblablement c'était toujours lui qui avait représenté la Cour byzantine à la réunion de Késmark. La présence d'un messager de Byzance à cet événement déroulé dans un climat optimiste, créé par la nouvelle de la victoire éclatante de Dan II, remportée sur les Turcs, sur le Danube inférieur, résultant en partie de l'initiative byzantine, confirme l'attention spéciale prêtée par les gouvernants de l'Empire byzantin envers l'évolution de la situation politique et militaire aux événements en cours en Europe centrale. L'activité diplomatique déployée par Filelfo en Europe centrale fait partie intégrante de l'un des revirements de la politique byzantine, dans ses tentatives de sauvegarder l'empire. À partir de quelques documents ayant trait aux années 1421–1424 on peut dégager la conception d'ensemble du plan d'action élaboré par Jean VIII; d'une part, il tâchait de saper les fondements du pouvoir, en soutenant les prétendants au trône adversaires du sultan Murad II, de créer une diversion militaire au nord de la Péninsule Balkanique en réactivant le front danubien avec le concours de Dan II, et, d'autre part il essayait d'accélérer le déclenchement de la croisade par l'intensification des négociations concernant l'union des Eglises Orientale et Occidentale, par l'offre de médiation dans le cas litigieux dalmate, entre Venise et la Hongrie, et par la participation – quoiqu'elle fût symbolique – au moment solennel de réconciliation des Hongrois et des Polonais. L'action remarquable de la diplomatie byzantine a été poursuivie tant dans l'espace méditerranéen que dans celui de l'Europe centrale, tant dans le domaine des rapports ecclésiastiques que dans celui des initiatives politiques et militaires visant à desserrer l'étau ottoman. Comme la réussite de cette initiative se faisait attendre, le souverain byzantin a été contraint d'entamer des pourparlers avec les turcs afin d'obtenir un répit.

Francesco Filelfo s'est impliqué dans les négociations les plus importantes de l'Empire byzantin. Lui-même affirme avoir représenté le pouvoir suprême de l'Empire dans ses pourparlers avec le sultan Murad II, avec Sigismond de Luxembourg et avec Vladislav Jagellon. Il a joui de l'entière confiance de l'empereur Jean VIII Paléologue, qu'il a servi avec dévouement et beaucoup de tact. Le fait qu'il ait été sollicité de contribuer à l'aplanissement des conflits issus au sein de la famille impériale est un témoignage éloquent de la confiance dont il jouissait à la Cour de Constantinople. Admirateur de la culture hellénique, Filelfo a appliqué toute son énergie à poursuivre son but, de sauver Byzance, étant l'un des

représentants d'élite du courant que l'on pourrait désigner, avec une pointe d'anachronisme, pour philhellénisme humaniste. Les itinéraires empruntés par les deux représentants de la diplomatie byzantine, Filelfo et Jean VIII, sont singulièrement édifiants pour l'histoire roumaine de cette époque. Débarquant à Asprokastron, Filelfo avait parcouru la Moldavie jusqu'à Baia et, après avoir passé les montagnes, il avait traversé la Transylvanie, poursuivant sa route vers Buda. À son retour, la traversée de la Péninsule Balkanique – la voie la plus rapide menant à Constantinople – s'avérant trop risquée, le messager impérial se dirigea vers Licostomo (bouche du Danube). Son désir de partir de Licostomo fut vain; il était illusoire d'espérer de quitter Licostomo, car les navires s'en détournaient, n'accostant plus aux bouches du Danube. Fait explicable soit par les attaques turques à Chilia, signalées par différents documents, soit par le blocus du commerce sur le Danube, entrepris par le voïvode moldave Alexandre le Bon, mesure attestée par certaines sources, quelques années plus tard, mais qui avait été appliquée, probablement dès lors[11]. Mentionnons un autre fait remarquable: pour arriver à Chilia à partir de Cuvin, Filelfo a dû s'acheminer vers la Transylvanie. Il n'y avait aucune raison d'attendre à Licostomo des navires qui n'abordaient plus ce lieu. Filefo partit pour Asprokastron à la recherche d'un moyen de transport maritime vers Constantinople. La suspension de la navigation aux bouches du Danube, constatée par Filelfo arrivant dans cette région fut confirmée peu après par Jean VIII Paléologue. À son retour de Buda, se dirigeant vers Chilia, l'empereur fut obligé de changer l'itinéraire établi en raison des faits mentionnés antérieurement et se porter alors vers Asprokastron. Les nouvelles données figurant dans la lettre de Filelfo facilitent l'exclusion d'une confusion concernant apparemment des détails mais leur portée pouvait avoir d'éventuelles implications générales. Selon Georgios Sphratzes[12], fin décembre de l'an 33 (=1424), l'empereur Jean est revenu à Constantinople, venant de la prénommée Chilia sur le Danube, où des navires accostaient en partance pour Constantinople. Car, auparavant, il avait envoyé en Hongrie, par voie terrestre, un messager appartenant à un autre pays et parlant une autre langue, porteur d'un message chiffré.« Et lorsque j'ai eu le papier qui mentionnait qu'il était sain et sauf et qu'il allait se diriger vers la Grande Valachie (Megali Vlahia), que des vaisseaux acheminés vers Chilia l'embarqueront et le ramèneront, j'ai éprouvé une grande joie. » Sphrantzes, se trouvant dans l'entourage de Manuel Paléologue, détenait toutes les données pour être bien renseigné sur ces détails. Néanmoins son affirmation comporte une inexactitude glissée involontairement. Il est vrai que les navires sollicités par Jean VIII, depuis qu'il se trouvait sur le territoire du royaume de Hongrie, avaient été acheminés vers Chilia,

[11] Pour le blocus sur le Danube, institué par le voïvode Alexandre le Bon, dans le but de favoriser le commerce avec Asprokastron, v. Virgil Ciocâltan, *Raporturi moldo-lituaniene, 1420–1429*, dans le volume *Românii în istoria universală (1420–1429)*, III, 1988, p. 142.

[12] Geogios Sphrantzes, *Mémoires 1401–1477*, édition critique de Vasile Grecu, Bucarest, 1966, p. 18–19 (Scriptores Byzantini, V).

mais au cours de son voyage à travers la Hongrie et le territoire valaque l'empereur associé au trône s'était rendu compte que l'embarquement à Chilia n'était plus possible, ce qui l'avait déterminé à se diriger vers Asprokastron. Parmi les brèves notes chronologiques que leur dernier éditeur a nommées « Kleinchroniken » il y en a une qui confirme la partance de Byzance des vaisseaux qui devaient embarquer l'empereur Jean VIII, le 13 septembre 1424, à Asprokastron: « et le 13 du mois de septembre, troisième indiction de l'an 6933 (=1424) deux vaisseaux (katerga) ont gagné le large, se dirigeant vers Asprokastron pour ramener le saint basileus Jean, kir et avthentis. »[13] L'information a été confirmée par les notes chronologiques de la ville de Mesembria: « en l'an 6933 (1424, erreur glissée dans la note, qui indiquait 6946), troisième indiction, le basileus Jean a quitté Asprokastron, arrivant à Mesembria avec deux vaisseaux (katerga) le 20 du mois d'octobre, un vendredi. »[14] Le motif de cette entorse faite à l'itinéraire, de Chilia à Asprokastron, paraît difficilement explicable à l'éditeur du recueil des « Kleinchroniken » byzantines; le texte de la lettre de Filelfo nous apprend quelle en fut la raison: la liaison maritime de Chilia continuait d'être bloquée. Par la suite, Jean VIII, l'automne de l'année 1424, se trouvant en Moldavie, a fait une halte à Asprokastron, où il est arrivé par une route que nous ignorons, probablement par la Transylvanie[15].

Les nouveaux renseignements contenus dans la lettre de Filelfo exigent quelques considérations portant sur le rôle de la Moldavie servant d'intermédiaire – même si ce rôle était passif – entre les forces de la croisade, en Europe centrale, et l'Empire byzantin, gravement périclité par les progrès de la puissance ottomane. Même si au siècle précédent Jean V Paléologue avait voyagé en Hongrie, au fil du Danube, en se rendant à la cour du roi Louis d'Anjou, à l'époque de ses successeurs du XVe siècle la communication entre les deux puissances avait été assurée par la Moldavie. Face à la nouvelle situation, le rôle de Asprokastron a été primordial. Filelfo s'est arrêté en cette cité du liman du Dniestr, tant à l'aller qu'au retour de son voyage en Hongrie. Jean VIII est rentré à Constantinople, s'embarquant sur un vaisseau accosté à Asprokastron. Son frère, Démétrios, est passé en Moldavie par la même cité moldave du Pont-

[13] Peter Schreiner, Die byzantinischeh Kleinchroniken, I. Teil. Einleitung und Text, Wien, 1975, p. 118.

[14] Idem, *Studien zu den BPAXEA XPONIKA;* München 1967, p. 205 (*Miscellanea Byzantina Monacensia*, hrsg. Von Hans-Georg Beck, Heft 6); quant à l'erreur chronologique du texte de la chronique, *Ibidem*, p. 164–166.

[15] La thèse contraire, contestant la présence de Jean VIII en Moldavie, est soutenue par Alexandru Elian, *Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea*, dans le volume *Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1954, p. 109 et 119–130. À l'opposé, Ştefan Gorovei, dans *Un episod din „recuperarea" Bizanţului. Prima operă a spătarului Nicolae Milescu*, dans « Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie A. D. Xenopol », XXII, 1985, 2, p. 459, partant de l'hypothèse de l'appartenance de Chilia à la Moldavie, à cette époque, considère comme bien fondée la tradition tardive ayant trait à la rencontre entre le voïvode Alexandre le Bon et l'empereur Jean VIII.

Euxin[16]. C'est toujours à Asprokastron que débute l'héroïque carrière de Dan II, représentant illustre de la série de princes valaques que Nicolae Iorga se plaisait à nommer « les chevaliers ». Mentionnons également un fait remarquable, à savoir qu'un émissaire spécial de la croisade, le sieur Guillebert de Lannoy, après avoir établi des contacts avec des personnalités de premier ordre en Europe Centrale s'est rendu à Constantinople toujours par la Moldavie, où il fut reçu par le voïvode Alexandre le Bon, et qu'il est passé par Asprokastron pour arriver à Byzance. La déviation finale de l'itinéraire de Filelfo et de Jean VIII, de Chilia à Asprokastron, pose le problème des rapports entre la Moldavie et la Valachie, en fonction de leurs liaisons avec la mer Noire, entre la Hongrie et la Pologne, après la fin de la domination génoise aux bouches du Danube. A la lumière des nouveaux renseignements présentés dans la lettre de Filelfo on comprend mieux l'action d'Alexandre le Bon qui avait bloqué la navigation sur le Danube pour favoriser la circulation par la voie moldave, dont le point de contact avec la mer se trouvait au liman du Dniestr.

Le rappel des aspects relevés dans le texte de Francesco Filelfo signale la nécessité de remettre à jour la recherche sur les rapports entre Byzance et la Moldavie à l'époque des derniers Paléologue, plus exactement l'intervalle entre la création du siège métropolitain de Moldavie et le Concile de Florence, même jusqu'en 1444, période marquée par le danger imminent de l'expansion ottomane et par les efforts de la contrecarrer.

Traduit de l'original roumain par Lydia Ciucă

[16] Pour l'épisode du prince impérial Démétrios et l'agitation provoquée à Constantinople par son option politique, v. Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken, II, Historischer Kommentar*, Wien, 1977, p. 421–422 et Ivan Džurić, *Sumrak Vizantije. Vreme Jovana VIII. Paleologa (1392–1448)*, Beograd, 1984, p. 250–251.

NOTES ON THE GENOESE COINAGE AT PERA DURING THE FIRST HALF OF THE 15th CENTURY

ERNEST OBERLÄNDER-TÂRNOVEANU

In spite of its huge economic and political importance, as well as its leading position among all the Overseas Genoese settlements, Pera starts its own coinage very late. This delay was caused by the special political circumstances in which Pera was established and evolved. Pera developed from an old borough of Constantinople, lying next to the seaside walls of the Byzantine capital, on the opposite shore of the Golden Horn. This vicinity with the capital of a great empire offered not only exceptional economic opportunities, but it also severely hampered the freedom of movement of the local Genoese administrative authorities. Though enjoying a large domestic autonomy, including a lot of extraterritorial privileges, the Genoese settlement in Pera was the result of an imperial grant. Although in a quick loss of power during the 14th–15th centuries, for long times the Byzantine emperor had enough means at his disposal, if not to revoke the grant, certainly, to limit seriously its benefits. This implied for the Genoese authorities a quite strict observance of the imperial sovereignty. Or, according to the Byzantine legal traditions and practices, the right of coinage was an unquestionable attribution of the Emperor. As a clear acknowledgement of this situation, the "*Statute of Pera*" of 1304, totally forbid any attempt to strike its own coins (PROMIS 1871 513). Despite the worsening of the relationship between Byzantium and Genoa, as well as the shifting of the political and military balance between them, this provision was observed for more than a century.

The only concession in the monetary field conferred to the Genoese community of Pera by the Byzantine emperors was the use of their own coin-weight, called during that time *exagion, exagium, saggium* or *saggio* (BELGRANO 1877–1878 106 and 119). The right conceded by Andronicus II, in 1304, and later reconfirmed, in 1317, represents the starting moment for the creation of an account coin – the "hyperperon ad sagium Peyre". Expressed either in gold or silver, the account hyperperon of Pera was worth 0.66% less than its Constantinopolitan counterpart (PEGOLOTTI 1936 40; BERTELÈ 1973 113–5; BALARD 1978 II 647–58).

The existence of the coins struck by the Genoese of Pera was attested only by few contemporary sources. One of the most important among them is *Pratica della mercatura* of Giovanni di Antonio di Uzzano. It was written at the beginnings of

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 377–385, 2006

the 1440s, but, as usually for this kind of work, it embodied some older information. In chapter 56, mentioning the discounts practised by the Florentine moneychangers in September 1425, di Uzzano refers to "Fior[ini] di Costantinopoli" (di UZZANO 1766 167–8). Although the source of di Uzzano labelled them as "Constantinopolitan", it is very likely that, in fact, they were gold coins issued in Pera (BABINGER 1956a 111 note no 4). Another interesting mention of such coins could be found among the entries of Giacomo Badoer. Not too akin with the arcane of the Levantine coinage, Badoer was obliged to accept that he was wrong when he misread some Turkish ducats, sent in a sealed sack to Trebizond to be sold there. In the final entry of his account book, when he settled the deal, Badoer noted that, seven of the said ducats "... *ne fo duchati de Pera e duchati scarsi*"; and accordingly, he valuated them to only 71 aspers of Trebizond, instead of 80, as he did with the Turkish ducats (BADOER 1956 103, l. 9–12 and 155, l. 9). The last mention of the coins struck in Pera, so far known to me, dates from 15th June 1453. One of the wounded defenders of Constantinople, escaping on a Genoese ship to Chios, died during his journey. In the inventory of his belongings left behind, dressed by a notary, were mentioned the following currencies: " ... ducati auri Veneti novem, item perperi de Pera decem et novem item asperi Teucri XII, item carati de Chio XXV..." (ROCCATAGLIATA 1982a no 17). Clearly, this list contains only *real* coins in use that time in Levant, among them those of Pera.

Despite the frenzy race for collecting, studying and publishing the monetary issues of the Frankish East undertaken by the pioneers of the Levantine numismatics during the 19th century, the coinage of Pera remained unveiled for a long time. Paul Lampros published the first coins of Pera in 1872 (LAMBROS 1872; LAMPROS 1873 12–22). Lampros conclusions were fully adopted by Schlumberger and integrated in his monumental work *La numismatique de l'Orient latin* (SCHLUMBERGER 1878 447–54). Very little new published material was added since then (CASTELLANI 1925 242, no 16171; IVES-GRIERSON 1954 24, pl. XII, no 5–6; GAMBERINI di SCARFEA 1956 147; BABINGER 1956a 111–2; BABINGER 1956b 123). During the early 1980's G. Lunardi summarized it in a very few lines (LUNARDI 1980 25–8 P 1 var. a and P 2). Due to the extremely few issues of Pera so far published, our common wisdom remains quite limited, in spite of some recent contributions (ILIESCU 1989 31–2; GIACOSA 1998 654–5; SLEPOVA 1998 53; MORRISSON 2001 230; MAZARAKIS 2003 76–7; OBERLÄNDER-TÂRNOVEANU 2004b 71 and 74–5).

The first known issues of Pera are the full-weight gold ducats of Venetian type, struck in the name of Filippo Maria Visconti, Duke of Milan and Lord of Genoa (1421–1436) (LAMPROS 1873 17–8, pl. I, no 3; SCHLUMBERGER 1878 453–4, pl. XVII, no 21; CASTELLANI 1925 242 no 16171; IVES 1954 24, pl. XII, no 5; LUNARDI 1980 27 P 1 var. a). The coins bore as mintmark a large Gothic **P**, at the bottom of the staff of the pennon hold by the saint, represented on the

reverse. These ducats are part of a larger group of Eastern issues, often debased and lightweight gold coins, imitating most of the inscriptions and the design of the Venetian, but bearing the names or the titles of the Genoese rulers, and sometimes the name of Saint Lawrence, the Holly Patron of Genoa.

However, some peculiarities of the reverse inscription strongly distinguish the ducats of Pera among all other Levantine gold issues of the Duke of Milan and Lord of Genoa. Unlike the unmarked Venetian type ducats of Filippo Maria Visconti, on which the name of the ruler is omitted, being mentioned only his title **DMEDIOLANI** (LUNARDI 1980 200–1 S 18 var. a–q), on the issues of Pera the reverse inscription mentions the abbreviated form of the ruler's name **FMA** – *F(ilippus) Ma(ria)*, as well as his title of **MEDIOLA**(ni) **D**(ux)•. But the inscription emphasizes at the same time that the coins were struck not only in his own name, but of the Community of the Genoese citizens, as their reverse inscription reads: **ETCOIS•IA•** – *et Co(mmunita)s Ja(nuensium)*. Among the entire coinage of the Overseas Genoese settlements, a similar formula is to be found only at the beginnings of the autonomous bilingual issues of Caffa, struck in the name of Toqtamysh Khan (1376–1395) and Bek Sufi Khan (1419–1422) and **COMVNEIANVEIN** (MITCHINER 1977a 320; MITCHINER 1977b; LUNARDI 1980 45 C 4). Even more striking is the meaning of the inscription of the ducats of Filippo Maria Visconti, recently attributed by Giacosa to the same city – **IANVA•ME•G – EnVIT – CAFA/ +MEDIOLANI – DNSIANVA** (GIACOSA 1998 654–5).

Very likely, such monetary inscriptions must have had a strong domestic and foreign propagandistic value, emphasizing the full involvement of Genoa in the coinage of its Levantine settlements. In the peculiar case of Pera's issues, I think that it could contain some echoes of the bloody internal disputes between different factions not only in Genoa, but also in Pera, which finally lead to the acknowledgement of Filippo Maria Visconti as their ruler. The meaning of the inscriptions could contain also some allusions to the position of the Genoese settlement on the Golden Horne in respect of two of its powerful neighbours – Byzantium and the Ottoman Empire.

The beginning of the autonomous coinage in Pera raised a lot of questions, in respect to the Byzantine reaction to such a severe break of the imperial sovereignty. Such a decision of both metropolitan and local Genoese authorities appears difficult enough to explain, if we are taking into consideration the fact until the early 1430s the Byzantine-Genoese relations remained rather good and the Empire was strong enough. I suspect that the decision to strike the signed ducats of Filippo Maria Visconti in Pera could have some connexions with the aborted siege of Constantinople, ordered by Murad, II in 1422. On this occasion or soon after, the authorities of Pera tried to signal once again to the Ottomans that Pera must be regarded as a territory outside the Byzantine sovereignty, as well as the strong commitment of Genoa and Milan to protect its status.

The chronology of the coinage of Pera during the rule of Filippo Maria Visconti's rule remains rather unclear. The common wisdom dates the striking of these

ducats during 1421–1436 (LUNARDI 1980 27), though Lampros and Schlumberger considered that these ducats could have been struck during the later years of Visconti's rule (LAMPROS 1872; SCHLUMBERGER 1878 454). Recently A. Mazarakis supposed that the strike of the Venetian type ducats of Visconti, marked with letters at the bottom of the shaft of the pennon started around 1428 (MAZARAKIS 2003 74). Some evidence for solving this question could be found in the records of di Uzzano. He mentions the gold coinage of Pera, together with those of Rhodes and of the "Turks". Or the Rhodian coinage di Uzzano referred is quite well dated. In February 1423 the Venetian authorities protested against the imitation of the design and the inscriptions of their ducats by the Great Master Antonio di Fluviano (1420–37). The Venetian reaction was produced because the appearance on the market of the first series of Rhodian ducats, boring the name of St. Mark (**S•M•VENETI**). Very likely, soon after the Venetian protest, during the second half of 1423 or early 1424, the design of the Rhodian ducats was slightly changed, the name of St. Mark being replaced by that of St. John and the title of the Great Master of Rhodes was clearly précised. These issues were soon well known on the Florentine monetary market, before the early autumn of 1425. The association made by di Uzzano between the Rhodian, the Peran and the "Turkish" ducats should be an indication that these were more or less contemporary new issues, which appeared in Florence in the same time. It is quite likely that the ducats of Pera were struck some few years earlier, before 1425, during 1422–3, soon after the recognition of the election of Filippo Maria Visconti as Lord of Genoa. Due to the fact that Visconti took the power on 2nd November 1421, it is likely to suppose that the news regarding his election reached Pera before the end of January 1422, or even later, because the difficulties to communicate between the metropolis and the area of the Black Sea during the winter season.

Taking into consideration the extremely few coins of this type which survived (only two pieces were so far published), one might consider that the amount of the issue was quite limited, although their appearance on the Levantine monetary market did not left unnoticed by the professional money handlers from abroad. It seems that taking the decision to issue its own gold coinage in the name of Filippo Maria Visconti, the first aim of the Genoese administrative authorities in Pera was a political and propagandistic one, rather than an economic one. Despite this remark, one could suppose that Pera should have produced some other gold issues during the last years of Visconti's rule. This assumption is based on the clear connexion which has been established between the amount of the coinage of Levantine ducats of this ruler all across the Aegean and the Black seas and the Genoese-Venetian war of 1431–5.

This war was a crucial political event for the entire Genoese network of possessions in Levant and it put at a considerable strain all the economic and military resources of the metropolis and the overseas settlements (BASSO 1995 199–205). It is hard to suppose that only Pera could have been able to escape from such a pattern,

especially during the years 1433–4, when large military operations underwent in the Black Sea area, as well as around the city itself. As an administrative and the main economic centre of the Genoese Romania, one should expect that Pera was called to largely supply the war expenditures in the Pontic region. As well as the issues struck at the beginning of Filippo Maria Visconti's rule, his later Peran coinage had a strong political purpose, to provide with cash the navy and the mercenaries.

Some scholars also attributed to Pera a very rare type of full weight Venetian type ducats of Filippo Maria Visconti, boring the inscriptions **•+ •ME•GEnVIT – IANUA•CAFFAM/ DVXMEDIOLANI – DNIANVE** (AUCTIONES A. G. BASEL 1980 lot 755; SLOCUM COLLECTION 1997 98 no 915; LUNARDI 1980 27 P 1, var. b). Recently Giacosa proved such an attribution was based on a wrong reading of the monogram represented on the obverse, at the feet of Christ, supposed to be a large **P** letter. According to the above mentioned author, the mint that struck these ducats was Caffa (GIACOSA 1998 649–55). So, the answer to the question of the identification of the latter issues of Filippo Maria Visconti in Pera depends on the further publication of well dated hoards containing such ducats. In this respect, a huge opportunity was missed during the second half of 1980's. Then a large hoard containing more than 4,000 gold coins, buried around 1431–1435, was found in the Aegean region of Western Anatolia. According to some reliable information it was brought to light in 1989, in the area of Foça (Phocaea or Foglia) (STAHL 2000 216 foot-note no 92). It included a few ducats of Pera struck for Visconti, as well as genuine Venetian issues, the latest from Francesco Foscari (1423–1457), Turkish imitations of the Venetian ducats, as well as issues of Chios, Mitilene, Foglia, unmarked Levantine ducats of Filippo Maria Visconti and Rhodes. Unfortunately, the hoard was dispersed before being properly studied (GIACOSA 1998 650–1).

The second series of Peran ducats were struck during the 2nd or the 3rd rule of Tommaso di Campofregoso (1436–43) (LAMPROS 1873 18, pl. I, no 4; SCHLUMBERGER 1878 454, pl. XVII, no 22; CASTELLANI 1925 242 no 16172; LUNARDI 1980 28 P 2; IVES 1954 24, pl. XII, no 6) [See, Fig. No. 1].

Although preserving the same mintmark, the gold coinage of Pera during Tommaso di Campofregoso last doganat shows a lot of changes, not only regarding the design of the coins, but also in their weight and alloy standards. Unlike the ducats issued for Filippo Maria Visconti, these coins have on the obverse the same inscription as the genuine Venetian pieces – **SIT•T•XPE•DAT•Q• – REGISISTEDVC** while, on the reverse it is mentioned the name of St. Lawrence – **S•LAVRETI**. On the other hand, the new issues seem to be produced not "al pezzo", as the Western gold coinage was usually struck during the 14th–15th centuries, but "al marco", and according to a very low weight standard and from a strongly debased alloy.

In my opinion, these changes are not casual and could indicate an attempt to reform profoundly the coinage of Pera. The previous weight standard of the Venetian ducat followed during Visconti's rule was abandoned for a lighter one. Though keeping most of the external appearances of the Venetian gold ducat,

actually, the issues of Tommaso di Campofregoso represent the gold equivalent of the silver account hyperpera of Pera. This new situation explains the ambiguity of their denomination found in some contemporary sources – "ducats" in Badoer's account book and "perperi" in the inventory list of 1453. Similar attempts to strike equivalents of the local account silver coins under the form of light and debased imitations of Venetian type for Tommaso di Campofregoso, Filippo Maria Visconti and Raffaele Adorno were undertaken in Caffa and in other places around the Black Sea area (OBERLÄNDER-TÂRNOVEANU 2004b 65–75).

Besides the rather limited number of the ducats of Filippo Maria Visconti struck in Pera, the monetary reform introduced by Tommaso di Campofregoso largely contributed to their disappearance from the Levantine monetary market and is to be considered one of the major reasons of their present rarity. Being struck from a better alloy and being heavier the old issues were recalled and melted down.

Very likely, Tommaso di Campofregoso's gold coins of Pera were those "ducati" which caused such problems to Giacomo Badoer, during the second half of 1437. The difficulties to properly identify these issues among many other types of light weight and debased imitations of the Venetian ducats circulating during the 1430's in Constantinople and the Black Sea region, could have been caused not only by Badoer's own lack of practical knowledge in the monetary field, but also because the coins had appeared quite recently on the monetary market. Very likely, due to the difficulties of the communication between Genoa and Pera, the news concerning the election of Tommaso di Campofregoso as Doge took some months before arriving in Pera and the beginning of his coinage started here only at the end of 1436 or early 1437.

Just as during Filippo Maria Visconti's rule, it was possible that the decision to strike gold coins in the name of Tommaso di Campofregoso in Pera would generate a lot of political complications with the Byzantines. This initiative occurred just a few years after the crushing defeat in 1435, when the Perotes were obliged to offer their full submission to the Emperor and to hoist his flag over the town. Unfortunately, no contemporary source informs us how the local Genoese authorities managed to appease the Byzantine's reaction.

The gold coins of Tommaso di Campofregoso struck at Pera seem to be issued in a larger amount than the ducats of Filippo Maria Visconti, although, they remain rare enough. Designed to match the local account hyperperon, the monetary unit of both commercial transactions and public spending in Pera, the light weight and debased "ducats" of Tommaso di Campofregoso played a certain role in the regional trade from Trebizond and Chios to Moldavia.

Very few things are so far known on the metrology of the autonomous coinage of Pera. Unfortunately, the only contemporary source regarding the weight standard of the early ducats of Pera offers no indications on this topic, because the manuscript of di Uzzano's book on this matter is illegible (di UZZANO 1766 168). The sole recorded weight of the ducats of Filippo Maria Visconti is 3.51 g (CASTELLANI 1925 242 no 16171; LUNARDI 1980 27 P 1 var. a). It fits perfectly into the

individual variability of the contemporary Venetian ducats which served as prototype. Even if lacking any analyse of this kind of issues, such a high weight could be an indication that the fineness standard of the first Perote ducats was similar enough to that of the Venetian one. According to di Uzzano's work the ducats of Pera were struck from an alloy of 900‰ gold (21 2/3 carats), slightly worse than that of the Turkish ducats – 950‰ (22 ¾ carats) or the Rhodian ones – 925‰ (22 1/5 carats) (di UZZANO 1766 167). All the figures of the fineness of the Peran ducats of Filippo Maria Visconti recently given by A. Mazarakis are far beyond the value measured in September 1425 in Florence. They range from 790‰ (19 carats), 770‰ (18 ½ carats) and 660‰ (16 carats) (MAZARAKIS 2003 74 and 76). If such values will be confirmed by further investigations, it could be a proof that the later issues of Visconti, struck during the years 1431–5, were considerably debased.

The medium weight of the light ducats of Tommaso di Campofregoso so far published is 2.00 g. According to A. Mazarakis their titles range from 660‰ (16 carats) to 540‰ (13 carats). However, based on Badoer's records, one might suppose that the first issues were slightly better and heavier. Badoer rated them at 89% from a Turkish ducat, which corresponds to 0.58% of a Venetian ducat (MORRISSON 2001 227 and 230). This could correspond to a fine gold content of about 2.09 g, much more than the medium weight of the coins so far published.

Nothing is known on the location of the mint of Pera; however it is quite likely to suppose that such an important institution was located near to the Podestà residence and the public Treasury of the Commune (Massaria).

Very little is known about the Peran coins kept in the collections scattered around the world. The two coins from P. Lampros collection, the same as those published by Schlumberger were sold to the Italian Royal collection and were kept in Turin. Two other Peran ducats of N. Papadopoli collection, published by Castellani are preserved in Venice. A ducat of Tommaso di Campofregoso, published by Lunardi is kept in the collection of Casa di Risparmio in Rome. Similar specimens are preserved in the collection of the Coin Room of the National History Museum of Romania in Bucharest and in the collection of the Coin Room of the Library of the Romanian Academy.

BIBLIOGRAPHY

AUCTIONES A. G. BASEL 1980 *Monnaies antiques, du Moyen Âge et modernes, Auctiones A. G. Basel, Auktion 11, 30 septembre–1er octobre 1980*, Basel (1980).

BABINGER 1956a F. Babinger, Zur Frage des osmanischen Goldprägungen im 15. Jahrhundert unter Murâd II. und Mehmed II., *Sud-Ost Forschungen*, 15 (1956) 550–3, reprinted in *Aufsätze und Abdhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, II, Munich (1966) 110–112.

BABINGER 1956b F. Babinger, Contraffazioni ottomane dello zecchino veneziano nel XV secolo, *Annali*, 3 (1956) 83–99, reprinted in *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, I, Munich (1962) 113–23.

BADOER 1956 *Il Libro dei Conti di Giacomo Badoer*, eds. U. Dorini and T. Bertelè (*Il Nuovo Ramusio*, dir. G. Tucci, III), Rome (1956).

BALARD 1978 M. Balard, *La Romanie génoise (XIIe – début du XVe siècle)* [Atti de la Società Ligure di Storia Patria, N. S., volume 18 (92), fasc. 1, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 235], vol. I–II, Genoa-Rome, (1978).

BASSO 1995 E. Basso, Filippo Maria Visconti face au problème colonial: Politique et admnistration dans le Levant génois (1421–1435), in *Coloniser au Moyen Âge*, eds. M. Balard and A. Ducellier, Paris (1995) 199–205.

BELGRANO 1877–1878 L. T. Belgrano, *Prima e seconda serie di documenti riguardandi la colonia di Pera*, *ASLSP* 13 1877–1878 97–336 and 932–1003.

BERTELÈ 1973 T. Bertelè, Moneda veneziana e moneta bizantina (secoli XII–XV), in *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, ed. A. Pertusi, vol. I, *Storia-Diritto-Economia*, Florence, 1973, 1–146.

CASTELLANI 1925 G. Castellani, *Civico Museo Correr, Catalogo della raccolta Papadopoli Aldobrandini*, II, Venice (1925).

GAMBERINI di SCARFEA 1956 G. Gamberini di Scarfèa, *Le imitazioni e le contraffazioni monetarie nel mondo*, III, Bologna (1956).

GIACOSA 1998 G. Giacosa, Il ducato d'oro di Caffa, *Annotazioni Numismatiche*, 29 (1998) 649–57

ILIESCU 1989 O. Iliescu, Contributions à l'histoire des colonies Génoises en Roumanie, *RRH* 28.1 (1989) 25–52.

IVES-GRIERSON 1954 H. E. Ives, *The Venetian Gold Ducat and its Imitations* [ANS–NNM, no. 128], ed. by P. Grierson, New York (1954).

LAMBROS 1872 P. Lambros, 'Anékdota nomismata kopénta 'én Péran 'ypo tês a'utóthi 'apoikías tôn Genouênsiôn, Athens (1872).

LAMPROS 1873 P. Lampros, Monede inedite coniate in Pera dalla colonia genovese quivi stabilita (1421–1436, 1436–1443), *Periodico di numismatica e sfragistica per la storia d'Italia*, 5 (1873) 12–22.

LUNARDI 1980 G. Lunardi, *Le monete delle colonie genovesi*, [ASLSP N.S. 20 (94) , fasc. 1], Genoa (1980).

MAZARAKIS 2003 A. Mazarakis, Ena adêmosieuto doukáto tou Ntorínou Gkateloúzio auténtê tês Mytilê'nês (1428–1455) – An Unpublished Ducat of Dorino Gatelusio Lord of Mytilene (1428–1455), *Nomismatika Chronika* 22 (2003) 67–77.

MITCHINER 1977a M. Mitchiner, *Oriental Coins and their Value. The World of Islam*, V/1, London (1977).

MITCHINER 1977b M. Mitchiner, Caffa – Some Latin-Arabic Coins Struck by the Genoese, *Oriental Numismatic Society Newsletter*, 50 (1977) 3.

MORRISSON 2001 Cécile Morrisson, Coin Usage and Exchange Rates in Badoer's Libro dei Conti, *DOP*, 55 (2001) 217–44.

OBERLÄNDER-TÂRNOVEANU 2004b E. Oberländer-Târnoveanu, Componenta pontică în circulaţia monetară moldovenească din vremea lui Ştefan cel Mare, *Revista Muzeelor*, 40.3 (2004) 63–86.

PEGOLOTTI 1936 Francesco Balducci Pegolotti, *La Pratica della mercatura*, ed. A. Evans, Cambridge in Massachussets (1936).

PROMIS 1871 V. Promis, Statuti della colonia genoese di Pera, *Miscellanea di storia italiana*, 11 (1871) 513–780.

ROCCATAGLIATA 1982a Aussilia Roccatagliata, *Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Pera e Mitilene*, 1, *Pera (1408–1490)* [CSFS, no 34, 2], Genoa (1982).

SCHLUMBERGER 1878 G. Schlumberger, *La numismatique de l'Orient latin*, Paris (1878).

SLEPOVA 1998 Tatijana I. Slepova, Podrazhanija venecianskih dukatam XIV–XV vekom v Vostochnom Sredizemnomor'e i Severnom Prichernomor'e, in *Gosudarstvennyj Ermitazh Numizmaticheskij Sbornik 1998 k 80-letiju V. M. Potina*, Sankt-Peterburg (1998) 51–63.

SLOCUM COLLECTION 1997 *The John J. Slocum Collection of Coins of the Crusade Sothesby's London 6 and 7 March 1997*, London (1997).

STAHL 2000 A. M. Stahl, *Zecca. The mint of Venice in the Middle Ages*, (Baltimore, London and New York, 2000).

di UZZANO 1766 Giovanni di Antonio di Uzzano, *La pratica della mercatura scritta da Giovanni di Antonio di Uzzano nel 1442*, ed. Pagnini di Ventura in, *Della decima e di varie altre gravezze imposte dal commune di Firenze, Della moneta e della mercatura dei Fiorentini fino al secolo XVI*, Lisbone-Lucca (1766).

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LA DOUBLE DÉNOMINATION DE CETATEA ALBĂ

VITALIE JOSANU

Cetatea Albă – comme d'autres anciens centres urbains importants – était connue dans les sources médievales sous plusieurs noms. Dès la fin de l'Antiquité roumaine*, dans un itinéraire du VIIe siècle, réalisé par un anonyme de Ravenne[1], la cité du liman du Dniestr a été mentionnée avec le nom qui a traversé cette période, *Tyras*[2]. Conformément à cette source, on peut supposer que la vie a été continuelle dans la ville pontique[3]. Les

* Au cas où l'on considère que le Moyen Âge roumain débute aux VIIIe–IXe siècles, de pair avec la formation du peuple roumain et de la langue roumaine.

[1] M. Popescu-Spineni, *România în izvoarele geografice şi cartografice. Din antichitate până în pragul veacului nostru*, Éd. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 87.

[2] Ce nom a été aussi utilisé autour de 1250 par Rudolf d'Ems, dans l'œuvre *Weltchronic*, où il parle d'un pays appellé la Thrace, qui avait des confins jusqu'à Tyras, voir G. Popa-Lisseanu, *Izvoarele istoriei românilor. Românii în poezia medievală*, tome III, Éd. Bucovina, Bucureşti, 1935; dans ce cas, probablement, l'auteur a pris en considération comme repère géographique la rivière éponyme et non pas le centre urbain.

[3] Al. Andronic, *Din problematica genezei oraşelor medievale româneşti de la est de Carpaţi. Modele*, dans Arh. Mold., XVIII/1995, Éd. Academiei Române, Bucureşti, p. 208; T. O. Gheorghiu, *Cetăţile oraşelor. Apărarea urbană în centrul şi estul Europei în Evul Mediu*, Éd. Simetria, Bucureşti, 2000, p. 26; D. Gh. Teodor soutient l'idée de l'identification de Tourris, que Justinian offrait aux antes en 546 d. H., avec Tyras, voir D. Gh. Teodor, *Unele consideraţii privind originea şi cultura anţilor*, dans Arh. Mold., XVI/1993, Éd. Academiei Române, Bucureşti, p. 206; Idem, *Slavii la nordul Dunării de Jos în secolele VI–VII d. H.*, dans Arh. Mold., XVII/1994, Éd. Academiei Române, Bucureşti, p. 225–226. Cette remarque peut représenter un point d'appui important pour soutenir l'opinion concernant la continuation de la vie urbaine dans le centre du liman du Dniestr. En plus, Ion Tentiuc soutient – en consultant les informations offertes par Victor Spinei – l'existence d'une agglomération de type Dridu (IXe–XIe siècle) à Cetatea Albă, voir I. Tentiuc, *Populaţia din Moldova centrală în secolele XI–XIII*, Éd. Helios, Iaşi, 1996, p. 241–242. Quoique modestes, on peut prendre aussi en considération les découvertes monétaires byzantines du XIe siècle de Cetatea Albă et de ses alentours, voir V. Spinei, *Moldova în secolele XI–XIV*, Éd. Universitas, Chişinău, 1994, p. 122–123; I. Tentiuc, *op. cit.*, p. 137. Les tours circulaires – innovation de l'époque romaine – de Cetatea Albă, sont une influence du monde byzantin. Dans l'Europe occidentale ces éléments de fortification remplacent les tours carrées (rectangulaires) au XIIIe siècle. En Transylvanie, les tours circulaires sont présentes du XIIe siècle, datation qu'on peut aussi attribuer à Maurocastrum, voir L. Chiţescu, *Fortificaţiile Moldovei în secolele XIV–XVI. Cetăţi voievodale şi fortificaţii orăşeneşti* (Thèse de doctorat), Institutul de Arheologie al Academiei Române, Bucureşti, 1972, p. 55–56. Les informations des VIe, VIIe, IXe–XIe et XIIe siècles pourraient infirmer l'hypothèse de la cessation de la vie urbaine à Cetatea Albă dès les IIIe–IVe siècles jusqu'au XIIIe siècle. Le nombre réduit d'indices concernant la population du liman du Dniestr pourrait être expliqué par les événements précipités, provoqués par les migrateurs, un phénomène qui a des répercussions aussi sur la circulation des monnaies, voir C. Preda,

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 387–405, 2006

vagues de population migratoire, venues de l'Est, ont déterminé, certainement, la perte de renommée du centre – qui a été concentré, probablement, dans un territoire beaucoup plus petit – dans lequel les empereurs byzantins ont dressé une cité à quatre tours aux coins. La cité est aussi dessinée dans le célèbre *Codex Latinus Parisinus*[4].

Les Touraniques ont nommé Cetatea Albă – *Akkerman* (avec le sens Cité Blanche); les Bzyantins lui ont dit *Asprocastron* et *Maurocastron* (la Cité Blanche, la Cité Noire). Ces dénominations se retrouvent dans les sources médiévales sous formes diverses, surtout des reproductions d'après les formes orales entendues par les savants anciens.

L'historiographie roumaine et étrangère ont essayé d'expliquer cette opposition des toponymes et leur provenance: cela a provoqué aussi des divergences entre les spécialistes. Ces différences d'opinion peuvent être expliquées non seulement par une interprétation differenté des sources – un phénomène assez normal –, mais aussi par les types de chroniques historiques analysées par les spécialistes. Il arrivait assez souvent que le même type de sources ne soit pas analysé entierèment, en ignorant même la datation.

On propose donc cette démarche sans prétendre donner une très bonne réponse aux demandes qui ont été proposées ci-dessus, mais pour essayer d'élucider – dans une certaine mesure – la confusion créée dans l'historiographie vis-à-vis du nom de Cetatea Albă. On met le plus grand accent dans cette analyse sur les sources cartographiques italiennes du début du XIVe siècle – jusqu'à la fin du XVIIe siècle; on ne néglige pas – selon le cas – les informations des voyageurs étrangers ou les documents internes.

Les autres types de sources ont été analysées et interprétées en nombre restreint à cause des doutes vis-à-vis de certaines d'entre elles, du manque d'œvres de recherche ou du degré réduit d'utilité qu'elles présentent.

Pour éveiller l'intérêt d'un grand nombre de lecteurs, à la fin de la démarche on offre quelques reproductions sur les anciens portulans italiens et une copie partielle du tableau toponymique proposé par I. Dumitriu-Snagov, dont on regrette la mort; dans ce tableau on peut suivre les variantes d'écriture du nom *Maurocastron.*

*

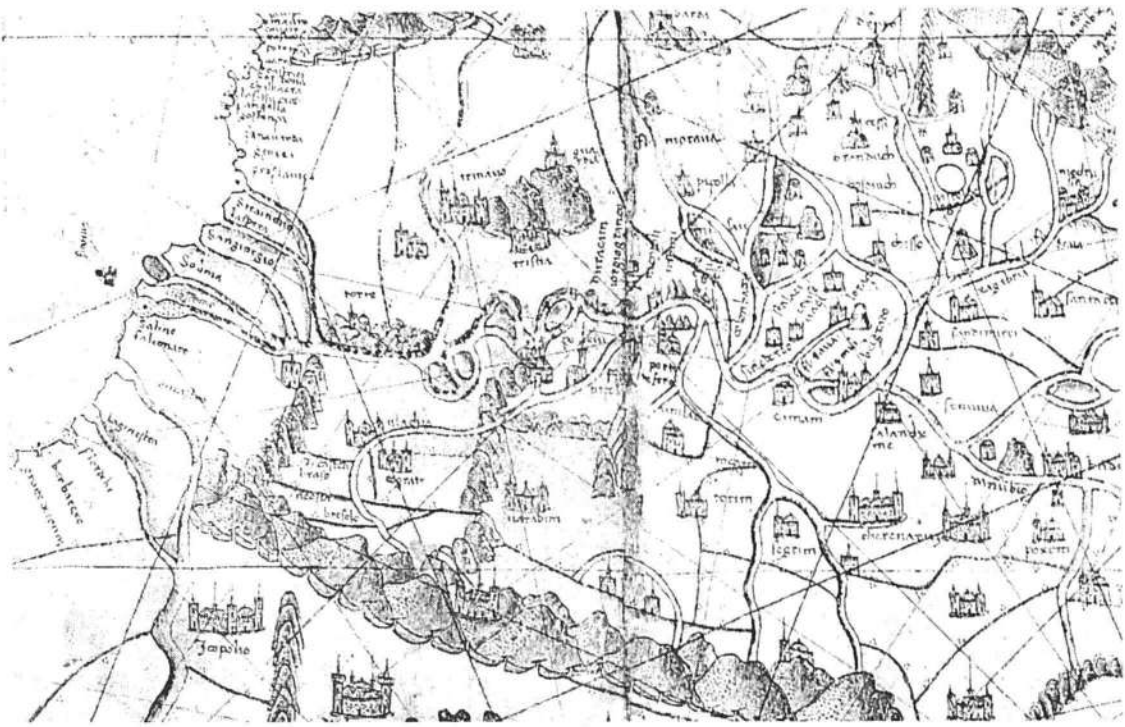
Il y a presque dix ans, dans la revue *Magazin Istoric* est paru un article signé par un chercheur de Iaşi, dans lequel celui-ci exprimait son doute vis-à-vis de la justesse d'interprétation de certains aspects concernant Cetatea Albă, aspects qu'il

Circulaţia monedelor bizantine în regiunea carpato-dunareană, dans SCIV 3, tome 23/1972, Éd. Academiei Române, Bucureşti, p. 379; C. Chiriac, *Expediţia avară din 578–579 şi evidenţa numismatică*, dans Arh. Mold., XVI/1993, Éd. Academiei Române, Bucureşti, p. 202.

En outre, on devrait prendre en compte la période que doit traverser une agglomération pour devenir urbaine. Si l'on regarde le niveau atteint par Cetatea Albă aux XIIIe–XIVe siècles, la genèse de la ville du liman du Dniestr doit être recherchée avant le Xe siècle.

[4] Ion Dumitriu-Snagov, *Ţările Române în secolul al XIV-lea. Codex Latinus Parisinus*, Éd. Cartea Românească, Bucureşti, 1978, la carte fo 113v–114r.

considérait comme des « énigmes »[5]. La démarche citée a influencé, au cours du temps, plusieurs spécialistes en histoire ou en d'autres domaines[6] – et une partie d'entre eux ont emprunté les informations sans les analyser personnellement. Ce cas* peut être justifié aussi par le fait que l'auteur des suggestions dont on a parlé a trouvé quelques formules nouvelles de combinaison et d'interprétation des sources.



Anonyme vénitien, env. 1450.

Parmi les nombreuses « énigmes » – quelques-unses analysées par le soussigné à d'autres occasions[7] – on va discuter ici sur le double nom de Cetatea Albă, avec une courte incursion dans l'historiographie du problème.

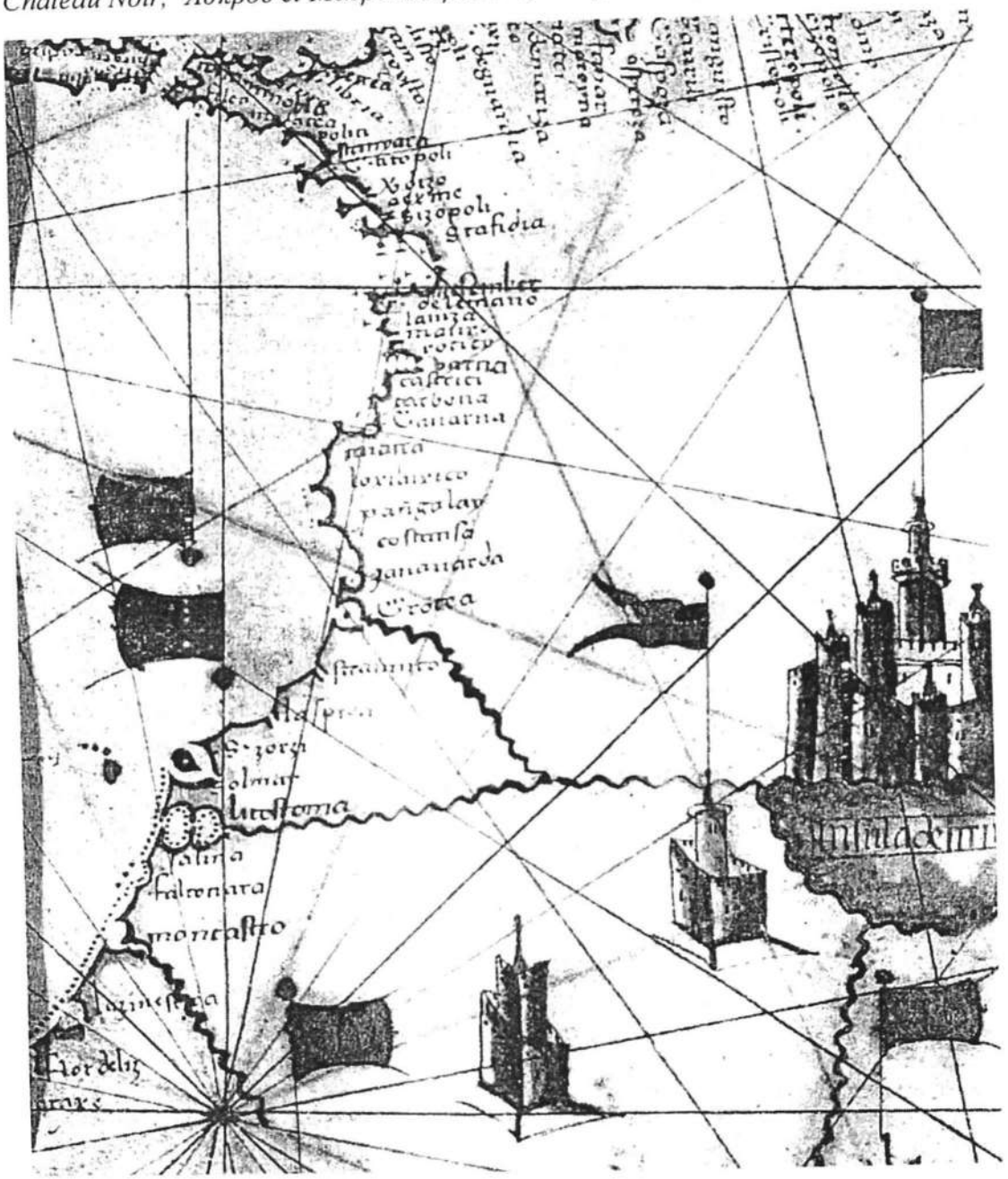
[5] Şt. S. Gorovei, *Enigmele Cetăţii Albe*, dans MI, an XXVIII, no. 8, 9, août, septembre, 1994, p. 48–52; 44–47.

[6] M. Şlapac, *Cetatea Albă. Studiu de arhitectură militară medievală*, Éd. Arc, Chişinău, 1998. Eadem, *Cetăţi medievale din Moldova (mijlocul secolului al XIV-lea – mijlocul secolului al XVI-lea)*, Éd. Arc, Chişinău, 2004. T. Biţa, *Monede medievale moldoveneşti emise la Cetatea Albă*, dans Mem. Antiq., XXI, Éd."Constantin Matasă", Piatra Neamţ, 1997. Fl. Constantiniu, *O istorie sinceră a poporului român*, Éd. Univers enciclopedic, Bucureşti, 1997.

* D'ailleurs, on rencontre des situations pareilles dans les ouvrages spécialisés. Il ne s'agit pas d'assimiler certaines sources – malheuresement beaucoup de sources utilisées par les historiens n'ont pas été publiées par ceux qui les ont étudiées directement – mais il s'agit d'emprunter certaines hypothèses et de faire la vérification qui s'impose.

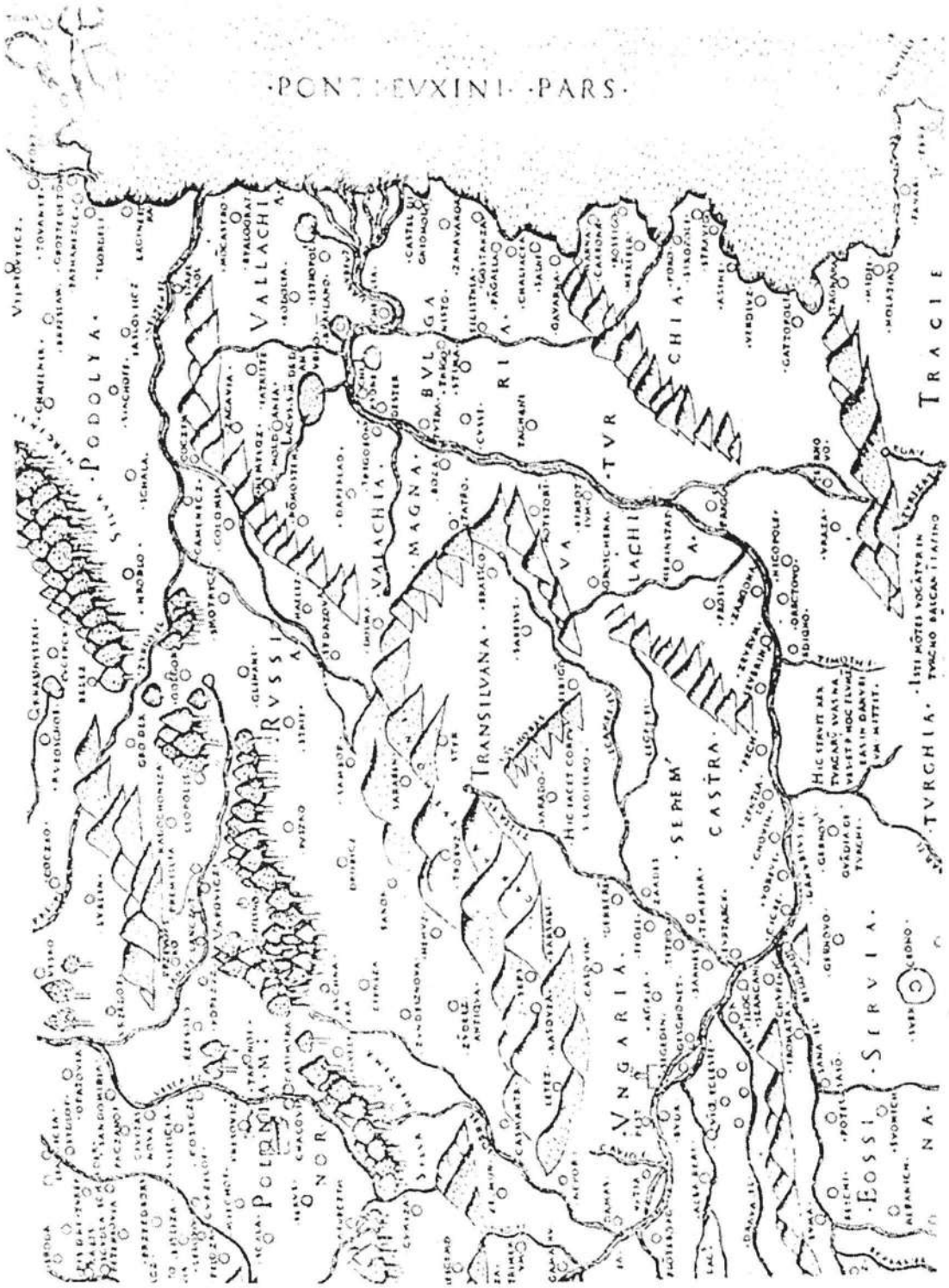
[7] V. Josanu, *Sfântul Ioan cel Nou şi Cetatea Albă. Reactualizări*, dans Mem. Antiq., XXII, Éd."Constantin Matasă", Piatra Neamţ, 2001, p. 505–510.

Dans un de ses œuvres nombreuses, N. Iorga disait qu « au Dniestr [...] il y a déjà du XIe siècle un château, que *l'on appelait aussi Le Château-Blanc et Le Château Noir, 'Ασπρου et Μαυροκαστρου* »[8] (soul. par V. J.).



Iehuda ben Zara, 1497.

[8] N. Iorga, *Studii asupra Chiliei şi Cetăţii Albe*, Éd. Academiei Române, Bucureşti, 1899, p. 23.



Nicolaus Germanus, 1507.

Cette antynomie a été déjà expliquée par le fait que, initialement, la cité a été construite en bois; au cours des années, le bois a noirci (d'où le nom de « La Cité Noire »). La construction en bois a été ensuite remplacée par une autre, en pierre blanche (ce qui a déterminé aussi le changement de « couleur » du toponyme)[9]. D'autres sources historiographiques suggèrent que *Ἀσπροκαστρου* vient du nom « *Ἀσπρος* », donné à la rivière du Dniestr par Constantin Porphyrogénète ou probablement – donné au liman, dont la couleur diffère de celle de la mer, à cause de la réflexion des murs en pierre (blanche) de la forteresse dans les eaux du Dniestr[10].

Dans la période de l'entre deux–guerres mondiales, I. Bromberg rejetait ces hypothèses, considérant que, au fait, il s'agit de deux cités, une « blanche » et l'autre « noire »[11]. Conformément à son opinion Cetatea Albă (La Cité Blanche) était située à droite du liman du Dniestr et la Cité Noire se trouvait quelque part en Crimée, près de *Černaja Rečka*. Tout de même, « *Moncastro* » ne vient pas de « *Maurocastrum* » mais de « *Bocastro* » (!), une abréviation du nom italien « *Albocastro* »[12]. Donc, comme on peut voir facilement, la théorie des deux cités n'est pas assez récente.

Certainement, I. Bromberg n'a pas réussi à mettre fin aux disputes, mais il a provoqué d'autres réactions qui ont apporté de nouveaux arguments contraires à la tendance de « dédoublement » du nom et – implicitement – de l'histoire de Cetatea Albă. Parmi ceux qui ont critiqué l'hypothèse de Iosif Bromberg il y a Nicolae Bănescu, qui a observé que les termes equivalents « *Albocastro/Bocastro/Moncastro* » n'ont pas de support linguistique[13]. « Cetatea Albă – soutient N. Bănescu – apparaît dans les documents génois le plus souvent, sous le nom de *Moncastro*, avec toutes ses variantes, nom derivé – sans doute – de Maurocastro, une transcription du mot byzantin Maurocastron. »[14]

Une question très intéressante – malheuresement négligée par beaucoup de chercheurs – est celle envisagée par D. Onciul, qui soutenait que: « les peuples de souche touranique avaitent aussi l'habitude de nommer la capitale *Cité Blanche* et donc les tribus qui habitaient au centre, celles qui étaient importantes, étaient désignées avec l'épithète <blanc> tel les *Coumans Blancs* et la *Hongrie Blanche*. » Pour exemplifier ses idées, l'historien présentait – parmi d'autres – le cas de Cetatea Albă[15].

[9] *Ibidem*, p. 47.

[10] C. C. Giurescu, *Tîrguri sau oraşe şi cetăţi moldovene din secolul al X-lea pînă la mijlocul secolului al XVI-lea*, Éd. Enciclopedică, Bucureşti, 1977, p. 208.

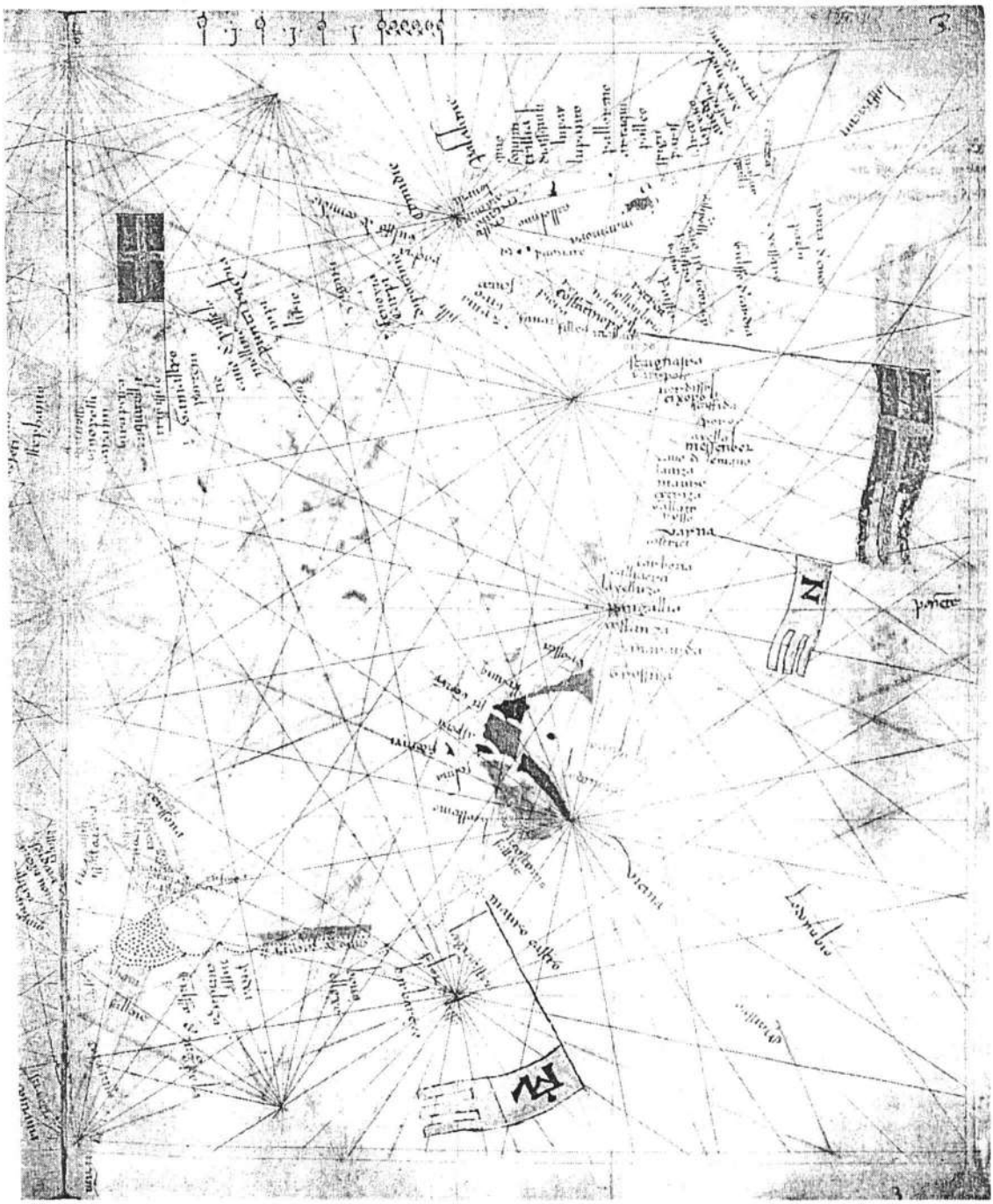
[11] *Apud*, N. Bănescu, *Maurocastrum – Mo(n)castro – Cetatea Albă*, en AAR MSI, s. III, t. XXII, Bucureşti, 1941, p. 2. l'article de Bromberg, nommé *Toponymical and historical Miscellania on medieval Dobrudja, Bassarabia and Moldo-Wallachia*, a été publié en 1937 dans la revue *Bizantion*.

[12] *Ibidem*, p. 2.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*, p. 1.

[15] D. Onciul, *Scrieri istorice*, tome. Ier, édition soignée par A. Sacerdoţeanu, Éd. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 386.

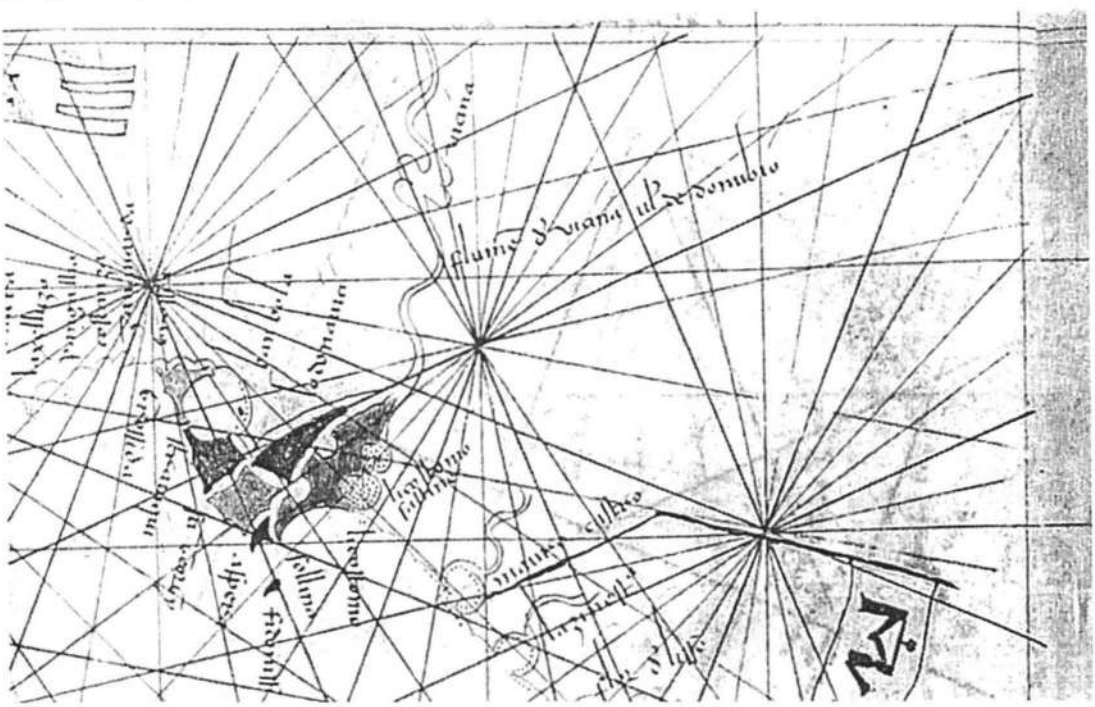


Marino Sanudo, 1321.

Sans nier la possibilité d'expliquer l'appellatif « noir » – attribué à la cité du Dniestr – par le fait que, initialement, pour nommer ce centre on a pris en considération « les ruines noircies au cours des siècles de l'ancienne Tyras »[16], V. Spinei

[16] V. Spinei, *op. cit.*, p. 301, note 328.

a suggéré, indirectement, une version intéressante pour expliquer les deux épithètes retrouvées aussi dans le cas de la Coumanie. Ainsi, « la désignation des peuplés avec des attributs de couleur représente une caractéristique rencontrée surtout aux peuples orientales et elle est basée sur certains critères. La couleur blanche était habituellement associée avec l'ouest et le noir avec le nord. Dans notre cas (Coumanie Blanche/Coumanie Noire, V. J.), ce principe paraît être en conformité avec les données offertes par Idrissi »[17] (soul. par V. J.) et – malheureusement – on ne peut pas appliquer ce principe dans le cas de la citadelle du Dniestr car le cadre géographique y était différent.



Petro Vesconte, 1320–1321.

Après une période – assez longue dès la parution de l'étude de I. Bromberg – M. Cazacu et Ştefan S. Gorovei ont remis en question le problème du double nom de Cetatea Albă[18]. Leurs informations qui soutiennent la théorie de I. Bromberg, semblent désorienter la lecteur non-avisé en telle mesure que celui-ci pourrait arriver à la conclusion que toute l'histoire de Cetatea Albă devrait être analysée de nouveau.

La relatation de Jan Dlugosz, conformément à laquelle « le Dniestr a les bouches <de versement> dans la Mer Grande, en aval des Cités Noire et

[17] *Ibidem*, p. 45. On doit remarquer que l'illustre chercheur ne soutient pas la théorie de l'existence de deux cités au liman du Dniestr.

[18] St. S. Gorovei, *op. cit.*, no. 8, p. 52.

Blanche »[19]; l'information d'un notaire génois de 1410 que: « les villes que la Gêne possède maintenant <*ad presens*> sur les territoires des infidèles: ... dans la zone des Sarasins <les Tatars>, les cités Caffa, Soldaia, Moncastro... »[20] (sign. V. J.); la source polonaise, dans laquelle le roi de la Pologne récompensait, en 1442, Didrich Buczacki avec trois cités royales parmi lesquelles aussi « La Cité Noire (Czarnigrad), où le fleuve appellé le Dniestr arrive dans la mer », ce sont des arguments incontestables pour diviser les deux cités[21].

Moncastro devait être identifié – comme disait Şt. S. Gorovei – avec Cern (Czarnigrad), qui est attesté aussi par *Список русских городов дальних и ближних* (*La liste des villes russes lointaines et proches*), juste après Belgorod[22].

Dans une œuvre récente, publiée par une architecte de Bessarabie, on ajoutait encore quelques informations parmi lesquelles: la ville de Cern serait située dans la zone de la ville actuelle de Beleajevka (Ukraine)[23]; *Asprocastron, Asprocastrum, Belgorod, Mocastro, Monte-Castro* sont les noms de Cetatea Albă située à droite du liman du Dniestr et *Maurokastron, Maurocastro, Nigrumcastrum, Cern, Czarnigrad* sont les noms de la cité située en amont, sur la rive gauche du Dniestr[24].

L'identification de Cetatea Albă avec Moncastro/Mocastro a été soutenue par Domenic Custos dans la carte réalisée en 1596, où la ville à la droite du liman du Dniestr était appellée « *Bialogrot di Moncastro* ». Avant cette mention, on pourrait considérer l'information de M. Beneventano, en 1506, où il atteste « *Mocastro Byalograt* »[25].

Le *Czarnigrad* n'est pas une invention; il apparaît dans plusieurs cartes polonaises des XVIIe–XVIIIe siècles[26]. Sa genèse a été liée, par certains auteurs, au moment raconté par le voyageur français Guillebert de Lannoy en 1421. Conformément à ces auteurs, la source ne se rapportait pas à la construction d'une cité sur le Dniestr – opération considérée par plusieurs historiens comme un œuvre de redressement de Cetatea Albă – mais au dressement de la cité Czarnigrad[27].

[19] *Ibidem*. C'est un argument emprunté aussi par M. Şlapac, dans son oeuvre *Cetăţi medievale...*, p. 59.

[20] *Ibidem*, no. 8, p. 50. Şt. S. Gorovei ne donne pas la continuation de la citation: «en Tatarie, Simiso, Sinopoli (Sinope), Cembalo...», voir N. Iorga, *op. cit.*, p. 57–58. On doit remarquer la différence que l'auteur Nicolas de Porta fait entre «la région des Tatars» et «Tatarie», voir aussi les remarques de Victor Spinei, *op. cit*, p. 46–47.

[21] *Ibidem*, nr. 8, p. 51.

[22] *Ibidem*, nr. 8, p. 50.

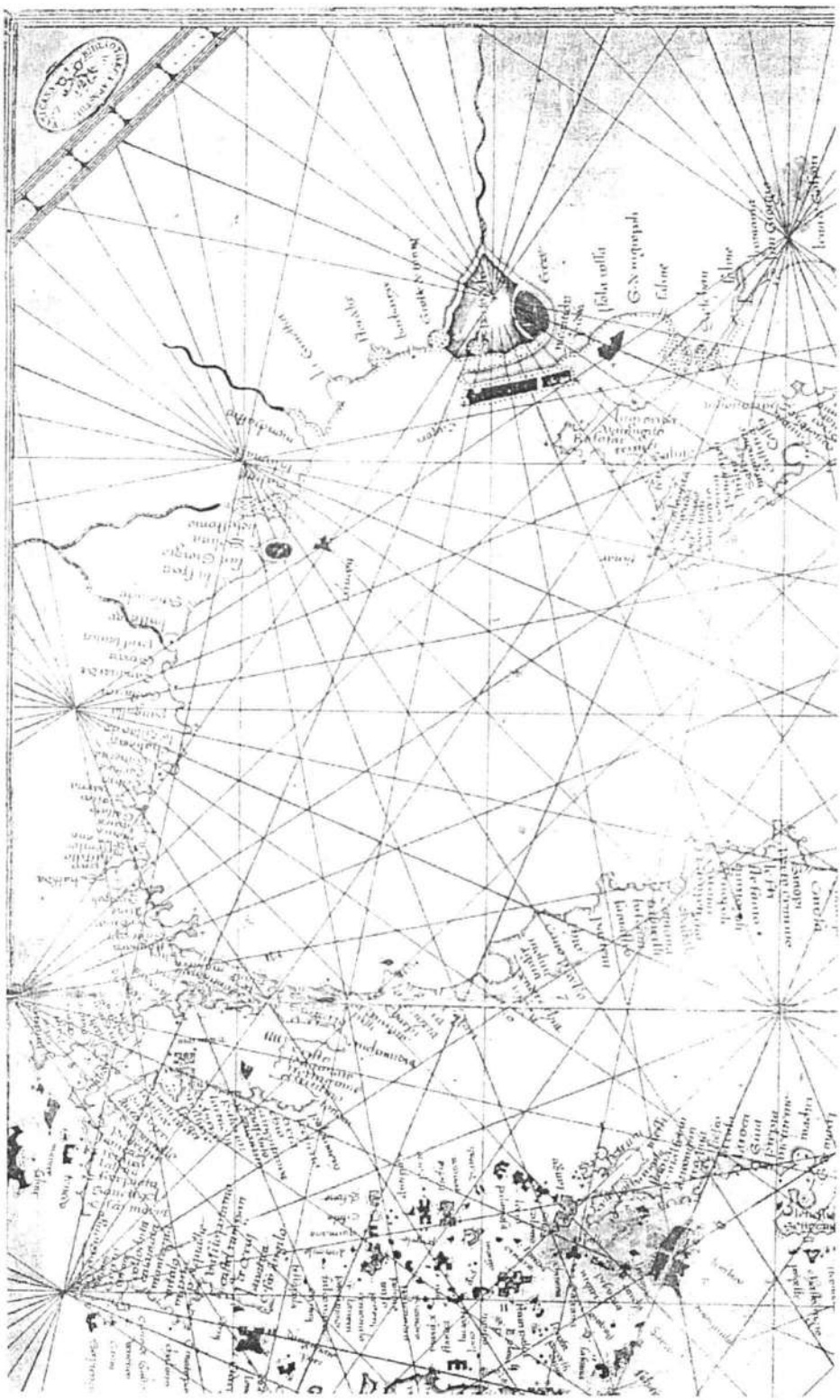
[23] Mariana Slapac, *op. cit.*, p. 19–156. On doit avouer une sorte d'étonnement concernant le mélange d'une ville étrangère parmi les villes moldaves. Si Cern = Czarnigrad, on constate l'ignorance aberrante de l'homogénéité de la liste. De ce point de vue, il paraît qu'il s'agit d'une variante slave où a été enrégistré le double nom de Cetatea Albă, *Belgorod Cern*, comme dans les variantes occidentales *Belgorod di Moncastro*.

[24] *Ibidem*, p. 156.

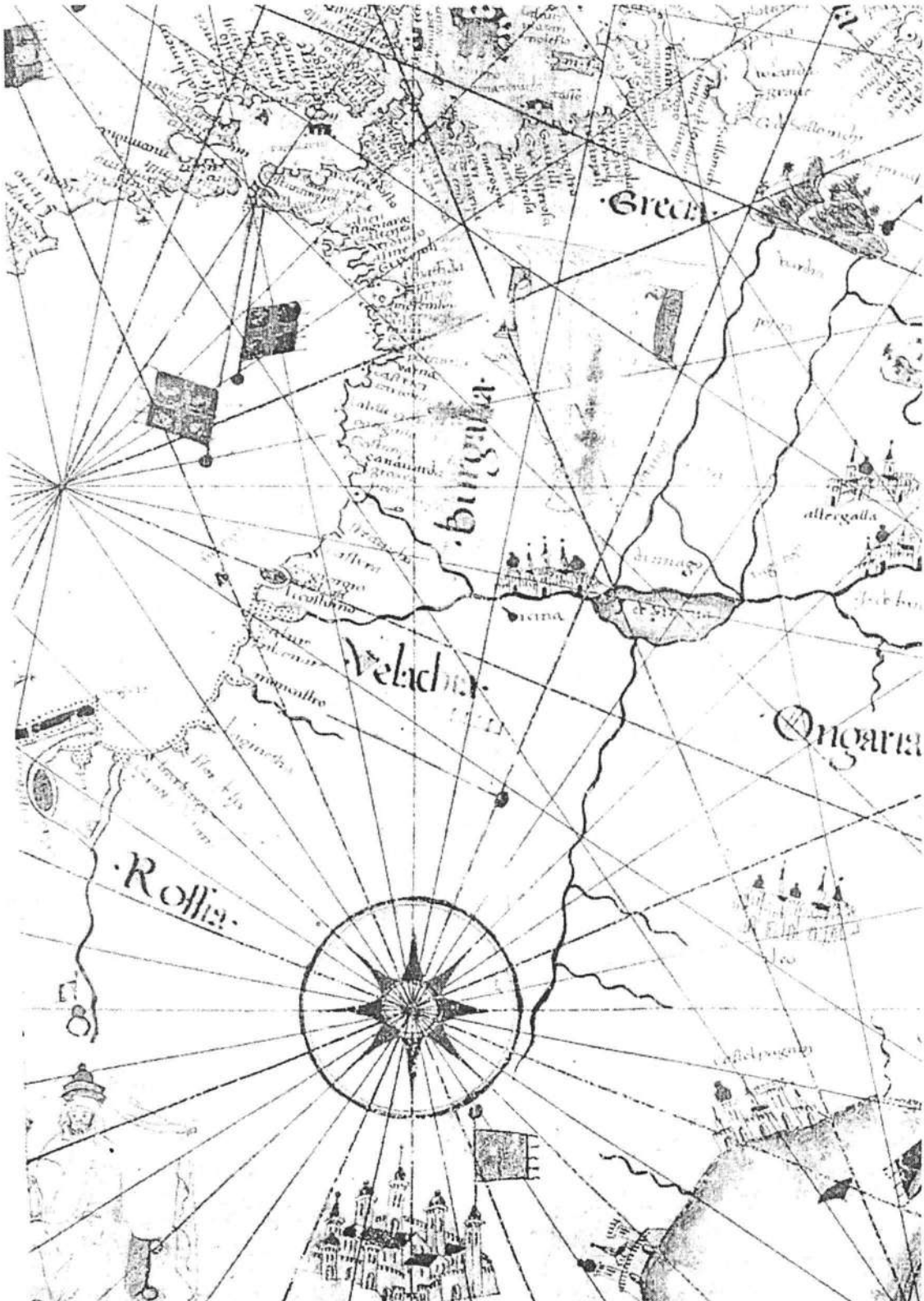
[25] *Ibidem*, p. 16.

[26] *Ibidem*, p. 17–18.

[27] T. Bița, *op. cit.*, p. 319.



Gratiozo Benincasa, 1471.



Andrea Benincasa, 1508.

*

La liaison entre le nom de Cetatea Albă et le changement de matériel de construction, respectivement sa couleur et sa réflexion dans l'eau, semble moins convaincante que le phénomène remarqué par D. Onciul. En plus, cette version peut être appliquée aussi dans le cas de l'épithète « noire ». En essayant d'expliquer les sens des mots blanc/noir dans les situations *Negru-Vodă, les valaches noirs (karaulags), La Valachie Noir (Maurovlahie, Kara-Iflak), La Bogdanie Noire (Kara-Bogdan), La Coumanie et les Coumans noirs, La Hongrie noire, La Bulgarie noire*[28], D. Onciul constatait que „si le centre est *blanc*, une partie de la banlieue devient *noire* par contraste. On dit seulement une partie, car la banlieue n'est pas entièrement noire, mais seulement le secteur qui dépasse le territoire principal. Autrement dit: le pays dominé s'appelle *noir* en contraste avec le pays dominant qui s'appelle *blanc*. »[29] Ainsi, la citadelle du liman du Dniestr a été nommée « blanche » lorsqu'elle était un centre important dans la région et « noire » dans le/les moment(s) de chute qu'elle a connu(s). Ce cas – comme on peut voir dans les observations ci-dessus – n'est pas unique. Dans le même contexte il faut suggérer comme argument les effets des migrations sur la population du SE de l'Europe, dans la zone urbaine, avec le sens de jadis et dans ce lieu-là.

Şerban Papacostea soutient l'idée qu'au liman du Dniestr, sur la rive d'est, il y avaient deux entités alignées. La première, la forteresse Moncastro « dominait une agglomération urbaine comprise à son tour, entre des murs de citadelle », la deuxième, la ville proprement dite, Album Castrum, entourée aussi de murs[30]. L'inversion des noms pourrait être complétée de suggestions par D. Onciul. Tout de même, une telle possibilité n'est pas unique dans l'espace roumain, si l'on prend en considération le cas de Chilia-Lycostomo[31].

Une série de portulans qui se réfèrent au littoral pontique, publiée par I. Dumitriu-Snagov[32] et une autre série publiée par M. Popescu-Spineni[33], indiquent une localité appelée Moncastro à droite du Dniestr. Deux portulans seulement, de

[28] D. Onciul, *op. cit.*, tome I, p. 383–386, 596, tome II, voir les commentaires d'Aurelian Sacerdoţeanu à la p. 401.

[29] *Ibidem*, vol. I, p. 386.

[30] Apud, Şt. Andreescu, *Note despre Cetatea Albă*, dans SMIM, tome XVIII, 2000, p. 70. Idem, *Din istoria Mării Negre (genovezi, români şi tătari în spaţiul pontic în secolele XIV–XVII)*, Éd. Enciclopedică, Bucureşti, 2001, p. 24.

[31] I. G. Konovalova, V. B. Perhavko, *Drevnjaja Rus' i Nižnee Podunav'e*, Éd. Pamjatniki istoriceskoj mysli, Moscou, 2000, p. 124.

[32] I. Dumitriu-Snagov, *Monumenta Romaniae Vaticana. Manuscrise – Documente – Hărţi*, dans Catalogul expoziţiei istorice de la Muzeul Naţional Cotroceni. Două milenii de creştinism românesc, IIe éd., Bucureşti, 1996. Les cartes utilisées sont dès XIVe–XVIIe siècles.

[33] M. Popescu-Spineni, *Românii în istoria cartografiei până la 1600*, tomes I–II, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1938.

la première collection, ont marqué « Mauro-castro » à gauche du fleuve; ces portulans datent de plus d'un siècle avant ceux qui les succèdent[34].

Les cartes dont on parle ici, semblent avoir certaines omissions, ce qui nous fait douter des connaisances des „cartographes » regardant la région du liman du Dniestr. Même si l'agglomération est représentée ici sur la rive gauche du Dniestr, le fait que sur la rive droite – où il est sûr qu'il y avait une cité-port – n'apparaît aucune forteresse contemporaine, pose des questions sur l'exactitude de certaines informations offertes par les deux portulans. Un peu plus tard que la datation des cartes de P. Vesconte et M. Sanudo, Cetatea Albă était représentée dans *Codex Latinus Parisinus* à droite du liman du Dniestr[35]. Toutes les cartes connues, lorsqu'elles indiquent Moncastro à droite ou à gauche de la rivière, n'identifient pas de l'autre côté une autre cité appellée *Maurocastro/Albo-castro*, contemporaine à la première.

Les cartographes se référaient, en effet, à une seule localité; certains d'entre eux ont eu des informations fausses, suivant les possibilités de s'informer, concernant la localisation exacte de la ville*, peut-être à cause des motifs susmentionnés. Il est connu que les cartes étaient réalisées d'après des observations personnelles ou d'après d'autres indices, certaines informations représentant la deuxième ou la troisième preuve pour ce qu'on allait mettre sur la planche. Il est bien connu que beaucoup de renseignements compris dans les matériaux cartographiques médievalux sont errronés. C'est la raison pour laquelle l'analyse de ces sources est une entreprise relativement difficile.

La première source connue jusqu'au moment de la rédaction de ce matériel, qui atteste les vaisseaux génois à Cetatea Albă, est l'acte du 8 mai 1290 qui nomme la ville « Malvocastro »[36]; quatre ans plus tard, un autre acte, par lequel Gênes demandait aux autorités byzantines une liste des indemnisations, garde le nom de

[34] I. Dumitriu-Snagov, *op. cit.*, p. 242–244. Il s'agit des portulans de Pietro Vesconte (1320–1321) – un des plus actifs cartographes; Geogre Lăzărescu, Nicolae Stoicescu, *Țările Române și Italia până la 1600*, Ed. Științifică, București, 1972, p. 344 – et Marino Sanudo le Vieux (1322), le portulan suivant de cette collection est fait par un anonyme vénetien (env. 1450); voir le tableau en bas. Il est possible que la carte susmentionnée, celle de Marino Sanudo, soit une compilation d'après un portulan de Pietro Vesconte, car il y a eu une telle «liaison» entre les deux cartographes aussi dans d'autres cas; *Ibidem*, p. 345. Il s'agit ici – en effet – de la même source .

[35] Idem, *op. cit.*, voir la carte fo 113v–114r. On recommande à ceux qui sont intéressés d'analyser aussi les considérations de I. Dumitriu-Snagov vis-à-vis de l'identité de l'auteur et le rôle de son œuvre, pour avoir une opinion sur l'exactitude de la place géographique de Cetatea Albă.

* Il faut rémarquer que la graphie du nom du port maritime du liman du Dniestr dans les documents *Officii Gazarii* et sur les cartes italiennes est presque identique (Maurocastro/Moncastro); toujours la ville est indiquée sur les cartes avec de l'ancre rouge, couleur qui est utilisée par les cartographes pour désigner les ports les plus importants, voir N. D. Russev, *Na grani mirov i ēpoh. Goroda nizov'ev Dunaja i Dnestra v konce XIII–XIV v.v.*, Vysšaja Antropologičeskaja Škola, Chișinău, 1999, p. 97.

[36] Gh. I. Bratianu, *Contributions à l'histoire de Cetatea Alba (Akkerman) aux XIIIe et XIVe siècles*, Cultura Națională, București, 1927, p. 7.

« Maurocastrum »[37]. Dans la correspondance diplomatique entre les Vénitiens et les habitants de la vill-port; concernant l'établissement d'un vice-consulat aux bouches du Dniestr, entre 1435–1436, Cetatea Albă a été nommée « Maurocastro »[38], parfois « Maocastro »[39], « Maurocastrum »[40]. Dans une autre correspondance – cette fois-ci entre les Génois et la communauté en discussion – liée à l'incident Lerici (1454–1456), Cetatea Albă apparaît sous le nom de « Albo Castro »[41] et « Moncastro »[42]. D'ici il résulte que Cetatea Albă était connue sous plusieurs noms, aucun d'eux n'étant préféré par les officiels italiens. Il est difficile à croire que ces documents, liés du point de vue thématique, mentionnent deux citadelles différentes, sans les expliciter.

La narration de Guillebert de Lannoy, si l'on fait une lecture plus attentive du texte, pourrait élucider beaucoup d'énigmes. Le voyageur disait que « *j'ai visité des zones étendues et désertes, plus de quatre lieues dans la Moldavie susmentionnée* »[43] (soul. par V. J.); donc il n'a pas dépassé les limites de l'État d'Alexandru le Bon. Dans cet État, il est « arrivé à une cité fortifiée et port à la Mer Noire, *appellée Moncastro (" Mancastre ") ou Belgrad (" Bellegrad ")* » (soul. par V. J.), où venait l'aide polono-lithuanienne pour la consolidation et l'extension des fortifications de Cetatea Albă.[44] La source attestait deux noms de la cité du Dniestr, « blanche » et « noire », comme la carte de M. Beneventano de 1507, celle de Domenic Custos de 1596, celle de Hulsius Levinus, *Novum opus geographicum*, de 1630 (« Bialogrot di Moncastro »)[45], de Nicolaus Germanus, *Tabula moderna Poloniae, Ungariae, Boemiae, Germaniae, Russiae, Lithvaniae*, (« Mocastro Byalograt »)[46], etc. On observe dans le texte de la narration du voyageur français qu'il spécifiait assez clairement l'endroit où se sont déroulés les travaux de fortification, au Dniestr; il ne peut pas s'agir ici de la construction du Czarnigrad de l'Ukraine actuelle en 1421. D'autre côté, il n'a pas en vue la construction d'une

[37] *Ibidem*, p. 2.

[38] N. Iorga, *op. cit.*, p. 93. N. Bănescu, *op. cit.*, p. 4, 11. Ş. Papacostea, *Moldova lui Ştefan cel Mare şi genovezii din Marea Neagră*, dans AIIA, XXIX/1992, Ed. Academiei Române, Iaşi, p. 69. P. P. Bîrnea, N. D. Russev, *Monety srednevekovoj Moldavii*, dans «Stratum plus», no. 6, Sankt-Peterburg, Chişinău, Odessa, 1999, p. 221.

[39] Ş. Papacostea, *op. cit.*, p. 69.

[40] N. Bănescu, *op. cit.*, p. 3.

[41] P. P. Bîrnea, N. D. Russev, *op. cit.*, p. 221.

[42] Şt. Andreescu, *Problema exportului de cereale din ţările române către spaţiul pontic în secolul al XI'-lea*, dans SMIM, tome XVII/1999, Éd. Istros, Brăila, p. 117.

[43] *Călători străini despre Ţările Române*, tome I, éd. soignée par Maria Holban, Éd. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 50.

[44] *Ibidem*. Comme on peut voir, il ne peut pas s'agir ici de la construction de Czarnigrade de l'Ukraine contemporaine. Tout de même, il paraît que Guillebert de Lannoy a assisté au dressement du deuxième mur d'enceinte de la fortification roumaine du Dniestr, qui doit être placée en 1421.

[45] M. Popescu-Spineni, *op. cit.*, carte no. 57.

[46] *Ibidem*, carte no. 37.

autre cité, mais des travaux de consolidation – refortification, parce que le voyageur même disait qu'à Dniestr il existait déjà „une cité fortifiée. »[47]

On peut remarquer que les Polonais – et d'autres ethnies slaves – l'appellaient Cetatea Albă « *Byelgorod* », « *Albo Castro* »[48]; dans les documents à caractère extérieur on utilisait la forme « *Moncastro* »[49]. Donc, l'acte polonais présenté par Şt. S. Gorovei ne peut pas contredire la localisation traditionnelle de *Moncastro/ Maurocastro* et la cession de *Czarnigrad* n'a aucune liaison avec le *Maurocastrum** qui est localisé par certains actes turcs – écrits en latin – dans le même endroit qu'Akkerman[50].

Il est connu que Cetatea Albă a été nommée dans les documents moldaves intérieurs *Belgorod*; tout de même, il y a une source extérieure qui utilise la forme de *Monchastro*. La source a été mise en circulation scientifique par N. Iorga et elle se réfère à l'ambassade de Ion Ţamblac à Venise, en mai 1477; par cette mission, Etienne le Grand informait les officiels vénitiens sur l'imminence d'une attaque turque sur les deux cités moldaves de la Mer Noire: « ... parce que je sais que le Turc viendra de nouveau m'attaquer cet été, pour *mes deux cités, Chilia et Monchastro, qui lui sont très fâcheuses...* »(soul. par V. J.) [...Perche jo tègno el Turcho iterum vignera contra de mi in questa saxon, per le do terre soe, Chieli et Monchastro le quale li sono molto moleste...][51].

À cause du fait que les Vénitiens – dans ce cas-ci – mais les Génois aussi, l'appelaient Cetatea Albă – dans la plupart des cas – *Moncastro*, et ils la reconnaissaient d'après ce nom, la mission moldave a utilisé, ou seulement les notaires du doge ont consigné *leur* toponyme familier pour le port maritime des bouches du Dniestr. En ce sens, on peut mettre en discussion deux autre sources – une source italienne et l'autre turque – qui se rapportent à la conquête de Cetatea Albă. Andreea Cambini parlait de *Moncastro*[52] et Idris Bitlisi, qui a vécu très proche du premier chroniqueur, écrivait sur la conquête d'Akkerman[53].

L'hypothèse de M. Şlapac, conformément à laquelle *Moncastro/Cetatea Albă* n'est pas identique avec *Maurocastrum/Maurocastron*, ne diffère des aspects

[47] *Călători străini...*, tome I[et], p. 50.

[48] N. Iorga, *op. cit.*, voir les annexes avec des documents polonais, p. 282–350.

[49] *Ibidem*, p. 301, l'annexe avec des documents.

* Au cas où Czarnigrad existait au XVe siècle.

[50] *Ibidem*, p. 300, l'annexe avec des documents. Idem, *Veneţia în Marea Neagră. Originea legăturilor cu Ştefan cel Mare şi mediul politic al desvoltării lor*, tome III, dans AAR MSI, s. II, tome XXXVII, Bucureşti, 1914, l'annexe avec des documents. *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, tome II, *Acte şi scrisori*, publiés par A. Veress, Bucureşti, Éd. Cartea Românească, 1930, p. 201.

[51] N. Iorga, *Veneţia...*, tome III, p. 70.

[52] I. Cândea, *Cucerirea Cetăţii Albe de către turci la 1484 într-un izvor italian mai puţin cunoscut*, dans SMIM, tome XVII, Éd. Istros, Brăila, 1999, p. 4.

[53] *Ibidem*, p. 5, voir les notes. On peut trouver aussi des informations précieuses dans *Ştefan cel Mare şi Sfânt 1504–2004. Portret în cronică*, tome édité par Ştefan S. Gorovei, Ed. Muşatinii, Suceava, 2004, Tursun bei, p. 243–246; Aşâk paşa-zade, p. 250–252, Mehmed Neşri: p. 258–260; Sa'adeddin Mehmed hodja efendi, p. 279–281.

présentés en haut que dans une petite mesure. Mais une autre source cartographique signalée par N. Iorga pose de sérieuses questions sur la validité des choses soutenues par l'auteur mis en discussion: « *Periplus octopulus*, publié en 1836, ayant comme base huit portulans de la bibliothèque impériale de Vienne, marquait en 1318: *Maurocastro*, en 1367: *Moncastro*, en 1408: *Maurocastro* (le nom change doucement en *Moncastro* au XVIe siècle). »[54]

Dans les trois cartes réalisées à des intervalles chronologiques d'environ une moitié de siècle, éditées dans le *Periplus octopulus*, on retrouve une localité sous les formes nominales suivantes: *Maurocastro* et *Moncastro*. Mais M. Şlapac et I. Bromberg considèrent que *Moncastro* et *Maurocastro* n'ont aucune liaison, même s'il y a l'équivalence – assez fragile du point de vue linguistique – « *Albocasro* »/ « *Bocastro* »/« *Moncastro* », que le dernier a réalisée.[55]

Donc, pourquoi ne pas considérer que l'historien polonais Jan Dlugosz se rapportait au double nom de Cetatea Albă lorsqu'il écrivait que « le Dniestr a les bouches <de versement> dans la Mer Grande *inferius Nigrum et Album Castra* »[56]?

La mention de la cité à double nom de la rive droite du Dniestr – comme on a déjà vu – n'est pas une nouveauté. Il n'est pas étonnant aussi que l'acte génois de 1410 localisait *Moncastro* dans « *les zones tatares* »*; d'ailleurs, Cetatea Albă était sur le territoire dominé par la Horde d'Or, dans l'*Ulus Giuci*, ce qui indique la réalité géographique et pas celle politique. La Valachie même se trouvait dans l'espace de la Hongrie (la Hongrovlachie) et la Moldavie dans celle de la Russie (la Russovlachie).

Comme on peut voir dans le tableau présenté par I. Dumitriu-Snagov – qui apparait en bas – et suivant l'analyse d'autres sources écrites, faute d'un enregistrement « reconnu unanimement » des informations orales pour le moyen âge, jusqu'à présent, chaque auteur a écrit et a utilisé ce qu'il a considéré important sans prendre en considération – plusieurs fois – sa propre spécialisation.

Il est vrai qu'il y a eu quelques initiatives de conservation – au moins – des toponymes gardés oralement. Mais ceux-ci n'ont pas toujours été des pistes pour les recherches historiques.

[54] N. Iorga, *Studii istorice...*, p. 47.

[55] *Apud* N. Bănescu, *op. cit.*, p. 2.

[56] *Apud* Şt. S. Gorovei, *op. cit.*, no. 8, p. 52.

* Les documents franciscains réalisés par approximation en 1320–1330 considèrent que toutes les régions d'entre le Danube et le Dniestr, aussi les villes de Vicina et Maurocastrum, étaient des provinces de la Tartarie, ou la Horde d'Or. Tout de même, d'autres sources, les cartes maritimes italiennes du XIVe siècle, marquent le territoire des Mongols jusqu'au Danube (les cartes de P. Vesconte 1311–1320, G. da Karmiano, du début du XIVe siècle, G. Solerri, 1385) ou la double possesion – mongole et bulgare – sur ce territoire (la carte de A. Dulcert 1339, la carte de l'*Atlas anonyme* de la fin du XIVe siècle qui est gardée dans la bibliothèque de Naples), voir N. D. Russev, *op. cit.*, p. 97. Le notaire génois de 1410, comme on a montré en haut, fait une distinction nette entre la Tatarie et les régions tatares. Même sans une observation de cette sorte, les chroniqueurs s'inspiraient souvent des sources plus anciennes qui ne réflechissaient pas leurs réalités contemporaines.

On a proposé aussi un schéma d'évolution du toponyme *Maurocastron*: Malvocastro (1290) – Mavocastro (1316) – Maocastro (1360–1361) – Maocastro (1410).

Cet essai n'a pas manqué à l'auteur de ces lignes, qui a réalisé quelques sondages en ce sens. La considération d'un grand nombre de sources écrites qui attestent le nom de la cité ne permet pas l'acception des solutions offertes par N. D. Russev[57]. Certainement, on n'a pas oublié l'aspect chronologique, mais la proposition du chercheur cité est basée – paraît-il– sur une partie des sources connues jusqu'à présent. Les sources, plus nombreuses que celles utilisées dans le matériel cité, nient l'hypothèse émise sur cette base et l'évolution présentée doit être regardée avec beaucoup de réserves. Certaines variantes nominales, considérées tardives par N. D. Russev, se retrouvent dans des sources beaucoup plus anciennes.

Il reste que les chercheurs du futur, par des études adéquates et bien financés, continuent ce que nos prédécesseurs ont commencé et qu'ils misent fin au dilemme dont on a discuté.

Donc, le parallélisme nominal ne doit pas être considéré comme une différence chromatique du Dniestr ou des murs de Cetatea Albă, mais comme un problème lié à l'importance politico-militaire et – pas dernièrement – économique que jouait la cité-port à l'aube du moyen âge roumain.[58]

Les Italiens qui ont pratiqué le commerce avec Cetatea Albă peu avant et – surtout – après 1290, ont emprunté le toponyme de « Cité Noire » des Byzantins, en gardant aussi celui de « Cité Blanche ».

Pour la période dans laquelle Cetatea Albă a eu des relations étroites avec les Génois et aussi pour plus tard, le nom de Cité Noire, comme expression de l'importance modeste dans la région, ne peut pas être soutenu. Les monnaies battues dans la ville du liman du Dniestr gardent le toponyme préféré – semble-t-il – par ces habitants, celui de Cetatea Albă, *Asprocastro*.

*

À la fin de ces considérations, si l'on sait que le port bien connu du Bas-Danube, *Vicina*, a été nommé différemment dans les diverses sources médievales: *Sacgea*, *Dicina*, *Obluciţa*, *Isaccea*[59]; que *Chilia* a était connue par les géographes arabes sous le nom de *Akliba**, Cetatea Albă a eu, elle-même, plusieurs noms enregistrés par les sources diverses. Différemment du cas de Vicina, à Cetatea Albă on ne

[57] N. D. Russev, *op. cit.* , p. 64–65 (voir les notes).

[58] V. Josanu, Al. Husar, coord., *Cetăţi de pe Nistru*, (analyse) dans *Opţiuni Istoriografice*, I/2000, Iaşi, p. 182.

[59] I. G. Konovalova, V. B. Perhavko, *op. cit.*, p. 135.

* Il y a une situation délicate dans le cas de Chilia car il existai là deux cités dans un ensamble unique. Chilia et Lycostomo. Lycostomo était le centre administratif et Chilia avait des fonctions économiques secondaires, une petite agglomération jusqu'au début du XIVe siècle (I. G. Konovalova, V. B. Perhavko, *op. cit.*, p. 124). Cas identique avec celui qu'on suppose à Cetatea Albă.

peut pas parler de noms qui ont changé réciproquement – cette fois-ci, il s'agit plutôt de dénominations contemporaines utilisées par les chroniqueurs du moyen âge. Leur diversité s'explique aussi par l'appartenence ethnique des auteurs des sources. Ainsi, les Slaves préféraient le nom *Belgorod*, les Byzantins et les Italiens, celui de *Maurocastron/Asprocastron*, les Arabes, celui de *Acgea Kerman*, les Turcs celui de *Akkerman* – les deux dernières dénominations viennent des populations tiurciques. Les autres noms: *Albo Castro*, *Mocastro*, *Moncastro*, *Asprocastro*, *Maurocastro*, *Monte Castro*, *Monocastro*, *Mahocastro*, *Mancastre*, *Bellegard* proviennent de la modalité de ramasser les informations par les chroniqueurs du moyen âge. Toujours, ce phénomène – un calque du toponyme – s'explique aussi par le fait que le plus grand nombre d'auteurs des sources n'ont jamais visité le port du liman du Dniestr. Les informations sur l'agglomération en discussion et sur autres villes ont été ramassées à partir des renseignements des voyageurs, des commerçants ou même de certaines sources écrites de ce temps-là. Puisqu'il s'agit d'étrangers, il faut attirer l'attention que dans les oreilles de ces chroniqueurs, voyageurs ou commerçants, les noms des diverses agglomérations allogènes avaient des résonances en quelque sorte différentes, d'où l'explication des déformations qui existent.

L'opposition chromatique du nom de Cetatea Albă trouve son explication dans l'hypothèse lancée par D. Onciul – conformément à laquelle le nom de « blanche » a été donné par les Touraniques aux sites importants d'une certaine région. En sens inverse, il parraît que l'appellatif « noir » reflète aussi la situation politique changeante de Cetatea Albă au début du moyen âge roumain. Comme on à précisé dans l'ouvrage, une telle conceptualisation du nom ne peut pas être faite pour la période d'après la fin du XIIIe siècle.

À la fin, il convient d'exprimer l'espoir et la conviction que le développement ultérieur de l'historiographie et la mise en circulation d'autres sources médievales décideront aussi dans le cas du sujet discuté.

La toponymie du littoral roumain de la Mer Noire

(d'après I. Dumitriu-Snagov)*

L'auteur	La date	Gura Casimcei-Taşaul	Gura Portiţei	Sf. Gheorghe	Cetatea Albă
Pietro Vesconte	1320–1321	Zanauarda	Strauiq.	St. Georgy	mauro castro
Marino Sanudo	1322	Zanauarda	Straviqui	St. Georgy	mauro castro
Anonyme vénitien	env.1450	Çnauarda	Stranichio	Sangiorgio	moncastro
Anonyme italien	1452	Cinauarda	Stranicos	Sangora	moncastro

(continues)

* Le tableau ci dessus n'a pas réproduit intégralement tous les toponymes et leur transcription eronnée du tableau présenté par I. Dumitriu-Snagov dans *Monumenta Romaniae...*, p. 243–244; l'on en a emprunté, sans aucune modification, seulement certains qui ont souffert des changements majeurs pour les comparer avec l'écriture du nom de Cetatea Albă. On observe toujours que, par rapport à d'autres localités, le nom de Cetatea Albă reste à peu près intacte.

(continued)

Grazioso Benincasa	1471	Çanauarda	Stranicho	Sangiorgio	monchastro
Iehuda ben Zara	1497	Zinauarda	Stranicho	s. zorzi	moncastro
Andrea Benincasa	1508	Çanauarda	Strauicho	s. giorgio	moncastro
Octomano Freducci d'Anconne	1538	Çanauarda	Stranichio	Sangiorgio	moncastro
Battista Agnese	1542	Cinauarda	Stranichio	s. zorzi	moncastro
Anonyme italien	1542		Stranicho	s.zorzi	moncastro
Diego Homan	env.1570	Zinauarda	Stranicho	s. giorgi	moncastro
Anonyme italien	env. 1572	Zanauarda	Stranicho	s. giorgi	moncastro
Anonyme italien	XVIe s.	Zenouarda		s. iordi	moncastro
Joan Martines	1586	Zinoua	Stravicho	s. jordi	moncastro
Anonyme italien	fin du XVIe s.	Zaravalda	Stranuico	s. georgeo	moncastro
Anonyme italien	fin du XVIe s.		Stanurca	s. giorgi	
Atlas anonyme	XVIe s.		Lastraniti	s. jordi	moncastro
Vicen. Demetrius Volscius	1606		Lastranichi Zerauarda		moncastro

Données sur les cartes

Pietro Vesconte, *Carte nautique de la Mer Noire*, 1320–1321[60].

Marino Sanudo, une carte dans *Le livre des énygmes des Chevaliers de la Croix*, 1321[61].

Anonyme vénitien, env. 1450[62].

Gratiozo Benincasa, *Atlas nautique*, 1471[63].

Iehuda ben Zara, *Carte nautique*, 1497[64].

Nicolaus Germanus, *Tabula moderna Poloniae, Ungariae, Boemiae, Germaniae, Russiae, Lithvaniae*, Rome, 1507[65].

Andrea Benincasa, *Carte de l'Europe et de l'Afrique du nord*, 1508[66].

ABRÉVIATIONS

AAR MSI – Analele Academiei Române Memoriile Secţiunii Istorice
AIIA – Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie
Arh. Mold. – Arheologia Moldovei
Mem. Antiq. – Memoria Antiquitatis
SCIV – Studii şi Cercetări de Istorie Veche
SMIM – Studii şi Materiale de Istorie Medie

[60] I. Dumitriu-Snagov, *Monumenta...* , tav. 107, p. 200.
[61] *Ibidem*, tav. 108, p. 202.
[62] *Ibidem*, tav. 109 B, p. 205.
[63] *Ibidem*, tav. 112, p. 210.
[64] *Ibidem*, tav. 114 B, p. 214.
[65] M. Popescu-Spineni, *op.cit.*, tome Ier, la carte no. 37.
[66] *op. cit.*, tav. 115 B, p. 218.

LA VILLE DE CONSTANTINOPLE DANS LA VISION DES AUTEURS BYZANTINS DU XVe SIÈCLE. TOPOGRAPHIE ET IDÉOLOGIE

MANUELA DOBRE

Constantinople, en tant que centre politique et religieux incontestable du monde byzantin pendant plus d'un millénaire, représente la référence obligée pour tous les auteurs du XVe siècle. Mais ce que nous relèvent leurs œuvres c'est plutôt « l'idée de Constantinople » que « l'image de Constantinople »[1]. Même si notre intention est de mettre l'accent sur quelques problèmes idéologiques et moins de reconstituer l'aspect de la ville impériale, nous croyons qu'il est nécessaire la mention des certains repères topographiques identifiés dans les œuvres qui nous intéressent, surtout celles qui ont une signification spéciale du point de vue idéologique.

Plusieurs fois remarquée par les historiens de notre temps, la décision d'ériger la nouvelle ville sur la place de l'antique Byzantion, au point de contact entre deux mondes, met en évidence le génie politique de Constantin le Grand. La position de la ville avait une importance commerciale unique et aussi une valeur stratégique, car elle était défendue par la mer sur trois côtés et était accessible sur terre seulement par l'ouest, ce qui la rendait presque inexpugnable[2]. Un des auteurs du XVe siècle, Andronic Callistos, dit sur la position remarquable de la ville qu'elle *faisait que chaque chose soit facile et à la portée de la main,* et que depuis cette ville *on pouvait tendre la main vers deux continents*, car elle était située en Europe, mais à proximité de l'Asie, dont était séparée seulement par la longueur du détroit (Bosphore – n.a)[3]. Il met l'accent en premier lieu sur l'importance économique de l'endroit où était située Constantinople, dont les deux mers, la Mer Noire et la Propontide offraient *une abondance de produits* et *la région était fertile, et la terre meilleure que toute autre*[4].

[1] Ecaterina Lung, *Istoricii şi politica la începuturile evului mediu european*, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2001, p. 77.

[2] Stelian Brezeanu, *O istorie a Bizanţului*, Ed. Meronia, Bucureşti, 2004, p. 23.

[3] Andronico Callisto, *Μονῳδία ἐπι τῇ δυστυχεῖ Κωνσταντινουπόλει*, dans Agostino Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, t. IIe, *L'eco nel mondo*, Firenze, 1976, p. 356, 19–358, 22; voir aussi Spiridon Lambros, *Μονῳδίαι καὶ θρῆνοι ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, dans "Νέος Ἑλληνομνήμων", V, 1908, p. 209.

[4] Andronico Callisto, *Μονῳδία...*, p. 358, 26–29.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 407–419, 2006

C'est vrai que, située à la jonction de l'Europe et de l'Asie, la ville constituait un véritable pont entre les deux continents et elle était, à la fois, le lieu d'intersection des grandes routes commerciales qui unissaient, sur mer et sur terre, l'espace eurasiatique et le basin du Pont-Euxin, ainsi que celui de la Mer Méditerranée. Plus que ça, par le contrôle de Bosphore, Constantinople détenait la clé d'entrée dans la Mer Noire, région vitale pour le ravitaillement de la ville et de l'Empire à partir du VIIe siècle. C'est pour cela que l'Empire a gardé, jusqu'en 1204, le monopole sur la région, interdisant aux navires étrangers l'accès dans le Pont, pour que seulement les agents impériaux puissent disposer des produits de la Russie méridionale et de Crimée[5]. Mais les observations de Callistos gardent surtout une portée théorique, car dans notre période les avantages de la capitale byzantine sont, de ce point de vue, de moins en moins importantes. La renonciation au monopole sur le commerce dans le Pont et les privilèges commerciaux accordés aux négociants génois et vénitiens dans la deuxième moitié du XIIIe siècle ont provoqué des pertes immenses à l'État byzantin, tant du point de vue financier, que de point de vue du ravitaillement de la ville, dépendant des étrangers et de leurs intérêts économiques et politiques[6]. Cela a mené à la détérioration considérable de la situation de l'économie urbaine byzantine en général et de celle de Constantinople en spécial[7].

Même si l'œuvre de Critobul d'Imbros n'offre pas trop d'informations sur la physionomie de la ville de Constantin, l'auteur est préoccupé par la position stratégique exceptionnelle de Constantinople, et il souligne plusieurs fois qu'elle est située *dans un endroit très approprié, à la jonction entre la terre et la mer*[8]. Cette situation permettait aux Byzantins, dans la période *quand ils étaient les maîtres de la mer, d'affronter l'ennemi seulement sur la terre*[9]. Le même historien nous offre des informations concernant la superficie de la ville au moment où il parle de l'organisation du siège par Mahomet II et de la disposition de l'armée turque autour des murs de la ville, *sur une longueur de cent vingt-six stades*, dont on avait laissé sans garde *seulement le mur du Corne d'Or..., trente-cinq stades*[10]. Même si ces informations semblent un peu exagérées[11], il est possible que, en parlant de ces

[5] Gh. Brătianu, *Studii bizantine de istorie economică şi socială*, Ed. Polirom, Iaşi, 2003, p. 131, 135.

[6] *Ibid.*, p. 145-152; voir aussi D. Zakythinos, *Crise monétaire et crise économique à Byzance du XIIIe au XIe siècle*, Athènes, 1948.

[7] K.-P. Matschke, *Commerce, Trade, Markets and Money: Thirteenth–Fifteenth Centuries*, dans *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A.E. Laiou, vol. 2, Dumbarton Oaks, 2002, p. 771–772 s, mais aussi N. Oikonomides, *The Role of the Byzantine State in the Economy*, dans *The Economic History of Byzantium*, éd. A.E. Laiou, vol. 3, Dumbarton Oaks, 2002, p. 1054–1055 s.

[8] Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mahomed al II-lea, anii 1451–1467*, éd. Vasile Grecu, Ed. Academiei, Bucureşti, 1963, p. 63, 28–29 ou p. 69, 7–8.

[9] *Ibid.*, p. 77, 19–20 ou p. 83, 16–17.

[10] *Ibid.*, p. 91, 24–27.

[11] *Ibid.*, p. 90, n. 5 pour les estimations faites par l'éditeur de l'œuvre de Critobul, Vasile Grecu, partant des chiffres offerts par Critobul. Selon Laonic Chalcocondyle, le périmètre de la ville

dimensions, l'auteur veuille souligner symboliquement l'importance de la ville du Bosphore et aussi l'ampleur de l'effort fait par le sultan pour la conquérir, le grand nombre de soldats dont il avait besoin pour s'emparer de la ville.

La superficie de cette ville est marquée par toute une série d'édifices qui bénéficient d'une attention plus ou moins grande de la part de notre auteur. Critobul d'Imbros présente la délimitation dans plusieurs secteurs des murs de la ville par Mahomet II, pour mieux placer ses troupes, et à cette occasion il fait mention de quelques repères topographiques, comme le palais impérial de Porphyrogénète[12], même si, d'habitude, il parle d'une manière générale de la richesse de Constantinople. Les splendeurs de la capitale byzantine sont parmi les thèmes du discours que l'auteur attribue au sultan, qui l'aurait tenu devant les officiers et chefs militaires ottomans. Mahomet II aurait parlé des richesses qu'on peut trouver *dans les palais impériaux et dans les maisons des gens du pouvoir et des particuliers*, mais surtout *dans les édifices sacrés, la richesse en objets et bijoux différents, en or et en argent, avec de pierres précieuses et perles de grand prix*[13].

L'œuvre de Sphrantzes ne contient pas trop d'informations relatives à l'aspect de la capitale byzantine. Au moment où l'auteur mentionne quelques éléments de topographie, l'historien est intéressé en spécial par les monastères, ce qui montre, d'un côté, son désir de mettre l'accent sur l'aspect éminemment chrétien de la ville, et d'autre côté, son intention de suggérer quelques points autour desquels on peut articuler certains éléments idéologiques. Par exemple, Sainte Sophie n'est pas seulement l'endroit où on célèbre les noces de Jean VIII Paléologue avec Sophie de Montferrat, elle est surtout le lieu où *on lui a mis sur la tête la couronne d'empereur*[14]. C'est une manière de mettre en évidence les significations profondément religieuses de la cérémonie de couronnement qui avait lieu, à partir du VIIe siècle, dans la Grande Église de Justinien[15]. Un autre édifice

comprenait 111 stades, voir Laonici Chalcocandylae, *Historiarum demonstrationes*, éd. E. Darkó, t. II, 2, Budapesta, 1922 (par la suite Chalcocandyl), p. 154, 6–7; Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, éd. V. Grecu, Bucureşti, 1958 (par la suite Chalcocondil) p. 227, 24–25. Doukas mentionne seulement la superficie si grande de la ville, voir Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341–1462)*, éd. V. Grecu, Bucureşti, 1958, p. 369, 18-19.

[12] Critobul, *op. cit.*, p. 89, 36: ... μέχρι τῶν βασιλειων τοῦ Πορφυρογεννήτου, bâtiment datant du XIIIe siècle et identifié avec le palais érigé par un des fils de Michel VIII Paléologue, Constantin Porphyrogénète, dans le point où le mur de Théodose II rencontre l'enceinte qui protégeait le quartier de Blacherne, voir R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire géographique*, deuxième édition, Paris, 1964.

[13] Critobul, *op. cit.*, p. 123, 15–21.

[14] Sphrantzes, *Memorii, 1401–1477*, éd. Vasile Grecu, Ed. Academiei, Bucureşti, 1966, p. 8, 19–20.

[15] Louis Bréhier, *Le monde byzantin*, t. II: *Les institutions de l'Empire byzantin*, Ed. Albin Michel, Paris, 1970, p. 18-19. Une opinion différente chez Janet L. Nelson, *Symbols in context: rulers' inauguration rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages*, in *Politics and ritual in Early Medieval Europe*, London, 1986, p. 261 qui affirme que la Sanite Sophie est devenue la scene habituelle de ces cérémonies à partir du IXe siècle.

qui bénéficie d'une attention plus grande de la part de l'auteur est *le vénérable, l'impérial et le très beau monastère Pantocrator*[16], l'endroit où on a fait enterrer les derniers empereurs de la dynastie Paléologue, leurs épouses et autres membres de la famille impériale[17]. Cela lui donne une signification spéciale, même une dimension sacrée, dans la vision de Sphrantzes.

Dans l'*Histoire* de Doukas aussi, ce qui domine est l'aspect chrétien de la ville, dans laquelle les églises et les monastères donnent de l'identité à l'espace urbain. Pour lui, ces édifices sont associés aux empereurs fondateurs: l'Église de Tous Saints bâtie par Léon le Sage, l'Église des Quarante Martyrs de Maurice, ou celle de Saint Mocchus erigée par Constantin le Grand. La démolition de ces monuments par Jean V, puis, à la demande de Bajazet, la destruction des tours bâties avec les matériels provenant de ces bâtiments, le pillage de différents saints édifices et l'installation de Turcs dans les lieux qui donnent de l'identité à la ville[18] signifient, sans doute, autant la ruine politique de l'État byzantin que sa désorganisation religieuse. Espace politique, Constantinople détient aussi certains repères ayant une valeur spéciale de ce point de vue, comme la Porte d'Or, Sainte Sophie, le Palais impérial[19] ou l'Hippodrome, lieu de rencontre de l'empereur avec son peuple, où ce dernier manifeste sa volonté politique en acclamant un nouvel empereur[20] et vers lequel il vient en 1354, quand on lui a annoncé le retour victorieux de Jean V. Paléologue[21].

[16] Sphrantzes, *op. cit.*, p. 18, 30-31:

... σεβασμίᾳ βασιλικῇ καὶ περικαλλεῖ μονῇ τοῦ Παντοκράτορος ...

[17] Manuel II et sa femme Hélène, Jean VIII avec sa dernière épouse, Marie de Trapezunt, Théodore II, le despote de Morée, et Andronic, despote de Thessalonique, qui est devenu moine en 1423 et a passé ses dernières années dans le monastère Pantocrator, ont été tous inhumés ici (*Ibid*, p. 18, 30–32; p. 26, 29–30; p. 62, 10–12; p. 72, 3–4 etc.), dans ce véritable Saint-Denis de la monarchie byzantine du temps des Comnène et Paléologue. Bâti par Jean II Comnene et son épouse Irène entre 1118 et 1137, cet ensemble monumental représente la plus grande église érigée dans la capitale byzantine après le règne de Justinien (R. Janin, *Les églises et les monastères. La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*, Paris, 1969, p. 515–522, et aussi G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, vol. I, Berlin, 1958, p. 552–552).

[18] Le palais de Mahomet II, érigé au milieu de Constantinople est couvert avec du plomb pris des monastères restés vides (*Ibid.*, p. 399, 14–15), dans l'église de Pantocrator travaillaient pelletiers et dans le monastère des Manganes il y avait des moines turcs (*Ibid.*, p. 399, 17–18), le monastère Chora a été pillée par les conquérants et l'icône de la très sainte Vierge, la protectrice de la ville a été détruite, ses ornements partagés entre les gens sans loi (*Ibid.*, p. 363, 3–9), et ce genre d'exemples peut se multiplier.

[19] Ducas fait la distinction entre le palais (παλάτιον, *Ibid.*, p. 69, 28 ou p. 111, 16 etc.) où, dans cette période, résidaient les empereurs Paléologue et le Grand Palais (τὸν Μεγάλον Παλάτιον, *Ibid.*, p. 43, 22–23 ou p. 355, 6), l'ancien palais impérial de Constantin le Grand et de ses héritiers, abandonné par les Comnène en faveur de celui de Blacherne.

[20] Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974, p. 297 s.

[21] Ducas, *op. cit.*, p. 69, 22–23.

Un élément topographique important pour Doukas est aussi la Colonne de Constantin le Grand ou la Colonne de la Croix[22], un repère symbolique que l'auteur utilise pour rappeler à ses contemporains, dans les moments critiques, le modèle de leur illustre prédécesseur et fondateur de la ville[23]. En même temps, autour du même symbole de la ville gravitent les espoirs de sauvetage de la capitale byzantine, car il y avait des prophéties (fausses, selon Doukas) qui disaient que les Turcs seraient arrêtés à la colonne de Constantin et puis chassés de tous les territoires conquis, *jusqu'à la frontière de la Perse*, après le moment quand un ange donnerait l'Empire et l'épée de sa main à un homme simple trouvé auprès de la colonne de porphyre[24].

On peut trouver plusieurs informations concernant les édifices de la métropole des bords du Bosphore chez Sylvestre Syropoulos, mais, pour lui aussi, la ville a un aspect essentiellement chrétien, étant marquée par une série de constructions religieuses, églises et monastères. L'auteur mentionne autres éléments de la topographie constantinopolitaine au moment où il raconte l'entrée triomphale de Jean VIII dans la capitale à l'occasion de son retour d'Italie. Il fait mention de l'Hébdomon, de la Porte d'Or, du Palais impérial[25], qui étaient tous des repères de l'itinéraire de l'empereur victorieux, qui avait été développé à partir du IVe siècle et fixé sous Théodose II. La valeur institutionnelle de ces repères servait la sacralité du souverain, une sacralisation qui mime à la fois une conquête de la ville et la métamorphose du roi guerrier en souverain législateur, élu de Dieu, après le modèle historique d'Alexandre, conquérant et libérateur des cités de l'Orient hellénisé[26].

La Porte d'Or a la même valeur politique pour l'un des auteurs anonymes des *Chroniques Mineures*, qui raconte l'entrée triomphale de Jean VI Cantacuzène dans la ville ἀπὸ τὴν Χρυσέαν πόρταν[27], une étape importante non seulement dans l'itinéraire symbolique de l'empereur victorieux, mais aussi dans celui du couronemment dont la cérémonie proprement dite a eu lieu ultérieurement dans l'église de Blacherne, selon un autre passage[28].

[22] *Ibid*, p. 365, 6, respectivement 15, le second nom est lié à la croix que Manuel Ier Comnène a mise au lieu de la statue de grand empereur après sa chute de la colonne de porphyre (1105), voir R. Janin, *Constantinople byzantine*, p.77–80.

[23] Une pratique habituelle au moyen âge était l'utilisation de certains termes, en spécial des noms ou d'objets et monuments qui permettaient la conservation de la mémoire des ancêtres, voir Otto Gerhard Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, dans "Frühmittelalterliche Studien", X, 1976, p. 70–95.

[24] Ducas, *op. cit.*, p. 365, 3–16.

[25] Syropoulos, *op. cit.*, p. 544, 11–22. En fait, l'auteur parle qu'il sont arrivés τὸ προάστειον τῆς Πόλεως τὸν Θεολόγον, toponyme identifiable avec Hebdomon, là où il y avait une église consacrée à St. Jean le Théologien, voir R. Janin, *Constantinople byzantine*, p. 455.

[26] Gilbert Dagron, *op. cit.*, p. 100–102.

[27] *Chronik 8*, dans P. Schreiner, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, vol. I, Einleitung und Text, Wien, 1975, p. 84, 46 b.

[28] *Ibid.*, p. 85, 48 b, peut-être parce que l'Église Sainte Sophie avait été affectée l'année antérieure (1346) par un tremblement de terre. (*Ibid.*, p. 84, 45 a); et Doukas précise que l'église de la

Chez Andronic Callistos aussi, la présentation de Constantinople manque les connotation neutres, car il montre au lecteur un pays privilégié, dont la beauté gagne tous les visiteurs, *une béatitude suprême remplissant leurs cœurs attachés par les chaînes gentiles*[29]. Aussi, la richesse de la ville constitue le sujet de conversation pour tout le monde[30]. L'auteur montre une attention spéciale aux quelques édifices remarquable par leur beauté ou par leur caractère utilitaire. Il parle de l'Arsénal, *des maisons et des palais splendides*, des bains, des asyles et des hopitaux *dont la Ville se preoccupait tant*. Il s'agit donc des témoignages de l'évergétisme impérial, du soin pour les sujets. Il parle aussi du port *qui était si beau, si grand et bon pour les navires*, ou de l'Hippodrome, *qui avait tant de statues tout autour*[31]. Mais, avant tout, Constantinople est une ville chrétienne, où on peut voir de si grandes églises, qui par leur beauté et grandeur dépassent toutes les autres églises de la terre, étant ornées avec du marbre, des colonnes et des pierres précieuses[32]. L'auteur mentionne en spécial *la très belle église de la Sagesse de Dieu*, puis *l'Église des Saints Disciples*[33] (Saints Apôtres).

Finalement, les murs de la ville sont, peut-être, le répère de topographie urbaine le plus souvent trouvé chez nos auteurs. Ils sont individualisés non seulement par leur rôle de démarcation entre la ville et le monde extérieur, mais aussi en tant que système de fortifications qui devait abriter la population et lui offrir la conscience d'appartenir à une communauté. De cette double finalité de l'enceinte sont issus les deux objectifs de sa construction: assurer la protection de la communauté qu'elle enserre et de renforcer le sentiment de solidarité qui l'anime[34]. Toujours, dans le cas d'une métropole comme Constantinople, le rôle protecteur de l'enceinte et sa capacité de résistance sont les premiers traits remarqués par les auteurs contemporains.

Vierge de Blacherne a été la scène du couronnement et du mariage de Jean V avec Hélène, la fille de Cantacuzène. (Ducas, *op. cit.*, p. 63, 32–34.)

[29] Andronic Callistos, *Μονῳδία* ..., p. 358, 42-46.

[30] *Ibid.*, 40.

[31] *Ibid.*, p. 356, 11-18. Évidemment, Callistos, pour accentuer sa douleur, exagère quelquefois, comme par exemple en ce qui concerne la situation de l'Hippodrome. C'est vrai que dès son inauguration et puis dans les siècles glorieux de l'Empire byzantin, l'Hippodorome était un des monuments représentatifs de Constantinople, ayant un décor très riche. (Gilbert Dagron, *op. cit.*, p. 320–328), mais après 1204 l'imposant édifice est ruiné. (R. Janin, *Constantinople byzantine*, p. 184–185.) Même si au XVe siècle les voyageurs étrangers qui visitent la capitale byzantine remarquent cette chose, ils admirent quand même les portiques, les statues, et les autres éléments de décor qui pouvaient encore être regardés. (Jean Ebersolt, *Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant*, Ed. Ernest Leroux, Paris, 1918, p. 46–60.)

[32] Andronic Callistos, *Μονῳδία* ..., p. 356, 9–11.

[33] *Ibid.*, p. 358, 46–360, 49. Les deux monuments représentatifs de la capitale de l'Etat byzantin sont comparés par notre auteur avec le soleil et la lune, et les autres églises de Constantinople avec les étoiles. Ce sont, selon notre opinion, des symboles suggestifs, ayant une forte connotation religieuse.

[34] Georges Jehel, Philippe Racinet, *La ville médiévale. De l'Occident chrétien à l'Orient musulman (V[e]–XVe siècles)*, Ed. A. Colin, Paris, 1996, p. 88.

Deux des historiens du XVIe siècle, Chalcocondyle et Critobul d'Imbros mentionnent la résistance des murs de la ville, qui a posé aux Turcs de gros problèmes, tant au siège de 1422,[35] qu'à celui de 1453. Chalcocondyle dit que les Turcs ont bombardé les fortifications pendant quarante jours, mais, même si les murs *ont été ébranlés et on leur a provoqué des domages, les Turcs n'ont pas réussi à les détruire*[36]. A son tour, Andronic Callistos remarque que *personne ne peut trouver des murs si forts et tout autant résistants aux attaques des ennemis*[37], et il offre aussi une description de la triple enceinte qui pendant des siècles a assuré la défense de la capitale byzantine[38]. Mais parfois, la capacité de résistance des murs a aussi une signification négative, comme pendant le règne d'Andronic II. A ce moment les Byzantins, inspirés par le mode de vie de leur empereur, *amollissant et indolent*, n'essayent pas de lutter pour leur État, qui était en train d'effondrement, mais ils cherchent un moyen de protéger leur ville par les murs[39].

Même s'il écrit d'une manière pareille aux deux autres historiens, Doukas se contente de mettre l'accent sur la capacité de résistance de l'enceinte de Constantinople, *dont jusqu'au XVe siècle n'est pas tombée une seule pierre*[40]. La construction de l'enceinte étant l'acte fondateur essentiel dans l'existence l'une ville, notre historien attribue les fortifications de la métropole byzantine à Constantin le Grand, en essayant, d'un côté, de dessiner l'image d'un espace politique cohérent et complet, l'espace d'une véritable capitale même dès son début. D'autre côté, il essaye, sur le plan de la mentalité collective, de mettre en évidence la solidarité politique que l'affirmation des origines fondatrices offre à la communauté.

Au delà de la description de la capitale byzantine ou de la distinction de certains éléments de topographie de Constantinople, ayant une valeur plus ou moins grande du point de vue idéologique, ce qui est vraiment important pour les historiens de cette période est la signification de la ville, surtout du point de vue politique et religieux. Pour les Byzantins en général, donc pour nos historiens aussi, Constantinople représentait non seulement un métonymie qui désignait l'Empire, selon le modèle de l'Ancienne Rome, mais surtout, *La Ville* par excellence. L'utilisation de ce qualificatif, réservé exclusivement pour la métropole de Bosphore à partir des VIIe–VIIIe siècles[41], dispensait les gens de la nécessité de noter son nom véritable.

[35] Chalcocandyl, II, 1, p. 10, 9-14; Chalcocondil, p. 144, 17-21.

[36] Chalcocandyl, II, 2, p. 154, 9-16; Chalcocondil, p. 227, 26-33; voir aussi Critobul, *op. cit.*, p. 99, 9–26 ou p. 103, 1–21, même si le dernier, fidèle au but de son œuvre, cherche de mettre en évidence les succès des soldats de Mahomet II et moins les difficultés rencontrées par eux.

[37] Andronic Callistos, *Μονῳδία* ..., p. 356, 2–4.

[38] *Ibid.*, p. 356, 4–9.

[39] Chalcocandyl, I, p. 25, 8–14; Chalcocondil, p. 37, 20–25.

[40] Ducas, *op. cit.*, p. 354, 13–15.

[41] S. Brezeanu, *O istorie a Bizanțului*, p. 89.

En tant que capitale des empereurs romains, Constantinople est individualisée par sa qualité de centre politique de l'État byzantin et aussi du monde chrétien tout entier. Elle est la seule ville nommée par les historiens de cette période *la ville impériale*, *la cité impériale* ou *la reine des cités*, avec des appellations qui avaient une signification idéologique évidente. Pour Sphrantzes, elle est *la tête du corps* et après sa conquête par les Turcs *les membres sont morts*[42], alors que Doukas la considère *la tête de toutes les villes* et *le centre des quatre parties du monde*[43]. À son tour, Critobul affirme que, après la conquête de la ville, les Turcs pourraient conquérir tout le reste du monde, *en partant d'elle comme d'une cité située sur une montagne*, sans pouvoir être arrêtés dans leur marche[44]. L'image *de la cité sur la montagne* est une métaphore par laquelle l'historien suggère la position prééminente de la ville qui domine la monde entier de sa hauteur. On ne peut pas douter de cette interprétation car, dans un autre passage, Critobul parle *de la résidence impériale des anciens Romains* qui est arrivée *au comble de la richesse, bonheur et gloire*, devenant *la tête du monde entier*[45].

Pour Manuel II Paléologue, sa capitale est la reine des cités et la métropole, la ville qui *dépasse en beauté toutes les autres villes admirées* et *les dépasse aussi en bénédictions*, car elle *règne sur toutes les régions, peuples et royaumes de la terre*[46]. Sylvestre Syropoulos voit aussi en Constantinople *l'impératrice des villes*[47], et pour Callistos elle est ἡ βασιλὶς[48], enfin Chalcocondyle, que la fidelité pour les modèles de l'antiquité détermine d'utiliser plus souvent le nom grecque *Byzantion*, considère Constantinople *la ville résidence des empereurs* (des Hellènes)[49]. Elle est la seule ville appelée ainsi, choisie comme capitale par l'empereur qui a mené les Romains en Thrace, après avoir laissé Rome au pape, c'est-à-dire à leur plus haut prêtre (prélat)[50]. Les auteurs anonymes de cette période expriment, eux aussi, le même point de vue. Dans les *Chroniques mineures*, la métropole située aux bords du Bosphore est appelée le plus souvent *La Ville*, mais aussi *la ville des empereurs*[51], *la ville des villes*[52], *l'impératrice de toutes les*

[42] Sphrantzes, *op. cit.*, p. 98, 35.

[43] ... πόλεων πασῶν κεφαλή ... et, respectif, ... κέντρον τῶν τεσσάρων τοῦ κόσμου μερῶν ... (Ducas, *op. cit.*, p. 385, 11–12).

[44] Critobul, *op. cit.*, p. 73, 28–30.

[45] *Ibid.* p. 123, 31–32:
βασίλειόν τε τῶν πάλαι Ῥωμαίων, καὶ εἰς ἄκρον εὐδαιμονίας καὶ τύχης καὶ δόξης ἐλάσασαν, κεφαλήν τε γεγενημένην τῆς οἰκουμένες ἁπάσης ...

[46] Manuel II Palaeologus. *Funeral Oration on his Brother Theodore*, dans *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, t. XXVI, Introduction, text, translation and notes by Juliana Chrysostomides, Thessalonike, 1985, p. 83, 13–18.

[47] Syropoulos, *op. cit.*, p. 578, 7: les ambassadeurs envoyés par Bâle arrivent ἐν τῇ βασιλευούσῃ τῶν πόλεων ...

[48] Andronico Callistos, *Μοιψδία* ..., p. 360, 53.

[49] πόλιν βασιλίδα Ἑλλήνων, voir Chalcocandyl, I, p. 79, 6; Chalcocondil, p. 67, 15.

[50] Chalcocandyl, I, p. 4, 7-8; Chalcocondil, p. 26, 22 s.

[51] L'auteur anonyme d'une chronique impériale parle de l'expulsion des Latins de τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων, voir *Chronik 14*, dans P. Schreiner, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, vol. I, p. 152, 97.

villes[53]. Dans le dialogue imaginaire entre Constantinople et Venise, la capitale byzantine est comparée par l'auteur anonyme avec *l'étoile du soir qui brille dans le Cosmos* et dont la splendeur *rafraîchit le monde entier*, faisant briller aussi l'Occident et l'Orient; elle sera *impératrice et autocrate tant que la Terre existera*[54].

Donc, la majorité de nos sources sont d'accord en ce qui concerne la situation spéciale de Constantinople, non seulement à cause de son statut de capitale de l'État byzantin, mais aussi par sa position spéciale dans le monde chrétien. On peut se demander quel genre d'arguments peuvent invoquer ces auteurs en faveur de leurs affirmations, car la plupart d'entre eux sont conscients du déclin accentué de la ville[55]. Pendant des siècles, l'idée que Constantinople est la *Nouvelle Rome* était un des éléménts essentiels de l'idéologie byzantine. On partait de la *translatio imperii* faite en 330 par Constantin le Grand, qui avait transféré dans la ville qui porterait son nom l'appellation de l'ancienne capitale de l'empire et aussi ses institutions, ses attributions, son autorité et sa gloire. Par conséquent, pour l'histoire du gouvernement de l'empire on peut parler de deux phases distinctes en fonction du transfert de la capitale de Rome à Byzance, mais en dépit de ce transfert il s'agit du même Empire romain, gouverné d'abord par Rome et puis par Constantinople – la Nouvelle Rome[56].

[52] En 1453, des hommes et des martyrs chrétiens sont morts εἰς τὴν πατρίδα τους, τὴν πόλιν τῶν πόλεων,voir *Chronik 34*, dans P. Schreiner, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, vol. I, p. 272, 40–42.

[53] Constantin le Grand a fondé Constantinople, τὴν βασίλισσαν πασῶν τῶν πόλεων, voir *Chronik 50 B*, dans P. Schreiner, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, vol. I, p. 362, 1.

[54] Αυγερινὸς λαμπρότατος ὁπού 'φεγγες τὸν κόσμον | ὁπού 'φεγγες καὶ δρόσιζες ὅλην τὴν οἰκουμένην, | καὶ λάμπρυνες τὴν Γένουβαν καὶ τὴν 'Αλαμανίαν, | καὶ πέρα τὴν 'Ανατολὴν καὶ τὴν 'Αντιοχείαν | ... μόνην αυτοκρατόρισσαν, ὡς ὅπου γῆς νὰ στέκης, voir *Θρῆνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, dans A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, vol. II, p. 380, 24–30.

[55] C'est très clair, de ce point de vue, le récit de Critobul, qui, dans le discours attribué au Mahomet II même devant le début du siège de la capitale byzantine, pressentait l'image d'une métropole *à peu près en totalité évacuée par les habitants*, qui *n'est plus une ville que de nom* et *dont on ne trouve que des champs labourés, des jardins potagers, des vignes et des maisons sans utilité et des murs vides*. Ses affirmations sont en grande mesure confirmées par les récits des voyageurs étrangers arrivés à Constantinople au XVe siècle, comme, par exemple Ruy Gonzalez de Clavijo, Cristophoro Buondelmonti ou Bertrand de la Broquière (voir Jean Ebersolt, *op. cit.*, p. 48–59).

[56] Pour Constantinople – Nouvelle Rome (νέα Ῥώμη), en opposition avec παλαιὰ Ῥώμη, voir l'étude fondamentale de Franz Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, dans Id., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, en spécial p. 77–111. Dans le XIVe siècle, pour le patriarche Philothée Kokkinos, *translatio imperii* reste un véritable *article de foi*, quand il écrit que *le grand et merveilleux empire des Romains a été transféré de l'Italie en Orient quand Constantin le Grand ... s'est converti de l'hellénisme à la foi du Christ et a transformé la ville de Byzantium dans cette grande ville à laquelle il a donné son propre nom*. Si la Nouvelle Rome et ses sujets ont gardé leurs traditions, continuant à appartenir à l'église universelle et, en même temps, étant sujets de l'Empire romain, leur situation diffère beaucoup de celle de l'Ancienne Rome et des différentes principautés. Parmi ces dernières, il y a peu qui reconnaissent qu'elles ont été une fois romaines et qu'elles ont fait partie du même empire. (D.M. Nicol, *Byzantine political thought*, chapitre II de *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 – c. 1450*, éd. J. H. Burns, Cambridge University Press, 1988, p. 60).

Si la situation se présentait ainsi au début de l'Empire chrétien, au XVe siècle elle était différente. C'est seulement chez Laonic Chalcocondyle que l'Empire romain semble être continué par les Hellènes, plus nombreux que les Romains et mélangés avec eux, suite à la translation du centre de l'Empire de Rome, *laissée par l'empereur au grand prélat*, dans une autre capitale[57], qui reçoit le nom de l'empereur. L'appellation de Nouvelle Rome, qui rappelait l'ancienne capitale, est presque inexistante dans nos sources, à l'exception de trois cas. Premièrement, il s'agit de Sylvestre Syropoulos, quand il parle de la lettre amenée par Manuel Chrysoloras de Rome, qui avait été envoyée par le pape au patriarche, appellé par lui *l'archevêque de la Nouvelle Rome* (τῆς Νέας Ῥώμης ἀρχιεπίσκοπον)[58]. La seconde mention apparaît chez l'auteur anonyme du *Θρῆνος* publié par Ellissen, qui demande aux Occidentaux de l'aide pour chasser les incroyants *de la ville de Constantin, de la Nouvelle Rome, comme elle était appellée*[59].

Dans le premier cas, l'appellation *Nouvelle Rome* n'est pas oœvre de l'auteur, mais seulement le titre officiel traditionnel du patriarche de Constantinople, à partir du concile de 381. C'était la titulature que le pape utilisait dépuis des siècles, pour éviter le titre de *patriarche œcuménique* (οἰκουμενικὸς πατριάρχης) assumé par l'évêque de Constantinople[60]. Dans l'autre cas, l'auteur anonyme désirait convaincre le pape, *le très haut seigneur de Rome*[61], de mobiliser les Occidentaux afin d'aider Constantinople. C'est pour cela qu'il met en évidence, par l'intérmédiaire de la terminologie, l'étroite parenté entre l'ancienne capitale de l'empire et la ville de Constantin. L'Ancienne et la Nouvelle Rome, les centres d'un univers bipolaire, sont les villes reines qui résument le monde romain entier.

Jean Chortasmenos, dans une épigramme sur le palais de *l'illustre Théodore Cantacuzène* de Constantinople, affirme que la maison de celui-ci se trouvait à *Rome, la reine heureuse, là où il y a la résidence du glorieux, très puissant autocrator Manuel Paléologue*[62]. C'était la seule situation de ce type qu'on peut trouver dans nos sources, même si elle existe dans les ouvrages plus anciens, des premiers siècles byzantins. Comme dans ces ouvrages, chez Chortasmenos il s'agit, probablement, d'une figure de style, l'auteur désignant ainsi Constantinople, la reine des villes. Ce n'est pas pour la première fois qu'un Byzantin utilise *Rome* en

[57] Chalcocandyl, p. 4, 5 - 8; Chalcocondil, p. 26, 21–24.

[58] Syropoulos, *op. cit.*, p. 108, 19–20.

[59] A. Ellissen, *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur, III. Anecdota Graecobarbara*, Leipzig, 1857, p. 190, 611: Ἐκ τὴν Κωνσταντινούπολιν, τὴν Νέαν Ῥώμεν λέγω ...

[60] Franz Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, p. 90 (en particulier n. 34) s.; aussi, Vitalien Laurent, *Le titre du patriarche œcuménique et la signature patriarcale*, dans « Revue des Etudes Byzantines », t. 6, 1948, p. 5 s.

[61] A. Ellissen, *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*, p. 180, 540: ... κορυφὴ τῆς Ῥώμης ...

[62] H. Hunger, *Johannes Chortasmenos (ca. 1370 – ca. 1436/1437). Briefe, Gedichte und kleine schriften. Einleitung, Regesten, prosopographie, text*, Wiener Byzantinische Studien, Band VII, Wien, 1969, p. 194: Ῥώμης εὐτυχέος βασιληίδος, ᾗ ἐνὶ ἄρχει | κλεινὸς ἄναξ Μανουὴλ αὐτοκράτωρ Παλαιολόγος ...

tant que métonymie pour l'Empire des Romains[63], comme si Constantinople résumait la réalité impériale tout entière. Notre auteur utilise les deux noms d'une manière alternative, car ils ont pour lui la même valeur sémantique. En plus, pour éliminer les possibles doutes, Chortasmenos dit qu'il agit de la reine heureuse, allusion à la supériorité politique de la métropole située sur les bords du Bosphore par rapport à la Rome ancienne, car Constantinople était encore la résidence de l'empereur universel, ce qu'on ne peut plus dire sur la ville située sur les bords du Tibre.

On peut donc affirmer que les auteurs du XVe siècle sont très réticents en ce qui concerne l'utilisation de l'appellatif *La Nouvelle Rome* pour désigner la ville des empereurs byzantins. Leur attitude a des causes profondes, dont l'origine doit être recherchée dans les événements de 1204 et de la période suivante, quand la Rome ancienne constituait la principale menace à l'adresse de l'identité byzantine. Du point de vue politique, le pape avait reconnu l'Empire latin créé sur les anciens territoires byzantins, et considérait son empereur comme le suzerain des empereurs de Nicée[64]. Du point de vue religieux, l'attitude du pape menaçait l'orthodoxie, qu'il désirait placée sous son autorité. Ces événements ont provoqué l'éloignement et en même temps la délimitation des Byzantins de leurs origines romaines, qu'on avait affirmées constamment après le IVe siècle. Aussi, on assiste à une concentration des plus grandes sur la signification symbolique de Constantinople.

En même temps, si on regarde les choses du point de vue religieux, du conflit entre les deux centres importants du monde chrétien, l'affirmation insistante de son primat par la papauté de Rome constitue une autre cause de cette réticence byzantine. Le monde médiéval en général et celui de Byzance en particulier manifestaient un grand respect pour leur passé, sous la forme de l'attachement pour ce qui est ancien et pour les traditions. Les gens chercheraient à suivre strictement les modèles établis et respecter un code de valeurs unanimement admises, donc ils esseyaient de vivre comme leurs prédécesseurs[65]. On peut donc comprendre que de ce point de vue, même le nom d'*Ancienne Rome* suggère une priorité dans le temps, on pourra dire une superiorité par rapport à la ville fondée un millénaire plus tard aux bords du Bosphore. Comme la plus grande majorité de Byzantins du XVe siècle ne veulent pas faire de concessions aux prétentions du pape, cela a pu

[63] Franz Dölger, *op. cit.*, p. 93–94 (en particulier n. 37).

[64] La lettre du pape Grégoire IX adressée à l'empereur nicéen Jean III Vatatzes et la réponse d'une virulence sans précédent du dernier dans V. Grumel, *L'authenticité de la lettre de Jean Vatatzès, empereur de Nicée, au Pape Grégoire IX*, dans « Échos d'Orient », t., p. 452–456.

[65] Dans ces conditions, même si *la nouveauté*, dans certaines circonstances, a une connotation positive, suggérant la supériorité par rapport avec une situation antérieure, elle a d'habitude une signification négative, car elle suggère l'éloignement du passé et de ses valeurs fondatrices, voir dans ce sens Al .F. Platon, *Societate şi mentalităţi în Europa medievală*, p. 106–108; aussi, sur le sens contradictoire du *nouveau* dans Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Ed. Gallimard, Paris, 1988, p. 66–67.

avoir une contribution substantielle à la diminution de la fréquence de l'utilisation de l'appellation de *Nouvelle Rome*.

Dans ces conditions, le principal argument pour soutenir la position exceptionnelle de Constantinople par rapport aux autres États et villes chrétiens devient *le principe constantinien*: la fondation de la capitale par le premier empereur chrétien représente un moment essentiel par a signification politique et religieuse, invoquée par tous nos auteurs dans leurs œuvres. Sur la base de cette théorie on met non seulement la fondation politique de Constantinople, en tant que capitale du monde chrétien, mais aussi sa dimension religieuse, en tant que ville sainte protégée par Dieu et la Vièrge.

Ainsi, pour Manuel II, la fondation de la ville par Constantin le Grand a été une action *inspirée par Dieu*, qu'il a reussie avec l'aide de Dieu[66]. L'empereur reprenait un thème ancien de la littérature byzantine dans l'essai de faire de la capitale située sur le Bosphore une ville sainte même du début de son histoire – on pourrait dire une réplique à la légende païenne de Rome[67]. Pour Doukas et Critobul d'Imbros, Constantinople est la ville de la Vierge, que les Byzantins prient pendant le siège de 1453. Si l'icône protectrice tombe ou se casse sans motif, il s'agit d'un mauvais signe pour le futur de la métropole, qui anonce sa conquête[68]. Jean Cananos considère qu'en 1422 la ville a été libérée du danger représenté par les Turcs de Mourad II par l'intervention miraculeuse de sa protectrice, La Vierge, et c'est pour cela que les Byzantins chantent des hymnes à la gloire de Marie et *de Dieu, notre Sauveur, Jésus-Christ*[69]. La même opinion est partagée par l'évèque de Thessalonique, Syméon, qui affirme que la protection de la Vierge a été décisive pour sauver Constantinople, car sans son intervention la Ville aurait été perdue et la cause de l'orthodoxie avec elle[70].

Aussi, la capitale byzantine est vue comme *l'œil de l'Orient et de la chrétienté*[71] dans le dialogue anonyme entre Constantinople[72] et Venise. Dans cette

[66] Manuel II Palaeologus, *Funeral Oration on his Brother Theodore*, p. 83, 26-30.

[67] H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975, p. 9 (en roumain H. Ahrweiler, *Ideologia politică a Imperiului bizantin*, Ed. Corint, Bucureşti, 2002, p. 9) ; aussi, G. Dagron, *op. cit.*, p. 31.

[68] Ducas, *op. cit.*, p. 339, 23–25, respectivement p. 363, 5–8 pour la destruction de l'icône par les conquérants; Critobul, *op. cit.*, p. 119, 15–21.

[69] Jean Cananos, *Διήγησις*, dans "Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae", éd. B.G. Niebuhr, Bonn, 1838, p. 478–479.

[70] Symeon, *Λόγος εἰς τὸν ἐν ἁγίοις μέγιστον ἀθλητὴν καὶ μυροβλύτην Δημήτριον*, dans *Politico-Historical Works of Symeon archbishop of Thessalonica (1416/1417 to 1429)*, éd. David Balfour, Wiener Byzantinistische Studien, Band XIII, Wien, 1979, p. 52, 25–28.

[71] ... τὸ μάτι τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς χριστιανοσύνης, était considéré par un auteur anonyme dans le *Θρῆνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, dans A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, vol. II, p. 378, 6.

[72] Elle est désignée avec une appellation moins fréquente dans les autres sources ἡ Ἑπτάλοφος, *La ville des sept collines* (*Ibid*, p. 378, 13 ou p. 382, 60), inspirée sans doute par l'emplacement de la ville sur sept collines, comme l'Ancienne Rome (R. Janin, *Constantinople byzantine*, p. 4–6, 46–58 ou G. Dagron, *op. cit.*, p. 15, 36).

poésie populaire, Constantinople dit qu'à partir de sa fondation même, le Grand Constantin lui a donne comme protectrice *la Vierge qui montre le chemin*[73]. Un autre auteur anonyme nomme Constantinople *la Ville sainte* ou *la Ville très sainte*[74], et dans la chanson populaire *Τῆς Ἁγιὰ Σοφιᾶς*, l'icône de la Vierge pleure pour la conquête de sa ville par les Turcs, mais on lui dit de ne plus pleurer car, *après quelques temps, tout vous appartiendra de nouveau*[75]. Finalement, dans une des *Chroniques mineures* isolées (Einzelchroniken – isolierte Chroniken), après avoir fait mention de la fondation de la ville par Constantin le Grand, l'auteur affirme qu'elle *est resté imprenable étant sous la protection de la mère de Dieu*, mais c'était un autre Constantin, Paléologue, qui l'a perdue en faveur de Mahomet, *celui qui n'avait pas de Dieu*[76].

Sa qualité de ville sacrée, protégée par Dieu, qui a comme protectrice la Vierge, la première parmi les saints, est mise en évidence aussi par les expressions utilisées par nos auteurs pour la désigner. Dans les conditions où, pour les motifs que nous avons montrés, l'appellation de *Nouvelle Rome* est utilisée moins souvent par comparaison avec les siècles antérieurs, dans notre période, dans les sources on retrouve plus souvent le nom de la Nouvelle Jérusalem[77]. Au cours des siècles, Constantinople s'est identifiée de plus en plus avec la ville sainte des Juifs, l'ancien peuple élu, surtout parce que la Sainte Croix y a été amenée après les victoires d'Héraklius.

On peut donc affirmer que pour les auteurs byzantins du XVe siècle la ville de Constantinople a conservé, jusqu'à la conquête ottomane de 1453, son statut spécial et sa position prééminente, non seulement comme capitale de l'empereur universel, mais aussi en sa qualité de centre du monde chrétien. Mais, sous l'influence de la conquête de la métropole des bords du Bosphore par les occidentaux en 1204 et aussi du conflit religieux avec Rome, après l'affirmation insistante du primat de la papauté, l'héritage romain ne constitue plus l'argument central pour clamer cette vision idéologique. Les idées-clef deviennent *le principe constantinien*, c'est-à-dire la fondation de la ville par le premier empereur chrétien, Constantin le Grand, et, aussi, la protection par Dieu et la Vierge.

[73] ... ὁ μέγας Κωνσταντῖνος, | ἔκαμεν ἐπιτρόπισσαν κυρὰν τὴν Ὁδηγήτριαν ..., voir *Θρῆνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως*, dans A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, vol. II, p. 382, 63–64.

[74] Il la nomme ainsi quand il parle de l'entrée des Turcs ... εἰς τὴν ἁγίαν Πόλην ... ou de l'éclat τὴν παναγίαν Πόλην ..., voir *Ἀνακάλημα τῆς Κωνσταντινόπολης*, dans A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, vol. II, p. 368, 28, respectivement p. 374, 104.

[75] ... πάλι μὲ χρόνους, μέ καιρούς, πάλι δικά σας εἶναι ..., voir *Τῆς Ἁγιὰ Σοφιᾶς*, dans A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli*, vol. II, p. 396, 18.

[76] ἵκαὶ ἔμεινεν ἐς δεῦρο ἀνάλωτος προστασίᾳ τῆς θεομήτορος ..., *Chronik 22 (Einzelchroniken–isolierte Chroniken)*, dans P. Schreiner, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, vol. I, p. 684, 1, 2–3, respectivement 8–9.

[77] Par exemple, chez Ducas, *op. cit.*, p. 387, 24 ou p. 391, 4-10, mais aussi chez l'auteur anonyme d'une chronique impériale, voir *Chronik 10*, dans P. Schreiner, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, vol. I, p. 103, 5, 1-3.

C.

POST-BYZANTINA

LES BOYARDS CRAIOVEŞTI, PROTECTEURS DU MONACHISME ATHONITE POST-BYZANTIN

ION RIZEA

Au sujet des boyards Craioveşti – ou les Craioveşti – on a beaucoup écrit dans l'historiographie roumaine, on en écrit encore, et cela est bien expliquable.

S'affirmant définitivement dans la vie politique de la Valachie vers la fin du XVe siècle, quand ils commencèrent à occuper la principale fonction dans l'administration du pays, celle de « Ban » (gouverneur de la région) de Craiova, les boyards Craioveşti ont donné, au cours de presque deux siècles, six princes régnants, dont la plupart avec des règnes assez longs et de grande importance[1], cela sans prendre en compte les aventures voïvodales de Radu Bădica, Drăghici vodă Gogoaşe et Şerban le Ban.

Vu son important rôle politique dans l'histoire de la Valachie, dans une période d'assez grande instabilité politique, quand, après la chute de l'Empire byzantin (1453) l'expansion ottomane, de plus en plus menaçante, atteignit son apogée, la plupart des chercheurs qui se sont occupés de l'histoire médiévale roumaine n'ont pas pu ignorer cette famille de boyards[2], qui, pendant presque deux

[1] Il s'agit des suivants princes régnants de la Valachie: Neagoe Basarab (1512–1521), Radu Şerban (1602–1611), Constantin Şerban Basarab, nommé « Cârnul » – le Camus (1654–1658), Matei Basarab (1632–1654) et Constantin Brâncoveanu (1688–1714). A ceux-ci s'ajoute Barbu III Craiovescu, petit-fils de Pârvu I Craiovescu, qui a regné en Valachie pour une brève période de temps (février– avril 1536).

[2] A partir de la seconde moitié du XIXe siècle, ce qui préoccupa en tout premier lieu les historiens fut le problème de l'origine et de la généalogie de cette famille. Suivant la tradition historique, initiée par la biographie du patriarche Nifon II écrite par Gavriil Protul, Bogdan Petriceicu Hasdeu et puis Nicolae Iorga, A. D. Xenopol, Octav George Lecca, C. I. Ionescu-Gion, Ştefan D. Greceanu, Ioan C. Filitti, Ion Donat, Dan Pleşia, Nicolae Stoicescu, Constantin Rezachevici – pour n'en mentionner que quelques-uns – ont consacré d'importantes études à l'origine ethnique et à la généalogie de cette famille notable de boyards. D'autres, tels Alexandru Lapedatu, Ilie Minea, Toma G. Bulat, Ioan C. Filitti, Ion Donat, Ştefan Ştefănescu, C. A. Protopopescu etc., ont étudié dans leurs travaux surtout le rôle politique joué par les Craiovesti dans l'histoire de la Valachie, l'institution de la „Bănia », cette haute dignité que les Craioveştii ont detenue pendant longtemps. L'infatigable chercheur Ion Donat, dans ses études consacrées à cette famille, a visé surtout la question des propriétés foncières de celle-ci, tandis que d'autres, comme Alexandru I. Odobescu, T. G. Bulat, Dumitru Bălaşa, Ion Ionescu, Ştefan Bazilescu, Radu Creţeanu, Petre Ş. Năsturel, Nicolae Stoicescu, Veniamin Micle, Pavel Chihaia etc., ont accordé une attention particulière à l'activité culturelle-religieuse des Craioveşti.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 423–458, 2006

siècles – si l'on compte aussi les descendants par ligne maternelle de leur famille – ont apporté une contribution décisive à l'histoire du pays.

« Lignée de noble souche et craignant Dieu »[3], les boyards Craioveşti ont eu un rôle déterminant non seulement dans la vie politique de la Valachie, mais également dans la vie de l'Eglise, s'avérant être de grands protecteurs de l'Orthodoxie roumaine et sud-est européenne. Preuve en ce sens – le nombre considérable d'édifices religieux qu'ils ont fondés en Valachie et en dehors des frontières[4], les généreuses donations octroyées à leurs fondations ainsi qu'à d'autres établissements religieux du pays[5] et de l'étranger (Mont Athos, Météores, Eglise Serbe et Bulgare).

Dans l'étude que nous proposons, nous essayerons de mettre en évidence, de la riche activité de fondateurs et de bienfaiteurs des Craioveşti mise au service de l'Eglise, seulement leur contribution au soutien du monachisme athonite, contribution concrétisée par d'importants travaux de construction et de réparation, par de généreuses donations d'argent, de biens, de livres et d'objets cultuels.

Avant d'aborder le thème proprement dit, nous précisons que nous nous occuperons seulement des boyards Craioveşti – ou des Craioveşti – descendants par lignée masculine de « messire (*jupan*) Neagoe ban Strehăianul », le père des quatre boyards Craioveşti: Barbu le Ban, Pârvu le *Vornic* (haute dignité dans

[3] Gavriil Protul, *Viaţa şi traiul Sfântului Nifon, Patriarhul Constantinopolului*, Bucureşti, 1937, p. 14.

[4] En ce qui concerne leur activité de fondateurs en dehors des frontières du pays, nous devons faire une précision. Par *fondateurs*, on comprend non seulement les *premiers fondateurs* , ceux qui ont commencé l'édification des lieux de culte, mais aussi les *nouveaux fondateurs, les fondateurs secondaires ou les fondateurs derniers*, comme c'est le cas des Craioveşti, qui ont apporté – comme nous le verrons par la suite – une contribution considérable à la reconstitution, à la réparation, la rénovation ou la restauration de saints lieux. Cf: Vasile V. Muntean, *Organizarea mănăstirilor româneşti în comparaţie cu cele bizantine (până la 1600)*, dans *ST*, an. XXXVI, 1984, no. 1–2, p. 60–61; Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Rome, 1986, p. 329–330; Ioan Moldoveanu, *Contribuţii la istoria relaţiilor Ţărilor Române cu Muntele Athos (1650-1863)*, Bucureşti, 2002, p. 462–463.

[5] Les fondations « certes » des Craioveşti en Valachie sont: le monastère Bistriţa (Vâlcea), le monastère Sadova (Dolj) et le skyte Zdralea, Jdrelea ou Roaba (Dolj). A ceux-ci s'ajoutent l'église „Saint Démétrios » de Craiova, considérée par nous fondation « probable » des Craioveşti, et les monastères fortifiés: Jitianu (Dolj), Bucovăţ (Dolj), Strehaia (Mehedinţi), Topolniţa (Mehedinţi), Gura Motrului (Mehedinţi) et le skyte Corlate (Dolj), considérés des fondations « supposées » de ceux-ci en Valachie. A ces fondations « supposées » des Craiovesti peuvent s'ajouter trois autres établissements religieux encore: le monastère Brâncoveni (Olt), l'église voivodale de Caracal (Olt) et le skyte Păpuşa (Vâlcea), que certains chercheurs considèrent aussi des fondations des Craioveşti. Pour ce qui est des fondations religieuses des Craioveşti en Valachie, il faut tenir compte également des fondations de Neagoe Basarab, le fils « selon la loi » de Pârvu I Craiovescu, « grand fondateur de l'Eglise roumaine et de l'Eglise en général ». Voir T. G. Bulat, *Personalitatea religioasă a voevodului Neagoe Basarab al II'-lea*, Craiova, f. a., p. 19. Il s'agit du monastère d'Argeş, l'église de la Métropole de Târgovişte, l'église Saint Georges de la même ville, le skyte Ostrov de Călimăneşti (Vâlcea) et la grande église du monastère Snagov. Au sujet des fondations religieuses des Craiovesti en Valachie, voir: Rizea Niţă Ion, *Boierii Craioveşti şi rolul lor în Ortodoxia Românească şi cea sud-est europeană*, thèse de doctorat, Iaşi, 2003, p. 165–301.

l'administration des Principautés Roumaines – N.Trad)), Danciu le Commis (fonction équivalente à celle de Grand Ecuyer – N.Trad.) et Radu le *Postelnic* (Maréchal de la cour, fonction de ministre des affaires étrangères dans l'administration du pays – N.Trad.). Autrement dit, notre recherche visera l'activité des trois générations des Craioveşti: a) la première génération, représentée par Barbu, Pârvu, Danciu et Radu, les fils de « Neagoe ot Craiova »; b) la deuxième génération, ayant comme représentants Neagoe Basarab et Preda le Ban, fils de Pârvu I Craiovescu, Barbu II, fils de Danciu Craiovescu, et Pârvu II, fils de Radu Craiovescu, etc.) la troisième génération, avec un seul représentant dans la personne de Barbu III, fils du Ban Preda, fils de Pârvu I Craiovescu[6].

A. LA PREMIÈRE GÉNÉRATION

D'innombrables documents grecs, slavons et roumains, inscriptions votives des saints lieux, notices sur des manuscrits et des livres anciens attestent indubitablement que tous les vingt monastères du Saint Mont Athos ont bénéficié de l'aide permanente des boyards Craioveşti. C'est avec leur concours qu'ont été bâties ou réparées maintes églises, d'autres églises, chapelles et réfectoires ont été peints, des remparts et des tours de garde ont été élevés, des fontaines creusées. A tout cela s'ajoutent les nombreuses donations – argent, manuscrits, livres de culte, vêtements liturgiques, icônes serties en or et en argent, épitaphes et rideaux de sanctuaire, brodés en fil d'or et ornés de pierres précieuses – objets qui constituent de nos jours encore le patrimoine artistique et spirituel des établissements athonites. Toutes ces donations, inscrites dans le livre d'or des contributions roumaines à la Sainte-Montagne, ont fait des Craioveşti de grands fondateurs et bienfaiteurs du Mont Athos, devenu après 963 le principal centre du monachisme byzantin.

Selon les documents historiques existants, les boyards Craioveşti de la première génération sont les fondateurs et les bienfaiteurs de trois monastères athonites: le monastère de Xénophon, le monastère de Saint Paul et le monastère du Pantokrator.

Le Monastère de Xénophon

La fondation par excellence des boyards Craioveşti à la Sainte Montagne est le monastère de Xénophon. Dans une charte du 3 août 1607, le voïvode Radu Şerban (1602–1611), descendant par ligne maternelle des Craioveşti, montre que « le saint monastère qui s'appelle Xénophon [...] a été bâti auparavant et embelli [...] surtout par nos ancêtres »[7]. Qui étaient ces „ancêtres », on peut le déduire

[6] Pour une généalogie des Craioveşti, voir: Rizea Ion, *Matei Basarab şi susţinerea Ortodoxiei sud-est europene*, dans *MO*, 56, 2004, no. 9–12, p. 96–102.

[7] *DIR B, XVII*, 1, p. 272–274.

facilement en lisant les notes du voyage fait à l'Athos par Jean Comnène vers 1700. Celui-ci avait découvert, inscrits au-dessus de l'entrée de l'une des sept chapelles du monastère, les noms des quatre boyards Craioveşti « ... Barbu le ban, Danciu le vornic (sic!), Pârvu et Radu... »[8].

Aujourd'hui, la plupart des chercheurs soutiennent que l'œuvre fondatrice des Craioveşti au monastère de Xénophon a constitué le début officiel des relations de la Valachie avec ce monastère. En commençant par les Craiovesti, Xénophon a bénéficié, pour une longue période de temps, jusqu'à l'époque phanariote, d'aides nombreuses et consistantes, chose attestée par les 80 documents roumains existants dans les archives du monastère[9].

Les documents historiques montrent qu'avant 1520, le premier des frères Craioveşti – le grand Ban Barbu – avait dédié à ce monastère le skyte Zdralea (nommé ultérieurement Roaba ou Ροβαΐς), avec tous ses biens – les villages Recica, Siliştea Plopului et un étang – acte qui constitue, d'ailleurs, la première dédicace d'un établissement monacal roumain à un monastère d'au-delà des frontières du pays[10]. En même temps, avec le skyte et toute sa fortune, Barbu I Craiovescu donnait au monastère athonite une aide annuelle de 2 000 aspres[11].

Les propriétés foncières du skyte Zdralea furent confirmées ultérieurement par 27 chartes voïvodales conservées dans les archives du monastère, et la longue série des bienfaits a continué, ininterrompue, pendant plus d'un siècle. Ainsi, dans un document émis par Matei Basarab, le voïvode de la Valachie (1632–1654), le 8 octobre 1631, par lequel il lui donne comme métokion le skyte Robaia avec tout son revenu, sont rappelés 14 chrysobulles émis par les voïvode s: Neagoe Basarab (1522), Radu de la Afumaţi (1526 şi 1528), Vlad Vintilă de la Slatina (1535), Radu Paisie (1542), Alexandre II Mircea (1575 et 1577), Mihnea Turcitul (1579), Ştefan le Sourd (1592), Alexandre le Mauvais (1593), Michel le Brave (1594), Simion Movilă (1602), Radu Şerban (1607) et Radu Mihnea (1621)[12].

[8] E., *Domnii şi boierii români ca fondatori şi ctitori ai mănăstirilor din Sf. Munte Athos*, ed. Constantin Erbiceanu, dans *RT*, 3, 1885, no. 29, p. 228. Selon Nicolae Stoicescu, Danciu Craiovescu fut « grand vornic 1510 avril 14 – août 2 » et « ancien grand vornic (dans le conseil) 1511 janvier 10 » (Cf. N. Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova, sec. XIV–XVII*, Bucureşti, 1971, p. 18), c'est-à-dire jusqu'à sa mort, survenue la même année. Par contre, les historiens Petre Ş. Năsturel et Radu Creţeanu affirment que Danciu n'était pas vornic, mais commis. Voir: P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique des rapports de la Valachie et le Mont Athos des origines au début du XVIe siècle*, dans *RESEE*, 2, 1964, no. 1–2, p. 103; R. Creţeanu, *Danii făcute de Craioveşti şi de craioveni la Locurile Sfinte şi la Muntele Athos*, dans *MO*, 27, 1975, no. 7–8, p. 520.

[9] Florin Marinescu, *Τα ρουμανικά αρχεία του Αγίου Όρους. Σημαντική πηγή για την ιστορία του*, dans *Διεθνές Συμπόσιο. Το Άγιον Όρος. Χθές σήμερα, αυριο*, 29 oct. – 1 nov. 1993, Thessalonique, 1996, p. 196.

[10] Ion Donat, *Despre schitul Zdralea sau Roaba, o ctitorie necunoscută a Craioveştilor*, dans *AO*, 15, 1936, p. 322–323.

[11] DIR B, 16, p.1–3; DRH BII, p. 6–9 (document du 28 janvier 1501).

[12] V. Cândea, *op. cit.*, p. 533. De la part de Matei Basarab, le monastère Xénophon a reçu plusieurs actes confirmant les donations des boyards Craioveşti: le 23 juin 1636, le 4 octobre 1637, le 3 octobre 1639, 1642, le 5 mai 1642 et le 11 juin 1650. Cf. Damian P. Bogdan, *Despre daniile*

L'avant-dernier voïvode mentionné, Radu Şerban, descendant de Radu I Craiovescu, a augmenté la somme octroyée à 10 000 aspres par an et une autre mille encore comme frais de voyage pour les moines qui les transportaient.

Par un autre document voïvodal, émis par Mihnea III Radu (1658–1659) le 1er mai 1658[13], sont confirmées une fois de plus les donations faites au monastère de Xénophon – les domaines de Recica et de Siliştea – par le grand Ban Barbu I Craiovescu, étant consignées également les donations antérieures des princes valaques, à partir de 1519–1520. En même temps, dans le document figurent plusieurs noms d'étangs et de gués, dont il y est précisé qu'ils ont été octroyés dès le début par Barbu l'Ancien et par Barbu le Jeune, ainsi que par le vornic Şerban d'Izvorani. Certes, Barbu l'Ancien est le grand Ban Barbu I Craiovescu, et Barbu III, son neveu.

Les recherches entreprises ces derniers temps à Xénophon eurent aussi comme résultat la découverte d'un objet précieux – un calice en vermeil et émail, daté 1500 – qui représente, à notre avis, encore une preuve de la générosité de cette famille de boyards roumains à l'égard du saint lieu[14].

Le monastère de Saint Paul

Un autre monastère athonite qui compte les boyards Craioveşti parmi ses fondateurs et ses bienfaiteurs est le monastère de Saint Paul. Avec le monastère Chilandar, Saint Paul a constitué une unité à part dans l'ensemble des monastères athonites, par le caractère serbe de leur culture. Après la chute de l'Etat serbe sous domination ottomane, le monastère de Saint Paul put continuer son existence grâce aux importantes donations des voïvodes et des boyards des Pays Roumains. La présence roumaine à Saint Paul est attestée par l'existence de plusieurs documents roumains. Pour la Valachie, les documents confirment les donations faites par les Craioveşti à ce monastère. Ainsi, par l'acte de donation du 28 janvier 1501[15], le

româneşti la Muntele Athos, Bucureşti, 1941, p. 32; V. Cândea, *op. cit.*, p. 533–534. Tous ces actes existent dans un catalogue du monastère, portant le numéro 16, que mentionne Petre Ş. Năsturel, dans *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIIe siècle à 1654*, p. 260 et 266.

[13] Grigorie Nandriş, *Documente slavo-române din mănăstirile Muntelui Athos*, Bucureşti, 1937, p. 228–236; *DRH B*, II, p. 352.

[14] *Tezaurele Muntelui Athos* (en grec), Thessalonique, 1997, p. 616–617; V. Cândea, *Mărturii româneşti...*, II, p. 109–110; Idem, *Tezaurele Muntelui Athos expuse la Salonic. Mărturii culturale româneşti necunoscute*, dans *MI*, s. n., 32, 1998, no. 4, p. 7.

[15] Le document original se trouve aujourd'hui dans l'archive du monastère, sous le numéro d'inventaire 18, écrit en crayon sur le verso. Cf. V. Cândea, *Mărturii româneşti...*, I, p. 470. Ce superbe document, dont le formulaire rappelle les actes voivodaux de donation au Mont Athos, est un parchemin fin, de couleur blanchâtre, le texte slavon étant orné d'une croix et l'initiale écrite à l'encre noir, avec fioritures. Il a 42 cm de hauteur, 40 cm de largeur, et au milieu il y a un trou, ce qui signifie qu'à la fin le texte a été scellé par un sceau suspendu. Voir P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 244, n. 17. Voir aussi: St. Nicolaescu, *Documente slavo-române cu privire la relaţiile Ţării Româneşti şi Moldovei cu*

Ban Barbu I Craiovescu avec ses frères: Pârvu le vornic, Danciu le commis et Radu le postelnic, ainsi que par son neveu (le fils de son frère), *jupan* Neagoe postelnic – le futur voïvode Neagoe Basarab – ont accordé un subside annuel de 2000 aspres à ce monastère, ancienne fondation de la famille Brancović, les Craioveşti s'affirmant ainsi comme des « continuateurs de la tradition nobiliaire serbe »[16]. Nous apprenons de cet acte que « nous, *jupan* Barbul le Ban et *jupan* Pârvul le vornic et *jupan* Danciul le commis et *jupan* Radul le postelnic, parce que le prohigoumène Nicon est venu à nous, au nom de toute la communauté monastique, nous avons promis de donner chaque année 2 000 aspres aux moines et 100 aspres pour les frères. Et qu'en échange, les moines de Saint Paul inscrivent nos noms et les noms de nos parents dans les saints dyptiques lus à la sainte prothèse ... »[17].

Le nom des Craioveşti figure également sur un miscellaneum copié au monastère de Bistriţa, leur fondation en Valachie, en 1745, où il y a une notice concernant la *Vie de Saint Grégoire le Décapolite* copiée alors: « Cette Vie de Saint Grégoire le Décapolite a été apportée en notre pays par deux moines de la Sainte Montagne (*Sfetagora*), à savoir Savatie et Gabriel, qui habitaient un skyte voué aux Saints Archanges, skyte qui s'appelle Iagorova... Traduite en slavon par le vénérable hiéromoine kir André, à la demande et par les soins du noble serviteur du Christ, le Ban Barbu Craiovescu de la Valachie »[18].

Les bienfaits roumains à Saint Paul, commencés par les boyards Craioveşti, ont continué au long du temps, tel qu'il en résulte des documents de l'époque. Ce que nous voulons montrer ici, c'est que ces bienfaits sont liés à une donation plus importante du XVIIe siècle, respectivement la dédicace à la Sainte Montagne du monastère de Jitianu, en Valachie, monastère que nous considérons comme fondation probable des boyards Craiovesti.

Longtemps, dans l'historiographie roumaine fut accréditée l'idée que le monastère de Saint Paul avait reçu comme métokion le monastère de Jitianu vers 1654, de la part de la princesse Bălaşa, épouse du voïvode de la Valachie Constantin Radu Şerban (1654–1658). En réalité, on ignore qui l'a fait bâtir comme qui l'a dédié à l'Athos, en tout cas ce n'est pas la princesse Bălaşa, à laquelle on peut attribuer tout au plus la reconstruction ou la rénovation du monastère, qui figure dans les documents du temps déjà dédié. Et on ignore aussi le moment de la dédicace, en l'absence d'un document qui le précise. Un tel document doit se

Ardealul în secolele XV şi XVI, Bucureşti, 1905, p. 39; Marta Andronescu, *Repertoriul documentelor Ţării Româneşti publicate până astăzi*, I, Bucureşti, 1937, p. 192.

[16] Emil Turdeanu, *Legăturile româneşti cu mănăstirile Hilandar şi Sfântul Pavel de la Muntele Athos*, dans *Convorbiri literare*, 4, 1940, p. 97. Voir aussi Gherasimos Smyrnakis, *Το Άγιον Όρος*, 1903; éd. anastatica, Karies, 1988, p. 603.

[17] *DIR B, XVI*, I, p. 1–3; *DRH B*, II, p. 6–9; P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 244.

[18] E. Turdeanu, *Varlaam şi Ioasaf. Istoricul şi filiaţiunea redacţiunilor româneşti*, dans *Cercetări literare*, 1, 1934, p. 26, n. 2. Cf. D. Bodin, *Grigorie Decapolitul şi Ioan de Capestrano*, dans *RIR*, 14, 1945, p. 307–315; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 121, n. 142.

trouver sans doute à Athos, parmi les environ 2 000 documents roumains des XVIe–XIXe siècles, mentionnés à Saint Paul par le Grec Kriton Chrisohoides[19].

Les inscrits, les documents, les actes de donation du monastère Jitianu ont été – à notre avis – pris par les moines grecs des archives du monastère en 1863, au moment de la sécularisation des biens monastiques, et emportés à Athos, comme il est advenu aussi avec des archives du monastère de Slobozia, dédié au monastère athonite de Dochiariou. Certes, ce n'est pas la seule cause pour l'absence des documents roumains du fonds des archives nationales, documents concernant les monastères dédiés de Valachie. À la Sainte Montagne, il y a une autre cause encore, que nous apprenons d'un document du 22 février 1779, où il est dit: « ... le saint monastère Jitianu a eu des actes de propriété pour ses domaines, qui, au temps de la révolte, se sont perdus au monastère Bistriţa, dans la grotte... les voleurs ont devasté cette grotte. »[20] Et dans une pétition adressée au voïvode Nicolae Caragea (1782–1783), du 7 octobre 1782, l'higoumène de Jitianu, Dionisie, dit que: « ... au temps de la révolte, il advint que les actes soient pris par les Turcs. »[21]

En nous limitant donc aux actes existants dans les archives roumaines, nous considérons que le monastère de Jitianu a été probablement bâti et dédié à l'Athos par les boyards Craioveşti eux-mêmes. C'est ce qui est indirectement attesté par le document du 28 janvier 1501 déjà rappelé, document qui montre que les premiers bienfaiteurs d'origine roumaine connus par leur nom au monastère de Saint Paul furent les quatre frère Craioveşti. Et Neagoe Basarab, le voïvode issu de cette famille, y entreprit même des travaux, comme nous le verrons par la suite.

Le document du 8 octobre 1612 dit même du monastère de Jitianu qu'il est « métokion de Saint Paul de *Sfetagora* ». Cet acte fut émis par Dame Marina, épouse du *stolnic* (écuyer tranchant – N. Trad.) dans le but de faire don au monastère de Jitianu d'une colonie de tziganes. Mais ce qui est très important pour nous c'est que cet acte atteste qu'à cette époque-là, le monastère de Jitianu était déjà métokion, contredisant ainsi les opinions de nombreux chercheurs qui soutiennent que la dédicace se fût produite en 1654.

Les bienfaits roumains accordés au monastère de Saint Paul ont continué jusque vers la fin de la seconde décennie du XIXe siècle[22], mais ils ne font pas l'objet de notre étude. De la multitude d'actes de donation, ce qui nous intéresse, à l'appui de l'idée que Jitianu fut probablement bâti par les boyards Craioveşti et dédié ensuite au monastère Saint Paul de l'Athos, c'est le document du 26 mars 1639, du temps de Matei Basarab (1632–1654). Voilà ce qu'il en dit: « Venant Nous chercher du monastère *Sfet Agora* (Mont Athos), lieu de Saint Paul, patron

[19] Kriton Chrisohoides, *Ἱερά μονή Ἁγίου Παύλου. Κατάλογος του ἀρχείου* (*Mănăstirea Sfântul Pavel. Catalogul arhivei*), dans *Σύμμεικτα*, 4, 1981, p. 252.

[20] ASB, *Ms. nr. 453*: *Condica sfintei dumnezeieşti mănăstiri Jitianu care este metoh la mănăstirea Sfântul Pavel de la Sfetagora, întru care s-au scris hrisoave, hotărnicii şi alte cărţi de moşii la an 1793*, f. 119.

[21] *Ibidem*, p. 120.

[22] Ioan Moldoveanu, *Contribuţii la istoria relaţiilor Ţărilor Române cu Muntele Athos (1650–1863)*, p. 346–359.

Saint Georges, les moines et les frères en Christ Théophane l'higoumène et ses autres compagnons, et Nous disant comment vivent les saints monastères et nous montrant un parchemin des bons et fidèles boyards et nos ancêtres endormis dans le Seigneur *jupan* Barbu le Ban, Pârvu le vornic, Radu le commis et Radu le postelnic, fait pour la charité, ainsi que le subside accordé chaque année, nous avons disposé qu'ils prennent de notre trésor mille monnaies par an. Et vous, saints pères, faites nous mémoire, à nous et nos parents dans les diptyques lus lors de la Sainte prothèse »[23].

« Le parchemin » dont parle dans son document Matei Basarab, descendent par ligne maternelle des Craioveşti, est, certes, l'acte de donation du 28 janvier 1501 des quatre frères Craioveşti énumérés ici « *jupan* Barbu le Ban, Pârvu le vornic, Radu le commis et Radu le postelnic ». Il en résulte soit que le monastère de Jitianu puisse être considéré fondation des Craioveşti ou qu'eux ou leurs descendants l'aient dédié au monastère de Saint Paul. Cest vers 1654 que le monastère de Jitianu – fondation probable des Craioveşti – tomba en ruines, puisque c'est de cette année que date la notice que la princesse Bălaşa a rénové le saint lieu, nommé aussi « de Balta Verde »[24].

Le monastère de Pantokrator

C'est un autre monastère athonite où les boyards Craioveşti ont été fondateurs et bienfaiteurs. Dans le *Proskynétaire du Saint Mont Athos*, Jean Comnène, parlant du monastère de Pantokrator, note le fait que « ses remparts s'étant effondrés à plusieurs endroits à cause de leur ancienneté, ils ont été rénovés par le grand logothète Barbu, et Gabriel de la Valachie, conseillers honnêtes et pleins de piété pour les choses saintes »[25]. Les documents historiques montrent qu'avant 1536, l'un des Craioveşti, nommé Stan, grand logothète de la Valachie, est devenu fondateur de ce monastère. Porphyre Ouspensky a vu, en 1847, avant la restauration du monastère, l'inscription en slavon, assez lapidaire: « le serviteur de Dieu Stan(lu), grand logothète de l'Oungrovalachie, fondateur de ce monastère »[26].

Qui était ce « Stan(lu), grand logothète »? Voilà une question à laquelle se sont efforcés de répondre, au début du siècle passé, plusieurs chercheurs: Al. Lapedatu,

[23] ASB, *Ms. nr. 723*, f. 527–528; *Catalogul documentelor Ţării Româneşti*, vol. IV, Bucureşti, p. 621–622. Cf. P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 249.

[24] ASB, *Ms. nr. 719*, f. 356. Un document du 19 juin 1658 et un autre du 1er décembre 1688 (ASB, *Ms. nr. 723*, f. 450–451) présentent comme fondateurs Ghinea Brătăşanu et Udrişte – trésoriers tous les deux –, mais les véritables fondateurs en sont la princesse Bălaşa et le prince Constantin Şerban. Cf. N. Stoicescu, *Bibliografia localităţilor şi monumentelor feudale din România. I-Ţara Românească*, Craiova, 1970, p. 391.

[25] Ioan Dură, *Proschinitarul lui Ioan Comnen (1701) şi ştirile cuprinse în acesta despre ajutoare româneşti date Sfântului Munte Athos*, dans le vol. *Românii şi Athosul*, Bârda, 2002, p. 45.

[26] Gabriel Millet, Jean Pargoire, Louis Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes du Mont Athos*, I, Paris, 1904, p. 161, nr. 161–162. Cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 188; N. Iorga, *Muntele Athos...*, p. 477–478.

I. Kalinderu, N. Iorga, I. C. Filitti, etc. Aujourd'hui on peut affirmer, à juste raison, que les boyards Craioveşti n'ont pas disparu de la vie politique du pays après 1528, comme le soutenait Al. Lapedatu, mais que leur existence continue à être attestée; par exemple, en 1535, ils soutenaient pour le trône du pays, Vlad Vintilă de Slatina, pour que l'année suivante un des boyards Craioveşti soit mentionné en tant que fondateur à Pantokrator, même si le rang n'était pas celui qu'on lui attribuait.

En fait, P. Ouspensky dit que « Stan(lu) » se nommait aussi Barbu[27], ce qui signifie que « Stan(lu) » est la même personne que Barbu III Craiovescu[28], et non Barbu I Craiovescu, tel que le soutenait I. C. Filitti. Le voyageur et l'historien russe Vasile Barski, celui qui, en 1720, visitait le monastère du Pantokrator, y a cueilli l'information que Barbu Craiovescu en est le troisième fondateur et qu'en cette qualité « il fit peindre le katholikon aussi en 1536, et puis fit bâtir entre autres un *xénodochéion* à l'extérieur du monastère »[29] où il serait enterré, chose admise aujourd'hui pour la personne de Barbu III Craiovescu, car Barbu I Craiovescu repose en sa fondation d'Olténie, le monastère de Bistriţa.

Dans une étude parue en 1964, l'historien Petre Ş. Năsturel parle d'une « icône très intéressante du XVIIIe siècle, apportée de l'Athos et conservée à Bucarest, à l'Ephorie de l'église Kreţulescu »[30]. Intéressant c'est que cette icône représente la Transfiguration, qui est justement la fête patronale du monastère de Pantokrator. Et encore plus intéressant c'est que sur cette icône, parmi les personnages peints, on peut voir également un « kir Barbu (Μαρπουλας) avec trois enfants, dont les noms ne sont malheureusement pas précisés. Barbu et ses fils (sic!) – plutôt ses frères – portent les riches vêtements des boyards roumains...Le nom de Barbu au Mont Athos nous fait tout de suite penser aux Craioveşti ».

En tout cas, le monastère de Pantokrator est devenu, dans la première moitié du XVIe siècle, fondation des Craioveşti (peut-être à l'époque même où Mihnea le Mauvais avait dévasté les domaines de ces boyards).

[27] P. Ouspensky, *Journal de l'Instruction publique de St. Petersbourg*, 1848, p. 60 (extrait de *AO*, 1931), apud T. Bodogae, *op. cit.*, p. 189, n. 1. Cf. N. Iorga, *op. cit.*, p. 477–478. Partant de l'affirmation de P. Ouspensky, que « Stan(lu) s'appelait aussi Barbu », les chercheurs de la seconde moitié du siècle passé ont continué la polémique au sujet de l'identification des deux noms aussi pour la raison que dans la *Lista dregătorilor din Sfatul domnesc al Ţării Româneşti în secolele XV–XVI*, de *SMIM*, 4, 1960, p. 569–570, ne figure aucun logothète Stan ou Barbu à cette époque-là. Alors, Petre Ş. Năsturel a soutenu qu'il peut y avoir une erreur de lecture du nom, peut être à cause du fait que, l'inscription étant ancienne, certaines caractères auraient pu s'effacer (!). C'est pour cela qu'il associa le nom de Stan à Trotuşan, un boyard moldave, premier conseiller de Ştefăniţă Vodă et de Petru Rareş, mort en 1541. Voir P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 166–169.

[28] Barbu III Craiovescu a été grand Ban de Craiova entre le 17 mars 1534 et le 20 août 1535. Cf. N. Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători...*, p. 47. Radu Creţeanu a identifié Barbu, « soit à Barbu II, soit à Barbu III Craiovescu, bien qu'aucun des deux ne fût grand logothète ». Voir R. Creţeanu, *Danii făcute...*, p. 524.

[29] T. Bodogae, *op. cit.*, p. 189. Cf. G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *op. cit.*, p. 61, nr. 161–162; N. Iorga, *op. cit.*, p. 484; G. Millet, *Monuments de l'Athos. I. Les Peintures*, Paris, 1927, p. 61.

[30] Petre Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 107, n. 70.

Parmi les objets précieux existants dans les archives du monastère de Pantokrator, nous mentionnons un *Evangéliaire*, en slavon, donné par les boyards Craioveşti au début du XVIe siècle. A côté de l'*Evangéliaire grec* du XIIIe siècle du monastère de Saint Paul, cet *Evangéliaire slave*, donation des Craioveşti, fait partie de la catégorie des manuscrits athonites célèbres exécutés en émail[31].

Le chercheur Damian P. Bogdan, dans une étude portant sur les donations roumaines à Athos, datant de 1941, a accrédité l'idée que les boyards Craioveşti ont été aussi des fondateurs et des bienfaiteurs du monastère de Saint Pantéléimon ***(Russikon)***, s'appuyant sur le don – un Ménologe pour le mois de septembre – que ce monastère avait fait à ces boyards. Cette affirmation se fonde sur le manuscrit slave no. 254 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine qui, sur le verso du dernier feuillet, porte cette notice: « †Ce livre a été dédié par le monastère de Saint Pantéléimon au Ban Barbu et au vornic Pârvu avec leurs frères »[32].

Les recherches ultérieures, de la seconde moitié du XXe siècle, vinrent confirmer les affirmations de Damian P. Bogdan. Du point de vue paléographique, on a constaté que le Ménologe provenant du monastère de Saint Pantéléimon est rédigé sur deux colonnes, n'étant pas pareil aux manuscrits slaves de Valachie de la fin du XVe siècle, écrits sur page pleine[33]. Comme argument supplémentaire que le Ménologe avait été offert aux boyards Craioveşti et non donné par eux au monastère athonite, c'est l'emploi dans le texte du mot *пану*, au lieu de *жупану*, terme employé dans les livres de Valachie[34].

La conclusion c'est que le Ménologe, d'origine serbe, date de la fin du XVe siècle et n'a pas pu être imprimé en Valachie au monastère de Bistriţa. Ce livre de culte a été offert aux frères Craioveşti par le monastère athonite de Saint Pantéléimon[35] en signe de reconnaissance pour les biens que ceux-ci avaient déjà octroyés au monastère[36], et ceux-ci à leur tour en firent don à leur fondation de Bistriţa.

Enfin, nous ne pouvons pas ignorer – dans l'étude que nous entreprenons au sujet de la contribution apportée par la première génération des boyards Craioveşti au soutien du monachisme athonite – l'information que nous offre le père Teodor Bodogae dans sa thèse de doctorat *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos* (Les aides accordées par les Roumains aux monastères du Saint Mont Athos), ouvrage qui, plus d'un demi-siècle après sa publication, reste essentiel pour la recherche dans ce domaine.

Se référant aux aides roumaines à l'église de la Dormition de la Mère de Dieu (Πρωτάτον), il évoque également l'église de ***Molivoclisi***, située à Karies – centre

[31] T. Bodogae, *Din comorile Sfântului Munte* (récension), dans *BOR*, 81, 1963, no. 9–10, p. 1015.

[32] D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 30, n. 2; E. Turdeanu, *Legăturile româneşti...*, p. 74.

[33] P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 121, n. 140.

[34] *Ibidem*, n. 139.

[35] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 275; Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatura română, sec. IV-XVI*, Craiova, 1992, p. 181, n. 40.

[36] Voilà ce qu'en dit P. Ş. Năsturel: « Cet hommage signifie que les caloyers tinrent à répondre à leur générosité envers leur couvent. Sans doute l'avaient-ils gratifié d'une forte somme d'argent: c'est du reste ce qu'ils firent pour les caloyers de Saint-Paul ». Voir P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 276.

administratif des établissements monastiques de l'Athos – « dont les peintures exécutées entre 1536–1541, dans le même style que le proche Pantokrator et le plus lointain Xénophon, semblent nous évoquer des aides envoyées par les frères Craioveşti, fondateurs de tant d'églises dans les Balkans et à la Sainte Montagne »[37].

B. LA DEUXIÈME GÉNÉRATION

1. NEAGOE BASARAB

Fils « selon la loi » du vornic Pârvu I Craiovescu, et « selon la nature » de Basarab cel Tânăr (1481–1482), Neagoe Basarab (1512–1521)[38] a aidé, avec une générosité sans pareille dans l'histoire, les monastères de la Sainte Montagne.

Ses actions nous sont bien connues, étant documentées aussi par le précieux témoignage d'un contemporain – Gavriil Protul (le protos Gabriel) – venu en Valachie pour la consécration solennelle de la fondation de Neagoe à Argeş, le 15 août 1517, et qui fut chargé par le voïvode de rédiger une *Vie* de son père spirituel, Saint Niphon, qui inclut aussi un ample exposé des bienfaits du voïvode issu de la lignée des Craiovesti .

Le monastère de Dionysiou

Une fois monté sur le trône (en février 1512), la première préoccupation de Neagoe Basarab fut de réhabiliter et de vénérer la mémoire de Niphon, qui avait été persécuté et injustement chassé du pays par Radu le Grand (1495–1508). A cet effet, il envoya tout de suite un messager au monastère de Dionysiou du Mont Athos, où son père spirituel s'était éteint quatre années auparavant († 11 août 1508), afin de ramener au pays ses reliques, en signe de repentir, pour le pardon des péchés et « pour que soit effacée la faute de Radu et de tous ceux qui avaient fait du mal à Sa Sainteté »[39].

Après un séjour de trois années au monastère de Dealu, les reliques furent retournées à Dionysiou, cette fois-ci dans une merveilleuse châsse en forme d'église à cinq coupoles, aux dimensions de 42×30×42 cm, œuvrée en filigranne, en argent doré et ornée de pierreries, qui représente une des plus précieuses œuvres d'art de tout l'Athos[40]. Au dessus de la frise extérieure en émail qui orne « cette

[37] T. Bodogae, *op. cit.*, p. 82. Cf. M. Millet, *Monuments de l'Athos. I. Les Peintures*, Paris, 1927, p. 61 et pl. 153–158.

[38] I. C. Filitti, *Craioveştii şi rolul lor politic*, dans *AO*, 14, 1935, p. 4–5.

[39] *Viaţa Sfântului Nifon*, ed. G. Mihăilă et D. Zamfirescu, 1969, p. 86–87; *Istoria Ţării Româneşti, 1290–1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 8–10. Voir aussi Niculae M. Popescu, *op. cit.*, p. 789.

[40] T. Bodogae, *op. cit.*, p. 163. Voir la description du reliquaire chez: N. Iorga, *Două opere de artă româneşti din secolul al XVI-lea la Muntele Athos*, dans *BCMI*, 26, 1933, p. 27–28 (il place de

grande et belle œuvre d'orfèvrerie »[41] se trouve l'inscription de donation, en grec, dont le texte est le suivant: « †Ce saint et vénéré cercueil est celui de Sa Sainteté l'archevêque de Constantinople, la Nouvelle Rome, et patriarche œcuménique Kir Niphon. Il a été fait en Christ Dieu par les soins du pieux et fidèle prince Neagoe. Le patriarche s'est endormi là, dans le saint et vénéré monastère du glorieux Précurseur et Baptiste Jean... en l'année 7023 (1515) »[42]. Sur les parties latérales supérieures de ce reliquaire sont représentés des saints aux noms inscrits en slavon, et sur le couvercle, à l'intérieur, il y a deux portraits peints: celui de Saint Niphon et celui de Neagoe Basarab, avec l'inscription suivante: « ο΄ ήγεμῶν (sic!) Νιάγκος, ο΄ άγιος Νήφων πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως » (Neagu Vodă, sic!, Saint Niphon, patriarche de Constantinople)[43].

En même temps, Neagoe fit don au monastère d'un second reliquaire, en or et pierres précieuses, renfermant des reliques de Saint Jean Baptiste, de Saint Jean Chrysostome et de Saint Pierre qui, ultérieurement– au temps de l'impératrice Catherine la Grande de Russie – fut emmené à Constantinople, où il se trouve encore de nos jours, au Musée Top Kapî Sarai[44].

Au nom de Neagoe se rattachent aussi deux autres objets précieux qui se trouvent aujourd'hui au monastère Dionysiou. Il s'agit de deux icônes portables qui semblent avoir été données au monastère par le pieux voïvode roumain. Sur la première icône (32×25 cm, bois, détrempe), sur fond doré est peint Neagoe avec son fils Théodose. Dans l'angle droit de l'icône, en haut, est peinte la main de Dieu qui les bénit[45]. La seconde icône (22,5×35,5 cm, bois, détrempe) représente, sur fond noir, Saint Niphon en vêtements liturgiques; dans sa main gauche, il tient l'Evangile et de la main droite il bénit. Dans la partie gauche de l'icône, est peint Neagoe Basarab en prière, vêtu d'une *mandyas* rouge et or et portant la couronne.

Mais la sollicitude de Neagoe Basarab à l'égard du monastère de Dionysiou ne s'est pas bornée à des donations d'objets précieux et d'argent. Il veilla directement à sa reconstruction, ce qui détermina Stoica Nicolaescu à affirmer que « selon les inscriptions, les chartes et les documents princiers recueillis sur place,

manière erronée la châsse au monastère de Kutlumus); St. Nicolaescu, *Un preţios chivot de la Neagoe Basarab voevod, 1512-1521, în mănăstirea Dionisiu din Sfântul Munte Athos*, dans *Viaţa Literară*, Bucureşti, 1933, p. 1–3; P. Ş. Năsturel, *Dix contributions roumano-athonites (XIVe–XVIe siècle)*, dans *Buletinul Bibliotecii Române. Studii şi documente româneşti*, s. n., 12 (16), 1985, Freiburg im Breisgau, p. 21–24.

[41] P. Ş. Năsturel, *Dix contributions...*, p. 20.

[42] G. Millet, J. Pargoire şi L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*, p. 161; Niculae M. Popescu, *op. cit.*, p. 791; N. Iorga, *Muntele Athos...*, p. 472–473.

[43] N. Iorga, *Două opere de artă...*, p. 28;

[44] Emil Vârtosu, *Odoare Româneşti la Stambul*, dans *BCMI*, Bucureşti, 1935, fasc. 83, p. 1–9. Cf. G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *op. cit.*, p. 162, n. 466; M. Beza, *op. cit.*, p. 55 (photographie); T. Bodogae, *op. cit.*, p. 163–164; Petre Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 119–120; R. Creţeanu, *Danii făcute...*, p. 521–522; I. Moldoveanu, *op. cit.*, p. 222.

[45] Petre Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 146–147; Cf. M. Beza, *op. cit.*, p. 56; V. Cândea, C. Simionescu, *Le Mont Athos. Présences roumaines*, Bucureşti, 1979, p. [50]; Idem, *Prezenţe culturale româneşti. Bulgaria, Iugoslavia, Grecia*, IV, Bucureşti, 1987, p. 179, fig. 198.

en copies photographiques, le monastère fut rebâti depuis ses fondations par Neagoe Basarab »[46].

Neagoe a initié d'amples travaux de construction à ce monastère athonite: il fit bâtir une église « par dessus la tombe du Saint »[47], ainsi qu'une tour haute (πύργος)[48] où s'est conservée de nos jours encore l'inscription grecque de 1519–1520. En voici le texte: « †Cette tour a été élevée par les soins et aux frais du pieux Prince Io Neagoe voïvode de la Valachie, en l'année 7028 »[49]. De même, il apporta « l'eau dans le monastère par un aqueduc en pierre, embellissant tout le monastère ».

En signe de reconnaissance pour les généreux bienfaits de Neagoe Basarab, les moines de Dionysiou firent peindre son portrait, à côté de celui de son fils Théodose, dans l'hôtellerie du monastère[50]. De même, le monastère a gardé inaltérée la mémoire du prince en reproduisant par copies manuscrites ses *Enseignements* à Théodose[51].

Le Monastère de Kutlumus

La seconde priorité dans l'action d'aider la Sainte Montagne entreprise par Neagoe Basarab s'inscrit dans la ligne de la tradition initiée par les premiers voïvodes de la Valachie, d'aider le monastère de Kutlumus, tradition commencée par Nicolae Alexandru Basarab (1352–1364). Ce n'est certes pas par hazard que le premier acte émis par Neagoe après son avènement au trône fut un chrysobulle du 20 février 1512, par lequel il confirmait les possessions « anciennes et légitimes »

[46] St. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 3; Damian P. Bogdan, *op. cit.*, p. 26.

[47] *Viaţa Sfântului Nifon*, p. 89; *Istoria Ţării Româneşti, 1290-1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 29.

[48] La tour, haute de 25 m, a quatre étages, au premier étage se trouvant la bibliothèque du monastère. Cf. V. Cândea, *Mărturii româneşti...*, I, p. 449.

[49] G. Millet, J. Pargoire et L. Petit, *Recueil...*, p. 171, n. 494; N. Iorga, *op. cit.*, p. 473. Voir aussi: St. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 3; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 163; P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 145.

[50] *Tezaurele Muntelui Athos*, p. 102–104.

[51] Le manuscrit no.221 de l'archive du monastère de Dionysiou est le seul qui contienne la version grecque, du XVI-e siècle, des *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* (*Λόγος διδακτικός περί αγάπης προς τον ηγαπημένον αυτοῦ υιον Θεοδοσιον – Cuvânt de învăţătură despre dragoste către iubitul fiu Theodosie*), avec l'autographe de Manuel de Corinthe, le supposé auteur des *Enseignements*, selon certains chercheurs (au sujet de l'authenticité de la datation et de la paternité de cette oeuvre, voir: D. Zamfirescu, *Contribuţii la istoria literaturii române vechi*, Bucureşti, 1981, p. 305–382). Ce manuscrit, qui contient en 164 pages la valeureuse oeuvre de Neagoe, a été signalé en 1895 par Spyridon P. Lampros dans son catalogue (*Catalogue of the manuscripts on Mount Athos*, vol. I, Cambridge, p. 367, nr. 3755). P. Ş. Năsturel, *Remarques sur les versions grecque, slave et roumaine des "Enseignements du prince de Valachie Neagoe Basarab à son fils Théodose"*, in *Byzantinisch – Neugriechische Jahrbücher*, 21, 1975, Athènes, p. 249–271; L. Vranoussis, *Les "Conseils" attribués au prince Neagoe (1512-1521) et le manuscrit autographe de leur auteur grec*, dans *Actes du IIe Congrès international des études du sud-est européen (Athènes, 7–13 mai 1970)*, 4, 1978, Athènes, p. 377–387.

de ce monastère en Valachie[52]. Le 23 juillet 1512 ou 1513 – la date de l'acte s'est effacée – Neagoe les a réconfirmées, avec leurs confins et avec quelques villages de plus, déclarant le monastère „fondation de la Valachie »[53]. Le document mentionne également la restauration qu'avait entreprise Mircea l'Ancien à Kutlumus, « fondation de la Valachie », ainsi que les travaux initiés là-bas par son père, Basarab le Jeune, raison de poursuivre son œuvre[54].

A ces confirmations des donations faites par d'autres voïvodes vinrent s'ajouter ensuite les donations de Neagoe lui-même, attestées par un document ultérieur, du temps de Michel le Brave (du 15 mai 1594), précisant qu'elles ont été « données par Basarab voïvode »[55].

Enfin, le 7 décembre 1514, après avoir rappelé que le monastère de Kutlumus a été aidé avec de l'argent par d'autres voïvodes – comprenant par là les premiers Basarabi eux-mêmes, puisque l'on précise que « ...notre ancêtre Io Mircea le grand voïvode a *restauré* (n.s.) la sainte église de la glorieuse Transfiguration de notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, fondation qu'avait faite le pays roumain de la Valachie » – Neagoe Basarab a augmenté (« j'en ai ajouté davantage ») l'aide à 10 000 aspres par an, auxquels s'ajoutaient 500 aspres pour les frères (« *trepădătorii* ») qui viendraient chercher l'argent, et 700 pour l'hospice[56]. Donc 11 200 aspres au total, c'est-à-dire l'importante somme de 185 pièces en or par an![57] Grâce à ces aides en argent et en propriétés foncières, le monastère que Neagoe avait trouvé „abîmé et inachevé » a été refait – dit le prince – „jusqu'à ce qu'il soit achevé et accompli »[58].

En effet, Neagoe Basarab a effectué à Kutlumus des travaux de construction de grande ampleur: il a entouré le monastère d'une muraille d'enceinte, a fait bâtir une tour, a restauré et a recouvert de plomb l'église centrale (le katholikon), a édifié une autre église, vouée à Saint Nicolas, a refait ou « a fait bâtir les cellules, le réfectoire, la cave, l'hospice et d'autres maisons de toute nécessité »[59].

[52] Il s'agit des villages: Cireaşov, Dăneşti, Hârteşti, Călugăreni, Giurgiu, Comanca, Suhaia et Omrazani. Cf. *Catalogul documentelor Ţării Româneşti, 1369-1600*, p. 36; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 99. Vezi şi: *DIR B, XVI*, I, p. 75–76; *DRH B*, II, p. 198–200; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 57.

[53] Les villages qui apparaissent en plus sont: Laiova, Uibăreşti, Mărăcini, Prislop, auxquels s'ajoutent les anciens emplacements des villages: Sura, Saca, Cioara et Suhaia et les étangs formés par Călmăţui jusqu'à l'endroit de Sviştov. Cf. P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 99; Idem, *Le Mont Athos...*, p. 57. Voir aussi: *DIR B, XVI*, I, p. 78–82; *DRH B*, II, p. 208–215; Gr. Nandriş, dans *Documente slavo-române...*, p. 43, date l'acte entre « le 23 juillet c. 1517–1521 ».

[54] *DIR B, XVI*, I, p. 79; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 100.

[55] *DIR B, XVI*, IV, p. 115–116; *DRH B*, XI, p. 65–67; Gr. Nandriş, *op. cit.*, p. 79–81; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 65–66.

[56] Gr. Nandriş, *op. cit.*, p. 40–43; D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 45; *DRH B*, II, p. 257–259. Ce document n'est pas présenté dans le *DIR B, XVI*, I.

[57] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 58.

[58] Gr. Nandriş, *op. cit.*, p. 42.

[59] N. Iorga, *op. cit.*, p. 474; Gh. Cioran, *Σχέσεις τῶν Ρουμανικῶν Χωρῶν μετά τοῦ Ἄθω και δή τῶν μονῶν Κουτλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου και Ἁγίου Παντελεήμονος ἡ τῶν Ρώσων* (*Relaţii ale Ţărilor Române cu Athosul, în special cu Cutlumuşul, Lavra, Dohiariu şi Sfântul Pantelimon sau a*

Quant à l'église de Saint Nicolas, construite aux frais de Neagoe, y compris la peinture murale, on nous apprend que le prince valaque la fit couvrir de plomb et fit mettre des vitres aux fenêtres[60]. L'indication que le toit était de plomb et surtout que les fenêtres étaient pourvues de vitres – matériaux très coûteux à l'époque – mérite à être retenue, comme un signe d'appréciation de la part de ceux qui l'ont consignée pour les dépenses considérables faites par Neagoe.

A juste raison, Neagoe peut être considéré comme l'un des principaux fondateurs de Kutlumus, car voici ce qu'en dit Gavriil Protul: « Le monastère de Chariton, qui s'appelle en général Kutlumus, et que commença de construire depuis ses fondations le voïvode Radu (le Grand), le voïvode Neagoe l'acheva et il l'orna de toutes sortes d'embellissements et de décorations à l'intérieur et à l'extérieur et il l'entoura d'une muraille. Et il fit l'église de Saint Nicolas le Thaumaturge, avec tours, cellules et réfectoire, cave et boulangerie, cuisine, potager, petite et grande portes, hospice, hôtellerie, resserres à provisions, dépôt et trésorerie et autres constructions pour toutes les nécessités. Quant à l'église et aux cellules, il les remplit de belles choses et il acheva la toiture. Pour ce qui est de l'église avec son portique, il la recouvrit entièrement de plomb et il mit aux fenêtres des rondelles de verre... Il fit faire également à Ascalun un port au débarcadère du bord de la mer pour servir aux matelots et un grand bateau et un petit, avec tout ce qu'il faut; et il l'entoura d'une muraille. Et il y fit reconstruire une tour pourvue d'armes et de bouches à feu afin d'en assurer la garde. Et il édifia entièrement d'autres métoches et les dota bellement. Le monastère en tire force revenus »[61].

A l'achèvement de ces travaux de telles proportions eut lieu une consécration fastueuse, lors de laquelle – relate Gavriil Protul – Neagoe Basarab « fit grand honneur à tous et les couvrit de présents », et le monastère „reçut le nom de grande Laure de la Valachie »[62].

L'importance considérable de l'aide que Kutlumus avait reçue de Neagoe Basarab peut se constater aussi du fait que ce monastère parvint ainsi à occuper la sixième place dans la hiérarchie des vingt monastères athonites – place qu'il détient de nos jours encore – en comparaison à la dix-septième place (la quatorzième, selon d'autres), qu'il avait occupée auparavant.

ruşilor), Athènes, 1938, p. 108–109; Radu Creţeanu, *Danii făcute*..., p. 38, dans le vol. *Din istoria Arhiepiscopiei Craiovei şi a municipiului Craiova*, Craiova, 1975.

[60] *Viaţa Sfântului Nifon*, p. 90.

[61] *Viaţa şi traiul Sfântului Nifon, patriarhul Constantinopolului*, ed. Tit Simedrea, Bucureşti, 1937, p. 23–24; *Viaţa Sfântului Nifon. O redacţiune grecească inedită*, ed. V. Grecu, Bucureşti, 1944, p. 157–158 (voir version en allemand au sous-sol). Cf. P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique* ..., p. 100–101; Gh. I Moisescu, *op. cit.*, p. 253; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos*..., p. 58–59.

[62] *Viaţa şi traiul Sfinţiei sale părintelui nostru Nifon patriarhul Ţarigradului*, éd. C. Erbiceanu, Bucureşti, 1888, p. 96–97. Cf. N. Iorga, *op. cit.*, p. 474; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 178 et 185; Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 252; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos*..., p. 59.

La Grande Laure. Le monastère de Saint Athanase

La série des constructions entreprises par Neagoe Basarab à la Sainte Montagne se poursuivit avec les travaux de restauration du monastère de Saint Athanase.

Comme on le sait, ce monastère avait des liens de longue date avec les voïvodes valaques, la principale preuve en étant une icône de Saint Athanase encadré par un voïvode de la Valachie et une princesse, que Nicolas Iorga identifia à Vladislav I (1364–1377) et à la princesse Anne[63], identification contestée par certains chercheurs[64].

Bien que première dans la hiérarchie des vingt monastères autonomes de la Sainte Montagne, la Grande Laure se trouvait dans une déchéance totale au moment où Neagoe monta sur le trône (1512). Par conséquent, le voïvode roumain lui accorda « grande aide »[65] et y initia d'amples travaux de construction et de rénovation.

Ainsi, il fit reconstruire le katholikon, en le recouvrant tout entier de plomb (« et il a rénové la grande église avec le sanctuaire et les exonarthex ») et fit bâtir la *clisernița* (l'église avec son cimetière). Jean Comnène, lors de son voyage à Athos en 1698, put lire sur la porte du narthex de l'église de la Grande Laure l'inscription attestant les travaux de construction et de réparation entreprises là par Neagoe: « [La Grande Laure] étant donc abîmée, fut rénovée par le voïvode de la Valachie, Neagu (sic!) Basarab qui a couvert de plomb toute l'église tel qu'il est écrit devant la grande porte du narthex, en haut, sur ces plaques de la grande salle »[66]. A la fin du XIXe siècle, on pouvait encore voir une mention de ces travaux, écrite à même le plomb qui couvrait l'exonarthex de l'église[67].

[63] N. Iorga, *op. cit.*, p. 164–165. Cf. P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 745.

[64] Parmi les contestataires il y avaient: Porphyre Ouspensky, St. Nicolaescu, G. Smyrnakis, G. Millet, Marcu Beza, G. Cioran, T. Bodogae, Gh. I. Moisescu. Voir P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 745–747; Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 146. T. T. Burada, à partir de l'ouvrage *Proschinitarul Muntelui Athos* de Jean Comnène, mit l'icône au compte de Neagoe Basarab. Voir T. T. Burada, *O călătorie la Muntele Athos*, în *RIAF*, I, 1883, Bucureşti, p. 76. Cf. D. P. Bogdan, *Despre daniile româneşti...*, p. 20, n. 4. A propos de cette icône, voir les études de P. Ş. Năsturel: *Aux origines des relations roumano-athonites: l'icône de Saint Athanase de Lavra du voïvode Vladislav*, dans *Actes du VIe Congrès International d'Etudes byzantines*, II, Paris, 1951, p. 307–314; *Le Mont Athos et ses premiers contacts avec la Principauté de Valachie*, dans *AIESEE Bulletin*, I, 1963, no. 1–2, p. 33; *Aperçu critique...*, p. 101, 117–118; *Dix contributions...*, p. 4–12; *Le Mont Athos et les Roumains*, p. 73.

[65] *Viața și traiul Sfântului Nifon*, éd. C. Erbiceanu, 1888, p. 96. L'éditeur de la chronique, Constantin Erbiceanu, a évalué cette « grande aide » de 200 thalers par an à 90 000 thalers or! Cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 93.

[66] Jean Comnène, *Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τοῦ Ἄθωνος*, VIII-e édition, Ἐκδόσεις Πανσέληνος, Ἅγιον Ὄρος, [1984], p. 31. Cf. I. Dură, *Proschinitarul lui Ioan Comnen (1701) și știrile cuprinse în acesta despre ajutoare românești date Sfântului Munte Athos*, dans le vol. *Românii și Athosul*, p. 43; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 75, n. 4.

[67] Ştefan Bazilescu, *Relațiile lui Neagoe Basarab cu lumea ortodoxă din afara granițelor Țării Românești*, dans *MO*, 23, 1971, no. 9–10, p. 684. Cf. T. T. Burada, *op. cit.*, p. 61.

Il est possible que ce fût toujours Neagoe qui veilla à la reconstruction du bénitier de ce monastère, car il est orné d'éléments architecturaux et iconographiques semblables à ceux du monastère d'Argeş[68].

C'est aussi par les soins de Neagoe que fut refaite « la tour de Tzimiskes », car on retrouve dans une inscription justement le métropolite Denys de Serrhes[69], celui qui avait accompagné, avec trois autres métropolites – de Sardes, de Midia et de Melnic – en 1517, le patriarche œcuménique Théolipte I (1514–1520) à la consécration du monastère de Curtea de Argeş, occasion à laquelle le voïvode a fait de riches dons à tous les représentants des monastères athonites[70].

Au nom de Neagoe Basarab se rattache également la restauration de la peinture du réfectoire du monastère, considérée aujourd'hui la plus précieuse de tout l'Athos[71].

L'aide accordée au monastère fut complétée également par le don de saints vases en or et en argent, ainsi que de nombreuses broderies tissées en fil d'or et d'argent[72]. Ainsi, Gavriil Protul relate que le pieux voïvode « fit faire des vases nécessaires à l'église en or et en argent et a donné de très beaux voiles liturgiques cousus au fil d'or et d'argent ». Parmi ces dons, on doit mentionner en tout premier lieu la *podéa* (ou *skout:* tissu décoratif placé en général au-dessous des icônes – N.Trad.) de la princesse Despina et de sa mère Donca: il s'agit d'une splendide broderie, au fil d'or, d'argent et de soie sur du satin, destinée à une chapelle du monastère ayant comme fête patronale „L'Entrée au Temple de la Mère de Dieu »[73]. Remarquée la première fois par les spécialistes à la fin du XIXe siècle, cette broderie est mentionnée dans l'un des manuscrits de l'historien Grigore Tocilescu, déposé à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine (manuscrit no. 5143, feuille 24)[74]. Partant de l'inscription en slavon qui s'y trouve, les recherches entreprises ultérieurement par Ion-Radu Mircea et Petre Ş. Năsturel ont confirmé le fait que cette merveilleuse *podéa* avait été donnée à la chapelle du monastère de la Grande Laure par Despina, épouse de Neagoe Basarab, et sa mère, Donca[75].

Confectionnée au début du XVIe siècle en Valachie, la broderie mesure 61 cm de hauteur sur 36 cm de largeur et représente la Mère de Dieu, debout, Son Enfant dans les bras. Sur la bordure du voile, aux quatre angles, se trouve brodée en fil

[68] Pavel Chihaia, *Două fiale din Ţara Românească construite de voievodul Neagoe Basarab*, dans *GB*, 26, 1967, no. 11–12, p. 1154.

[69] Millet-Pargoire -Petit, *Recueil*..., I, no. 397 et 411; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 93–94; N. Iorga, *op. cit.*, p. 474.

[70] P. Ş. Năsturel, dans *Le Mont Athos*..., p. 76 et 296, affirme qu'à la consécration d'Argeş de 1517 a participé aussi l'higoumène de la Grande Laure.

[71] G. Millet, *Monuments de l'Athos. I. Les Peintures*, p. 61, pl. 140–151; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 94.

[72] *Viaţa Sfântului Nifon*, ed. 1969, p. 90.

[73] P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique*..., p. 118.

[74] Ion-Radu Mircea, P. Ş. Năsturel, *De l'ascendance de Despina, épouse du voévode Neagoe Basarab. À propos d'une inscription slavonne inédite*, dans *RS*, 10, 1964, p. 435.

[75] *Ibidem*, p. 436–437. Cf. P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos*..., p. 76; V. Cândea, *Mărturii româneşti*..., I, p. 508.

d'or l'inscription en slavon: « †Ce «skout» a été donné par la princesse Despina, épouse du prince Ioan Basarab le voïvode et par la princesse Donca et a été fait au nom de la Très Sainte Mère de Dieu et toujours Vierge Marie »[76]. Malheureusement, cette broderie est à présent détériorée, à cause du long emploi liturgique; toutefois, les visages de la Sainte Vierge et de l'Enfant Jésus sont encore très beaux[77].

Lors d'un voyage entrepris aux monastères de la Sainte Montagne, en août 1982, l'historien Petre Năsturel découvrit une seconde broderie à la Grande Laure, qui date de 1515–1516, de l'époque de Neagoe Basarab. Cette *podéa*, de 57 cm de haut sur 109 cm de largeur, est brodée en fil d'or sur velours vert et représente un aigle bicéphale, dont chaque tête est couronnée. Elle fut donnée au monastère par le pieux prince valaque, tel que l'atteste l'inscription en slavon: « Par la grâce de Dieu Io (Ioan) Neagoe voïvode et seigneur de tout le Pays de l'Oungrovalachie [avec le sens: il a fait ce voile – n. n.]. L'an 7024 » (=1515/1516)[78].

De plus, Neagoe Basarab a accordé à la Grande Laure d'importantes donations en argent. Ainsi, il a octroyé au monastère une allocation annuelle (*mertic*) de 90 000 écus – selon *La vie de Saint Niphon*– ou de 10 000 écus – selon *Letopiseţul Cantacuzinesc*. On constate donc une inadvertance. Dans les premières années du XVIe siècle, l'écu – ou thaler – n'était pas encore connu, le plus utilisé étant l'aspre[79]. La différence entre les chiffres qui indiquent le montant du revenu annuel est frappante. La somme de 90 000 aspres est inacceptable justement par sa trop grande valeur et il s'agit là sans doute d'une erreur paléographique de traduction de *La vie de Saint Niphon* en roumain dans la seconde moitié du XVIIe siècle, tel que l'a montré P. Ş. Năsturel[80]. Par conséquent, cet historien soutient que Neagoe a donné à la Grande Laure 9 000 aspri, et non 90 000, acceptant le régime préférentiel de 10 000 aspres pour le monastère Kutlumus, « Laure de la Valachie » par excellence[81]. En échange, pour le chercheur Stefan Bazilescu, la somme réelle que l'on doit retenir est de 10 000 aspres, somme qui se justifie par la comparaison à celle de 10 000 aspres elle aussi, accordée à Kutlumus, en 1514[82].

[76] Ion-Radu Mircea, P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 435–436.

[77] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 76.

[78] Voilà le texte original de l'inscription: « †M(i)l(o)stiju B(o)žiju Ĭo Neagoe || (aigle) || voïvoda i g(ospo)dinŭ vsoi Zemli [en haut]. Ugrovlahüskoi (queue d'aigle) (étoile) v lea(to) (fleur) 7024 [en bas] ». Cf. *Ibidem*, p. 76.

[79] Depuis 1470 et jusqu'au XVII-e siècle, donc tout au long du XVI-e siècle, l'aspre ottoman fut la monnaie la plus courante en Valachie, son rôle étant rarement disputé par les fiorins en or hongrois et – depuis la seconde moitié du XVI-e siècle – par les thalers. Quant à l'équivalence thaler-aspre, au cours des deux dernières décennies du XVI-e siècle, c'était de 80 aspres pour un thaler, la dévalorisation de l'aspre par rapport au thaler augmentant ultérieurement au XVII-e siècle. Voir Bogdan Murgescu, *Circulaţia monetară în Ţările Române în secolul al XVI-lea*, Bucureşti, 1996, p. 44, 57, 63.

[80] P. Ş. Năsturel, *Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la "Vie de saint Niphon II, patriarche de Constantinopole"*, dans *RESEE*, 5, 1967, no. 1–2, p. 41–75, et, notamment, p. 63–68.

[81] Idem, *Le Mont Athos...*, p. 75. Cf. Idem, *Aperçu critique...*, p. 102.

[82] Şt. Bazilescu, *Relaţiile lui Neagoe Basarab cu lumea ortodoxă...*, p. 684.

Selon Şt. Bazilescu, la somme de 10 000 aspres donnée à ce monastère est motivée encore par le fait que c'est la même somme que celle donnée par Neagoe en 1520 au monastère Xénophon. Il ne peut donc y avoir question d'un régime préférentiel accordé à Kutlumus sous la forme d'une donation de 10 000 aspres, mais de 9 000 aspres seulement pour le monastère de Saint Athanase, obtenu par la différence de 1 000 aspres au détriment de ce dernier monastère.

Alors, comment s'explique que le voïvode Vlad Vintilă de Slatina (1532–1535) ait accordé, le 12 janvier 1533, au monastère de Saint Athanase, une aide annuelle toujours de 10 000 aspres?[83] L'explication de Şt. Bazilescu, c'est que Vlad Vintilă s'est conformé, selon la tradition, à la coutume créée par Neagoe de donner annuellement cette somme[84].

En dernière instance, ce que l'on peut affirmer indubitablement c'est que, par les donations qu'il a faites et les constructions entreprises au monastère de Saint Athanase, Neagoe Basarab a sauvé de la destruction cette seconde fondation traditionnelle – à côté de Kutlumus – des voïvodes de la Valachie.

Le monastère de Chilandar

Etroitement lié à la Serbie par des liens multiples – la tradition de famille des Craioveşti, son mariage avec Despina Milița, descendante de la famille Brancović, le choix du knèze Lazare comme modèle de vie et de politique – Neagoe Basarab ne pouvait pas omettre de prendre soin de la grande fondation serbe du Mont Athos – le monastère Chilandar– resté à son époque sans aucun soutien.

De Neagoe Basarab nous sont restés trois actes de donation pour ce monastère. Le premier, une lettre envoyée de Târgoviște, le 2 août 1512, par laquelle le prince valaque informait les moines du skyte de Saint Georges (la Tour d'Arbănaş)[85] de l'aide de 1000 aspres qu'il leur accordait. Le second, découvert par Boško Bojović, est un document de la même année par lequel Neagoe Basarab donnait au skyte de Saint Georges une somme plus importante: 10 000 aspres par an[86]. Le troisième, et le plus connu par les chercheurs, date du 23 août 1517 (7025)[87]. Il fut émis par la chancellerie voïvodale peu de temps après la

[83] *DIR B, XVI*, II, p. 119–121; *DRH B*, III, p. 225–229. Cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 95 (indique de manière erronée l'an 1535, au lieu de 1533); D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 30; P. Ş. Năsturel, *Dix contributions...*, p. 27–28.

[84] Şt. Bazilescu, *op. cit.*, p. 685.

[85] *DRH B*, II, p. 223–225; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 135–136. Selon Boško Bojović, la donation serait de 10000 aspres. Cf. Boško Bojović, *"Le Mont Athos et les Roumains" de Petre Năsturel et les documents princiers Valaques de Chilandar*, dans *Balcanica*, 18–19, 1987–1988, p. 396–397.

[86] *Ibidem*, p. 396, no. 11. Le document est écrit sur pergament, ayant la quote d'inventaire: A 22/9. Cf. V. Cândea, *Mărturii româneşti...*, I, p. 473.

[87] Ce document est écrit sur pergament et se trouve dans l'archive du monastère Chilandar, sous le no.d'inventaire 13. Voir: *DIR B, XVI*, I, p. 123–124; *DRH B*, II, p. 304–306; Stoica

consécration du monastère d'Argeş (le 15 août 1517) et après que Neagoe eut reçu la délégation des moines de Chilandar formée par le prohigoumène Léontios et le vieux moine Mardare, ceux qui avaient représenté ce monastère athonite à la consécration d'Argeş[88].

Suite à leur intervention auprès de Neagoe – auquel ils s'étaient plaints de manquer de vêtements monacaux – le prince se montra bienveillant et généreux, accordant au monastère serbe une aide annuelle de 7 000 aspres: « Pour cela, vénérables pères, nous avons donné au saint monastère une aide annuelle de 7 000 aspres et que les frères et les envoyés du saint monastère viennent chaque année, lors de l'Epiphanie, emporter l'aide pour le saint monastère, afin que ce soit pour l'affermissement de ce saint lieu, et pour nous et les enfants que Dieu nous a donnés, pour l'éternelle mémoire »[89]. En recevant cette aide, les deux moines athonites et toute la communauté du monastère s'obligeaient à ne pas oublier aux saints mystères le prince et toute sa famille et de prier pour eux et pour les défunts fondateurs d'antan. Voici le texte: « Pour cela, saints pères, recevez et remerciez et priez Dieu pour nous, pécheurs, et pour nous comme pour les saints fondateurs d'autrefois, endormis dans le Seigneur, de notre vivant et après notre trépas, faites-nous mémoire tant que ce saint monastère demeurera debout, comme vous nous l'avez promis et comme vous le faites pour les anciens fondateurs endormis dans le Seigneur ».

A partir du fait que ce dernier document donné par Neagoe Basarab au monastère Chilandar date du 23 août 1517, c'est-à-dire une semaine après la consécration du monastère d'Argeş, Petre Ş. Năsturel soutient l'idée que les représentants des autres monastères athonites, présents à la cérémonie, fussent restés eux aussi quelques jours de plus avant de repartir pour la Sainte Montagne, et que, pendant ce temps, Neagoe aurait pu leur donner aussi une charte de donation, sans que les sommes soient identiques entre elles ou à la somme accordée au monastère Chilandar[90].

Outre les importants dons en argent, Neagoe Basarab entreprit à Chilandar des travaux de construction aussi. *La vie de Saint Niphon* en mentionne un: la construction d'un aqueduc, comme à Iviron: « Et à la grande Laure de Chilandar il introduisit l'eau, tout comme à Iviron »[91].

Nicolaescu, *Domnia lui Neagoe Basarab voievod (1512-1521). O danie la mănăstirea Hilandarul din Sf. Munte Athos*, dans *NRB*, 5, 1923, no. 13–16, p. 182–183; D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 35.

[88] T. Bodogae, *op. cit.*, p. 153; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 109–110; Idem, *Le Mont Athos...*, p. 129.

[89] St. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 182.

[90] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 129.

[91] *Viaţa Sfântului Nifon*, ed. T. Simedrea, p. 24; ed. 1969, p. 91. Cf. *Istoria Ţării Româneşti, 1290-1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 31; St. Nicolaescu, *Domnia lui Neagoe Basarab...*, extrait, 1924, p. 12; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 109; Idem, *Le Mont Athos...*, p. 128.

Parmi les objets précieux qui se sont conservés à Chilandar, il y a un *Octoèque*[92] et deux *Tétraévangiles*[93], imprimés par le hiéromoine Macaire en 1510 et respectivement en 1512. Ces livres ont dû se trouver, certes, parmi les nombreux dons que remit Neagoe aux deux moines chilandaristes lors de la consécration d'Argeş.

Le monastère de Vatopédi

Le monastère de Vatopédi bénéficia d'une attention toute particulière de la part de Neagoe Basarab. Chronologiquement, Neagoe est le troisième voïvode de la Valachie, après Vlad le Moine (1482–1495) et Radu le Grand (1495–1508), à avoir aidé ce monastère athonite par d'importantes donations en argent et objets précieux, ainsi que par des travaux de construction et de réparation.

La vie de Saint Niphon note le fait que Neagoe a décidé de lui accorder un subside annuel de 9 000 aspres, le même qu'il avait fixé au monastère de Saint Athanase (« il décida de lui accorder une aumône annuelle tout comme à la Laure de Saint Athanase »)[94]. Cette aide annuelle en argent fut maintenue aussi par Vlad Vintilă de Slatina qui, selon le document du 27 juillet 1533, en ajouta 1 000 aspres par an pour l'infirmerie du monastère[95].

Une icône de la Mère de Dieu (βηματαρίσσα) fut ornée d'un objet en or, semblable à une pomme parsemée de perles et d'autres pierreries (« il fit placer sur l'icône miraculeuse de la Très Pure Vierge une pomme d'or ornée de perles et de pierres précieuses »)[96].

Toujours à ce monastère, il fit bâtir « une grande cave », tel que nous l'apprend Gavriil Protul dans son ouvrage[97]. Dans deux codex du monastère (no. 292, f. 32 et no. 383, f. 3), écrits vers 1700, il est dit qu',,en l'an 7034 (1526 – sic!) le grand voïvode et prince de la Valachie Neagoulos (Νεάγουλος) recouvrit l'église de plomb, ainsi qu'il apparaît aujourd'hui aussi, et il reconstruisit la tour de la Toute Pure Vierge, plus belle que la première fois. Il édifia aussi une autre église sous le vocable de la Toute Pure Vierge, c'est-à-dire de Sa Ceinture sacrée: il construisit également une cave pour le vin et les greniers à blé, refit la cuisine,

[92] Cet *Octoèque* a 200 pages, aux dimensions de: 28×19 cm et il est relié en cuir. Voir V. Cândea, *Mărturii...*, I, p. 483. Cf. D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 40.

[93] Le premier *Tétraévangile* a 246 pages, aux dimensions de: 29,7×21 cm, et le second, 289 pages, aux dimensions de: 27×18,3 cm et il est relié en cuir. Voir *Ibidem*, p. 483.

[94] *Viaţa Sfântului Nifon*, p. 91. Cf. Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 247; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 116; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 92.

[95] *DIR B, XVI, II*, p. 143; *DRH B*, III, p. 266. Voir aussi: St. Nicolaescu, *Domnia lui Vlad Ventilă Vodă de la Slatina în lumina unor noi documente istorice inedite, 1532-1535*, dans *AO*, 15, 1936, p. 11.

[96] *Viaţa Sfântului Nifon*, p. 91. Cf. *Istoria Ţării Româneşti, 1290-1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 31; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 117; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 91.

[97] *Ibidem*.

répara la boulangerie et bien d'autres édifices, et il offrit beaucoup de présents, à l'instar des anciens fondateurs, seigneurs et princes »[98].

Le père Teodor Bodogae observait en 1940 – comme auparavant Nicolae Iorga[99] et Gheorghe Balş[100] – l'erreur de chronologie que contient ce texte, l'an 7034 (1526) étant l'année où s'achevait le règne de Vladislav III, fondateur de Kutlumus, et commençait celui de Radu de la Afumaţi[101].

A son avis, nous avons à faire, probablement, à „deux donations de la part des deux (Neagoe Basarab et Vladislav III – n. n.), ou bien peut-être de Radu de la Afumaţi aussi, quoique l'on ne sache pas si ces derniers eussent fait des donations à Vatopède ».

Plus tard, en 1986, Petre Ş. Năsturel, revenant sur l'erreur de chronologie, considéra qu'au lieu de « 7034 (ζλδ΄), nous lirions volontiers 7024 (ζκδ΄) „[102], date correspondant à l'année 1515/1516, quand Neagoe se trouvait sur le trône du pays.

Notre opinion c'est que l'erreur de graphie est évidente, l'an 1526 étant erronné, puisque Neagoe occupa le trône valaque jusqu'en 1521. Vu que les deux codex – sources de cette information – aient été rédigés vers 1700, il est très probable que leur auteur ne fût pas bien documenté au sujet des années du règne de Neagoe.

Le monastère d'Iviron

Comme à Chilandar, à Iviron aussi Neagoe Basarab[103] a entrepris des travaux d'adduction de l'eau, installant à cet effet, en 1513, un conduit long de deux milles[104]. Voici ce qui en relate Gavriil Protul: « A la laure d'Iviron de Saint Euthyme le thaumaturge, d'en haut, sur des murailles, il amena l'eau au moyen d'un aqueduc d'une distance d'environ deux milles, et il l'enrichit de bien des richesses »[105].

Parmi les nombreux dons qu'avait reçus ce monastère compte une *podéa* offerte par l'épouse de Neagoe, Dame Despina, destinée à orner l'icône de la Mère de Dieu nommée « Portaitissa »: « Et son honorée princesse, Despina, donna un voile tout brodé de fils d'or et très beau pour mettre devant la sainte et miraculeuse

[98] T. Bodogae, *op. cit.*, p. 117, n. 2 (est reproduit le texte en grec); P. Ş. Năsturel *op. cit.*, p. 91.

[99] N. Iorga, *Muntele Athos*..., p. 475.

[100] G. Balş, *Notiţă despre arhitectura Sfântului Munte*, în *BCMI*, 6, 1913, p. 41.

[101] T. Bodogae, *op. cit.*, p. 117. Cf. P. Ş. Năsturel *op. cit.*, p. 91.

[102] P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 91.

[103] Neagoe Basarab est considéré par l'historiographie le premier voïvode roumain à avoir aidé le monastère Iviron. Cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 136; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos*..., p. 107.

[104] On ne sait pas précisément combien de mètres avait un mille, car il y a une multitude d'équivalences. Voir N. Stoicescu, *Cum măsurau strămoşii. Metrologie medievală pe teritoriul României*, Bucureşti, 1971, p. 98–100.

[105] *Viaţa Sfântului Nifon*, p. 90. Cf. *Istoria Ţării Româneşti, 1290-1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 31; N. Iorga, *op. cit.*, p. 474; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 136; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique*..., p. 105; Idem, *Le Mont Athos*..., p. 107.

icône où est peinte l'image de la Très Pure Vierge et Mère de Dieu Marie, laquelle est appelée „Portaitissa », qui vint par mer à ce monastère à grand miracle, comme il est écrit dessus »[106].

La tour de l'église de la Dormition fut édifiée par Neagoe en 1513[107].

Il semble – tel que l'a montré Nicolae Iorga[108] – que la tour du monastère (πήργος) élevée, selon une inscription, en 1513 par l'higoumène Denys, fut réalisée à l'aide du voïvode issu de la lignée des Craioveşti.

Un document du 11 février 1525 (7033) de Radu de la Afumaţi, le gendre de Neagoe, nous apprend que ce prince avait octroyé au monastère d'Argeş le village Tătari, village acheté par Neagoe au monastère Iviron pour 5 600 aspres[109]. Ce document, qui ne précise pas la date de la vente, ne donne non plus aucun détail sur les circonstances et la date à laquelle les moines d'Iviron étaient devenus les propriétaires de ce village, s'ils l'ont acheté où s'ils l'ont reçu comme donation. Notre opinion est que ce village avait été donné par Neagoe quelque temps avant le 15 août 1517, date de consécration de sa fondation d'Argeş. Notre hypothèse se fonde sur le fait que le premier document concernant le monastère d'Arges est antérieur à la consécration de celui-ci, datant du 7 janvier 1517[110]. Ce qui est intéressant c'est que ce document ne fait aucune allusion au village Tătari, qui aurait été donné par Neagoe, ce qui pourrait signifier que Neagoe eût acheté au monastère athonite ce village après le 7 janvier 1517 et avant le 15 août 1517, car au moment de la consécration de sa fondation d'Argeş, il lui en fit don. L'achat du village par Neagoe aurait été – à notre avis – une manière d'aider le monastère d'Iviron, qui renonça au village et l'offrit au voïvode, qui décida d'en faire don au monastère d'Argeş.

Le monastère de Pantokrator

A ce monastère aussi, Neagoe vodă fit exécuter d'importants travaux de construction, comme « à Iviron et lui fit de nombreux présents »[111], continuant ainsi l'œuvre bienfaitrice initiée par sa famille – les quatre frères Craioveşti – en faveur de ce monastère. Cela signifie, selon *La vie de Saint Niphon*, qu'à Pantokrator aussi il fit construire un aqueduc, entreprit des travaux de

[106] *Viaţa Sfântului lui Nifon*, p. 90. Cf. N. Iorga, *op. cit.*, p. 474; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 137; P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 107.

[107] V. Cândea, *Mărturii româneşti...*, I, p. 486.

[108] N. Iorga, *Muntele Athos...*, p. 474 (d'après G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil...*, p. 67, no. 220 et 221).

[109] *DIR B, XVI*, I, p. 182–183; *DRH B*, II, p. 430–431. Voir aussi le doc. du 10 décembre 1535 (*DIR B, XVI*, II, p. 195–196; *DRH B*, III, p. 359–360).

[110] *DIR B, XVI*, II, p. 117–118; *DRH B*, II, p. 289–291. Par ce document, Neagoe Basarab a donné à son monastère d'Argeş la douane princière de Ocna Mică de Târgovişte. Cf. Ion-Radu Mircea, *Catalogul documentelor Ţării Româneşti, 1369-1600*, p. 41.

[111] *Viaţa Sfântului Nifon*, ed. T. Simedrea, 1937, p. 24; ed. 1969, p. 90; *Istoria Ţării Româneşti, 1290–1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 31.

construction[112] et de réparation et donna divers objets de culte nécessaires aux saints offices, vêtements liturgiques et livres imprimés en Valachie.

Ainsi, il consolida avant 1512 la muraille d'enceinte du monastère et il paraît qu'il eût réparé l'église avant de monter sur le trône[113].

En 1517, à la consécration du monastère d'Argeş, était présent aussi l'higoumène de Pantocrator, qui, comme tous les autres confrères hagiorites, a dû recevoir de riches dons pour son monastère.

Une preuve de la haute appréciation dont il bénéficiait parmi les athonites est aussi le fait que Neagoe fut pris comme arbitre dans un différend survenu entre les monastères Kutlumus et Pantokrator, à cause de la possession d'une montagne (Rhabdouchou). Le voïvode valaque disposa que tous les higoumènes des monastères athonites, avec Gavriil Protul, se réunissent et jugent la cause impartialement, fait réalisé et notifié par un accord écrit, de janvier 1518[114]. Le fait que les moines de l'Athos en aient appelé à Neagoe pour l'établissement des bornes du territoire en litige relève une fois de plus sa qualité reconnue de bienfaiteur de ces monastères, en le situant dans la position d'un chef puissant, dans l'esprit de la tradition byzantine.

Il est surprenant que cet épisode ne soit pas mentionné dans *La vie de saint Niphon*, au chapitre consacré aux bienfaits de Neagoe, d'autant plus que l'auteur de celle-ci, Gavriil Protul, fut le premier à avoir signalé le litige en question.

Le monastère de Xéropotamou

Au monastère de Xéropotamou, Neagoe Basarab entreprit des réparations générales et, vers 1515; bâtit un réfectoire et une cave, selon les dires de Gavriil Protul: « il a embelli le monastère en y faisant un réfectoire depuis les fondations et une cave »[115]. Ces travaux étaient nécessaires à cause, paraît-il, d'un incendie, comme nous l'apprend un *firman* de 1507 du sultan Bajazet II, qui parle du monastère Xéropotamou comme d'un monastère « incendié »[116]. La restauration du monastère fut faite par les moines, avec l'aide matérielle du voïvode valaque,

[112] Gavriil Protul parle de « grandes constructions », ce qui signifie que Neagoe y fit construire aussi un corps de bâtiments. Voir *Viaţa Sfântului Nifon*, ed. C. Erbiceanu, p. 96. Cf. P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 163; Gh. I. Moisescu, *Contribuţia românească*..., p. 255; Ioanis Mamalakis, *op. cit.*, p. 276.

[113] V. Cândea, *Mărturii româneşti*..., I, p. 509.

[114] P. Lemerle, *Actes de Kutlumus*, p. 166–169. Voir aussi: P. Ş. Năsturel şi M. Cazacu, *Date noi despre Neagoe Basarab şi ctitoria sa de la Argeş*, dans *MB*, 17, 1967, no. 7–9, p. 536–537 et 540–542; Şt. Bazilescu, *Relaţiile lui Neagoe Basarab*..., p. 685; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos*..., p. 297.

[115] *Viaţa Sfântului Nifon*, ed. Tit Simedrea, 1937, p. 24; ed. 1969, p. 91. Cf. *Istoria Ţării Româneşti, 1290-1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 31; N. Iorga, *op. cit.*, p. 475; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 199; Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 255; V. Cândea, *op. cit.*, p. 537.

[116] Le firman a été publié en version grecque par le moine Evdokimos de Xiropotamou dans *Ἡ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθῳ Ἱερὰ μονὴ τοῦ Ξηροποτάμου (Mănăstirea Xiropotamu din Muntele Athos)*, IIe éd., Thessalonique, 1971, p. 41 (première édition, 1926). Cf. P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 172, n. 1.

sollicité en ce sens par la communauté monastique de là-bas. De même, Neagoe décida d'accorder à ce monastère athonite une aide annuelle de 3 000 aspres.

Selon Petre Ş. Năsturel, on ne sait pas si ces travaux de construction et de restauration ont été faits avant ou après la consécration d'Argeş[117].

Il est à mentionner que l'higoumène de ce monastère a participé lui aussi à cet événement, occasion de revenir à Athos comblé de dons par le voïvode valaque.

Le monastère de Saint Paul

Le monastère de Saint Paul bénéficia lui aussi de l'attention de Neagoe, d'autant plus que ses oncles, les quatre frères Craioveşti, lui avaient octroyé – comme nous l'avons déjà montré – le 28 janvier 1501, une aide annuelle de 2 000 aspres et 100 aspres comme frais de voyage pour ceux qui venaient l'encaisser[118].

Neagoe fit bâtir à ce monastère « une tour de défense », selon une inscription encastrée dans l'un des murs de la tour, ou „une tour – *cula* – de veille », comme dit Gavriil Protul[119]. Selon l'inscription, la tour (πήργος) n'a pas été achevée du vivant du voïvode, car elle porte la date de 1521–1522 et mentionne Théodose, son fils: « Par la volonté du Père, par l'accord du Fils et l'action du Saint Esprit en Christ Dieu, le pieux et fidèle voïvode Io Neagoe et son fils Théodose voïvode et seigneur de la Valachie et nouveaux fondateurs de cette sainte dédicace, nous avons fait cette tour pour assurer la paix du monastère et pour nous faire mémoire; faite en l'an 7030 »[120]. Une autre inscription, celle-ci encastrée dans l'escalier en marbre de la tour[121], nous apprend que la tour ne fut achevée que vingt ans plus tard, par le voïvode du pays Radu Paisie (1535–1545) et le *clucer* (le sommelier – N.Trad.) Teodor: « Ce *pyrgos* commencé par Neagoe le voïvode fut achevé par le voïvode Pierre (Radu Paisie – n. n.) et le clucer Théodore »[122].

A la consécration de sa fondation d'Argeş, Neagoe Basarab invita aussi l'higoumène Nicon de Saint Paul, et la présence de celui-ci est attestée par Gavriil Protul dans son ouvrage[123].

[117] P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 172.

[118] *DIR B, XVI*, I, p. 1–3; *DRH B*, II, p. 6–9. Cf. Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 261–262; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 103–104; Idem, *Le Mont Athos...*, p. 244.

[119] *Viaţa Sfântului Nifon*, éd. 1969, p. 91. Cf. Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 262; N. Iorga, *op. cit.*, p. 475; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 259.

[120] G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil...*, p. 152 (no. 446); N. Iorga, *op. cit.*, p. 475; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 105; V. Cândea, *Mărturii româneşti...*, I, p. 469. Voir photo avec la tour de Neagoe et l'inscription chez: V. Cândea, C. Simionescu, *Prezenţe culturale româneşti...*, IV, p. [185], fig. 207–208; M. Beza, *Urme româneşti...*, p. 47.

[121] G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *op. cit.*, p. 152 (no. 447); N. Iorga, *op. cit.*, p. 475; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 246.

[122] Il acheva, en même temps que la tour, le mur en pierre du monastère du côté de la montagne, et lui accorda aussi un subside annuel de 5 000 aspres et 500 pour les frais du transport. Cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 260; Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 262; N. Iorga, *op. cit.*, p. 475; P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 246.

[123] *Viaţa Sfântului Nifon*, éd. T. Simedrea, 1937, p. 28–29. Cf. P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 245.

Le monastère de Xénophon

Au monastère de Xénophon, auquel son oncle, le Ban Barbu Ier Craiovescu, avec ses trois frères, avaient dédié le skyte Zdralea ou Roaba – Neagoe confirma cette donation en 1514, tel qu'il en résulte d'un document du Ier mai 1658 de Radu Mihnea III[124]. En 1519–1520, Neagoe fit des dons au monastère, mais sans préciser ce qu'il lui avait donné[125].

Plus tard, Matei Basarab (1632–1654) émit en 1635–1636 un parchemin entérinant au monastère la donation des villages Recica et Siliştea et celle des 10 000 aspres donnés par les voïvodes antérieurs, le premier cité étant Neagoe vodă en 1519–1520[126].

Enfin, un autre signe de la générosité de Neagoe à l'égard de Xénophon est aussi l'invitation adressée en 1517 à l'higoumène de ce monastère de prendre part à la consécration de la fondation voïvodale d'Argeş. Il est très probable que, parmi les nombreux autres dons, le voïvode et son épouse lui aient donné aussi l'épitrachilion brodé d'or, d'argent et de soies multicolores, qui se conserve encore dans le katholikon du monastère. Ce précieux objet mesure 145 cm de haut sur 24 cm de large et à présent est assez usé. Les portraits des saints et des donateurs – Neagoe Basarab et son épouse Despina – sont endommagés. Sous des arcades trilobées, disposées par verticale, sont représentés: la Sainte Vierge et Saint Jean, Saint Jean Damascène et Saint Antoine, Saint Arsène et Saint Théodose, Saint Euthyme et Saint Ephrème le Syrien, Saint Onuphre et Saint Paul. Sur les pans, où pendent six franges, il y a les portraits de Neagoe avec ses fils et ceux de la princesse Despina avec ses filles, le nom de chaque personnage étant indiqué par des inscriptions en slavon[127].

Examinant cet épitrachilion, P. Ş. Năsturel le comparait, par son coloris, à l'épitrachilion en soie brodé du monastère de Bistriţa, en Olténie, donné à ce monastère par Neagoslava, à la mémoire de son mari, le Ban Barbu I Craiovescu[128].

Le monastère de Zographou

Ce monastère athonite, aujourd'hui bulgare, a bénéficié lui aussi, comme les autres monastères du « Jardin de la Mère de Dieu », de la générosité des voïvodes de la Valachie. Parmi ceux-ci compte aussi Neagoe Basarab qui, à l'occasion de la consécration de son église d'Argeş, en août 1517, fit des dons importants à

[124] *DRH B. XVII*, II, p. 352.

[125] N. Iorga, *op. cit.*, p. 475.

[126] Hurmuzaki-Iorga, *op. cit.*, p. 133; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 273; V. Cândea, *Mărturii...*, I, p. 533.

[127] G. Millet şi Hélène des Ylouses, *Broderies religieuses de style byzantin*, Paris, 1947, p. 32–33; Maria Ana Musicescu, *Portretul laic brodat în arta medievală românească*, dans *SCIA*, 1962, no. 1, p. 38; Idem, *Broderia medievală românească*, Bucureşti, 1969, p. 38, no. 35; Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în Ţările Române*, Bucureşti, 1970, p. 233.

[128] P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 260, n. 4 (suite de la p. 259).

l'higoumène de ce monastère, qui participait à ce grandiose événement[129]. Malheureusement, cette information que nous donne, de manière lapidaire, Gavriil Protul est d'ailleurs la seule concernant l'aide accordée par Neagoe à ce monastère. A noter également qu'en 1966, les archives du monastère Zographou eurent beaucoup à souffrir à cause d'un incendie, étant fermées pour les chercheurs de nos jours encore.

Le monastère Dochiariou

Au sujet de ce monastère aussi, la seule information concernant l'aide accordée par Neagoe Basarab nous provient de Gavriil Protul, qui relate la participation de l'higoumène dokiarite à la consécration de Curtea de Argeş[130].

Le monastère de Karakallou

Ce monastère athonite eut part à la générosité du voïvode toujours à l'occasion de la consécration d'Argeş, en 1517, quand son higoumène était présent en Valachie[131].

Le monastère de Philotheou

La première attestation de la générosité des princes valaques envers ce monastère date, selon les dernières recherches, du temps de Vlad le Moine (1482–1495). S'ensuivit le règne de Neagoe Basarab, au cours duquel le monastère dut certainement avoir bénéficié de donations, puisque tous les autres monastères athonites ont reçu de riches dons de la part du voïvode à l'occasion de l'événement du 15 août 1517. C'est de là que venait aussi Gavriil Protul, auteur de *La vie de Saint Niphon*, qui, en 1533, a voulu revenir en Valachie pour y apporter un morceau du bois de la Sainte Croix, mais, à cause des difficultés du chemin, il a dû renoncer[132].

Le monastère de Simonopétra

Jusqu'il y a peu de temps, la seule information au sujet de l'aide accordée par Neagoe Basarab à ce monastère était celle donnée par Gavriil Protul dans *La vie de*

[129] *Viaţa Sfântului Nifon*, éd. C. Erbiceanu, 1888, p. 115; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 218; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 178, 296.

[130] *Viaţa Sfântului Nifon*, éd. T. Simedrea, 1937, p. 24; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 227; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos...*, p. 204.

[131] *Viaţa Sfântului Nifon*, éd. 1969, p. 91; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 114; Idem, *Le Mont Athos...*, p. 204.

[132] Il est certain que Gavriil Protul fût venu, avant 1533, à plusieurs reprises en Valachie, puisqu'il relate avec beaucoup de détails les évènements survenus dans le pays.

Saint Niphon attestant la présence à Curtea d'Arges de l'higoumène de ce monastère lors de l'événement de 1517[133].

Les recherches entreprises ces deux dernières décennies aux archives du monastère, par les historiens roumains Dumitru Năstase et Florin Marinescu, ont mis en lumière 808 documents roumains, sur un total de plus de 1500 documents[134]. Des 118 documents du XVIe siècle, quatre proviennent de Neagoe Basarab. Tous les quatre, en slavon, datant du 10 mars 1513, du 17 octobre 1516, du 19 juillet 1517 et du 14 mai 1521, sont des chartes de donation du voïvode valaque à ce monastère athonite[135].

Le monastère de Stavronikita

C'est le seul monastère athonite qui ne fut pas représenté à Argeş, pour la simple raison qu'à cette date le monastère n'était pas indépendant, ayant le statut d'une *kellia* soumise au monastère Philothéou. Vers 1533, il est devenu indépendant, mais ce n'est qu'après 1540 que, grâce toujours aux aides roumaines, il connut la prospérité et occupa la place (la quinzième) mentionnée aujourd'hui encore dans la hiérarchie athonite.

Le monastère de Grégoriou

Ce monastère bénéficia sans doute de la générosité de Neagoe Basarab, puisque Gavriil Protul nous renseigne que son higoumène était présent à Argeş parmi les autres hiérarques et higoumènes des monastères athonites qui, tous, sont rentrés à Athos comblés de dons.

Le monastère d'Esphigménou

Dans le cas de ce monastère aussi, le seul renseignement – en l'absence de documents – provient toujours de Gavriil Protul, qui nous relate de la présence de l'higoumène du monastère à la consécration d'Argeş.

[133] *Viaţa Sfântului Nifon*, éd. T. Simedrea, 1937, p. 28–29; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 250; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 114; Idem, *Le Mont Athos...*, p. 227.

[134] D. Nastase, *Les documents roumains des archives du couvent athonite de Simonopétra. Présentation préliminaire*, dans *Σύμμεικτα*, 3, 1983, p. 373–389; D. Nastase – F. Marinescu, *Les actes roumains de Simonopétra (Mont Athos). Catalogue sommaire*, Athènes, 1987, p. 16–17, no. 8–9, 11 et 13. Voir aussi: Dimitrios Vamvakas, *Ιερά μονή Σίμωνος Πέτρας. Κατάλογος του αρχείου (Sfânta mănăstire Simonopetras. Catalog al arhivei)*, dans *Αθωνικά Σύμμεικτα*, 1, 1985.

[135] D. Nastase, *op. cit.*, p. 31; D. Năstase – F. Marinescu, *op. cit.*, p. 16–17, no. 8–9, 11 et 13. Cf. Monastère de Simonopetra, *Ms. nr. 1775*, p. 456–460 (avec traduction en roumain des documents de 1513 et 1517); *Centrul de cercetări bizantine, Atena* (ACCB), mf. P 5–8 (tous les quatre autres documents, écrits sur pergament, sont microfilmés); V. Cândea, *Mărturii româneşti...*, I, p. 572.

Le monastère de Saint Pantéléimon ou le Russikon

Le monastère russe de Saint Pantéléimon est mentionné par son nom (« la Laure russe ») par Gavriil Protul dans *La Vie de Saint Niphon*, en vertu de la présence de son higoumène à la consécration d'Argeş, occasion lors de laquelle Neagoe Basarab prit soin que celui-ci, comme tous les autres participants, s'en aille avec de riches dons pour son monastère[136].

Le monastère de Kastamonitou

Le dernier des monastères athonites en ordre hiérarchique, le monastère Kastamonitou eut part à la magnanimité de Neagoe, du moins en août 1517, lorsque son higoumène rentra d'Argeş à la Sainte Montagne comblé de dons de la part du voïvode[137].

Enfin, à côté de tous ces bienfaits et œuvres fondatrices que nous avons mentionnés, entrepris par Neagoe Basarab aux monastères athonites, on ne peut pas oublier les aides accordées par le prince valaque à ***l'église de la Dormition de la Mère de Dieu (Protaton)*** de Karies – le centre administratif des établissements hagiorites. Ainsi, selon une inscription de 1512, découverte dans la nef de l'église, Neagoe Basarab et son fils Théodose comptaient parmi les voïvodes roumains à avoir réparé et entretenu ce saint lieu[138].

Un diptyque en bois, écrit en grec sur deux colonnes, trouvé parmi les objets précieux à Protaton, mentionne, à partir du XVIe siècle, parmi les donateurs de cette église, sur la Ve colonne, Neagoe Basarab, à côté des voïvodes de la Moldavie: Etienne le Grand, Bogdan III et Petru Rareş[139].

En août 1517, le *prôtos* de la Sainte Montagne – Gavriil (1515–1518) – auteur de la *Vie de Saint Niphon*, fut appelé, avec les autres higoumènes athonites, à la consécration d'Argeş. A son retour de Valachie, il apportait avec lui au monastère des dons considérables par leur valeur[140]. Un *Tétraévangile* serti en or et argent aurait pu compter parmi ces dons, car, en 1846, lors de son voyage à Athos, le

[136] *Viaţa Sfântului Nifon*, éd. T. Simedrea, 1937, p. 24. Cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 294; P. Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 277.

[137] *Viaţa Sfântului Nifon*, éd. T. Simedrea, 1937, p. 28–29. Cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 304; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 114; Idem, *Le Mont Athos...*, p. 281.

[138] G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil...*, no. 1; V. Cândea, *Mărturii...*, I, p. 448.

[139] N. Iorga, *Muntele Athos...*, p. 476; Marcu Beza, *Urme româneşti...*, p. 34 (photocopie aussi); D. P. Bogdan, *Despre daniile româneşti...*, p. 17, n. 5.

[140] *Viaţa Sfântului Nifon*, ed. T. Simedrea, p. 30; ed. 1969, p. 95; Cf. *Istoria Ţării Româneşti, 1290-1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 38; P. Ş. Năsturel, *Aperçu critique...*, p. 110; Idem, *Le Mont Athos...*, p. 296.

chercheur russe Porphyre Ouspensky a vu dans le sanctuaire de l'église un *Evangile* in folio « imprimé par Ioan Basarab voïvode en l'an 1512 »[141].

Certainement, à Protaton – comme aux autres monastères athonites – on faisait mémoire lors des offices aux fondateurs et aux bienfaiteurs, parmi ceux-ci comptant également le pieux voïvode valaque. Le diptyque de l'église de Protaton, commencé dans la seconde moitié du XVIe siècle, en est un précieux témoignage. Ecrit en grec, il mentionne à la page 21 le nom de Neagoe Basarab, voïvode de la Valachie, de la princesse Despina, son épouse, et de leurs enfants: Théodose, Stana et Ruxandra[142].

*

Au bout de cette présentation des bienfaits et des fondations religieuses de Neagoe Basarab au Mont Athos, il en résulte le rôle de première importance que le voïvode valaque descendant des Craioveşti eut à son époque dans le soutien de l'Eglise et du monachisme dans cet endroit béni par Dieu. A juste raison, il mérite son surnom de „grand fondateur de toute la *Sfetagora* (la Sainte Montagne) », tel que le caractérisait Gavriil Protul: « A quoi bon amasser des paroles, parlant tour à tour de tous les monastères? Car ce sont tous les monastères du Saint Mont Athos qu'il a pourvus de tout le nécessaire, leur donnant même du bétail, et faisant bâtir des murs. Et il fut grand fondateur de toute la *Sfetagora* »[143].

2. PREDA CRAIOVESCU

Le monastère de Xénophon

Sans atteindre l'ampleur des bienfaits accordés aux monastères athonites par Neagoe Basarab („fondateur de toute la *Sfetagora*"), dans le livre d'or de ces donations on rencontre souvent les noms des boyards Craioveşti des générations suivantes.

Significatifs en ce sens sont les témoignages offerts par le monastère de Xénophon, véritable fondation de famille de cette noble lignée de boyards.

Ainsi, parmi les œuvres entreprises par les descendants des quatre boyards Craioveşti à ce monastère compte également l'édification – ou plutôt seulement la rénovation et la peinture – d'une chapelle, vouée à Saint Démétrios, qui en 1545 fut

[141] D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 17; P. Ouspensky montre que l'Evangile fut imprimé en Valachie, par Macaire. Voir *Ibidem*, p. 17, n. 6.

[142] Le dyptique de Protathon est écrit sur pergament, a 21 feuillets aux dimensions de: 19 cm de longueur et 14 cm largeur. Il se trouve dans l'archive de l'église (*Ms. nr. 113*). Voir: V. Cândea, *Mărturii*..., I, p. 448.

[143] *Viaţa şi traiul Sfinţiei sale părintelui nostru Nifon Patriarhul Ţarigradului*, dans *Archiva istorică*, I, II-e partie, p. 133. Cf. St. Nicolaescu, *Domnia lui Neagoe Basarab*..., p. 12.

incorporée dans l'église de Saint Georges, édifiéé alors pour être le nouveau katholikon du monastère. Les faits nous sont connus grâce à Jean Comnène qui, lors de son voyage à la Sainte Montagne, en 1698, notait que le monastère de Xénophon compte « sept chapelles et au-dessus d'une chapelle sont peints les boyards suivants: Barbu, Danciu vornic, Pârvul et Radu »[144]. Entre temps, les peintures respectives ont disparu, détruites ou bien seulement cachées sous les couches successives de chaux, et des sept chapelles mentionnées par Comnène il n'y en a plus que deux, celle vouée à Saint Démétrios – d'intérêt pour notre étude – et la chapelle de Saint Lazare[145]. A noter que Jean Comnène, dont les observations s'avèrent toujours remarquablement précises et justes, dit que « sont peints aussi (n.s.) les boyards suivants... »[146], d'où l'on peut déduire que d'autres personnages encore y étaient peints, respectivement des membres de la même famille.

Ce qui est très intéressant c'est que sur la muraille ouest de la chapelle de Saint Démétrios, un peu au sud de l'ancienne entrée, murée lors de la construction de l'ancien katholikon – l'église de Saint Georges – dont le mur sud s'y appuie, se trouve le portrait en fresque d'un boyard, portrait dont on ne voit plus que la tête et l'inscription *ЖУПАН ПРЕДА* (*jupan* Preda).

Sur la même muraille extérieure ouest de la chapelle de Saint Démétrios, au-dessus de l'ancienne entrée, on distingue les traces d'une composition de la même phase picturale que le portrait et qui représente le patron de l'église, composition traverséee juste au centre par le nouveau mur de l'église de Saint Georges – détail important, puisqu'il atteste indubitablement que l'ensemble pictural dont faisait partie le portrait du *jupan* Preda avait été réalisé avant que la chapelle de Saint Démétrios fût incluse dans l'église de Saint Georges, donc avant le 11 septembre 7053 (1545)[147]. Cette date figure dans l'inscription votive de la nef de l'église, mentionnant l'achèvement des travaux de peinture de cette pièce.

Revenant au portrait du *jupan* Preda, on doit dire qu'il fut découvert en 1847 par le peintre serbe Dimitrie Avraamović, et qu'en 1939, il fit l'objet d'une étude approfondie de l'architecte Dj. Bosković[148]. Selon l'avis de celui-ci, le superbe portrait appartiendrait – selon l'inscription serbe (sic!) du niveau de la tête – à un boyard d'origine roumaine, Preda Craiovescu ou Preda Buzescu, ce dernier étant un des proches de Michel le Brave (1593–1601)[149]. On est agréablement surpris par

[144] Jean Comnène, *Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τοῦ Ἀθωνος*, Snagov, 1701, p. 125 (éd. C. Erbiceanu, dans *RT*, Iaşi, an III, 1885, p. 228. Voir aussi: Ioan Dură, *Proschinitarul lui Ioan Comnen (1701)*..., dans le vol. *Românii şi Athosul*, p. 47.

[145] Radu Creţeanu, *Traditions de famille*..., p. 142.

[146] Jean Comnène, *op. cit.*, p. 125.

[147] Radu Creţeanu, *Le portrait de "Joupan Preda" du monastère de Xenofon (Mont Athos)*, dans *RRH*, 22, 1983, no. 3, p. 263; Idem, *Portretul unui boier român la mănăstirea Xenofon de la Muntele Athos*, dans *RMM-MIA*, 14, 1983, no. 2, p. 75. L'année où la chapelle Saint Démétrios fut incorporée à l'église Saint Georges est 7053, c'est-à-dire 1545, comme a l'montré R. Creţeanu aussi, dans *Le portrait de "Joupan Preda"*..., et non 1544, comme soutient le même chercheur, dans la seconde étude *Portretul unui boier român*... .

[148] Dj. Bosković, *Du nouveau au Mont Athos*, în *BCMI*, 32, 1939, p. 64–69.

[149] *Ibidem*, p. 64. Cf. R. Creţeanu, *Traditions de famille*..., p. 143; Idem, *Le portrait*..., p. 261.

la description, d'une grande rigueur artistique, de ce portrait: « La tête, grandeur nature (mesurant 12,5 cm du sommet jusqu'au menton) est très belle; le front haut et large, les yeux grands et foncés, les pommettes un peu proéminentes, la moustache fine, le menton énergique, le cou long, les cheveux longs, châtains et bouclés, encadrent le visage », tout cela „indiquant en même temps un homme du monde et un homme d'action »[150]. L'exécution du portrait est d'une grande finesse et délicatesse du coloris, qui contribue à conférer à la figure l'expression éclairée d'un homme de la Renaissance[151].

Ce « superbe portrait » du monastère de Xénophon attira aussi l'attention de deux chercheurs roumains: Teodor Bodogae, qui l'attribuait à Preda Buzescu[152], et Damian P. Bogdan, qui soutenait que la personne peinte „ne peut être que le grand ban Preda Craiovescu »[153].

C'est le mérite de Radu Creţeanu qui, reprenant la question après une étude sur place du portrait, à l'automne de 1981, a fait la lumière en ce cas[154].

Ainsi, à son avis, il est certain que l'église de Saint Georges, ancien katholikon du monastère jusqu'en 1820, lorsque fut construite l'actuelle église principale, a été bâtie en 1545, comme le mentionne également l'inscription votive de la nef. Et le portrait de Preda se trouve sur le mur de l'ancienne chapelle vouée à Saint Démétrios, accolée à cette église en 1545. Il en résulte que la peinture portant l'inscription « *jupan* Preda » ne puisse être qu'antérieure à 1545, ce qui exclut définitivement l'hypothèse que le personnage représenté soit Preda Buzescu[155]. « *Jupan* Preda » ne peut être que Preda Craiovescu, fils du vornic Pârvu I Craiovescu et frère de Neagoe Basarab, grand ban de Craiova entre le 10 avril 1520 et le 4 juillet 1521[156], et non Preda Buzescu, comme le supposaient Dj. Bosković et T. Bodogae, puisque Preda Buzescu avait vécu un demi-siècle après l'édification de l'église de Saint Georges, postérieure elle-même à la susdite chapelle.

A l'appui de cette identification à Preda Craiovescu, Radu Creţeanu apporta de nombreux arguments, à savoir la place occupée par le portrait dans l'ensemble architectonique, le contexte historique (le caractère accentué de fondation de

[150] Dj. Bosković, *op. cit.*, p. 64.

[151] Le portrait est sans retouche et se conserve de nos jours encore, après presque cinq cent ans, de manière remarquable.

[152] T. Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, p. 272.

[153] D. P. Bogdan, *Despre daniile româneşti la Muntele Athos*, p. 32.

[154] Voir ses trois études susmentionnées: *Traditions de famille dans les donations roumaines au Mont Athos*, dans *EBPB*, I, 1979, p. 141–147; Idem, *Le portrait de "Joupan Preda" du monastère de Xenofon (Mont Athos)*, dans *RRH*, 22, 1983, no. 3, p. 263–266; Idem, *Portretul unui boier român la mănăstirea Xenofon de la Muntele Athos*, dans *RMM-MIA*, 14, 1983, no. 2, p. 75–76 (avec une photocopie en couleurs).

[155] R. Creţeanu, *Le portrait de "Joupan Preda"...*, p. 263.

[156] N. Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători...*, p. 46. Preda Craiovescu a été tué en 1521 à Târgovişte, avec l'ancien grand ban Datco, avant que Mehmed, le bey de Nicopole, puisse lui venir en aide à lui et à Théodose, le fils de Neagoe Basarab et son neveu, dans sa lutte pour le maintien du règne. Cf. C. Rezachevici, *Cronologia domnilor din Ţara Românească şi Moldova, sec. XIV–XVI*, I, Bucureşti, 2001, p. 147–151.

famille des Craioveşti que présente le monastère de Xénophon), de même que la frappante ressemblance entre la figure de *jupan* Preda et celle de Neagoe Basarab, telle qu'elle apparaît à Argeş et, peut-être plus convaincante, dans le portrait du voïvode avec son fils Théodose, au monastère Dionysiou, et à l'intérieur de la châsse en argent doré avec les reliques de Saint Niphon, au même monastère[157].

A ces arguments, nous ajoutons un autre concernant l'endroit où se trouve le portrait, détail qui ne saurait être dépourvu de significations. Le fait que Preda Craiovescu, fils de Pârvu I Craiovescu, est peint sur la muraille ouest de la chapelle de Saint Démétrios, muraille où sont peints d'habitude les fondateurs d'un saint lieu, prouve, à notre avis, que celui-ci comptait parmi les fondateurs de Xénophon, continuant ainsi la tradition fondatrice inaugurée par ses prédécesseurs, les quatre boyards Craioveşti.

En conclusion, on peut affirmer sans crainte d'erreur que la personne peinte sur le mur de l'ancienne chapelle de Saint Démétrios, au monastère de Xénophon, est «*jupan*» Preda Craiovescu, fils du vornic Pârvu I Craiovescu et frère de Neagoe Basarab, son nom étant lié à la réparation et la peinture de cette chapelle, que la tradition attribue à Saint Xénophon, le premier fondateur du monastère. La peinture de la chapelle fut réalisée avant le 10 avril 1520, au temps du règne de Neagoe Basarab[158], car après cette date, quand Preda Craiovescu est devenu grand ban de Craiova, l'inscription aurait dû le désigner comme tel, par le titre de « ban » et non de «*jupan*».

C. LA TROISIÈME GÉNÉRATION

Le monastère de Xénophon

Les œuvres fondatrices des Craioveşti au monastère de Xénophon, initiées par les quatre frères – Barbu, Pârvu, Radu et Danciu – et continuées par Neagoe Basarab et Preda Craiovescu, de la seconde génération, eurent en Barbu III Craiovescu, fils de Preda, qui représente la troisième génération, un digne successeur, qui s'éleva à la hauteur de ses ancêtres.

Le document sur lequel s'appuie cette affirmation est un chrysobulle du voïvode de la Valachie, Radu Mihnea III (1658–1659), du 1er mai 1658.[159] Cet

[157] Voir en détail les arguments chez R. Creţeanu, *Le portrait de "Joupan Preda"*..., p. 264–266.

[158] Radu Creţeanu n'exclut non plus la possibilité que le portrait fût exécuté après la mort de Neagoe Basarab et de Preda, par exemple par Barbu III Craiovescu, fils de Preda, grand ban entre 1534–1535, qui avait fait des donations au monastère Xénophon, connues par une charte de confirmation de Radu Mihnea III, du 1er mai 1568. Voir: R. Creţeanu, *Traditions de famille*..., p. 144–145; Idem, *Le portrait de "Joupan Preda"*..., p. 265; Idem, *Portretul unui boier român*..., p. 76. Cf. Grigorie Nandriş, *Documente slavo-române*..., p. 228–236 (doc. no. 41).

[159] Publié par Gr. Nandriş, dans *Documente*..., p. 228–236 (no. 41). Cf. D. P. Bogdan, *op. cit.*, p. 31; T. Bodogae, *op. cit.*, p. 272; *DRH B, XVII*, II, p. 352.

important document – comme d'autres encore, d'ailleurs, ultérieurs à celui-ci[160] – entérinent les anciens bienfaits des premiers Craioveşti accordés au monastère de Xénophon. Ainsi, le chrysobulle rappelle la dédicace du skyte Zdralea (dép. de Dolj), avec ses propriétés, au monastère athonite par Barbu I Craiovescu (« *jupan* Barbul ban l'Ancien »), faisant aussi mention à 13 autres chartes de donation ultérieures, émises par les voïvodes du pays, jusqu'à l'époque de Radu Mihnea III[161].

A côté du nom de « *jupan* Barbul ban l'Ancien », dans le document est mentionné aussi – élément important – le nom de « *jupan* Barbu ban le Jeune », c'est-à-dire Barbu III Craiovescu, fils de Preda Craiovescu, grand ban de Craiova (17 mai 1534 – 30 juillet 1535)[162], qui, avec le vornic Şerban d'Izvorani (1530–1535), apparenté aux Craioveşti par ligne maternelle[163] – « ont ajouté » d'autres propriétés à celles données par „leurs ancêtres » au monastère de Xénophon. Ainsi, dans le document on trouve les noms de plusieurs villages et d'un gué qui ne sont pas mentionnés dans les documents antérieurs et il y est montré que « ces villages et ces étangs...ont été donnés et ajoutés (n.s.) par *jupan* Barbul ban l'Ancien et par *jupan* Barbul ban le Jeune et par Şerban vornic, pour leurs âmes et pour les âmes de leurs ancêtres »[164]. A partir de ce texte, on peut affirmer même que l'attestation documentaire de Barbu III Craiovescu (« Barbul ban le Jeune »), comme bienfaiteur à Xénophon, est importante aussi parce qu'elle confirme indirectement – s'il en était encore nécessaire – l'identification de « *jupan* Preda », du beau portrait dont nous avions parlé plus haut, à Preda Craiovescu, père de Barbu III.[165]

Lors de ces « adjonctions » de propriétés faites par Barbu III, fils de Preda Craiovescu, et par Şerban le vornic, son parent, ceux-ci ont dû donner aussi – à notre avis – d'importantes sommes d'argent nécessaires aux travaux de construction et de réparation à Xénophon, car selon la tradition des dédicaces de skytes et de monastères à la Sainte Montagne par les grands boyards et voïvodes roumains, au moment où étaient encaissés les revenus des propriétés « dédiées », ces seigneurs donnaient d'habitude des sommes d'argent aussi aux monastères respectifs. C'est pourquoi nous considérons que du moins la peinture de la chapelle de Saint Démétrios n'a pu être refaite que grâce à l'aide matérielle accordée tant par Preda Craiovescu que par son successeur, Barbu III (« *jupan* Barbul ban le

[160] V. Cândea, *Mărturii româneşti...*, I, p. 534.

[161] Gr. Nandriş, *op. cit.*, p. 232. Cf. T. Bodogae, *op. cit.*, p. 274; I. Donat, *Monumentele religioase ale Olteniei*, în *AO*, 15, 1936, p. 322–323; Idem, *Despre schitul Zdralea sau Roaba*, dans *AO*, 14, 1935, p. 353–355 (sont énumérées, à partir de 1658, 12 autres chartes de donation jusqu'au temps d'Alexandre Şuţu, en 1819); V. Cândea, *op. cit.*, p. 534.

[162] N. Stoicescu, *Dicţionar...*, p. 46. Cf. *DRH B*, III, p. 343–345; C. Rezachevici, *Cronologia domnilor...*, p. 199.

[163] *Ibidem*, p. 95. Cf. C. Rezachevici, *op. cit.*, p. 209; Şt. Ştefănescu, *Bănia în Ţara Românească*, Bucureşti, 1965, p. 214.

[164] *Ibidem*, p. 232. Cf. R. Creţeanu, *Traditions de famille...*, p. 144; Idem, *Le portrait de "Joupan Preda"...*, p. 265.

[165] R. Creţeanu, *Traditions de famille...*, p. 145.

Jeune »), celui qui « a ajouté » d'autres donations à celles de son père et de son grand-père (« *jupan* Barbul ban l'Ancien »).

Le monastère de Saint Paul

Un autre monastère qui bénéficia de la générosité des successeurs des quatre boyards Craioveşti: Barbu, Pârvu, Radu şi Danciu, fut à ce qu'il paraît le monastère de Saint Paul. Une preuve en ce sens est une icône découverte par l'architecte serbe Dj. Bosković lors de son voyage à l'Athos, effectué à la fin de la IVe décennie du siècle passé.

Dateé, d'après son style, dans la première moitié du XVIe siècle, l'icône représente Saint Paul l'Athonite, entouré, à une échelle plus réduite, par „deux hommes encore jeunes, aux petites moustaches, sans barbe, en vêtements enrichis de fourrure », regardant vers lui et qu'une inscription en slavon désigne par « blagovearnâi kniazi »[166]. L'auteur de la découverte les considéra comme « deux boyards valaques »[167]. Plus tard, le chercheur roumain Radu Creţeanu, analysant cette icône lors de son bref voyage au monastère de Saint Paul, en 1981, avança l'hypothèse que ces deux boyards roumains – donateurs de l'icône, ajoutons-nous – pourraient faire partie de la famille des Craioveşti (par exemple, Preda et Pârvu II ou Barbu III, fils de Preda Craiovescu), vu les liens étroits de cette famille avec le monastère athonite[168].

Conclusions

Des données présentées au sujet de la contribution des boyards Craioveşti au soutien du monachisme athonite post-byzantin, on peut tirer les conclusions suivantes:

Après la conquête de Constantinople par les Turcs et la chute de l'Empire byzantin en 1453, tout l'Orient chrétien eut à souffrir. Les établissements orthodoxes de l'espace sud-est européen (le Mont Athos, les Météores, la Serbie et la Bulgarie) ont réussi à résister aux vicissitudes des temps en grande mesure grâce aux aides de toute sorte que leur ont accordées les voïvodes et les nobles du pays roumain de Valachie. Pendant plus d'un siècle (seconde moitié du XVe siècle – première moitié du XVIe siècle), la famille des boyards Craioveşti, la plus renommée des familles nobles de Valachie, par ses trois générations en lignée masculine apporta une importante contribution à l'appui du monachisme oriental, notamment de celui athonite.

[166] Dj. Bosković, *Du nouveau au Mont Athos*, p. 68.
[167] *Ibidem*. Cf. R. Creţeanu, *Traditions de famille...*, p. 147.
[168] R. Creţeanu, *op. cit.*, p. 147; Idem, *Portretul unui boier român*...p. 76.

La contribution des Craioveşti au soutien des établissements religieux de la Sainte Montagne s'est concrétisée par d'importants travaux de construction et de réparation, par de nombreuses et riches donations en argent et en nature, par des dons de livres et d'objets de culte, les boyards Craioveşti étant considérés à la Sainte Montagne, à juste raison, comme des fondateurs et des bienfaiteurs.

Selon les sources historiques existantes, les boyards Craioveşti – la première génération, représentée par les quatre frères – Barbu, Pârvu, Radu şi Danciu – sont fondateurs et bienfaiteurs de trois monastères athonites: Xénophon, Saint Paul et Pantokrator.

Avec une générosité sans pareille dans l'histoire des donations à la Sainte Montagne, Neagoe Basarab a soutenu de manière constante et substantielle les monastères de l'Athos, étant considéré par les documents de l'époque „grand fondateur de toute la *Sfetagora* ».

Sans atteindre l'ampleur des bienfaits de toute sorte accordés aux monastères athonites par ce voïvode, Preda le Ban, Barbu II et Barbu III Craiovescu ont compté parmi les successeurs de marque des quatre frères Craioveşti, apportant une contribution remarquable au soutien du monachisme athonite.

Par toute leur activité consacrée à la sauvegarde des saints lieux de l'Athos, devenu après l'an 963 le principal centre du monachisme byzantin, les boyards Craioveşti, « lignée de noble souche et craignant Dieu », ont réussi, à une époque historique particulièrement difficile, à assurer la survivance du monachisme athonite, avec son organisation et ses traditions multiséculaires, contribuant en même temps à l'enrichissement de son précieux trésor spirituel et culturel.

Version française: Măriuca Alexandrescu

A LITTLE KNOWN POEM BY GEORGE THE AETOLIAN ABOUT LADY CHIAJNA

TUDOR DINU

In the Greece of the sixteenth century, stagnating under the harsh Ottoman domination, the literary activity came to a comprehensible decline. That is why we have to appreciate even more the efforts of those few authors who took up to the noble mission of enlightening their fellow countrymen, by trying to continue, as far as they could, the glorious tradition of their forerunners. Among these „scholars of the nation" a notable figure is that of George the Aetolian (1525–1580). About his activity we are informed merely due to the German scholar Martin Crusius, a contemporary of our poet. In his work written in Latin, *D. Solomoni Schweigkero Sultzensi Gratulatio* (Strasbourg, 1582) he has this observation about Gheorghios *„Fuit hic vir laicus, rerum antiquarum indagator, multas habens priscas monetas:* [...] *Habitavit Constantinopoli in Patriarcheio, mortuusque est 1580, mense septembri, annos circiter 55 natus.*" In another work, Crusius assigns to Gheorghios the flattering epithet of *άριστος ποιητής*, pointing out that this one has directed the arrows of his satires against many notaries of Constantinopole. Seemingly, the copyist Andreas Darmarius speaks in high esteem about Gheorghios, considering our author the sole cultivated person in the whole Corinth, *τούτων ην εις πεπαιδευμένος*.

The scarcity of firm data about him, added to their irrelevance, when they do exist, invited the scholars studying his life and work to complete the panel of certainties by making assumptions and suppositions. For example, the information according to which the Aetolian lived in the enclosure of the Ecumenical Patriarchy correlated to his contemporaries' praise of his intellectual capacities, determined Manuel Gedeon[1] to presume that Gheorghios was the director of the Patriarchal School. As for us, we shall avoid venturing into such risky deductions and we shall try to complete the scanty picture of Gheorghios' life only by resorting to his own words. At the end of his poem about Lady Chiajna, he introduces himself as „a servant ready to carry out and to accomplish in good order everything that lord Cantacuzenos commands" (Οπόναι δούλος έτοιμος εις όσα τον προστάξη / άρχων ο Καντακουζηνός και κάμνει τα με τάξι, vs. 400–401). He

[1] *Χρονικά της πατριαρχικής ακαδημίας* (CP. 1883), pp. 63–64.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 459–470, 2006

means, of course, Michael Cantacuzenos nicknamed Şeitanoglu, an extremely influent public figure at the Ottoman Court, during the seventies and the eighties of the sixteenth century. According to contemporary evidence, he had obtained the position of great provider of the Court, due to his friendship to vizier Mahomed Socoli, having in charge, among other tasks, that of supplying with the precious furs imported from Russia, as well as the position of undertaker of the imperial salt works. Also, in exchange for large amounts of money Cantacuzenos was appointing and removing according to his will patriarchs and bishops and even the rulers of Walachia.[2] Besides his own statement, the place occupied by the poems dedicated to Cantacuzenos among the Aetolian' s work speaks undoubtedly about our author's enrolment in the almighty Ottoman dignitary's service.

All George's works are preserved in the manuscript no. 4272 (152) at the Athonite monastery Iviron and include a versified adaptation in popular language of Aesop's fables, an encomium of Michael Cantacuzenos, another one of his son Andronicus and a poem dedicated to the conflict between Lady Chiajna and Peter the Young and Ioasaf, the patriarch of Constantinople[3] on the one side and between Lady Chiajna and Michael Cantacuzenos on the other. If the first three works have been published either in the West or in Greece, being thus placed into the international scientific context, the poem about Lady Chiajna has been edited only in Romania[4] and has passed almost unnoticed by the Greek and foreign scholars. On the contrary, in Romania it aroused an interest merely due to the scarce historical information about the quarrel between Chiajna and Cantacuzenos, which the poem contains, and not its intrinsic value. Based on this information Nicolae Iorga managed to distinguish between Peter the Lame, prince of Moldavia, and Peter the Young, the son of Mircea Ciobanul and Lady Chiajna, whom the previous historians were confounding[5].

Even though it may offer to us useful historical information, Gheorghios' work does not represent a chronicle, but a poem, a literary piece, whose ignorance would fatally render incomplete the Aetolian's profile. We think it is the researcher's duty, instead of expressing summary considerations, such as those formulated by Demostene Russo („*The rough insults against Chiajna and Patriarch Ioasaf, the bondless flatteries dedicated to Cantacuzenos, transform this poem into a bad taste pamphlet, which dishonours both his author and Michael*

[2] Stephan Gerlachs desz Aeltern, *Tage-buch der von zween Glorwürdigsten Römischen Käysern Maximiliano und Rodolpho u.s.w.*, Franckfurth am Mayn, 1674.

[3] Ioasaf was the patriarch of Constantinople between 1555 (1556) and the 15th of January 1565 (Niculae M. Popescu, *Patriarhii Ţarigradului prin Ţările Româneşti, veacul XVI*, Bucureşti, 1914, p. 37–39, Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 628).

[4] *Un poème grec vulgaire relatif à Pierre le Boiteux de la Valachie*, publié par N. Bănescu, Bucarest, 1912.

[5] N. Iorga, *Un poem grec privitor la istoria noastră*, in *Neamul românesc literar*, 5 (1912) p. 577–579.

Cantacuzenos, if he is really its inspirer[6]") to undertake a detailed analysis of the poem, so that the final judgement of its value may be, as far as possible, complex and subtle.

In its variant of the Athonite manuscript, the poem contains 401 verses. Its metrical structure is based on the alternation between political verses (fifteen syllable iambs) and eight syllables trochees. Less numerous, the latter occupy the following sections, vs. 96–99, 130–138, 165–174, 225–233, 270–280, 326–367. The distribution of the two types of verses does not seem accidental, as far as the short trochaic sequences are mainly dedicated to the gnomic passages that wind up different parts of the poem. More seldom (vs. 96–99, vs. 270–281), those break for a short time a compositional unit. The poet's option for eight syllable trochees may be explained by their popular, lively character which renders them suitable for expressing aphorisms tinted with a striking folk shade. All along the poem we come across aphorisms expressed in iambs, but their length never exceeds two verses (vs. 40–41, 46–47, 86–87, 215–216), being thus unable to create an independent compositional unit. Besides these gnomic sections, the final part of the poem is written also in trochaic rhythm, although it represents an encomium of Mihail Cantacuzenos and his deeds, within which the gnomic element plays but a small role. It is probable that Gheorghios intended to respect this self-imposed compositional scheme, but his option for trochees is not at all inspired in this context, because these short, sprightly verses do not suit the solemnity required by the eulogy of a great political personality.

The four hundred and one verses of the poem do not form an epical or lyrical work as was believed until now, but, as per our strong conviction, a work belonging to the dramatic genre, made out of one prologue, five scenes and one epilogue. As far as he is concerned, Gheorghios prefers to define his work as ρίμα (vs. 1, 398) not after the literary genre to which it belongs, but after a feature of the verses in which it is written. The occurrence of prince Peter's name in the first quoted verse (Σ` τούτην την ρίμα βρίσκεται ο Βοϊβόνδας Πέτρος) may an evidence as to discovering the title of the dramatic poem which is missing in the Athonite manuscript. Otherwise, the rest of the prologue emphasises particularly the figure of Peter the Young. Its only ten verses[7] offer an incomplete υπόθεσις του έργου, which mentions only the scenes with two characters, that have as protagonist the Walachian ruler (the disputes between Peter the Young and Lady Chiajna, or between the Romanian ruler and Ioasaf, the patriarch of Constantinople), but not the monologues of the ambitious Lady Chiajna (scene 2, vs. 70–138, scene 4,

[6] *Gheorghe Etolianul* in *Studii istorice greco-române*, *Opere postume*, Tomul I, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, p. 40.

[7] The editor Nicolae Bănescu adds to the prologue the verses 11–12 „Εδώ ο Πέτρος ομιλεί της μάνας του `ς τον ύπνον / όπ` από την πικρία της κοιμάται χωρίς δείπνον,", that represent together with line 13 Εδώ φαίνεται το είδωλον του Βοϊβόνδα Πέτρου the stage directives of the first scene.

vs. 234–289). Although we may ever fail to know whether the prologue belongs or not to George, it however offers indispensable clarifications for the reader who does not see the actual stage performance of George's work.

According to us, a similar function may have the other verses which precede each of the scenes of the dramatic poem, in the absence of which the reader can hardly understand what the other scenes of the poem are referring to[8] (Εδώ ο Πέτρος ομιλεί της μάνας του `ς τον ύπνον / όπ` από την πικρία της κοιμάται χωρίς δείπνον, / Εδώ φαίνεται το είδωλον του Βοϊβόνδα Πέτρου, vs. 11–13, Εδώ η Μύρτζαινα ξυπνεί με φόβον και με τρόμον / και μοιρολόγιν άρχισε κ` είναι πολλά με δρόμον, vs. 70–71, Εδώ ο Πέτρος ομιλεί μ` αυτόν τον πατριάρχη / τον Ιωασάφ και πολλήν φαίνεται έχθρα νάχη, 139–140, Εδώ ο Ιωάσαφος λέγει το ήμαρτόν του / κ` εις όλα δείχνει τι `τονε πταίστης τον εαυτόν του, 175–176, Πάλιν η Μύρτζαινα ξυπνεί και τα μαλλιά της πιάνει / και οχ τα δάκρυα τα πολλά κοντεύει να κρυάνη, 234–235, Εδώ ο Πέτρος φαίνεται πολλά να ονειδίζη / την μάνα του την Μύρτζαινα και να την ασχημίζη, 290–291).

The five scenes of the drama contain successively a diatribe directed by Peter the Young against his mother (vs. 14–69), a monologue of Lady Chiajna who regrets her foolish behaviour (vs. 72–138), a confrontation which takes place in the yonder world between the Walachian ruler and Ioasaf, the patriarch of Constantinople (vs. 142–233), a new monologue of Chiajna who laments over her fate (vs. 236–289) and a new invective addressed by Peter the Young against his mother (vs. 292–325). The compositional structure of the poem is concentric. The first scene starts by Peter's statement that he has asked the permission of Hades in order to speak to his mother, (Τον άδην εξεξήτησα ολίγον να μ` αφήση / να ομιλήσω μετά σεν ώραν να μου χαρίση, 14–15), while the last scenes concludes with the ruler saying that he is called back into the implacable yonder world (ο άδης κάτω κράζει με, παγαίνω, 316). Moreover, the motifs present in the first and last scenes mostly coincide. In both instances we come across an evocation of the loss of power and richness by Peter and Chiajna (vs. 22–23, 26–27, 319) and of the premature death of the ruler (vs. 59–63, 296–297), insults (vs. 20–21, 29, 310–311) and curses (vs. 64–67, 292–295, 301–303, 313, 320) directed against the ambitious lady and an eulogy of Michael Cantacuzenos (vs. 34–37, 306–309, 322–325). An undeniable parallelism is to be found also between the second and the fourth scenes, which both constitute monologues of lady Chiajna, who is awaken by the dream in which her deceased son was throwing bitter reproaches to her and overwhelming her with insults.

Coming back to the first scene, we ought to underline the fact that it contains the essential part of the information offered to the reader with regard to the conflict between Michael Cantacuzenos and Lady Chiajna. From the very beginning of the poem, we find out that Maria, Chiajna's daughter, has been promised to Cantacuzenos (vs. 30–33, 42–45), but the marriage between the two has been

[8] A different opinion is supported by the French scholar E. Legrand, who considers that those verses would represent the caption of some images disappeared from the manuscript.

cancelled (50–53) because of the princess' recklessness (vs. 20–21, 29), that provoked the loss of the reign and of the fortune, the exile, the imprisonment and even Peter's death (vs. 26–27, 59–63). All this information is not construed in a clear and systematic way, as for a reader who ignores the conflict between Cantacuzenos and Chiajna, but takes the form of sporadic references and allusions, which are often difficult to decipher. This situation is due to the character of George's work, which is not narrative, but polemic. Moreover, the clues about the conflict between Cantacuzenos and Chiajna from the first scene are repeated almost in an obsessive manner along the other scenes. The monotony is only partially avoided by the change of the perspective over the events (which are regarded from the point of view of Peter, Chiajna and, respectively, Ioasaf) or by adding a bigger or smaller quantity of information.

For example, from the second scene we find out in addition that the patriarch Ioasaf was the one who impelled lady Chiajna to break off the agreement with Cantacuzenos and to send armed men in order to bring Maria back home (vs. 90–91, 100–109). Simultaneously, we are informed about Chiajna's plan to go to Constantinopole in order to obtain support for her struggle with Cantacuzenos (vs. 80–81) or about the fact that Walachia's throne was bestowed on Alexander (vs. 125). Although longer, the third scene offers as a new piece of information only the fact that Ioasaf has been exiled and ended his days somewhere in the countryside (vs. 143–146), while the patriarchal throne of Constantinople was assigned to Mitrophanes (vs. 161). Instead, the fourth and the fifth scenes, that reiterate Chiajna's and, respectively, Peter's points of view upon the conflict, do not bring almost any fresh piece of information. Merely in the last act of the poem one may find about Chiajna being obedient to one Ghiolma[9] (Διατί σου εφαινέτονε να ομοιάζουν όλοι / του Γκίολμα που σε δούλευε κ' ήσουν δική του όλη, 304–305).

Much more numerous are the pieces of information repeated throughout several scenes. For instance, the lament for the loss of the reign and of the fortune, for the exile and the premature death of Peter represent leitmotifs that are found at every step in George's poem.

We may conclude that the conflict between Chiajna and Cantacuzenos, that would have been suited for an epical adaptation, constitutes only the starting point for the poem's plot, if we are to assume that a plot or even a dramatic progression does exist in the poem. The force that could stir this drama may be only the reproaches thrown by Peter's spectre to his mother and on patriarch Ioasaf, respectively, with the only difference that the former are met with in the first scenes and the latter in the third scene. The plot may thus consist in the reaction of the two accused of the charges formulated against them. Both of them confess their

[9] This Ghiolma, which the poem is referring to, should be identified with Ghiorma the ban, a boyar of Greek origin, who founded in Bucharest the church known as of Ghiorma the ban or of the Greeks. He also officiated as a great postelnic between the 31-st of March 1564 and the 8-th of June 1568. (Nicolae Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova, sec. XIV–XVII*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1971, p. 60).

faults committed agsinst Cantacuzenos (vs. vs. 201–202, the patriarch) and repent in sackcloth and ashes. Moreover, Chiajna considers that she received the deserved punishment, which shall be a lesson for her throughout her life (Και λέγω όσα έπαθα μετά δικαιοσύνην / να είναι εις σωφρονισμόν, πολλήν μου καλωσύνην, vs. 88–89). In his turn, the patriarch Ioasaf does not hesitate to praise the alleged descendent of the Byzantine emperors, that has once ordered his removal from the patriarchal throne, stating about Cantacuzenos that he is a man "without perfidiousness, untainted like gold, lord acknowledged for his scholarship, never-failing in his actions" (οπόναι χωρίς δόλωσιν και ωσάν χρυσάφι φίνος. / Οπόναι με την γνώσιν του άρχοντας τιμημένος / κ' εις όλα τα καμώματα δεν έναι γελασμένος)" (vs. 192–194). There is however a difference between the patriarch's standpoint and that of Chiajna, because the hierarch indulges in self-accusation for not having stopped Lady Chiajna from the reckless action of sending men in order to bring Maria back home (vs. 203–212), while Chiajna asserts that Ioasaf is the inspirer of this act. (vs. 90–91, 100–109). Which of the two was right, we are not able to find out, not even from George, who prefers but once to keep the secret. But, after having both Chiajna and Ioasaf assume the responsibility for their faults, the poem could have very well end with the third scene, because the last two acts do not bring any new advance.

George does not seem to be fully content with having insulted enough Lady Chiajna, wanting to cover her with more and more blames. It may be worth studying and discovering whether there are other reasons for the composition of the last two acts, or the existence of certain elements which could link sturdily the various parts of the poem.

The first act, that of Lady Chiajna's dream, is rightly followed by her reaction to the disturbing shades of the night, ushering in her waking up frightened in the second act. The open conflict between Petru and Ioasaf in the yonder world, takes place also in the dethroned queen's dream. (Και απόψε πάλε βλέπω τον πως με τον πατριάρχη, / τον Ιωάσαφ ομιλεί κ' έχει μεγάλη μάχη, vs. 241–242). It seemed but natural, following the same scheme, to have Chiajna replay the second vision. Furthermore, the last act is construed in the lines of Chianja's order to her maids to put her lying on the bed, awaiting a new spectre of her son. (vs. 283–289). One can read between the lines of the queen's pitiful words the hope that her deceased son Peter will dawn upon her smooth words of conciliation. Affectionate epithets are addressed by Chiajna to Peter, "my dear most son, my beautiful hero"(τον ακριβόν μου τον υιόν, τόμορφον παλληκάρι, vs. 285), despite the curses thrown by him in the first dream. But the Lady's hope will be excruciatingly shattered by the terrible blames, insults and curses which Peter heaves upon her again. This accumulation of abuses is the uttermost punishment for the sins committed by Chiajna. The reader who could have sensed a possible reconciliation between mother and son, sees his expectations baffled. Perhaps this is the sole element of surprise offered by the end of the poem. Coming back to the wholesomeness of the various parts of the

poem, we may conclude that an element conferring unity to the five acts is the regular swing between dream and reality.

A similar role have the leitmotifs which were partially mentioned and their constant interferences in the conflict between Chiajna and Cantacuzenos, the regrets for losing the dominion and the wealth, for the Lady of Walachia's relegation in the Orient and for her son's death, but also the accusation and curses targeting Chiajna, the exaggerated eulogies for Cantacuzenos or even the aphorisms of folkloric inspiration.

Taking these into consideration, we may rightly question ourselves whether the distribution of the mentioned elements along the poem is at random or whether we rather may see a progression in the climax or an anticlimax, by the end of George's work. As we could already see, an anticlimax is met with in regard with the historical accounts about the conflict between Chiajna and Cantacuzenos, which are in full development in the first act and decrease gradually.

As regards the insults and the curses targeting Chiajna, these are well represented all along the poem and are mouthed not only by Peter, but even by the patriarch Ioasaf and even by Chiajna herself, who indulges in self-critique in her turn. In the first act Peter uses harsh words to describe his mother and her actions, such as fool (ωσάν μωρή, vs. 21), insane and miserable (δια τα σένα την λωλήν και την παραδαρμένην, vs. 29), wrenched (ταλαίπωρη, vs. 38), rude (ως χοντροί που είμαστε[10], vs. 53), abuses culminating with the curse from the verses 64–67: "May God give you back time and again, for what you have done to me, good mother! May the Earth of Anatoly consume your body and may your soul not find mercy not even in the yonder world." (Αμή ως έκαμες σε με, μάνα, να σ' το πληρώση / Θεός ο επουράνιος και να σου το ανταμείψη. Το χώμα της Ανατολής να φάγη το κορμή σου / και εις τον άδην έλεος να μην ευρή η ψυχή σου). Instead of trying to set back, she repents in sackcloth and ashes, using the same kind of words. Firstly she quotes the blames said by Mihail Cantacuzenos about her, as per the patriarch Ioasaf's rendering. "Hear that he calls you a peasant woman and (says) that you are simpleton" (Ιδέ πως βλάχα σε καλεί και δεν έχεις κεφάλι, vs. 104); later on she will self portrait as a countrywoman (βλάχα, 114) and she will regret that she should have had her nose cut off at the time of the extreme thought of turning Maria back home (που τότε να εκόβετον ή εδική μου μύτη, 115). But these words seem rather kind in comparison with those following, when Chiajna self-portraits in the verse 117 as insane and hoarse (Δεν έκαμα ως φρόνιμη, μηδέ ως κάμνει μάνα / άμ' έκαμα ωσάν λωλή και ως μία πουτάνα, 117–118). The ultimate ferocity of the language witnesses for the undeniable hate nurtured against Chiajna by Cantacuzenos, the patron of our poet. Perhaps nothing more severe could be surpassed by the curse thrown by Ioasaf to Chiajna, since it comes from a clerical face, who was at that time in the realm of the shadows: "May The Almighty God punish her for my sake, for what she did and let her take notice of that at that time. She did not act as a Christian, nor as required by the law, but she

[10] This insult is addressed by Peter to himself, as well.

acted as a criminal and now the people laugh at us." (Άμ᾽ ο θεός ο άγιος να μου την τιμωρήση / ακόμη σ᾽ όσα μόκαμε και τότε να γνωρίση / Δεν έκαμε ως χριστιανή, μηδέ σαν θέλει ο νόμος. / άμ᾽ έκαμεν ως άνομη και μας γελά ο κόσμος, vs. 221–225). Considering that these are not enough, George makes Chiajna curse herself in the fourth act (vs. 244–245) and wish death for herself.

It is hard to imagine for the reader that other abuses or curses more terrible than these up to now, may be inflicted upon the dethroned queen. Even though, George makes its best by showering in the last scene upon Chiajna a gush of imprecations, through the mouth of her son. If in the first scene the filial curse merely ended the series of abuses, the fifth scene is simply overwhelmed by imprecations. The first of them "May you recall time and again my words and may they cause pain in your heart. May the tears and the sighs never cease to go with you. May the worries and annoyances turmoil your mind." (Πολλές φορές να θυμηθείς τους εδικούς μου λόγους / και μέσα ᾽ς την καρδίαν σου να προξενούσι πόνους. / Τα δάκρυα κ᾽ οι αναστεναγμοί ποσώς να μη σου λείπουν, οι έννοιες και οι μέριμνες τον νουν σου να τον γλείφουν. vs. 292–295) is followed at a short distance by two other verses seemingly harsh: May you die in prison, may you be abused and let your heart be very sorrowful: „Εις φυλακήν να αποκλεισθής, να είσ᾽ ωνειδισμένη / και μέσα η καρδία σου νάναι πολλά θλιμμένη, vs. 302–303). Moreover, after inflicting upon his mother other harsh words, such as εντραλισμένη (vs.310), ξεμυαλισμένη (vs. 311), Peter curses her twice, in addition: "May you die fast and let the heal swallow you" (να ποθάνης γλήγορι και Χάρος να σε πάρη, vs. 314) and "May you not have tranquillity, nor freedom" (Μηδέ να εύρης άνεσιν, μηδέ ελευθερία, vs. 320).

From all these said above, we can see the display in climax of the insults and curses inflicted upon Chiajna, along George's poem. A similar position enjoy the words praising Cantacuzenos, scattered all throughout the scenes of the poem[11], culminating with a grand eulogy of the potentate which concludes the fifth act.

In turn, the passages with a gnomic character are gathered with measure in George's poem. Some of these are written, as was already seen, in trochaic verses and are placed at the end of the acts or, more rarely, in their texture.

There exist aphorisms expressed more succinctly in iambs, scattered all through the five acts and the epilogue, because George intends to confer a philosophical and anthropological gist to the peculiar episode of the conflict between Chiajna and Cantacuzenos. By all means, thoughts of such kind could not have distinguish by originality, nor prove a special wisdom. They develop a few traditional motifs, such as the fickleness of the human nature (vs. 150, 225–229, 370–375), the impossibility of fighting against the powerful ones (vs. 40–41, 130–138, 213–216) and the necessity of obeying them (vs. 378–379), the observance of obeisance (vs. 165–174), the conduct of not listening to women (vs. 230–233), of not being shrewd to others, in order to bereave punishment (vs. 86–87), to give

[11] Vs. 34–37, 45, 191–194, 306–309.

good advice (vs. 96–99); finally, the old idea of the inherited sins (vs. 270–281). Certainly, the last mentioned principle has a biblical foundation, as George shows it (λέγει ο προφήτης πάλιν / πούχε κεφαλήν μεγάλην, vs. 272–273). Interesting is its application by the poet in explaining all the miseries which dawned upon Lady Chiajna. These seemed to be caused by baffling sins done by her husband, the Walachian ruler Mircea Ciobanul (Φαίνεται ο Μύρτζας άνδρας μου να είχε καμωμένα / `ς τον κόσμον αμαρτήματα, κακά ορδινιασμένα. / Νάκαμε φόνους περισσούς, πολλές παρανομίες, / και κείνα στο κεφάλι του κάθουνται σαν αι μύες, vs. 266–269).

Coming back to the aphorisms, what makes them peculiar and gives them force and expressivity is the vivid, coloured language, taken from the most authentic Hellenic lore. It seems thus clear that George's preference for the rendering in demotic verses of Aesop's fables was not a matter of choice, but in full concordance with his vision and his affinities.[12] At times the folk quotation is rather prosaic and tern, such as "The one digging someone else's ditch, has fallen wholly into it with his body" (Άμ`οπού λάκκον έσκαψε διά να χώση άλλον, / εκείνος μέσα έπεσε με το κορμί του όλον, 86–87), but at times is remarkable through an undeniable freshness, such as, "For, the one who seeds garlic, the rose of the peasants, along with his master, loses his pride and his head" (Ότ` οπού φυτεύει σκόρδα, / πούναι των χωριάτων ρόδα / με τον μεγαλυτερόν του / πέφτει και οχ την τιμή του / χάνει και την κεφαλή του, vs. 134–138), or "Is not to bit up angrily, like the egg against the rock, when one arrives at odds with the folks of the powerful one," (Να μην κτυπήσης με θυμόν, όταν έλθης εις έχθραν / με γένος το ευγενικόν, ωσάν τα` αυγόν `ς την πέτραν, vs. 213–214) or "The one who listens to a woman strikes against a large steak." (Οπού γυναικός ακούει / εις χοντρόν παλούκι κρούει, vs. 230–231). George seeks help in the folkloric stage props not only as regards the aphorisms, but even in the case of the most exquisite comparisons and curses. "As like the cloth makes beautiful any country girl." (Ωσάν την βλάχα καμπουχάς όλην την ευμορφίζει, vs. 48), "because the patriarch had the head hollow like a pot" (ότι είχε το κεφάλι / εύκαιρον, ωσάν τζουκάλι, 340–341), "May the sky have fallen and the hour have wished to have me crushed by dogs and bears (Νάθελε πέσ` ο ουρανός κ` η ώρα να βουλήση/ σκυλία ή αρκούδια νάθελαν με ξεσχίσει, vs. 244–245). Moreover, the prophet Jeremiah's words[13], in popular gist, οι πατέρες έφαγον όμφακα και οι οδόντες των τέκνων ημωδίασαν, add another flavour, Ότι οι πατέρες τρώσιν / αγουρίδα διά βρώσιν / Οι οδόντες των παιδιών τους / μουδιάζουσι στανιό τους. If George had had the inspiration to insist more upon this unveiled folkloric gist, he could have offered us many more authentic verses. Unfortunately, he preferred an epic style, sometimes colourless and monotonous.

[12] Cf. Nicolae Bănescu, *op. cit.* p. 12, "*Le versificateur des fables ésopiques devait se sentir porté pour le genre des proverbes.*"

[13] XXXVIII, 29.

Which was then George's motivation and objectives, when he decided to write a poem about the conflict between Cantacuzenos and Chiajna? The key to the answer lies in the last two verses of the composition, where the Aetolian proclaims himself „a slave ready to accomplish and to act accordingly, as the lord Cantacuzenos orders" (Οπόναι δούλος έτοιμος εις όσα τον προστάξη / άρχων ο Καντακουζηνός και κάμνει τα με τάξι, vs. 400–401). We thus find ourselves in front of a work written on command by a genuine court poet. Remarkable is the fact that George takes upon himself this task with honesty, without trying to mesmerise the reader, creating the appearance of a false objectivity as regards the conflict between Cantacuzenos and Lady Chiajna. The poem is thus a thematic one, of *parti pris*, destined to justify his patron's actions, to blame and abuse his rivals. Speaking from the ethical point of view, George's enterprise is by no means praiseworthy, once the poet takes upon himself the shrewd task of hitting some rivals who are already down, finding themselves in the impossibility of self-defence. Terrible must have been the hate and the bad feelings nurtured by Mihail Cantacuzenos for Chiajna and the patriarch Ioasaf, if, after having decided their dethroning and exile, he feels the need to order such bellowing attacks against them.

The ability with which George replies to this order befits all the merits of attention. The poet does not construe the accusation against Chiajna and the patriarch Ioasaf in his own name, but puts it in her son's mouth, Peter the Young, which is thus described as the guiltless victim of the Lady's contrivances. In this way the accusations against Chiajna become more credible and the imprecations gain some force. At the same time the reader is convinced of the veracity of the poet's assertions by means of the assumption of the whole guilt by Chiajna, who repents in sackcloth and ashes time and again. As an ultimate humiliation of the patriarch, George praises Cantacuzenos, the one who made him be dethroned from the patriarchal chair and lastly gave him to death.

On the other hand, the eulogy made by Ioasaf and Peter would not have been enough to get Cantacuzenos satisfied. This makes the Greek poet conclude the fifth act of his poem with an extreme eulogy addressed to Cantacuzenos. This encomium is not organically related with the rest of the work, but gives the impression of an artificial addition and the trochaic verses of eight syllables in which it is construed do not fit well into the solemnity required by such a literary species. Apart from these shortcomings, the final eulogy succeeds to start again and complete the praises addressed to Cantacuzenos scattered all along the poem and to synthesize the essence of his actions against Chiajna and Ioasaf.[14] According to an old pattern of Greek encomium, George praises Cantacuzenos for the nobility of the folk and his parent (vs. 35–36, 327, 356–359), for physical beauty (εύμορφον παλληκάρι, vs. 45) and his personal charm (έχει [...] χάριν, vs. 330), for his wealth

[14] Έβγαλε τον πατριάρχη / δεν τον άφησε να άρχη, 338–339, Έβγαλε και σεν, την Δόμνα, / από το μεγάλον δώμα / και από την τιμήν μεγάλη / εδυνήθη να σε βγάλη / Σαν γομάρα να σε φέρη / `ς της ανατολής τα μέρη, vs. 344–349.

(έναι ο βίος του πολύς, 322), for wisdom (έχει και γνώσιν θαυμαστήν και φρόνιμον κεφάλι, 323, φρόνιμος, 329, 355, έχει φρόνησιν και νουν, 333), for his just spirit (όλα δίκαια τα κάμνει, 337), his honesty (χωρίς δόλωσιν, 192), for his power (έχει δύναμιν, 330), for his merciful actions (δίδει και ελεημοσύνην, 360), for his fame and esteem in which he was held (αυθέντες τον θαυμάζουν, 309, θαυμαστός, 329, δοξασμένος, 355). All these qualities attract inevitably obeisance (άρχοντες τον προσκηνούν, 332) and fear even from the ones in power (όλοι τον τρομάζουν, 308). Although he is good in general, Cantacuzeno proves to be harsh with the undeserving, among whom Chiajna and Ioasaf, and he gets implacable as is the case with the death sentences (σαν η ώρα του θανάτου, 367).

George the Aetolian's principal merit is that of not being content with only fulfilling his patron's orders, but for having tried to confer a paradigmatic value, a deep human significance to the conflict between Chiajna and Cantacuzeno. He proves himself always preoccupied to get moral teachings from the accounts he narrates. This tendency culminates in the epilogue of the poem, where he resumes again and completes the motifs met with along the poem, starting from Chiajna and Ioasaf's concrete case: that of raise and fall, that of the wheel of destiny which makes some go up, some go down, that of the unavoidable death, or that of the importance of Christian humbleness, motifs which come one after another in a free and fast order.

The fundamental teaching of the poem which, according to George, the readers should learn, is that of keeping in high esteem his master and not to try to challenge him. The failure to fulfil this principle would bring destruction, an idea exemplified by three concrete episodes (vs. 382–385), that of the fall of the devil, that of the throwing out of man from paradise (vs. 386–389) and that of patriarch Ioasaf's destitution and death (vs. 392–397). To those "words of wisdom" one could make the reproach that they are simple, elementary, formulated in prosaic terms. One should not forget that the public of the fifteenth century Greece fallen into slavery, and to whom the poet was addressing his work, was endowed with a rather modest erudition.

This should be kept in mind when trying to construe a judgement of value on the Aetolian's work. An out of context judgement of the same, which would not take into account the level of the Greek literature of the epoch, risks to be excessively severe. One should not forget that during the whole century elapsed since the fall of the Byzantine Empire, on the Greek soil, conquered by the Turks, nothing was written except for laments complaining the fall of Constantinople, or the cries for Occidental help. After this long while, George the Aetolian is among the first authors to look from the past towards the future, to contemplate with realism the contemporaneous situation. He praises the new values of the Hellenic people, undoubtedly, more modest than the ones of the by-gone days, but in any case preferable to those shadows which had no other function than keeping the Greeks in a paralyzing captivity of some myths gone forever.

Having adopted a language simple, popular and inspired from folklore and the Bible, George writes for anyone's power of understanding, rendering again the literature in a value for all the schooled people. Also, he enters again in Greece a paradigm of dramatic genre, almost completely vanished in the Byzantine epoch in the very country where the theatre had been born. George's poem is not only a drama, imperfect, like any writing marking a beginning or a fresh beginning, but an invective, an eulogy and a didactic poem, in a word, a complex work, which befits the strict standards of the classification of the literary theory. A court poet, George writes on command, but believes in the cause for which he militates. An honest hate against Chiajna comes out of his verses and, seemingly, a genuine admiration for his patron. He received his education in a quite unfriendly environment and being endowed with a mediocre poetic talent, George could not have created but modest verses, from the artistic point of view. They make, though, a moment of take-over of the broken tread of tradition and a fresh beginning...

LA MORT À CONSTANTINOPLE : HÉRITAGE BYZANTIN OU NAISSANCE D'UNE LÉGENDE

ANDREI PIPPIDI

Il existe dans la littérature byzantine une scène particulièrement émouvante qui peut servir à comprendre que l'histoire, au VIIe siècle, était un des arts du spectacle. C'est le récit, par Théophylacte, du supplice subi par l'empereur Maurice et ses fils. L'existence du théâtre profane à Byzance, pendant les quatre premiers siècles après Constantin, a laissé relativement peu de traces[1]. Aussi peut-on considérer comme une heureuse chance que le chroniqueur ait complété sa description de l'exécution de la famille impériale par ce passage qui nous permet d'entrevoir l'émotion encore causée par cet événement vers 620 : « Après la chute de la tyrannie, quand l'historien récitait ces actions sur les tréteaux, le public s'est mis à pleurer comme si les malheurs des empereurs arrivaient sous leur regard à tous. Alors, quand l'auteur de cette histoire a vu que toute l'assemblée avait les yeux pleins de larmes de douleur, il a interrompu son récit et a ajouté aux faits racontés ses propres lamentations, ainsi qu'il suit :

Que le théâtre, les tribunes et la liberté s'affligent aujourd'hui avec moi. Les larmes et la tragédie participent à la fête. Que la plainte s'élance aussi joyeusement que la danse pour célébrer et honorer un si triste souvenir ... Chers spectateurs, il n'aurait jamais fallu que nous fussions témoins de ces affreux malheurs. Mon histoire est une Iliade de souffrances, dont le chœur est formé par les Erynnies. Pour moi la scène du drame est un tombeau couvert de gloire. »[2] A l'appui de cette conception de l'histoire, Théophylacte rappelle l'épisode homérique où les Phéaciens écoutent Ulysse exposer ses aventures « et le banquet se transforme en théâtre »[3].

La page de Théophylacte que nous venons de citer mérite notre intérêt à plusieurs titres : elle éclaire le statut de l'histoire, elle indique l'attention prêtée par les gens du peuple aux changements dramatiques qui avaient lieu au sommet ; elle met en évidence la vive sensibilité de ce public toujours prêt à répandre des

[1] Voir la thèse d'un élève de Dölger, Georgios J.Theocharidis,*Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Profantheaters im IV. und V. Jahrhundert, hauptsächlich auf Grund der Predigten des Johannes Chrysostomos*, Thessaloniki, 1940.

[2] Teofilact Simocata, *Istorie bizantină*, trad. H. Mihăescu, Bucarest, 1985, p. 171.

[3] *Ibid.*, p. 19.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 471–496, 2006

larmes ; elle signale aussi une coincidence sur laquelle on a bâti l'enquête que nous reprenons aujourd'hui[4].

Ainsi donc, le 28 novembre 602, à la suite d'une révolution qui porte sur le trône de l'Empire romain d'Orient l'usurpateur Phocas, Maurice est mis à mort après avoir subi le spectacle de la décapitation de ses fils. Cette scène sanglante, aboutissement d'un règne de vingt ans, se passe dans le port de Chalcédoine, sur la rive asiatique du Bosphore. Les cinq (ou six) cadavres sont jetés à la mer, tandis que les têtes tranchées sont transportées à Constantinople pour y être exposées au Forum. Autour de l'événement tragique, les légendes ont vite essaimé. Non seulement a-t-on entendu les dernières paroles de l'empereur qui, loin de s'abandonner au désespoir, a conservé devant le bourreau la digne résignation du pieux chrétien : « Juste vous êtes, Seigneur, et vos jugements sont justes », mais on a imaginé un incident bien fait pour émouvoir la foule. La nourrice du plus jeune fils de Maurice aurait essayé de le sauver, en sacrifiant à sa place son propre enfant, subterfuge dénoncé par le père lui-même qui ne voulait pas de ce sacrifice par lequel sa docilité envers Dieu eût été amoindrie[5]. Les sources grecques et syriaques où l'on trouve plusieurs versions de cette histoire ont été récemment soumises à un nouvel examen[6]. C'est pour expier une lourde faute que Maurice a demandé par ses prières la punition la plus sévère durant sa vie terrestre, ce qui devait l'exonérer dans l'éternité. La justice de Dieu qu'il proclame n'est que la réponse accordée à sa supplication. En fin de compte, bien que l'analogie ne soit nulle part invoquée de façon explicite, Maurice agit comme Abraham quand il s'apprêtait à immoler Isaac. La légende a pris corps au début du IXe siècle et s'est transmise dans l'historiographie byzantine de Théophylacte à Michel Glykas (XIIe siècle).

Dans un système mental comme celui de Byzance, hérité ensuite dans tout l'espace de la chrétienté orientale, il était normal que le même principe produise les mêmes effets. La mort du prince de Valachie Constantin Brancovan et de ses fils, exécutés à Constantinople le 15/26 août 1714, a eu lieu d'une manière identique selon certains témoignages et a été rapportée par une tradition populaire qui s'est transmise jusqu'au XXe siècle. Des auteurs qui ont appliqué au folklore roumain leur critique des schémas comparables ont découvert déjà la ressemblance avec le modèle de la mort de Maurice[7].

[4] Nos premières recherches concernant ce sujet remontent à plus de vingt-cinq ans, étant présentées en 1979 dans une communication à l'Institut des Études Sud-Est Européennes de Bucarest.

[5] *Loc. cit.*, p. 170.

[6] Mikhail Tkatchenko, *The Legend of the Emperor Maurice in the Greek and Syriac Sources*, M.A. Thesis in Medieval Studies, Central European University, Budapest 2000. Voir aussi J. Wortley, *The Legend of the Emperor Maurice*, in *Actes du 15e Congrès International d'études byzantines (1976)*, IV, Athènes, 1980, p. 382–391.

[7] Jean Ure, *The Ballad of Constantine Brancoveanu and Contemporary Reports*, in Proceedings of the International Comparative Literature Association, S'Gravenhage, 1962, p. 349; Adrian Fochi, *Contribuţii la studierea cîntecului despre moartea lui Brîncoveanu*, Academia

Une autre répétition du même scénario a été repérée dans le récit par Doukas des journées de pillage et de massacre qui ont suivi la chute de Constantinople en 1453. Le 30 mai, le sultan conquérant fit décapiter le mégaduc Loukas Notaras, avec ses deux fils et son gendre, un Cantacuzène. Affrontant non seulement sa propre mort, mais l'extermination de sa lignée, ce Byzantin est demeuré inébranlable dans sa foi. Le chroniqueur a reproduit le discours par lequel Notaras aurait exhorté ses enfants à subir le supplice avec la fermeté exigée par leur honneur et par leur attachement à la religion. Les paroles prononcées à cette occasion fournissent des points de comparaison avec la profession de foi attribuée à Constantin Brancovan :

« Son fils, ayant entendu qu'on allait les égorger, versa des larmes. Mais son père, se dressant bravement, a redonné des forces aux jeunes gens, en les encourageant et leur disant : Mes enfants, vous avez vu la journée d'hier, quand dans un instant toutes nos possessions sont parties : notre fortune inépuisable, la merveilleuse réputation que nous avions dans cette grande ville et, par conséquent, sur toute la terre habitée par les chrétiens. A présent, à l'heure qu'il est, il ne nous reste rien d'autre que la vie. Celle-ci, pourtant, ne saurait être sans fin, car il nous faudra mourir. Et comment ? Dépourvus de tous les biens que nous avons perdus, privés de réputation, d'honneur, de seigneurie, moqués, méprisés et opprimés par tous, jusqu'à ce qu'enfin vienne la mort pour nous enlever sans notre honneur. Où est-il, notre empereur ? N'a-t-il pas été tué hier ? Et mon compère, ton père, le grand domestique (général en chef) ? et le protostrator Paléologue avec ses deux fils ? N'ont-ils pas été tués hier au combat ? Oh, si on avait péri avec eux ! Mais l'heure présente convient également pour nous retenir de pécher davantage ». Ainsi de suite. Le discours prend une allure rhétorique avant de conclure : « Au nom de Celui qui fut crucifié pour nous, mourant et revenant à la vie, mourrons, nous aussi, afin que nous ayons notre part de ses grâces. Ayant dit cela et ayant réconforté les jeunes, ils étaient tous préparés à mourir. Et il dit au soldat chargé de la garde des prisonniers : « remplis ton devoir, en commençant par les garçons ». Et le bourreau obéissant a tranché les têtes des garçons, tandis que le mégaduc assistait et disait : Je vous remercie, Seigneur, et : Seigneur, vous êtes juste. »[8] On a ainsi la preuve que l'auteur avait connaissance de la légende de Maurice. Doit-on pour autant supposer que Loukas Notaras, en Byzantin lettré qu'il était, aura sciemment imité l'empereur martyr ? Rien n'est moins sûr, car au sujet de la fin du mégaduc il existe encore une version, très différente de la première.

Celle-ci se trouve dans l'épître envoyée en août 1453 au pape Nicolas V par le dominicain Léonard de Chio. Selon ce témoignage, Notaras aurait essayé de

Republicii Socialiste România, Memoriile secției de științe filologice, Literatură și Arte", s. IV, t. V, 1983–1984, p. 127–133.

[8] Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341–1462)*, éd. V. Grecu, Bucarest, 1958, p. 382. On aura reconnu le psaume 118, v. 137. Voir encore Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, trad. V. Grecu, Bucarest, 1958, p. 234–235. Notaras aurait refusé de livrer son fils cadet au sultan pédéraste et,étant condamné avec son enfant et son gendre, il serait mort le dernier après les avoir encouragés.

sauver sa vie en accusant le grand vizir Chalil-pacha, dont il aurait ainsi provoqué la disgrâce, sans pouvoir échapper lui-même à la peine capitale. Pour citer les propres mots du prélat catholique : « *Perditis primum in bello duobus liberis maioribus, alio impubere luxui regali reservato, coramque oculis tertio filio caeso, cum ceteris baronibus decollatur.* »[9] Une première forme de déshonneur, à laquelle Doukas faisait allusion, serait la lâcheté, portée à une gravité extrême par l'abjuration. Le déshonneur peut également signifier l'outrage sexuel que Doukas, Chalkokondylas et Léonard mettent bien en évidence. Un autre récit, de source byzantine, mais traduit en allemand, joint à un sacrilège abominable le viol d'une fille de Notaras par le sultan[10].

D'autres bruits se sont répandus sur le compte du ministre déchu, dont on critiquait âprement la cupidité et la fausseté. Pseudo-Phrantzès prétend que Notaras aurait tâché de détourner la colère de Mahomet II en lui offrant ses trésors et en rendant responsables de la guerre les Vénitiens et les Génois de Galata. Cette faiblesse honteuse ne lui aurait pourtant pas évité d'être exécuté avec ses deux fils[11]. On retrouve la même histoire dans une compilation du XVIe siècle qui a développé les renseignements fournis par Léonard de Chio : les mensonges de Notaras ne parviennent pas à détourner la colère du sultan ; de ses quatre fils, deux sont morts sur les remparts de la ville, le troisième est décapité , tandis que le cadet est pris par le sultan pour en faire son mignon ; le père est mis à mort avec les autres archontes[12].

Le thème s'éloigne petit à petit de la donnée primitive : les deux fils émigrés en Italie sont transformés en héros tombés en défendant Constantinople, le fils condamné à servir aux jouissances du sultan est dédoublé, ou, dans une variante, il devient une fille violée. Les faits ont été dénaturés par le parti-pris politique des contemporains et la teneur des premiers récits nous est parvenue à travers des compilations et des abréviations trop confuses pour qu'on puisse réussir à en retracer la filiation. Il était facile d'attribuer la version hostile à Notaras à la rancune des partisans de l'Union. Cependant, comme on vient de le rétablir, Loukas Notaras ne fut pas un ennemi de l'Union des Eglises et la preuve qu'il conservait ses amitiés du côté de l'Italie c'est qu'il y a envoyé sa fille Anna[13] dont on sait qu'elle y vécut longtemps en compagnie d'autres refugiés byzantins. Le mot malheureux qu'on a prêté au mégaduc au sujet du turban et de « la mitre » et que

[9] Agostino Pertusi, *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, I, Verona, 1976, p. 166. Il paraît que l'antagonisme entre les défenseurs byzantins et génois de la ville aurait éclaté à l'occasion d'une insulte jetée par Giustiniani à Notaras (*ibid.*, p. 152).

[10] *Ibid.*, p. 237. Il y est aussi question de l'exécution du mégaduc, en compagnie d'un de ses fils. Selon Abraham d'Ankara, deux fils décapités en même temps que leur père (*ibid.*, II, p. 415).

[11] Georgios Sphrantzes, *Memorii 1401–1477*, éd. V. Grecu, Bucarest, 1966, p. 434.

[12] G. Th. Zoras, Χρονικον περι των Τουρκων σουλτανων, Athènes, 1958, p. 93.

[13] Νέος Ἑλληνομνήμον, IV, p. 454–466. Ses fils, Blaise et Mathieu Notaras, avaient quitté la capitale de l'Empire en 1452 sur un navire génois (Ivan Djuric, *Le crépuscule de Byzance*, Paris, 1996, p. 365).

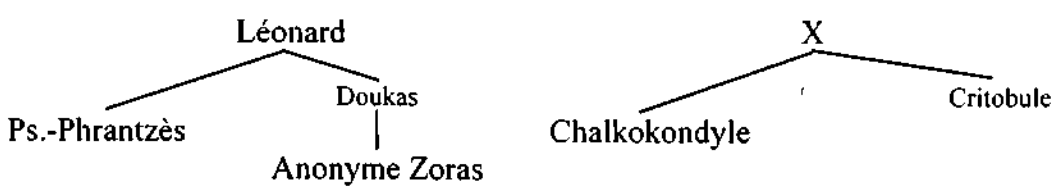
Doukas répète avec amertume[14] aurait visé une autorité politique catholique. Si l'on traduit par « le diadème », le jugement porté par le dernier conseiller de Constantin XI devait être appliqué à un empereur latin qui eût pris la place du basileus[15]. D'ailleurs, Doukas, dont la bonne volonté à l'égard de l'Union était parfaitement sincère – comme le prouve son admiration pour Thomas d'Aquin et Démétrius Cydonès – gardait indiscutablement une attitude favorable à Notaras.

Celui qui en fit l'éloge le plus éloquent fut Critobule d'Imbros. Cet auteur, qui avait choisi de jouer auprès de Mahomet II le rôle d'interprète et de médiateur dont Flavius Josèphe est demeuré l'exemple fameux, s'est efforcé scrupuleusement de composer une version officielle de l'histoire de son temps qui fasse justice aux vaincus sans déplaire au vainqueur. Comme son ouvrage était dédié au sultan, il n'a osé faire la moindre allusion à la concupiscence homosexuelle qui avait attiré sur la famille Notaras son malheureux sort. En revanche, il a posé clairement le problème de l'abjuration, en montrant que le premier devoir des parents envers leurs enfants était de les protéger de cette tentation :

« On dit que, lorsqu'il fut mené au lieu d'exécution, il a prié le bourreau de tuer d'abord les garçons sous ses yeux, afin que ceux-là, par crainte de la mort, ne quittassent la foi...

Ensuite, en rendant grâce à Dieu de lui avoir enlevé les enfants, il tendit lui-même son cou vers l'épée et il mourut ainsi bravement, avec l'esprit ferme et l'âme courageuse: »[16]

Aucun des auteurs que nous venons de citer n'était présent à Constantinople le 30 mai 1453, le jour où a eu lieu la scène dramatique qu'ils décrivent. Quoiqu'il soit difficile à déterminer exactement, le rapport entre les divers récits de la mort de Notaras pourrait être le suivant, x étant une source inconnue.



L'explication qui subsiste sous ces relations contradictoires est celle qui attire l'attention sur l'abjuration à laquelle les condamnés étaient contraints en échange de la vie sauve. Ce marchandage n'était pas une garantie sûre : Niccolo II Gattilusio, seigneur de Lesbos (1458–1462), fut étranglé par les Turcs malgré sa conversion à l'islam[17]. Au XVIIe siècle, les mémoires de Synadinos de Serrès

[14] Ducas, *Istoria turco-bizantină*, p. 329. Donald M. Nicol, *Împăratul fără de moarte*, Iaşi, 2003, p.74–75, exprime aussi des doutes à propos de l'anti-unionisme de Notaras.

[15] Dieter Roderich Reinsch, *Lieber der Turban als was? Bemerkungen zum Dictum des Lukas Notaras*, Φιλελλην, Studies in Honour of Robert Browning, éd. C. N. Constantinides, N. M. Panagiotakis, Elizabeth Jeffreys, Ath. D. Angelou, Venise, 1996, p. 377–390.

[16] Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mahomed al II-lea*, éd. V. Grecu, Bucarest, 1963, p. 161.

[17] Ducas, *op. cit.*, p. 437. Critobule se garde bien d'en souffler mot.

attestent plusieurs cas de condamnation à mort, dont certains, mais pas tous, furent épargnés à condition d'abandonner la foi chrétienne[18]. Les faits, tels qu'ils sont rapportés par Doukas, ne comportent pas d'erreur identifiable – tandis que la version de Léonard fait mourir deux fils de Notaras pendant l'assaut de la capitale, quoiqu'ils se fussent refugiés en Italie depuis un an – par conséquent on peut considérer ce récit comme le plus proche de la vérité. Tout au plus, la formule finale qui remercie Dieu, présente aussi chez Critobule, paraît empruntée à la légende de Maurice pour élever le drame humain à la dignité du martyre.

L'on accède ainsi au troisième épisode historique dont la conformité au même scénario éveille le soupçon que la forme devenue canonique d'un certain récit ne soit que l'écho d'une très ancienne tradition.

En 1992, l'Eglise orthodoxe de Roumanie a canonisé une douzaine d'ecclésiastiques et de laïcs ayant vécu entre le IVe siècle et le début du XXe. Dans cette fournée de saints étaient compris Constantin Brancovan, prince de Valachie de 1688 à 1714, ses quatre fils et même son beau-frère, cousin par alliance et trésorier, lequel fut décapité par les Turcs avec le reste de la famille. Comme raison de cette promotion posthume on a invoqué bien sûr l'extrême générosité des donations par lesquelles le prince a exercé sa fonction de patron de la chrétienté orientale, protection qui s'étendait du Caucase jusqu'en Syrie et en Palestine. Mais le principal argument invoqué par les théologiens roumains fut le martyre, d'autant plus admirable qu'il aurait été accepté en refusant fièrement l'offre du sultan de faire grâce aux condamnés en échange de leur conversion à l'islam. Connaissant le style patriotique fréquemment adopté par les Eglises orthodoxes, en Roumanie comme en Russie, en Grèce ou en Serbie, nous ne nous étonnerons pas de voir l'interprétation nationaliste donnée à ce sacrifice. L'attachement à « la loi des ancêtres » devient une manière de proclamer son identité nationale. Nous touchons là à un élément du discours hagiographique qui y a été introduit au XIXe siècle afin d'accorder une légitimité supplémentaire aux luttes pour l'indépendance qui se multipliaient dans le Sud-Est européen.

Une première tentative de porter Brancovan sur les autels a eu lieu en 1954. On s'en rend compte à lire un texte officiel préparé « pour le 240e anniversaire du martyre du pieux prince »[19]. On peut identifier plusieurs thèmes qui se rattachent à l'intervention de l'Etat sous la pression du régime communiste de cette époque : hommages au patriarche Justinien et au ministre des Cultes, dénonciation des intrigues des boyards, intention secrète de Brancovan de se rallier à la Russie, « large charité envers les pauvres et les démunis », enfin, puisque la guerre froide battait son plein, « orages venus d'Occident qui essayaient de faire crouler le mur

[18] Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècle), éd. P. Odorico, Paris, 1996, p. 73, 77–79, 89, 91, 107.

[19] Gh. I. Moisescu, *240 de ani de la mucenicia dreptcredinciosului Voevod Constantin Brîncoveanu*, « Ortodoxia », VI, 4, 1954, p. 610–624. Cet exposé est inspiré, parfois même plagié, d'après la brochure de N. M. Popescu, publiée quarante ans plus tôt (voir ci-dessous, note 26).

de paix et d'amour entre les fils de notre Eglise et d'introduire des innovations dans la confession de la vraie foi ». Le récit de la mort des Brancovan est inspiré des chroniques et des rapports diplomatiques contemporains, mais il a subi des simplifications et des additions assez surprenantes[20]. En guise de conclusion : « Pour la grandeur de ses actions, pour sa fidélité à la religion et pour l'exemple donné par son sacrifice, Constantin Brancovan, s'élevant au-dessus de bien des figures de Pères respectés pour leur dévotion, est à jamais inscrit au synaxaire de l'Eglise roumaine parmi les martyrs de l'orthodoxie. »[21]

Tout nouveau culte a besoin de reliques ou d'une tombe. La sépulture de Constantin Brancovan est restée longtemps inconnue. Les cadavres étant jetés à la mer, comme dans le cas de Maurice et de ses fils, ils furent ensuite « occultamente ricuperati » pour être ensevelis « in un monistero chiamato Calchi, non lungi da Costantinopoli »[22]. Il s'agit du couvent de la Théotokos dans l'île de Halki, où étaient enterrés plusieurs patriarches[23]. Brancovan lui-même était l'un des donateurs auxquels le monastère devait de la reconnaissance[24]. Bien que sa veuve et, plus tard, son petit-fils eussent fait allusion à « ceux qui ont péri à Constantinople » et au fait que l'église de Saint Georges , à Bucarest, ait reçu « les ossements de nos aïeux de bienheureuse mémoire et de toute notre lignée »[25], la signification de ces témoignages ne fut pas comprise avant 1914. C'est alors que la découverte d'une lampe en argent, offerte en 1720 par la princesse Marie pour le tombeau de son époux, qui était couvert d'une dalle anonyme, a révélé que les restes du fondateur avaient été ramenés à Bucarest et déposés dans cette église[26].

En 1914, au moment où la guerre éclatait, la Roumanie gardait encore la neutralité. On ne manqua pas de dire que le pays appliquait ainsi la leçon de

[20] *Ibid.*, p. 621 : « Ma plume tremble lorsque j'écris ce que j'ai vu. Je me demande : pouvait-on être présent et ne pas pleurer, en voyant la tête de l'innocent Mathieu, si jeune et tendre, rouler par terre à côté de la tête du père, qui s'était approchée de celle de l'enfant comme pour l'embrasser ». Ces paroles, attribuées au Vénitien Angelo Memmo, n'existent pas dans sa lettre, publiée dans Hurmuzaki, IX, 1 (voir ci-dessous, note 50).

[21] Gh. I. Moisescu, *art. cité*, p. 611.

[22] N. Iorga, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, Bucarest, 1903, p. 363.

[23] Anton-Maria del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, éd. N. Iorga, Bucarest, 1914, p. 182.

[24] Gustave Schlumberger, *Les îles des Princes*, Paris, 1884, p. 104–124. Voir encore Virgil Drăghiceanu, *Mormîntul lui Constantin Brâncoveanu Basarab Voevod*, "Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice",VII, 1914, p. 116–118.

[25] Petre Ş. Năsturel, *Diata doamnei Maria a lui Constantin Vodă Brîncoveanu*, "Glasul Bisericii", XIX, 1–2, 1960, p. 316–320; Emil Vîrtosu, *Mormîntul lui Constantin Brîncoveanu*, "Revista istorică", XII, 7–9, 1926, p. 207–210.

[26] Virgil Drăghiceanu, *art. cité*, p. 124 –126 (avec photos). La lampe a été volée en 1917 et vendue à un bijoutier (« Dimineaţa », 4 mars 1934, p. 11), en 1926 elle était conservée au Ministère des Arts (Em. Vîrtosu, *art. cité*, p. 210) , à présent elle est replacée du côté droit de la nef, au-dessus du sarcophage en marbre qui recouvre la tombe depuis 1934. Voir Al.Elian, C. Bălan, H. Chircă, O. Diaconescu, *Inscripţiile medievale ale României. Oraşul Bucureşti*, I, Bucarest, 1965, p. 381.

prudence qui lui était léguée par le sage ancêtre[27]. La commémoration de celui-ci prit un aspect religieux, avec des requiems célébrés dans toutes les églises fondées par Brancovan, et culturel, parce que l'Académie Roumaine se réunit pour évoquer solennellement le prince protecteur des lettres et des arts[28]. Le gouvernement, pourtant, s'abstint de s'associer aux fêtes du bicentenaire pour ne pas mécontenter le régime des Jeunes Turcs dont la Roumanie cherchait alors l'alliance. Vingt ans plus tard, après les fouilles qu'on avait entreprises à l'intérieur de l'église de Saint Georges et qui ne parvinrent pas à convaincre tout le monde que la tombe abritait réellement les ossements de Brancovan, on organisa une procession officielle, le 21 mai 1934, la fête de Saint Constantin, pour déposer les reliques dans un sarcophage de marbre élevé à la même place par la princesse Marthe Bibesco en tant qu'épouse d'un descendant du défunt. L'éclat de la cérémonie fut rehaussé par la présence du roi Charles II[29].

L'hommage que recevait ainsi Constantin Brancovan satisfaisait un état d'esprit créé dans la seconde moitié du XIXe siècle. L'épisode du refus de renier sa religion tient une grande place dans la construction d'une image favorable du personnage dans les manuels d'histoire[30]. Le sujet pouvant susciter l'émotion du public avait été aussi intercepté par la littérature roumaine dans une des formes empruntées d'Occident qui se sont développées au cours de la modernisation de la société. Sous l'influence de Victor Hugo, des pièces de théâtre ont mis en scène l'événement de 1714 : ces drames en cinq actes et en vers sont un faible écho du romantisme français[31]. L'expression la plus catégorique de ce mythe patriotique qui surgit à la veille de la Guerre d'Indépendance (1877–1878) se trouve chez un Français, Antonin Roques, qui déclare avoir choisi la Roumanie comme « patrie adoptive ». Son *Constantin Brancovénu*, joué au Théâtre National de Bucarest en 1871, dépeint un héros qui rêve de l'Union de tous les Roumains et qui introduit dans son pays la civilisation, en encourageant « l'agriculture, l'industrie, le commerce, l'instruction »[32]. Pour compléter ce vaste programme, il proclame : « Le seul but de ma vie a été le salut du pays, l'indépendance ». Les Phanariotes, un thème que l'historiographie romantique et libérale avait présenté comme marquant

[27] N. Iorga, *Pentru comemorarea unui mucenic al naţiei*, in N. M. Popescu, *Viaţa şi faptele domnului Ţării Româneşti Costandin Vodă Brîncoveanu*, Bucarest, 1914, p. 33–36; idem, *Valoarea politică a lui Constantin Brîncoveanu*. Vălenii de Munte, 1914.

[28] Idem, *Activitatea culturală a lui Constantin Vodă Brâncoveanu şi scopurile Academiei Române*, Analele Academiei Române, memoriile secţiunii istorice", s. II, t. XXXVII, 1914, p. 161–177.

[29] „Neamul Românesc", XXIX, le 13 mai 1934, donne le programme des obsèques.

[30] Mirela-Luminiţa Murgescu, *Impresiuni fugare despre sensurile devenirii unui principe ideal. Figura lui Constantin Brâncoveanu în cartea şcolară de istorie*, in *Faţetele istoriei. Existenţe, identităţi, dinamici. Omagiu academicianului Ştefan Ştefănescu*, Bucarest, 2000, p. 445–449.

[31] Par exemple, D. Bolintineanu, *Brâncovenii şi Cantacuzinii*, ou I. N. Şoimescu, *Constantin Basarab Brâncoveanu*. Voir Al. Ciorănescu, *Teatrul românesc în versuri şi isvoarele lui*, Bucarest, 1943, p. 68–69, 273. A ajouter C.Teodorovici, dans *Dicţionarul literaturii române de la origini pînă la 1900*, Bucarest, 1979, p. 832–833.

[32] Antonin Roques, *Constantin Brancovenu, dramă istorică în 4 acte*, Bucarest, 1872, p. 17.

le nadir de l'existence de la nation roumaine, font ressortir, par contraste, l'humanité supérieure de Brancovan, car ils sont, eux, « les faillis de Galata, des traîtres sans patrie, sans nom, sans Dieu...tenant d'une main le fouet et de l'autre un glaive ensanglanté ». Tandis que le cadet des Brancovan est épargné pour rejoindre sa fiancée, dans des circonstances qui rappellent le final des *Burgraves*, ses frères et leur père se font tuer plutôt que sauver leur vie par l'abjuration, ce qui amène une apothéose où les victimes, montant au ciel, sont accueillies par les anges, mais aussi par Etienne le Grand et Michel le Brave, deux autres figures majeures du passé de la Roumanie[33].

Arrivés à ce point de l'histoire que nous avons tâché de retracer à rebours, il est temps d'examiner la trame première de ce tissu. Mais, d'abord, essayons d'imaginer ce qu'eut été la conversion à l'islam de Constantin Brancovan ou même d'un seul de ses fils, si on leur avait accordé la vie à ce prix. Une seule fois dans l'histoire de la Valachie, en 1591, et toujours une seule fois en Moldavie, en 1541, des princes roumains avaient été acculés à l'abjuration. Dans les deux cas, le rénégat était très jeune et s'est laissé tenter par la nouvelle carrière, de dignitaire ottoman, que lui ouvrait ce geste. En même temps, le passé se fermait derrière lui, toute voie de retour lui était interdite. Frappé de la *damnatio memoriae*, il était à jamais arraché du peuple qui auparavant obéissait à ses ordres[34]. Il n'est pas étonnant que, à ce niveau social, le plus élevé, les reniements soient si peu nombreux. Pour Brancovan, sexagénaire, après un règne de 25 ans, c'était chose impossible à concevoir. D'autant plus que sa préoccupation constante de multiplier les fondations religieuses et de les doter prouve une dévotion profonde et sincère. Acquiescer un geste pareil pour un de ses fils, auxquels il avait sans doute espéré transmettre un jour le pouvoir, eût signifié l'abandon de tout sentiment de dignité, une catastrophe morale, entachant irrémédiablement tout survivant de cette famille. Descendant des Cantacuzène par sa mère, il devait s'enorgueillir de la couronne impériale que ses ancêtres avaient porté et de l'aigle bicéphale qui s'étalait sur ses armoiries. Les flatteurs qu'il avait complaisamment écouté lui avaient répété : « Vous laisserez un nom immortel et une éternelle mémoire » (préface de Gérassime II, patriarche d'Alexandrie, au Panégyrique de Constantin le Grand). Ses courtisans avaient clairement reconnu ce penchant : « Nous voyons et comprenons que l'effort et le dessein de Votre Altesse sont de léguer de bonnes actions qui soient fixées dans la mémoire éternelle et de gagner ainsi un nom immortel » (préface de Radu Greceanu à la traduction des *Perles* de saint Jean Chrysostome)[35]. Si de tels arguments n'étaient pas suffisants pour garantir cette idée de soi-même qui lui eût interdit une humiliation ineffaçable, on peut faire

[33] *Ibid.*, p. 51, 79–80, 86–92. L'information de l'auteur est empruntée à Kogălniceanu, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens* : voir Mihail Kogălniceanu, *Opere*, II, éd. Al. Zub, Bucarest, 1976, p. 266–270.

[34] N. Iorga, *Renegaţii în trecutul ţărilor noastre şi al neamului românesc*, Vălenii de Munte, 1914.

[35] Idem, *Activitatea culturală*, p. 167, 176.

appel à d'autres repères de l'itinéraire spirituel de Constantin Brancovan. Certes, il ne devait pas avoir beaucoup de sympathie pour Anthime l'Ibère, son métropolite dont il avait envisagé la déposition en 1712, mais l'écho d'un de ses sermons funèbres lui sera revenu comme un souvenir taraudant lorsqu'il se trouvait en prison : « Le très endurant Job, subissant la souffrance avec une patience à toute épreuve, après les grands assauts que lui donna le diable perfide qui, dans un seul instant, le dépouilla de toutes ses richesses et le priva de toute la considération, de toute la fortune, de toute la gloire et de tous ses compagnons, de sorte qu'il resta, avec sa femme seulement, hors de sa maison, abandonné sur un tas d'ordures, avec beaucoup d'affliction, plein d'ulcères et de vers...il n'a point blâmé Dieu et ses lèvres n'ont pas manqué au devoir. »[36] Vu sous cet aspect, le désastre lui donnait l'occasion de manifester une foi inflexible, au-dessus de toute faiblesse humaine. Il faut encore ajouter que les contemporains de Brancovan, comme en témoignent leurs lectures, étaient particulièrement hantés par les visions apocalyptiques de source byzantine et l'attente du Jugement Dernier devait les conduire au rejet des tentations diaboliques[37].

Il n'est pas inutile de s'adresser aussi aux catalogues de la bibliothèque du prince, parce que la présence de plusieurs volumes du magnifique *corpus* du Louvre permet de supposer que Brancovan connaissait les historiens byzantins qui avaient raconté la mort de Maurice et celle de Loukas Notaras. Les auteurs inscrits sur cette liste qui décrivent la première de ces scènes sont : Théophane[38], Kedrenos[39], Zonaras[40], Manassès[41] et Michel Glykas[42]. Pour l'exécution de Notaras, la seule source qui figure parmi les livres déposés par Brancovan au couvent de Hurezi est Laonikos Chalkokondyle dans l'édition parisienne de 1650[43]. Le même catalogue contient également deux volumes anonymes du *Corpus Historiae Byzantinae* (« Istoriile Vizandidei ») : il serait donc possible, tout juste possible, que l'un d'eux fût Doukas, dans l'édition Boulliau de 1649. En quoi Maurice et Notaras pouvaient-ils intéresser Constantin Brancovan ? Si des souvenirs de lecture ont ajouté leur influence au zèle chrétien, le prince déchu aura assimilé d'instinct sa destinée à celle de ces exemples de piété et d'honneur aristocratique.

« Il faut perdre sa vie pour la sauver... » Ces mots du Christ contiennent un dogme fondamental de l'Eglise que les catholiques, aussi bien que les orthodoxes,

[36] Antim Ivireanul, *Opere*, éd. Gabriel Strempel, Bucarest, 1972, p. 221.

[37] Suggestion apportée par les études,encore sous presse, de notre collègue Andrei Timotin.

[38] I. Ionaşcu, *Contribuţii la istoricul mănăstirii Hurez*,Craiova, 1935, p. 77; C.Dima-Drăgan et M. Carataşu, *Les ouvrages d'histoire byzantine dans la bibliothèque du prince Constantin Brancovan*, RESEE, V, 3–4, 1967, p. 444.

[39] I. Ionaşcu, *op. cit.*, p. 75; C.Dima-Drăgan et M.Carataşu, *art. cit.*, p. 443.

[40] I. Ionaşcu, *op. cit.*, p. 78; C.Dima-Drăgan et M. Carataşu, *art. cit.*, p. 443.

[41] I. Ionaşcu, *op. cit.*, p. 79; C.Dima-Drăgan et M. Carataşu, *art. cit.*, p. 443.

[42] I. Ionaşcu, *op. cit.*, p. 77; C. Dima-Drăgan et M.Carataşu, *art. cit.*, p. 443.

[43] I. Ionaşcu, *op. cit.*, p. 77; C. Dima-Drăgan et M.Carataşu, *art. cit.*, p. 443.

ont toujours enseigné. La leçon de l'histoire est conforme à celle de l'Evangile. Pour agir efficacement sur l'éducation de leurs élèves, les Jésuites leur faisaient jouer des pièces de théâtre à sujet historique, des amplifications littéraires de la doctrine, destinées à répandre l'exemple des martyrs. Il n'est donc pas étonnant de trouver, dans le répertoire de cette pédagogie dramatique du XVIIIe siècle, une pièce évoquant la mort de Loukas Notaras[44].

Tout en admettant que la conduite de Brancovan, dans une conjoncture dramatique, a pu se plier consciemment à un code enseigné par les historiens byzantins, notre collègue Radu Păun prend appui sur le caractère très limité de la connaissance de cette littérature pour nier qu'un événement abondamment rapporté par la tradition populaire, sous une forme versifiée et chantée, ait exactement reproduit les deux occurrences précédentes. Les coincidences déconcertantes le font conclure à l'existence de « plusieurs traditions dans plusieurs ateliers d'élaboration de la légende »[45]. Pour ce faire, il récuse quelques témoignages, il abaisse la date de certains autres et il ajoute aux formes prises par ce thème errant encore une, la plus ancienne de toutes.

Le texte par lequel Radu Păun a complété la série est inclus dans la Septante comme le IVe Livre des Maccabées et, en tant que tel, il a été traduit en roumain dans la Bible de 1688. On y raconte, en reprenant d'ailleurs l'histoire qui existait déjà dans II Maccabées, 7, le supplice de sept frères et de leur mère, condamnés à mort par Antiochos IV. L'un après l'autre, les martyrs subissent des tortures atroces, mais refusent jusqu'au bout de quitter la religion d'Israël (« la loi des ancêtres »). Leur attachement irréductible aux coutumes religieuses juives a fait qu'ils ont été assimilés dans la tradition de l'Église aux victimes des persécutions du IIIe siècle contre les chrétiens[46]. Le discours par lequel Eléazar défie le tyran pourrait parfaitement s'appliquer à l'attitude de Brancovan devant son bourreau : « Car l'hypocrisie ne convient guère à notre âge. Beaucoup de jeunes gens, en voyant qu'Eléazar, à 90 ans, a adopté les coutumes d'un autre peuple, seraient trompés par mon hypocrisie qui veut défendre cette faible et brève vie et ma vieillesse serait ainsi exposée à la haine et au mépris. Car si, à présent, j'échappais pour quelque temps aux tourments infligés par les hommes, je ne pourrais, ni vif, ni mort, me sauver des mains du Tout-Puissant. Je me montrerai donc digne de ma vieillesse, en passant résolument d'une vie à l'autre et je laisserai aux jeunes gens un exemple de courage, afin qu'ils soient déterminés à mourir pour nos honorables et saintes lois. »[47] La compatibilité profonde entre ce texte et la réaction, telle qu'elle nous est rapportée, de Brancovan ne saurait échapper à personne. La

[44] Voir ci-dessous, note 89.

[45] Radu G. Păun, « *Pour la loi des ancêtres » : sources bibliques et traditions littéraires des récits sur la mort de Constantin Brancovan* » sous presse .

[46] Daniel-Rops, *L'Église des Apôtres et des Martyrs*, Paris, 1948.Une date approximative pour IV Maccabées , le Ier siècle ap. J.-C., a été proposée par Arnaldo Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Rome, 1930 ; idem, *La storiografia greca*,Turin, 1982, p. 302–321.

[47] II Maccabées, 6, 24–28.

valorisation symbolique du drame de Constantinople prouve une large adhésion de la société roumaine à un système moral qui opposait à l'autorité extérieure les commandements de la conscience.

Les récits sur la fin des Brancovan entrecroisent trois filiations : les témoignages des diplomates étrangers, les échos littéraires occidentaux et les narrations des chroniqueurs roumains et grecs. Ce dernier groupe de sources a donné naissance à une quatrième famille, consistant en diverses variantes d'une chanson anonyme en roumain, à travers laquelle s'est perpétué le dénouement pathétique.

Il est malaisé de dégager une vue d'ensemble des rapports diplomatiques, dont une quinzaine furent expédiés durant le mois qui a suivi l'événement. La date de l'exécution, le 26 août, était le 15, fête de l'Assomption de la Vierge, pour les victimes et pour tous ceux qui calculaient selon le calendrier julien, conservé par l'Eglise dans certains pays orthodoxes jusqu'à présent, tandis que pour les musulmans on était le 16 du mois de Shaban de l'an 1126 de l'Hégire. L'année était 7222 après la Création, selon la computation héritée de Byzance. La nouvelle est communiquée dès le lendemain au Kriegsrat de Vienne par Franz von Fleischmann, le résident impérial à la Porte ottomane[48]. Le 29 août, un informateur anonyme envoyait son témoignage à Smyrne au consul hollandais Hochepied[49]. Suivent le rapport du baile Angelo Memmo, adressé le 31 août au doge Giovanni Cornaro[50], ainsi que, le 1 septembre, une dépêche de l'envoyé saxon, le général H.Goltz[51]. Le 3 septembre partait de Constantinople un message de l'ambassadeur de France, Des Alleurs[52]. « On a tranché dans le sérail la tête au prince de Walachie, arrêté depuis quelque tems, à ses fils et à son gendre »[53]: celui qui l'annonce, le 4 septembre, est le baron Frédéric-Ernest de Fabrice, le représentant du duc de Holstein auprès de Charles XII : c'est-à-dire un officier de liaison entre l'héritier présomptif du trône de Suède et le roi, qui se trouvait depuis cinq ans dans l'Empire ottoman. Le rapport suivant, le 7 septembre, part de Smyrne : c'est Justin de Hochepied qui informe les Etats-Généraux de Hollande[54]. La veille, de Târgovişte – car, entre temps, la nouvelle était parvenue en Valachie –, on transmettait ce renseignement à Vienne, où l'agent du roi de Pologne Auguste II de Saxe s'empressait de le communiquer, dès le 15 septembre, à Dresde[55]. Le 14 septembre, l'ambassadeur d'Angleterre à la Porte, sir Robert Sutton, envoyait son

[48] C. Giurescu, N. Dobrescu, *Documente şi regeste privitoare la Constantin Brâncoveanu*, Bucarest, 1907, p. 270.

[49] L'existence de cette lettre ne nous est connue qu'indirectement (N. Iorga, *Documente privitoare la Constantin-Vodă Brîncoveanu*, Bucarest, 1901, p. 140).

[50] Hurmuzaki, IX, 1, p. 537.

[51] N. Iorga, *op. cit.*, p. 78–79.

[52] Hurmuzaki, I, suppl. I, p. 430–431.

[53] Baron de Fabrice, *Anecdotes du séjour du roi de Suède à Bender*, Hambourg, 1760, p. 326–327.

[54] N. Iorga, *op. cit.*, p. 80.

[55] *Ibid.*, p. 79–80.

rapport à Londres, quoique la mort de la reine et la proclamation de son successeur, l'électeur de Hanovre, y fissent que les affaires de Turquie ne pouvaient être regardées qu'avec indifférence[56]. La diplomatie britannique, cependant, avait depuis trois ans son observateur auprès du roi de Suède : le capitaine James Jefferyes avait suivi Charles XII de Bender à Andrinople et c'est de là qu'il écrivit, le 23 septembre, une brève relation des faits destinée au gouvernement anglais[57]. Le 22 septembre, probablement ,était le jour de départ de la poste qui rattachait Constantinople à l'Occident. Aussi avons-nous, rédigées de la veille, une lettre du voyageur français Paul Lucas[58] et le rapport détaillé de Jacob Collyer pour les Etats-Généraux (donc, deux semaines après la lettre du consul de Smyrne)[59]. Les derniers messages qui colportèrent la nouvelle en Occident furent expédiés à Versailles, au comte de Pontchartrain, le secrétaire d'État à la Marine : l'un de Hambourg, le 28 septembre, de la part d'un certain Brink (« le hospodar de Valachie, ses 4 fils et son gendre ont été décapitez et leurs corps ont esté traisnez jusqu'à la Porte du Sarrail où ils ont esté exposez jusqu'au lendemain »), l'autre, beaucoup plus tard, le 5 décembre, venant du consul français de Salonique, de Boismont. Ce dernier rapportait que le sultan avait réclamé aux Vénitiens une somme d'argent, dont « 1800 bourses que l'Illustrissime Constantin Bassarabas de Bracovano, Bey de Valaquie, à qui il fit couper la tête avec deux de ses fils et quatre de ses gendres, le jour qu'il donna audience de congé à l'Envoyé du Roy de Suède, avoit à la Banque de Venise »[60].

De tous ceux qui ont ainsi enregistré l'événement, la plupart, sinon tous, n'ont pas assisté à l'exécution. Une unique source, une vingtaine d'années plus tard, prétend que, « lorsqu'ils furent décapités, tous les ambassadeurs étaient présents pour le spectacle »[61]. En réalité, nous ne sommes certains que de la présence de l'ambassadeur de Suède, le lieutenant-colonel K.A. Grothusen, mais son rapport soit n'a pas encore été retrouvé, soit n'a jamais existé, car, lorsqu'il a retrouvé son roi à Andrinople, il a dû lui raconter de vive voix ce qu'il avait vu.

[56] A. N. Kurat, *The Despatches of sir Robert Sutton, Ambassador in Constantinople (1710–1714)*, Londres, 1953, p. 203.

[57] Ernst Carlson,*Kapten Jefferyes bref till engelska regeringen från Bender och Adrianopel 1711–1714*, Stockholm, 1897, p. 59.

[58] T. Holban,*Despre moartea lui Constantin Brâncoveanu*, „Revista istorică", XXII, 1936, p. 45–46.

[59] N. Iorga, *op. cit.*, p. 147–148. Curieusement, une traduction en français de l'original hollandais est éditée dans le même recueil de documents (*ibid.*, p. 59–60). Elle a été transmise de La Haye à Dresde, par le secrétaire saxon Hetzler pour le maréchal Fleming, ministre d'Auguste II.

[60] A. Pippidi, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*,Bucarest–Paris, 1983, p. 167–168. La presse du temps a recueilli quelques échos. Par exemple, la « Gazette de France » du 13 octobre, le « Journal historique sur les matières du temps » en novembre,etc. Voir L. Baidaff, *La mort de Constantin Brâncoveanu et la presse européenne (1714)*, RHSEE, p. 64–70. A l'origine de l'information de « la Gazette » il y avait la lettre du 27 août envoyée à Vienne, d'où la nouvelle rebondit vers Paris le 22 septembre . Voir aussi Al. Grigorovici , *Ştiri noi despre sfîrşitul tragic al lui Constantin Brâncoveanu*, "Codrul Cosminului", X, 1936–1937, p. 510–511.

[61] Ion Neculce, *Opere*,éd .Gabriel Ştrempel, Bucarest, 1982, p. 649.

Seuls, deux des plénipotentiaires occidentaux ont signalé l'incident causé par la proposition d'abjurer. Le baile vénitien Angelo Memmo est ému par les souffrances de Brancovan : « vide tutti i suoi figli (era tenerissimo) uno dietro l'altro a morire, ma il cordoglio se li accrebbe sensibilmente per la perfidia del secondogenito, che abiurò la religione paterna e si fece Turco, il che non li giovò che a vivere un solo momento persino a tanto che ne fu ricercato il Gran Signore che non volle ammetterlo. »[62] La version du marquis des Alleurs va dans le même sens : « On leur proposa à tous leur grâce, s'ils voulaient embrasser la religion mahométane, ce qu'ils refusèrent tous constamment, excepté le dernier des enfants, qui, ayant vu couper la tête à ses trois frères, proposa de se faire Turc, ce qu'on fut rapporter au Grand Seigneur, qui répondit qu'on lui coupât la tête comme aux autres, puisqu'il n'y avait que la peur du supplice qui le fit changer de foi, ce qui fut exécuté. »[63] Une différence entre les deux récits : a-t-on vraiment proposé aux condamnés de se convertir à l'islam ? il y a une contradiction entre cette offre et le refus du sultan de permettre la conversion *in extremis*. Une autre différence porte sur la personne qui a tenté ainsi de sauver sa vie : Matthieu, un garçonnet d'une douzaine d'années, ou Etienne, âgé d'environ trente ans, déjà veuf et père d'une petite fille[64]. Toujours est-il que la mort du fils, quel qu'il fût, n'a pas résulté de l'opposition du père, mais de la décision du sultan.

Le dossier « littéraire » comporte d'abord une page touchante de Del Chiaro. On sait que l'ancien secrétaire florentin du prince écrivit une *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, publiée à Venise en 1718, où il fit valoir l'expérience de son séjour à la cour de Brancovan et de ses rapports avec la famille de celui-ci. Le supplice est décrit sans la moindre allusion à la défaillance de l'une des victimes : « Quando il principe vidde venire il manigoldo con la scimitarra nuda alla mano, si mise in orazione e disse a' suoi figliuoli queste parole : *figliuoli miei, state con coraggio ; abbiam perduto quanto avevamo in questo mondo ; almeno salviamo l'anima e laviamo i nostri peccati col nostro sangue.* »[65] La ferveur religieuse de l'auteur, qui était devenu catholique en abandonnant le judaïsme, n'a pas manqué l'occasion pour un discours édifiant. Ce passage fut exactement transcrit par Démétrius Cantemir, quoique l'ouvrage qu'il rédigeait en Russie en 1719 visait à dénoncer au tzar les crimes de Brancovan et des Cantacuzène, ses ennemis[66]. Il est donc vraisemblable que l'ancien prince de Moldavie eût sans doute mentionné l'action indigne du jeune homme, s'il l'avait connue.

[62] Hurmuzaki, IX, 1, p. 537.

[63] Hurmuzaki, I, suppl. 1, p. 430–431.

[64] Voir la généalogie dressée par Dan Berindei dans *Constantin Brâncoveanu*, recueil d'études publié par les soins de Paul Cernovodeanu et Florin Constantiniu, Bucarest, 1988. L'âge du cadet est diversement apprécié par les sources : « moins de dix-sept ans » (N. Iorga, *op. cit.*, p. 145), « seize ans » selon La Motraye (*Călători străini despre țările române*, VIII, Bucarest, 1983, p. 528).

[65] A. M. del Chiaro, *op. cit.*, p. 181–182. Sur l'auteur, voir C. Boroianu, *Nouvelles données sur Del Chiaro*, RESEE, X, 1, 1972, p. 42–63.

[66] Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, VI, II, éd. Paul Cernovodeanu *et al.*, Bucarest, 1996, p. 101. Un écho de Cantemir chez Michel Cantacuzène en 1787, voir *Genealogia Cantacuzinilor*, éd. N. Iorga, Bucarest, 1902, p. 307.

Le problème posé par cet acte d'apostasie est résolu en un sens favorable aux deux protagonistes de la scène dans un livre paru en 1723 à Londres. L'auteur, Aubry de La Motraye, que la révocation de l'édit de Nantes avait fait quitter sa patrie, passa sa vie à voyager et à collectionner des antiquités. Lorsqu'il a publié le résultat de ses explorations, de Laponie jusqu'en Afrique, il a noté ses souvenirs de Constantinople, où il était en 1698, en 1711 et en 1714. Il a même donné une description de la mort de Brancovan, dont il dit avoir été témoin[67] : « Le bourreau les fit mettre tous à genoux à une certaine distance l'un de l'autre et ôter leurs bonnets et, après leur avoir permis de faire une courte prière, il abattit premièrement d'un seul coup de sabre la tête du maître d'hôtel puis celle du gendre et ensuite celle du fils aîné. Mais alors qu'il levait son sabre pour trancher celle du plus jeune, âgé de seize ans, celui-ci, saisi de frayeur, demanda la vie, en offrant de se faire musulman. Sur quoi, le père le reprenant et l'exhortant à mourir plutôt mille fois, s'il étoit possible, que de renier Jésus-Christ pour vivre quelques années de plus sur la terre, il dit au bourreau : *je veux mourir chrétien, frappe,* et aussitôt celui-ci lui trancha la tête comme aux autres. »

Ayant peut-être rencontré La Motraye en Angleterre vers 1728–1729 ou ayant seulement découvert son livre, l'abbé Prévost, romancier toujours en mal de copie, s'en est souvenu plus tard. La publication posthume, en 1764, des débris de son dernier ouvrage contient la relation de la mort de Brancovan, qui n'est qu'un plagiat. Le comble c'est qu'un personnage du roman *Le monde moral* rencontre La Motraye au début de la scène qui est ainsi décrite : « Le chef de la garde fit mettre les cinq Grecs à genoux, à peu de distance l'un de l'autre, leur fit ôter le bonnet de leur nation ...Le tête du maître d'hôtel fut abattue d'un seul coup de sabre, ensuite celle du gendre et celle du Prince aîné...Mais l'exécuteur levant son sabre pour trancher celle du second fils, qui n'étoit âgé que de seize ans, ce jeune Prince, saisi de frayeur, demanda la vie et leva la voix pour offrir de se faire musulman ». Et voici la réponse du père, développée comme une harangue digne et sereine : « le Prince Bessarabe reprochoit à son fils sa malheureuse désertion et lui demandoit quel étoit donc l'avantage d'acheter au prix des biens éternels quelques années d'une malheureuse vie sur la terre ? *Mourir mille fois, mon fils,* ajouta l'héroïque vieillard, *plutôt que de renoncer aux célestes vérités que tu portes dans le cœur.* Alors, sans un mot de réponse à son père, le jeune Prince, se tournant vers le bourreau, lui dit d'un ton ferme : *Oui, je veux mourir chrétien, frappe.* Il tendoit la tête, un coup de sabre l'abattit aussitôt. Le père, transporté de joye, se hâta de présenter la sienne que je vis faucher d'un grand coup. »[68]

A côté de La Motraye, il y a eu encore un spectateur, le jésuite polonais François Gosciecki, en tant que chapelain de la mission envoyée par Auguste II à Constantinople pour renouveler le traité de paix avec la Porte. Quoiqu'elle fût publiée seulement en 1732, sa relation a probablement été écrite dès le retour en

[67] La Motraye, *Voyages en Europe, Asie et Afrique,* II, La Haye, 1727, p. 212–213.
[68] A. Pippidi, *Hommes et idées,* p. 179–182.

Pologne, en 1714. Cependant, son caractère rhétorique enlève à ce texte toute valeur documentaire. Comme l'auteur est un religieux, le sacrifice volontaire de Brancovan, déchiré entre la piété et l'amour paternel, sera considéré comme une exemplaire preuve de courage. En même temps, la plainte de l'enfant effrayé demeure émouvante : « A mon âge, comment serais-je tellement coupable pour mériter un sort si cruel ? Si la faute a été celle de mes parents, pourquoi me punissez-vous, grand sultan ?...Seigneur, permettez-moi de vivre ma jeunesse et vous allez voir avec quelle fidélité je vous servirai. Lorsque votre pardon me rendra la liberté, je changerai le christianisme pour l'islam, si vous mettez cette condition à ma grâce. Plutôt vivre comme musulman que mourir innocent, en payant l'erreur paternelle par un châtiment terrible. »[69]

A parcourir cette série de variations sur le même thème, on s'aperçoit que, plus on s'éloigne du moment où l'événement a eu lieu, plus la manière de le raconter devient plus emphatique et la ressemblance avec les modèles ne cesse de progresser.

Essayons maintenant de déchiffrer l'évidence des chroniques. Écrites en roumain ou en grec, elles ont eu les mêmes lecteurs. Ceux-ci avaient formé leur culture historique en lisant les chronographes. C'est là qu'ils avaient trouvé la légende de Maurice[70]. Le XVIIe siècle est l'époque de prise en possession de l'antiquité païenne qui, encastrée dans l'histoire biblique, va étayer la continuité du passé humain ; l'histoire byzantine, quant à elle, vient se placer entre Rome et l'Empire ottoman, de sorte qu'elle confirme la même impression de continuité. Les miracles et les légendes qui y sont incorporés avaient la fonction de leçons de morale. Par exemple, la condamnation de Constantin Brancovan et de ses fils trouve place dès 1715 dans une chronique moldave et celle-ci conclut sentencieusement : « les richesses et la gloire ne sont que vanité, sages et heureux sont ceux qui les considèrent comme de la fumée ou de l'ombre. »[71] Les chroniqueurs qui se sont succédés en Moldavie sous les règnes des premiers Phanariotes ont tous repris le même thème : « Ta gloire, ô monde, est vraiment fumée et ombre, songes et imaginations. »[72] En 1735, l'anonyme moldave qui a compilé une histoire parallèle des deux principautés a copié entièrement le texte rédigé vingt ans plus tôt pour le prince Nicolas Mavrocordato, y compris le passage

[69] P. P. Panaitescu,*Călători poloni în ţările române*, Bucarest, 1930, p. 145.

[70] Mihail Moxa, *Cronica universală*, éd. G. Mihăilă, Bucarest, 1989, p. 158; *Cronograf,tradus din greceşte de Pătraşco Danovici*, éd. Gabriel Ştrempel, II, Bucarest, 1999, p. 34–39; pour la mort de Notaras et de ses fils, tués par les Turcs, voir *ibid.*, p. 240.

[71] Axinte Uricariul, *Letopiseţul ţării Moldovei (1711–1715)*, éd. Andrei Eşanu et Valentina Eşanu, Chişinău, 1999, p. 106. Voir aussi Ioan Şt. Petre, *Axintie Uricariul, studiu şi text*, Bucarest, 1944, p. 159–160.

[72] Pseudo-Muste, *Letopiseţul Moldaviei (1662–1729)*, éd. M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, III, Bucarest, 1874, p. 56. L'image biblique de la vanité des choses humaines était familière aux lettrés roumains, car déjà Miron Costin, dans un poème philosophique composé vers 1672, avait employé la même formule: „Tout est fumée et ombre, songes et imagination". Voir Miron Costin, *Opere*, éd. P. P. Panaitescu, Bucarest, 1958, p. 320.

en question[73]. La sagesse de l'Ecclésiaste est également invoquée par l'auteur d'une chronique,en grec,des princes de la famille Ghika[74].

La rumeur concernant la tentation du reniement commençait à se répandre vers 1730. Une brève mention existe dans la chronique de Neculce : « Lorsque les fils étaient décapités, il y en a eu un qui voulait se faire Turc pour échapper, mais son père l'a fortement encouragé à ne pas abandonner la foi. »[75] C'est à peu près ce qu'écrivait Pseudo-Muste à la même époque (1728) : « L'un des fils, en voyant ses frères périr, avait déclaré qu'il se ferait Turc, mais son père le brava avec des paroles mémorables, en lui disant qu'il valait mieux mourir en chrétien que se faire Turc païen. »[76]

En Valachie, l'un des fidèles de Brancovan, dans sa chronique hostile aux Cantacuzène, a introduit une notice sur la mort du prince et de sa famille[77]. Un autre ennemi des Cantacuzène, Radu Popescu, qui avait détesté Brancovan aussi, en achevant sa version de la chronique en 1720, y fit place aux mêmes faits, sans s'attendrir sur eux, mais sans rien dire du fils qui avait essayé d'abjurer[78]. Etait-ce parce que le père eût eu le beau rôle ? Plus probablement, l'histoire ne circulait pas encore en 1720.

La séquence de 1714 fut également rapportée et commentée à travers quelques sources grecques. La première est un tropaire dont l'auteur, le métropolite Calinique d'Héraclée, devint à la fin de sa vie, en 1726, patriarche œcuménique. On y célèbre le sacrifice des Brancovan, qui ont péri « comme des agneaux de la main du bourreau »[79]. Ils étaient donc déjà vénérés en tant que martyrs par la Grande Église. Celle-ci ne pouvait rendre un culte officiel aux néo-martyrs, mais gardait leur mémoire pour servir de leçon et de nourriture spirituelle. Déjà en 1682, le patriarche de Jérusalem, Nectaire, déclarait : « Nous avons encore vu, il y a quelques années de cela, des petits enfants tendre sans crainte leur cou à l'épée. »[80]

Une autre source qui nous intéresse est la curieuse histoire de son temps, sous forme de recueil de biographies, composée par Césaire Dapontès de 1774 à sa mort (en 1784). Deux pages en sont consacrées à Constantin Brancovan, « l'excellent prince de Valachie » , et à sa fin tragique. Selon Dapontès, l'offre de se convertir à

[73] Axinte Uricariul (*sic*),*Cronica paralelă a Ţării Româneşti şi a Moldovei*, éd .Gabriel Ştrempel, II, Bucarest, 1994, p. 297.

[74] *Cronica Ghiculeştilor.Istoria Moldovei între anii 1695-1754*, éd. Nestor Camariano et Ariadna Camariano-Cioran, Bucarest, 1965, p. 181.

[75] Ion Neculce, *Opere*, éd. Gabriel Ştrempel, Bucarest, 1982, p. 648.

[76] Voir ci-dessus, note 71.

[77] *Istoria Ţării Româneşti de la octombrie 1688 pînă la martie 1717*, éd. C. Grecescu, Bucarest, 1959, p. 119–120.

[78] Radu Popescu vornicul, *Istoriile domnilor Ţării Româneşti*, éd. C. Grecescu, Bucarest, 1963, p. 205, 209.On aura compris que nous croyons ces chroniques rédigées par deux auteurs différents, opinion qui était d'ailleurs partagée par Dumitru Velciu,*Cronicarul Radu Popescu*, Bucarest, 1987.

[79] P. Ş. Năsturel, *O mărturie grecească despre mucenicia lui Vodă Brâncoveanu*, „Verbum", VI–VII, 1995–1996, p. 289–291.

[80] Asterios Argyriou, *Spirituels néo-grecs, XVe–XXe siècles*, Namur, 1967, p. 23.

l'islam était faite d'habitude aux chrétiens condamnés à mort. « Le père », ainsi que l'auteur décrit cette expérience humaine en face de la mort, « redoutant et tremblant que l'un de ses fils ne craignît la mort et ne demandât à se convertir, les suppliait, les conseillait, leur criait de prendre garde à ne pas se déshonorer et à ne pas trahir leur sainte religion, afin que, pour une vie éphémère et au prix des dignités, ils ne perdissent la vie éternelle et la gloire et l'extrême honneur dont jouissent les bienheureux. »[81]

Le souvenir de Brancovan se maintenait vivant. Une note interpolée après 1760 dans le texte d'une chronique moldave rendait hommage à ses souffrances dignement supportées : « disons, nous aussi, que Dieu lui pardonne et qu'il soit commémoré dans le royaume des cieux. »[82]

Récemment, on a signalé une pièce de théâtre inédite qui, en mettant en scène l'événement de 1714, ravivait le dilemme cruel entre le sentiment des parents pour leurs enfants et le devoir religieux[83]. Sous le titre *Domna*, l'héroïne étant la princesse Marie, épouse et mère des victimes, le drame se concentre sur l'affrontement entre Brancovan et le sultan, ainsi que sur les encouragements adressés par le père à chacun de ses fils pour les préserver de l'apostasie. Notre collègue Lia Brad Chisacof est d'avis que Zacharias Karantinos l'Etolien, l'auteur de cette pièce et d'une autre à sujet biblique conservée dans le même manuscrit[84], était un contemporain de Brancovan. Au contraire, Radu Păun estime que ce personnage peut être identifié au hiéromoine Zacharias de Miliès, lequel était encore en vie vers 1780, et qu'il faudrait donc dater son œuvre des années 1765–1767[85]. Nous ne disposons que de peu d'éléments pour établir une biographie, mais ils confirment l'identification proposée : « le sage Zacharias » est mentionné en 1760, 1776 et 1787[86]; pourtant, il doit être le même hiéromoine Zacharias qui était maître d'école à Pilion (Pélion) en 1743–1745[87], par conséquent, la pièce de théâtre peut dater du milieu du siècle. Ajoutons qu'il est aussi le traducteur d'un *encheiridion* , réfutation de l'islam , du judaïsme et des hérésies, dont l'auteur était un jésuite italien[88]. Or, comme Lia Brad Chisacof l'avait justement relevé, les deux pièces, *Domna* et *Abel*, se rattachent au type de théâtre cultivé par l'enseignement jésuite. Nous avons déjà signalé le contenu du répertoire joué dans les collèges de Hongrie, qui comprenait par exemple des titres tels que *Rediviva Bulgaria, seu Trebellis Primus Rex Christianus Bulgariae feliciter apostasiam regni sui in filio*

[81] C. Erbiceanu, Cronicarii greci cari au scris despre români în epoca fanariotă, Bucarest, 2003, p. 172–173.

[82] M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, II, Bucarest, 1872, p. 114.

[83] Lia Brad Chisacof, *Post-Byzantine Curriculum and Jesuit Tradition: Zacharias Karandino's Plays*, in *Peuples, Etats et Nations dans le Sud-Est de l'Europe*, Bucarest, 2004, p. 135–140.

[84] Bibliothèque de l'Académie Roumaine (Bucarest), ms. gr. 919. Voir Nestor Camariano, *Catalogul manuscriselor greceşti*, II, Bucarest, 1940, p. 27–28.

[85] C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 134.

[86] Νέος Ἑλληνομνήμων, 13, 1916.

[87] Ibid., 19, 1925, p. 370–372.

[88] Ibid., 13, p. 451, le ms. 88 de la bibliothèque de Zagori.

vindicet,ou,encore mieux, *Lucas Notaras a Mahomete Secundo Constantinopolim occupante interfectus*[89]. Cette dernière pièce date de 1744.

Nous noterons en premier lieu le but moralisateur poursuivi par tous ceux qui ont touché au sujet sous diverses formes, ensuite les moyens d'agir sur la sensibilité du public. On n'a pas suffisamment observé que les chroniqueurs, dans un pays où l'imprimerie était réservée pour les livres de culte, n'écrivaient pas seulement pour les possesseurs de copies manuscrites, mais aussi pour un auditoire auquel on faisait la lecture à haute voix. Les chroniques versifiées grecques et roumaines n'ont plus fait l'objet d'aucun travail de synthèse depuis longtemps[90]. Dans le recueil de Legrand et dans celui de Dan Simonescu il y avait pourtant ample matière à discussion. De telles narrations étaient versifiées pour être mémorisées et récitées, dans l'intention de nourrir la faim d'information d'un public illettré. Cet auditoire, le même qui aimait assister aux exécutions, avait besoin de s'apitoyer sur la fin dramatique des grands de ce monde (voir l'attendrissement des Byzantins en écoutant Théophylacte Simocatta raconter la mort de Maurice). C'était une forme de mass média apparentée à la presse écrite (les gazettes ou *avvisi*, feuilles volantes), et, en même temps,proche du théâtre.La vulgarisation de ce genre de para-littérature débouche sur la poésie populaire chantée qui fut longtemps la spécialité des *lăutari* (ménétriers-récitateurs) ; parfois, ce monologue a évolué vers le théâtre folklorique.

Les racines de ce développement des chroniques versifiées s'étendent ailleurs : elles viennent de la littérature néo-héllénique. Pour cette raison, on chercherait vainement de pareilles productions en roumain tant que l'influence de la culture grecque n'avait pas encore pénétré dans les Principautés. Au XVIe siècle, les compositions en vers de Georges l'Etolien et de Matthieu des Myres ou de Stavrinos et de Georges Palamède n'ont pas été traduites en roumain. La poésie en tant qu'instrument de la narration historique n'a acquis le droit de cité que vers la fin du siècle suivant et le premier exemple qui se présente est la complainte sur la mort de Constantin Cantacuzène qui traduisait une brochure imprimée à Venise[91]. Au cours de toute cette période, l'intérêt éveillé par de tels événements dramatiques ne faiblit pas et il trouve son expression dans les deux langues. Ainsi, l'exécution par les Turcs du boyard Iordaki Stavraki (Stavracoglou) en 1765 est déplorée par deux récits versifiés. L'original, publié à Venise en 1767, a été immédiatement traduit en roumain. Comme Brancovan, le condamné doit choisir entre la mort et l'abjuration, mais il refuse la chance qui lui est offerte : « *El le*

[89] Geza Stand, *Les décors du théâtre des Jésuites à Sopron (Hongrie) avec le répertoire des pièces jouées : 1638–1773*, « Archivum Historicum Societatis Jesu », XLVI, 92, 1997, p. 277–298.

[90] Emil Turdeanu, *Contribuţiuni la studiul cronicilor rimate*, « Cercetări literare », II, 1936, p.1–54. Une série d'études indispensables sur ce thème a été commencée par Alfred Vincent, *From Life to Legend : The Chronicle of Stavrinos and Palamidis on Michael the Brave*, « Thesaurismata », 25, 1995, p. 165–238.

[91] *Cronici şi povestiri româneşti versificate (sec. XVII–XVIII)*, éd. Dan Simonescu, Bucarest, 1987, p. 35 et suiv.

zise : Eu nicidecum nu mă voi turci »[92]. Ou, en grec : τὴν πίστην δὲν ἀφίνω, τὸ πνεῦμα μου᾽ς τὰς χεῖρας σοῦ. Θεὲ μοῦ, παραδίνω[93].

La plupart des chroniques versifiées sont des lamentations, provoquées soit par la mort brutale d'un grand personnage, soit par la déposition d'un prince (une seule fois, en 1769, par la mise à sac de la ville moldave de Galați). Selon le même critère formel, un autre groupe de textes consiste en pamphlets. Tant les complaintes que les satires ont un ton passionné, personnel, combatif. On peut y relever presque toujours un motif politique et, fréquemment, une moralité religieuse. Le but poursuivi est d'établir le sens historique de certaines vicissitudes de la Fortune qui frappaient l'imagination des contemporains. Le type de bénéficiaire a changé par rapport aux lecteurs des chroniques de style médiéval : ces poèmes du XVIIIe siècle étaient destinés aux milieux commerçants qui devaient se découvrir une conscience collective dans l'expérience, neuve pour eux, de la politique et dont l'attitude religieuse était nettement conservatrice. Les traits que nous avons attribués aux chroniques versifiées se manifestent sans restrictions dans l'exploitation de la mort des Brancovan par un récit pseudo-populaire qui dégénèrera ensuite en folklore véritable.

Une première forme de ce récit existait déjà en 1730, car la date se trouvait notée dans le titre d'un manuscrit disparu, mais plusieurs fois copié. La datation est confirmée par l'interpolation de plusieurs vers qui correspondent exactement à un passage, en prose, de la chronique, citée ci-dessus, de Pseudo-Muste[94]. Or, ce texte avait été rédigé en 1728. La chronique valaque de Radu Popescu, dans une variante copiée vers 1722–1724, contient deux interpolations dont la portée pour notre sujet ne saurait être négligée. D'abord, l'information selon laquelle les corps du prince Constantin et de ses fils auraient été enterrés dans l'église du Patriarcat de Constantinople. Le renseignement est inexact, quoique la confusion soit explicable, car à Chalki il y a les tombes de plusieurs patriarches. Le passage a dû être écrit avant 1717, car c'est alors que les ossements de Brancovan furent apportés à Bucarest par sa veuve. Le passage suivant est une amplification rhétorique des paroles attribuées au prince par Del Chiaro : « on a autorisé les fils à se faire Turcs, en les menaçant, sinon, de leur couper la tête, et leur père, Constantin, a parlé à ses fils comme suit : Mes fils, mes fils ! Tenez, toute notre fortune et toutes nos possessions nous les avons perdues. Au moins, ne perdons pas nos âmes ! Soyez fermes et courageux, mes chers ! et ne vous inquiétez pas de la mort, regardez Jésus-Christ, notre Seigneur, songez à ce qu'il a enduré pour nous et au supplice infâme par lequel il est mort, fiez-vous fortement à cette croyance, ne vous troublez, ni reculez, mais conservez votre foi orthodoxe. »[95] Cela veut dire que le

[92] *Ibid.*, p. 101, 253.

[93] Em. Legrand, *Recueil de poèmes historiques en grec vulgaire relatifs à la Turquie et aux Principautés Danubiennes*, Paris, 1877, p. 219, vers 263–264.

[94] *Cronici și povestiri*, p. 60, 7–17, et 66, 226–235. Les vers du début seront d'ailleurs inclus dans un noel recueilli en 1830, voir N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, II, Bucarest, 1974, p. 238–239, 261–263.

[95] Del Chiaro, *loc. cit.*, et Bibliothèque de l'Académie Roumaine (Bucarest), ms. roum. 537.

livre de Del Chiaro était déjà arrivé en Valachie en même temps qu'il parvenait à la connaissance de Cantemir en Russie, en 1719 donc. La glorification de Brancovan par le poète anonyme se place donc entre 1720 et 1730.

Trois des manuscrits conservés – une dizaine – contiennent chacun plusieurs chroniques versifiées faisant mémoire de certains princes ou boyards décapités, ce qui suppose un intérêt spécial pour ce genre de martyrologe[96]. Un copiste après l'autre ont apporté des retouches. Si l'on compare une version copiée en 1779[97] à une autre datant de 1809[98], c'est la plus ancienne qui a conservé un grand nombre de détails exacts, tandis que ceux-ci ont disparu de la seconde, qui contient quelques erreurs (cinq fils, un mois écoulé entre la déposition de Brancovan et la nomination de son successeur, quoique, en réalité,ces événements fussent séparés par un seul jour). Les deux textes enregistrent un écho de la légende de Maurice, telle que les chronographes l'avaient transmise[99]. La première variante ne connaît pas la tentative d'apostasie, dans la seconde les enfants hésitent et murmurent :

« Dis-nous, père, qu'est-ce qu'on va faire ?
Nous allons perdre la vie
Et quitter ce monde d'ici,
Puis ils parlent à voix basse :
Permets-nous de nous faire Turcs
Pour prolonger nos jours. »[100]

A mesure que la chronique versifiée glisse dans le folklore, des collaborateurs anonymes dramatisent, inventent des péripéties et composent des discours.

Le résultat le plus frappant de ces interventions est un emprunt fait à la légende de Maurice : l'apparition du personnage de la Nourrice. Elle existait déjà dans la pièce de théâtre de Zacharias Karantinos. Elle survient pour sauver le dernier rejeton de la famille, un petit-fils de Constantin Brancovan[101]. Un spécialiste du folklore a supposé que cette innovation était due aux chronographes qui avaient préservé la légende[102]: nous sommes tentés de l'attribuer plutôt à la pièce de théâtre, celle-ci serait donc un maillon de la chaîne qui rattache la tradition byzantine au mythe roumain. Plusieurs alluvions de date récente qui ont altéré le

Voir aussi Gh. Şincai, *Hronica românilor*, éd. Florea Fugariu. L'interpolation continue dans le ms. roum. 241 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine (Cluj-Napoca), en citant l'épître de saint Paul aux Romains, 8, 35.

[96] I. Crăciun et A. Ilieş, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne, sec. XV–XVIII, privind istoria României*, Bucarest, 1963, p. 179–182.

[97] Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, II, Bucarest, 1983, p. 191–193.

[98] I. Bianu, *Cîntecul lui Brîncoveanu la 1809*, "Buletinul Comisiei istoriee a României", I, 1915, p. 309–314.

[99] „Soit, mettons que je fusse coupable, mais quelle faute avaient commis ces enfants?"

[100] I. Bianu, *art. cit.*, p. 313–314, vers 149–156.

[101] Fait historique: le seul mâle épargné lors du carnage fut un enfant en bas âge du fils aîné, nommé lui aussi Constantin.

[102] Adrian Fochi, *art. cit.*, p. 128–132.

texte sont attirées par ce personnage féminin, « Gherghina la tzigane », dont il est dit qu'elle « cuisinait pour les enfants, avec du sucre et du café, soir et matin »[103].

Autre changement visible : la lutte qui s'engage après 1821 pour « la patrie », visant le but encore lointain de l'indépendance, adopte aussi le véhicule de la poésie populaire. A l'heure où la révolution de 1848 venait d'être vaincue en Valachie, l'un de ses chefs, Ion Heliade Rădulescu, quoiqu'ayant pris le chemin de l'exil, est devenu le héros d'une chanson semblable à celle que nous examinons. Dans l'imagination populaire, il était amené devant le sultan pour être exécuté comme rebelle et le recours à la tradition transfigurait le poète révolutionnaire : « Il se présentait à l'empereur, celui-ci le voyait et lui disait : Pourquoi as-tu libéré le pays ? De la montagne jusqu'au bord des lacs, tu as délivré le pays entier. Et il faisait signe au bourreau pour qu'il lui coupât la tête. »[104] Ce qui, en fin de compte, n'aura pas lieu, pour une raison qui tient de l'imaginaire paysan épris de fabuleux, mais le reste de l'histoire ne nous intéresse pas ici.

En Transylvanie, où une version de la chanson folklorique a pénétré au début du XIXe siècle, celle-ci a donné naissance à une saynète anonyme, répandue dans un milieu professionnel inattendu : les mineurs du Maramureş[105]. C'est la variante qui, déjà en 1813, donne comme motif de la condamnation de Brancovan son intention « de régner librement en Valachie, de s'unir aux Allemands pour chasser les Turcs. »[106]

L'interprétation en clé patriotique et romantique s'est produite surtout sous l'influence du poète moldave Basile Alecsandri. La mort de Constantin Brancovan forme le sujet d'une ballade qu'il a présentée en 1853 comme si elle avait été, ainsi que les autres poésies du même recueil, du folklore sauvegardé et mis en valeur par lui[107]. C'était la mode lancée par Fauriel pour les Grecs, par Macpherson pour les anciens Celtes, par Walter Scott pour les Ecossais, cette mode qui faisait s'exclamer Flaubert en 1845 : « Tous les fragments de chants populaires, traductions de poèmes étrangers, odes de cannibales, chansonnettes d'Esquimaux et autres fatras inédits dont on nous assomme depuis vingt ans ! » Fauriel lui-même avait attiré l'attention du public déjà lassé par de pareilles révélations en comparant les chansons qu'il avait recueillies aux « romances des Espagnols, ballades écossaises et anciens chants nationaux des Danois. »[108] La ballade d'Alecsandri

[103] Al. Amzulescu, *Cîntece bătrîneşti*, Bucarest, 1974, la variante chantée en 1957 par Gh. Pitulice, de Corabia.

[104] C. D. Aricescu, *Documente secrete*, p. 139.

[105] Ion Muslea, « Cîntare şi verş la Constantin ». *Sfîrşitul lui Brîncoveanu în repertoriul dramatic al minerilor din nordul Transilvaniei*, „Studii de istorie literară şi folclor", Cluj, 1964, p. 21–64; Vasile Adăscăliţei, *Date noi privind teatrul folcloric. „Brîncovenii"*, „Revista de etnografie şi folclor", 12, 6, 1967, p. 423–434.

[106] *Cronici şi povestiri*, p. 67. Première édition : I. Lupaş, *Versuri istorice despre Constantin Brîncoveanu*, „Anuarul Institutului de Istorie Naţională", V (1928–1930), p. 461–462.

[107] V. Alecsandri, *Balade, cîntece bătrîneşti*, éd. 1853, p. 42, et éd. 1866, p. 210.

[108] Claude Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne*, I, *Chants historiques*, Paris, 1824, p. CXLIV.

révèle, d'un bout à l'autre, la personnalité artistique de l'écrivain, qui n'a pas hésité à fabriquer des chants historiques chaque fois qu'il fallait évoquer un épisode du passé national que la sensibilité du peuple aurait dû immortaliser. On est depuis longtemps averti des procédés employés par le poète pour cette opération[109]. Comme Mérimée l'avait fait en 1827 pour sa supercherie littéraire, *La Guzla*, Alecsandri truffait ses propres ballades de notes érudites, afin de mieux étayer leur authenticité.

L'information historique au sujet de Brancovan, Alecsandri l'a puisée dans la chronique de Radu Popescu[110] La véritable poésie populaire, issue du récit anonyme versifié, s'est éteinte vers la fin du XIXe siècle et, grâce au programme scolaire, a été remplacée par un produit hybride, sorti d'Alecsandri, mais vulgarisé par l'usage. C'est ce qui ressort clairement de toute confrontation entre Alecsandri et les productions des *lautari* faubouriens de cette zone où la ville demeure attachée au village. Ce remaniement installe au centre du conflit l'abjuration, mais celle-ci est offerte au prince lui-même et le danger de mort pour le dernier survivant des enfants n'est qu'un moyen de pression pour faire cèder le père[111]. Il n'est pas question seulement d'embrasser la religion musulmane, le rénégat devrait tourner le dos au « pays roumain », sacrifice impossible. Nous voyons déjà poindre une autre étape dans l'évolution du mythe, car le saint homme cède le pas au patriote.

Revenons maintenant sur le trajet parcouru. Que s'est-il passé le jour de l'Assomption à Constantinople ? Pour distinguer la vérité, il y a un moyen ; c'est de savoir si les Turcs avaient l'habitude de présenter aux condamnés chrétiens le choix entre la mort et la conversion à l'islam. Sans doute, oui, comme en témoignent Synadinos et Dapontès. Le prêtre de Serrès a vu certains de ses compatriotes préférer le supplice et d'autres survivre au prix de l'humiliation. Parfois, ce n'était qu'un jeu cruel et le rénégat était quand même exécuté ; on l'a vu dans le cas du dernier des seigneurs génois de Lesbos. C'est probablement ce qui a eu lieu sous les yeux du baile de Venise. Angelo Memmo assure que celui qui a accepté d'abjurer était le second fils de Brancovan , Etienne. Des Alleurs a cru qu'il s'agissait du plus jeune, Mathieu. C'est impossible : d'abord, parce qu'il n'avait pas dix-sept ans et l'alternative n'était accessible qu'au dessus de cet âge, ensuite parce que l'ambassadeur de France avait compté trois têtes abattues (donc, Văcărescu, Mathieu et Radu, ce qui veut dire que le tour d'Etienne était venu). Del Chiaro apporte aussi son témoignage, selon lequel, à Bucarest, en avril 1714, Etienne aurait essayé de convaincre son père de s'enfuir à l'étranger[112]. Pour

[109] M. Schwarzfeld, *Poesiile populare. Colecţia Alecsandri, sau cum trebue culese şi publicate canticele populare*, Iaşi, 1889.

[110] Publiée par N. Bălcescu dans „Magazin istoric pentru Dacia", V, 1847, p. 93–184, et par G. Ioanid, *Istoria Moldoromâniei*, II, Bucarest, 1859.

[111] Il suffit de comparer le texte d'Alecsandri avec les variantes chantées par Marin Căpăţînă de Celei (1958) et par Marin Dorcea de Ciuperceni (1962), les deux se trouvant dans la collection Amzulescu.

[112] Del Chiaro, *op. cit.*, p. 173–174.

effacer le souvenir embarrassant de cette défection , on lui substitua le frère cadet, dont la faiblesse enfantine ne pouvait qu'attendrir. On exalte, en revanche, l'attitude du père, qui a certainement réagi de la manière que lui dictait son éducation, pour sauver ce qui pouvait être encore sauvé. Le souvenir biblique des Maccabées y aura certes contribué, mais aussi, probablement, les scènes d'histoire byzantine qu'il devait connaître.

Comme le prouve le tropaire de Calinique d'Héraclée, Constantin Brancovan et ses fils – sans exception !– furent rapidement adoptés parmi les néo-martyrs. Néanmoins, dans la logique de l'Eglise, il fallait que la terrible épreuve de la fin fût expliquée par l'expiation d'un grave péché. Les chroniqueurs s'accordent pour l'identifier : c'est l'*hybris*. Même ceux qui seraient plutôt favorables au prince déchu ne passent pas sous silence son orgueil et son désir immodéré des richesses[113]. Plus tard, lorsqu'on aura oublié que l'existence de tels défauts garantissait la sainteté amenée par l'expiation, l'opinion commune fit de Brancovan une victime de l'envie. Byzantins et post-Byzantins étaient conscients que la vie sur terre n'est pas concevable sans les nombreuses manifestations de l'envie. A propos de la mort de Stavrakoglou, lui aussi exécuté par les Turcs, le prédicateur grec chargé de sa commémoration en 1788 se lance dans un discours sur l'envie[114]. Un siècle auparavant, Radu Popescu décelait dans les actions humaines « l'envie cachée » et la « jalousie naturelle », il déclarait que « jamais au monde les grands hommes ne furent épargnés par l'envie » et il méditait comme les Anciens sur « la jalousie de la Fortune »[115].

Aussitôt qu'il devient figure historique, Constantin Brancovan est assimilé aux guides spirituels de l'orthodoxie. Il ne peut échapper au modèle byzantin parce qu'avoir versé son sang pour la foi ratifie le caractère sacré qu'il tenait de sa fonction[116]. On a voulu saisir déjà « vers le milieu du XVIIe siècle » un détachement de la structure culturelle traditionnelle[117]. Ce n'est pas tout à fait vrai, car, malgré le commencement d'ouverture vers l'Occident, les gazettes italiennes ou françaises qui parvenaient à la cour de Valachie y étaient tenues sous clé – Del Chiaro s'en plaint – et la circulation des nouvelles gardait une forme orale, celle, précisément, que les rimes et *leit-motive* rendaient apte pour la récitation.

Il y a ainsi un chant historique sur la bataille de Zărneşti (1690) qui a survécu jusqu'au début du XXe siècle[118]. Un duel en 1822 entre deux cousins de la jeunesse

[113] Par exemple, Pseudo-Muste, chez Kogălniceanu, *op. cit.*, III, p. 56.

[114] Em. Legrand, *op. cit.*, p. 232–233.

[115] Radu Popescu, *op. cit.*, p. 191, 278, 302–303.

[116] Evelyne Patlagean, *Le Basileus assassiné et la sainteté impériale, in Media in Francia. Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner*, s. l., 1989, p. 345–361.

[117] Alexandru Duţu, *Survivances byzantines et attrait de l'immédiat : le témoignage des livres populaires sud-est européens,* « Byzantinische Forschungen », XVII, 1991, p. 156–157. Pour une autre opinion, voir Andrei Pippidi, *Pouvoir et culture sous Constantin Brancovan*, RESEE, XXVI, 4, 1988, p. 285–294.

[118] Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Cele trei săgeţi. Saga Bălăcenilor*, Bucarest, 1990, p. 77–79.

dorée de Bucarest a promptement produit une chanson restée inédite jusqu'en 1884, quand les folkloristes l'ont recueillie, du reste sans en avoir reconnu l'origine[119]. Dans le cas qui nous occupe, c'est une imitation du style populaire qui a créé du folklore.

Le dernier aspect que nous voulons aborder avant de conclure est le problème du rapport entre la culture de cour et l'analphabétisme des masses. L'accès aux livres imprimés, donc aussi la connaissance des auteurs byzantins, étaient limités à une élite peu nombreuse : quelques centaines de personnes formaient la classe lettrée en Valachie sous le règne de Constantin Brancovan, époque où l'activité littéraire paraît avoir atteint un maximum, ce qui veut dire qu'elle se déroulait en circuit fermé. Pour le reste de la population, notre XVIIIe siècle encore archaique demeure figé dans l'oralité. Or, la lecture à haute voix du texte des chroniques ne peut satisfaire qu'un environnement restreint, dont l'intérêt pour la politique est gêné par l'inaptitude à lire. Un troisième cercle est formé par les marginaux qu'on désire attirer et inciter par une information contrôlée. C'est à leur intention qu'on a fait circuler les chroniques versifiées, qui adoptaient le langage et le mètre populaires. Par leur intermédiaire, on insinuait une interprétation du fait politique dont la diffusion allait être assurée par la chanson[120]. Une raison pour laquelle la plupart des chroniques du XVIIe siècle ayant trait aux événements récents ont été conservées par fragments, en Moldavie aussi bien qu'en Valachie, pourrait bien être parce qu'elles étaient destinées à des auditeurs qui assistaient à un spectacle. La mise en cause de deux différents milieux d'illettrés ne devrait pas étonner, car ce que nous savons de « la consommation d'histoire » à Byzance suggère une situation semblable[121].

L'imitation du modèle byzantin s'est donc réalisée autant dans les circonstances les plus dramatiques d'une vie humaine que dans l'amplification littéraire par laquelle l'imagination populaire a développé la réaction des spectateurs apitoyés. Malgré la tentative d'apostasie ou justement à cause d'elle, les souffrances des Brancovan ont été évoquées avec une tendresse confiante par les générations suivantes ; elles ont anobli l'histoire nationale, la littérature a honoré le sacrifice de manière variable selon le talent des auteurs, ce qui a produit des images d'Épinal à côté de pages vraiment émouvantes ; finalement, l'Église a entouré des rites traditionnels un événement qu'elle a érigé en exemple sans questionner son authenticité.

De tous ceux qui ont reconnu l'intérêt des problèmes posés par ce cas, Miss Joan Ure a vu le plus clairement dans l'enchaînement de réalité et de mythe, aussi

[119] Ion Ghica, *Scrisori către l'asile Alecsandri*, Bucarest, 1887, p. 45–47; Gr. G. Tocilescu, Christea N. Ţapu, *Materialuri folcloristice*, I. éd . Iordan Datcu, Bucarest, 1980, p. 418–419; G. Dem. Theodorescu, *Poezii populare române*, éd. George Antofi, Bucarest, 1982, p. 542–543.

[120] Le texte édité par Dan Simonescu appartient encore à la première étape (écrit pour diffusion), tandis que celui publié par Bianu représente une récitation conservée par écrit, ce que serait, de nos jours, un enregistrement.

[121] Margaret Mullett, *Writing in early medieval Byzantium*, in *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, éd. Rosamond Mc Kitterick, Cambridge, p. 157–162.

nos conclusions ne peuvent que rejoindre les siennes. Son analyse critique avait abouti aux remarques suivantes : « The elements of these historical legends justifying comparative treatment are embellishment of detail. Basic facts are genuine. Comparative study is useful to history in helping establish that core of historical fact; to literature, in pointing to underlying historical conditions of fashion and revival; to folklore, in contributing to the identification of the course and bearers of certain oral traditions »[122]. On ne saurait mieux dire. Ce que nous avons ajouté, plus de quarante ans après, relève la continuité byzantine à travers la culture et, en même temps, dans les mentalités qui déclenchent un certain type de réactions, mentalités également partagées par l'élite et par le commun du peuple.

[122] Voir ci-dessus, note 7.

«RÉITÉRER LA TRADUCTION», UN PROCÉDÉ DE LA LITTÉRATURE RELIGIEUSE ROUMAINE

ZAMFIRA MIHAIL

Depuis toujours les collectivités humaines ont communiqué les unes avec les autres, ces contacts ayant pour intermédiaire la langue[1]. Les relations s'établissent par le biais des individus qui ont la capacité d'utiliser dans la communication deux systèmes linguistiques différents, autrement dit qui ont la capacité d'utiliser de manière alternative deux idiomes, étant donc bilingues. Lorsqu'un groupe de locuteurs d'une langue A emploient régulièrement des éléments d'une langue B lesquels proviennent d'une langue non-A, on peut considérer qu'il y a une interférence dans l'acte de la communication linguistique. U. Weinreich appréciait que l'interférence, résultat du contact linguistique, est caractérisée par les changements qui se passent sous l'influence des facteurs linguistiques provenant d'une autre langue. Celle-ci se produit d'abord au niveau de la communication orale et seulement ensuite dans la langue. Au niveau de la communication orale, elle apparaît dans les expressions du locuteur bilingue comme un résultat du fait qu'il maîtrise aussi une seconde langue.

Le contact interlinguistique, considéré de cette perspective comme « le problème central de toute la linguistique » (selon la formule de Bonfante) ou « le problème fondamental » (Jakobson, Martinet)[2], offre ainsi une nouvelle modalité d'aborder les changements produits dans une langue.

Un cas spécial de contact interlinguistique est considérée la traduction, lorsque on a en vue la linguistique du texte (dans l'acception de E. Coseriu), expression du bilinguisme des locuteurs cultivés qui ont perfectionné à travers l'étude la seconde langue. Le traducteur est obligatoirement un bilingue. E. Coseriu a établi un parallélisme entre la théorie de la traduction et la théorie du langage, pour lui la traduction *est* un fait du langage quoique d'un genre particulier[3]. La particularité de

[1] C'est d'ailleurs la définition du *contact linguistique* : « Deux ou plusieurs langues sont considérées être en contact si elles sont utilisées de manière alternative par les mêmes personnes. »

[2] Ap. Marius Sala, *Limbi în contact*, Bucarest, Ed. Enciclopedică, 1997, p. 23.

[3] E. Coseriu, *Falsche und richtige Fragestellungen in der Übersetzungtheorie*, in *Energeia und Ergon: sprachliche Variation – Sprachgeschichte – Sprachtypologie; Studia in honorem Eugenio Coseriu*, tome Ier, *Schriften von Eugenio Coseriu* (1965-1987), hrsg. von Jörn Albrecht, Tübingen, Günter Narr Verlag, 1988, p. 295-309. Cf aussi Colette Laplace, *Théorie du langage et théorie de la traduction*, Didier Erudition, Paris, 1994, p. 160.

Études Byzantines et Post-Byzantines, V, p. 497–508, 2006

cet acte de langage tient au fait que le traducteur ne détermine pas lui-même le contenu de son discours, ce dernier lui étant imposé[4]. En d'autres mots, traduire c'est d'abord comprendre un texte, le recréer à partir du support matériel fourni, le rendre à sa nature dynamique de vecteur de sens – et ceci ne peut effectivement se faire que par référence à des connaissances extralinguistiques – et ensuite créer un texte similaire avec un outil linguistique différent. Dès lors que la traduction n'est plus étudiée comme le produit d'un travail sur la langue, n'est plus envisagée comme une étude lexicologique, mais comme une activité langagière à part entière, il va de soi qu'elle est nécessairement complexe et que l'on devrait y retrouver les mêmes aspects et les même niveaux que pour le langage[5].

A. Berman attire l'attention sur le fait que la traduction, comme nouvel objet du savoir, signifie deux choses: 1. en tant qu'expérience et opération, elle est porteuse d'un savoir *sui generis* concernant les langues, les littératures, les cultures, les mouvements d'échange et de contact, etc. En ce sens, il recommande de considérer la traduction comme *sujet* de savoir; 2. tout en étant un cas particulier de communication interlinguistique, interculturelle et interlittéraire, la traduction est aussi le modèle de tout processus de ce genre[6].

La discipline qui a comme objet d'étude la traduction « comme sujet de savoir, comme origine et source de savoir » et qui a pris « une forme définie, quasi institutionnelle et établie, propre à permettre son déploiement dans un champ de recherches et d'enseignabilité » a été appelée traductologie[7]. Elle est par excellence interdisciplinaire, parce qu'elle se situe précisément entre des disciplines diverses, souvent éloignées les unes des autres, dont la problématique et la méthodologie auxquelles elle fait appel ne seront pas détaillées dans ce cadre. Nous nous contentons seulement de souligner que cette discipline représente un domaine en pleine effervescence épistémologique. Les principes théoriques de certains traducteurs modernes ou linguistes préoccupés par la linguistique du texte constituent le support théorique. Une hypothèse de la traductologie se réfère au fait que « la traduction, qu'il s'agisse de littérature, mais aussi de philosophie ou même de sciences humaines, joue un rôle qui n'est pas celui de simple transmission: ce rôle, au contraire, est tendanciellement *constitutif* de toute littérature, de toute philosophie et de toute science humaine. »[8] Nous embrassons la cause de ceux qui soutiennent cette idée et, par conséquent, nous nous proposons de relever certains aspects spécifiques de la traduction des textes religieux en langue roumaine vue de la perspective des principes de la traductologie.

[4] « Eine Übersetzung aber ist kein Wörterbuch und keine lexicologische Studie, sondern ein Sprechen mit einer anderen Sprache und mit einem vorgegebenen Inhalt », E. Coseriu, *op. cit.*, p. 300.

[5] Colette Laplace, *op. cit.*, p. 160-161.

[6] Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 291.

[7] Je tiens à renouveler mes remerciements à Mme Elisabeta Nicolescu pour son *Cours de traductologie* tenu aux Cours de mastérat de la Faculté de langues et littératures étrangères de l'Université « Spiru Haret », ainsi que pour les études de traductologie qu'elle a mises à ma disposition.

[8] Antoine Berman, *op.cit.*, p. 293.

Dans les études et les synthèses consacrées à la littérature roumaine ancienne on a enregistré, chronologiquement, des opinions regardant la possibilité et la validité de l'acte par lequel on rend dans la langue vernaculaire roumaine les textes sacrés et « les possibilités » de la langue roumaine d'équivaloir ces textes. L'acte de traduction, les sources utilisées, les appréciations que le traducteur lui-même a au regard de sa réalisation ont été interprétés à travers les implications de la finalité de cette activité. L'analyse des principes de la *traductologie* appliqués à l'étude des anciens textes roumains de culte a été mise en valeur par quelques travaux qui ont défriché ce domaine appartenant à d'exceptionnels linguistes de la jeune génération qui représentent la garantie que les investigations se trouvent sur le bon chemin[9]. C'est pour marquer les principes de l'activité de traduction que nous allons examiner quelques particularités de la constitution de la littérature roumaine religieuse[10].

C'est ainsi que les orthodoxes roumains ont transposé les textes bibliques et les textes de culte (les textes bibliques étant eux aussi « de culte ») dans une langue qui n'était pas considérée « sacrée », dans une ambiance submergée par les suspicions d'« hérésie » dont ils auraient pu être accusés. L'écriture comme telle en langue roumaine ne se trouvait qu'à ses débuts, par conséquent le matériel linguistique qui constitue « les briques » servant à la construction de l'édifice dans la langue de réception était pourvu de connotations « théologiques » ou était emprunté dans le texte même à la traduction. Les textes de la littérature grecque ont circulé dans les Pays Roumains et en versions manuscrites ou éditées. Les textes en slavon, eux aussi en versions manuscrites ou éditées, étaient souvent représentés par des versions déformées des traductions ou des copies lacunaires.

Comme on l'avait remarqué aussi dans les littératures d'autres pays, « les traducteurs bibliques ont travaillé indépendamment des traducteurs de textes profanes. L'écart entre les deux pratiques, créé par des considérations théologiques, s'est agrandi de siècle en siècle sous le poids toujours plus lourd du savoir accumulé. »[11] Cela parce que la littérature religieuse contient un « univers du discours » spécifique que les traducteurs, mais également les philologues-commentateurs ont décrypté d'une manière à part, à savoir ils ont utilisé des références de terminologie « technique ».

« L'univers du discours » représente « le système universel de significations auquel appartient un discours (ou un énoncé) et qui détermine sa validité et son sens. » Les écrits littéraires (ou les écrits religieux), la mythologie, les sciences, les

[9] Cf. Eugen Munteanu, *Studii de lexicologie biblică*, Iaşi, Ed. de l'Université « Al. I. Cuza », 1995, 374 p. ; Alexandru Gafton, *Evoluţia limbii române prin traduceri biblice din secolul al XVI-lea*, Iaşi, Ed. de l'Université « Al. I. Cuza », 2001, 388 p.

[10] Les traductions bibliques dans les langues néo-grecque, russe, bulgare et serbe datent de l'époque moderne et n'ont pas été acceptées comme *textes de culte*, vue que le cycle liturgique est officié dans le grec ancien et le slavon.

[11] Sherry Simion, *Délivrer la Bible : la théorie d'Eugène Nida*, « Meta » (Journal des traducteurs), XXXII, 4, 1987, p. 429.

mathématiques, l'univers empirique en tant que « thèmes » ou « domaines de référence » constituent des « univers du discours. »[12]

L'importance des cadres non-verbaux est souvent ignorée par les philologues, les éditeurs de textes ou les commentateurs, d'autant plus que, ainsi que le soulignait E. Coseriu, « la langue écrite » ne dispose guère ou ne dispose que partiellement de certains cadres (comme, par exemple, le milieu, la situation immédiate, le contexte physique, le contexte empirique et celui pratique). La littérature ne met en valeur que certains cadres limités, surtout les cadres historiques et culturels. La difficulté de certaines œuvres par rapport à d'autres se trouve en relation directe avec l'adhésion aux contextes ignorés par le lecteur. De là, la nécessité de commentaires si l'interprétation a lieu dans des contextes différents de ceux sur lesquels l'œuvre se base : « expliquer » une œuvre signifie, avant tout, reconstituer ses cadres. Le commentaire « philologique » a pour objectif de relever les « cadres » dans lesquels le texte étudié acquiert sa signification complète[13].

Du point de vue théologique, c'est un fait bien connu que l'Église a statué le concept de « langues sacrées », déterminée en cela par la « Sainte tradition » qui poursuivait de manière expresse l'obligation de respecter un texte « modèle » immuable. Obligation perpétuée par la tradition de transmettre le texte de l'Ancien Testament. En ce qui concerne les livres de culte, la tradition a supposé une équivalence littérale du texte afin de conserver tout les sens supposés de l'original que, conformément aux normes de la langue hébraïque, la succession même de signes entre deux langues (la réceptrice et celle qui constitue le prototype, cf. Saint Jérôme). Après la période de l'Eglise primaire, dans le culte de l'Eglise orthodoxe la brèche dans l'hégémonie des langues sacrées, par l'utilisation de la langue vernaculaire, a été faite par l'Eglise roumaine[14].

Les solutions de traduction en langue roumaine dans le cas des textes de culte ont été déterminées, en premier lieu, selon nous, par les qualités intellectuelles des traducteurs, par la manière dont ils possédaient les deux (ou plusieurs) langues qu'ils utilisaient en dehors de la langue maternelle, par la langue dont on faisait la transposition (si c'était le slavon, le grec, le latin ou autres langues) et par la présence ou l'absence de versions slavones et grecques accessibles de manière simultanée au traducteur. Ces « solutions » de traductions ont pu passer d'une version à une autre ou elles ont pu être déterminées dans le sens de leur rejet. Les rapprochements plus ou moins grands de deux textes peuvent indiquer aussi une certaine interdépendance entre ceux qui traduisaient ou révisaient. C'est également le motif pour lequel une copie présente des différences par rapport à son original.

[12] E. Coseriu, *Determinare şi cadru. Două probleme ale unei lingvistici a vorbirii*, traduction et commentaire par Const. Dominte, in « Forum », n°s 478-480, 1999, p. 36.

[13] *Ibidem*, p. 75-76.

[14] L'utilisation, par la suite, de la langue slavone dans les églises orthodoxes russe, biélorusse, ukrainienne, bulgare et serbe a déterminé un mouvement différent du vocabulaire des langues vernaculaires respectives. Par exemple, in *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, Moscou, Ed. Nauka, 23 vol. (*A-Sdymka*), 1975-1997, le poids des éléments lexicaux de ce domaine est très réduit.

celui à cause duquel « un traducteur refuse une traduction déjà existante et commence à travailler sur une autre. »[15]

Il est à supposer que, selon l'opinion d'Alexandru Gafton, le réviseur d'un texte traduit, ne disposant que d'une variante lacunaire, « commence à travailler sur une autre ». Cette motivation est parfaitement acceptable, bien que, dans plusieurs situations, celui qui se proposait de traduire eût pu penser que le texte n'avait pas encore été traduit en roumain ou, en dépit du fait qu'il savait que le texte était traduit, il ne disposait pas de sa traduction et alors il se proposait lui-même de l'accomplir. L'opinion d'Alexandru Gafton est particulièrement importante pour la perspective que la recherche actuelle peut aborder lorsqu'elle fait des appréciations concernant *la réitération des traductions en langue roumaine.*

Mais, le plus important était le fait de trouver un exemplaire du prototype pour en faire la traduction. Par exemple, l'auteur de l'*Avant-Propos* de *Evanghelia cu învățătură* déclare : « en plusieurs endroits j'ai demandé et j'ai cherché [l'exemplaire slavon de *Evanghelia cu învățătură*] jusqu'à l'avoir trouvé en Valachie, chez l'archimétropolite Serafim. »[16]

En même temps, on présume pourtant « la présence ou l'absence d'une version slavone ou grecque pour contrôle ». Pour une telle option virtuelle, il est à supposer, soit au XVIe siècle soit pendant les siècles suivants, qu'ils avaient la *possibilité* d'avoir accès à plusieurs variantes (dans une seule langue, grecque ou slavone, ou à des rédactions grecque et slavone).

Un Siméon Stefan et son équipe, en constatant que la traduction du *Nouveau Testament* effectuée par l'hiéromoine Silvestre était défectueuse par omissions et mal comprehénsion du texte grec, ont recours, pour comparaison, à des prototypes grecs, latins et slavons, mais se sont guidés, pour le traduire, d'après «le livre grec».[17]

Païsie Velicicovski confronte la traduction slavone des écrits de certains Saints Pères avec les variantes slavones du même texte et avec le prototype grec. L'initiative du métropolite Veniamin Costache, au début du XIXe siècle, visait d'obtenir le même travail en plusieurs langues afin de donner aux traducteurs du monastère Neamț la possibilité de faire les comparaisons nécessaires[18].

[15] Alexandru Gafton, *Evoluția limbii române prin traduceri biblice din secolul al XVI-lea*, Iași, Ed. de l'Université „Al. I. Cuza", 2001, p. 298, particulièrement la note 1206.

[16] Dans la *Predoslovie* (Avant-Propos) de *Evanghelia cu învățătură*, Brașov, 1581. In « Studii și cercetări științifice », Filologie, Iași, XI, 1960. fasc. 1, p. 150, j'ai affirmé que l'identification faite par G.I. Koliada de l'original de cette traduction à l'édition de I. Feodorov de 1569 parue à Zabludov est vraisemblable, car I. Feodorov a voyagé en Valachie pour trouver un texte plus exact de la Bible slave qu'il se préparait à éditer et a donné alors une copie de son édition au métropolite Serafim. In *Crestomația limbii române vechi* , vol.I (1521-1639), Bucarest, Ed. Academiei, 1994, p. 30, note 79 n'est citée qu'une affirmation de P. Olteanu parue en 1963.

[17] *Predoslovie către cetitori*, in *Noul Testament*, Bălgrad, 1648. Cf.aussi *Mistirio sau Sacrament*, Târgoviște, 1651.

[18] Cf. Sfântul Paisie de la Neamț, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, Valentina Pelin éd., vol. I, Kishinev, Ed. « Tipografia centrală », 1998, p. 49.

Mais un traducteur se trouvant dans un centre culturel où il aurait pu avoir à sa disposition plusieurs alternatives, tel Nicolae Milescu à Constantinople lorsqu'il a traduit l'*Ancien Testament*, il a pourtant travaillé sur une seule variante (Francfort, 1597).

Les comparaisons entre deux versions ayant une valeur de prototype pour faire une traduction suppose l'existence d'une « conscience philologique » et d'un programme rigoureux, spécifique à un *scriptorium*. Ce qui détermine que l'acte de traduction en roumain acquière un aura de professionnalisme déclaré non seulement dans le sens du respect rigoureux d'une équivalence textuelle, mais aussi de « sélection » avisée de la variante correcte par rapport à une autre estimée alors « imparfaite ». Or, ainsi que les spécialistes reconnaissent, « pour une bonne partie des traductions on n'a réussi à établir jusqu'à maintenant que la langue de l'original (n.n., à savoir du prototype lequel, à son tour, pouvait être traduit), mais non la source directe mise à contribution. »[19]

La comparaison des variantes roumaines, ayant certaines différences notables entre elles, est faite aujourd'hui par les chercheurs en se rapportant à un même archétype slavon ou grec, d'habitude la variante imprimée. La réserve exprimée, à savoir qu'il y a eu des différences entre les textes des archétypes qui se sont trouvés à la base des différences parues dans la rédaction roumaine n'est qu'une réserve théorique : « Certains de ces états de choses peuvent être trouvés dans le texte biblique lui-même, la version latine, celle slavone, celle roumaine ainsi que d'autres versions [parmi lesquelles ils nous faut citer aussi les versions manuscrites grecques vue que la traduction pouvait se faire également à partir de variantes imparfaites, *notre commentaire*] qui avaient des "déviations" de différents degrés par rapport à la version modèle, fait qui indique non seulement la difficulté de l'acte de traduction, mais surtout les valences du texte biblique. »[20]

Mais le même chercheur avisé constatait « le manque d'un système de méthodes de traduction »[21] et que, « du point de vue de l'acte de traduction, l'analyse de cet acte montre qu'il faut reconnaître la présence de plusieurs oscillations provenant de l'inexistence d'une théorie de la traduction. »[22] Finalement, sa conclusion était que « les insuffisances du traducteur proviennent non seulement de sa préparation, mais de l'exercice précaire dans l'acte de traductions aussi complexes ou de l'absence d'une théorie de la traduction. On peut affirmer que ceux-ci proviennent plutôt d'une langue maternelle dépourvue de la variante culte. »[23] L'horizon d'appréciation traductologique ne manque pas et le chercheur ajoute : « L'insuffisance est l'insuffisance de la langue [roumaine n.n.], mais pas en tant que

[19] *Crestomaţia limbii române vechi*, vol. I *(1521-1639)*, coord. Al. Mareş, Bucarest, Ed. Academiei Române, 1994, p. 34.

[20] Alexandru Gafton, *op. cit.*, p. 299.

[21] *Ibidem*, p. 301.

[22] *Ibidem*, p. 309.

[23] *Ibidem*, p. 345.

'système', mais en tant que 'norme' et 'habla'. » Par conséquent, ajoutons-nous, les solutions des traductions ont été déterminées par la « performance » linguistique du traducteur *versus* sa « compétence » dans les deux langues.

Vu que dans la langue roumaine nous ne disposons pas encore d'éditions critiques de toutes les traductions de la littérature ecclésiastique et qu'une action concertée n'a été démarrée que pour le texte de la Bible[24] (sous cet aspect la littérature historique et, plus récemment, la littérature populaire[25] sont – ou s'efforcent de l'être – en avance), il est naturel qu'on prenne au préalable en discussion aussi certains aspects théoriques de la traduction des textes de culte. Le fait que, par exemple, Alexandra Roman-Moraru[26] s'est proposé de comparer les sens de certains termes roumains qui ne correspondent pas au texte standard du prototype aux variantes grecques se trouvant dans les manuscrits est l'indice d'une rigueur accrue. Ainsi, le sens de certains mots du mss. 45 de la Bible de Bucarest n'a été retrouvé que dans une seule variante grecque de la Septuaginta (*Codex Alexandrinus*), retenue dans l'appareil critique de l'édition d'Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1935.

Au XVIe siècle, la conception selon laquelle le texte sacré ne saurait être distorsionné par une traduction périphrastique, mais on doit respecter l'équivalence littérale, représentait une manière de défendre l'intégrité théologique du texte. Les 9 éditions en roumain (auxquelles on ajoute 3 éditions avec texte interlinéaire) contiennent, en premier lieu, les trois écritures bibliques[27]. *Tetraevanghel* / Evangéliaire (1561), *Apostol* / Livre des Apôtres (1570), *Psaltire* / Psautier (1570), *Liturghier* / Livre de Liturgies (1570) (qui comprend l'ordre des trois Liturgies (des Saints Jean Chrysostome, Basile le Grand et Grégoire le Dialogue), ainsi que des Vêpres et des Matines, y compris des prières du Livre des Prières) ; tout cela représente des textes de culte ayant de formulations sacro-saintes. A leur tour, les manuscrits ont multiplié la même catégorie de textes : *Faptele Apostolilor* / Les Actes des Apôtres et *Epistole* / Les Epîtres (le Codex de Voroneț, le Codex de Bratul), la série des *Psaltiri* / Psautiers (*Psaltirea* de Schei, *Psaltirea* de Voroneț et *Psaltirea* de Hurmuzachi).

[24] A de notables exceptions: l'édition des premiers livres de l'Ancien Testament, *Monumenta Linguae Dacoromanorum*, Biblia 1688, vol. I, *Genesis*, Iași, 1988, vol. II, *Exodus*, Iași, 1991, vol. III, *Leviticus*, Iași, 1993, vol. IV, *Numerii*, Iași, 1995, vol. V, *Deuteronomium*, Iași, 1997, *Psalmii*, Iași, 2002; *Codicele Voroneţian*, ed. critique de Mariana Costinescu, Bucarest, Ed. Minerva, 1981, *Psaltirea Scheiană*, ed. critique de I.-A. Candrea, Bucarest, 1916.

[25] Cf. la Série initiée par l'Institut d'histoire et de théorie littéraire „G. Călinescu": *Texte uitate, texte regăsite*, 3 vol., 2002-2003-2004; la série de 8 volumes à éditions philologiques de certains écrits hagiographiques ou populaires édités par l'Institut de linguistique et la *Bibliografia literaturii populare românești*, 2 vol., due à Cătălina Velculescu et Mihai Moraru, Bucarest, Ed. Academiei, 1981-1985, qui enregistre les manuscrits des collections publiques de Roumanie.

[26] Alexandra Moraru, dans son compte rendu du travail d' Eugen Munteanu, *op. cit.*, in «Limba Română », XLIV, 1995, 3-4, p. 158.

[27] L. Allatius, *De libris ecclesiasticis Graecorum dissertationes duae...* Paris, 1645, énumère les 12 «livres liturgiques » de L'Eglise grecque.

Autres catégories d'écrits, en dehors des écrits ecclésiastiques, dénotent la formation d'une mentalité différente des copistes qui se permettaient des interpolations et des transformations non seulement au niveau lexical du texte qu'ils traduisaient ou copiaient[28]. Les notes des traducteurs ou des copistes enregistrent le fait qu'ils se rendaient compte qu'ils traduisaient d'après une traduction (les prototypes slavons), c'est-à-dire qu'ils retraduisaient, car ils mentionnaient de manière expresse les étapes que le texte avait parcourues, s'agissant de traductions de la langue hellénique en slavon et du slavon en roumain.

Les retraductions que les textes subissaient (du grec en slavon et du slavon en roumain) multipliaient ainsi les passages obscurs[29]. Après avoir fait, dans une première période, un appel unanime aux prototypes slavons, les générations suivantes tendent de faire de plus en plus appel à des formulations originales en langue hellénique. Evidemment dans le but d'assurer la véridicité du texte théologique.

A partir du XVIIe siècle, le grand revirement dans l'orientation des traductions dans la culture roumaine est représenté par la propension vers les sources de la littérature originale théologique, en l'occurrence les sources grecques. C'était une option successive chronologiquement accompli par l'option approximativement simultanée de plusieurs traducteurs, dans des zones différentes, de traduire les mêmes textes. L'apparition d'une catégorie de prêtres roumaines connaissant la langue grecque, en dehors des locuteurs natifs, a représenté l'ambiance qui a préparé le revirement de la culture roumaine, y compris de la traductologie ecclésiastique.

La différence essentielle entre les deux langues des prototypes des écrits théologiques (la langue grecque et le slavon) était le statut particulier que ces deux langues conféraient aux écrits (des rédactions originales ou des traductions du grec au slavon)[30]. Aux Pays Roumains, c'est la littérature grecque qui a circulé ayant pour expression la langue ancienne grecque mais également les variantes dans le grec byzantin et coiné. Les prêtres et les professeurs grecs ont introduit la connaissance de la langue hellénique, mais les initiatives et la traduction proprement dite des textes bibliques et de culte de cette langue en langue roumain appartiennent à des locuteurs de langue roumaine. Le nombre des manuscrits grecs dans les Pays Roumains a été en continuelle augmentation. Dans les conditions où l'utilisation de la langue roumaine dans le culte a été généralisée, la traduction de la littérature théologique directement à partir de prototypes grecs a représenté le poids majeur des traductions qui « ont stimulé et inspiré les monuments de la

[28] Cf. Cătălina Velculescu, *Continuitate şi salt în transmiterea variantelor letopiseţului cantacuzinesc*, «Revista de istorie şi teorie literară », t. 25, 1976, n° 1, p. 51-63.

[29] Dans un manuscrit de *Liturghier slavo-român* / Livre de Liturgies de 1708, on mentionne de manière explicite: « depuis le début déjà il a été erroné ». Cf. BAR ms. rom. 4067, f. 1[v].

[30] Cf. Zamfira Mihail, *Au-delà de l'apparence des frontières littéraires du Sud-Est européen*, in *Littérature sans frontières*, in *Patrimoine littéraire européen*, Textes réunis et presentés par Jean-Claude Polet, De Boeck Université, Bruxelles, 2000, p. 77-84.

culture roumaine. »[31] Et, ajoutons-nous, ce courant de traductions religieuses a contribué de manière décisive à diminuer, jusqu'au renoncement complet, les variantes de la littérature religieuse (liturgique) roumaine traduites par l'intermédiaire du slavon.

Les déclarations de Siméon Stefan et Païsie devront être considérées comme des moments essentiels de la formulation, en termes explicites, de principes de la traductologie moderne dans le sens propre du mot. Elles représentent la caractérisation de l'option des traducteurs roumains de littérature religieuse, en général. Les traducteurs ont préféré réitérer les traductions au lieu de les perfectionner par variantes successives. Ainsi, dans une lettre privée adressée à un ancien disciple, Païsie lui raconte, en slavon, la manière dont il entend traduire et les problèmes auxquels il se heurte. Cette mentalité confère une note particulière à ses traductions. Il a décrit en détail son effort, sans résultats positifs, « dans une désirable amélioration des livres slavons d'après les livres slavons »[32] et comment il s'est rendu compte que les résultants étaient nuls, et encore que la variante de sa traduction directe a été influencée négativement par cette confrontation. Il en a fait lui-même la comparaison « lisant les vieux livres slavons édités et – les mêmes – très anciens vieux livres manuscrits grecs » en constatant que les « erreurs survenues dans les vieux livres slavons édités ne se retrouvent point dans les livres grecs. »[33] Il fait cette comparaison car les livres grecs sont la source des livres slavons, « car les livres slavons proviennent des livres grecs. »[34] Le pieux Païsie a considéré que dans les livres slavons les passages erronés ont deux causes : « 1. la maladresse des anciens traducteurs de la langue grecque en slavon et 2. la maladresse et l'indifférence des maladroits copistes ». Et c'est alors qu'il s'est proposé « d'améliorer » les livres slavons et réaliser « la nouvelle traduction » en slavon d'après les livres helléno-grecs. Il constate, en faisant des investigations au Mont Athos que les textes hésichastes « ont été écrits dans la plus pure langue helléno-grecque.»[35] Afin d'avoir le texte de ces écrits hésichastes qui l'intéressaient, Païsie rétribue un Grec pour les copier d'après des protographes.

Comme un véritable « théoricien » des problèmes de la traduction, auxquels il a eu lui-même affaire, Païsie a énuméré les éléments dont un traducteur doit absolument tenir compte afin d'obtenir une équivalence exacte et raconte ses hésitations et ses problèmes :

[31] E. Völkl, *Die griechische Kultur in der Moldau während der Phanariotenzeit (1711-1821)*, in «Sudost-Forschungen», XXVI, 1967, p. 102-139. Cf. aussi Olga Cicanci, *Literatura în limba greacă în Moldova şi Ţara Românească în veacul al XVII-lea*, in « Studii. Revistă de istorie », 23, 1970, n° 1, p.17-26, voir surtout p. 22.

[32] Sfântul Paisie de la Neamţ, *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. I, éd. Valentina Pelin, Kichinev, Ed. « Tipografia centrală », 1998, p. 46-47.

[33] *Ibidem*, p. 197.

[34] *Ibidem*, p. 198.

[35] *Ibidem*, p. 48.

« La première [obligation du traducteur, n.], le traducteur de livres doit être connaisseur de toutes choses et non seulement de l'enseignement grammatical et de l'orthographe, mais également dans cette infinie connaissance des qualités des deux langues qu'il soit accompli, et encore dans les plus hauts enseignements: poétique, rhétorique et philosophique et encore dans la théologie même /.../

La seconde ... était l'orthographe, c'est-à-dire la juste écriture /.../. C'est pour cette raison que moi-même, étant maladroit à l'époque dans la juste écriture, je craignais, la redoutant, de commencer cette chose.

La troisième, car pour cette chose je n'avais pas de lexicons à l'exception d'un *Varia* [...] et la traduction des livres sans lexicons est, comme on le sait, comme le travail du peintre sans outils.

La quatrième, parce que ce n'était qu'une partie des mots de la langue helléno-grecque que je connaissais et même cette partie était très mince /.../.

La cinquième, parce que la langue helléno-grecque – incomparable parmi toutes les langues du monde, impressionnante par sa beauté, par sa profondeur et grande abondance et richesse des voix cachées, sa profondeur de manière que même les Grecs nés Grecs, en toutes choses connaisseurs ont de la peine à la maîtriser – provoquait en moi une crainte assez grande /.../.

La sixième, je redoutais commencer cette chose parce que même notre très glorifiée langue slave... je n'en connaissais qu'une partie de son vocabulaire à peine.»[36] Le dilemme qu'il a éprouvé entre « l'amélioration » des livres slavons ou « commencer de nouveau leur traduction d'après les livres helléno-grecs » s'est terminé avec l'option pour la seconde variante, procédé spécifique aussi à la littérature religieuse roumaine.

Dans la littérature ecclésiastique slave, lorsque le patriarche Nicon a posé, entre 1654-1657, le problème de corriger les textes lesquels, transmis par des copies successives, étaient arrivés à déformer l'énoncé, la résistance conservatrice du clergé et des fidèles a entraîné les gens et on est arrivé au « rascol ». Le texte que le patriarche Nicon désirait de manière particulière de corriger était le Livre des Prières, avec toutes les indications rituelles. Il a recommandé à la commission qui a commencé les corrections de se guider lorsqu'ils adoptent une forme correcte d'après les originaux grecs et les anciens manuscrits slaves[37], mais, d'après les témoignages des révoltés, la correction n'aurait pas été faite d'après des éditions ou protographes anciens, mais d'après des nouveaux livres grecs. Les conclusions basées sur les confrontations documentaires relèvent que les opposants n'avaient pas complètement raison, parce qu'on prenait en considération les recommandations des nouveaux livres grecs, celles-ci représentant en réalité l'adaptation de formes plus anciennes tandis qu'on ne vérifiait pas toujours les formes nouvelles si elles

[36] *Ibidem*, p. 49-50.

[37] Lev Lebedev, *Patriarh Nicon*, in « Bogoslovskie Trudy », Moscou, vol. 23, 1982, p. 154-203 (surtout p. 174-182), cf. aussi « Nicon », in *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, XVII v., t. II, S. Pétersbourg, 1993, p. 400-404.

existaient dans les livres anciens. En 1656, les nouvelles variantes de certains livres de rituel ont été éditées : *Evangéliaire, Livre des Apôtres, Psautier, Livre de Rituels pendant le jeûne, Livre des Heures* (la seconde fois) mais celles-ci n'ont plus été acceptées par une partie du clergé et par de grands groupes d'adeptes conservateurs. Les « staroobreadcy » sont partis en exil avec leur livres « non-corrigés » qui constituent même aujourd'hui leurs livres de culte et qui contiennent, dans leur esprit, l'expression réelle (correcte) en langue slavone du texte sacré. On peut observer que, dans plus de trois livres qui sont les textes bibliques utilisés dans le culte, l'attention des correcteurs a été dirigée surtout sur cette catégorie d'écrits qui contiennent et les indications pratiques (*tipika*) pour effecteur les services divins (avec leurs textes).

Dix ans auparavant, il y avait eu une tentative similaire, cette fois réussie, du métropolite Petru Movilă à Kiev. Sans se lancer dans une action « collective », ainsi que le patriarche Nicon de Russie avait fait, Petru Movilă est, en fait, allé plus loin et a rédigé lui-même un *Livre de Prières* original en confrontant les anciens textes slavons (qui étaient eux aussi des traductions du grec) avec les originaux grecs. Dans une autre forme, il a devancé l'initiative de Nicon, sans pourtant étendre simultanément son action à d'autres livres de culte liturgiques et sans lui donner de l'ampleur dans le sens d'action organisée, en vue de laquelle il réunisse des spécialistes, des gens compétents en théologie et langue grecque, mais il a fait lui-même l'opération publiant ensuite, le cautionnant de son nom, l'*Evhologion* de 1646.

Par conséquent, ces deux exemples représentent des démarches graduelles de l'Eglise slave dans le but d'obtenir des traductions aussi fidèles que possible.

L'Eglise roumaine n'a pas été confrontée à de tels problèmes, car le texte roumain des livres de culte traduits depuis déjà le XVIe siècle était confronté, dans la mesure du possible, à d'autres variantes de texte ou à d'autres versions originales, au moment même de la traduction. Il n'y a pas eu une initiative visant la correction de certains textes roumains édités pour qu'il y ait une deuxième édition, corrigée et annotée. En langue roumaine, le procédé a reposé surtout sur la réitération de la traduction, en faisant appel à un prototype grec. Pendant la période 1642-1830 plus de 100 titres édités en langue roumaine ont été traduits de la langue grecque[38], auxquels il faut ajouter les travaux restés en manuscrit, dont la majorité fait partie de la littérature religieuse.

Les recherches en ce domaine se poursuivent et approfondissent certains aspects tels: « le repérage du titre grec (ou des titres s'il s'agit d'une compilation) et mise en rapport avec la manière dont il est rendu en roumain (traduction mot à mot, paraphrase, adaptation) ; le rapport entre la langue du texte original et celle d'un texte intermédiaire (s'il existe) ; le degré de synchronie de la traduction par

[38] Florin Marinescu, *Roumanika vivlia metafrasmena apo ta ellinika metacsi 1642-1830*, in « Mnémossyni », 10 (1988), p. 205-224.

rapport au texte original ; la lecture comparative parallèle du texte grec et sa traduction ou ses diverses versions en roumain, détermination du degré de fidélité, mais également de la contexture des intervention du traducteur (traduction intégrale, avec coupures, adaptation) ; les textes complémentaires figurant dans l'édition (appareil critique, commentaires du traducteur) quand ils touchent à des questions pratiques et théoriques de la traduction[39].

[39] Cf. Kentro Neoellinikon Erevnon, *Enimerotikó Deltio*, juin 1991. fasc. 3, p. 4.

LE PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL D'ÉTUDES BYZANTINES

(Bucarest, 14–20 avril 1924)*

PRÉMISSES ET CONTEXTE HISTORIQUE D'ORGANISATION

FLORINA FODAC

L'idée d'organiser un congrès international dédié en exclusivité aux études byzantines a été lancée pour la première fois par Nicolae Iorga au sein du Ve Congrès International de Sciences Historiques de Bruxelles (8–15 avril 1923)[1]. Dans ses *Mémoires,* l'historien roumain, participant actif aux travaux de ce Congrès, accorde quelques pages à la naissance de cette idée, à la manière par laquelle celle-ci a été mise en œuvre et au déroulement des préparatifs proprement dits : *« Dans la section destinée aux études byzantines, est surgie une fois, pendant une conversation avec M. Grégoire, l'idée d'un Congrès spécial pour cette discipline qui est très riche et qui a surtout beaucoup de prolongations dans la vie des peuples qui se trouvent sur le territoire de l'ancien Empire d'Orient et qui héritent tellement de formes et de manières de Byzance. J'ai suggéré, comme lieu de réunion, la ville de Bucarest, qu'avait recommandée aussi mon initiative de 1913 (celle de réunir en recherche tous les épigones de Byzance). La proposition a été chaleureusement acceptée, dans l'attente de recevoir l'assentiment des facteurs décisifs tels M. Diehl ou M. Gabriel Millet....*

Les premiers préparatifs ont démarré tout de suite. Très vite, à la différence d'autres préparations, qui durent des années entières, j'ai pris les premières

* Je tiens à remercier le Professeur Evangelos Chrysos, Université d'Athènes, qui m'a donné l'idée de cet article et les premières suggestions, le Professeur Andrei Pippidi, Université de Bucarest, qui a eu l'amabilité de m'aider à identifier les participants au Congrès dans les photographies annexées et le Professeur Emilian Popescu, Université « Alexandru Ioan Cuza », Iaşi pour les recommandations en vue de la publication de cet article.

[1] Voir *Le Premier Congrès International d'Etudes Byzantines*. Bucarest, avril 1924. Titres et sommaires des communications : C. Marinescu, *Compte rendu du premier Congrès international d'études byzantines,* Bucarest, 1924 ; Louis Bréhier, *Le premier congrès international d'études byzantines à Bucarest,* « Revue International de l'Enseignement », 15 sept. et 15 oct. 1924, p. 267–275 (publié aussi dans « Byzantion », I(1924), p. 734–744); Paul Graindor, *Le premier congres d'études byzantines*" dans la « Revue belge de philosophie et d'histoire », tom III (1924), p. 673–675 ; l'article de Louis Bréhier dans la « Revue de l'art ancien et moderne », XLVI (1924), p. 63–66 et de Henri Grégoire dans la « Revue Archéologique » XX (1924), p. 243–246.

mesures pour la réunion de 1924. Le Gouvernement roumain, influencé par ses intérêts et ses passions politiques habituelles, ne s'est pas montré favorable à une telle initiative, dont la fructification devrait faire honneur à la Roumanie. Même si le Ministre de l'Instruction, mon bon collègue Dr. C. Angelescu, a accordé une petite indemnisation pour couvrir les premières dépenses, si l'on a accordé la gratuité sur les chemins de fer et des voitures-lits pour l'excursion finale (qui devrait laisser un souvenir inoubliable à nos hôtes), Ion Brătianu (le prime ministre) déclarait que l'Etat ne peut pas patronner ce qu'il considérait une aventure frivole de « ce Iorga », auquel il ne daignera de reconnaître que les mérites « d'animateur » et cela seulement en cas de succès.

Mais, quand les savants français et belges ont adhéré avec plaisir, quand des participations latines ont été annoncées, quand nos voisins s'inscrirent, et même les Bulgares par leur méritoire archéologue Filov, quand les Serbes, les Yugoslaves, en général, se sont annoncés en grand nombre, quand les Grecs décidaient à leur tour à être représentés par le maître de leurs études d'archéologie médiévale, M. Sotiriu et par le professeur Kugeas, quand on a appris que l'illustre Ramsey va venir d'Angleterre, en route vers l'Asie Mineure de ses études, et quand même l'Amérique a choisi un représentant, ce monde politique plein de zèle a compris qu'il n'y avait pas d' autre chose à faire que de donner son concours officiel. Le roi et la reine (le roi Ferdinand et la reine Marie, *n.a*) *se trouvaient en ce temps-là dans un voyage en Occident et c'est pour cette raison qu'on nous a refusé une réception au Palais, mais le prince héritier et sa gracieuse épouse* (le prince Carol et la princesse Hélène, *n.a*) *ont fait un aimable accueil aux congressistes (...) tout s'est achevé avec les cadeaux que nous avons fait aux invités, à savoir des objectes d'art populaire. Puis, s'ensuivirent les excursions organisées de manière à pouvoir voir, très vite et sans aucune fatigue, ce que nous possédons en tant qu'art post-byzantin: les monastères des princes moldaves de Bucovine, les créations princières de Valachie et d'Olténie de Neagoe Bassarab, jusqu'à l'autre Bassarab des XVIIe–XVIIIe siècles, Brâncoveanu (...)*

Avant de nous séparer, MM. Diehl, Millet, Grégoire et encore d'autres représentants nationaux se sont rencontrés dans ma maison pour décider que, à côté de la revue byzantine, assez méritoire de Munich, de Krumbacher – à laquelle j'avais collaboré moi-même, avec une étude sur les Latins et Grecs en Orient au XVIe siècle – il faut créer encore une revue de langue française ayant un caractère moins strictement philologique. On a choisi le titre de « Byzantion » et on l'a placée sous la direction de M. Grégoire et M. Graindor....»[2] Sans ignorer la nature subjective de cette relation, on considère que celle-ci représente un bon point de

[2] Nicolae Iorga, *O viață de om așa cum a fost* (Une vie d'homme, telle qu'elle fut), București, 3 vol. 1934, p. 122–126 (plus loin, *O viață de om*...). Une invitation a été adressée aux savants roumains en juillet 1923, suivie par une invitation aux savants étrangers en octobre 1923 (voir leurs textes chez C. Marinescu, *op. cit.* p. 3–7). Le Congrès a bénéficié du haut patronage du Gouvernement roumain, qui a donné tout son concours, en particulier par les subventions du Ministère de l'Education, des Affaires étrangères et des Chemins de Fer Roumains.

départ pour nous interroger, à travers cette étude, comment *l'Idée* que Iorga a présentée aux historiens réunis a Bruxelles fut-elle née dans le contexte roumain *d'après guerre* et pourquoi a-t-elle reçu l'accord enthousiaste de milieux savants de l'époque.

*

Dans le quotidien « Universul » (L'Univers) du 16 avril 1924 on lit: « *Des illustrations remarquables de la science mondiale, en honorant par leur haute autorité notre Capitale, rendent un hommage non seulement au pays qui, par des contributions honorables, a augmenté le patrimoine de nombreux domaines scientifiques, mais aussi à ce peuple qui, l'arme à la main, a compris sa noble mission de se sacrifier sur l'autel des idées* (La Roumanie avait participé à la première guerre mondiale, aux côtés de l'Entente, 1916–1918, *n.a*)..... *Il convient donc que la merveilleuse époque qui fut celle de Byzance, avec toutes ses agitations et ses décadences, soit mieux mise en lumière afin qu'on arrive à une juste compréhension de notre civilisation même.* » C'est dans cet esprit que les principaux journaux de l'époque écrivent sur cet événement : le Congrès de Bucarest n'est pas regardé seulement comme un *événement scientifique*, mais également comme un *événement-manifeste* pour l'affirmation internationale de la « Grande Roumanie » d'après guerre. Son but était d'offrir, aux Roumains eux-mêmes et surtout aux étrangers, le témoignage du passé qui devrait soutenir les aspirations du présent.

Dans ce temps-la, la personnalité qui assurait ce lien entre passé et présent, par son infatigable activité scientifique et par son action politique, était Nicolae Iorga[3]. Dans un article dédié aux travaux du Congrès qui venait de commencer, il dévoile deux idées essentielles, qui, à son avis, justifiaient l'organisation d'une telle manifestation dans la capitale de Roumanie. Premièrement, en remerciant ceux qui ont bien reçu l'invitation de venir à Bucarest, Iorga montre que, par ce geste, les savants étrangers rendent un hommage *au rôle culturel que la Roumanie a accompli et continue à accomplir dans cette partie de l'Europe*. Deuxièmement, ces savants doivent reconnaître que, malgré les vicissitudes de l'histoire, *les Roumains ont développé une civilisation de synthèse (et pas une d'emprunt)*, dans laquelle on a mélangé des influences diverses. Dans cette synthèse, Byzance eut sa contribution et c'est de là que proviennent plusieurs des traits qui caractérisent l'esprit roumain dans son ensemble : « *Nous avons continué, dans des formes moins prononcées, ce que le monde chrétien d'Orient était autrefois. Mais l'essence de Byzance n'a pas décrû par la limitation de nos frontières. Nous ne*

[3] Parmi les nombreux ouvrages consacrés à la personnalité de Iorga, voir : *Nicolae Iorga. L'homme et l'œeuvre. A l'occasion du centième anniversaire de sa naissance*, recueil édité par D.M. Pippidi, Bucureşti, 1972; Nicholas Nagy-Talavera, *Nicolae Iorga – o biografie* (Nicole Iorga – une biographie), Institutul european, 1999 ; Constantin Buşe, *Nicolae Iorga, 1871–1940*, Universitatea din Bucureşti, 2000.

considérons pas d'avoir cherché trop tôt, dans les problèmes de celui-ci, une explication de tant d'éléments de notre histoire. Un travail utile a commencé. L'avancer, c'est la manière la plus convenable de remercier tous ceux qui nous honorent aujourd'hui de leur présence parmi nous. »"[4]

Dès le commencement de sa carrière scientifique, Iorga fut préoccupé *d'établir le rôle des Roumains dans l'Histoire universelle*[5]. C'était, à son avis, le seul moyen d'offrir à l'histoire nationale un sens intégré à la fois dans l'histoire européenne et mondiale. Byzance lui semblait la meilleure voie pour aboutir à une vraie compréhension de l'histoire roumaine et pas forcément à cause du fait que les sources byzantines contiennent les plus anciens témoignages sur la présence des Roumains dans l'Histoire universelle. Les recherches de Iorga visaient une Histoire du Sud-Est européen, territoire considéré comme un prolongement spirituel et institutionnel de Byzance[6]. Dans ce contexte, Iorga faisait une distinction claire au sujet de la position des Etats balkaniques par rapport à Byzance. Les Bulgares et les Serbes ne sont pas vraiment des successeurs, mais *des imitateurs* de Byzance, parce que leurs Etats sont co-existants avec l'Empire originaire ; l'Empire ottoman est *le continuateur*, la Russie en est *l'héritière*, seuls les Pays roumains sont *des vrais successeurs*[7].

L'idée que Byzance a continué de vivre sur un plan spirituel et par ses institutions après que l'Empire eut disparu comme forme politique (et cela grâce aux Roumains) domine sa pensée historique[8]. L'historien s'est concentré sur le passé commun du Sud-Est européen, dans le cadre duquel il a cherché à mettre en

[4] L'article « *Un Congres la Bucureşti* » (Un congrès à Bucarest), paru dans le journal « Neamul românesc » (La nation roumaine) du 15 avril 1924, p.1. Fondée et conduite par Iorga jusqu'à la fin de sa vie, cette publication fut la principale tribune pour exprimer ses opinions à l'égard des événements de l'époque et le principal moyen par lequel il a essayé d'attirer l'élite intellectuelle roumaine vers ce qu'il considérait être les intérêts primordiaux de la Roumanie.

[5] Voir l'étude du même auteur, *La place des Roumains dans l'histoire universelle*, t. I–III, Bucarest, 1935.

[6] Iorga a attaché une attention particulière à l'unité foncière de l'évolution historique, des formes de vie et de culture de cette région. Voir M. Berza, *Nicolas Iorga et les études sud-est européennes*, « Bulletin de l'Association Internationale d'Etudes du Sud-Est européen » I (1963), n°s 1–2, p. 30 ; Eugen Stănescu, *Nicolae Iorga – Historien du monde byzantin*, Idem, III, 2 (1965), p. 15–27 ; Alexandre Elian, *Nicolae Iorga et le Sud-est européen*, dans Idem, 9 (1971), p. 12–34 :

[7] *Choses d'Orient et de la Roumanie*, Bucureşti, 1924, p. 40. La plupart des ouvrages destinés à établir la place des Roumains dans l'Europe du Sud-Est sont parus pendant les guerres balkaniques (1912–1913) : *Românii, vecinii lor şi Chestiunea Orientului* (Les Roumains, leurs voisins et la question d'Orient), Vălenii de Munte, 1912; *Notele unui istoric cu privire la evenimentele din Balcani* (Notes d'un historien concernant les événements des Balkans), « Analele Academiei Române », Memoriile secţiunii istorice 35, 1912 ; *Chestiunea Dunării. Istorie a Europei răsăritene în legătură cu această chestiune* (La question du Danube. Une histoire de l'Europe Orientale concernant cette question), Vălenii de Munte, 1913.

[8] L'idée de la continuité byzantine assurée par les Roumains est exprimée très tôt par Iorga dans son *Histoire du peuple roumain* (Gotha, 1905). Dans le cadre du Congrès des sciences historiques de Londres (1913), il présente cette idée dans l'étude *La survivance byzantine dans les Pays Roumains*, une synthèse développée plus tard dans son ouvrage classique *Byzance après Byzance*, Bucarest, 1935.

évidence un large spectre d'initiatives roumaines[9]. Il a souvent montré que, pendant cinq siècles, les Pays roumains ont eu un statut privilégié et donc la possibilité de garder leur indépendance, d'avoir des programmes culturels propres, dans un mot, de continuer par l'esprit et par l'action ce que fut Byzance autrefois. En conséquence, les Roumains sont obligés, dans le nouveau contexte balkanique d'après guerre, de définir leur position, en concordance avec une tradition que personne ne peut songer sérieusement à nier: « *On va chercher, dans la vie des peuples chrétiens d'Orient tout ce qui peut servir pour montrer comment les Pays roumains sont arrivés au centre des efforts culturels du monde oriental. On va affirmer de cette manière notre grand rôle dans l'histoire universelle. Finalement, pour nos jours on va révéler notre rôle d'intermédiaires des tendances culturelles et politiques occidentales et des souteneurs, d'une manière durable et désintéressée, des aspirations des Grecs, des Bulgares et des Albanais à la liberté nationale et à l'indépendance. Et en ce moment-là, notre mission actuelle va être plus claire. Elle doit être liée à tout notre héritage et à tous nos sacrifices. Nous avons une civilisation nationale à consolider, en l'alimentant avec tout ce que nous avons conservé comme monuments, traditions et souvenirs et en la tenant en contact avec toutes les tendances saines de renouvellement culturel.* »[10]

Les circonstances historiques ont constitué pour Iorga des stimulants qui l'ont provoqué à entreprendre d'amples recherches historiques. Pendant les années qui ont précédé l'organisation du Congrès, la Roumanie faisait des efforts diplomatiques intenses pour obtenir la reconnaissance internationale des décisions qui la regardaient, adoptées à Versailles (1919–1920). Plus concrètement, il s'agissait d'obtenir une reconnaissance internationale pour l'union des provinces historiques, Transylvanie, Bucovine (Nord de la Moldavie) et Bessarabie (le territoire entre les rivières Prut et Dniestr, aujourd'hui partie de la République de Moldova) avec la Roumanie en 1918. Si la plupart des Assemblées des pays européens ont voté favorablement, on arrive vite à une impasse, même au mois de mars 1924 : le refus de l'Union Soviétique de renoncer à ses droits sur la Bessarabie (devenue province de l'Empire tsariste depuis 1812)[11]. Pendant le mois

[9] Entre 1913–1914, le « Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine » publia quatre études de Iorga sur ce sujet: *Basile Lupu, prince de Moldavie, comme successeur des empereurs d'Orient dans la tutelle du patriarcat de Constantinople et d'Eglise orthodoxe*, p. 1640–1653 (Académie roumaine. Bulletin de la Section historique, 2 (1914), p. 88–123; *Le Mont Athos et les pays roumains* (Idem, p. 149–213): « Les princes de Moldavie et de Valachie ont été pendant des siècles les rénovateurs et les protecteurs de presque tous les monastères, *comme successeurs naturels et légitimes des empereurs byzantins* » (p. 212–213); *Fondations des princes roumains en Orient. Monastères des Météores en Thessalie*, Idem, p. 225–240; *Fondations des princes roumains en Epire*, Idem, p. 240–270.

[10] N. Iorga, *Deux conceptions historiques*. Discours de réception comme membre actif de l'Académie Roumaine, publié dans *Generalităţi cu privire la studiile istorice (Généralités sur les études historiques)*, IIIe éd., Bucuresti, 1944, p. 93–94.

[11] Le 24 mars 1924 commença la Conférence russo-roumaine sur la Bessarabie et le 27 mars la Conférence austro-roumaine sur la Transylvanie et la Bucovine. La reconnaissance de la part de l'Assemblée française de l'Union de ces territoires avec la Roumanie a généré les protestations de la

d'avril, au moment même où le Congrès se réunissait à Bucarest, la famille royale roumaine, le roi Ferdinand et la reine Marie, se trouvait dans une voyage diplomatique dans les grandes capitales européennés pour soutenir la cause de la Roumanie et pour montrer que « la Roumanie occupe une place indiscutable dans la vie internationale », comme on peut lire dans les publications roumaines de l'époque[12].

Parallèlement à ces efforts au niveau d'Etat, Iorga se lance dans une campagne personnelle qui avait comme but de présenter le problème roumain à l'opinion publique internationale[13]. La revue « Neamul Românesc » en donnait le ton, en présentant toujours l'exemple des voisins. « *Dans tous les milieux littéraires et politiques, les représentants des pays orientaux ont présenté leurs richesses culturelles et économiques : les Bulgares ont édité deux volumes sur l'état de leur pays, les Hongrois ont célébré à Paris, avec le concours des Français, le centenaire de Petöfi ; les Tchèques ont organisé une exposition de leurs livres, les Polonais ont une association qui s'occupe seulement des manifestations ayant comme but le rapprochement culturel et économique avec la France. Nous pourrions, nous-mêmes faire toutes ces choses pour le bien de notre pays, mais il n'y a personne qui veuille offrir son temps et sa bonne volonté pour*

Russie et de l'Italie (intéressée peut-être à gagner l'aide de Moscou dans les problèmes des Détroits et des îles de la Mer Egée). Pour les échos roumains de ces discussions, voir « Universul », les parutions du mois de mars, surtout l'édition du 20 mars 1924. Voir aussi les ouvrages de Iorga *La vérité sur le passé et le présent de la Bessarabie*, Bucarest-Paris, 1922.

[12] La visite des souverains roumains commença à Paris, le 10 avril 1924. Voir l'article de N. Iorga, dans « Universul » du 9 mars, 1924, p.7.

[13] Dans son opinion, l'historien a non seulement une tâche scientifique à accomplir, mais aussi une tache politique, celle de conduire ses contemporains vers une compréhension plus approfondie des événements de leur époque (voir N. Bănescu, *Concepția istorică a lui Nicolae Iorga*, « Revista istorică », 1942, p. 2–3). Pour Iorga, cet impératif était également un problème d'orgueil personnel en tenant compte que, à cause des divergences politiques, il ne fut pas invité par le Gouvernement roumain à participer au Congrès de Versailles. Toute l'activité scientifique de Iorga pendant ces années reflèta trois de ses convictions politiques, à savoir que la position politique de la Roumanie soit liée au Système de Versailles, en particulier à la France (il parle souvent de « la grande nation latine de l'Occident et sa sœur cadette du Danube », *Histoire des relations entre la France et les Roumains*, Paris, 1918, p. 265), qu'elle soit ouverte à la collaboration avec les petits Etats balkaniques, collaboration basée sur leur passé commun, et qu'elle encourage « la collaboration » politique et culturelle avec les pays latins. Cette dernière idée, qui avait d'ailleurs un large écho dans l'époque (voir l'initiative de constituer « une société latine », prise au Congrès international de sciences historiques de Bruxelles), fut souvent exprimée dans le journal « Neamul Românesc » (« *Le plan de M. Iorga est grandiose, mais simple. Pour empêcher les tendances de pénétration de la culture germanique, qui sont visibles chez nous, nous devons nous rattacher à la latinité Occidentale, d'une manière plus pratique qu'autrefois. Il faut que nous empêchions l'effusion du livre allemand, et que nous trouvions des moyens pour populariser le livre français et italien...* » (1er mars 1923). Sa politique « latine » était alimentée par un ressentiment envers l'Allemagne et les Allemands, qui l'a suivi tout au long de sa vie et qui allait lui causer la mort tragique. Malgré le fait qu'il avait étudié en Allemagne et qu'il avait obtenu son doctorat à Leipzig, Iorga n'a plus jamais visité l'Allemagne après la guerre. Dans ses *Mémoires*, on trouve des pages entières qui dénoncent le massacre culturel pendant la guerre, y compris le pillage de sa précieuse bibliothèque.

les organiser.... La possibilité de sortir de l'oubli nous est offerte par M. Iorga avec sa venue à Paris et surtout avec les cours qu'il donne à la Sorbonne. »[14].

Les conférences internationales auxquelles il participa entre 1920–1923 à Paris, à Strasbourg, Lyon, Berne, Prague, Bratislava, Varsovie, Vilnius, Poznan, Cracovie, etc. et les cours qu'il donna à partir de 1921 à la Sorbonne avaient comme but de faire connaître la Roumanie dans le monde et d'établir son rôle dans l'histoire universelle. « *Mon but était de démontrer* ***que nous ne sommes pas seulement une nation latine, mais la latinité orientale elle-même,*** *tant qu'elle a survécu après toutes les vicissitudes de l'histoire.....L'invitation au Collège de France fut l'occasion pour* ***commencer toute une œuvre de propagande*** *qui devrait montrer l'originalité et la valeur de la nation roumaine, ignorée en France et ailleurs, sans lui reconnaître le rôle dans le monde.* »[15]

Dans ce contexte, Iorga publia aussi un compendium d'Histoire des Roumains en langue française, *Histoire des Roumains et de leur civilisation* (1920), destiné à répondre aux exigences de l'opinion publique étrangère de s'informer au sujet d'un peuple qui jouait une carte décisive pour son avenir[16]. Toute cette activité a attiré la sympathie du milieu intellectuel international qui reconnaissait à Iorga la qualité d'ambassadeur culturel de la Roumanie : « *M. Iorga appartient à un pays qui a avec la France des relations très anciennes, et je puis bien dire qu'il a fait plus que*

[14] *Activitatea d-lui Iorga la Paris, în luna april 1923* (L'activité de M. Iorga à Paris dans le mois d'avril 1923), « Neamul Românesc », 9 mai 1923, p. 1.

[15] *O viață de om*...III, p. 51, Le cours fut divisé en deux parties : la première porta sur *Les relations entre l'Orient et l'Occident de l'Europe au Moyen Age*, la deuxième traita de *La pénétration des idées d'Occident en Europe Orientale dans les XVIIIe et XIXe siècles*. C'est le moment où Iorga fonde les deux écoles roumaines à l'étranger, une à Paris (Fontenay aux Roses, « une de plus grandes réalisations de ma vie », *O viață de om*, p. 58), et une autre à Venise (Casa Romena di Sua Eccelenza Iorga). Ces initiatives étaient issues à leur tour du même esprit de rivalité avec les actions des voisins (à savoir la fondation de l'école hongroise de Rome). Leurs tâches étaient d'initier les étudiants roumains à l'histoire, la pensée et l'art des peuples français et italien. Voir Petre Țurlea, *Școala Română din Franța (L'école roumaine de France)*, Editura Academiei, 1994.

[16] A la fin, l'ouvrage contient une déclaration manifeste d'Iorga : « *La manière dont, dans une lutte absolument inégale, les paysans roumains, combattirent et combattent encore (...) montre plus que tout plaidoyer diplomatique, qu'il y a dans cet Orient carpato-danubien un peuple de presque 14 millions d'âmes, d'une ancienne civilisation originale, qui ne demande, en échange de ses souffrances millénaires, dont la civilisation du monde chrétien a profité, que le respect dû à ses droits incontestables.* » Le livre qui est paru en anglais (Londres, 1925), italien (Milan 1928), allemand (Sibiu, 1929), roumain (București, 1930) a reçu toutefois une recension peu favorable de part de C.C. Giurescu, au nom de la « nouvelle école d'histoire » (voir, « Revista istorică română », I, 1931, p. 337–382; II (1), p. 1–45; II (2), p. 164–220). Iorga a utilisé tous les moyens à sa disposition, pour montrer la place des Roumains dans l'histoire : le mariage de la princesse Elisabeta avec le prince héritier de Grèce, George (27 février 1921) lui offre l'occasion d'écrire la brochure *Roumains et Grecs au cours des siècles* (Bucarest, 1921) ; une autre brochure, sur *Les relations entre Serbes et Roumains*, est parue à l'occasion du mariage de la princesse Marie avec le roi Alexandre de Serbie (8 juin 1922). Egalement, il a popularisé tout ce qui constituait l'art, la culture et la tradition roumaine (Voir par exemple, *L'art populaire en Roumanie : son caractère, ses rapports et son origine*, Paris, 1923, *L'ornementation des vieux livres des Roumains*, Paris, 1924, etc.).

personne, à sa manière, pour nous intéresser aux choses, non seulement de la Roumanie présente, mais de la Roumanie passée. Il appartient à la catégorie de ces hommes qui sont en même temps des hommes de pensée et des hommes d'action, chez lesquels, pour bien dire, l'une des façons de vivre ne se sépare pas de l'autre, et qui font servir leur science à la réalisation des idées. »[17]

*

A partir du XXe siècle, la science historique roumaine, représentée par des personnalités comme I. Bogdan, A.D. Xenopol, D. Onciul, commença à être graduellement dominée par la personnalité de Nicolae Iorga. Bien qu'il eût comme spécialité l'histoire médiévale, Iorga a attaché une attention sporadique à Byzance, en s'intéressant surtout aux aspects qui pouvaient offrir un cadre à la compréhension de l'histoire nationale et universelle. Par conséquent, on peut dire peu de choses à l'égard de son activité en tant que byzantiniste; son œuvre d'une ampleur impressionnante contient seulement trois livres dédiés en exclusivité à Byzance : l'œuvre de synthèse *The Byzantine Empire* (London, 1905), qui allait devenir 30 années plus tard l'*Histoire de la vie byzantine* (3 vol., Bucarest, 1934) et le volume, *Byzance après Byzance* (Bucarest, 1935)[18].

Néanmoins, convaincu de l'importance des études byzantines et de la nécessité que celles-ci trouvent un cadre propice de développement, Iorga a soutenu le progrès de la recherche scientifique dans ce domaine. En 1909, très tôt en comparaison avec le progrès des études byzantines en Europe, on a fondé une conférence d'histoire byzantine à l'Université de Bucarest, dont le titulaire était C. Litzica (1873–1921), le disciple de Krumbacher. Les Universités roumaines allaient établir, tour à tour, des chaires pour les études byzantines[19]. En 1913, Iorga

[17] *Formes byzantines et réalités balkaniques. Leçons faites à la Sorbonne*, Bucarest, 1922, p. 3 (allocution de M. Brunot, doyen de la Faculté des Lettres).

[18] N. Iorga a débuté à Paris avec la thèse *Philipe de Mézières (1327–1405) et la croisade au XIVe siècle*, qui lui valut le diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes. A Leipzig il a pris le titre de docteur *ès lettres*, en 1893, avec la thèse *Thomas III, marquis de Saluces*. En 1894, à l'age de 24 ans, il fut nommé titulaire de la chaire d'histoire universelle à l'Université de Bucarest (M. Berza, *Nicolas Iorga, historien du Moyen Age*, « Revue historique du Sud-Est européen » XX, p. 5–30, p. 16). Parmi ses ouvrages qui touchent l'Histoire byzantine, on mentionne les *Echanges de relations entre l'Orient et l'Occident latin pendant le Moyen Age* (1909), *Formes byzantines et réalités balkaniques*. Leçons faites à la Sorbonne, Bucarest-Paris, 1922 ; *Origines de l'iconoclasme* (présenté au Congrès de Bucarest). Toutes ses études byzantines (réunies dans *Etudes byzantines*, I Bucarest, 1939 ; II Bucarest, 1940), comptent un peu plus de 20 articles, très peu pour un historien dont la bibliographie compte plus de 2000.

[19] La conférence de Bucarest est transformée ensuite en chaire, dont le titulaire était le Professeur Demostene Russu (1869–1938), voir E. Stănescu şi G. Zbuchea, *Bizantinologia la Universitatea din Bucureşti. Analele Universităţii Bucureşti* (La byzantinologie à l'Université de Bucarest). Seria Ştiinţe Sociale. Istorie, Anul XIV, 1965, p. 111–123. A Iaşi, Oreste Tafrali (1876–1937), le disciple de Diehl, parvenait à son tour à capter l'attention de la byzantinologie mondiale par ses recherches sur la ville de Thessalonique. En général, la nouvelle école roumaine de byzantinologie était axée sur la connaissance de l'influence byzantine dans les Pays roumains et sur l'étude des sources utiles pour l'histoire nationale.

avait fondé l'Institut des Études du Sud-Est européen à Bucarest[20] : « *Il fallait que l'initiative soit prise par nous, les Roumains. C'était de notre devoir. En tant que les héritiers des Thraces, en tant que représentants, par notre langue de la latinité, en tant que gardiens de l'ordre romain, en tant que protecteurs de toute la civilisation de l'Orient et fondateurs de l'Eglise orientale, nous sommes justifiés à affirmer notre primat scientifique et culturel.* »[21]

En ce moment là, les études byzantines européennes étaient représentées par les élèves de Karl Krumbacher (1859–1909) et par quelques personnalités notables tels Charles Diehl (1859–1944) et Gabriel Millet (1867–1953) en France[22], J. Burry (1861–1927) en Angleterre et N. P. Kondakov (1844–1925) en Russie. Malgré leurs importantes contributions, on ne pouvait pas encore parler d'une préoccupation pour une collaboration internationale de ce genre et la byzantinologie se contentait de l'hospitalité que les congrès d'archéologie ou d'orientalisme voulaient bien lui offrir. C'est à l'occasion du Congrès des sciences historiques de Londres (1913) que Iorga se manifesta pour la première fois en tant que promoteur et animateur des études sud-est européennes au niveau international. Il y présenta deux communications (*Les bases nécessaires d'une nouvelle histoire du Moyen Age* et *La survivance byzantine dans les pays roumains*)[23] et, en même temps, il distribua la publication de l'Institut qu'il venait de fonder, *Bulletin de la Section Historique*, à tous les participants[24].

[20] Sur la fondation de l'Institut, A. Pippidi, *Pour l'histoire du premier Institut des études sud-est européennes en Roumanie*, RESEE XVI (1971), n° 1, p. 139; Idem, *Din istoria studiilor sud-est europene în Romania* (*De l'histoire des études sud-est européennes*), « Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene », IX (1988), p. 8.

[21] Sa réplique à l'article « *Un institut balcanic la Universitatea din Bucureşti* » (Un Institut balkanique à l'Université de Bucarest), publié dans le journal « Universul »n° 192 (15 Juillet 1913, p. 1). Cf. *N. Iorga. Corespondenţă*, vol. III, p. 96–97.

[22] En juillet 1899, est fondée la première chaire d'histoire byzantine à la Sorbonne, dont le titulaire était Charles Diehl. Grâce à lui, la byzantinologie française acquit d'importantes synthèses sur la vie et la civilisation byzantine (*La civilisation byzantine*, 1900; *Figures byzantines*, 1906; *Justinien et la civilisation byzantine*, 1909). La même année est fondée la première conférence d'archéologie byzantine à l'Ecole des Hautes Etudes, pour Gabriel Millet.

[23] Iorga a participé aux travaux de ce Congrès en tant que personne privée, malgré le fait qu'il fut désigné par l'Université de Bucarest à faire des communications dans la section II (Histoire de Moyen Age) et dans la section III (Histoire du Byzance). C'était le chef du gouvernement, Nicolae Titulescu, qui s'opposa énergiquement à sa participation en tant que représentant de l'Etat roumain. Iorga relate avec beaucoup d'amertume cet incident. « *Après de longues préoccupations scientifiques, qui ne m'ont apporté que fatigue, maladie et pauvreté, je suis parvenu à bénéficier dans le monde des savants d'un bon nom, qui m'est cher, d'autant plus qu'il peut être utile à ce pays que, selon l'opinion du chef du gouvernement, je ne suis pas digne de le représenter à un congrès général d'Histoire.* » (Lettre à Constantin Disescu, dans *N. Iorga. Corespondenţă* (N. Iorga. Correspondance), vol. IIe éd. Ecaterina Vaum, Bucureşti, 1991 p. 32–33).

[24] On trouve de nombreuses lettres de remerciement pour la réception du *Bulletin*, comme par exemple de la part d'Arthur Gustav Stille, l'historien suédois (1863–1922), *Scrisori către Iorga. 1890–1920* (Lettres à Iorga), éd. Barbu Theodorescu, Petre Ţurlea, vol. III p. 50–51; de William Shepard (1871–1934), professeur à l'Université de Columbia, *Ibidem*, p. 69–70); de Spyridon

Ce congrès fut l'occasion d'établir des contacts ou des liens d'amitié avec les plus grands historiens du moment. « *J'ai connu des hommes avec lesquels je collaborerai plus tard à l'Académie des Inscriptions, comme le serein chercheur de la littérature grecque, M. Croiset, comme M. Diehl, avec qui j'étais sur le point de nouer une sincère amitié, puis comme le chercheur attentif de l'iconographie, M. Millet. Un monde nouveau de connaissances, de personnalités, dont certaines avaient presque le même âge avec moi, et avec lesquelles j'étais lié non seulement par des occupations semblables, mais par l'accord en idées et en sentiments.* »[25] Si on parcourt la correspondance que Iorga a eue avec les plus importants historiens de l'époque, on peut constater le respect dont il était entouré[26]. En particulier, Iorga porte une riche correspondance avec Charles Bémont (1848–1939), son ancien professeur à l'Ecole des Hautes Etudes de Paris, qui tenait à exprimer son avis à l'égard de tous les événements internationaux dans lesquels la Roumanie était impliquée[27] ou avec Gioachimo Volpe (1876–1971), le médiéviste italien, qui lui avouait une fois : « *Le Bulletin me permet d'apprécier plus exactement l'importance de votre activité en tant qu'historien de la Roumanie et le lien que vous faites entre la vie passée et la vie présente de votre pays, ainsi que vos efforts de lier l'histoire d'un jeune pays à l'histoire de l'Europe en général...* »[28] Plus tard, en 1919, quand la Roumanie avait besoin du support international pour faire connaître ses droits historiques sur son territoire national, Charles Diehl a été une des personnalités les plus actives en soutenant la cause de la Roumanie à l'étranger[29].

Lambros (1851–1919) de l'Université d'Athènes (*Ibidem*, p. 342–343), etc. Henri Pirenne (1862–1935), le renommé historien belge de l'Université de Liège, lui proposait un échange avec le *Bulletin de la Commission royale historique*. Pirenne confessa : « *je serais d'autant plus heureux de cet échange qu'il me rattacherait à vous d'une manière permanente* », *Ibidem*, p. 74–75). Dans une autre lettre, il estimait que « *des hommes de ce temps-ci vous avez fait plus que tout pour sa connaissance* (de l'histoire des Balkans). *Et ça c'est pour vous un titre de reconnaissance de la part de tous les savants autant que de la part de vos compatriotes* » (*Ibidem*, p. 243–244).

[25] *O viață de om*, vol II, p. 48.

[26] *Scrisori către Iorga. 1890–1920* (Lettres à Iorga), publiées par Barbu Theodorescu et Petre Țurlea. Par exemple, Karl Lamprecht, son ancien professeur de Leipzig, lui demande de rédiger une Histoire des Roumains dans le cadre de l'*Histoire des Etats sud-est européens* qui paraissait à Gotha sous sa direction (idem, vol. I, p. 466–467); Iorga va écrire *Geschichte des Rumanischen Volkes im Rahmen seiner Staatsbildungen*.

[27] Sur le rôle de la Roumanie en tant que modérateur pendant les guerres balkaniques, félicitations à l'occasion de l'entrée de la Roumanie en guerre, à côté de l'Entente (Idem, vol. V, p. 7–8, 132–133). Bémont considéra que Iorga, « *était en quelque sorte le porte-parole de son pays devant le monde savant* », N. Iorga, *Histoire des relations entre la France et les Roumains*, Paris, 1918 (Introduction VIII).

[28] « *Minacciati voi e anche noi da maree slave et germaniche, potremo saldari ancora, pur da lontano, e far catena per essere piu forti* » (*Scrisori către Iorga*, p. 117–121).

[29] Il a visité la Roumanie trois fois : pendant la guerre, avec la mission militaire française (Charles Diehl, *Correspondance de Roumanie. Musées et collections de Bucarest*, dans la « Revue de l'art ancien et moderne », XXIX, 1919, p. 235–236); en tant que participant aux travaux du Congrès en 1924 (Idem, *Impressions de Roumanie*, « Revue des Deux Mondes », 15 juin 1924, p. 832–846) et

Au Congrès des sciences historiques de Londres de 1913, on a décidé que la future réunion soit tenue à Pétersbourg, comme un hommage à l'entière activité de N.P. Kondakov. La guerre et les événements révolutionnaires qui s'ensuivirent en Russie ont empêché la réalisation de ce plan[30]. A son tour, la byzantinologie allemande traversa après 1914 une période de recul. *Byzantinische Zeitschrift* n'apparaît plus et les élèves de Krumbacher sont isolés. Et pourtant, la byzantinologie ne voulait pas mourir.

Le Congrès prévu pour Pétersbourg en 1923 à Bruxelles (8–15 avril) a eu lieu dans une atmosphère d'alliés politiques qui représentaient les débats et décisions de Versailles[31]. Pour la première fois, à la proposition de Henri Grégoire et de H. Pirenne, on a créé une section autonome d'études byzantines. En l'absence de Diehl, qui se trouvait en Espagne, Iorga, Millet et Ramsey prirent une part active aux travaux du Congrès. Les organisateurs reconnaissaient que l'établissement de cette section fut une « *innovation féconde dont nul ne prévoyait encore les répercussions. Grâce à l'instigation des savants roumains, à l'infatigable énergie de M. N. Iorga, professeur à l'Université de Bucarest, à l'activité de M. C. Marinescu, maître de conférences à la même Université, la modeste section s'était, à peine un an après, métamorphosée en Congrès, le premier du genre* ».

*

Nous nous sommes proposé de montrer comment l'idée du premier Congrès d'études byzantines à Bucarest a pris naissance. Après cette brève enquête, il convient de conclure que l'événement ne peut pas être séparé de la pensée, de l'activité scientifique et du prestige international reconnu à Nicolae Iorga dans le contexte historique et culturel de la Roumanie d'après-guerre[32]. En concordance

une en 1929, quand il a donné des conférences sur la société byzantine au temps des Comnène (*La société byzantine à l'époque des Comnène*, Bucarest, 1929).

[30] Dans le contexte de la révolution bolchevique, les trois publications byzantines suspendent leurs parutions entre 1917–1923 et la recherche dans ce domaine s'arrête. En 1920 N. Kondakov émigra en Tchéquie, devenant professeur à l'Université de Prague.

[31] Iorga consigna dans ses *Mémoires* : « *Malgré l'absence des Allemands, des Autrichiens et de leurs amis... le Congrès a été plein de vie et de joie, se déroulant dans une atmosphère de solidarité parfaite... A ce moment-là, je connaissais pour la première fois la Capitale de la Belgique. J'y reviendrai pour retrouver les amis que j'avais faits pendant le Congrès. Parmi eux, M. Henri Grégoire, était la plus impressionnante figure, fouillant tous les problèmes appartenant à toutes les époques et à tous les espaces. ... celui qui passait facilement du vers hellénique des tragédies qu'il a traduites, aux formes artificielles de Byzance et au grec d'aujourd'hui, qu'il parlait comme sa propre langue.* (*O viață de om*, p. 21).

[32] Il faut ajouter que, en 1924, Iorga était déjà membre de l'Académie Roumaine (1911), membre correspondant de l'Institut de France (1919), docteur *honoris causa* de l'Université de Strasbourg (1923) et de Lyon (1923), de l'Académie d'histoire de Stockholm (1923), membre de

avec notre conclusion, un observateur impartial comme l'historien belge Henri Grégoire présenta l'initiative de Bruxelles comme un résultat de la renaissance sud-est européenne d'après-guerre et des prétentions de succession byzantine des Etats balkaniques. Il voyait dans le Congrès de Bucarest qui s'ensuivit une expression particulière de cet état de choses[33].

En parcourant la correspondance de Iorga antérieure à l'année 1924, telle qu'elle a été publiée jusqu'à ce moment, nous n'avons trouvé pas même une seule allusion aux discussions entre Iorga et les savants roumains ou étrangers dont le résultat soit l'organisation du Congrès, avec la réserve qu'une future consultation du fonds manuscrit de Iorga puisse apporter des données nouvelles sur ce sujet[34]. Néanmoins, tous les historiens qu'il avait réunis dans le Comité organisateur du Congrès étaient anciens disciples : Vasile Pârvan, professeur à l'Université de Bucarest, secrétaire de l'Académie roumaine[35], Nicolae Bănescu, recteur de l'Université de Cluj, membre correspondant de l'Académie Roumaine[36], C. Marinescu,

l'Académie polonaise de Cracovie (1923), membre associé de l'Académie des Sciences, Lettres et Arts de Lyon (1923) et de Naples (1923).

[33] « Vues d'une perspective historique, *les guerres balkaniques et la Guerre mondiale n'étaient qu'une longue lutte pour la succession byzantine*. Les Etats balkaniques, sortis fortifiés de la lutte, étaient d'autant plus ardents à revendiquer leur part du glorieux héritage. Partout, dans les Balkans, les origines de l'art national sont inséparables de l'histoire de l'art byzantin ; les historiens de ces pays sont contraints de manier les chroniqueurs byzantins et leurs juristes d'étudier les sources du droit gréco-romain. La renaissance des Etats du Sud-Est préparait alors à la byzantinologie un brillant renouveau, au moment où sa désorganisation semblait irrémédiable.... C'est à l'historien belge (Henri Pirenne) que revient l'honneur d'avoir discerné avec sagacité ces signes des temps. En dépit des sceptiques, il obtient qu'au cinquième congrès des sciences historiques figurât une section byzantine. *L'illustre roumain Nicolas Iorga y parut : il a conçu l'idée dont nous avons montré....* » ; « La grande Roumanie, qui commence à prendre, sur le terrain scientifique comme sur tous les autres, la place à laquelle elle a droit – une place de premier rang – vient de se signaler par une initiative hardie, couronnée d'un succès complet. Elle a convoqué chez elle le premier Congrès international des études byzantines » (chronique dans la « Revue archéologique », XX (1924), p. 243–246).

[34] Les deux éditions des lettres de Iorga qui nous venons de citer contiennent seulement une petite partie du fonds intégral qui compte environ 17 000 lettres et qui se trouve dans la Collection des Manuscrits de l'Académie Roumaine et encore d'autres à sa famille.

[35] Vasile Pârvan (1882–1927), disciple de Iorga à l'Université de Bucarest, était un historien de l'antiquité, le promoteur de l'école roumaine d'archéologie. Il avait étudié à Iéna, sous la direction de Heinrich Gelzer (1904), puis passa son doctorat à Berlin et Breslau (1905–1911). (Voir Vulpe, Radu, *Activitatea ştiinţifică a istoricului Vasile Pârvan* (L'activité scientifique de l'historien Vasile Pârvan), « Revista de istorie », an X (n° 3), 1957, p. 7–39).

[36] Nicolae Banescu (1878–1971) fut le disciple d'August Heisenberg à Munich (1910–1912) où il a suivi les cours de langue et de littérature byzantine et où il a obtenu le titre de docteur *magna cum laude*. Au moment du Congrès, il était aussi membre de la Société des études byzantines d'Athènes, membre élu dans la Commission de *Byzantion*. Voir M.S Teocharis, L. Hurmuziadi, *Les 90 ans de Nicolae Bănescu*, « Balkan Studies » IX (1968), p. 487–489 ; *Le 90e anniversaire du professeur Nicolas Bănescu*, « Revue des études sud-est européennes », tome VII (1969), n° 1 ; Nicolae-Şerban Tanaşoca, *Balcanologi şi Bizantinişti români* (Balkanologues et byzantinistes roumains), Bucureşti, 2002, p. 93–117.

maître de conférences à l'Université de Bucarest[37]. Il reste que l'idée du Congrès fut entièrement l'initiative de Nicolae Iorga dans un moment décisif à la fois pour l'évolution des études byzantine et pour l'avenir de la Roumanie.

Le mérite de Iorga dans la convocation du Congrès, ne se fonde pas seulement sur le témoignage de l'historien lui même, qui le présente souvent comme une succès personnel : « *Mais la chose la plus importante pour moi en ce qui concerne les relations avec l'opinion publique internationale, à qui il faut que nous nous révélions sous tous les aspects fut le succès, regardé longtemps avec la jalousie habituelle, du premier Congrès d'études byzantines qui s'est tenu à Bucarest en avril 1924, avec des résultats durables qui continuent jusqu'à maintenant.* »[38] Il faut ajouter que la plupart des byzantinistes qui y ont participé reconnaissent aussi le mérite de Iorga. Ainsi, Charles Diehl, en se souvenant des moments passés en Roumanie, affirmait : « *Mais, pour que ce congrès trouvât le grand succès qu'il a eu, il fallait qu'un homme se rencontrât, d'initiative hardie, de ferme et tenace volonté, d'activité infatigable, qui en fût l'organisateur et l'animateur. Ce fut la bonne fortune des études byzantines que cet homme se soit rencontré. M. Nicolas Jorga, Professeur à l'Université de Bucarest, est un grand historien, auteur de livres remarquables....* ***C'est lui qui a eu la première idée du Congrès de Bucarest et qui a suscité les bonnes volontés, trouvé les concours nécessaires à son succès.*** *C'est lui qui, toujours présent et infatigable, en a assuré la bonne marche, veillant à tout, soucieux à tout, prodiguant à tous sa sollicitude attentive et sa cordiale amabilité....*»[39] A son tour, Henri Grégoire admet que : « *Du point de vue scientifique, le Congrès de Bucarest est un triomphe. Un triomphe personnel pour M. Iorga, ce titan de l'érudition que nous appelons...le Professeur Titanescu ; un triomphe collectif pour la science roumaine, très bien représentée à ce Congres par une pléiade ; en fin, un triomphe pour l'Idée, pour la science byzantine elle-même, dont l'unité, la variété, la richesse, l'intérêt ont été démontrés d'une manière claire par les communications elles-mêmes, et puis par les conférences de ces trois maîtres de la science et de la clarté, M. Diehl, Collinet et Bréhier.* »[40]

[37] Constantin Marinescu, spécialiste en histoire médiévale, docteur *ès lettres*, membre de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes de Paris (1920–1925), membre correspondant de l'Académie de Barcelone.

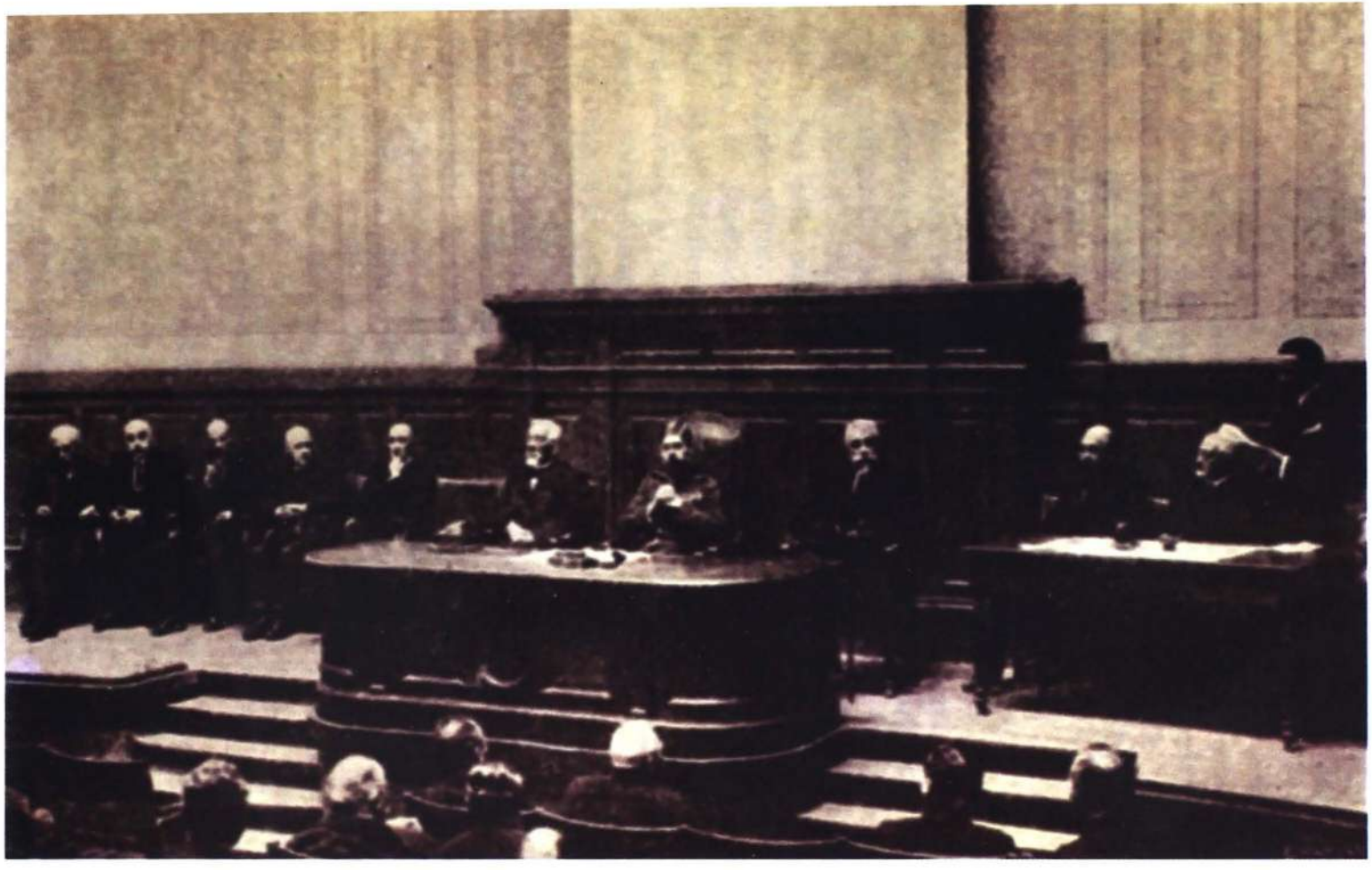
[38] Iorga, *O viață de om*, p. 120.

[39] Charles Diehl, *Impressions de Roumanie*, « Revue des Deux Mondes », p. 834.

[40] Interview avec H. Grégoire publiée dans « Neamul Românesc », 23 avril 1924, p. 1. « *L'année passée nous avons eu à Bruxelles un grand Congrès historique. Je laisserai de côté toute fierté et je dirai que Bruxelles n'a accordé pas à ce congrès l'intérêt que Bucarest a montré à son Congrès.* » La plus frappante chose, à son avis, ne fut pas la discrimination des historiens allemands (Grégoire opina que l'école de Krumbacher a été représentée par ses anciens élèves qui sont maintenant professeurs partout en Europe), mais la solidarité roumano-balkanique: « *Les héritiers de Byzance ont cessé de se disputer. En communiant aux mêmes souvenirs et à la même tradition, ils nous ont offert l'image d'une vraie concorde. Quand on est arrivé à la question du futur Congrès, Athènes s'est retirée pleine de courtoisie en face de Belgrade, et de cette manière nous avons été épargnés de voter...* »

Quelques années après la mort tragique de l'historien roumain, Vitalien Laurent lia encore l'héritage de ce Congrès au nom de Iorga : « *L'initiative la plus heureuse et la plus féconde de Iorga fut assurément la tenue du premier Congrès d'Etudes Byzantines dans ce capitale en 1924. Sa réussite détermina dans toute l'Europe une efflorescence de nouveaux périodiques. La revue "Byzantion" à Bruxelles, les "Studii bizantini e neoellenici" à Rome, le "Byzantonoslavica" à Prague, l'"Annuaire de la Société des Etudes byzantines" à Athènes; tous ces organes dont le numéro limitaire porte le même millésime, 1924–1925 sont issus de l'enthousiasme soulevé partout par les travaux de cette première assemblée auxquels Iorga avait su donner du prestige et une féconde cohésion.* »[41]

[41] Vitalien Laurent, *Nicolas Iorga. Historien de la vie byzantine*, REB IV (1946), p. 5–23.



Ouverture du Congrès (d'après C. Marinescu, Compte rendu du Premier Congrès International d'Etudes Byzantines, Bucarest, 1924, Bucarest, 1925). De gauche à droite, Alexandru Lapedatu, directeur de l'Institut d'Histoire Nationale de Cluj-Napoca; Dr. C. Angelescu, ministre de l'Instruction publique, inconnu, Sir Mitchell Ramsey, Université d'Edinburgh, Charles Diehl, Université de Sorbonne, N.P Kondakov, Université Russe de Prague, S.A.R le prince Carol de Roumanie, Ion I.C. Brătianu, chef du gouvernement, Nicolae Iorga, Université de Bucarest, inconnu, inconnu.

Groupe de congressistes devant la Fondation Carol (d'après la même source).
Parmi les congressistes: Mihail Şuţu, president de la Société numismatique roumaine (le troisième du gauche à droite), Nicolae Bănescu, Université de Cluj, Gheorghe Brătianu, Université de Jassy.

Un groupe de membres du Congrès à la sortie de la Fondation Carol (d'après la même source).

Les membres du Congrès à l'Académie Roumaine (d'après la même source).
Au centre: Vasile Pârvan, Université de Bucarest, Charles Diehl et Andrea Guarnieri Citati, Université de Palerme. Puis le Père Nicolae Popescu, Université de Bucarest (le premier à droite), V. Ianculescu, sous-directeur de l'Ecole Roumaine en France (le premier à droite, troisième ligne), Ioan Bianu, Université de Bucarest (le troisième à droite, troisième ligne).

Un groupe de membres du Congrès (d'après la même source).
De gauche à droite: Vasile Pârvan, Sir Mitchell Ramsey, Charles Diehl, Louis Bréhier (?), Université de Clermont-Ferrand, Ioan Nistor, Université de Cernăuți, V. Ianculescu. En arrière-plan, on voit: Nicolae Bănescu, Père Nicolae Popescu, Gheorghe Brătianu.

Devant le tombeau du Soldat inconnu (d'après la même source).

Un groupe de membres du Congrès au monastère de Cetățuia, Iași (Bibliothèque de l'Académie Roumaine). Au centre: Nicolae Iorga et Mlle Maria Holban.

Au même monastère (l'Institut «Nicolae Iorga»).

Nicolae Iorga et Louis Bréhier (l'Institut «Nicolae Iorga»).

Nicolae Iorga, Mme Catinca Iorga, inconnu, Vasile Pârvan au Ve Congrès International des Sciences Historiques de Bruxelles, 1923 (l'Institut «Nicolae Iorga»).

INDEX NOMINORUM

Aaron, grand prêtre, 176
Abbasides, 160
Abraham, 129, 299, 301, 472
Achilles, 265
Adalbréon, archevêque de Reims,103
Adam, 173, 179, 301, 305, 317
Adamnan, 149, 155
Adorno, Raffaele, 382
Agapet, 310
Agathias, 157
Ahrweiler, Hélène, 324
Aian (Dimian), 282
Akkerman, 401, 404
Al Ma'mun, calife, 160, 163
Albanais, 234
Albanians, 40
Aleksej, métropolite de Russie, 108
Aleksova, Blaga, 63
Alessandro Veronese, 47
Alexa (le stolnic), 16, 20, 31
Alexandre, 261, 336, 347, 348, 349
Alexandre (fils d'Etienne II), 84, 85
Alexandre (fils d'Etienne), 33, 80, 84
Alexandre (roi de Lituanie), 35, 36
Alexandre II Mircea, 426
Alexandre le Bon, 14, 42, 91, 93, 375, 400
Alexandre le Mauvais, 426
Alexandre, patriarche de Constantinople, 223
Alexandru cel Bun, v. Alexandre le Bon
Alexios I Comnenos, 218
Alexios III Angelos, 237
Alexis de Trébizonde, 51
Alexis, grand-père de Marie de Mangop, 54, 55, 56, 62, 65
Alexis, prince, 45
Alfatar, 271, 273
Algirdas (Olgerd), prince de Lituanie, 108
Alusianos, 218
Ambroise de Milan, saint, 137
Ammar Al-Basri, 163
Ammien Marcellin, 90
Amorat le Grand, 327, 346, 348, 349, 349
Amourat, 330, 333, 347
Amphiloque d'Iconium, 151, 157
Anastase d'Antioche, 142
Anastasius Bibliothecarius, 97
Anatole, saint martyr, 143
Anatole, saint, patriarche, 143
André de Regensbourg, 371
André II, roi de Hongrie, 239
Andrew (St.), 278
Andronic Callistos, 407, 412, 413
Andronic II (Paléologue), 41, 68, 71, 312, 377, 413
Andronic IV (Paleologue), 348
Angelescu, C., 510
Angold, Michael, 215
Anthime l'Ibère, 480
Antoine de Piacenza, 101, 157
Antoine IV, patriarche de C-ple, 42, 337, 338, 339, 351
Antoine Mar Ruwah, 166
Antonin Roques, 478
Antonio Loredano, 123
Arabes, 40, 148, 157
Arculf, évêque, 149
Arendzen J., 165
Armenians, 42, 43, 44, 162
Asanina (v. Marie Assanine Paléologuine), 52, 67
Asanis, 50
Asdracha, Catherine, 56
Asen, 86, 348
Asenaioi (v. Assan, famille d'), 81
Asot Masaker, patrice, 162
Aspar, 95
Assan, 54, 82
Assan, famille d' (v. Asenaioi), 52, 53, 54, 55, 82, 242
Astérius d' Amasée, 138, 154, 157
Astion, 245, 246
Atanasov, Gh., 255

Athanase le Grand, saint, 130, 138, 151, 156, 186
Athanase le Sinaïte, saint, 148, 156
Athanase, patriarche de Constantinople, 240
Attalos, 244
Audius, 247, 248, 249, 257
Augustin (de Hippone), 140, 141, 154
Autrichiens, 115
Auzépy, M.-Fr., 161
Avars, 206
Avraam, 257
Ayazmo, 273

Babu III, 325, 427
Badoer, Giacomo, 378, 382, 383
Bajazet Ier la Foudre (v. Bayezid), 114, 118, 324, 329, 336, 338, 342, 350-353, 366, 410
Baiazid II, 38
Bakirtzis, Ch., 56
Balbi, ambassadeur vénitien, 123
Baltag, Gheorghe, 212
Barbu Ier Craiovescu, 424, 426, 427, 428
Barbu II, 425
Barlaam, 320
Barlaam, saint, 132
Basarab Ţepeluş, 112
Basil the Great, 260, 353
Basile Alecsandri, 492, 493
Basile Ier le Macédonien, 96
Basile II le Macédonien, 22, 236
Basile le Grand, saint cappadocien, 130-133, 156, 353, 503
Basile, knèze de Moscovie, 334
Bayezid (v. Bajazet Ier la Foudre), 114
Bădica Radu, 423
Bălaşa, princesse, 428
Bănescu Nicolae, 392, 520,
Bees N. A., 63
Bejan A., 192
Bek Sufi Khan, 379
Bela IV, roi de Hongrie, 239
Beleajevka, 395
Bellinger R. Alfred, 66
Belting Hans, 61, 65, 71, 72, 79
Bémont Charles, 518
Bendall S., 66, 68, 75
Beneventano, M., 395
Berman A., 498
Bernard de Clairvaux, saint, 103, 104
Bessarion, 57, 314
Beza, Marcu, 99
Bica, Ion, 226
Bielski, 27
Blastares (Vlastares), Mathieu, 32, 310, 312, 314, 315, 316.
Bodin Constantine, 213, 215, 217, 218
Bogdan Ier, 89, 92
Bogdan II, 14, 31, 32, 100
Bogdan III, 20, 32, 47, 99
Bogdan, D. P., 100
Bogdan, I., 321, 322, 326, 331, 342, 343, 516
Bogdan, Teodor A., 94
Boroneanţ, Vasile, 225
Bortaş, Victor, 50, 66, 68
Bortz/Burch/Boricius, 235
Bouras, L, 70
Brad Chisacof, Lia, 488
Brancovan Constantin, 472, 476-488, 490, 492, 484
Brancović (famille), 428
Brătianu, George, 39
Brătianu, Ion, 510
Brink, 483
Bromberg, I., 392, 394, 402
Bryennios, 339
Buchtal, Hugo, 76, 78, 79
Bulgares (v. Bulgarians), 61, 98, 106, 206, 234, 350, 510, 512
Bulgarians (v. Bulgares), 40, 214-217
Burada, Teodor, 111
Burry, J., 517
Byzantins, 9, 10, 23, 55, 61, 96, 103, 217, 240, 242

Cabasilas, 305-307, 309
Calinique d'Héraclée, 487, 494
Callimachus, Filippo-Buonaccors, 38
Callistos, 408
Cambini Andreea, 401
Câmpina Barbu, 124
Canabutzes, Ioannes, 234-236

Cananos, Jean, 342, 418
Cândea, Virgil, 99
Cantacuzène (v. Jean VI Cantacuzène), 297, 309, 310,
Cantacuzène Constantin, 489
Cantacuzène, Démètre, 323
Cantacuzène, famille de (v. Kantakuzenen), 74, 77, 79, 81, 82, 473, 479, 484
Cantemir, D., 93, 115, 484, 491
Capet, Hugue, 102
Caproşu, Ioan, 326
Carossos, 260, 261, 262
Casimir IV, 26
Cassian, 248, 268, 270
Cassian (Saint), 257, 262
Cassiodorus, 262
Cazacu, M., 394
Cazacu, Matei, 324
Chalkokondyles Laonikos, 117, 120-124, 333, 413, 414, 416, 474, 480
Chamza, 119
Charles de Lorraine, 102, 103
Charles XII, 482, 483
Chiajna, Lady, 459-469
Chiril (bishop of Asprokastron), 41
Chortasmenos, 338-340, 345, 416, 417
Chortasménos, Ioannis, 324, 333, 339
Chortasmenos, Jean, 321, 324, 329, 332, 335, 343, 346, 416
Chosroes I, roi, 142, 147
Chrisohoides Kriton, 429
Collyer, Jacob, 483
Comnène, Jean, 426
Comnènes, 45, 46, 242
Constance, 366, 367, 367
Constance, imperatrice, 151
Constantin le Grand, 110, 129, 151, 209, 407, 410, 413, 415, 418, 419, 479
Constantin Porphyrogénète, 312, 392, 409
Constantin XI Paléologue, 66, 70, 73
Constantine X, 215
Constantiniu, Margareta, 196
Constantius II (Emperor), 247
Cosaques, 25
Coseriu, E., 497, 500,
Costache Veniamin, 401
Costin, Nicolae, 20, 104
Coumans, 226, 234, 235
Coutrigures, 206
Craiovescu Radu, 427
Craioveşti (boyards), 423-426, 428, 429
Crimean Tatars, 47
Cristea Ovidiu, 103
Critobul (v. Kritoboulos), 121, 328, 329, 408, 409, 413, 414, 418, 475, 476
Croiset, M., 518
Cullmann, O., 292
Cyprien de Kiev, 339
Cyr, saint, 146
Cyril Phileotes (Saint), 284
Cyrille, 317
Cyrille d'Alexandrie, saint, 138
Cyrille de Jerusalem, 132

Daces, 235
Daces (Valaques), 123
Dan II, 368, 372, 375
Danciu le comis, 425, 428
Danciu le vornic, 426
Daniel l'Ermite (v. Daniil Sihastrul), 15, 25, 26, 94, 98, 103, 104, 108, 110
Daniel, hiéromoine, 101, 102
Daniel, le prophète, 130, 180
Daniil Sihastrul (v. Daniel l'Ermite), 103
Dapontès Césaire, 487, 493
Darkó, Eugenius, 117
Darmarius Andreas, 459
Darrouzès Jean, 224, 225, 230, 231
David, roi hébreu, 80, 85, 173, 179, 180
Dănilă, Nicolae, 225, 226, 231, 232, 236, 237
Del Chiaro, 484, 490, 491, 494
Démétrios, saint militaire, 15, 23, 27, 31, 98, 110, 112-114, 332, 332, 350
Demetrius de Telicha, 45
Denys (Saint), 316, 318
Denys l'Aréopagite, 311
Dermokaites, famille de, 53
Despina, femme de Uzun-Hasan, 46
Diaconu Petre, 225, 277
Diadoque de Photicée, 139
Dick, I., 164-166

Didrich, 395
Diehl Charles, 509, 517-519, 521
Dimitri, petit-fils d'Ivan Kalita, 108-110
Dioclétien, 129, 137, 245
Dionysius Exiguus, 262, 288
Diță, V. Alexandru, 325,
Długosz, Jan, 9, 16, 21, 22, 24, 27, 394, 402
Domenic Custos, 395, 400
Donald, P. J., 66, 68, 75
Donato, Zaharia, 44
Dorothée, l'abbé, 99
Doukas (v. Ducas), 117, 324, 328, 329, 330, 335, 343, 411, 413, 414, 418, 474, 475, 476, 480
Dragoș, 89
Drăghici vodă Gogoașe, 423
Drévljans, 212
Ducas (v. Doukas), 120-123
Dujčev, 323
Dumitriu-Snagov, 388, 398, 402
Duodo Francesco, 44
Dušan, 57

Eftimie, 284
Elie (saint et prophète), 31
Emerich, saint, roi de Hongrie, 98
Eminescu, Mihai, 114
Epictet (Saint), 245, 246, 108
Epiphane de Salamine, saint, 134, 152, 153, 157, 247, 248
Erikson, 309
Escorial, manuscrit de l', 76, 77, 86
Espagnols, 492
Ethiopiens, 353
Étienne, 319, 493
Étienne de Bostra, 148, 149, 156, 157
Étienne Douchan, 105, 106
Étienne II, 84, 85
Étienne le Grand (v. Stephen the Great), 9, 10, 13-50, 67, 80-94, 97-104, 108, 110-117, 401, 479
Étienne, archidiacre et protomartyr, 140
Étienne, saint, roi de Hongrie, 98
Euphémie, sainte martyre, 138
Eusèbe de Césarée, 129, 151, 157, 186, 187, 312
Euthyme (Saint), 284,
Euthyme de Tărnovo, 332, 348,
Euthyme, moine, 224
Eutychius, Chronique d', 165
Eva, 301
Evagre le Scolastique, 141, 157
Evodius d'Uzalis, 140
Ézéchiel, prophète, 80, 138, 174

Fabrice, Frédéric-Ernest de, 482
Filelfo, Francesco, 369
Filelfo, 371-375
Firatli Nezih, 69
Flavien, saint patriarche, 143
Flavius Josèphe, 475
Fluviano, Antonio di, Great Master, 380
Foglia, 381
Foscari, Francesco, 381
Franks (Francs), 42, 352, 353
Franz von Fleischmann, 482

Gabrades, 45
Gabriel (saint et archange), 15, 31, 317
Gabriel, Alois, 123
Gafton Alexandru, 501
Gaiserich (v. Genséric), 95
Gavril Radomir, 215
Génois, 366, 401
Genovese, 43
Genséric (v. Gaiserich), 95
George the Aetolian, 459
George Vojtech, 213, 215
Georges (saint militaire), 15, 23, 26-28, 31, 98-104, 110-114
Georges Gémiste Pléthon, 314
Georges, métropolite, 93
Germain de Constantinople, 162, 187
Gètes, 235
Gherman, 257, 258
Ghica, 487
Gioachimo Volpe, 518
Giorgio di Piemonte, 47
Giovanni di Antonio, 377
Gordie, saint martyr, 132
Gorovei, Șt. S., 394, 401

Goths, 50, 55, 248
Goths-Byzantins, 206
Gouillard, Jean, 324
Graf, G., 165
Greceanu Radu, 479
Grecs, 278, 289, 327-330, 346, 351-354
Grecu, V., 117
Greeks, 42, 44, 217
Grégoire de Nysse, saint cappadocien, 133, 134, 139, 141
Grégoire de Tours, 143, 144, 155
Grégoire Dialogue, 503
Grégoire IX, pape, 239
Grégoire le Grand, 144, 155, 157
Grégoire le Sinaïte, 105-107, 304, 309, 319
Grégoire le Théologien, 133, 186, 187, 260, 310
Grégoire Palamas, 105, 106, 300, 303, 320
Grégoire, M., 509
Grierson Philip, 66
Griffith, S., 164, 166, 167

Habib ibn Hidma Abu Ra'tah, 163
Habib ibn Hidma Abu Raita, 162
Hadzidakis, Manolis, 70
Halil, Inalcik, 44
Hampel, J., 193, 194
Harhoiu, Radu, 212
Harun al-Rasid, calife, 160, 162, 166
Hélène (fille d'Etienne), 33
Hellènes, 416
Héraklios, 148
Hercules, Sanaxus, 277
Hieronimo da Cesena, 47
Hiérothé, moine, 224, 226, 230-234, 236, 237, 239-241
Homère, portrait d', 140
Hongrois, 14, 21, 23, 99, 121
Horde d'Or, 402
Horedt K., 204
Hugo Victor, 478
Hulsius Levinus, 400
Hunger Herbert, 324
Hurmuzachi, 503
Hutter, Irmgard, 76
Hypatios d'Ephèse, 141, 142, 155, 157

Iacob Putneanul, 112
Iancu de Hunedoara, 91, 118
Idris Bitlisi, 401
Innocent VIII, 76
Ionitza (Kaloïan), 327, 331, 332, 334, 338, 348, 349, 354
Iorga, Nicolae, 10, 13, 19, 44, 92, 375, 390, 401, 401, 509-522
Iranians, 40
Isaac, 318, 472
Isaac, sacrifice d', 140
Isaïa (le vornic), 16, 20, 31
Isaïe, prophète, 173, 308
Ismaël, 346
Ismaëlites, 351-353
Israël, people d', 176
Israélites, 171
Italiens, 403, 404
Ivan I Kalita (Escarcelle), 108
Ivan III (knèze de Moscou), 35, 36

Jacob, père d'Israël, 180
Jacques de Putna, 112
Jacques, apôtre, 294
Jagellon, 89
Jagić, Vatroslav, 322
Jakobson, 497
Jakobson A. A., 66
Jannah, abba, 166
Jean (Yanah) d'Édesse, 166
Jean Albert, 21, 27, 38
Jean Baptiste (saint), 15, 31
Jean Cantacuzène, 314, 316, 324
Jean Chrysostome, saint, 32, 135, 503
Jean Climaque (saint), 10, 32
Jean Corvin de Hunedoara (Hunyadi), 9
Jean d'Ephèse, 155
Jean Damascène, 159, 161, 163, 167-170, 181, 183, 185-188
Jean de Hunyadi, 118
Jean de Jérusalem, lettre à, 153
Jean de Thessalonique, 147, 156, 157
Jean Diakrinomenos (l'Aegéate), 154
Jean II Comnène, 105
Jean III Dukas Vatatzès, 68, 71, 80
Jean le Bon, 338

Jean le Chien, 331, 332, 334
Jean le Nouveau, saint (v. John the New), 31
Jean Meyendorff, 291, 292
Jean Tzimiskes, 23
Jean V Paléologue, 107, 374, 410
Jean VI Cantacuzène, 105, 107, 297, 309, 310, 323, 336, 411, 347, 348
Jean VII Paléologue, 338, 339
Jean VIII Paléologue, 56, 61, 366, 368, 369, 371-375, 409, 411
Jean, apôtre, 294
Jean, saint évangéliste (v. John), 80, 146
Jefferyes, James, 483
Jérémie, prophète, 174
Jérôme, 140, 157
Jérôme de Jérusalem, 145
Jésuites, 481
Jews, 42, 43, 44
Jireček Constantin, 322, 338, 340
Job d'Antioche, 162
John (Saint), 380
John Cassian (Saint), 256-258, 288
John I (Bishops), 261, 266
John II, 288
John Maxentius, 264, 265, 288
John the New, saint (v. Jean le Nouveau), 42, 43
John, saint, évangéliste (v. Jean), 80
Jonas, prophète, 140
Joseph (I Muşat), 42, 93
Joseph Bryennios, 339
Joseph, père d'Israël, 180
Josua, 180
Juifs, 148, 180
Julien d'Adramytion, 141, 157
Justin de Hochepied, 482
Justin le Jeune, lettre a, 155
Justinian I, 198, 209, 310, 409

Kałużniacki, Emil, 322
Kamasis, 244
Kantakuzenen (v. Cantacuzène), 79
Karantinos, Zacharias l'Etolien, 488, 491
Katakuzin, 347, 348
Kedrenos, Georgios, 284, 480
Kegen, 224
Kekaumenos, 215, 216
Kondakov, N. P., 517, 519
Kovács I., 205
Kozak, Eugen A., 49
Kritoboulos (v. Critobul), 117, 119, 120
Kriviaques, 212
Krumbacher, Karl, 516, 517, 519
Kydonès, Dèmètrios, 314

Lactance, 129
Ladislas Ier, saint, roi de Hongrie (v. Laszlo), 98
Ladislau, 287
Lampros, 380
Lampros, Paul, 378
Lannoy, Guilbert de, 43, 375, 395, 400
Latini (v. Latins), 42
Laurent Vitalien, 522
Laurent, saint, 101
Lawrence (Saint), 379, 381
Lazar, 350
Lazare, 138
Lazarevici Ştefan, 371
Lăzărescu Anca, 83
Lekas, 216
Léon le Sage, 410
Léonard de Chio, 473
Léonce de Naples, 146, 156, 157
Leontius, 265
Levski Vasil, 273
Liciniu, 245
Ligaridis, Païsios, 97
Loredano, Leonardo, 47
Louis V, 102
Louis VII, 103, 104
Louis XI, 22
Loukas Notaras, 47-476, 480, 481
Luc, saint évangéliste, 107, 138
Lucas Notaras, 489
Lucas, Paul, 483
Lunardi, G. (Duke of Milan and Lord of Genoa), 378
Lupu Vasile, 37
Lusignan, Charlotte de, 71, 72, 76, 78

Macaire de Magnésie, 136
Maccabées, 181

Machmout, vizir, 122
Mahmoud Pacha, 121
Mahomed Socoli, 460
Mahomed the Conqueror (Mehmed; Mahomet II), 37
Mahomet Ier, 321, 343, 419
Mahomet II (v. Mehmed; Mahomed the Conqueror), 9, 25, 35, 40, 90, 118-124, 328, 329, 408, 409, 475
Makridis Theodoros, 62
Malickij N. V., 55, 56, 65
Mamaï, khan, 108, 109
Maniakes, Georgios, 213
Manuel, 348, 354
Manuel Gedeon, 459
Manuel Ier Comnène, 105
Manuel II Paléologue, 57, 75, 77, 337-339, 365, 366, 373, 414, 416, 418
Manyak (khan tatar), 21
Marcellina, 140
Marcien, empereur, 95, 96
Marica, 327
Marie (nom de couvent de la princesse Oltea, mère d'Etienne le Grand), 15
Marie Assanine Paléologuine, 49-51, 67, 69, 79, 80, 82, 83, 85-87
Marie de Mangop (Maria von Mangup), 44-46, 49-52, 82, 83, 86
Marie, épouse d'Etienne, 99
Marie l'Egyptienne, sainte, 146
Marie Paléolguine, 57, 63
Marie, princesse, 50, 52-55, 62, 66-68, 70, 81-85
Marinescu, C., 519, 520
Mark (Saint), 380
Marthe, Bibesco, 478
Martin Crusius, 459
Martin de Tours, saint, 141, 144
Martinet, 497
Matei Basarab, 426
Matei, Ionel, 207
Mathias Corvin (v. Matthieu Corvin), 38, 46, 121, 122
Matthieu, 484, 484
Matthieu Corvin (v. Mathias Corvin), 21, 22, 27
Matthieu Ier, 339
Maurice (Emperor), 265, 267; 471, 472, 473, 476, 480, 486, 489, 491
Mavrocordato Nicolas, 486
Maxim le Confesseur, 163
Maxime le Kausokalybe (Kausokalybites), 105
Maximien, 129
Mazarakis A., 380, 383
Mărişescul, Teodor, 99
Măzăreanu, Vartolomei, 112, 113
Megey F. V., 200
Mehmed, 366
Mehmed (v. Mahomed the Conqueror; Mahomet II), 38, 45
Mehmed Ier, 366
Memmo Angelo, 482, 484, 493
Mercurios, saint militaire, 110
Mère de Dieu, 15
Méthode d'Olympe, 128, 129
Métochitès Théodore, 53, 314
Michael Cantacuzenos, 459-466, 468, 469
Michael of Devol, 215
Michael VIII (v. Michel VIII), 66
Michel, 348
Michel de Tver, 108
Michel Glykas, 472, 480
Michel le Brave, 426, 479
Michel le Sabaïte, passion de, 161
Michel le Syrien, 160, 163
Michel VIII (v. Michael VIII), 76, 82
Michel, archange, 15, 31, 110
Mihail Moxa, 322, 344
Mihailo Voislav, 218
Mihăilă, G., 321, 325, 327-328, 331, 355
Mihnea III Radu, 427
Mihnea Turcitul, 426
Milan, 369, 369, 379
Milescu Nicolae, 502
Millet Gabriel, 50, 51, 68, 74, 77, 78, 80, 83, 84, 509, 517-519
Miloš, 323, 324, 333, 350
Minas, saint militaire, 110
Mircea Ciobanul, 460
Mircea l'Ancien, 91, 287, 344
Mircea le Vieux, 117, 118

Missiens, 235
Mitrea I., 197
Mocchus (Saint), 410
Moïse, 168, 170, 180, 181, 302, 314
Moldaves (Moldavians), 9, 16, 21, 26, 28, 38
Mondzain-Baudinet M. J., 157
Moschos Jean, 146
Mourad II, 342, 418
Moussa, 118
Moustapha, 118
Murad Ier, 323, 330, 333
Murad II, 368, 372, 379
Muriano, Matteo, 45, 47
Musicescu Ana Maria, 51, 52, 79

Nabucodonosor, 133, 351
Nasrallah J., 163
Naumov, E. P., 323, 324, 344,
Naumov, E. P., 323, 333, 345
Nastase D., 94
Năsturel Petre Ş., 51, 82, 99, 324
Neagoe ban Strehăianul, 424
Neagoe Bassarab, 425, 426, 428
Neagoe Manole, 19
Neagoe ot Craiova, 425
Neamț (monastère), 501
Neculce Ioan, 24-26, 29, 102, 487
Negrilă, le paharnic, 16, 20, 31
Negru-Vodă, 398
Nesbitt, W. John, 207
Nestor, 213, 215-217
Nestor, I., 204
Nestor, Chronique de, 212
Nestor, saint militaire, 110
Niccolo II Gattilusio, 475
Nicéphore de Constantinople, 159, 188
Nicéphore Grégoras, 314
Nicéphore Phokas, 28
Nicodème de Voditsa, 345
Nicolas Cabasilas, 295, 303, 305, 307-309
Nicolas, saint, 15, 31
Nicolăescu-Plopşor, C. S., 204
Nicon (patriarche), 506
Nicon de Russie, 507
Niculitzas, 213, 215, 216
Nikephor Basilakes, 217
Nikephoritzes, 215, 216
Nil le Sinaite, saint, 137, 138
Noé, 312
Nonnus, diacre, 162, 163
Norman, 217
Normands, 332

Olbracht, Jan, 38
Olgred (Algirdas), prince de Lituanie, 108
Oltea (princesse, mère d'Etienne le Grand), 14, 15, 25, 32
Olubey, pere d'Alexis de Trébizonde, 51
Olympiodore, éparque, 137
Olympios, préfet, 133
Ommayades, 160
Onciul, D., 392, 398, 404, 516
Onogures, 206
Origen, 259
Orkan, 328, 330, 346
Osman, 321, 343
Otman, 346, 346
Ottomans, 37-39, 46, 47, 101, 288, 289, 365
Ougleš, 347, 348
Ouroš, 347
Ousterhout Robert, 81, 85

Pafnutie (Abba), 258
Palamas, Gr., 295-310, 316-320
Paleolog (v. Paléolguine Marie Assanine), 52, 67
Paléologue Andronic Raoul Assan, 54
Paléologue, famille de, 50-57, 61-86, 90, 91, 297, 349, 365, 410
Paléologuina Irina Raoulina, 54
Pantokrator (monastère), 410, 425
Papacostea, Şerban, 398
Papadopoli, N., 383
Papageorgiu N. Petros, 75
Parascève, sainte, 31
Pârvan, Vasile, 520,
Pârvu, 424-426, 428
Paternus (bishop), 265, 266
Patriarcat de Constantinople, 490
Paul (Saint), 316, 425

Paul, apôtre et saint, 14, 31, 140, 144, 154, 187, 188
Paulicians, 214, 216
Paulin de Nole, saint, 141
Pays Roumains, 427, 504
Păun, Radu, 481, 488
Pechenegs, 214, 216-218, 224, 274, 278, 283-286, 289
Pegolotti, 40
Péono-Daces, 235
Perses, 95, 142, 147
Peter (Bishop of), 262, 263, 265, 288
Peter Delian, 213, 215-218
Peter the Young, 461-464
Petru Aron, 14, 31, 40
Petru Movilă, 507
Petru Muşat, 42
Petru Rareş, 25
Petrus de Thomasis, 121
Phalaris, 224
Phanariotes, 478
Pharaon, 351
Philantropenos, Manuel, 367
Philaret Brachamios, 213
Philippe, moine, 99
Philippicos, patricien, 209
Philippicus, stratège, 147
Philippikos Bardanes, empereur, 96
Philippos (martyr), 244
Philotheos Kokkinos, 105, 297, 309
Philoxène de Mabbough, 154, 157
Pie II (pape), 369
Pierre (Saint), 318
Pierre, apôtre et saint, 31, 74, 140, 144, 154, 187
Pierre, métropolite de Russie, 108
Pilate, prètoire de ~, 143
Pissides, Georgios, 148, 157
Planude, Maxime, 314
Pléthon, 314
Pobrata (monastère), 287
Polémon, 133
Polonais, 14, 21, 23, 24, 26, 113, 372
Popescu, Radu, 487, 490, 493, 494
Popescu-Spineni, M., 398
Preda le Ban, 425
Procope, saint militaire, 15, 23, 27, 31, 98, 112, 113
Procopius de Caesarea, 190
Proto-Bulgarians, 268
Prudence, 137
Pseudo-Athanase, 175
Pseudo-Denys l'Aréopagite, 139, 140, 157, 311, 317, 310, 311
Pseudo-Gregoire de Nysse, 157
Pseudo-Muste, 487, 490
Pulchérie, impératrice, 95
Pythagoras, portrait de, 140

Radimiques, 212
Radu (boyar), 425, 426
Radu de la Afumaţi, 426
Radu le Bel, 21, 104, 118, 119, 123, 124
Radu le Postelnic, 425, 428
Radu Mihnea, 426
Radu Paisie, 426
Radu Şerban (Voïvode), 425-427
Raguzans, 37
Rahlfs, Alfred, 503
Ralli, (Raul) monogramme de ~, 53, 54
Rădulescu, Ion Heliade, 492
Rhomées, 96, 106, 328; Empire des ~, 105
Richer de Saint Remi, 102
Robert Guiscard, 218
Romains, 95, 107, 217, 233
Roman Muşat, 42
Romanians (v. Roumains), 43, 44, 286, 289
Roman-Moraru, Alexandra, 503
Romans, 190, 206
Rosses, 61
Roşca, Grigorie, 25
Roumains, 235
Roumains (v. Romanians), 9, 13, 61, 94, 97, 118, 119, 216, 217, 242
Rurikides, famille des, 90
Russes, 234
Russev, N. D., 403
Russo, Demostene, 460

Sa'id ibn Batriq, patriarche melkite, 165
Sabatier, J., 68

Saint Paul, 428, 429
Sainte Croix, 28
Salomon, roi hébreu, 80, 85, 169, 181, 230, 305
Samaritains, 157
Samir, K., 165
Samuel, tzar, 22, 217
Sanudo, M., 399
Sarasins, 395
Sarchiz, marchand arménien, 37
Sarrasins (Sarrassins), 148, 395
Satza, 215
Sava, hégoumène de Radonež, 109
Schlumberger, 378, 380, 383
Schreiner, Peter, 115, 325, 330
Scott, Walter, 492
Scylitzes, 215
Scythes, 233-235
Secundus, évêque, 144
Seibt, Werner, 80, 85
Serbes (v. Serbs), 40, 61, 105, 216, 217, 327, 348, 510, 512, 350, 354
Sérénius de Marseille, 144, 157
Serge, saint hégoumène de Radonež, 108, 109
Sesthlav, 215
Sévère d'Antioche, 154
Séverién de Gabala, 136
Sévériens, 212
Sicules, 94
Sigismond de Luxembourg, roi de Hongrie, empereur, 334, 366, 367, 371, 372
Siméon, 282
Siméon Stefan, 501, 505
Simeon, tzar, 217
Simion Movilă, 426
Simionescu C., 99
Simonescu Dan, 489
Sixte IV, pape, 9, 17, 34, 97
Skiloïan, 350
Skyloïoannis, 332
Slav-Bulgarians, 268, 278, 286, 289
Slaves, 200, 201, 206, 340, 404
Slaves orientaux, 211
Sofronie (Abbot), 287
Soliman I, 340
Solomon, Hungarian king, 218
Soloviev A. V., 50, 55
Sophie (Sainte), 352, 409, 410
Sophie de Montferrat, 409
Sophrone de Jérusalem, 146
Spinei, V., 393
Sphrantzes, Georgios, 117, 118, 343, 373, 409, 410, 414
Stavraki (Stavracoglou) Iordaki, 489, 494
Stephen Great, 287
Stephen I, king of Hungary, 215, 217
Stephen the Great (v. Etienne le Grand), 37, 38, 44-47, 86, 98, 287
Stephen Voislav, 213, 215, 217
Stephenson, Paul, 214
Strykowski, Maciej, 27
Sulpice Sévère, 141
Sutton, Robert, 482
Sviatoslav, 23
Sylvestre Syropoulos, 411, 414, 416
Syméon de Thessalonique, 113
Syméon de Thessalonique, 295, 309, 320, 418
Syméon le Stylite, saint, 138
Syméon Stylite le Jeune, saint, 142, 155, 157
Synadinos de Serrès, 475, 493
Şlapac, M., 401, 402
Ştefan le Sourd, 426
Ştefănescu, I. D., 51, 69, 83
Ştefănescu, Melchisedec, 49

Tafrali, Orest, 50, 51, 82, 83, 100
Taïdin, 346
Tanaşoca, Nicolae Şerban, 235
Tatars (v. Tartars), 9, 14, 19, 21, 23, 24, 27, 28, 42, 109-111, 286, 288, 395
Tatos, 213, 215, 216, 217
Teodorache de Telicha, 45
Teodorescu, Victor, 196
Theocharis, Maria, 66
Théoctiste, métropolite, 91, 93, 108
Theodor Spandugio Kantakuzino, 45
Théodora, épouse de Constantin XI Paléologue, 70, 73
Théodora, impératrice, 72
Théodora Raoulina, 76
Théodore Abuqurra, 159-188
Théodore le Lecteur, 143, 155

Théodore Stoudite, 159, 188
Théodore Stratilatès, 23
Théodore Tyron ou Stratilate, saint martyr, 148
Théodore, le postelnic, 47
Théodore, saint martyr, 175
Théodore, saint militaire, 110
Theodorescu Răzvan, 224
Théodoret d'Antioche, patriarche, 161
Théodoret de Cyr, 138, 139
Theodoro of Mangop, 45, 46, 62
Théodose Boradiotes, 224, 230, 233
Théodose II, 411
Théodose le Grand, 153
Théognoste, métropolite de Russie, 108
Théophanes Confessor, 97
Théophilacte Simocatta, 147, 156, 157, 489
Théophylacte, 471
Theotim I (Saint), 256, 258-261, 263, 288
Thomas d'Aquin, 475
Thomas de Jérusalem, 162
Thomas, moine, 161
Tibère II Apsimaros, 96
Tihomir, 213, 215, 216
Timur, 45
Tjutjundžiev, Ivan, 321, 325, 330-332, 340, 341
Tommaso di Campofregoso, 381-383
Toqtamysh, khan, 379
Tornikes, Euthyme, 224
Tornikios, Leon, 213
Touraniques, 388, 404
Trapézontains, 353
Traulos, 216
Tsalapi Musulman, 338, 340, 354
Turcs (v. Turks), 9, 14, 19, 21-28, 34, 35, 36, 99-104, 114-124, 291, 296, 297, 321, 327, 328, 330, 337, 342, 347-351, 353, 366, 367, 372, 404, 410, 411, 413, 414, 418, 419, 475, 489, 493
Turcs ottomans, 89
Turdeanu, Emile, 84, 324, 326, 327
Turks (v. Turcs), 38, 40, 42, 44, 46, 85
Tzelgu, 218

Ţamblac, Ion à Venise, 401
Udae, 217
Ulysse, 471
Underwood A. Paul, 54, 80, 85
Unger Eckhard, 73
Ureche, Grigore, 15, 19, 20, 28, 29, 98, 112, 113
Urechia, V. A., 49
Uroš III, 57
Urs, Peschlow, 79, 81, 85
Ursu, Ioan, 19
Usbek, khan, 108
Uzum-Pasha, 46
Uzun-Hasan, 46

Valaches noirs (karaulags), 398
Valaques (v. Vlachs), 23, 35, 123, 350, 354
Valchanova Staya, 254, 270
Valens, 104
Vandales, 95, 96
Varangians, 278, 289
Varbino, Varbinskite Peshteri, 271
Vasiliev, Alexander Alexandrovich, 50, 55
Vălkašin de Serbie, 334
Vătăşianu, Virgil, 83, 84
Velicicovski, Païsie, 501, 505
Velmans Tania, 53
Venerius, 265
Venetians, 43-46
Venice, Senate of, 43, 44, 47
Vénitiens, 400, 401, 483
Verpeaux, Jean, 315
Vesconte, P., 399
Viatiques, 212
Vikan Gary, 80, 85
Vinokur I., 200
Visconti, 380
Visconti, Filippo Maria, 378-383
Visigoths, 104
Vlachs (v. Valaques), 216, 217, 234, 235, 239
Vlad Ţepeş (l'Empaleur), 22, 91, 118-124
Vlad Vintilă de la Slatina, 426
Vlad, Dracul, 118
Vlad, frère de Radu le Bel, 123
Vladislav Jagellon de Pologne, 367, 371, 372
Vries van der Velden, Eva de, 301

Vrt'anes K'ert'ogh (Vartanes l'Erudit), 145, 146, 156, 157
Vryennios, 339 (v. şi Bryennios)

Wapowski, Bernard, 26
Weinreich, U., 497

Xanthopouloi, 309
Xenopol A. D., 124, 516

Ylouses, Hélène des, 78

Zacharias de Miliès, 488
Zakythinos, D. A., 324,
Zane, Marin, 41
Zoticos, 244

INDEX LOCORUM

Adrianople, 96, 104, 119
Aegean (region), 381
Aegean Sea, 40
Afrique, 485
Afrique du Nord, 95
Albania, 46, 349
Albocastro, 400, 401, 402, 404
Album Castrum, 398, 402
Alexandrie, 160, 162, 165
Allemands, 492
Al-Madaen, 160
Aluniş, dép. Buzău, 237, 238
Amasée, 134
Amastris, 353, 336
Amorea, 349
Anagabata, 153
Anatolia, 40
Andrinople, 351
Angleterre, 482, 485
Ankara, 114
Antioche, Antiohia, 160, 213
Apulia, 213
Arad, 193, 194
Argeş I, église d', 237
Arménie (v. Armenia), 156, 162, 163, 166, 213
Arsénal, 412
Arzamon, rivière d', 147
Asar Evleri, 253, 270
Asie, 39, 366, 407, 408
Asie Mineure, 162, 245
Asprokastron (v. Cetatea Albă; Moncastro; Murokastron; Monocastro), 41, 368, 371, 373, 374, 375, 388, 395, 403, 404
Athènes, 51, 63, 66, 78, 83, 85
Athos (Sainte Montagne), 17, 18, 29, 33, 66, 99, 100, 105, 106, 111
Axiopolis, 277, 284
Baba, 268
Babylone, 351
Bacău, district de, 203, 204
Bădeuţi, 112
Bagdad, 160, 163
Bahlui, 111
Baia, 31, 101, 371, 373
Balkan Peninsula (v. Péninsule Balkanique), 218
Balkans, 37, 191, 213, 214, 242, 285, 286
Baltic Sea, 39, 40
Banat, 191, 203, 204, 226, 236
Bandu de Câmpie, 203, 205
Basarabi, 254, 269, 268, 277, 282
Bas-Danube (v. Lower Danube), 23, 189, 190, 191, 192, 196, 197, 203, 206, 211, 225, 235, 236
Bayern, 371
Belgorod, 395, 401, 404
Belgrade, 215, 217
Bellegard (v. Mavrocastro), 43
Bender, 111
Bernašivka, 198, 200, 201
Berne, 515
Bessarabie, 111, 395, 485, 513
Bialogrot di Moncastro, 400
Bistriţa, 31, 371
Bistriţa, monastère de, 93, 428, 429
Bithiania, 245
Blacherne, 411
Black Sea, 37, 39, 40, 42, 45, 46, 207, 247, 251, 252, 261, 262, 267, 268, 274, 284, 286, 287, 288, 380, 381, 382
Bocastro, 402
Bogdanie Noire (Kara-Bogdan), 398
Bogorodica Ljeviška, monastère de Prizren, 74
Bologne, 369
Borzeşti, 32
Bosphore, 407, 408, 409, 411, 413, 414, 417, 418, 419, 472

Bostra (Bostreni), 148
Botoşana, 198, 199
Botoşani, 31
Bozioru, dép. Buzău, 237, 238
Brăila, 21, 121
Branda Castiglione, 371
Braničevo, p. 236
Braşov (v. Kronstadt), 39, 120
Bratislava, 515
Brestnitsa, 254
Bristol, 66, 68, 75
British Museum, 164
Brousse, 328, 346
Bruxelles, 70, 509, 511, 519, 520, 522
Bucarest, 79, 83, 195, 196, 207, 490, 503, 509, 511, 514, 519, 520
Bucovine, 114, 319, 513
Buda, 121, 371, 373
Bude, 351
Bulgaria, 215, 217, 234, 251, 252, 255, 282, 321, 323, 326, 327, 338, 342, 342, 347, 348, 354, 488
Bursa, 40
Buzău, district de, 211, 235
Byzance, 234, 241
Byzance (v. Byzanz, Byzantium), 9, 36, 53, 61, 68, 70, 71, 72, 73, 76, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 98, 105, 106, 107, 108, 116, 190, 191, 203, 242, 267, 268, 291, 291, 302, 303, 316, 320, 327, 328, 337, 338, 340, 342, 366, 374, 375, 388, 407, 408, 417, 511, 512, 513
Byzantin, Etat, 89
Byzantine Empire, 82, 213, 218, 243, 261, 268, 288, 365, 367, 368, 516
Byzantins, 403, 404, 413, 416, 417, 418, 473, 489

Caffa, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 123, 353, 395
Calabria, 262
Caliacra, 268, 274
Cândeşti, 211, 212
Candie, 123
Cappadocia, 278
Căpriana, monastère de, 112
Caraş-Severin, district de, 225
Carpates, 91, 226, 236, 371; de Courbure, 238; Méridionales, 235; Orientales, 92
Caspian Sea, 40
Castellani, 383
Caucase, 476
Celei (Sucidava), 192
Céphalonie, l'île de, 96
Cern, 395
Cernăuţi, 24
Césarée de Philippe, 129
Cetatea Albă (v. Asprokastron; Moncastro; Murokastron; Monocastro), 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 100, 367, 387, 388, 389, 392, 394, 395, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404
Cetatea de Baltă, 95
Cetăţeni, 237
Cetăţeni III, église de, 237
Cetăţuia Hill, 285, 286, 289
Chalcédoine, 138, 160, 472
Charsian, 346
Chilandar (monastère), 427
Chilia, 31, 37, 38, 40, 46, 100, 121, 371, 373, 374, 375, 398, 401
Chios, 378, 381, 382
Chora, monastère de (v. Kariye Djami), 53, 54, 80
Chypre, 76
Cité Blanche, 392, 395, 403
Cité Noire, 392, 394, 395, 403
Ciurel, 211, 212
Ciurel-Ipoteşti-Cândeşti, culture de, 211
Clermont, 144
Codrii Cosminului, 15, 21, 27
Colomée, 26
Colonne de Constantin le Grand, 411
Colonne de la Croix, 411
Constantinople (Konstantinopel), 9, 35, 37, 40, 42, 43, 44, 46, 73, 86, 90, 91, 92, 93, 95, 106, 115, 121, 123, 130, 134, 143, 149, 160, 224, 233 239, 240, 241, 242, 256, 259, 260, 261, 264, 267, 285, 312, 314, 322, 323, 324, 327, 328, 329, 333, 334, 335, 337, 339, 340, 342, 343, 343, 345, 368, 369, 371, 373, 375, 377, 378,

382, 407, 408, 409, 410, 412, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 471, 472, 473, 474, 502, 475, 482, 483, 485, 493
Constantinople, Empire latin de, 91
Corbeau, rivière du, 102
Corbii de Piatră, 237, 238
Corinth, 459
Corne d'Or, 408
Corund, 203, 204
Costești, 202, 203
Coumanie, 239, 394
Cour de Constantinople, 372
Cozia, 287
Cracovie, 371, 515
Craiova, 423
Crète, 123
Crimée (Crimea), 43, 44, 45, 46, 50, 55, 62, 66, 67, 392, 408
Crișcior, 98
Cumans, 284, 286
Curtea de Argeș, 69, 237
Czarnigrad, 400, 401
Czernowitz, 100

Dacie (Valachie), 121
Dalmatie, 349
Dămăroaia, 195
Damas, 148
Danube, 39, 46, 106, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 190, 191, 207, 211, 212, 216, 224, 225, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 257, 261, 284, 286, 289, 345, 350, 351, 354, 366, 368, 371, 372, 373, 374, 375
Danube Delta, 44, 247, 248, 249, 262, 286, 287, 288
Danube Moyen, 195
Danubian, region, 37, 45
Danubian-Pontic cave complexes, 277, 278
Danubian-Pontic monasteries, 256, 261, 262, 265, 267, 278, 283, 285, 286, 288
Danubian-Pontic territory, 252, 268, 269, 284, 285, 286, 287, 289
Dardanelles, 327
Davideni, 197
Dečani, 74
Dereptate, 90, 91
Djurište, 57, 63
Dnieper, 44
Dniester, 23, 45, 111, 198, 375, 392, 393, 395, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 513
Dobrich Valley, 253, 255, 256, 267
Dobrovăț, 31, 112
Dobrudja, 207, 208, 216, 237, 238, 278, 287, 288
Dochiariou (monastère athonite), 429
Doljești, 14
Dorohoi, 31
Dristra (v. Durostorum), 224, 225
Drobeta (Turnu Severin), 191, 192
Dubrovăț, 111
Duklia, 217, 218
Dumbrăveni, 203, 204, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 263, 267, 268, 269, 275, 278
Durostorum (v. Théodoropolis), 23, 285, 287
Dyalanata Peshtera, 252, 271
Dyrrakion, 216

Eden, 180,
Edesse, 142, 156, 159, 161, 166, 173, 183
Efthry, 346
Egypt, 256, 258
Egypte, 143, 162
Ellissen, 416
Elvire, concile d', 137
Empire byzantin, 35, 89, 90, 128, 156, 233
Empire ottoman, 34, 37, 39, 45, 47, 90
Empire romain, 90, 95, 97
Escorial, palais de l', 77
Espagne, 137, 519
Europe, 9, 15, 34, 37, 39, 46, 89, 97, 201, 206, 366, 366, 374, 375, 398, 407, 408, 516
Europe Centrale, 90
Europe du Sud-Est, 189
Europe Occidentale, 89, 90
Europe, 366, 372
Evlery, Cave Monastery, 255

Feleac, 17
Felnac, 193, 194
Fenari Isa Camii (v. Lips), 72, 69, 80, 83
Ferrand, 144
Ferrare, Florence, synode de, 93
Fison (v. Danube), 225
Florence, 369, 380, 383
Foça (Phocaea or Foglia), 381
Foglia, 381
France, 104
Francofurti, 369
Frigia, 245
Frumoasa, 111

Galata, 252, 353, 479
Galaţi, 490
Gallipoli, 327
Gargeshkata Tserkva, 271
Gaule, 141, 143, 149
Gaura Ghindiei, grotte de, 225
Genoa, 37, 39, 41, 45, 46, 377
Genoese Romania, 381
Genoua, 379
Géorgie, 234
Gethsémani, 302
Giacosa, 381
Golden Horne, 379
Golesh, 254
Grande Ville (v. Constantinople, Konstantinopel), 106
Grèce (v. Hellas), 70, 74, 476
Greece, 216, 459
Grigoriou, monastère d'Athos, 17, 50, 51
Grottaferrata, monastère de, 50, 57, 65

Habsburg Kingdom, 45
Hades, 462
Haemus, 218
Haidushkite Kashti, 254, 270, 271
Halicia, 42
Haliciu, 42
Halmyris (Murighiol), 245, 246
Hambourg, 483
Hanovre, 483
Harghita, district de, 203, 204
Harran (Carrhae), 161, 166
Hârlău, 24, 31, 101, 110
Hellas (v. Grèce), 70
Hellas, theme of, 216
Hiérapolis, 154
Hiéria, concile de, 151
Histria, 267, 268, 277
Hitovo, 254, 270
Holy Land (v. Terre Sainte; Lieux Saints), 43, 103
Hongrie, 234, 350, 351, 366, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 402, 488
Hongrie (v. Hungary), 35, 89, 98, 99, 122
Horde d'Or, 108, 109
Humor, 32, 112
Hungary (v. Hongrie), 38, 39, 217
Huşi, 31

Ialovniţa (Ialomiţa), 287
Iaşi, 31, 111, 388; Iaşi, district de, 202
Ibida (Libida; Libidina), 207, 209, 249
Ilfov, district de, 211
Ipoteşti, 211
Ipoteşti-Cândeşti, culture d', 195
Irak, 160
Istanbul, 53, 54, 56, 62, 69, 72, 73, 76, 81, 83
Ister (Danube), 284; Istros, 225, 240
Italie, 368, 371
Italy, 262, 268
Izvor, 268

Jérusalem, 115, 149, 160, 161, 162, 180, 181, 186, 303, 487
Jitianu, 429
Jourdain, rivière de, 176

Kalipoli, 348, 351
Kamariotissa, monastère de, 75
Kamen Briag, 251, 268, 274
Kanagyol valley, 273, 277
Kanagyol, 271
Kanagyol-Taban, 268, 273, 274, 277
Kara Bogdan (v. Moldavia; Moldavie), 38
Kariye Djami (v. Chora)
Karmian, 346
Kastamonitou, monastère d'Athos, 17

Kavala, 335
Kerman, 404
Késmark, 371, 372
Kiev, 17, 41, 107, 108
Kilia, 287
Kison, 352
Kokinobaphos, 285
Kosovo Polje, 323, 332
Kremlin, 108
Kronstadt (v. Braşov), 39

La Motraye, 485
Laponie, 485
Larissa, 215, 216, 217, 218
Leipzig, 75
Lemberg (v. Lwow), 43
Leningrad, 55, 56, 65, 66
Lerici, château de, 44
Levant, 380
Lieux Saints (v. Terre Sainte; Holy Land), 143
Limanu, 268, 275, 278
Lipniţi, 23, 24
Lips, monastère de (v. Fenari Isa Camii), 69, 72, 80, 83, 85
Lisbonne, 115
Lithuania, 41, 42
Lithvaniae, 400
Little Russia, 41
Lituanie, 35, 108
Lituanie, 367
Litvorussia, 41
Londres, 483, 485, 517, 519; Tour de, 87
Lower Danube (v. Bas-Danube), 39, 40, 284, 288
Luka-Raikovetkaia, culture de, 211
Lwow (v. Lemberg), 39, 40, 43
Lycostomion, 288, 373
Lykie, 95
Lyon, 515

Macédoine (v. Macedonia), 106, 348, 349, 351
Macédoine orientale, 96
Macedonia (v. Macédoine), 217, 218
Malaïna, 328, 346
Malvo castri, 41
Malvocastro, 399, 403
Mangalia, 268, 275, 276
Mango, principauté de, 45
Mangop, 44, 46, 54, 55, 56, 65, 87
Maramureş, 92, 492
Maritsa, 348
Massaria, Treasury of the Commune, 383
Massilia, 256
Maurocastron, 388, 392, 395, 399, 400, 401, 402, 403, 404; Maurocastrum, 41; Mavrocastri, 41
Mediterranean Sea, 40, 45
Méditerranée, 408
Memphis, 143
Mer Grande, 394, 402
Mer Noire, 92, 195, 366, 375, 400, 401, 407, 408
Merczweida, 371
Merdevenli Maara Cave Complex, 253
Mermerkule, 77, 81
Mesembria, 374
Météora, 57, 63; Météores, 424
Mistra, 68, 72, 74, 77, 314
Mitilene (Mytilene), 75, 353, 381
Mocastro Byalograt, 395, 400
Modona, 123
Moghilev-Podolsk, 198, 200
Moldavia (Moldavie; Kara Bogdan), 9, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 23, 24, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 45, 46, 47, 85, 80, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 99, 101, 104, 108, 110, 111, 115, 116, 121, 238, 287, 321, 337, 344, 366, 367, 371, 373, 374, 375, 382, 400, 402, 485, 486, 513
Moldova, rivière de, 25
Moncastro (v. Asprokastron; Cetatea Albă; Murokastron; Monocastro), 37, 41, 43, 395, 398, 399, 400, 401, 402, 404
Mont Athos, Montagne (Sainte), 320,424, 425, 426, 428, 429, 505; v. Athos
Moscou, 17, 35, 66, 99, 107, 108, 339; ~, état de, 108; Moscovie, 334
Mousa, 331, 336
Mu'tazila, 163
Mureş, district de, 203, 205
Myriokephalon, 240

Neamț, Cité de, 25
Neamț, district de, 197
Neamț, monastère de, 15, 29, 31, 32, 93
Néapolis, 335, 351
New York, 54
Nicée, 71, 417
Nicomédie, 129
Nicopoli, 350
Nicopolis, 217
Niculițel, 225, 244, 285
Nigrum, 402
Nigrumcastrum, 395
Nile Delta, 257
Nistru, 111, v. Dniestr
Nouvelle Jérusalem, 314, 419
Nouvelle Rome, 415, 416, 417, 418, 419
Nucu, dép. Buzău, 237, 238
Nufăru, 285

Occident, 97, 98, 127, 137, 140, 143, 149, 155, 300, 350
Occident, empire d', 97
Occident, 320, 351, 365, 366, 367, 368, 414, 476, 478, 483
Ochride, 17, 236
Ochride, patriarcat d', 93
Oka, 108
Olt, rivière de, 211
Olténie, 225, 226, 236
Orbic, 14
Orient, 68, 128, 137, 141, 155, 163, 212
Orient chrétien, 106
Orient, 346, 350, 353, 365, 367, 415, 418, 513

Padoue, 115
Palestine, 129, 140, 161, 256, 476
Panéas, 129, 187
Pantanassa, monastère de, 77
Paradunavon (v. Paristrion), 215, 216, 217, 218
Paris, 68, 69, 74, 78, 514, 515
Paristrion (v. Paradunavon), 215
Paroria, 106
Pastyrsk, 206
Patmos, île de, 100
Pătrăuți, 30, 31, 110
Patriarchie œcuménique, 93
Pays Roumains, 9, 35
Peć, patriarcat de, 93
Péninsule Balkanique, 9, 90, 93, 106, 190, 340, 368, 371, 372, 373; v. Balkan Peninsula
Pera, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383
Perse, 411
Pescari, commune de, 225
Philadelphie, 328, 346
Philippopolis, 216
Phryganon, monastère de, 232, 233, 239, 241
Piacenza, 101
Piatra Neamț, 31
Pliska, 285, 286
Pocutsia, 17
Polan, 372
Poland (v. Pologne; Polish Kingdom), 38, 39, 42, 46, 47
Polish Kingdom (v. Poland; Pologne), 45, 47
Pologne (v. Poland; Polish Kingdom), 35, 89, 123, 366, 367, 371, 375, 395, 386
Polonia, 400
Pont-Euxin, 375, 408; v. Mer Noire
Pontic, region, 37, 44, 45, 381
Pontic, roads of commerce, 40
Popăuți, 31
Porte d'Or, 411, 485
Porte Grande, 121
Poznan, 515
Prague, 515, 522
Prahova-Buzău, région de, 238
Precista, église de Bacău, 31
Primuliacum, 141
Prizren, 74
Propontide, 407
Prut, 111
Putna, monastère de, 15, 16, 18, 24, 25, 26, 31, 32, 49, 50, 51, 52, 54, 67, 69, 73, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 93, 100, 101, 102, 104, 112, 114, 115

Rădăuți, 92
Radonež, 108
Raguza, 40
Râmnicu Sărat, Râmnic, 17, 31, 112
Ravenne, 387

Ravna, 282
Războieni (v. Valea Albă), 15, 25, 102
Recica, 426, 427
Reims, 102
Reuseni, 31
Rhodes, 380
Ribița, 98
Robaia (skyte), 426
Roman, siège métropolitain de, 91
Rome, 26, 94, 138, 256, 262, 264, 332, 368, 414, 415, 416, 418, 419, 486, 522
Rome Ancienne, 413
Romen-Borsevo, culture de, 211
Roumanie, 122, 124, 223, 321, 325, 347, 476, 477, 476, 510, 511, 518, 519
Rovine, 325, 326
Ruino, 273
Rumelia, 38, 46
Russia, Russie, 41, 47, 99, 104, 107, 108, 234, 400, 402, 408, 476, 491, 512, 517,
Russovlachie, 402

Sachsen, 371
Saint Démétrios, église à Suceava, 110
Saint Georges, église de Hârlău, 110
Saint Georges, église de Suceava, 110
Saint Georges, église de Voroneț, 110
Saint Jean Evangéliste, monastère de, 100
Saint Laurent, monastère de, 101, 102
Saint Paul, monastère d'Athos, 17
Saint Sabas, monastere de, 160, 161, 162, 223
Saint Sépulcre, 115, 223
Sainte Catherine, monastère de Sinaï, 101
Sainte Croix, église de Pătrăuți, 110
Sainte Euphymie, église de Chalcédoine, 138
Sainte Sophie, eglise de, 143
Sainte Trinité, monastère de Radonež, 108
Salonique, 483
Sandaklar Maara, 253
Săpatu, 287
Scânteia, 31
Scitium, 257, 258
Scutari, 46
Scythia Minor, 207, 209, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 251, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 288
Second Moesia, 256
Senebir, valleys, 268, 273, 274
Serbie, 17, 72, 106, 366, 476
Servia, 218
Shabla, Cape, 251, 252, 253, 274
Shayan Kaia, 251, 270
Sibiu, district de, 203, 204
Sicilian Kingdom, 217
Sienne, 369
Sighișoara, 212
Siliștea, 427
Siliștea Plopului, 426
Sinaï, 56, 61, 101, 165, 302
Sion, 143
Sisera, 352
Skala, 271
Skopje, 215
Slatina, 321
Slava Rusă, 207, 209, 249, 250, 263, 267, 285
Slobozia, 429
Slon, dép. Prahova, 239
Smolensk, 42
Smyrne, 482
Soldaia (v. Sugdaia; Sudak), 43, 395
Soldat Chivan, 195
Solhat (v. Sorbat), 43
Sorbonne, 515
Souzdal, 108
Sredec, 328
Srtigoniu (Esztergom), 23
Stauronikita, monastère de, 66
Știubei, 235
Strasbourg, 70, 459, 515
Străulești, 195
Stuttgart, 503
Suceava, 23, 25, 31, 91, 92, 93, 110, 112
Suceava, dép., 198, 199
Sudak (v. Sugdaia; Soldaia), 43
Suède, 483
Sugdaia (v. Soldaia; Sudak), 43
Suha, 252, 253, 255, 256, 267, 268, 271
Suha Kai, 253
Suha valley, 253, 254
Syria, 46; Syrie, 148, 159, 476

Tabriz, 40
Tana, 44
Tarapanata Monery, 253
Tarapanata, 270
Târgoviște, 122
Tartare, 312
Tartaria, 41
Tatray, 371
Tazlău, 31
Tei, 195
Telicha (v. Teliţa), 45
Thabor, 294, 295, 298, 319
Théodoropolis, nom de Durostorum, 23
Thessaloiens, 307, 316, 332, 350
Thessalonique, 75, 77, 218
Thessaly, 215
Thrace, 54, 56, 106, 216
Thraces, 414
Tiberias, 175
Tibre, 417
Timişoara, 191
Tismana, 79, 84, 85, 345
Tomis, 244, 256, 259, 260, 261, 263
Trabizond, 42; Trebizond, 43, 44, 46, 378, 382;
Traian, 203, 204
Transfiguration, monastère de Météora, 57
Transylvania (Transylvanie), 14, 17, 29, 38, 39, 91, 94, 98, 212, 373, 374, 492, 513
Trotuş, 32
Tsarigrad, 335, 349, 350, 354
Tulcea, dép., 207, 209
Turquie, 483
Tyras, 393

Ukraine, 400
Ulmeni, 235
Ulus Giuci, 402
Uzalis, 140
Uzzano, 377, 378, 380, 383

Vad, 17
Valachie (v. Walachia), 9, 14, 17, 21, 35, 38, 39, 85, 91, 97, 99, 118, 119, 120, 121, 123, 211, 212, 238, 287, 344, 345, 366, 367, 368, 373, 375, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 472, 476, 479, 482, 483, 487, 491, 501
Valachie Noire (Maurovlahie, Kara-Iflak), 398
Valchanova Staya, 254, 270
Valea Albă (v. Războieni), 25, 29, 31, 102
Vălkašin de Serbie, 334
Varbino, Varbinskite Peshteri, 271
Varsovie, 515
Vaslui, 23, 24, 26, 31, 34, 46
Vatican, 71, 72, 75, 80
Vatopédi, monastère d'Athos, 17
Vavilona, 349
Venetian Romania, 380
Venice, 37, 39, 45, 46, 47; Venise, 53, 61, 65, 71, 72, 121, 350, 353, 366, 367, 415, 418, 483, 489, 493
Versailles, 483, 513, 519
Vicina, 37, 286, 287, 288
Vicovul de Sus, 101
Vienne, 76, 482
Vienne, Bibliothèque Nationale de, 99
Vilnius, 515
Vlacho-Bulgarian State, 218
Vladimir, 108
Voditsa, 345
Voroneţ, 25, 26, 31, 100, 101, 102, 110, 112

Western Anatolia, 381

Yaila, 252, 268

Zărneşti, 494
Zdralea (Skyte), 426
Ziduri, 235
Zimno, 206
Zographou, katholikon de monastère, 100
Zographou, monastère d'Athos, 7, 18, 33, 98, 99, 100, 111, 112

La publicarea volumului au contribuit:
Parohia Sf. Mina – Vergu
Parohia Sf. Gheorghe – Progresu
Parohia Sf. Gheorghe – Capră
Parohia Sf. Treime – Tei