ACADÉMIE ROUMAINE

SOCIÉTÉ ROUMAINE
D'ÉTUDES BYZANTINES

ÉTUDES BYZANTINES ET POST-BYZANTINES VI

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE STUDII BIZANTINE
- BUCUREȘTI -

ÉTUDES BYZANTINES
ET
POST-BYZANTINES

ACADÉMIE ROUMAINE
SOCIÉTÉ ROUMAINE D'ÉTUDES BYZANTINES

INSTITUTUL DE STUDII
BIBLIOTECA
SUD-EST EUROPENE

ÉTUDES BYZANTINES ET POST-BYZANTINES

VI

recueillies et publiées par
Emilian Popescu, Tudor Teoteoi
et
Mihai Ovidiu Cățoi
secrétaire du volume

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2011

Copyright © 2011, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Tous droits réservés.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Études byzantines et post-byzantines / recuillies et publiées par Emilian Popescu et Tudor Teoteoi. - Bucureşti : Editura Academiei, 1979-
vol.
ISBN 973-27-0271-0
Vol. 6. - Bucureşti : Editura Academiei Române, 2011. -
ISBN 978-973-27-2056-1

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

94(495.02)(063)

Révision scientifique: acad. Ştefan Ştefănescu
prof. dr. Nicolae Şerban Tanaşoca

Rédacteurs: Monica STANCIU, Alis ALEXĂ
Informatique éditoriale: Cătălina RADU
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

ACADÉMIE ROUMAINE
SOCIÉTÉ ROUMAINE D'ÉTUDES BYZANTINES

ÉTUDES BYZANTINES ET POST-BYZANTINES

VI

TABLE DES MATIÈRES

IONUȚ HOLUBEANU, **On the missionary area of the Holy Martyr–Bishop Ephraim** . 7
EMILIAN POPESCU, **Saint Basile le Grand parlant de soi-même et de sa famille dans ses lettres** 23
TUDOR TEOTEOI, **Déserteurs et fuyards – témoignages byzantins inaperçus sur la romanité orientale** 43
ALEXANDRU SUCEVEANU, **La basilique épiscopale d'Histria** 57
ALEXANDRU MADGEARU, **The plate of Paternus from the Malaja Pereščepina treasure: booty or gift?** 65
ȘTEFAN IONESCU BERECHET, **L'icône du Christ "non faite de main d'homme", épiphanie du Verbe incarné** 73
ADRIAN MATEI ALEXANDRESCU, **Le mystère de l'icône chez le Père Stăniloae** 83
DAN GH. TEODOR, **Nouvelles considérations sur la domination de la Bulgarie au nord du Danube Inférieur** 95
MIHAI OVIDIU CĂȚOI, **Au sujet de la localisation des *Scythes Tomitains* mentionnés par Walafridus Strabus** 103

Études Byzantines et Post-Byzantines, **VI**, p. 1–538, 2011

ANDREI TIMOTIN, **Icône privée et pouvoir local. L'icône de Syméon Eulabès et les opposants de Basile II** 127
GABRIEL CUSTUREA, CRISTINA PARASCHIV-TALMAȚCHI, **Small crosses from the Byzantine period discovered on the Danube-Pontic territory** ... 135
FLORINA FODAC-MUREȘAN, **Quelques remarques sur la *Vie de Sainte Lucie* écrite par Jean Tzetzès** 149
GINEL LAZĂR, **La constitution du Tsarat des Asénides et le culte des Saints Militaires** 161
VASILE ADRIAN CARABĂ, **What is known about Elissaeus (14th century), a teacher of Georgios Gemistos Plethon (*ca.1355-†1452)?** 171
ȘTEFAN ALEXANDRU, **Newly discovered witnesses asserting Galen's affiliation to the *Gens Claudia*** 187
MANUELA DOBRE, **Éducation grecque et latine chez les auteurs byzantins du XVe siècle** 223
PETRE GURAN, **Signes et symboles de la sacralité du pouvoir à Byzance** 233
DAN IOAN MUREȘAN, PETRE Ș. NĂSTUREL, **Du καθολικὸς βασιλεὺς à l'αὐθέντης καθολικός. Notes sur les avatars d'une idée politique** 251
ALEXANDRU SIMON, **Unholy Conquest – Unholy Recovery? The Fall of Byzantium and the Miracle of Belgrade** 283
OANA IACUBOVSCHI, **Der Akathistos-Bilderzyklus in der Wandmalerei der Wallachei im 16. Jahrhundert** 289
MARIA ALEXANDRU, ***Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, ein emblematisches Sticheron zum Hl. Kreuz. Ansätze zu einem multiprismatischen Analysemodell aufgrund von J. Raasteds Strukturierungsmethode byzantinischer Troparia** 325
LIDIA COTOVANU, **Une donation inconnue au monastère Sainte-Anastasia-Pharmakolytria de Chalcidique (XVIIe siècle)** 347
ZAMFIRA MIHAIL, **Einführung in die vergleichende Untersuchung der slawischen liturgischen Manuskripte der Rumänischen Orthodoxen Kirche (XVII. Jh.)** 365
OANA MĂDĂLINA POPESCU, **New Documents upon Zlătari Monastery in Bucharest, in the period of Constantin Brâncoveanu, ruler of Wallachia** 383
CĂTĂLINA VELCULESCU, **Un possible précurseur du missel de 1706 d'Anthime d'Ibérie** 391
OVIDIU OLAR, **L'histoire impossible. Autour d'une lettre du révérend Thomas Payne (Constantinople, 3/14 Mars 1735)** 403
MIHAI ȚIPĂU, **Une réponse théologique du métropolite de l'Hongro-Valachie Néophyte «Le Crétois» adressé au prince Constantin Mavrocordat** 427
ADRIAN MARINESCU, **Romanian items and testimonies, currently held in the archives of St. Catherine Monastery, Mount Sinai** 445
GÜNTER PAULUS SCHIEMENZ, **The Hermeneia and the Convocation of the Chosen People** 487
Index Nominum Personarum et Locorum (MIHAI OVIDIU CĂȚOI) 517

ON THE MISSIONARY AREA OF THE HOLY MARTYR–BISHOP EPHRAIM*

IONUŢ HOLUBEANU

Although the Istro–Pontic Christendom is apostolically originated, the ecclesiastical hierarchy's beginnings on the territory of Scythia Minor are very little known. In the historical documents regarding the preaching of the holy Apostles Andrew[1] and Philip[2] in this region, there are no particular specifyings concerning their establishing of the superior ecclesiastical hierarchy between the Danube River and the Black Sea. The closest fortified town to the Istro–Pontic territory, in which the consecration of a bishop by the holy Apostle Andrew is mentioned to have taken place, is Odessos (today's Varna, in Bulgaria)[3]. As to holy Apostle Philip, the consecration of one[4] or even of more bishops[5], is mentioned without having disclosed their names.

The first hierarchs from Scythia Minor who are known today by name are Evangelicus and Ephraim. If, on one hand, the reality of the historical existence and the archpastorship of the first one are beyond the reason of a doubt, especially after the discovery of holy Martyrs Epictet and Astion's relics from Halmyris, in the Ephraim's case, on the other hand, his presence in Scythia Minor have been challenged by some researchers. In the following lines, we shall reanalyze the documentary information concerning the missionary area and the place of archpastorship of the holy Martyr and Bishop Ephraim.

---

* Translated by: Rev. Dr. Dumitru Măcăilă.

[1] On the holy Apostle Andrew's presence in Scythia Minor, see POPESCU$_2$ 1994, p. 80–88; POPESCU 2000, p. 169–189.

[2] Cf. POPESCU 2001, p. 59–76.

[3] In accordance with the tradition, holy Apostle Andrew has consecrated Amplias at Odessos as a bishop – cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae (=Syn.Eccl.Const.)*, on the day of October 30, first paragraph, in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris,* opera et studio Hippolyti Delehaye, Bruxellis, 1902, col. 177 – or Apionas – cf. Epiphanius the Monk, *Περί τοῦ Βίου καὶ τῶν πρᾶξεων καὶ τέλους τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου καὶ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου (On the life, the deeds and the end of the holy, most honorable and first called among apostles Andrew),* in col. J.P. Migne – *Patrologiae cursus completus,* series Graeca, t. CXX, Parisiis, 1880, col. 221B.

[4] Pseudo–Abdias, *Istoria luptei apostolice (Historia Certaminis Apostolici)*, *apud* POPESCU 2001, p. 68.

[5] The Martyrology of Adon, the day of May 1 *apud* POPESCU 2001, p. 73.

It must be made more precise from the beginning that the researchers who have busied themselves in their studies with the holy Martyr and Bishop Ephraim can be divided in two groups. The first one is made of those who exclude the possibility for this hierarch to have reached Scythia Minor and to have preached the Christian faith in this region. Of this group of researchers, some of them tie Ephraim's missionary area to Scythia Major – today's southern Ukraine – counting him to have been the bishop of the city of Chersonesos Taurica, while others place under the question mark his very historical existence. The advocates of St. Ephraim's preaching in Scythia Major, at Chersonesos, are Gr. Musceleanu[6], C. Erbiceanu[7], I. Rămureanu[8], N. Zugravu[9] and, more recently, N. Dură[10]. The historical existence of Ephraim is placed under the question mark or simply denied by I. Dinu[11], D.M. Pippidi[12], Gh. I. Moisescu, Ştefan Lupşa and Al. Filipaşcu[13]. At their turn, V. Pârvan[14], R. Netzhammer[15], C. Auner[16], R. Vulpe[17] and I. Barnea[18], while referring to the first hierarchs of Tomis, the existence of whom is documentary attested, leave Ephraim out. Similarly, H. Delehaye[19] does not mention Ephraim among the martyrs from the Istro–Pontic province, as he was not mentioned, also, by the researchers H. Mihăescu and V. Popescu, when they have published some excerpts from the *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* referring to the martyrs who have suffered a martyr's death on the land of Romania[20].

The second group is made up of some researchers who do not exclude – they even openly assert – the existence of this bishop on the Istro–Pontic territory. Chronologically speaking, the first among them could be considered the Patriarch Dosithei II Notara of Jerusalem (1669–1707) who, in the 17th century counted St. Ephraim among the bishops of Tomis and the intermediary for the first relations between the Church of Jerusalem and the Romanian one[21]. Among the modern

---

[6] MUSCELEANU 1874, p. 116–117.

[7] ERBICEANU, 1898–1899, nr. 3, p. 289–290; nr. 4, p. 386.

[8] RĂMUREANU 1974, p. 980–982.

[9] ZUGRAVU 1997, p. 238 and the footnote 92.

[10] DURĂ 2005, p. 17, 110–111, 138, 260.

[11] DINU 1936, p. XVIII–XIX. The same historian, on the pages XXXVI–XXXVII, places bishop Ephraim in the category of legendary bishops of Tomis.

[12] PIPPIDI 1998, p. 357.

[13] MOISESCU, LUPŞA, FILIPAŞCU 1957, p. 80.

[14] PÂRVAN 1911, p. 71.

[15] NETZHAMMER 1918, p. 10, footnote 1, and p. 26 (=NETZHAMMER 2005, p. 8, footnote 6, and p. 22).

[16] DACL, IV, col. 1239.

[17] VULPE 1938, p. 289.

[18] BARNEA 1974, p. 379; BARNEA 2003, p. 203–204.

[19] DELEHAYE 1912.

[20] See the fragments from *Acta Sanctorum* and *Syn.Eccl.Const.* published by Haralambie Mihăescu and Virgil C. Popescu in FHDR, II, p. 704–721.

[21] Cf. GEORGESCU 1962, p. 20.

researchers we mention here J. Zeiller[22], I. Georgescu[23], N. Şerbănescu[24], E. Norocel[25], E. Braniştе[26], Em. Popescu[27], M. Păcurariu[28], V. Lungu[29], V. H. Baumann[30], N. Runcan[31], T. Petrescu and A. Rădulescu[32].

A peculiar place is occupied by Gherasim Timuş who does not express his opinion as far as the establishing of the identity of Scythia in which bishop Ephraim has preached is concerned[33].

Of all of these, Ioan Rămureanu and Ene Braniştе are the ones who have paid a special attention to the problem of the missionary place of the martyr bishop Ephraim in their studies[34]. The first one, who is unfavorable to St. Ephraim's presence in Scythia Minor, was, however, contented with presenting only a few fragments from the documents that mention the name of this hierarch, without making an overall analysis of the content of these documents. On the other hand, Ene Braniştе has overlooked the references from the old *Synaxaria*, by relying himself in his demonstration only on the specifyings found in the new *Menaia*. For this reason, his analysis is not too convincing.

The oldest reference on the holy martyr and bishop Ephraim and his missionary area which is preserved today is found in the *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*. The excerpt is found on the day of March 7, in the most ancient *codices* of this *Synaxarium*, or on the day of March 6, in some more recent *codices*[35]. Seeing that for the complete elucidation of this problem is necessary the analysis of the whole *synaxarium* of the respective day, we render it in its entirety in the following lines:

---

[22] ZEILLER 1918, p. 171. Even J. Zeiller has some doubts as far as the historical existence of bishop Ephraim is concerned, considering that his mentioning in the *Syn.Eccl.Const.* is „suffisament etrange pour qu'on se contente de la reproduire sans s'y arreter," p. 171.

[23] GEORGESCU 1962, p. 20

[24] ŞERBĂNESCU 1969, p. 994; ŞERBĂNESCU 1979, p. 29.

[25] NOROCEL 1973, p. 623 (=NOROCEL 1986, p. 248).

[26] BRANIŞTE 1979, p. 29, 39, no. 6; BRANIŞTE 1981, p. 121.

[27] POPESCU$_1$ 1987, p. 41, the footnote 27 (=POPESCU$_1$ 1994, p. 81, the footnote 27); POPESCU$_2$ 1987, p. 81 (=POPESCU$_1$ 1994, p. 186); POPESCU 1989, p. 58; POPESCU 1990, p. 151, the footnote 9, and p. 163 (=POPESCU$_1$ 1994, p. 202, the footnote 9, and p. 214).

[28] PĂCURARIU 1981, p. 14, 17; PĂCURARIU 1991, p. 87, 143; PĂCURARIU 1994, p. 37–38.

[29] LUNGU 2000, p. 78.

[30] BAUMANN 2003, p. 303; BAUMANN 2004, p. 49–50.

[31] RUNCAN 2003, p. 68, 90; RUNCAN 2006, p. 124.

[32] PETRESCU, RĂDULESCU 2004, p. 25–26; RĂDULESCU, BITOLEANU 1998, p. 157–158.

[33] TIMUŞ 1898, p. 226.

[34] An elaborated presentation on the life and activity of holy martyr and bishop Ephraim can be found at BAUMANN 2004, also, p. 49–50. Since the footnotes of that excerpt from the book of the Tulcea's archeologist are wrong, it is difficult to say which one was the source that he has relied on. Similar information to those made known by Baumann is found in the work of BĂLAN 1998, p. 17. But the matter is about information with historical value.

[35] In a single case – *Menologii Graecorum pars tertia a mense Martio ad Augustum* – the excerpt is found on the day of March 8, cf. *Syn.Eccl.Const.*, col. 519, lines 36–37.

„Μηνί τῷ αυτῷ ζ΄ – 1. Ἀθλησις τῶν ἐν Χερσῶνι ἐπισκοπησάντων ἁγίων πατέρων Βασιλέως, Εὐγενίου, Ἀγαθοδώρου, Καπίτωνος, Ἐλπιδίου, Αἰθερίου καὶ Ἐφραῖμ. Ἐπὶ τῆς βασιλείας Διοκλητιανοῦ, Ἔρμων, ὁ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος, ἀπέστειλεν ἐπισκόπους, εἰς μὲν Σκυθίαν Ἐφραῖμ, εἰς δὲ Χερσῶνα Βασιλέα, ἔνθα τὸν Χριστὸν κηρρύττων τυφθεὶς ἀπηλάθη. Ἐγείρας δὲ τὸν υἱὸν τοῦ ἄρχοντος ἐκ τῶν νεκρῶν, πάλιν προσεκλήθη, βαπτίσας τὸν ἄρχοντα καὶ ἑτέρους πολλούς. Οἱ δὲ ἄπιστοι μανέντες ἔσυραν αὐτὸν σχοινίοις ἀπὸ τῶν ποδῶν καὶ συρόμενος ἐτελεύτησε. Μετὰ δὲ τὴν αὐτοῦ τελευτὴν ἐλθόντες Εὐγένιος καὶ Ἀγαθόδωρος, Καπίτων καὶ Ἐλπίδιος, ἐκήρυττον τὸν Χριστόν· καὶ ἐπισυστάντες οἱ ἕλληνες ἀπέκτειναν αὐτούς. Μετὰ δὲ ταῦτα ἀπεστάλη ἐξ Ἱεροσολύμων Αἰθέριος· καὶ ἰδὼν τοῦ λαοῦ τὸ ἄγριον προσῆλθε τῷ μεγάλῳ Κωνσταντίνῳ, ἐν τῷ Βυζαντίῳ τότε βασιλεύσαντι, καὶ ἠτήσατο αὐτὸν καὶ ἐδιώχθησαν ἐκ τῆς χώρας Χερσῶνος οἱ εἰδωλολάτραι. Κτίσας δὲ ὁ ἅγιος ἐκκλησίαν, πάλιν προοῆλθε τῷ βασιλεῖ ἐπὶ τὸ εὐχαριστῆσαι· καὶ δεξιωθεὶς παρὰ τοῦ βασιλέως καὶ ἱερὰ λαβὼν ἐπανήρχετο πρὸς Χερσῶνα. Καὶ ἐν τῷ ἐνανέρχεσθαι ὑπὸ ἐναντίου ἀνέμου ἀπερρίφη εἰς τὸν Δάναπριν ποταμὸν καὶ ἐκεῖ τελευτᾷ"[36] (= in the same month [March] the 7th day – 1. The sufferings of those who have shepherded as bishops in Cherson, of the holy Fathers Basilevs, Evghenios, Agathodoros, Kapiton, Elpidios, Aitherios and **Ephraim** (my emphasis). During the Diocletian's reign, Ermon, bishop of Jerusalem[37], has sent some bishops, Ephraim to Scythia, Basilevs to Chersonesos, where after preaching Christ, the last one was beaten and chased away. But, after raising the son of the chieftain [from that city], he was called back, and have baptized the chieftain and many others. And after the unbelievers have become angry, have tied his legs up with cords, and thus, after having dragged him along, he passed away. And after his death, Evghenios and Agathodoros, Kapiton and Elpidios have come, and have been preaching Christ; and the heathens, having been incited to revolt, have murdered them. And after [all] of these, Aitherios have been sent from Jerusalem. And having seen the cruelty of the people, he has gone to Constantine the Great, who was at the time reigning in Byzantium, and has asked for his [help] and the idolaters have been driven away from the Chersonesos' land. Consequently, after the saint has established the Church, he has gone again to Emperor to thank him. And after he has bidden farewell to the Emperor, he has taken the holy things, and has left again for Chersonesos. But when he was going back he was thrown into the Danapris River[38] by [a] gusty wind and he has died over there).

[36] *Syn.Eccl.Const.*, the day of March 7, paragraph 1, col. 517–518.
[37] Ermon, bishop of Jerusalem, has archipastored between the years 300–314.
[38] The matter is of the Dnieper River.

As one could notice, the *synaxarium* gives the impression that Ephraim was a bishop in the city of Chersonesos from Crimea, as was the case with the other hierarchs mentioned before him: „Ἄθλησις τῶν ἐν Χερσῶνι ἐπισκοπησάντων ἁγίων πατέρων Βασιλέως, Εὐγενίου Ἀγαθοδώρου, Καπίτωνος, Ἐλπιδίου, Αἰθερίου καί Ἐφραῒμ" (= The enduring sufferings of those who have shepherded as bishops in Chersonesos, of the holy Fathers Basilevs, Evghenios, Agathodoros, Kapiton, Elpidios, Aitherios, and Ephraim). There does not appear any supplimentary reference to the place of Ephraim's pastorship. The only thing worthy of being signaled in this case is the mentioning of his name in the last place of the list of Chersonesos' hierarchs.

On the other hand, in the next sentence, the one which opens the proper text of *synaxarium*, Ephraim is listed in the first place: „Ἐπὶ τῆς βασιλείας Διοκλητιανοῦ, Ἕρμων, ὁ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος, ἀπέστειλεν ἐπισκόπους, εἰς μὲν Σκυθίαν Ἐφραῒμ, εἰς δὲ Χερσῶνα Βασιλέα, ..." (= During the Diocletian's reign, Ermon, bishop of Jerusalem, has sent some bishops, Ephraim to Scythia, Basilevs to Chersonesos ...). As one could notice, it ensues from this, also, – an extremely important fact for the establishing of the preaching place of Saint Ephraim – that the two bishops have had different missionary destinations: Ephraim was sent to Scythia, and Basilevs to Chersonesos. The partition between the destinations of the two missionary hierarchs is slightly stressed in the Greek original text by the use of the particles „μὲν [...] δὲ". They mark a slight opposition between the two geograpgical locations which they accompany: Scythia and Chersonesos.

From these few lines of the *synaxarium*, we may jump to a first conclusion: Ephraim has not shepherded at Chersonesos, as it could be deemed from the *synaxarium*'s title. His missionary destination was a different one: the province of Scythia. Between the two locations – Scythia and Chersonesos – the *synaxarium*'s author has made a clear distinction, which excludes the possibility for a confusion, or the association and identification of the two missionary destinations. As such, the mentioning of bishop Ephraim's name in the title of *synaxarium* in the last place, was not fortuitous either. It must be considered a simple error which some of the later editors of the document have tried to „correct". It is, rather, the consequence of the conviction of those who have redacted the text of the *synaxarium* that Ephraim has had a completely different missionary destination in comparison with Basilevs and with those who have succeeded him. As such, in the title of *synaxarium* the name of bishop Ephraim was only attached to the list of Chersonesos' bishops.

It still remains the problem of accurate identification of Scythia to which Ephraim was sent as a missionary. As it is known, in olden times, by the simple name of Scythia could be identified two geographical areas: Scythia Minor, corresponding to the territory between the Danube River and the Black Sea, and

Scythia Major, corresponding to today's southern Ukraine territories, with the Crimean Peninsula[39].

To make clear this new problem is necessary an inside analysis of the other places from the *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* in which the name of the province of Scythia and of the city of Chersonesos appear; moreover, there appears the relationship of the two geographical regions with each other, as it results from the content of the document. Thus, along the entire *Constantinopolitan Synaxarium*, the name of Scythia is mentioned, besides the date of March 7 (6), in two more places. First time, it is mentioned on the day of September 13, when the holy Martyrs Macrobios, Gordianos, Helys, Zotikos, Lukianos and Oualerianos are commemorated; it is said that they have endured sufferings in *Scythia* (ἐν τῇ Σκυθίᾳ), *in the city of Tomis inhabitants* (κατὰ τὴν Τομέων πόλιν)[40]. As it may be noticed, the matter is of the province Scythia Minor, the metropolis of which was Tomis. It must be pointed out, in this case, also, that the name of the province Istro–Pontic is rendered simple, under the form *Scythia* only, without the appellative *Minor*.

The second time, the name of Scythia is mentioned on the day of November 30, when the holy Apostle Andrew is celebrated. Here, it is said that: „Οὗτος ἐκήρυξεν εἰς πᾶσαν τὴν παραλίαν Βιθυνίας τε καὶ Πόντου, Θρᾴκης καὶ Σκυθίας, ἔπειτα ἐπορεύθη ἐν Σεβαστουπόλει τῇ μεγάλῃ, ὅπου παρεμβάλλει Ψάρος καὶ Φασὶς ὁ ποταμός, οὗ ἐσώτερον οἱ Αἰθίοπες οἰκοῦσιν"[41] (= This one [holy Apostle Andrew] has preached on the sea shore of Bithynia as well as of Pontus, of Thrace and of Scythia, after that he has gone to the Great Sebastoupolis, where he reaches [in his mission] Psaros and Phasis River, where, to the interior, reside the Aithiopes). To accurately identify *Scythia*, which is referred to in this excerpt, is harder. As one may notice, in the quoted excerpt, are mentioned, in good order, Bithynia, Pontus, Thrace, Scythia, the Great Sebastoupolis, Psaros, the Phasis River, and the regions of the Aithiopes. It seems to be the placing in a row of regions, by and large, in good order, starting from the south–east of the Black Sea – with Bithynia – and going on along the sea shore, clockwise[42], to the north–east and east territories of the Pontus Euxinus where the Great Sebastoupolis (today's Sukhumi, in Georgia)[43], Psaros, the Phasis River and the Aithiopes's

[39] Strabo, *Geografia*, VII, 4, 5; translation into Romanian language, introductory notes, footnotes and index by Felicia Vanț–Ștef, vol. II, București, 1974, p. 183, and the map 2 (Dacia) attached to this edition; (see, also, FHDR, I, p. 242–243).

[40] *Syn.Eccl.Const.*, September 13, paragraph 2, col. 40–41.

[41] *Syn.Eccl.Const.*, November 30, paragraph 1, col. 265–266.

[42] An exception is only the placing of the province Pontus after Bithynia. In the geographical order enunciated above, the mentioning of Pontus first and then of Bithynia would have been normal.

[43] POPESCU$_2$ 1994, p. 83, places the city of the Great Sebastoupolis in Crimea. Supplementary indices for the localization of this fortified city–port on the eastern sea shore of the Black Sea and not in Crimea are found in the work of Epiphanius the Monk, *Περί τοῦ Βίου...*, *PG* CXX, col. 221B, 244A.

regions are localized. In this case, by Scythia could be understood, equally well, both the Istro–Pontic territory and the region from the south of the Ukraine.

But, it is not out of the question, in this case, also, that the matter is of Scythia Minor. In this sense, an argument would be the specifyings made by Epiphanius the Monk in his work *On the Life, the Deeds and the End of the Holy, Most Honorable and the First Called of the Apostles Andrew*. The work was redacted to the middle of the 9th century[44], the same century in which the composition of the Church of Constantinople's *Synaxarium* was dated. It is important to notice that Epiphanius presents in a detailed way the tradition of that time concerning the missionary itinerary followed by the Holy Apostle Andrew. Moreover, as Epiphanius himself makes more precise, in order for him to write his work, he has gone even to Constantinople, where he has directly asked the servants of the Great Church questions on the traditions related to the name of Holy Apostle Andrew which were known at that date in Constantinople[45].

In a first stage, Epiphanius the Monk remembers the references on which he has read in a work attributed to Epiphanius of Salamina in accordance with which „the blessed Apostle Andrew has taught the Scythians, the Cosogdianoses and the Gorsinoses in the Great Sebastoupolis, at the place where are the fortress Apsaros and the port Hyssos and the River Phasis; at that place reside the Ivirians and the Sousians and the Phoustians and the Alans"[46]. Then, while detailing Holy Apostle Andrew's journeys – three in number –, he practically divides the Holy Apostle Andrew's mission around the Black Sea in two big groups: the east and north–east sea shore, with the extention to the fortified towns of Bosporus, Theodosia and Chersonesos Taurica and the south–west and west sea shore: Bythinia, Thrace with Moesia and Scythia. It results of Epiphanius' details that Andrew came from Bythinia to Thrace and passed to Moesia and, probably, to Scythia Minor[47]. Then he went back and travelled to the south sea shore of the Black Sea to the east of strait of Kerch, by which he went to Crimea, preaching, in the natural order, first in the Cimmerian Bosporus, then in Theudesia (Theodosia), and in the end at Chersonesos. After that, he went back to the port of Bosporus, and he has left here

[44] Epiphanius the Monk himself, *op. cit.*, col. 221C, reminds us in his book that he started to gather information to redact this work immediately after the victory of the Church against the iconoclastic heresy – year 843.

[45] *Ibidem*, col. 240B.

[46] *Ibidem*, col. 221B.

[47] *Ibidem*, col. 229B. It must be made more precise that Epiphanius the Monk has mistakenly localized both Moesia and Scythia. He has taken the Balkan province Moesia Inferior for the Mysia province of west of Asia Minor. For this reason, Epiphanius mistakenly places both Moesia in the city of Odyssoupolis, and Scythia in Asia Minor. Therefore, he has not understood correctly the information on the Holy Apostle Andrew's missionary journey to the north–east of the Balkanic Peninsula, information he has gathered from the older works or from his contemporaries. Despite all of these, the value of this information is not diminished by any means if the logical placing in a row of the regions and the fortified towns mentioned by Epiphanius is taken into consideration.

by water, having traversed the Black Sea with a sailing vessel, to Sinope[48]. Hence, he has not reached Crimea coming from Scythia Minor – today's Romanian province called Dobruja –; he has reached Crimea coming from Georgia. Moreover, as it results from Epiphanius' description, the fortified towns of Crimea have been perceived, from a missionary point of view, as an extention of Caucasian regions, in the middle of which was the fortified town of the Great Sebastoupolis, as much as Scythia Minor, was perceived rather from a missionary point of view as an extension of Thrace and Moesia.

Consequently, in accordance with Epiphanius the Monk – whose position takes aback, most probably, the traditions of the 9th century on the Holy Apostle Andrew, of which at least partially the authors of the *Constantinopolitan Synaxarium* would have been tributary – there was a clear distinction between the south–west and west regions, on the one hand, and the regions of east and north–east of the Black Sea, on the other hand.

It seems to us that this distinction was taken into account, as a matter of fact, by the authors of *Constantinopolitan Synaxarium*. Their excerpt with regards to the missionary area of the Holy Apostle Andrew could be perceived, rather, as a summary of the traditions which were circulated at the time in Byzantium. It seems to us, that they have desired to mark, at their turn, the two big missionary areas by the use of the adverb ἔπειτα (= then; after that). In the respective excerpt, this term marks the limit between Bythinia–Pontus–Thrace–Scythia on one hand, and the Great Sebastoupolis–Psaros–Phasis–the regions of Aithiopes, on the other hand.

Therefore, most probably, in this excerpt, also, by Scythia must, likewise, be identified the Istro–Pontic province, and not the territories found at the south of today's Ukraine.

As to the name of the city of Chersonesos, it appears in the *Constantinopolitan Synaxarium*, besides the day of March 7 (6), in six other places. In two of the cases, the syntagma „the city of Chersonesos" is used (ἡ πόλις Χερσῶν)[49], and in the other four cases – only the simple name of the locality (Χερσῶν)[50], without any other specifying details. Of all these cases, for the problem which concerns us here, the *Synaxarium* of the day of November 25 is important; it is reported on that day about Holy Martyr Clement, pope of Rome, who „is exiled to a deserted fortified town in the Chersonesos' neighborhood"[51]. The excerpt is of consequence since, as one may notice, the indication of the exile place of the Roman bishop was not done by using the name *Scythia* or *Scythia Major* but by reporting to the name of the fortified town of Chersonesos the most important and best known settlement of the

[48] *Ibidem*, col. 244AC.

[49] *Syn.Eccl.Const.*, September 16, col. 49, line 24 (and September 15, col. 47, line 52); April 13, col. 602, line 2.

[50] *Ibidem*, November 25, col. 256, line 6–7; November 28, col. 263, line 33; December 12, col. 336, line 6–7; April 3, col. 583, line 16, 19.

[51] *Ibidem*, November 25, col. 256, line 6–7.

region. As a matter of fact, the name of this fortified town is not associated with the one of the province Scythia in any of the six places in which the name of the Crimean Chersonesos is mentioned inside the *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae.*

It seems that in the *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* when the matter is of the Istro–Pontic territory, today's Dobruja, the simple name of Scythia is used. On the other hand, for the territories of southern side of the Ukraine, which are corresponding to the ancient Scythia Major, some names of cities are mentioned – Chersonesos, for instance – or of populations – the Chersonesos' inhabitants, for instance[52], the Bosporus' residents[53], the land of Tauroscythians[54] – from this geographical space.

The only place in which the two namings – Chersonesos and Scythia – appear together is the day of March 7, place in which, as it was seen, a clear distinction is made between the two locations. This is, also, the only place from the *Constantinopolitan Synaxarium* in which „the country of Cherson" (ἡ χώρα Χερσῶν) is used, by which the missionary area of bishop Aitherios is indicated: „καί ἠτήσατο αὐτὸν καί ἐδιώχθησαν ἐκ τῆς χώρας Χερσῶνος οἱ εἰδωλολάτραι" (= Aitherios has asked for this one's [Constantine the Great] [help], and the idolaters have been banished from the country of Chersonesos). In this case, the formula seems to indicate the larger missionary area of the Chersonesos' bishops, which included, as well, the territories from Scythia Major that was differing from the Ephraim's Scythia.

As such, the internal arguments from the *Constantinopolitan Synaxarium* do most probably plead for identifying the Ephraim's missionary area – „Scythia" – with Scythia Minor, today's Romanian province Dobruja.

What has to be noticed in the case of bishop Ephraim is his being neglected by the author of the *Synaxarium* after specifying his missionary place. Practically, to the end of the *Synaxarium* on the day of March 7, he is no longer mentioned, ever, in the same way as the naming of the province Scythia is not mentioned at all. In the center of our attention are only bishops who have arch–pastored in „the country of Chersonesos". In some cases are presented some aspects related to the difficulties of their mission or to the way of their sufferimg – the case of Basilevs and of Aitherios – and in other cases, simply, only the specifying that they have been martyred, without any other supplementary references – for Evghenios, Agathodoros, Kapiton and Elpidios. In contrast with these, Ephraim is totally neglected, he is not mentioned, not even in the simplest way, at least after his death, as it was done with the bishops Evghenios, Agathodoros, Kapiton and Elpidios.

In this case, it is not impossible for the bishop Ephraim to have had another feast day, his name being only conjunctionally mentioned on March 7, in connection with

[52] *Ibidem,* col. 265, line 57.
[53] *Ibidem.*
[54] *Ibidem,* col. 772, line 24.

the moment of sending some missionary bishops to preaching by Ermon, the bishop of Jerusalem. In this sense, there is an indication, also, in the case of bishop Kapiton, who is superficially mentioned on March 7 beside other hierarchs from Chersonesos, but celebrated separately on the 22nd day of the month of December. There are given more information on his mission and his enduring sufferings over there[55].

Therefore, it is possible for Ephraim to have had a separate day of celebration which is unknown today. The day of March 7 seems to be, most probably, the day of enduring sufferings for bishop Basilevs of Chersonesos, and not the day of Ephraim's death. However, the name of bishop Ephraim is no longer mentioned in any other place from the *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* as it does not appear in other two old *Synaxaria* of the Church: *Breviarum Syriacum* and *Martyrologium Hieronymianum*[56]. This omission could be explained by the fact that the account of his mission and death was found into one of the Church of Jerusalem's documents, maybe an old local *Synaxarium*, less circulated and known on the date of writing the *Constantinopolitan Synaxarium.*

Another problem related to bishop Ephraim's name is the one of the episcopal see which was occupied by him in Scythia Minor. The greater part of the researchers who have accepted his coming to the Istro-Pontic province have connected his name to the name of the Episcopate of Tomis[57]. He is considered either the first[58], or, more often, the second hierarch of Tomis known today by name, after Evangelicus[59]. Yet, his inclusion in the placing in a row of the bishops of Tomis raises some questions. It results from the *Constantinopolitan Synaxarium* that Ephraim was sent to Scythia Minor during the reign of Diocletian (284–305). His mentioning besides other martyr hierarchs is an indication which favors his martyrly death, even though in the above mentioned historical document nothing is said to this respect. In this case, he has died, most probably, during the great persecution of Diocletian of the years 303–304, perhaps in the year 303, as it is suggested by the majority of historians, when the persecution has reached the highest point of intensity.

---

[55] *Ibidem,* December 22nd, paragraph 2, col. 336–338.

[56] It has to be made more precise that the other hierarchs of Chersonesos mentioned in the *Syn.Eccl.Const.* on March 7 (6) are not, also, mentioned, in the *Breviarum Syriacum* and *Martyrologium Hieronymianum,* either.

[57] An exception being DĂNILĂ 1995–1956, p. 192–193, 240–241, 248, 256, footnote 32, which avoids to tie the bishop Ephraim's name to the Episcopate of Tomis.

[58] DINU 1936, p. XXXVII, presenting the placing in a row of the "legendary bishops" of Tomis, places Ephraim in front of them, before Evangelicus.

[59] ŞERBĂNESCU 1969, p. 994; ŞERBĂNESCU 1979, p. 29; BRANIŞTE 1979, p. 29; BRANIŞTE 1981, p. 121; POPESCU$_1$ 1987, p. 41 (=POPESCU$_1$ 1994, p. 81); POPESCU$_2$ 1987, p. 81 (=POPESCU$_1$ 1994, p. 186); POPESCU 1989, p. 58; POPESCU 1990, p. 151, 163 (=POPESCU$_1$ 1994, p. 202, 214); PĂCURARIU 1981, p. 17; PĂCURARIU 1991, p. 143; LUNGU 2000, p. 78; BAUMANN 2004, p. 49; RUNCAN 2003, p. 90; RUNCAN 2006, p. 124; RĂDULESCU, BITOLEANU 1998, p. 157–158; PETRESCU, RĂDULESCU 2004, p. 25–26.

What the researchers who attributed to Ephraim the archpastorship of the see of Tomis have lost sight of is the fact that this hierarch was practically a contemporary of Evangelicus[60]. The enduring sufferings of Saints Epictetus and Astion, of which is tied, also, the name of bishop Evangelicus, was wrongfully given in the greater part of the studies concerning the two saints in the year 290. In reality, their sufferings could not have taken place before the year 301[61]. It is possible for this event to have taken place, also, during the great anti–Christian persecution from Diocletian's time – the years 303–304.

Consequently, the matter is of two contemporay bishops – Ephraim and Evangelicus – who were preaching in Scythia Minor. Of the two, Evangelicus seems to have been the bishop of Tomis, while Ephraim has been, in this case, only a missionary bishop who has preached the word of the Gospel between the Danube River and the Black Sea during the first years of the fourth century. As a matter of fact, in the *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* his name is not connected to the one of the city of Tomis, either[62]. It is simply said about him that he was sent to Scythia, without having mentioned the name of the city of Tomis. This is so, even though, in another place of the *Constantinopolitan Synaxarium*, as it was seen in the above lines, the name of Istro–Pontic metropolis is mentioned[63].

As to the way in which the wrong tradition, in accordance with which Ephraim would have pastored in Scythia Major was created, it seems to me that, what generated it, was the unclear formulating from the title of *synaxarium* of the day of March 7 (6), in which the Ephraim's name is mentioned after the bishops from Chersonesos without any other specifyings. The amplifying and perpetuating of this wrong tradition can be noticed even at the level of the preserved *codices* of the *Constantinopolitan Synaxarium*. One of them is *Codex Bibliothecae Nationalis Parisiensis 1587,* signed by the priest John and dated in the 12th century. Inside its content, the excerpt on the Chersonesos' hierarchs and bishop Ephraim is found on the day of March 6. But the text is much amplified if compared with the variant found in the most ancient preserved *codices* of the *Constantinopolitan Synaxarium* which was rendered at the beginning of this study. In it, there have been interpolated or

---

[60] The contemporaneousness of the two hierarchs, Evangelicus and Ephraim, was discerned by GEORGESCU 1962, p. 20 and ZUGRAVU 1997, p. 238, footnote 92.

[61] POPESCU 1989, p. 53, noticing the lack of any documentary justification in dating the sufferings of the Saints Epictetus and Astion in the year 290, has rightfully considered that, it could be taken into consideration as the moment of their martyrdom, the end of the Diocletian's reign, when has taken place the great anti–Christian persecution which was unleashed by this pagan Emperor. But the one who has demonstrated that the date of suffering of the two martyrs couldn't have taken place before the year 301 was DĂNILĂ 1995–1996, p. 242. He considers the year 303 as being the most probable date of their martyrdom. At his turn, DURĂ 2005, p. 136, dates the suffering of the two Holy Martyrs on March 8, 303. But he is inconsistent, in the same work, asserting at page 17 that the two „have been beheaded on the day of March 8, 290".

[62] This is why some researchers have been determined to attribute wrongfully the preaching of Ephraim to Scythia Major.

[63] *Syn.Eccl.Const.*, September 13, col. 40, line 21.

INSTITUTUL DE ST...

developed some fragments, some phrases have been replaced or some observations concerning the date of the sufferings and of celebration of the Chersonesos' bishops have been written down. One of these additions, at the beginning of the *synaxarium*, is concemed with the missionary area of the hierarchs celebrated on that day, (March 6): „Τῶν ἁγίων μαρτύρων καὶ ἱεραρχῶν τῶν ἐπισκοπησάντων ἐν Χερσῶνι Βασιλέως, Εὐγενίου, Ἀγαθοδώρου, Ἐλπιδίου, Αἰθερίου, Καπίτωνος καὶ Ἐφραΐμ. Κατὰ τοὺς χρόνους Διοκλητιανοῦ, τῷ ἐξκαιδεκάτῳ ἔτει τῆς βασιλείας, Ἕρμωνος τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων ἐν διαφόροις ἔθνεσιν ἐξαποστείλαντος ἐπισκόπους ἀποστολικῶς τὸν λόγον κηρύττειν καὶ τὸν Χριστὸν, καταγγέλλειν, ἀπεστάλησαν παρ᾽αὐτοῦ οἱ θεοφόροι πατέρες ἡμῶν ἐπὶ τὴν τῶν Ταυροσκυθῶν χώραν, Ἐφραΐμ μὲν εἰς Σκυθίαν, Βασιλεὺς δὲ εἰς Χερσῶνα"[64] (= Of the holy martyrs and hierarchs who pastored as bishops in Chersonesos: Basilevs, Evghenios, Agathodoros, Elpidios, Aitherios, Kapiton and Ephraim. During the reign of Diocletian, in his 16th year of reigning, His Grace, Bishop Ermon of Jerusalem has sent bishops to various nations in order for them to apostolically preach the word [of the Gospel] and to announce Christ. There have been sent by him our Godbearing Fathers **to the country of Tauroscythians** (my emphasis), Ephraim to Scythia and Basilevs to Chersonesos).

It seems that, by this addition an attempt at the clarifying of the destination of the respective hierarchs for the readers was made. However, it has to be noticed the mentioning of bishop Ephraim's name in the title of the synaxarium, on the same final position, after the other Chersonesos' bishops, and likewise, further on, the association of his name with the one of the province of Scythia.

Subsequently, the changes carried out by the compilors – as an expression of how they understood the text – have much more distanced the excerpt from its old form. In *Codex Bibliothecae Universitatis Messanensis* 103, also, dated in the 12th century, the name of bishop Ephraim is directly tied, in the first stage, to Tauroscythia, in the same way as was tied the name of Basilevs, and later on Ephraim's name was tied to the name of „Tourkia" by which was replaced the name of Scythia: „κατὰ τοὺς χρόνους Διοκλητιανοῦ, Ἕρμονος τοῦ ἐπισκόπου εἰς διάφορα ἔθνη ἀποστείλαντος διδασκάλους, ἀπέστειλε καί ἐπὶ τὴν Ταυροσκυθῶν χώραν Ἐφραΐμ καί Βασιλέα. Ἐφραΐμ μὲν εἰς Τουρκίαν, Βασιλέα δὲ εἰς Χερσῶνα"[65] (= During the Diocletian's reign, Ermon the bishop, having sent preachers to different nations, he sent, also, Ephraim and Basilevs to the country of Tauroscythians: he sent Ephraim to Tourkia[66] and Basilevs to Chersonesos).

---

[64] *Ibidem,* col. 513–516, line 30–35.

[65] *Syn.Eccl.Const.,* col. 515, line 40–42.

[66] It was, probably, taken into consideration the territory possessed by the Hungarians in today's Ukraine, before their settling in the Pannonian plain; *see* Constantine Porphyrogennetos, *Carte de învăţătură pentru fiul său Romanos (De Administrando Imperio),* 3, 40, translation into Romanian by Vasile Grecu, Bucureşti, 1971, p. 15, and footnote 2, p. 60–61.

In the collection *Acta Sanctorum,* also, on the day of March 7, the editors have considered that all the hierachs mentioned in the *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* have pastored in the city of Chersonesos of Crimea. They have even „straightened" the order from the placing in a row of these bishops, by placing Ephraim in the first place: „De Sanctis Episcopis Martyribus **Ephraem** (my emphasis), Basileo, Evgenio, Agathodoro, Elpidio, Aetherio, Capitone, Chersone in Taurica Chersoneso"[67].

At the antipode is placed Dositheos II Notaras, the Patriarch of Jerusalem (1641–1707), who, in the 17th century, was identifying the Ephraim's Scythia with the Istro–Pontic territory; which is a rare case, if not a sigular one, for that time. It is not known on what was Dositheos basing his interpretation; perhaps on one of the old *codices* of the *Constantinopolitan Synaxarium* found in the Palestine[68].

In concluding, we may say that, most probably, holy martyr and bishop Ephraim was sent by the Bishop Ermon of Jerusalem as a missionary bishop to Scythia Minor. The accurate date of his suffering as well as the manner of his suffering are not known. In the *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* his name is, somehow, circumstantially mentioned on the day of 7 or 6 March, being associated with some bishops who pastored in the Chersonesos' regions. This association has put some researchers, who considered that Ephraim's residence fortified town was Chersonesos, on the wrong track. In Scythia Minor, Ephraim has never presided over any of the hierarchical sees – of Tomis, or of any other episcopate from the province. He was a missionary bishop.

BIBLIOGRAPHY

BARNEA 1965 – I. Barnea, *Cu privire la relaţiile dintre Dobrogea şi Chersones în secolele IV–X*, în *Omagiu lui P. Constantinescu Iaşi. Cu prilejul împlinirii a 70 de ani*, Bucureşti, 1965, p. 161–166.

BARNEA 1974 – Ion Barnea, *Inscripţii paleocreştine inedite din Tomis*, Pontica, 7, 1974, p. 377–385.

BARNEA 2003 – Ion Barnea, *Date despre Mitropolia Tomisului*, în *Izvoarele creştnismului românesc*, Constanţa, 2003, p. 203–209.

BAUMANN 2003 – Victor H. Baumann, *Mărturii ale persecuţiilor religioase din zona Dunării de Jos în primele secole ale erei creştine*, în *Izvoarele creştinismului românesc*, Constanţa, 2003, p. 99–113.

[67] *Acta Sanctorum Martii,* the 7th day, vol. I, Bruxelles, 1966, p. 639, and following.

[68] Such a hand–written manuscript is *Codex Hierosolymitanus,* dated in the 10–11th centuries, and preserved in the monastery of the first rank of St. Sabbas from Palestine, cf. *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris,* prolegomena, col. XI. It has to be made more precise that the monastery of first rank of St. Sabbas is one of the Palestine's monasteries to which the Patriarch Dositheos has paid great attention. He is the one who has started the restoration works here in the year 1685, during his archpastorship; cf. STĂNILOAE 1929, p. 32.

BAUMANN 2004 – Victor H. Baumann, *Sângele martirilor*, Constanța, 2004.
BĂLAN 1998 – Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*[3], Galați, 1998.
BĂNESCU 2000 – Nicolae Bănescu, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol.I, *Imperiul creștin și asaltul invaziilor (313–610)*, ediție îngrijită de Tudor Teoteoi, București, 2000.
BRANIȘTE 1979 – Ene Branișteș, *Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei de azi*, în *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*[2], Galați, 1979, p. 34–62.
BRANIȘTE 1981 – Ene Branișteș, *Sfinți mărturisitori și martiri cinstiți de strămoșii noștri pe pământul românesc dintre Dunăre și Mare, în lumina mărturiilor istorice, epigrafice și arheologice*, în *Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos în trecut și astăzi*, Galați, 1981, p. 111–126.
DACL, IV – Carol Auner, *Dobrogea*, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. IV, part 1, Paris, 1920, col. 1231–1260.
DĂNILĂ 1995–1996 – N. Dănilă, *Martyrologium Daco–Romanum*, Verbum, 6–7, 1995–1996, nr. 7, p. 181–269.
DELEHAYE 1912 – Hippolyte Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, Analecta Bollandiana, Bruxelles, 31, 1912, p. 161–300 (extras).
DINU 1936 – Ion Dinu, *În jurul episcopiilor: Tomis și Durostor – Priviri retrospective*, în *Eparhia Constanța. 10 ani de autonomie bisericească*, Călărași, 1936, p. XVII–XXXXI.
DURĂ 2005 – Nicolae Dură, *„Scythia Minor" (Dobrogea) și Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV–XIV)*, București, 2005.
ERBICEANU 1898–1899 – Constantin Erbiceanu, *Ulfila, viața și doctrina sa*, BOR, 22, 1898–1899, nr. 3, p. 273–301; nr. 4, p. 370–390.
GEORGESCU 1962 – Ilie Georgescu, *Viața creștină în Tomis*, MMS, 38, 1962, nr. 1–2, p. 15–32.
LUNGU 2000 – Virgil Lungu, *Creștinismul în Scythia Minor în contextul vest–pontic*, Sibiu–Constanța, 2000.
MOISESCU, LUPȘA, FILIPAȘCU 1957 – Gh. I. Moisescu, Șt. Lupșa, Al. Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, vol. I, București, 1957.
MUSCELEANU 1874 – Gr. Musceleanu, *Triumful creștinismului și dicționarul salvatorilor creștinătății*, București, 1874.
NETZHAMMER 1918 – Raimund Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bukarest, 1918.
NETZHAMMER 2005 – Raimund Netzhammer, *Antichitățile creștine din Dobrogea*, traducere în limba română de George Guțu, București, 2005.
NOROCEL 1973 – Episcop Epifanie Norocel, *Creștinismul la români după Dimitrie Cantemir*, MMS, 49, 1973, nr. 9–10, p. 618–625.
NOROCEL 1986 – Episcop Epifanie Norocel, *Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, Buzău, 1986.
PĂCURARIU 1981 – Mircea Păcurariu, *Viața creștină și organizarea bisericească în ținuturile Tomisului și Dunării de Jos de la începuturi până în anul 1864*, în *Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos în trecut și astăzi*, Galați, 1981, p. 11–30.
PĂCURARIU 1991 – Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, [2]1991.
PĂCURARIU 1994 – Mircea Păcurariu, *Sfinții daco–romani și români*, Iași, 1994.
PÂRVAN 1911 – V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco–roman*, București, 1911.
PETRESCU, RĂDULESCU 2004 – Arhiepiscop Teodosie Petrescu, Adrian Rădulescu, *Mitropolia Tomisului, tradiție și actualitate*, Constanța, 2004.
PIPPIDI 1998 – D.M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice*[2], București, 1998.
POPESCU$_1$ 1987 – Emilian Popescu, *Creștinismul pe teritoriul României până în secolul al VII–lea, în lumina noilor cercetări*, MB, 37, 1987, nr. 4, p. 34–49.
POPESCU$_2$ 1987 – Emilian Popescu, *Theophilus Gothiae, Episcop în Crimeea ori la Dunărea de Jos?*, ST, 38, 1987, nr. 5, p. 73–81.

POPESCU 1989 – Emilian Popescu, *Martiri şi sfinţi în Dobrogea,* (I), ST, 41, 1989, nr. 3, p. 39–65.
POPESCU 1990 – Emilian Popescu, *Ierarhia eclesiastică pe teritoriul României. Creşterea şi structura ei până în secolul al VII–lea*, BOR, 108, 1990, nr. 1–2, p. 149–164.
POPESCU$_1$ 1994 – Emilian Popescu, *Christianitas daco–romana*, Bucureşti, 1994.
POPESCU$_2$ 1994 – Emilian Popescu, *Izvoarele apostolice ale creştinismului românesc; Sfântul Apostol Andrei şi Tomisul,* ST, 46, 1994, nr. 1–3, p. 80–88;
POPESCU 2000 – Emilian Popescu, *Creştinismul timpuriu pe teritoriul României.* 1. *Originile apostolice.* 2. *Bizanţul sau Roma?,* în *Priveghind şi lucrând pentru mântuire*, volum editat cu prilejul aniversării a 10 ani de arhipăstorire a Înalt Prea Sfinţitului Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei. 1 iulie 1990 – 1 iulie 2000, Iaşi, 2000, p. 169–189.
POPESCU 2001 – Emilian Popescu, *Sfântul Apostol Filip misionar pe pământ românesc,* GB, 57, 2001, nr. 5–8, p. 59–76.
RĂDULESCU, BITOLEANU 1998 – Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *Istoria Dobrogei*, Constanţa, 1998.
RĂMUREANU 1974 – Ioan Rămureanu, *Sfinţi şi martiri la Tomis–Constanţa*, BOR, 92, 1974, 7–8, p. 975–1011.
RUNCAN 2003 – Nechita Runcan, *Două milenii de viaţă creştină neîntreruptă în Dobrogea*, Constanţa, 2003.
RUNCAN 2006 – Nechita Runcan, *Valenţe universale ale creştinismului dobrogean în primele şase secole*, Iaşi, 2006.
STĂNILOAIE 1929 – Dumitru Stăniloaie, *Viaţa şi activitatea patriarhului Dosofteiu al Ierusalimului, şi legăturile lui cu Ţările Româneşti*, Cernăuţi, 1929.
ŞERBĂNESCU 1969 – Niculae Şerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existenţa episcopiei Tomisului*, BOR, 87, 1969, nr. 9–10, p. 966–1026.
ŞERBĂNESCU 1979 – Niculae Ş[erbănescu], *Pătrunderea şi răspândirea creştinismului în Scythia Minor*, în *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice şi monumente de artă creştină*[2], Galaţi, 1979, p. 23–33.
TIMUŞ 1898 – Gherasim Timuş, *Dicţionar aghiografic cuprinzând pe scurt vieţile sfinţilor*, Bucureşti, 1898.
VULPE 1938 – R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest, 1938.
ZEILLER 1918 – Jaques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918.
ZUGRAVU 1997 – Nelu Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucureşti, 1997.

SAINT BASILE LE GRAND PARLANT DE SOI-MÊME ET DE SA FAMILLE DANS SES LETTRES

EMILIAN POPESCU

La proche commémoration de 1630 ans depuis la naissance au ciel de Saint Basile m'a déterminé de revenir à une étude d'il y a 30 années, consacrée à la fête du 30 janvier des Trois Saints Hiérarques, Basile, Grégoire et Jean, les saints patrons de la Faculté de Théologie de Bucarest, que j'ai présentée sous la forme d'une conférence en 1987. Je considérais alors que les lettres de ces grands Pères de l'Eglise n'avaient pas bénéficié de l'attention dûe, vu qu'elles représentent un fond documentaire extrêmement important pour leur vie et pour le contexte historique où ils ont vécu. Ma présentation s'est donc inspirée de ce fond, mais le thème étant trop vaste, elle s'est limitée à des considérations succinctes, insistant surtout sur Saint Basile le Grand.

En premier lieu, j'ai constaté que certains aspects de la biographie de Saint Basile et de sa famille ne sont pas connus comme il se doit et, par conséquent, sont présentés dans les ouvrages de patrologie ainsi que dans certaines études de manière trop schématique et parfois même erronée. Un fait qui se répète dans les écrits dont je parlais c'est que dans sa famille auraient été dix enfants, or, en réalité il y avaient neuf, cinq filles et quatre garçons. S. Grégoire de Nyssa le précise clairement dans *La Vie* de sa sœur, Ste. Macrine, ainsi que d'autres détails concernant sa famille, que les livres de patrologie n'ont pas repris[1].

Mon désir de mieux connaître la famille de S. Basile et lui-même ne partait pas seulement de mon aspiration de compléter ou de rectifier certaines données biographiques, mais surtout de la fascination qu'a toujours exercée sur moi S. Basile, personnalité gigantesque de l'Eglise Orthodoxe, qui, à sa capacité de créer des œuvres remarquables de théologie dogmatique et morale, joignait des qualités pragmatiques, puisqu'il a conduit l'Eglise avec fermeté et abnégation, créant pour la première fois des institutions philanthropiques d'envergure, dans un contexte sociopolitique tout à fait défavorable. La grandeur de sa vie et de son œuvre nous

[1] Grégoire de Nyssa, *Vie de sainte Macrine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index, par Pierre Maraval, Paris, 1971 [SC 170], 5, 26, p. 159 et 12, 11–14, pp. 186–187 avec les notes afférentes, où est discutée la question du nombre des enfants, neuf ou dix; Grigorie de Nyssa, *Viaţa sfintei Macrina*, traduction du grec et avant-propos par Ion Pătrulescu, Timişoara, 1998, p. 31.

comble aujourd'hui d'admiration lorsque nous apprenons de ses lettres combien fragile était sa santé, combien il en a souffert et qu'il n'a vécu que 49 ans.

On admet en général que S. Basile fût né en 329/330, à Césarée en Cappadoce[2]. Je ne connais pas les preuves qui attestent ce fait, mais, s'il en est ainsi, il signifie que, peu de temps après sa naissance, il fut emmené dans une localité de la province du Pont, dont on ignore le nom, dans la maison d'une nourrice qui l'a allaité à côté de son propre et unique fils. Il y a lieu de croire que le fils de sa nourrice fût le futur prêtre Dorothé, un proche de S. Basile, qui menait son activité pastorale dans une localité (χωρίον) dont on ne connaît pas le nom, mais qui ne devait pas être loin de la famille du saint. Des années plus tard, Basile, devenu prêtre lui-aussi, intervint auprès des autorités impériales en faveur d'une exemption d'impôts pour la maison où il fut élevé et nourri et où il revenait fréquemment, maison devenue pour lui un domicile à long terme surtout après avoir distribué sa fortune aux pauvres et ne possédant plus rien. L'insistance de son intervention auprès des destinataires inconnus des Lettres 36 et 37 ressort aussi des paroles: «Considère la maison de ce frère comme si c'était la mienne» (Lettre 36), et dans l'autre:

> «c'est l'unique fils de la nourrice qui m'a allaité moi aussi [...] et à présent c'est dans cette même maison que je suis nourri, puisque je ne possède aucun autre bien»[3].

L'emploi du terme «frère» pour le fils de sa nourrice n'est pas fortuit, car les deux, s'étant nourris à la même poitrine, pouvaient se considérer comme des frères non pas «de sang», mais «de croix». Leur amitié dura toute leur vie et c'est ainsi que l'on comprend pourquoi Basile ait choisi d'habiter chez le fils de sa nourrice. On le déduit de ce qu'il écrit dans la Lettre no. 37 (datant d'avant l'épiscopat):

---

[2] Yves Courtonne, *Saint Basile*, Lettres, tome I^cr^, Paris 1957 [Coll. Budé], p. VIII, écrit: «Saint Basile naquit à Césarée, capitale de Cappadoce, entre 329–331». Le même auteur, dans son ouvrage *Un témoin du IVe siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris 1973 [Coll. Budé], p. 45, précise: «Saint Basile naquit à Césarée de Cappadoce en 329». L'auteur ne nous renseigne pas sur la raison qui, après 16 ans, le fit changer d'avis sur la date de naissance de S. Basile.

[3] Bien que son nom ne soit pas mentionné dans le texte de la Lettre no. 36, Y. Courtonne, dans la note 1, considère qu'il s'agit de la même personne, c'est-à-dire du prêtre Dorothé, hypothèse plausible, puisque son nom apparaît encore dans 5 lettres de S. Basile. Les termes qui désignent Dorothé témoignent de son estime et de son affection. Dans sa Lettre no. 86, de 372, où Basile intervient pour aider Dorothé à récupérer son blé volé, il le nomme: «notre très cher frère Dorothé». Avec le temps, Dorothé se vit confier de très importantes missions diplomatiques: il transmit des messages, parfois secrets, à des autorités ecclésiastiques orthodoxes notables, de l'Orient et même de l'Occident, comme le pape Damase de Rome ou les évêques d'Italie et de Gaule et l'Archevêque Pierre d'Alexandrie (cf. Lettre 215, de 375, 239, de 376, 343, de 376 et 266 de 377). Parmi tout cela, la formulation la plus éloquente concernant Dorothé se trouve dans la Lettre 343, adressée aux évêques d'Italie et de Gaule: «A l'aide de Dieu, j'ai envoyé un homme très valeureux, notre vénérable et bien-aimé frère, le prêtre concélébrant Dorothé. Il est en mesure de vous relater de vive voix tout ce qui a échappé à notre lettre». Le texte utilisé par moi dans cette étude est notamment celui de la coll. PSB (Părinţi şi scriitori bisericeşti) vol. 12: *Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri.* IIIe partie, *Corespondenţă* (Epistole), traduction, introduction, notes et indices par P. Teodor Bodogae, Bucarest, 1988, PSB, 12, p. 93 et suiv., et aussi, le cas échéant, en vue d'une plus grande précision, les 3 volumes d'Yves Courtonne, Paris, 1957, 1961 et 1966.

«Et comme à présent encore je suis nourri dans cette même maison, puisque je n'ai pas de maison, ni de fortune personnelle, mais je me contente de petits dons de la part de ceux qui me sont chers (parents et amis, cf. la Lettre no. 36), je te demande d'exempter cette maison où je fus élevé pour qu'ils aient eux aussi de quoi vivre».

Et, pour convaincre le destinataire de la lettre quant à la pénurie réelle de la maison, il ajoute:

«Je veux que tu connaisse la pure vérité: la plupart des domestiques de cet homme sont venus de chez nous et c'est le prix qu'ont payé mes parents à ma nourrice. Et ce n'est pas un don complet, mais seulement un usufruit viager. Donc, s'il advenait quelque chose, il se peut qu'ils soient renvoyés et alors je serais moi-même soumis à des impôts et des exécutions[4].

On comprend de ce texte que la nourrice et son fils se trouvaient dans une situation matérielle si précaire qu'ils ne pouvaient plus entretenir leurs domestiques (je crois qu'il s'agit de paysans attachés à la terre, «adscripti ad glebem») et alors ils en avaient reçus d'autres, du domaine des parents de S. Basile. On suggère ainsi que les deux propriétés ne devaient pas être éloignées l'une de l'autre et il ne pouvait en être autrement, car la mère Emilie n'aurait pas supporté de se trouver à grande distance de son fils.

Je suis enclin de croire que la nourrice s'appelait «Paladia», puisqu'une personne de ce nom est évoquée par Basile dans la Lettre 137, de 373, comme

«ma très vénérable mère, dont je suis lié non seulement par des liens de parenté, mais la droiture de son caractère a fait d'elle ma seconde mère»[5].

En fait, la lettre à laquelle nous nous référons est une intervention auprès du gouverneur Antipatros, en 373, lorsque Basile était archevêque de Césarée.

Quand l'enfant Basile atteignit l'âge où il pouvait assimiler des normes d'éducation et des notions théoriques, il fut envoyé chez sa grand'mère paternelle, Macrine l'Ancienne. C'est à ce moment de sa vie qu'il se réfère dans la Lettre no. 204 (l'été de 375), écrivant:

«Je fus élevé par cette bienheureuse femme, ma grand'mère, qui est née ici, chez vous (Néocésarée). Je pense à la renommée Macrine, qui m'a transmis l'enseignement du Saint Thaumaturge Grégoire et tout ce que la tradition orale avait gardé jusqu'alors et qu'elle-même gardait et s'en servit pour élever et former dans les dogmes de la piété le petit enfant que j'étais»[6].

---

[4] Les Lettres 36 et 37, d'avant l'épiscopat, se trouvent à Courtonne dans le Ier volume, p. 79–80, et à T. Bodogae, p. 175–176.

[5] A Courtonne vol. II, p. 53–54, à Bodogae, p. 322, Adressée à Antipatros, gouverneur de Cappadoce entre 373–374. v. A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, (par la suite *Prosopography*) Cambridge, 1971, I, p. 73.

[6] Courtonne, II, p. 178, Bodogae, p. 420.

Dans la Lettre no. 210 de 375, parlant de nouveau de sa grand'mère, il dit:

> «Depuis l'enfance je fus habitué à vivre en ces lieux (je fus élevé ici, chez ma grand'mère) et c'est toujours ici que j'ai passé la plupart de ma vie quand, fuyant les tourments politiques et considérant ces lieux propices à la philosophie, grâce à la paix que m'offre la solitude, j'ai passé ici plusieurs années. Enfin, mes frères aussi habitent ici»[7].

A propos de son frère Pierre, évêque de Sébaste, nous apprenons par la Lettre no. 216, de 375, qu'il avait une maison près de Néocésarée[8]. La propriété principale de leurs parents ne devait pas se trouver bien loin, là où naquirent les neuf enfants et où leur mère Emilie avec sa fille Macrine la Jeune avaient fondé un ermitage où, après avoir réglé tous les problèmes de la famille, elles s'étaient retirées pour le reste de leur vie. C'est à sa sœur Macrine et à sa mère que Basile fait référence lorsqu'il dit qu'elles «vivaient de l'autre côté du fleuve Iris», à proximité du village Annisa et de l'endroit qu'il avait choisi pour son propre monastère[9]. C'est là que Basile discutait «des jours et des nuits entières» des questions doctrinaires avec Grégoire le Théologien et d'autres amis, dont faisait partie à cette époque-là Eustace de Sébaste aussi[10].

Etant donnée la prédilection de la famille pour la région de Néocésarée et du Pont en général, j'incline à croire que S. Basile n'est pas né en Césarée, tel que nous indiquent les manuels de patrologie, mais dans la région du Pont. De sa Lettre 210 (de 375) adressée aux notabilités de la ville de Néocésarée, on apprend qu'au temps où il pratiquait l'art oratoire et jouissait d'une grande renommée, il avait reçu de véritables délégations formées par les personnalités notables de Néocésarée, qui lui faisaient les offres les plus généreuses pour qu'il reste dans leur ville à jamais[11]. C'est un détail qui nous montre qu'il comptait parmi les gens du lieu, bien connu et célèbre pour ses dons d'orateur[12].

---

[7] Courtonne, p. 190, Bodogae, p. 429.

[8] Courtonne II, pp. 207–208, Bodogae, p. 443: «Je me suis rendu aussi à la maisonnette de mon frère... qui est près de Néocésarée».

[9] Lettre 223, 5, de 375, Courtonne, III, p. 14, Bodogae, p. 461.

[10] Une partie de ces détails se trouvent dans la Lettre 3, de 360, adressée au gouverneur Candidien, montrant que le domaine familial se trouvait à Annisa. Les informations du Codex Marcianus sont adoptées par Bodogae dans le texte proprement-dit de la lettre, mais entre parenthèses, tandis que Courtonne préfère les transcrire dans l'appareil critique du texte, sans en donner la traduction. *Candidien*, auquel Basile fait appel, était gouverneur des provinces de Pontus Polemoniacus (vers 362–363), où se trouvait Annisa, mais aussi de Hellespont, dont dépendait Ibora, la petite ville toute proche. Quoique payen, Candidien fit preuve de bienveillance à l'égard des chrétiens au temps de Julien l'Apostat. En même temps, il était intéressé par l'art oratoire et la poésie, ce qui explique le fait que S.Grégoire le Théologien lui adresse l'épître 10; cf. *Prosopography*, I, p. 178–179.

[11] Lettre 3, 360, Courtonne, I, p. 14, Bodogae, p. 124. Dans cette lettre, Basile prie le dignitaire Candidien de punir un méchant homme d'Annisa, «qui, après la mort de l'administrateur de la maison et sans aucune raison de conflit déclaré contre moi, s'est associé à d'autres malfaiteurs pour attaquer notre maison, a gravement molesté les femmes qui en prenaient soin et, après avoir brisé les portes, a volé tout ce qu'il a voulu, laissant ensuite les autres continuer le pillage». Ce renseignement apporté par la lettre est très précieux, car il nous confirme une fois de plus l'existence d'une propriété bien dotée, avec une belle maison, administrée par un homme aidé de plusieurs femmes. Cette propriété se

On peut donc en conclure que la patrie de la famille de S. Basile était la région du Pont[13]. En fait, le caveau familial, où reposaient ses parents, sa sœur Macrine et lui-même se trouvait pas loin du foyer paternel[14]. Ce caveau abritait dans sa crypte les reliques des 40 martyrs de Sébaste, d'Arménie, déposées là par sa mère Emilie, qui les avait reçues de la part de son frère, l'évêque Grégoire.

---

trouvait dans le village d'Annisa et semble avoir appartenu partiellement en commun à S. Basile et à plusieurs membres de sa famille: la mère Emilie, la sœur Macrine et le frère Pierre. Basile, en tant que frère aîné, prenait soin de cette fortune. L'emploi alternatif du singulier et du pluriel s'explique probablement par ce que le singulier désigne Basile qui, en tant qu'homme et frère aîné, est devenu responsable général de la fortune paternelle d'Anissa, et le pluriel désigne les autres membres de la famille ainsi que les domestiques. A cette époque-là, leur mère vivait encore, car elle décéda vers 371. Des détails sur le village natal de S. Basile nous donne aussi S. Grégoire de Nysse. Dans le Panégyrique des 40 martyrs de Sébaste, Arménie (*PG* XLVI, 84 B), il dit textuellement: «Le village où reposent les reliques de ces martyrs, trois fois bienheureux, m'appartient; dans son voisinage il y a une petite ville nommée Ibora». D'après J. Daniélou, *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, Revue de science religieuse (Strasbourg), 1955, pp. 362–363, ce panégyrique avait été prononcé le 10 mars 383 et il en résulte que, trois années après le décès de sa sœur Macrine et l'élection de son frère Pierre comme évêque de Sébaste, Pont, le village est revenu à Grégoire. P. Maraval, VSM, p. 39, n. 1, accepte l'opinion de Daniélou. Pour tout cela, voir Maraval, *Ibidem*. Au moment où Basile écrivait à Candidien (en 360), il devait être le plus probablement moine au monastère trouvé à proximité, au-delà du fleuve Iris, toujours sur le domaine familial.

[12] Courtonne, II, p. 190, Bodogae, p. 430. A ce qu'il semble, c'était un appel pour ce que Basile quitte le poste de professeur de rhétorique à Césarée pour celui de Néocésarée. Au sujet de cet échange, voir Yves Courtonne, *Saint Basile et son temps*, p. 51–52.

[13] Une longue note de l'ouvrage consacré par P. Maraval à la «Vie de Sainte Macrine», pp. 38–39, traite assez en détail la question du lieu natal de S. Basile, en mentionnant les opinions exprimées à ce sujet, à savoir d'une part la Césarée de Cappadoce, de l'autre part, le Pont. Quand j'avais présenté le texte de cette étude sous la forme d'une communication à la Session de la Commission Nationale Roumaine d'Histoire Ecclésiastique, les 4–5 oct. 2008, au Monastère de Cernica, j'étais arrivé à la conclusion, à partir d'une lecture attentive des Lettres de S. Basile, qu'il naquit dans la région du Pont et non en Césarée. Elargissant ma documentation en vue de la publication du texte, je me suis dirigé vers la *Vie de Sainte Macrine* et le *Panégyrique funèbre de S. Grégoire le Théologien*, tenu en 382, après la mort de S. Basile (379), obtenant ainsi de nouveaux renseignements à l'appui des conclusions auxquelles j'étais parvenu six mois plus tôt; Grégoire de Nazianze, *Discours 43*, dans le vol. «Discours», introduction, texte critique, et notes par Jean Bernardi, (Sources Chrétiennes, no. 384, Paris, 1992) Je considère donc que S. Basile naquit dans le Pont, probablement à Annisa, où se trouvait le domaine de sa famille, et puis, grandissant et pouvant être éduqué ou même aller à l'école, il se rendit chez sa grand'mère Macrine, qui habitait soit à proximité, soit dans la ville de Néocésarée. C'est là qu'il reçut les premières notions scolaires de la part de son père Grégoire et, après la mort de celui-ci, survenue en 341 ou 342, sa mère Emilie, qui était cappadocienne, s'installa avec ses enfants à Césarée, où il y avait de meilleures conditions scolaires. Les écoles suivies à Césarée, où il connût Grégoire le Théologien, puis le sacerdoce et l'épiscopat le firent s'attacher à Césarée jusqu'à la considérer sa propre patrie, ce qui explique ses affirmations à ce sens. P. Maraval attire l'attention sur le fait que l'unité administrative de la *Cappadoce* s'étendait, selon Strabon, (Geogr., XII, 1, 1, ed. Müller-Dübner p. 457) jusqu'à la Mer Noire, incluant également les régions „pontiques", de sorte que la distinction entre Cappadoce et Pont n'était pas toujours claire, d'où la duplicité de l'emploi des termes géographiques (Cappadoce et Pont).

[14] P. Maraval, *op. cit.*, p. 395 et note 1, admet que les reliques des 40 martyrs on été amenées par Ste. Emilie, la mère de Macrine et des autres, et déposées dans une chapelle près d'Ibora, et S. Grégoire de Nysse dit dans *La Vie de Ste Macrine*, 34, p. 253 (éd. Maraval): «Il y avaient sept ou huit stades (aujourd'hui environ 1,5 km.) depuis ce lieu retiré (l'ermitage) jusqu'à la chapelle des martyrs, où reposaient également les dépouilles de nos parents».

Bien que S. Basile ait consacré plusieurs années de sa jeunesse à l'acquisition d'une solide formation intellectuelle – à Césarée, Constantinople et Athènes – devenant un réputé professeur de rhétorique et avocat, il n'en fait que rarement mention dans ses lettres. On y apprend cependant que quelques-uns des destinataires de ses Lettres ont été ses collègues et qu'ils étaient parvenus à de hautes dignités dans la société byzantine. Il y en a qu'il veut revoir, d'autres qu'il sollicite pour solutionner des problèmes difficiles de ses parents et amis, toujours dans l'esprit de la justice. Ecrivant en 371 (Lettre 64) à *Hesychios*, il lui rappelle combien de souvenirs les unissent, mais surtout «l'amour commun pour l'instruction», répandue dans plusieurs endroits par ceux qui la connaissaient d'expérience, de même que l'ancienne amitié avec *Terentius* et *Elpidios*[15]. Un autre camarade d'école auquel il écrit était *Hilarios*, devenu rhéteur à Néocésarée, qu'il appréciait comme interlocuteur,

> «car son âme était éprise de vérité, il avait le don de bien juger les choses et regardait la vérité avec des yeux sains»[16].

Les efforts faits dans les différentes écoles afin d'assimiler le plus de connaissances possibles et une qualification adéquate à la société de son temps lui paraissent moins précieux en 375, lorsqu'il écrit à son ami Eustace de Sébaste. Il dit:

> «Après avoir dépensé de longues années de ma vie pour des choses vaines et gaspillé ma jeunesse dans l'effort inutile d'acquérir la sagesse de ce monde, que l'Ecriture considère pure folie face à la sagesse véritable (I Co. 1, 20), je me suis enfin éveillé comme d'un profond sommeil et j'ai dirigé mon regard vers la lumière merveilleuse de la Vérité évangélique; puis, convaincu de la vanité de la sagesse humaine et des grandeurs éphémères, j'ai déploré amèrement ma vie reprobable et j'ai prié Dieu de me guider vers la connaissance de l'enseignement chrétien. En premier lieu, je me suis efforcé de corriger ma vie, pervertie à cause de la fréquentation de gens à vie discutable. Lisant l'Evangile plus attentivement, j'ai compris que, pour mener vraiment une vie parfaite, il est tout à fait souhaitable de vendre sa fortune et de la partager aux pauvres, de ne pas se soucier du tout de cette existence terrestre et de ne pas se rendre esclave des biens matériels»[17].

Ce processus de conscience n'est pas étranger à l'intervention de sa sœur aînée, Macrine, qui, selon le témoignage de leur frère Grégoire de Nysse, l'a déterminé de prendre une telle décision:

> «En le voyant plus qu'enchanté par son don d'orateur et méprisant toutes les autres dignités, et en même temps son ambition d'être au-dessus des dignitaires les plus notables de la province, elle l'a vite attiré vers l'idéal de la philosophie – *monastica philosophia* – et lui, renonçant à la renommée mondaine et à la gloire que lui valait l'éloquence, il revint comme un déserteur à cette vie complexe de travail manuel, en se préparant, par la plus complète pauvreté, un chemin sans obstacles pour la vertu»[18].

---

[15] Lettre 64 à Courtonne, I, p. 156; Bodogae, pp. 232–233. A Terentius, *comes et dux Armeniae* (ca. 369–364) Basile adresse plusieurs Lettres: no. 99, 105, 214, 215 et probablement no. 64; cf. *Prosopography*., I, p. 881.

[16] Lettre 212, de 375, Courtonne, II, p. 198; Bodogae, p. 436.

[17] Lettre 223, de 375, Courtonne, III, pp. 10–11; Bodogae, pp. 457–458.

[18] P. Maraval, *op. cit*., p. 163; Grigorie de Nyssa, *Viaţa sfintei Macrina*. Traduction par Ioan Pătrulescu, postface par Robert Lazu, Timişoara, 1998, pp. 32–33.

Basile lui-même parle de ce moment crucial de son existence dans sa Lettre no. 204 de 375, adressée aux citoyens de Néocésarée:

> «Après avoir atteint l'âge de pouvoir penser et quand mon esprit mûrit, avec les années, j'ai erré à travers le monde et les gens que j'ai découvert mener une vie conforme aux règles traditionnelles de la piété, je les ai considérés comme de vrais pères et je les ai choisis pour guider mon âme dans son chemin vers Dieu»[19].

C'est une confirmation de ce que Basile nous dit plus en détail dans sa Lettre no.223, de 375, à Eustace de Sébaste, à savoir:

> «J'ai trouvé de tels gens en Alexandrie et dans les autres régions de l'Egypte, d'autres en Palestine, en Célésyrie et en Mésopotamie»[20].

La décision de changer sa vie et de se consacrer au monachisme était ainsi prise. Il distribue sa fortune aux pauvres et se retire dans une contrée montagneuse et paisible, dans la région du Pont, sur la rive de l'Iris, près d'Annisa. Au-delà de la rivière, il y avait le village où vivaient sa mère et sa sœur:

> «J'ai passé le temps avec les amis au village d'au-delà du fleuve, chez ma mère, à discuter des jours et des nuits entières»[21].

Dans cette région d'une rare beauté, que nous connaissons grâce à une lettre adressée à S. Grégoire le Théologien[22], Basile trouve la paix, considérée le début de la purification spirituelle:

> «Quand on a la paix, la langue ne discute plus des choses de ce monde, les yeux ne se tournent plus pour surprendre les belles couleurs ou l'harmonie du corps, l'ouïe ne vient plus troubler la force de l'âme en écoutant des chants et des paroles de gens futiles»[23].

---

[19] Lettre 204, 6, Courtonne, II, p. 178; Bodogae, p. 420.

[20] Lettre 223, 2, de 375, Courtonne, III, pp. 10–11; Bodogae, p. 458.

[21] Courtonne, III, 5, p. 14; Bodogae, p. 461; v. plus haut, p.

[22] Lettre 14, 2, datée après 360 et avant le sacerdoce, Courtonne, I, pp. 43–44; Bodogae, pp. 147–148: «C'est une haute montagne, couverte d'une forêt épaisse, arrosée au nord par des eaux fraîches et limpides. Au pied de la montagne, il y a une clairière en pente, toujours fertile grâce aux eaux qui descendent d'en haut. Une forêt apparue autour de cette clairière, avec des arbres de toute sorte, lui fait comme un enclos. Ni même l'île de Calypso, admirée par Homère pour sa beauté, ne saurait se comparer à cet endroit. Il n'en manquerait que peu qu'il soit une île, entouré comme il est de toutes parts par des grottes profondes..., Pour ce qui est de la multitude de fleurs et des oiseaux chantants, chacun peut les admirer, moi je n'en ai pas le répit. Mais le plus grand avantage de ce lieu, c'est qu'il produit, grâce à sa position favorable, toute sorte de fruits et, en ce qui me concerne, plus importante encore que les fruits est la paix (ἡσυχία) qu'il nous offre, non seulement parce qu'il est loin du tumulte des villes, mais aussi par ce qu'aucun voyageur ne peut y parvenir, sauf, peut-être, les chasseurs. En dehors d'autres ressources, il y a ici des bêtes sauvages (non pas des ours et des loups, qui ne plaisent pas à Dieu), mais des troupeaux de cerfs et de biches, des lièvres qui y trouvent leur nourriture, et d'autres bêtes pareilles».

[23] Lettre 2, 2 à Courtonne, I, p. 8; Bodogae, p. 119.

Vivre en paix, c'est un des plus grands bienfaits, car l'homme peut ainsi lire la Sainte Ecriture, prier et méditer aux œuvres de Dieu[24]. L'esprit et la mémoire se purifient des souvenirs coupables et préparent ainsi l'homme à recevoir la grâce de Dieu qui ne descend que sur les âmes purifiées, car sur une plaquette de cire on ne peut écrire que si l'on ait déjà effacé l'écriture antérieure[25].

De même qu'un miroir sale ne peut refléter la beauté du visage, de même l'âme qui se laisse accabler par les soucis de ce monde et assombrie par les péchés n'est pas capable d'accueillir la lumière du Saint Esprit[26].

Même si S. Basile a beaucoup voyagé au-delà des frontières de son pays et a professé aussi la rhétorique à l'étranger, toutefois, la nostalgie des lieux natals, des parents, des frères et des sœurs a toujours prévalu. J'ai déjà mentionné le précieux renseignement qu'il nous fournit au sujet des rencontres et des entretiens avec ses amis chez sa mère «des jours et des nuits entières» (v. plus haut). Parmi ces amis, outre S. Grégoire le Théologien, il y avait aussi Eustace lui-même, le destinataire de la lettre. Les entretiens auxquels il se réfère portaient surtout sur des questions de théologie dogmatique à l'ordre du jour, et sa mère, en tant qu'hôtesse de la maison, avait la possibilité de se trouver auprès de son fils. Basile aimait beaucoup sa mère et sa mort l'a profondément affligé. Dans une lettre adressée à Eusèbe, évêque des Samosates, vers 371, Basile exprime l'immense douleur qui l'avait envahi:

> «Je viens de perdre la dernière consolation que j'avais encore dans ma vie, ma mère, et cela à cause de mes péchés. Et ne ris pas de moi si à mon âge (il avait alors 40 ans) je me plains encore d'être resté orphelin, et pardonne-moi de n'avoir pas la force de bien supporter la séparation d'une âme irremplaçable, car je n'en vois aucune de pareille»[27].

A l'époque où Basile rencontrait ses amis chez sa mère, sa sœur Macrine était encore en vie, de sorte qu'il pouvait se réjouir de retrouver les deux. Probablement, il avait aussi d'autres frères encore vivants, par exemple son frère Naucratios, et à propos de Pierre, il dit en 375 qu'il avait une maisonnette près de Néocésarée où il lui avait rendu visite[28]. C'est à l'une de ses sœurs qu'il doit se référer dans la Lettre no. 109, adressée au Comte Heladios en 372 lorsqu'il dit:

> «cette sœur, ma parente, affligée à cause de son veuvage et préoccupée par la fortune d'un orphelin, je l'ai vue soumise à des tâches écrasantes, au-dessus de ses forces»[29].

De ses autres soeurs mariées, nous n'en savons rien, mais il a probablement visité quelques-unes d'entre elles pendant l'été de 375, lorsqu'il fit un voyage à

---

[24] Lettre 2, 3 et 9, 3, Courtonne, I, pp. 8, 40; Bodogae, pp. 119, 144.
[25] Lettre 2, 3, Courtonne, I, p. 7; Bodogae, p. 118.
[26] Lettre 210, 6 de 375, Courtonne, II, p. 196; Bodogae, p. 434.
[27] Lettre 30, de 369, Courtonne, p. 72; Bodogae, p. 170.
[28] Lettre 216, 375, Courtonne, II, pp. 207–208; Bodogae, p. 443.
[29] Lettre 109, 372, Courtonne, II, p. 10; Bodogae, p. 443. *Helladios*, *comites* en 372, dans le staff de Modestus (*praefectus praetorio*); cf. *Prosopography*, I, p. 412.

Néocésarée. Elles ne sont pas désignées par leurs noms, mais entrent dans la catégorie des proches parents qu'il dit avoir vus; ainsi, dans la Lettre 216, à Mélètios d'Antioche, il dit: «je m'étais rendu à Pont pour des questions d'ordre ecclésial et pour visiter mes proches parents»[30]. De cette catégorie était exclu Atarbios, son oncle (*de ma famille et de mon sang*), tombé dans l'hérésie et devenu le calomniateur de son neveu[31].

Enfin, le frère dont il parle le plus est Grégoire de Nysse. La première mention, en ordre chronologique, est faite dans la Lettre no. 14, adressée à Grégoire le Théologien, entre 360-364. Basile voulait alors déterminer son ami de venir auprès de lui dans le monastère d'Annisa, disant que son frère sera là lui aussi et que la rencontre le réjouirait beaucoup[32].

Plus tard, lorsque Grégoire devint évêque de Nysse, inquiet pour la détérioration des rapports entre Basile et leur oncle, l'évêque Grégoire (frère de leur mère), il essaya de les reconcilier et écrivit une lettre à Basile comme si elle venait de la part de leur oncle et la lui donna personnellement. Basile reçut avec joie ce geste de bienveillance et rétablit avec son oncle les bons rapports d'autrefois. Mais la mystification fut découverte au moment ou l'évêque Grégoire dit que ce n'est pas lui qui l'a écrite, ce qui les fit tous les deux rougir de honte.

> «J'aurais préféré que la terre s'ouvre et m'engloutisse – dit Basile – plutôt que la malhonnêteté du mensonge et la malhonnêteté de la tromperie»[33].

Ignorant ce qui s'était passé, le frère Grégoire rédigea encore deux lettres qu'il envoya à son frère. La réplique ne se fit pas attendre: Basile le gronde pour "sa naiveté" qui, éventuellement,

> «pourrait convenir aux chrétiens simples en d'autres circonstances, mais non de nos jours. Mais puisque tu es mon frère (et quel frère! cf. Lettre no. 60), qui ne peut oublier nos liens naturels et qui ne peut voir en moi un ennemi, [...] tu devras dorénavant m'aider à ton tour et participer ainsi à nos affaires ecclésiastiques»[34].

L'évêque Grégoire devait être un oncle du côté de leur mère Emilie, très proche des enfants de sa sœur, surtout après qu'elle fût restée veuve. C'est ainsi que l'on peut comprendre les dires de Basile: «tu as été dès le début comme un

---

[30] Lettres 216 et 217, les deux de 375, Courtonne, II, pp. 207–208; Bodogae, pp. 443–444.

[31] Lettre 65, de 371 ou 372, Courtonne, I, pp. 155–156; Bodogae, pp. 233–234; et Lettre 126, de 373, Courtonne, II, pp. 35–36, Bodogae, pp. 307–308. v. à ce sujet, I.G. Coman, *Sfântul Vasile cel Mare şi Atarbios, sau între calomnie şi onestitate, ignoranţă şi discernământ, izolare şi ecumenicitate*, dans Mitropolia Banatului, 9–10, 1983, pp. 550–555, repris dans le vol. «Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani», IIe éd. revue, augmentée et soignée par Emilian Popescu et Adrian Marinescu (Studia Basiliana I), Bucarest, [2]2009, pp. 635–641.

[32] Lettre 14, Courtonne, I, pp. 42–45; Bodogae, pp. 146–148.

[33] Lettre 58, de 371, Courtonne, I, pp. 145–146; Bodogae, pp. 225–226.

[34] Ibidem.

second père pour moi, plus qu'un simple parent, tout le temps tu fus mon protecteur»[35]. Le rétablissement de leurs liens naturels était souhaité par les deux depuis longtemps.

Quelques années plus tard, l'hiver de 375, Basile parle de nouveau de son frère, à propos d'une délégation qui devait se rendre à Rome, au pape Damase, pour le prier d'intervenir dans la crise provoquée dans l'Eglise d'Orient par les ariens, les sabelliens, les macédoniens, et de contribuer à la réinstauration de la paix. La délégation devait être conduite par un théologien de prestige et pensa à S. Grégoire de Nysse, "s'il voulait accepter", mais Basile dit:

> «mon frère bien-aimé par Dieu n'a aucune expérience en matière de problèmes ecclésiastiques».

Un autre impédiment était le fait qu'on allait s'adresser à «un homme hautain et vaniteux, monté sur un trône élevé (Damausus) et pour cette raison non-réceptif aux demandes de ceux qui, d'en-bas, lui disent la vérité».

Les discussions que porterait Grégoire seraient inutiles «puisqu'il n'a aucune idée de flatteries»[36].

Enfin, la même année (déc. 375), Grégoire de Nysse allait traverser de très durs moments, à cause de Démosthène, le vicaire du diocèse de Pont. Voulant chasser Basile du trône de Césarée, mais n'y parvenant pas à cause de l'opposition du peuple, Démosthène se vengea sur le frère de celui-ci, en l'accusant d'avoir dépensé illégalement des sommes d'argent et d'avoir enfreint certaines normes canoniques. Rien n'était vrai, mais Grégoire fut toutefois arrêté; il devait être jugé par Démosthène lui-même et c'est à cet effet que Basile intervient en décembre 375, au nom de «son groupe épiscopal», en priant Démosthène de différer le jugement, parce que

> «mon frère et concélébrant est rongé par un mal de poumons et en même temps souffre à cause de gelures; en plus, il a un mal de reins, devenu chronique, et c'est pourquoi il devrait être transporté dans une localité plus tranquille pour se rétablir physiquement et apaiser ses souffrances insupportables, mais il se trouve en arrêt militaire»[37].

Toujours en 375, Basile écrit dans une lettre à son ami Amphiloche d'Iconium que «mon bien-aimé frère a quitté le pays pour l'étranger, car il ne

---

[35] Lettre 59, de 371, Courtonne, pp. 147–148; Bodogae, p. 227.

[36] Lettre 215, de 375, Courtonne, II, pp. 206–207; Bodogae, p. 442.

[37] Lettre 225, de 375, Courtonne, III, pp. 21–23; Bodogae, p. 467. Démosthène était le vicaire de Pont (375–376), mais, adoptant l'hérésie arienne, il prit des mesures contre les orthodoxes, étant responsable de l'emprisonnement et de l'exil de S.Grégoire de Nysse. C'est toujours lui qui aurait provoqué une émeute de la population de Césarée dirigée contre lui. Le motif en fut la punition d'une veuve qui, poursuivie, s'était refugiée dans le sanctuaire d'une église qui bénéficiait du droit d'asile. S. Basile prit sa défense, mais Démosthène la déféra à la justice: de là le conflit avec S. Basile, soutenu par la population. Cf. *Prosopography*, I, p. 249.

pouvait plus supporter les chicanes des gens éhontés»[38], et, une année plus tard (376), il écrit à Eusèbe de Samosate:

> «ces individus ont chassé mon frère de l'épiscopat de Nyssa, pour installer à sa place un homme, à vrai dire un esclave, qui ne vaut rien du tout»[39].

La même année, dans une lettre à Amphiloche d'Iconium, Basile dit:

> «certaines mauvaises nouvelles m'ont profondément troublé, car je ne peux pas m'empêcher de souffrir à cause de la peine d'exil qui a frappé mon frère bien-aimé»[40].

Le cas de S. Grégoire de Nysse n'est qu'un des nombreux abus commis par les autorités impériales dominées par les ariens, contre les orthodoxes.

S. Basile était bien proche de sa famille, c'est pourquoi lorsqu'il intervenait auprès des autorités en leur faveur, il mentionnait qu'il s'agit de «son proche parent». De cette catégorie font partie également Pimène (Poimenos), évêque des Satales en Petite Arménie[41], Iunius Soranus, le gouverneur de Scythia Minor[42] et d'autres. Dans une phrase de la lettre adressée à son oncle Grégoire, en 371, Basile synthétise la manière dont il envisageait ses rapports avec ses parents: «O, qu'il ne m'arrive jamais d'oublier ma parenté et de lutter contre mes proches!». En même temps, il prie son oncle: «prends soin de moi comme d'un proche parent que je suis»[43].

Malheureusement, son affection pour sa famille n'a pas pu se manifester à l'égard de son oncle paternel, Atarbios, évêque de Néocésarée, qui était passé du côté des hérétiques et devenu un calomniateur de son neveu[44].

S. Basile fut une personne très *affective* et il éprouva toujours le besoin de communion avec ceux qui lui étaient chers, parents ou amis. Dans sa correspondance si riche (366 lettres), incluant des lettres écrites à de hauts dignitaires impériaux, à des communautés chrétiennes de l'Orient et de l'Occident, à des évêques, il y de nombreuses lettres destinées à ses amis, ses camarades d'école, ses parents: «Dans ma patrie, j'ai beaucoup d'amis et de parents»[45].

---

[38] Lettre 231, de 375, Courtonne, III, p. 37; Bodogae, p. 478. Amphiloche était un proche ami de S. Basile, avec lequel il entretint une riche correspondance. Il était né à Nazianze, comme fils de l'avocat et rhéteur Amphiloche. Elève de Libanius, puis avocat, en 373 il devint évêque, au mécontentement de son père: cf. *Prosopography*, I, p. 58.

[39] Lettre 239,1, de 376, Courtonne, III, p. 59; Bodogae, p. 496.

[40] Lettre 232, de 376, Courtonne, III, p. 38; Bodogae, p. 479.

[41] Lettre 102, de 372, Courtonne, II, pp. 2–4; Bodogae, pp. 282–284.

[42] Lettre 155 de 373, Courtonne, II, pp. 80–81; Bodogae, pp. 341–342. Iunius Soranus, le brillant duc de Scythia Minor, était cappadocien et à la prière de S. Basile (Lettre 155) prit des mesures militaires pour que les reliques de Saint Sabbas «le Goth» soient amenées du territoire nord-danubien et à l'aide de l'évêque Brétanion de Tomis celles-ci furent translatés à Césarée. *Prosopography*, I, p. 848.

[43] Lettre 60, de 371, Courtonne, I, pp. 150–151.

[44] V. plus haut, note 31.

[45] Lettre 37 d'avant l'épiscopat, Courtonne, I, p. 80; Bodogae, p. 176.

Ces lettres nous permettent de pénétrer plus facilement dans son âme et sa sensibilité. Sa joie de communier avec ses proches était plus grande quand il pouvait les voir ou qu'ils étaient auprès de lui:

> «J'ai rendu grâce à Dieu et je souhaite, si je devais vivre encore quelque temps, que ma vie soit plus agréable, puisqu'à présent je la vois comme quelque chose de désagréable et d'indésirable, tant que je suis séparé de ceux qui me sont chers. Car, à mon avis, il est impossible que quelqu'un soit vivace lorsqu'il est séparé de ceux qu'il affectionne vraiment».

Ces paroles trouvent leur signification plénière surtout après 370, quand Basile, devenu archevêque de Césarée, dut quitter ses parents et ses amis de la région de Pont[46].

Cette absence était quelque peu suppléée par les lettres qui, disait-il, contribuent "au réconfort spirituel des affligés"[47], surtout lorsqu'elles viennent de la part de personnes pleines de sagesse et de grâce, comme Mélétios, et de la bonté de leur âme. Selon Basile, les lettres sont une sorte de «conversations entre des gens trouvés à grande distance, sans lesquelles ils s'éloigneraient davantage les uns des autres»[48]. Elles offrent la possibilité de connaître les secrets de l'âme de chacun des correspondents:

> «J'ai vu ton âme dans ta lettre, car vraiment aucun peintre ne peut saisir les secrets de l'âme. Pour moi, ils se sont dévoilés dans les paroles de ta lettre, tant la fermeté de ton caractère et la vérité de l'honnêteté, que les nuances de l'esprit»[49].

Au dessus de tous les biens que la correspondance pouvait apporter, il y a la possibilité d'envoyer et de recevoir des bénédictions, ce qui pour S. Basile «était encore plus précieux»[50].

Pour notre thème, les lettres les plus intéressantes sont celles adressées aux amis, où Basile confesse ses joies et ses peines, les efforts immenses qu'il faisait

---

[46] Lettre 124, de 373, à Théodore, Courtonne, II, pp. 29–30; Bodogae, pp. 303–304.

[47] Lettre 57, à Mélétios d'Antioche de l'automne de l'année 371, Courtonne, I, p. 144; Bodogae, p. 224.

[48] Lettre 185 de 374 (?), Courtonne, II, p. 119; Bodogae, p. 372.

[49] Lettre 163 au comte Iovin, de 374, Courtonne, II, p. 96; Bodogae, p. 354; Lettre 165 de 374, p. 358 (Bodogae) adressée à Bretanion, évêque de Tomis: «Recevant ce que tu m'as écrit, je m'en suis enrichi plus de deux fois. Car d'une part j'ai réussi de regarder comme dans un miroir ton âme rendue si claire à l'aide des mots...».

[50] Je ne cite ici que deux fragments des Lettres 164 et 165 adressées à S. Bretanion, l'évêque de Tomis. Lettre 164, 2 de 374: «Pour toutes ces raisons, fais toi aussi des prières pour l'Eglise, qui couvrent tous les martyrs combattants du Christ; car si il est permis au monde de durer au moins quelques instants tel qu'il est maintenant et si toute la création tient encore debout et n'a pas encore vu tout s'effondrer, que le Seigneur donne la paix à Ses Eglises et les fasse recouvrer la paix d'autrefois », p. 357, Bodogae; Courtonne II, p. 99; Lettre 165, p. 358, Bodogae; Courtonne, II, p. 101: «Nous te prions donc de ne pas nous oublier dans tes prières, nous qui t'aimons, et de prier avec chaleur pour nos âmes, pour que Dieu nous fasse dignes de commencer une fois à Le suivre sur la voie des commandements qu'Il nous a donnés pour notre salut».

pour sauvegarder la liberté de l'Eglise à une époque où l'empereur et son administration avaient adopté l'hérésie arienne. On y trouve également des renseignements sur son état de santé, qui l'empêchait souvent d'entreprendre les visites pastorales qu'il voulait faire dans son diocèse, de participer aux conciles locaux, à l'installation de nouveaux hiérarques ou aux grandes fêtes liées surtout à la mémoire des martyrs, ou bien de visiter ses parents et ses proches.

Des références à ses souffrances apparaissent déjà dans les premières lettres datées, comme celle de l'année 356/357, adressée à Eustace le philosophe, où il mentionne "le destin impitoyable" qui le fit tomber malade et l'empêcha de le rencontrer[51], et deviennent par la suite de plus en plus fréquentes à cause des manifestations de sa maladie qui s'aggravait.

Cinq ou six années plus tard, en 361/362, Basile parle de la «souffrance», qui le contraint à ne pas se déplacer, «comme s'il était un arbre retenu par ses racines», mais la situation ne lui semble pas si grave, car il considérait que «mener une vie retirée est un des plus grands bienfaits»[52]. Sept-huit années plus tard, son état empire, comme nous apprenons de la Lettre no. 30, à Eusèbe de Samosate:

> «Les attaques sans répit de la maladie, la rigueur de l'hiver, de même que la pression de mes occupations m'obligent de rester au lit, me sentant sans force et attendant ma fin à tout moment».

A tout cela s'ajoute la mort de sa mère, «le dernier réconfort que j'avais dans ma vie»[53].

Les lettres des années suivantes, datant du temps de son épiscopat, donnent maints détails sur l'aggravation de sa maladie, «supportée plus difficilement que d'habitude»[54], sur «sa nature maladive»[55], «qui ne lui permet de faire le moindre mouvement sans en avoir des douleurs»[56]. Vers 374, il se rend compte que «le temps est venu de quitter cette vie misérable et déplorable»[57], ce qu'il allait répéter ultérieurement dans d'autres lettres encore. Il souhaitait se libérer du poids de son corps, devenu un fardeau après tant de maux et de souffrances indicibles[58].

> «Il suffit de te dire que depuis le jour de Pâques et jusqu'à présent, la fièvre, la diarrhée et les spasmes du cœur m'ont accablé tour à tour, ne me permettant de bouger ni même la tête»[59].

La prémonition de sa fin proche s'explique justement par les formes graves et de longue durée de la maladie qui l'accompagnait en quelque sorte «depuis son

---

[51] Lettre l, écrite vers 356–357, à Alexandrie, Courtonne, I, pp. 3–4; Bodogae, pp. 115–116.
[52] Lettre 9, 3, de 361–362, Courtonne, I, pp. 39–40; Bodogae, p. 144.
[53] Lettre 30, de 368–369, Courtonne, I, p. 72; Bodogae, p. 170.
[54] Lettre 94, de 372, Courtonne, I, pp. 204–205; Bodogae, p. 270.
[55] Lettre 56, du début de l'épiscopat, Courtonne, I, p. 142; Bodogae, p. 223.
[56] Lettre 100, de 372, Courtonne, I, p. 219; Bodogae, p. 281.
[57] Lettre 161, 2, de 374, Courtonne, II, p. 94; Bodogae, p. 352.
[58] Lettre 200, printemps de 375, Courtonne, II, p. 165; Bodogae, p. 410.
[59] Lettre 162, Pâques de l'année 374, Courtonne, II, pp. 95–96; Bodogae, p. 354.

enfance», mais qui ne le faisait pas se révolter car, dit-il: «je fus puni selon le juste jugement de Dieu, qui dispose tout avec sagesse»[60]. Vers la fin de sa vie, il rappelle dans une lettre de 376 (no. 248) les paroles du Saint Apôtre Paul devant la souffrance (II Cor., 12, 7):

> «pour mes méfaits, Dieu m'a envoyé un ange de Satan chargé de me frapper»[61], et dans une autre, de la même année, il écrit:
> «Les justes considèrent la maladie comme un combat, suite auquel ils attendent de recevoir pour leur patience des biens impérissables. Mais considérer un autre que Dieu comme timonier dans des cas pareils ce n'est pas seulement une folie, c'est une impiété»[62].

Toutefois, la résignation chrétienne devant la souffrance se joint parfois à l'espoir d'une guérison. C'est pour cela que Basile demande à des amis de prier pour lui afin que Dieu allège sa tristesse et soulage ses souffrances «qui pèsent comme un nuage sur mon cœur»[63], mais qu'en même temps l'aide à tirer bénéfice de ces souffrances, par la confiance en Dieu, surtout lorsque l'on a le plus besoin de Lui[64].

La conclusion finale de S. Basile c'est que:

> «même si je suis vêtu d'un corps maladif, tant que je respire, il est de mon devoir sacré de ne rien oublier de ce qui peut contribuer à l'édification des Eglises du Christ» (1 Cor. 14, 5-12)[65].

Pour avoir une image plus complète de la santé précaire de S. Basile et de la manière dont il a compris la souffrance, nous présentons à la fin de cette étude quelques extraits de ses Lettres. Leur lecture impressionne, d'une part, par la gravité des souffrances subies et par leur fréquence, d'autre part, par la sagesse et la patience dont il faisait preuve. Tout a été surmonté à l'aide de la grâce de Dieu qui l'accompagnait tout le temps.

Je considère que, de tout ce que nous avons exposé ici, on peut affirmer que les Lettres de Saint Basile le Grand offrent, à mon avis, des renseignements importants, qui tracent d'une manière plus claire et plus ample le profil de sa propre biographie et celle de sa famille. Même si ces renseignements ne sont pas nombreux, car le principal objectif de l'auteur était tout autre, ils doivent toutefois être pris en considération dans les présentations qui seront faites dorénavant à ce grand Père de l'Eglise. Je considère que l'hypothèse selon laquelle Saint Basile serait né en Césarée et non dans la province du Pont, près de Néocésarée, où se trouvait le reste de sa famille, devrait être révisée. En second lieu, ainsi se précisent de manière plus convaincante les moments de son enfance et de sa jeunesse, les personnes qui ont eu un rôle majeur dans son éducation et sa formation: sa mère

---

[60] Lettre 203, l, de 375, Courtonne, II, p. 167; Bodogae, p. 412.
[61] Lettre 248, de 376, Courtonne, III, p. 76; Bodogae, p. 516.
[62] Lettre 236, 7, de 376, Courtonne, III, p. 55; Bodogae, p. 494.
[63] Lettre 195, de 375, Courtonne II, p. 148; Bodogae, p. 395. Voir aussi Lettre 218 du printemps de 375; Courtonne, II. p. 217; Bodogae, pp. 450-451.
[64] Lettre 123, de 373, Courtonne, II, p. 29; Bodogae, p. 303.
[65] Lettre 203, 4, de 373, Courtonne, II, pp. 171–172; Bodogae, p. 415.

Emilie, sa nourrice Paladia, sa grand-mère Macrine, sa sœur Macrine et quelques-uns des parents les plus proches, tels l'oncle Grégoire, qui fut pour lui «comme un second père et protecteur». Le plus précieux héritage spirituel, c'est de ses parents et de sa grand-mère qu'il l'a reçu, car outre l'enseignement du Sauveur passé par la filière de Saint Grégoire le Thaumaturge, ils l'ont élevé dans la tradition orale apostolique, qui était vécue par eux.

De ses frères, nous ne possédons des détails qu'au sujet de deux: Pierre, évêque de Sébaste, qui lui servit parfois de courrier, et Grégoire de Nysse. Quelques lettres de Saint Basile nous apprennent comment celui-ci fut persécuté, puni sans raison et chassé de son siège. De même, on y trouve le témoignage de Saint Basile qu'il avait sacré son frère évêque sans l'accord de celui-ci. Une justification de cet acte peut être trouvée à la fin de la Lettre no. 58 de Saint Basile: «ne vois pas en moi un ennemi, mais, dorénavant, aide-moi à ton tour et participe ainsi à nos affaires ecclésiastiques»[66].

Une permanence dans ses lettres adressées aux amis et aux membres de sa famille est constituée par la référence à une grave maladie héritée de son enfance et aggravée par les afflictions que lui provoquaient les gens. Significatif est aussi le fait qu'il n'oublie jamais de demander à ses amis de prier pour lui et d'y associer aussi le peuple.

La période où Saint Basile dût vivre et mener son œuvre lui fut totalement hostile, car les hérésies (notamment l'arianisme) étaient officialisées et l'empereur Valens, son contemporain, avait imposé l'arianisme avec une dureté qui rappelle celle de la période iconoclaste. Quelques quatre-vingt opposants à l'élection de Démophile en tant que patriarche de Constantinople furent embarqués dans un navire et noyés dans la mer. Saint Basile et sa famille eurent eux aussi beaucoup à souffrir.

ANNEXE

État précaire de sa santé. Extraits des Lettres

Lettre 1, *A Eustace le Philosophe* (*devenu évêque de Sébaste*), datant de 356;

Bodogae, p. 115–116:

> «Car on voit qu'un destin impitoyable m'a fait tomber malade et à cause de cela rester loin de toi [...] Pour conclure, à présent que tu vis dans le même pays que moi, il ne me fut pas donné de te retrouver, étant empêché par de longues souffrances. Et si dorénavant ces maux seront tout aussi graves, alors je ne pourrai retrouver ta sagesse ni même en hiver. N'est-ce pas tout cela des tours joués par le sort, comme tu disais? Ne sont-ils pas une sorte de fatalité? [...] Je dis que l'on doit rendre grâce à Dieu lorsqu'Il nous fait part de Ses biens, mais ne pas nous fâcher non plus quand Il ne nous les donne pas tout de suite...».

[66] Ibidem.

Lettre 30, *A Eusèbe, évêque des Samosates*, datant de 371.

Bodogae, p. 170:

«...Je ne m'attarde pas sur les attaques sans répit de la maladie, la rigueur de l'hiver et la pression de mes occupations, car ce sont là choses connues et déjà portées à la connaissance de Ta Grâce. Mais je viens de perdre la dernière consolation que j'avais encore dans ma vie, ma mère, et cela encore à cause de mes péchés. Et ne ris pas de moi si à mon âge je me plains encore d'être resté orphelin, et pardonne-moi de n'avoir pas la force de bien supporter la séparation d'une âme irremplaçable, car je n'en vois aucune de pareille. Maintenant, je suis de nouveau en proie aux souffrances, de nouveau au lit, me sentant sans force et comme si ma fin était inévitablement proche».

Lettre 56, *A Pergamios* (*au début de l'épiscopat*).

Bodogae, p, 223:

«Par ma nature, je suis enclin à oublier et à cela s'ajoute un tas de problèmes qui se reflètent sur ma nature maladive».

Lettre 94, *A Elie, le gouverneur de la province de Cappadoce*, datant de 372.

Bodogae, p. 270:

«J'avais depuis longtemps l'intention de te rendre visite, si ce n'était que pour ne pas être en infériorité par rapport à mes calomniateurs, qui m'accusent de vivre trop retiré, mais comme ces derniers temps la maladie m'a gêné plus que d'habitude, je me vois obligé de me limiter à t'écrire».

Lettre 100, *A Eusèbe, évêque des Samosates,* datant de 372.

Bodogae, p. 281:

«Ma santé s'est abîmée tout à fait, de sorte que je ne peux faire le moindre mouvement sans en avoir des douleurs».

Lettre 101, *A ceux de Néocésarée et de Nicopolis*, datant de 372.

Bodogae, p. 282:

«Si j'avais pu venir là où tu as établi ta résidence, je l'aurais fait volontiers. Mais comme la souffrance physique et la multitude des obligations qui m'absorbent ont fait que même le voyage que j'ai entrepris provoque de grands dommages à nos églises, j'ai décidé de t'écrire seulement».

Lettre 112, *Au gouverneur Andronic*, datant de 372.

Bodogae, p. 291:

«Si j'avais été suffisamment sain pour être en mesure de faire face aux difficultés du voyage et aux rigueurs de l'hiver, je ne t'aurais pas écrit, mais je serais venu en personne chercher Ta Magnanimité».

Lettre 136, *A Eusèbe, évêque des Samosates,* datant de 373.

Bodogae, p. 320–321:

«En effet, même si mon aspect ne laissait pas se deviner, j'étais pourtant dans un état pire que ceux qui désespèrent pour leur vie, de sorte que tout un chacun aurait pu se rendre compte de mon épuisement. Et il aurait fallu – pardonne-moi la fièvre qui me fait embellir les choses – que la maladie qui est mon état habituel change et me conduise vers la santé la plus parfaite. Mais, c'est le fouet de Dieu qui augmente ma souffrance, par ce que, selon mes péchés, une nouvelle maladie vient s'ajouter aux anciennes, de sorte que tout cela devient chose naturelle».

Lettre 137, *Au gouverneur Antipatros*, datant de 373.

Bodogae, p. 322:

«Il me semble que c'est maintenant que je ressens le plus vivement les dommages que me causent la maladie: un homme si important conduit notre pays et moi, je suis contraint de m'absenter à cause des soins que je dois accorder à mon corps. Depuis un mois, je fais un traitement aux eaux thermales, mais sans aucun résultat. Il semble que je m'efforce en vain, pour en faire rire les autres de ce que je ne connais pas le proverbe qui dit que les morts ne peuvent plus tirer aucun profit de la chaleur».

Lettre 138, *A Eusèbe, évêque des Samosates,* datant d'avril-mai 373.

Bodogae, p. 322–324:

«Qu'est-ce que tu crois, quel fut mon état d'âme en recevant la lettre de Ton Excellence? Quand je pense aux sentiments exprimés en cette épître je serais prêt à m'envoler jusqu'en Syrie, mais d'autre part, je me rends compte de mon impuissance physique qui me tient cloué au lit, de sorte que non seulement je ne peux voler, mais ni même me retourner dans mon lit je ne suis plus capable. Car maintenant, lorsque le bien-aimé et brave diacre Elpidios est arrivé ici, c'est le cinquantième jour que je suis alité. Je suis épuisé par la fièvre qui, par la déshydratation et l'enveloppement de mon corps vieilli et desséché comme dans une mèche brûlante, m'a causé une longue et épuisante asthénie.

Puis, mon ancienne souffrance, ce foie misérable, que la grippe a affaibli davantage, m'a interdit tout aliment, chassant aussi le sommeil de mes paupières et me rendant à moitié mort, avec tout juste de souffle pour sentir l'amertume des crises douloureuses. C'est pour cela que j'ai suivi aussi une cure d'eaux thermales, ainsi qu'un traitement radical, mais la maladie en fut la plus forte. Car celui qui s'est habitué à une telle maladie, la supporte plus facilement, mais si elle vient à l'improviste, personne n'a la force du diamant pour pouvoir lui résister. Harcelé depuis longtemps par ce mal, jamais auparavant il ne m'a éprouvé comme maintenant, quand il m'empêche de participer à la rencontre avec un homme si aimé que toi. A quelle joie j'ai du renoncer, je suis le seul à le savoir, même si l'année passée je n'ai pu que tremper le bout de mon doigt et goûter le miel si doux de votre Eglise. Que Ton Excellence prie pour moi et demande au peuple de se joindre à sa prière pour que les jours et les heures que Dieu me permettra de demeurer encore sur cette terre je puisse Le servir le mieux possible».

Lettre 161, *A Amphiloche, lors de son sacre épiscopal*, datant de 374.

Bodogae, pp. 352–353:

«Si tu veux me visiter maintenant lorsque, après une longue maladie, j'approche à grands pas de ma fin inévitable, alors n'attends pas d'occasions plus propices ni de signes particuliers de

ma part, car tu sais que pour une âme de père toute occasion est bonne pour embrasser son fils et que la disposition de l'âme vaut plus que tout discours. Ne te plains pas que la tâche assumée dépasserait tes forces. Ni même si tu étais seul à la porter, elle ne serait toujours pas trop lourde à porter, car le Seigneur te vient en aide, selon la parole du Psalmiste: «Rejette ton fardeau, mets-le sur le Seigneur, Il te réconfortera» (Ps. 54, 25). Permets-moi de te prier de veiller à tout instant et de ne pas te laisser emporter par de mauvaises habitudes, mais, à l'aide de Dieu, change en bien tout ce que tu rencontres en chemin. Dieu ne t'a pas envoyé pour imiter les autres, mais pour conduire ceux qui veulent trouver le salut. Veuille prier pour moi aussi pour parvenir, si je vis encore, à te voir dans ton Eglise, et si je devais partir plutôt, de te voir là-haut, près du Seigneur, où l'Eglise sera comme un vignoble riche en bonnes œuvres et toi, comme un bon ouvrier et un *intendant fidèle qui distribue en temps voulu les rations de blé* (Lc. 12, 42). Tous ceux d'ici t'embrassent affectueusement. Garde ton bon renom pour les dons de l'esprit et de la sagesse».

Lettre 162, *A Eusèbe, évêque des Samosates,* datant de 374.

Bodogae, p. 353–354:

«J'ai honte de ne pas laisser l'impression d'avoir tellement confiance en tes prières afin que, de vieux, elles me rendent de nouveau jeune, ou bien si cela n'était plus possible, au moins – si c'était encore de quelque utilité – que je reprenne un peu de force après l'affaiblissement extrême où je me trouve maintenant.

Il n'est pas facile d'expliquer par écrit pourquoi je ne suis pas en mesure d'être présent là-bas. Ce n'est pas seulement ma faiblesse actuelle, mais aussi le fait que jamais je n'eus de raison plus forte pour décrire une souffrance si compliquée et spéciale comme celle que j'éprouve en ce moment. Il suffit de dire que, depuis le jour de Pâques et jusqu'à ce jour, la fièvre, la diarrhée et les spasmes du cœur m'ont tellement accablé que je ne suis même pas capable de lever la tête. Mon état actuel, va te le décrire plus en détail le frère Barah, bien qu'il ne puisse le faire dans toute son intensité, mais suffisamment pour justifier mon absence. Mais je suis persuadé que, si tu me protèges par tes prières, tous mes tracas disparaîtraient facilement».

Lettre 163, *Au comte Iovin*, datant de 374.

Bodogae, p. 354:

«N'oublie donc pas de te servir de toute occasion pour m'écrire et m'offrir une compensation à distance, puisque l'aggravation de mon état ne me laisse aucun espoir de pouvoir m'entretenir avec toi face à face. L'évêque Amphiloche bien-aimé de Dieu va te dire combien je suis affaibli, car il m'a vu quand il a passé quelque temps avec moi et il peut te dire ce qu'il a vu de ses propres yeux ...»

Lettre 193, *A Mélétios, grand médecin*, datant de 375.

Bodogae, p. 394:

«Il ne m'est pas permis de contourner la rigueur de l'hiver, à la façon des hirondelles, et si dans la prévision de l'avenir je ne suis pas plus inhabile qu'elles, en échange, pour ce qui est de la possibilité de me mouvoir librement dans la vie, je suis tout aussi loin des oiseaux que de la possibilité de m'envoler. Je fus retenu d'abord par certaines préoccupations d'ordre extérieur, mais ensuite une fièvre incessante et forte m'a tellement épuisé que j'avais l'impression d'être plus faible que moi-même. S'ensuivirent plusieurs accès périodiques de fièvre, répétés plus de vingt fois. A présent, quand il semble que c'est passé, je suis tellement

affaibli par la maladie que je pourrais être attrapé même par une toile d'araignée. C'est pour cela qu'il m'est défendu de voyager, le moindre courant d'air étant plus dangereux pour moi que les vagues déchaînées pour un navigateur».

Lettre 194, *A Zoil*, datant de 375.

Bodogae, p. 305:

«Quant à mon état actuel, il n'est guère plus supportable que d'habitude. Il suffit de te dire cela, pour te rendre compte de ma faiblesse. Car il n'est pas aisé de décrire en paroles la gravité extrême de ma maladie, ni de t'en convaincre par des faits, même s'il y en avait quelque chose qui dépasse tout ce que tu savais déjà à ce sujet. Désormais, c'est à la miséricorde divine de me donner la force de supporter patiemment les coups douloureux de la chair, que Dieu m'a envoyés pour mon redressement».

Lettre 198, 2, *A Eusèbe, évêque des Samosates,* datant de 375.

Bodogae, p. 399:

«Sache, vénérable Père, qu'au moment où je t'écrivais cette lettre je me sentais si mal que j'avais perdu tout espoir de survivre. Je ne me sens même pas capable d'énumérer les symptômes des souffrances qui m'éprouvent ni de décrire mon affaiblissement et l'augmentation continuelle de la fièvre, ainsi que mon mauvais état. Ce que je peux dire c'est que je n'en retiens qu'une seule chose: que le temps est venu de quitter cette vie misérable et déplorable».

Lettre 202, *A Amphiloche, évêque d'Iconium*, datant de 375.

Bodogae, p. 411:

«Etant donné que les conséquences de ma maladie sont si graves qu'elles ne me permettent ni même le moindre mouvement, de sorte que, lorsque je fis le chemin en voiture jusqu'à la chapelle des martyrs, il s'en fallut de peu que je retombe de nouveau dans le même mal, ainsi donc je dois te prier de me pardonner».

Lettre 203, *Aux évêques du bord de la mer*, datant de 375.

Bodogae, p. 412:

«J'ai le vif souhait de vous rencontrer, mais, à chaque fois, devant mon désir se dressait un obstacle. Une fois, j'en fus empêché par le piètre état de ma santé (car certainement vous n'ignorez pas que depuis mon enfance j'en ai ressenti la dureté, et maintenant, à mon âge avancé, il semble que la maladie ait grandi avec moi et me punit selon le juste jugement de Dieu qui dispose tout avec sagesse), une autre fois, ce furent les soucis pour le bien des Eglises, de même que les combats contre les ennemis de la foi. Et pour cette raison, jusqu'en ce moment j'ai éprouvé une profonde tristesse et grande peine, sentant que votre soutien me manque»,

Bodogae, p. 415:

«même si je suis vêtu d'un corps maladif, tant que je respire, il est de mon devoir sacré de ne rien oublier de ce qui peut contribuer à l'édification des Eglises du Christ» (I Cor. 14, 5–12)».

Lettre 212, *A Hilarios*, datant de 375.

Bodogae, p. 437:

«Comment ne pas en être affligé? Comment la vie ne deviendrait-elle douloureuse? Il me semble que l'unique consolation dans mes peines est justement la précarité de ma santé, qui me fait espérer que je ne m'attarderai pas longtemps en cette vie misérable».

Lettre 232, *A Amphiloche, évêque d'Iconimm*, datant de 376.

Bodogae, p.479:

«Il faut admirer aussi la pensée qui t'a déterminé de demander en secret, pour moi, une vieillesse robuste. Tu as montré qu'à la lumière des chandelles, tu t'entraînes à travailler jusque tard dans la nuit, en assurant ta vigueur par les friandises d'une nourriture substantielle. Moi, mon cher, je n'ai plus l'âge de manger de telles friandises, car depuis quelques années, j'ai perdu mes dents tant à cause de la maladie que de l'âge».

Lettre 237, *A Eusèbe, évêque des Samosates*, datant de 376.

Bodogae, p. 494:

«Quant à ma santé, il vaut mieux de me taire que d'en parler car, d'une part, je m'affligerais si je disais la vérité et, d'autre part, je ne pourrais pas m'accommoder d'un mensonge».

Lettre 267, *A l'évêque Barras d'Edesse, trouvé en exil*, datant de 377 ou de 378.

Bodogae, p. 553:

«Vu que mon corps me fait affreusement souffrir à cause de la maladie et que je dois porter en même temps les soucis indicibles des Eglises, je ne peux rencontrer celui qui m'est si cher...»[67].

[67] Les témoignages de S. Grégoire le Théologien dans son Panégyrique funèbre (*Discours 43, 36–37*, p. 207; *43, 61*, p. 259; *43, 77*, p. 297) montrent que S. Basile a vécu dans la plus grande sobriété. Suivant le commandement du Christ Sauveur, Qui «S'est fait pauvre pour nous rendre nous-mêmes riches en divinité», il ne possédait qu'une seule tunique et un seul manteau. Il couchait parfois à même la terre, veillait, s'abstenait du bain, sa nourriture se fondait sur le pain et le sel, combinaison inédite, et l'eau fraîche, facile à procurer. Son ameublement était des plus simples, tout cela confirmant que S. Basile «était l'homme le plus pauvre que j'aie connu». Sa richesse était la croix, qui était devenue son unique compagnon et avec laquelle il a traversé la mer de la vie. Il semble que ce mode de vie n'était pas seulement le résultat de ses convictions ascétiques et morales, mais aussi de ses connaissances médicales acquises aux universités de Constantinople et d'Athènes. Grégoire disait que Basile avait étudié la médecine pour pouvoir se soigner, tant que possible, tout seul, sans dépendre de personne, et d'autre part, pour s'en servir à l'établissement philanthropique qu'il avait fondé dans la ville de Césarée. Les détails qu'il donne au sujet des manifestations de sa maladie attestent le fait qu'il en connaissait les principales caractéristiques. De la médecine chez S. Basile, v. *Disc. 43, 23*, p. 177 et *43, 61*, pp. 258–259.

DÉSERTEURS ET FUYARDS – TÉMOIGNAGES BYZANTINS INAPERÇUS SUR LA ROMANITÉ ORIENTALE

TUDOR TEOTEOI

«Le Seigneur a montré même de nos jours qu'il n'abandonnerait pas ses saints, en protégeant de sa grande et puissante main la vie de ta sainteté». C'est de cette manière, un peu *ex abrupto* que l'auteur, St. Basile le Grand, commence le texte de cette lettre adressée à son ami et «compagnon d'idées» (*homopsychos*) Eusèbe de Samosate, exilé alors dans une région de l'Empire romain qui malheureusement n'est pas précisée par le texte de l'épître. Assez souvent, la Correspondance de St. Basile laisse le lecteur flotter dans l'incertitude, surtout quand il s'agit de donner à celui-ci la description de certains détails souhaitables pour la reconstruction exacte des faits et des circonstances narrées par lui. C'est de cette manière que ce fardeau de la rhétorique s'affirme et va se renforcer dans la nouvelle création chrétienne qui sera celle de Byzance. Dans ce processus, l'apport de Basile le Grand s'avère vraiment considérable, et dans plusieurs directions, dont il revient encore à l'avenir la tâche de les tirer au clair.

Pour l'évolution future des choses de Byzance, il a fait une belle figure d'éclaireur des voies à suivre, surtout si l'on met à côté de ses adversaires, païens et à plus forte raison chrétiens. En connaisseur et amateur d'affirmations paradoxales, l'historien André Piganiol dressait un portrait élogieux à l'adresse de Julien l'Apostat, en le plaçant au-dessus d'un grand nombre des théologiens chrétiens de son temps: «Plus que la plupart des théologiens, ses contemporaines, qu'on décore de ce beau titre, il mériterait d'être considéré comme un saint»[1]. Pour rééquilibrer les choses en faveur des Cappadociens, quelques pages plus loin l'auteur ajoute: «Ce qui fait la grandeur de ces trois hommes, c'est l'effort qu'ils ont dépensé pour absorber dans le christianisme les legs de la philosophie païenne. Leur sincérité et leur culture font un singulier contraste avec le parti pris et l'ignorance d'un saint Augustin. Ils étaient comme déchirés par le conflit entre la culture antique et la religion, qui se livrait, d'une manière poignante, dans leur esprit». Pour limiter de nouveau l'effet de cette louange à l'adresse de Basile, le même auteur affirme que celui-ci «intervint aussi d'une activité intrigante et arrogante auprès des autorités laïques, sans se laisser intimider même par <le préfet du prétoire> Modestus»[2]. La

[1] A. Piganiol, *L'Empire chrétien (325–395),* Paris, PUF, 1972, p. 162.

[2] *Ibidem,* p. 183. Il faut faire ici justice à Piganiol, car dans le même sens s'inscrivent aussi les traducteurs et les éditeurs de Basile, qui ont remarqué que celui-ci «a déjà donné plusieurs preuves de

postérité byzantine a imaginé des relations importantes que Basile aurait entretenues avec l'empereur Julien, et on y trouve quelques lettres apocryphes dans sa Correspondance. Son activité prodigieuse dans les milieux chrétiens de son temps ne pouvait point oublier le paganisme encore puissant à l'époque.

*

Toujours aux prises avec les Ariens, surtout après avoir accédé au siège épiscopal de Césarée, promotion qui a marqué la dernière décennie de sa vie, Basile a pratiqué toutes les vertus chrétiennes, tout en transmettant au monde futur de Byzance les legs du savoir encyclopédique. Dans le Panégyrique rédigé à sa mémoire, son bon ami Grégoire de Nazianze ou le Théologien (~329 - ~389) fait l'éloge de son savoir universel, de l'excellence de ses connaissances dans tous les domaines, «tandis que d'autres réussissent à peine de maîtriser une seule science»[3], ainsi que de sa capacité de pratiquer toutes les vertus, tandis que d'habitude, «pour nous, vertueux s'appelle celui qui exerce un grand nombre des vertus, ou qui s'adonne à la pratique d'une seule vertu, mais dans le plus haut degré»[4]. On s'aperçoit que l'idée d'étroite spécialisation n'était étrange pas du tout dans l'esprit des Chrétiens à la fin de l'Antiquité, qui l'a légua au monde médiéval aussi. Mais l'encyclopédisme a eu gain de cause à Byzance, ainsi que dans le monde orthodoxe post-byzantin. De cette façon, l'œuvre et la personnalité de St. Basile s'avère féconde et de longue durée, bien qu'il ne soit pas l'unique, ni le seul qui doit avoir une mention spéciale à ce propos. Ses écrits ont largement débordé le domaine de la théologie, en gardant un intérêt particulier pour d'autres disciplines, ainsi que pour l'étude du passé.

Ses relations avec Eusèbe de Samosate, «peut-être l'homme que l'archevêque de Césarée aimait le plus», ou son «meilleur ami», aux dires d'Yves Courtonne[5], témoignent d'une énergie infatigable de la part de son «bras qui travaille» toujours. Grâce à ces relations spéciales, il nous reste à la disposition une vingtaine de lettres, qui auraient mérité une attention spéciale à ce propos. Les premières deux lettres que Basile a adressées à Eusèbe ont été rédigées avant sa montée à l'épiscopat. Il s'agit des lettres no. 27 et 30, datées par Yves Courtonne dans les années 368 et 369. Dans la deuxième de ces lettres, Basile se plaint de la perte de la seule consolation qu'il avait eue dans sa vie (*hên monên eichon tou biou paramythian tên mêteran*): il s'agissait de la mort de sa mère Emmélie, qui aurait donc quitté cette vie dans la 40e année de vie de Basile. Si la datation de cette lettre est exacte,

---

cette dignité de caractère, souvent accompagnée d'une fierté hautaine» (Yv. Courtonne, *op. cit. Infra,* n. 7, tome II, p. 191, n. 1). Sur la personnalité et le curriculum vitae de Modestus, v. A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire* (= PLRE), I (A.D. 260–395), Cambridge University Press, 1971, p. 605–608, s.v. Domitius Modestus 2.

[3] Sf. Grigore Teologul, *Cuvânt...Panegiric (Cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare,* Bucureşti, EIBMO, 2009, cap. 23, p. 93.

[4] *Ibidem.*

[5] Saint Basile, *Lettres* (v. *Infra,* n. 7), II, Paris, 1961, p. 117, n. 1, et p. 148, n. 1.

les opinions qui soutiennent la mort d'Emmélie en 371 doivent être modifiées[6]. Ce détail invite la recherche actuelle à une analyse spéciale des lettres adressées par Basile à son compagnon d'idées.

Dans cette série, la lettre 268 est presque la dernière. Eusèbe se trouvait en exile, mais Basile se faisait de grands souci pour que les ouailles d'Eusèbe, restées sans pasteur, gardent une fidélité inébranlable à la foi nicéenne. Dans ce but, certaines de ses lettres s'adressaient au clergé ou aux autorités civiles de Samosate. Mais pour le moment, nous nous arrêterons sur les données mises à notre disposition par la lettre susmentionnée. Écrite en 378, elle est précédée d'une série des lettres qui témoignent de l'exil d'Eusèbe dans une région assez lointaine, en commençant avec l'année 374, quand l'empereur Valens a envoyé en exil bon nombre d'évêques orthodoxes. On sait, par exemple, que l'évêque d'Edesse a été envoyé en Égypte[7]. Quant à Eusèbe de Samosate, vue l'absence des données plus précises en ce sens, nous sommes obligés d'entreprendre une analyse plus poussée des lettres que lui a envoyées alors son bon ami Basile. Nous pouvons commencer par la lettre 198, écrite en 375, où Basile se plaint des difficultés de communication entre eux : de la part d'Eusèbe, il avait reçu une lettre transmise par les *offikialioi*, les fonctionnaires envoyés en missions, et s'excuse de n'avoir pas écrit beaucoup, «parce que nous n'avons pas trouvé des gens pour aller chez vous». En plus, «sache que l'hiver chez nous a été si rigoureux, que tous les chemins ont été si impraticables jusque dans les jours des Pâques, et que nous n'avions personne qui eût le courage d'affronter les difficultés du voyage. Et, en effet, si notre clergé semble, d'une certaine façon, être important par le nombre des hommes qui le composent, ces hommes ne sont pas préparés aux voyages, parce qu'ils ne font pas du commerce, qu'ils ne séjournent pas volontiers hors de leur pays, et que la plupart exercent les métiers sédentaires, d'où ils tirent leur subsistance de chaque jour»[8]. L'auteur se réfère donc à la nécessité de pouvoir disposer des gens qui ont l'expérience des voyages. Ça voulait dire que son interlocuteur se trouvait dans un exile assez lointain de leur «patrie», qui était soit la Cappadoce pour Basile, soit la Commagène pour Eusèbe, fait qui ressort assez souvent de l'entière correspondance de Basile. La même lettre nous apporte aussi la précision que certaines de ses lettres étaient transmises à l'exilé Eusèbe par l'intermédiaire de Léonce (Leontios), répartiteur des impôts à Nicée, appelé *exisôtês*[9], probablement *anagrapheus,* fonctionnaire du fisc qui deviendra *apographeus* à Byzance, durant la dernière période surtout. Ce fait voudrait dire que le lieu d'exil d'Eusèbe passait par Nicée, ville située assez proche de la partie européenne de l'Empire.

---

[6] Paul Jonathan Fedwick, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea,* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979, qui admet la datation de la lettre en 369, mais aussi la mort d'Emmélie en 371.

[7] Saint Basile, *Lettres,* Texte établi et traduit par Yves Courtonne, II, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1961, p. 152.

[8] *Ibidem,* p. 153. Cette citation, de même que les suivantes, sont dues à la traduction d'Yves Courtonne.

[9] *Ibidem,* p. 153, r. 8.

Tout en se considérant responsable de l'Église de Samosate pendant l'absence de son ami, Basile écrivait dans la même année (375) au clergé de cette ville, pour l'exhorter de rester fidèle à la foi de Nicée, et aux instructions transmises de son exil par leur évêque dans ses lettres. «Qu'il y ait donc entre vous une bonne rivalité, et luttez à qui sera le premier jugé digne d'être appelé fils de Dieu, en se procurant cette dignité par son travail de pacification. D'ailleurs l'évêque très aimé de Dieu (*theophilestatos,* épithète que le monde byzantin et post-byzantin a réservé pour toujours aux évêques) vous a écrit les choses qui convenaient, et il écrit de nouveau ce qu'il lui appartient d'écrire»[10].

La lettre suivante en ordre chronologique, no. 237, que St. Basile a adressé à Eusèbe, qui se trouvait toujours en exile depuis deux années, date de 376. Pour notre sujet, elle est particulièrement importante, car elle nous rapproche encore plus du lieu, ou au moins de la région de l'exile d'Eusèbe. «J'ai écrit à ta piété une lettre qui devait t'être remise par le vicaire de la Thrace (*bikarios tês Thrakês*); j'ai écrit aussi d'autres lettres que devait te remettre un certain préposé aux trésors de Philippopolis (*dia tinos praipositou tôn kata Philippoupolin thêsaurôn*), qui se rendait de notre pays en Thrace: je l'ai prié de prendre ces lettres à son départ. Mais le vicaire n'a pas pu se charger de notre lettre. Pendant que nous parcourions notre diocèse, cet homme, arrivé le soir dans la ville, se remit en route de grand matin, si bien que les intendants de l'église ignorèrent sa venue, et qu'ainsi la lettre resta chez nous. Quant au préposé, forcé peut-être par quelque circonstance indépendante de sa volonté, il partit sans avoir pris les lettres et sans nous avoir vus. Il était impossible de trouver un autre porteur: aussi sommes-nous resté désolé, parce que nous ne pouvions ni écrire ni recevoir des lettres de ta piété»[11]. Basile porte puis à la connaissance de son ami les difficultés et les malheurs causés par le vicaire Démosthène, qui a ordonné même l'arrestation de son frère, Grégoire de Nysse.

De grande valeur pour notre sujet, cette lettre que nous venons de citer (no. 237), donne de renseignements précis sur le lieu d'exil d'Eusèbe de Samosate. Ce lieu se trouvait donc dans la partie européenne de l'Empire. Il s'agit de la Péninsule Balkanique, mais il est difficile de préciser quelle région pourrait être prise en considération ici : celle situé au Sud de la chaîne montagneuse des Balkans, celle qui se trouve entre cette chaîne des Montagnes de l'Haemus et le Danube, ou même au Nord du Danube, région lointaine et abandonnée au pouvoir des Barbares par les autorités de l'Empire Romain, qui se souvenaient toutefois de sa valeur pour la défense de l'Empire et même pour la propagation du Christianisme parmi les Barbares ici établis: il suffit d'y évoquer les lettres 164 et 165 du grand recueil épistolaire de St. Basile, lettres vivement débattues et bien connues chez nous. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que ces deux lettres sont directement suivies par deux autres lettres, attribuées à St. Grégoire de Nazianze, qui représentent les premiers témoignages sur l'exil d'Eusèbe, dont la destination finale se plaçait dans la Péninsule Balkanique. L'histoire ecclésiastique prouve que ces vastes contrées,

[10] *Ibidem,* III, Paris, 1966, lettre 219, p. 2, l. 5–10.
[11] *Ibidem,* lettre 237, p. 55–56, l. 1–15.

celles du Nord du Danube y compris, n'étaient point évitées par les autorités impériales, en tant que lieu d'exil pour les indésirables. En ce qui concerne le Nord du Danube, l'épisode concernant Audios et ses adeptes, originaires eux-aussi de Mésopotamie, en est une preuve des plus éclatantes. La mention d'un préposé aux trésors de Philippopolis ne désigne point du tout une destination finale du voyage, ou que celui-ci remettait la lettre de Basile directement à Eusèbe, car dans la lettre 198, à laquelle nous avons fait référence auparavant, l'auteur affirme carrément que ces lettres «passent par beaucoup de mains» (*pollas diabainousi cheiras hai epistolai*)[12]. Toutefois, nous sommes enclins d'admettre que la place où Eusèbe a expié son exil se trouvait au Sud du Danube, sur le territoire de l'Empire.

Nous arrivons maintenant à la lettre 268, annoncée par le titre de cette communication, et adressée en 378 à Eusèbe, qui se trouvait toujours en exil (*Eusebiô en exoria onti,* comme le dit son titre). Elle est assez courte, et son témoignage s'avère d'autant plus précieux. Basile compare son destinataire, qu'il traite déjà en saint, protégé par Dieu en exile comme Jonas au ventre d'un cétacé. «Le Seigneur a gardé ta piété saine et sauve, alors que la guerre, à ce que j'entends dire, vous entourait de toutes parts»[13]. Il s'agit de la guerre avec les Wisigothes, dont le dénouement, fatal pour l'empereur Valens, lors de la bataille d'Andrinople (9 août 378), a marqué la fin des persécutions déclenchées contre les adeptes de la foi nicéenne. Arraché si vite de la vie, l'attente de la mort constituant un thème permanente dans sa Correspondance, Basile n'a pas pu se réjouir longtemps de ce triomphe de l'orthodoxie. Eusèbe est revenu de son exil européen, mais nous ne savons presque rien sur ses relations avec Basile durant cette courte période[14].

Nous remarquons, à travers cette lettre, l'espérance de Basile dans le retour prochain de son ami dans sa «patrie». «Que le Dieu puissant conserve à l'avenir un si désiré retour comme leur propre salut». Ça signifiait l'espérance que Dieu gardera Eusèbe en vie jusqu'à son retour dans sa patrie, faveur attendue par toutes ses ouailles, qui dans ce but dressent leurs prières jour et nuit.

Pour le moment, Basile veut recevoir des nouvelles plus récentes sur la situation existante dans la région de l'exil d'Eusèbe, car «nous entendons dire que dans cet intervalle il est arrivé là-bas de plus grands et de plus terribles malheurs». Un comprêtre appelé Paul était parti de Cappadoce pour les régions où Eusèbe se trouvait exilé. Basile explique pourquoi il ne lui avait remis aucune lettre pour Eusèbe. «Comme nous avons entendu dire que toutes les routes étaient remplies de **brigands et de déserteurs** (*panta **lêstôn kai dêsertorôn** peplêrôsthai ta tês hodou*), nous n'avons rien osé remettre dans les mains de ce frère, de peur d'être en partie cause même de sa mort. Si le Seigneur nous accorde un peu de tranquillité (nous entendons dire que l'armée va passer), nous nous empresserons d'envoyer quelqu'un

[12] *Ibidem,* II, lettre 198 (écrite en 375), p. 153, l. 12.

[13] *Ibidem,* III, lettre 268 (écrite en 378), p. 138, r. 6–8 (*tên sên theosebeian pantachothen hymin, hôs akouô, tou polemou perichythentos sôon diephylaxe*).

[14] Une dernière lettre de recommandation du prêtre Cyriacos (Cyriaque), envoyée par Basile à Eusèbe, considérée par Courtonne comme "écrite dans les dernières années de S. Basile" (*Ibidem,* III, p. 142, note à la lettre 271), ne nous semble point datable durant les derniers mois de vie de Basile.

des nôtres, pour vous visiter et pour nous raconter en détail tout ce qui se passe chez vous»[15]. Fin de citation et de la lettre en même temps. Tout en sentant les malheurs de la partie européenne, Basile semble ému par une sorte de prémonition concernant la disparition de Valens de la scène politique et religieuse. Dans ce contexte, il nous a laissé un des plus précieux et des plus anciens témoignages sur l'histoire tourmentée de la romanité balkanique de l'époque: le latinisme *desertores*, connu et propagé même en Cappadoce, territoire d'incontestable prééminence hellénique, nous semble encore plus important que les *rhephougoi* mentionnés par le Traité d'art militaire de Maurice, rédigé dans la première partie du VIIe siècle, donc deux siècles et demi plus tard.

*

Le phénomène de ces déserteurs, fuyards, refugiés est un grand chapitre de l'histoire byzantine. On peut suivre ses traces jusqu'aux XIIe-XIIIe siècles. Au-delà du contenu de ces termes, les latinismes rencontrés comme «termini technici» dans les textes grecs mettent en évidence une population qui parle le latin, ou un idiome néo-latin, soumise à une pression permanente des vagues migrateurs. Dès la première moitié du IVe siècle, Eusèbe de Césarée portait sur les empereurs païens de graves accusations au sujet des sanglantes persécutions déclenchées contre les chrétiens, qui avaient contraint ces-derniers de chercher refuge dans les contrées barbares: «Mais que pourrais-je dire encore [...] car même les barbares, qui ont abrité alors nos fuyards, tout en leur accordant une si douce captivité, peuvent s'enorgueillir d'avoir assuré à ceux-ci non seulement la délivrance du terrible péril de la mort qui les menaçait d'une façon inévitable, mais aussi le libre exercice de leur foi <chrétienne>. Pour les Romains, la chasse des chrétiens engagée alors partout dans le monde romain, et leur fuite chez les barbares demeure comme une tache qu'on ne peut pas effacer ni même de nos jours»[16].

Le dépouillement attentif des sources concernant cette période atteste deux motivations capitales du phénomène des fuyards dans la société du Bas Empire Romain: la pression «barbare» et les grandes migrations qui menaçaient alors de prendre leurs dimensions vraiment redoutables, ainsi que les persécutions mises en branle contre le christianisme jusqu'au commencement du IVe siècle. Le fragment d'Eusèbe cité ci-dessus confirme ces deux causes, et on serait en mesure d'ajouter bon nombre de témoignages en faveur de cette opinion. L'œuvre de Basile le Grand pourrait à elle-seule nous offrir une information abondante au sujet des fuyards ou des déserteurs. Mais elle ne ferait qu'amorcer les dizaines, mais plutôt les centaines des exemples qu'on pourrait ramasser à travers toutes les sources byzantines

[15] *Ibidem,* III, lettre 268, p. 138, l. 23–30. On trouve la traduction roumaine de la correspondance de Basile le Grand dans Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole,* Traduction du grec, Introduction et Notes par le Père Teodor Bodogae, Édition revue par Tudor Teoteoi (= Coll. « Părinţi şi Scriitori Bisericeşti », Nouvelle Série, 3), Bucarest, Éd. Basilica, 2010, lettre no. 268, p. 439–440, ici p. 440.

[16] Eusèbe de Césarée, *Viaţa lui Constantin cel Mare* (Vie de Constantin le Grand), Bucarest, 1991 (= Coll. „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", 14), II, 53, p. 113.

au sujet de ces *automoloi, apophygoi, drapetai, kataphygontes, phygades, planetai,* ou *prosphygoi.* Les sources latines confirment une situation semblable dans la partie occidentale de l'empire, mais seulement pour la première période des vagues migrateurs. Une fois finie cette période, les sociétés des royaumes «barbares» de cette Europe de l'Ouest ont amorcé leur œuvre de création dans un monde assis, très rarement troublé par certains envahisseurs tardifs. Après que Paul Orosius, dans ses *Historiae adversus paganos* observât de l'Espagne qu'il y avait des Romains «qui préfèrent vivre en pauvreté au milieu des Barbares, que de soutenir parmi les Romains le fardeau des impôts» ou des obligations de toute sorte, le prêtre Salvien de Marseille, mais originaire de Trier (Augusta Treverorum), soulignait que tous les Romains tombés aux pouvoir des barbares n'avaient pas d'autre désir que celui de ne jamais revenir au gouvernement romain. Le menu peuple romain soumis aux Barbares donnait de façon unanime expression à son désir de vivre parmi les Barbares «... et c'est ainsi que nos frères ne veulent point du tout revenir chez nous, mais bien au contraire, ils nous quittent de leur bon gré, car l'injustice romaine les a porté en état de ne se sentir ou de ne se comporter plus comme des Romains»[17].

C'est ainsi qu'un déserteur de l'armée romaine, Scutarius, transfuge au camp des Alamans a offert à ces-derniers des précieuses informations sur le nombre et la situation des forces romaines, détail qu'Ammien met en liaison avec la victoire d'Argentoratus (Strasbourg d'aujourd'hui), remporté par le César Julien, le futur empereur apostat[18].

Au siècle suivant, les chefs des Huns manifestaient leur vive préoccupation au sujet des fuyards romains se trouvant dans les territoires qu'ils avaient arrachés à l'empire, ou fuyant de ces territoires dans l'Empire Romain. Ils préparaient même une expédition contre certains peuples situés au Nord du Danube, «car de façon permanente ils *se sont enfuis* sur la rive droite du Danube, en se mettant à la disposition de l'armée romaine»[19]. Mais la direction contraire est le plus souvent documentée par les sources. Envoyé en mission diplomatique à la cour d'Attila, située dans le Banat actuel, Priskos de Panion a laissé un témoignage direct sur l'attitude d'un marchand grec de Viminacium (aujourd'hui Kostolac, en Serbie), fait prisonnier par les Huns et amené à la cour de leur roi. Interrogé par Priskos sur ses projets de l'avenir, il exprimait à haute voix le refus de revenir dans sa ville natale, vues les nombreuses obligations et les difficultés de toute sorte qui pesaient sur la vie quotidienne dans l'empire, mises en opposition avec la vie simple, libre

---

[17] Boethius şi Salvianus, *Scrieri* (Boèce et Salvien, *Écrits*), Traduction de David Popescu, Bucarest, EIBMBOR, 1992 (= Coll. PSB, 72), V, V, 23, p. 264.

[18] Ammianus Marcellinus, *Istorie Romană,* XVI, 12, 1–2, Traduction de David Popescu, Bucarest, Éd. Scientifique et Encyclopédique, 1982, p. 130–131.

[19] L'affirmation sorte de la plume de Jordanes, dans l'édition de MGH, *Scriptores,* V, p. 90 (cf. Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica,* II, première édition, Budapest, 1943, p. 71, 92, 130, 268). Plus proche de ces événements, Priskos de Panion parlait des mêmes intentions du roi des Huns Rua, qui a envoyé chez les Romains une délégation à dessein de leur exiger le retour de tous les fuyards venus de l'autre côté du Danube (cf. FHDR, II, 1970, p. 246/247).

et sans obligations, qu'il pouvait mener parmi les barbares[20]. Cette affirmation est clairement confirmée par d'autres sources grecques de l'époque. Aux dires de l'«Histoire secrète» attribuée à Procope de Césarée, à la suite des mesures impopulaires adoptées par Justinien Ier, «des foules considérables des gens *fuyaient* sans cesse chez les Barbares ou chez les Romains qui habitaient les plus lointaines contrées de l'empire; et on pouvait voir à la campagne et dans chaque ville une foule innombrable des fuyards. Pour trouver une cachette, chacun abandonnait volontiers la terre des ancêtres et *s'enfuyait* dans un pays étranger, car il paraissait que son lieu d'origine aurait été occupé par les ennemis»[21]. Le fait que ces fuyards sont désignés comme «xenoi» dans ce texte grec nous semble hautement important, car dans les documents agraires byzantins les *xenoi* ou *proskathêmenoi* seront plus tard une catégorie à part de la paysannerie, celle des «inconnus du fisc». Leurs origines lointaines remontent à cette ancienne époque.

Rédigées dans la première moitié du VIIe siècle, deux autres sources nous offrent des informations révélatrices sur notre sujet. Le Traité d'art militaire (*Stratêgikon*) de Maurice (Maurikios) se réfère aussi aux campagnes militaires ayant comme objectif d'arrêter les invasions «barbares», celles menées «contre les Slaves, les Antes et d'autre peuples semblables» y compris, campagnes qui se déroulaient dans la Péninsule Balkanique, au Nord et au Sud du Danube, vaste région habitée par la romanité orientale. Les conseils donnés par l'auteur aux commandants de l'armée romano-byzantine gardent une valeur anthologique. Ils prouvent qu'un nombre considérable, en tout cas la majorité écrasante de ces fuyards appartenait à cette romanité, de confession chrétienne, car la notion dont l'auteur se sert pour les désigner, celle de «refugiés», reproduite par le latinisme *rhephougoi* et traduite tout de suite par «prosphygoi», afin que le lecteur grec de l'ouvrage comprenne de quoi il s'agit, joue le même rôle que les *dêsertores* de la lettre 268 de Basile le Grand, ces-derniers ayant gagné la qualité de refugiés après leur désertion de l'armée, le terme grec que Basile utilise pour les soldats déserteurs étant celui de *lipotaktai*. Il a écrit même la Vie du saint militaire Gordios, originaire lui-aussi de Césarée de Cappadoce et martyre de la persécution de Licinius (308–324). Ayant gagné un degré militaire supérieur à un centurion, la première attitude adopté par Gordios, confronté à cette persécution, a consisté dans la désertion de l'armée. Tout en méprisant son haut commandement militaire, la gloire, richesse, parents, amis, serviteurs, plaisirs de la vie, bref, toutes les choses convoitées par les gens, «il a jeté la ceinture militaire et *s'est enfui* au-delà de la frontière, au fonds des déserts pas encore traversés par les êtres humains, tout en comptant la vie à côté des bêtes sauvages plus digne que d'avoir quelque liaison avec les adorateurs des idoles»[22].

---

[20] Priscus Panites dans *Excerpta de legationibus*, éd. par C. de Boor, Berlin, 1903, p. 135–136, fragment reproduit dans FHDR, II, Bucarest, 1970, p. 264–267.

[21] Procope de Césarée, *Istoria secretă*, 11, 38–41, éditée et traduite par H. Mihăescu, Bucarest, 1972, p. 104–107.

[22] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări* (Homélies et Discours), Traduction et Introduction de D. Fecioru, ... IIe edition (= Coll. PSB, 1), Bucarest, Éd. Basilica, 2009, p. 274.

Tout en revenant maintenant de Basile le Grand à Maurice, ce-dernier met en garde de façon bien sérieuse le commandant romano-byzantin en ce qui concerne l'attitude à adopter envers les «rhephougoi» de la partie européenne de l'empire: «Des soi-disant *rhephougoi*, c'est-à-dire refugiés, envoyés pour nous montrer les routes, il faut se méfier toujours; en dépit de leur qualité romaine, le temps passé et les épreuves de la vie ont bien changé leurs mœurs et leurs habitudes, en les faisant d'oublier les leurs, <les Romaines>, et de manifester plus de bienveillance envers les ennemi <des Romaines, devenus déjà Rhomées alors>. Il faut récompenser ceux qui nous sont bienveillants <et qui nous rendent service>, mais punir en égale mesure ceux qui nous causent du mal»[23]. La duplicité de leur condition de vie, ainsi que de leur attitude, assez souvent plus favorable aux migrateurs «barbares», était déjà connue aux autorités impériales de Byzance au VIIe siècle.

Cette duplicité se gardera tout au long de l'histoire byzantine, car les sources narratives mentionnent ces fuyards ou déserteurs jusqu'à l'époque des Paléologues, dont les documents agraires se réfèrent assez souvent aux «xenoi» ou «proskathemenoi», mais ce serait une grande erreur celle de réduire cette catégorie sociale à n'importe quelle réalité ethnique. Pas moins grande serait aussi l'erreur de traiter tous les fuyards rencontrés dans les sources byzantines comme représentants de la romanité orientale. Cette appartenance doit être prouvée en se servant des détails de chaque mention à part, ainsi que des connexions qu'on pourrait faire entre les différentes mentions.

Vu le manque d'espace, nous nous voyons obligés de limiter les dimensions du sujet à une courte analyse de deux épisodes qui mettent en évidence la duplicité de l'attitude adoptée par ces fuyards: une fois à côté de l'empire, la deuxième fois alliés des adversaires de celui-ci. La première hypostase est racontée par Théophylacte Simocatte, qui raconte un événement de la guerre menée par les Byzantins contre les Slaves au Nord du Danube, vers la fin du VIe siècle. «Parmi les barbares se trouvait un Gépide qui avait embrassé naguère la religion chrétienne. Il est passé dans le camp des Romains et leur a montré avec le doigt la voie à suivre contre les ennemis. Devenus maîtres des clisures, les Romains ont vaincu les barbares»[24]. La présence de l'indigène «gépide» dans le camp romain a assuré une série entière des succès, parmi lesquels s'inscrivait la capture du chef slave Mousokios. Un détail significatif concerne le signal d'attaque qu'il a donné une fois aux Romains par l'intermédiaire des «chants des Avares»[25]. Il connaissait donc assez bien et il s'était approprié certaines habitudes et éléments du style de vie des différents peuples

[23] Mauriciu, *Strategikon,* XI, 4, 31, l'éd. De FHDR, II, p. 560, l. 22–26.

[24] Teofilact Simocata, *Istorie bizantină. Domnia împăratului Mauricius (582–602)*, Traduction par H. Mihăescu, Bucarest, 1985, VI, 8, 12–13, p. 129.

[25] *Ibidem,* VI, 9, 10, p. 130. Le «Strategikon» de Maurice parle aussi d'un «modèle avare» d'armement, syntagme derrière lequel on peut comprendre l'usage de la selle des chevaux, apporté en Europe par les Avares (G. Kardaras, *To «schêma tôn Avarôn» sto Stratêgikon tou Maurikiou. Mia kritikê prosengisê,* dans la revue grecque „Vyzantinos Domos", 16, 2007–2008, p. 151–166).

«barbares» passés par ce territoire nord-danubien; dans le langage des textes byzantins, il était donc un «mixobarbare»[26]. Derrière ces «mixobarbares» peuvent se cacher assez souvent des représentants des autochtones romanisés tombés au pouvoir des «barbares», connaisseurs de la langue «scythe» de ceux-ci, de leurs mœurs etc.

Le même épisode a été repris par Théophane le Confesseur deux siècles plus tard, qui sous une forme abrégée se réfère à un «homme Gépide de confession chrétienne», qui «déserte chez les Rhomées (*automolei pros Rhômaious*)»[27], tout en leurs indiquant la route à suivre, en tant qu'indigène et connaisseur de ces lieux qu'il était. Bien sûr, les Gépides étaient chrétiens eux-aussi, et d'autant plus à cette époque. Mais les territoires qu'ils habitaient se trouvaient en Transylvanie et dans le Banat, et pas dans la Plaine Roumaine. Puis, après 568, leur domination sur cet espace s'est considérablement affaiblie. Le chroniqueur Théophane a pris cette information de Théophylacte qui, originaire de l'Égypte, connaissait de façon assez sommaire et imparfaite une région si lointaine de lui, qu'il savait au pouvoir des Gépides, et convoité par d'autres migrateurs, tels que les Slaves et les Avares. Chaque habitant de ce territoire était donc pour lui un Gépide, comme le nôtre, que nous sommes en plein droit de le considérer un autochtone romanisé.

Après les Gépides, les Avares ont dominé l'espace balkano-carpatique et une région plus vaste encore de l'Europe Centrale, jusqu'à la fin du VIIIe siècle. C'est ainsi que les sources parlent non seulement de ce Gépide fuyard, mais aussi des Avares fuyards. Au cours des opérations militaires continuelles qui avaient lieu entre les Byzantins et les Avares (ou Slavo-Avares) dans les régions du littoral de la Mer Noire qui s'étendaient d'Anchialos à Tomis, assez près de Tomis s'est produit un grand carnage parmi les Barbares: il paraissait que les vagues de la mer les auraient englouti. Le khan a réussi de se sauver par miracle, en se refugiant dans une île, «où le barbare a pu s'abriter; et la nouvelle colportée par les *Avares fuyards,* selon laquelle le khan aurait resté pendant cinq jours isolé des siens, s'est avérée authentique et réelle»[28]. Qui pouvaient être ces «Avares fuyards», ayant circulation et jouissant d'égale confiance dans les deux camps? Leur qualité des fuyards les lie étroitement au Gépide fuyard, aux déserteurs de Basile le Grand, et aux refugiés «Rhomées» de Maurice.

Continuateurs de tous ces refugiés serons les soi-disant *transfuges des Bulgares,* ou *fuyards de Bulgarie,* qui feront plusieurs apparitions dans les sources concernant les relations byzantino-bulgares durant les siècles à venir, en commençant avec les VIIIe et IXe siècles. Même après la disparition du Premier Tsarat bulgare, ces transfuges sont toujours présents dans plusieurs épisodes de la confrontation entre Byzance et les nouvelles vagues migrateurs pétchénégo-comans, ainsi que dans le conflit renouvelé entre Byzance et les révoltés vlaco-bulgares des Asénides, après l'automne de l'année 1185.

---

[26] N.Ş. Tanaşoca, *Les Mixobarbares et les formations politiques paristriennes du XIe siècle,* RRH, 12, 1973, 1, p. 61–82.

[27] Theophanes Confessor, *Chronographia*, éd. Carolus de Boor, Leipzig, 1883, I, A.M.C. 6085 (= A.D. 593, car cet auteur utilise l'ère alexandrine), p. 271, l. 7 et suiv. (= FHDR, II, p. 606, l. 1).

[28] Teofilact Simocata, *éd. cit.,* II, 10, 8, 13, p. 48.

On doit retenir, d'autre part, que parmi les explications données par l'historiographie aux «Berladniks» et «Brodniks» des XIIe-XIIIe siècles, mais qui vivaient au Nord du Danube, figure aussi la signification de «fuyards, transfuges», détail qui plaide de façon indubitable en faveur du caractère roumain de ceux-ci.

Un épisode de grande valeur pour ce sujet nous offre l'exemple d'un fuyard («Bulgare» chez Acropolite, tandis que Choniatès parle seulement des «Vlaques» dans ce même contexte) adversaire aux Byzantins, mais qui, tout en feignant d'être leurs ami, a réussit de mettre l'armée de ceux-ci sur une fausse route dans un défilé de la chaîne montagneuse de l'Haemus, pour l'introduire ainsi dans une embuche, où elle a été décimée par les Vlaco-Bulgares grimpés sur les hauteurs et les cimes environnantes. Cette position leurs a assuré une brillante victoire. La description que Nicétas Choniatès et Georges Acropolite ont donnée à cette lutte[29], avec la défaite de l'armée byzantine et le péril mortel pour l'empereur byzantin, est d'une singulière ressemblance avec celle de la bataille de Posada (1330) par la Chronique Peinte de Vienne[30].

Nous avons fait ce rapprochement dans une étude publié plus de deux décennies auparavant, où nous avons fait la remarque que «la description de la bataille de Posada (1330) dans les chroniques concernant l'histoire hongroise est d'une singulière ressemblance avec la narration de cette lutte <il s'agit de l'épisode qui s'est produit dans les Montagnes de l'Haemus aux débuts de la révolte des Asénides, raconté ci-dessus> par les auteurs byzantins»[31]. Nous sommes maintenant en mesure d'ajouter une nouvelle preuve en ce sens : il y a seulement quelques années, Andrei Pippidi a mis en valeur un fragment de la Chronique allemande de Heinrich von Mügeln, rédigé en «ostmitteldeutsch» dans la seconde moitié du XIVe siècle. Parmi les détails du fragment publié par A. Pippidi – qui nous ont retenu l'attention il y a l'épisode concernant le guide mis par le voïvode Basarab Ier à la disposition du roi Charles Robert d'Anjou pour montrer à cet dernier la voie à suivre avec son armée pour traverser les montagnes situées au nord de la Valachie et arriver en Transylvanie en toute sureté. De même que le «Bulgare en guise de fuyard» de l'histoire byzantine d'Acropolite, le guide («gelaytman»[32], c'est-à-dire «Geleitsmann» dans l'allemand actuel) de Basarab a introduit le roi Charles Robert avec son armée dans une terrible embuche au passage

---

[29] Nicetae Choniatae, *Historia,* éd. I. A. van Dieten, p. 428, 65–429,72 (= FHDR, III, p. 268/269); pour G. Acropolite, v. FHDR, III, p. 399 (= G. Acropolitae, *Opera,* éd. A. Heisenberg, I, Leipzig, 1903, p. 29); la dernière traduction du texte, due à Ruth Macrides, George Acropolites, *The History,* Oxford University Press, 2007, chap. 11, p. 133, se réfère à "one of the Bulgarians, assuming the guise of a deserter".

[30] Éd. G. Popa-Lisseanu, *Izvoarele istoriei Românilor*, XI (*Chronicon Pictum Vindobonense*), Bucarest, 1931, p. 234–235. Nous ne sommes pas en état de nous attarder sur ce sujet, que nous avons déjà amorcé deux décennies auparavant, dans le volume collectif *Răscoala şi statul Asăneştilor*, Bucarest, Éd. Encyclopédique, 1988, p. 93 et suiv.

[31] *Civilizaţia statului Asăneştilor între Roma şi Bizanţ* (La civilisation de l'État des Asénides entre Rome et Byzance), dans le volume collectif *Răscoala şi statul Asăneştilor,* publié sous les soins de E. Stănescu, Bucarest, Éd. Encyclopédique, 1988, p. 70–100, ici p. 93.

[32] A. Pippidi, *La originile Ţării Româneşti* (Aux origines de la Valachie), «Revista istorică», 19, 2008, 1–2, p. 7–20, ici p. 18.

du défilé d'une station de douane ou «possade», où le souverain angevin a subi la même expérience que l'empereur byzantin Isaac II Ange dans les Balkans.

*

Les sources byzantines nous offrent de nombreux exemples de ces «déserteurs, fuyards, refugiés», tant dans la partie asiatique, mais plus souvent dans celle européenne de l'Empire byzantin. Bien sûr, nos propos portent sur cette dernière partie, plus précisément sur la Péninsule Balkanique, où les latinismes de *dêsertores* et *rhephougoi,* rencontrés dans les sources grecques, témoignent sans aucun doute, du caractère ethnique de la population qui donnait l'écrasante majorité de ces déserteurs, fuyards ou transfuges. Dans les circonstances de la migration slavo-avare, quand ces migrateurs ont déferlé toutes les régions et les coins les plus éloignés de la Péninsule Balkanique, «les foules romaines ont commencé à s'enfuir de toutes leurs forces. C'est ainsi que les barbares ont occupé les places fortes situées dans les gorges des montagnes, que les Romains ont pris l'habitude de les nommer «clisures» dans *la langue de leurs ancêtres*»[33], ça veut dire le latin «clausurae».

Les mêmes foules romaines fuyardes, désignées tour à tour par les dénominations des migrateurs qui dominaient sous le plan politique l'espace de leur habitat nord- ou sud-danubien, font leur apparition dans les sources tantôt comme «Avares fuyards», tantôt comme «fuyards des Bulgares». Ce dernier syntagme fera carrière dans la littérature historique byzantine jusqu'au XIIIe siècle, quand les sources nous mettent assez souvent en face de cet ancien phénomène des déserteurs ou transfuges, à propos des relations byzantino-bulgares aussi. Ce même phénomène est bien présent dans les épisodes qui ont marqué la confrontation de l'État des Asénides avec Byzance, lié au rôle joué par les Vlaques dans la création et l'histoire de cet État. Il ne faut pas oublier, par ailleurs, que ces transfuges sont bien présents dans les confrontations que l'Empire byzantin avait connues avec d'autres migrateurs, tels que les Pétchénègues.

Lié à de tels fuyards ou transfuges, la notion de *desertores*, rencontrée dans l'épître no. 268 de Basile le Grand porte à notre connaissance une réalité intéressante et fondamentale pour l'histoire tourmentée de la romanité orientale durant le millénaire «obscur», du IVe jusqu'au XIIIe siècle. Elle dévoile une marque ineffaçable de l'histoire des Roumains, une permanence de cette histoire, surtout à travers l'époque médiévale, valable en égale mesure pour le Sud, que pour le Nord du Danube.

La redécouverte de la romanité orientale et des Roumains durant le soi-disant millénaire «obscur» ne doit pas être limitée seulement aux mentions liées à la seule notion de «Vlaques». Il y a un grand nombre des hypostases qui les désignent,

[33] Teofilact Simocata, *éd. cit.*, VII, 14, 8, p. 149 (et aussi II, 12, 9, p. 50, où on affirme que „les Romains se cachaient dans les forêts de l'Haemus et permettaient aux envahisseurs ennemis de se répandre presque partout dans la Thrace").

certaines bien archaïsantes, d'autres ayant trait aux conditions réelles d'une dure existence.

Hors de la valeur générale des mentions ayant trait à ces «déserteurs, fuyards, refugiés, transfuges», si souvent présents dans les sources byzantines, il faut retenir et mettre de côté les situations où derrière ces mentions se cache la romanité orientale, qui dévoile un double visage envers l'Empire de Byzance: tantôt favorable, vue sa qualité romaine et chrétienne, tantôt hostile à celui-ci, en vertu d'une longue coexistence avec les différents peuples «barbares», qui lui ont imprimé des attitudes, comportements ou habitudes «mixobarbares», une sorte de mélange entre civilisation et barbarie.

Dépourvue des formations politiques capables de s'imposer dans le monde environnant, cette romanité passe assez souvent sous le chapeau des migrateurs qui ont dominé sur le plan politique l'espace géographique assez vaste de son existence. Quand ce chapeau n'existe ou ne suffit plus, son rôle est rempli par d'autres termes, certains bien archaïsants (tels que «Besses, Daces, Gètes, Massagètes, Scythes» etc.), d'autres faisant référence à ses conditions de vie souvent assez difficiles, en tant que «déserteurs, espions, mixobarbares, transfuges, voleurs». Bien sûr, il est loin de nous la tendance d'absolutiser les choses, mais nous nous croyons obligés de les prendre au sérieux surtout quand il s'agit d'une certaine continuité du même terme dans le temps et dans un même espace du Sud-est de l'Europe, et à plus forte raison lorsqu'il s'agit de la parution concomitante de deux (ou plusieurs) hypostases susmentionnées.

LA BASILIQUE ÉPISCOPALE D'HISTRIA

ALEXANDRU SUCEVEANU

La découverte de la basilique épiscopale histrienne a eu un rôle décisif dans l'histoire du christianisme scythique, autrement dit de l'actuelle Dobroudja.Une incursion raccourcie dans **l'évolution de celui-ci** nous semble donc absolument nécessaire.

Après la plausible, sinon possible, mission apostolique d'André dans la Scythie (Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 3.1.1–3), il est sûr que le nombre des chrétiens s'est accru par la voie militaire, grâce aux nombreuses unités auxiliaires apportées par les Flaviens à l'occasion de l'annexion de cette contrée à la province romaine de Mésie (à partir de Domitien de la Mésie Inférieure). Tertullien (*Adversus Iudaeos*, 7, 4) nous informe sur les progrès du christianisme chez les Scythes de l'intérieur de l'Empire, tandis que l'information contraire d'Origène (*Commentarii*, series 39; *Mattheus,* 24, 9–14, p. 76) se réfère, sans aucun doute, aux Scythes d'au–delà des limites de l'Empire. Parmi les preuves de la diffusion du christianisme dans la contrée située entre le Danube et la Mer Noire avant le triomphe du IVe siècle notons la découverte à Tomis d'une lampe portant des insignes chrétiens (C. Băjenaru, Pontica, 35–36, 2002–2003, p. 217–223) soit d'une inscription qui mentionne le passage d'une femme à la nouvelle religion (*doxa*; *Inscriptiones Scythiae Minoris,* II, 372) soit, enfin, les martyrs chrétiens d'Axiopolis (*Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV–XIII descoperite în România* = IGLR, 194). Toujours des martyrs il s'agit dans le récit des *Acta Sanctorum* (Iulius, f. 538–551), où, après la mention de ceux-ci, Epictète et Astion, à l'époque de Dioclétien, on nous informe sur l'existence d'un évêque tomitain, Evangelicus. Etant donné que la situation était la même tant en 368/369 ap. J.-C. (Sozomenos, *Historia ecclesiastica*, 6.21.2–6, qui la qualifie comme le résultat d'une «ancienne habitude»; Theodoretos, *Historia ecclesiastica*, 4.35.1) qu'à l'époque de la Constitution de Zénon de 480 ap. J.-C. (*Codex Iustinanus*, 1.3.35), on a le droit de soutenir qu'en Scythie s'est maintenu jusqu'à l'époque d'Anastase, à la différence de tout l'Empire, l'ainsi nommé «évêché monarchique», avec un seul évêché à Tomis, les autres cités n'ayant que des simples églises (*ecclesiai*).

Études Byzantines et Post-Byzantines, **VI**, p. 57–63, 2011

Avec la *Notitia Episcopatuum* (J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum ecclesiae Constatinopolitanae*, Paris, 1981, p. 230–245) on entre dans une situation normale, Tomis accédant au rang d'église métropolitaine, 14 autres villes de la province (parmi lesquelles Histria) devenant des centres épiscopaux, situation qu'on pourrait prolonger jusqu'à la fin du VIe siècle ap. J.-C.[1]

Il y a peu de temps, l'unique argument pour confirmer l'authenticité des données de cette *Notitia* était la mention de Paternus en tant que *episcopus provinciae Scythiae metropolitanus* en 519 ap. J.-C. (G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, 1901, VIII, 492). Entre temps se sont ajoutés tout d'abord la croix callatienne où est mentionné, suivant l'interprétation de l'éditeur, Em. Popescu, l'évêque Stephanus (IGLR, 91) et, ensuite, **la basilique épiscopale histrienne**. Avant de revenir à celle-ci, notons l'existence de quelques monuments de culte chrétien dès la fin du IVe siècle ap. J.-C., à savoir un possible *martyrion*, englobé plus tard dans la basilique de la grande place de la ville et, cette fois-ci certainement, une basilique plus ancienne en dessous de celle du coin sud–est de la cité[2], mais surtout celle superposée par la grande basilique épiscopale du centre de la ville[3]. Au VIe siècle on fait bâtir une nouvelle basilique en dehors du mur d'enceinte[4], le *martyrion* est englobé dans une basilique[5], par dessus de la basilique du coin du sud-est on érige une nouvelle basilique[6], tandis que par dessus la basilique du centre de la ville on assiste à la construction de la monumentale basilique épiscopale[7].

Quant à celle-ci, les fouilles que nous avons pratiqué pendant vingt campagnes archéologiques (1969–1970; 1984–2002) nous ont permis de préciser que cette basilique – le plus grand monument de la cité connu jusqu'à présent et une des plus imposantes basiliques de toute la Péninsule Bakanique – mesure 58 m. en longueur, la largeur du transept étant de 28 m et celle du *naos* de 18 m., ce qui représente 2% de la superficie d'une cité de seulement 7 ha (Fig. 1).

---

[1] Pour l'histoire du christianisme scythique, voir V. Pârvan, *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman*, Bucarest, 1911; Idem, Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archaeologia, 2, 1924, p. 117–135; I. Barnea, dans *Din istoria Dobrogei*, II, 1968, p. 456–460; Idem, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, Cité du Vatican, 1977; Al. Barnea, dans *La Dobroudja romaine*, Bucarest, 1991, p. 285–293; Em. Popescu, *Christianitas daco-romana. Florilegium studiorum*, Bucarest, 1994; N. Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucarest, 1997; Al. Suceveanu, *Histria XIII. La basilique épiscopale*, Bucarest, 2007, p. 130–144.

[2] Informations aimables d'Irina Achim et M.V. Angelescu.

[3] C. Băjenaru, SCIVA, 54–56, 2003–2005, p. 149–165.

[4] Viorica Rusu-Bolindeţ, Al. Bădescu, SCIVA, 54–56, 2003–2005, p. 103–112.

[5] Irina Achim, SCIVA, 54–56, 2003–2005, p. 179–194.

[6] M.V. Angelescu, V. Bottez, Pontica, 42, 2009, p. 193–212.

[7] Al. Suceveanu et collab., *op. cit.* (note 1).

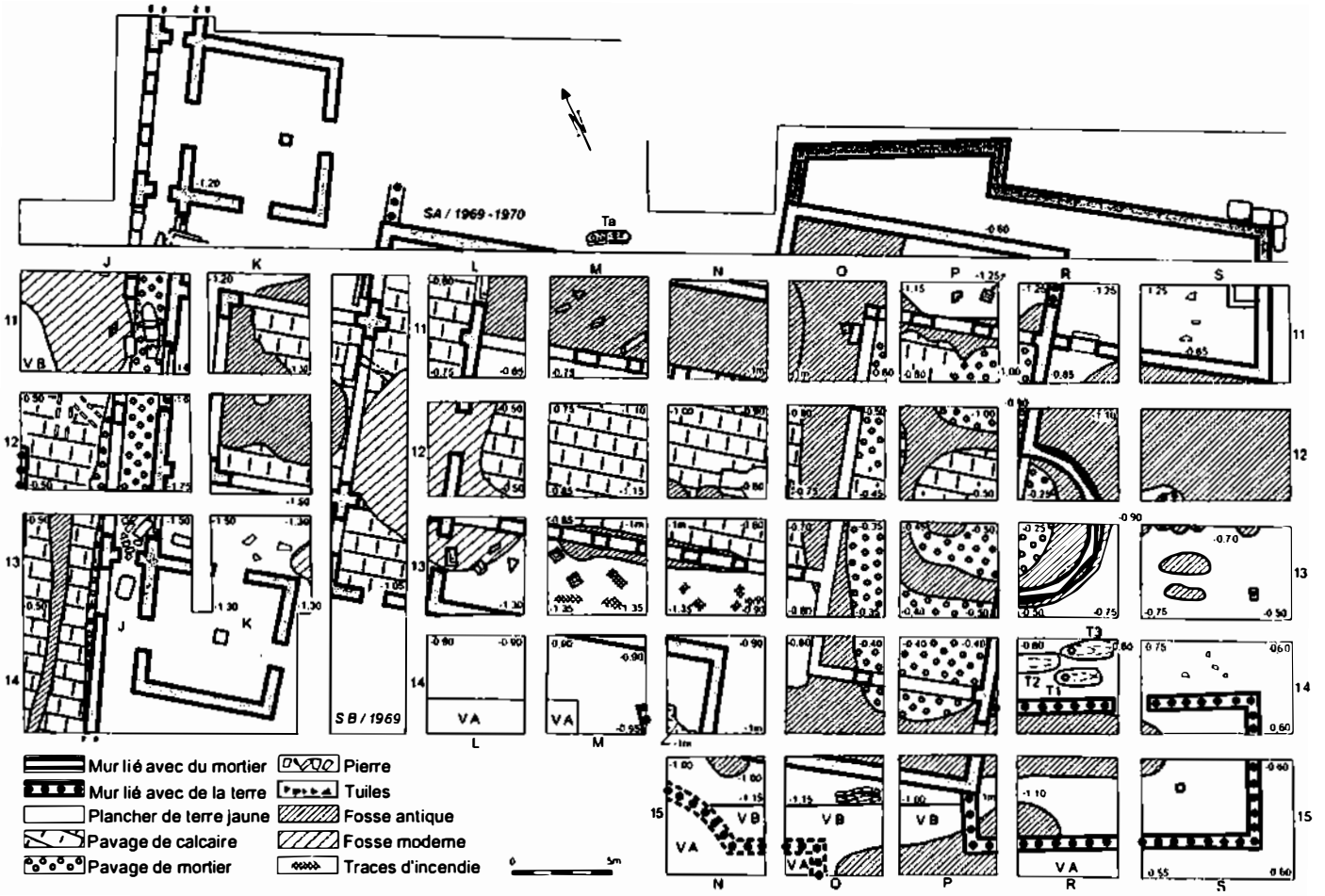


Fig. 1. Histria. Plan de la seconde phase de la basilique épiscopale.

En ce qui concerne sa stratigraphie, nous avons pu établir qu'elle comprenait deux moments d'existence, par dessus desquels on a identifié encore deux niveaux d'habitation, l'un tenant encore compte des murs de la basilique, le suivant, et en même temps le dernier, non seulement de ce point mais de toute la cité, les ignorant complètement. En s'appuyant sur une monnaie d'Anastase, une autre de Justin I et sur trois autres de Justinien (datables entre 527–538 et 547–548) on peut fixer la date de l'existence de la première phase de la basilique pendant la première moitié du VIe siècle ap. J.-C. Après une destruction violente, due très probablement à l'attaque des Coutrigures de 559, la basilique est non seulement agrandie mais aussi embellie, grâce, ainsi qu'on va le voir, à une superbe décoration murale polychrome. Ainsi refaite, la basilique fonctionne, d'après le matériel numismatique, entre 561/562 et 592/593. Il va de soi que les deux autres niveaux datent du VIIe siècle, peut-être jusque vers la fin de celui-ci.

A l'est d'une rue, dont le moment de construction ou de reconstruction peut être daté au plus tard au IVe siècle ap. J.-C., s'étendait un long corridor-portique (dont les extrémités nord et sud ne sont pas encore fouillées) duquel on entrait dans l'*atrium*. Au milieu de celui-ci se trouvait un nouveau portique au centre duquel on a découvert un puits. Le nord et le sud de l'*atrium* étaient flanqués par deux annexes. De l'*atrium* on accédait par trois marches (dont l'une contenait une inscription paléochrétienne) dans le *narthex*, pavé par des belles dalles en calcaire. Du *narthex* on passait dans le *naos* à trois nefs. La nef centrale (à l'extrémité est de laquelle on a découvert les traces d'un ambon, peut-être en bois) était aussi pavée avec des dalles en calcaire, tandis que dans les nefs latérales on a identifié deux niveaux en terre glaise, comme dans l'*atrium*, correspondants aux les deux moments de fonctionnement de la basilique. A l'est du *naos* s'étendait un large transept, au milieu duquel s'élevait un imposant podium (*bema*), entouré par des piliers. A l'est du *bema* se trouvait une large abside (avec une ouverture de 7 m. et une profondeur de 4 m.), pentagonale à l'extérieur, tandis qu'au nord et au sud se trouvaient deux annexes, plus petites et en pierre liée avec de la terre dans la première phase de l'édifice, agrandies et bâties en pierre liée avec du mortier dans la seconde phase. A noter l'identification de trois tombes entre l'abside et l'annexe du coin de sud-est, à dater toujours pendant le deuxième moment d'existence de la basilique.

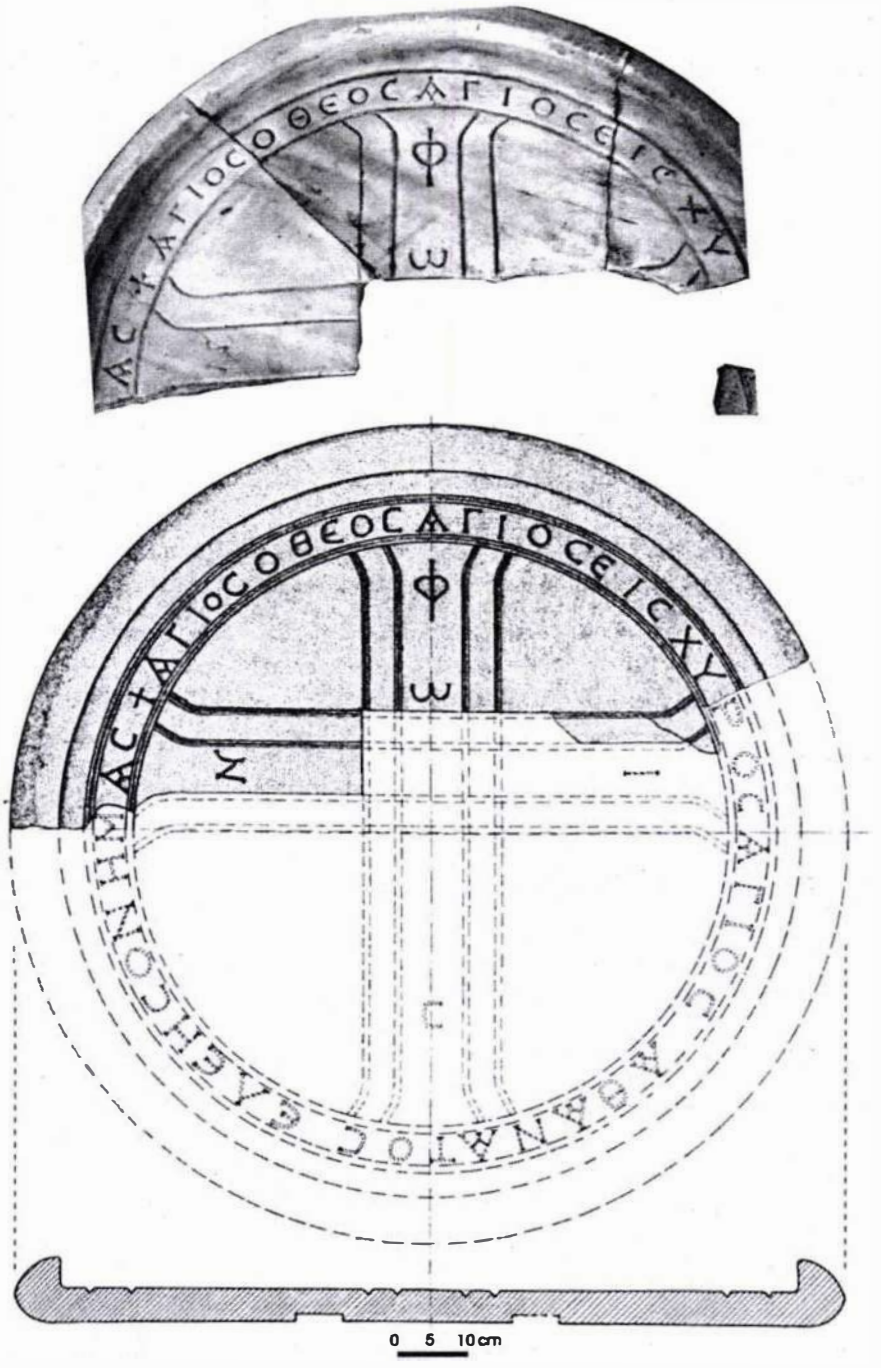
L'analyse des murs de la basilique, bâtis, à part les exceptions mentionnées, dans l'*opus mixtum*, ainsi que des pièces d'architecture (bases de colonnes, colonnes, chapiteaux – portant, sans exception, le signe de la croix, l'un d'eux aussi d'une colombe – mais surtout l'exceptionnelle série des linteaux qui – portant eux-aussi le signe de la croix – flanquaient les entrées du corridor-portique dans l'*atrium*) a permis à l'arch. Gordana Miloševič de proposer une restitution de la basilique (fig. 2). La seule chose qu'on pourrait discuter c'est si vraiment les nefs latérales avaient un étage, situation dans laquelle la nef centrale aurait dû supporter deux étages. Les éléments de décoration intérieure (chancels, mais surtout le crépi et le stuc, datant seulement de la seconde phase de la basilique) ont permis à Ioan Iaţcu des restitutions très plausibles, avec la mention que les fresques de la basilique épiscopale histrienne représentent l'apogée de la peinture romaine tardive

de Scythie, dans laquelle on peut reconnaître tant l'influence du style de l'Haut Empire que celle de l'Orient byzantin. Enfin, nous devons à Octavian Bounegru l'identification des modèles architecturaux de la cathédrale histrienne, parmi lesquels ceux de Iustiniana Prima, Philippi, mais surtout celui de la basilique de St. Jean d'Ephèse.

Les proportions, l'élégance et aussi l'emplacement de la basilique histrienne nous donnent le droit d'affirmer qu'elle représente la basilique épiscopale de la ville, autrement-dit de confirmer la véridicité des données transmises par la *Notitia Episcopatuum.* Si à cette certitude on ajoute la supposition d'O. Bounegru[8], selon laquelle les quatre maisons de grandes dimensions situées à l'est de la basilique (dont l'une possédait une petite chapelle, peut-être en tant que résidence d'un grand prélat) représentaient en fait les établissements de l'*episcopium* de la ville, on se rend compte qu'en ce moment toute la vie histrienne se déroulait sous les auspices du christianisme, le représentant suprême de celui-ci, l'évêque, détenant le pouvoir politique, militaire et, sans doute, religieux.

Parmi les documents épigraphiques (dont quelques inscriptions d'époque grecque ou d'époque romaine), le plus important s'avère être celui contenant la fameuse invocation liturgique connue sous le nom de *trisagion.* Et cela non seulement parce qu'il date certainement du moment de l'existence de la basilique, mais aussi parce qu'il nous permet une incursion dans l'histoire dogmatique du christianisme en général et en particulier dans la Dobroudja. Il s'agit d'un plateau circulaire en marbre, à l'intérieur duquel, dans une croix on peut lire Φῶ[ς] «Lumière» et Ζω[ή] «Vie», tandis que sur la bordure circulaire on peut lire Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος εἰσχυ[ρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμ]ᾶς «Saint Dieu, Saint Très-Puissant, Saint Immortel, aie pitié de nous». Cette pièce représente un fragment d'une ainsi-nommée «table paléochrétienne», destinée à la déposition des offrandes dans des buts liturgiques ou non liturgiques. Les deux premières inscriptions ne nécessitent pas des explications supplémentaires; souvent attestées, elles invoquent Jésus-Christ en tant que symbole de la lumière et de la vie. En revanche, l'inscription circulaire mentionne la bien connue triple invocation de la divinité (le Bon Dieu, Jésus-Christ et le Saint Esprit), connue sous le nom de *trisagion* «trois fois Saint». Le *trisagion* a été introduit dans la liturgie constantinopolitaine par le métropolite Nestorius et plus tard, malgré sa condamnation pour sa doctrine hérétique (nestorienne), il a été officiellement adopté au quatrième Concile Œcuménique de Chalcédoine (451 ap. J.-C.). Cette variante du *trisagion,* considérée nicéano-chalcédonienne, est illustrée par de nombreuses mentions épigraphiques (*ex. gr. Supplementum Epigraphicum Graecum* = SEG, XX, 1964, p. 111, n° 365; XL, 1990, p. 74, n° 211). La seconde variante, qui comprend après «Saint Immortel» l'adjonction «crucifié pour nous» (σταυροθεὶς δι'ἡμᾶς) a été introduite quelques décennies plus tard par Pierre le Foulon (Petrus Fullo), patriarche d'Antioche (471–488 ap. J.-C.), qui, justement à cause de cette adjonction, a été considéré comme un des continuateurs de la nouvelle hérésie monophysite.

[8] O. Bounegru, V. Lungu, SCIVA, 54–56, 2003–2005, p. 167–178.



9

Fig. 3. Histria. Le *trisagion* découvert dans la basilique épiscopale.

Fig. 2. Histria. Réconstitution de la basilique épiscopale.

La variante monophysite est elle aussi attestée par les inscriptions (*ex. gr.* SEG, VIII, 1937, p. 117, n° 660), preuve de la grande diffusion de cette hérésie dans la partie orientale de l'Empire Romain, à la différence de l'Occident, resté fidèle au dogme nicéano-chalcédonien. L'adjonction monophysite n'a plus de place – à cause du nombre des lettres – dans la restitution que nous avons proposé pour le *trisagion* histrien, qui illustre donc le dogme nicéano-chalcédonien.

Nous avons donc une nouvelle et, en même temps, claire confirmation de l'attachement de l'église scythique, en espèce histrienne, à cette doctrine. Démontré encore du temps de l'emblématique protestation de l'évêque tomitain Brétanion contre l'hérétique impérial Valens et continué par les autres évêques tomitains (Terentius, Théotimos Ier, Jean et, enfin, Théotimos II), cet attachement est illustré tant par la popularité de Vitalien dans sa révolte contre le monophysite Anastase, que par les critiques des «moines scythiques» contre le premier métropolite tomitain Paternus et même contre l'empereur Justinien, pour leurs propensions monophysites. L'église histrienne – au front de laquelle se trouvait, au moment de l'existence de la basilique et, donc, de l'utilisation du *trisagion*, très probablement un évêque – ne pouvait se soustraire à cet attachement, dû à la remarquable ancienneté de la foi chrétienne dans la contrée entre la Mer Noire et le Danube; bénéficiant d'une ancienne organisation ecclésiastique, elle s'est avérée – malgré la langue grecque qu'elle utilisait – plus proche de l'Occident Romain.

THE PLATE OF PATERNUS FROM THE MALAJA PEREŠČEPINA TREASURE: BOOTY OR GIFT ?

ALEXANDRU MADGEARU

In 1912 was found at Malaja Pereščepina near Poltava (Ukraine) a treasure from which were recovered 17 gold and 20 silver vessels, together with 70 gold Byzantine coins and other pieces of equipment and weaponry, with a total weight of around 50 kg (among whom 21 kg of gold)[1]. The objects are of Byzantine, Persian, Sogdian, and Türkic origin. This treasure gave the name of an archaeological group which includes the hoards of Kelegej, Makuchovka, Voznesenka, Glodosy and Novyje Sanžary, a group dated according to the latest researches between 620 and 680[2]. The hoard was considered by Joachim Werner the inventory of the grave of the Protobulgarian khan Kubrat, who became an ally of the Byzantine emperor Heraklios, with the title of *patrikios*[3]. This interpretation is based on the coins dated between 583/602 and 642/646, and on the monograms of the seal rings, deciphered by Werner Seibt and András Róna-Tas as *Chobratou* and *Chobratou patrikiou*[4]. Werner's identification was shared by other authors[5], but later researches

[1] For the inventory of the treasure see: J. Werner, *Der Grabfund von Malaja Pereščepina und Kuvrat, Kagan der Bulgaren* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Neue Folge, 91), München, 1984, 9–16; I. Ioniţă, *Malaja Perescepina*, in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde begründet von Johannes Hoops*, vol. 19 (Luchs-Metrum), Berlin-New York, 2001, 182–183; Z. A. Lvova, B.I. Maršak, N.A. Fonjakova, V.N. Zalessakaya, *Der Schatz von Mala Pereščepina (Malaja Pereščepina)*, in *Reitervölker aus dem Osten: Hunnen + Awaren. Begleitbuch und Katalog. Burgenländische Landesausstellung 1996*, hrsg. von F. Daim, Eisenstadt, 1996, 209–223.

[2] A.T. Smilenko, *Les ensembles archéologiques du littoral du Dniéper du type Perescepinskij et leur appréciation historique*, in *Ier Congrès international d'archéologie slave*, 3, Varsovie, 1970, 127–132; O. M. Prikhodniuk, V. M. Chardaev, *Ein Edelmetallfund des 6.–7. Jahrhunderts aus Kelegej, Ukraine*, "Eurasia Antiqua. Zeitschrift für Archäologie Eurasiens", Berlin, 7, 2001, 585–613; R. Rašev, *Prabălgarite prez V–VII vek*, Sofia, 2004, 120–137; I. Gavritukhin, *La date du "trésor" de Pereščepina et la chronologie des antiquités de l'époque de formation du Khaganat khazar*, in C. Zuckerman (ed.), *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, Paris, 2006, 13–30.

[3] J. Werner, *Der Grabfund...* , 38–43.

[4] J. Werner, *Der Grabfund...*, 44; Idem, *Neues zur Kuvrat und Malaja Pereščepina*, "Germania", 70, 1992, 2, 430–433; A. Róna-Tas, *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages. An Introduction to Early Hungarian History*, Budapest, 1999, 218; Idem, *Where was Kuvrat's Bulgharia ?*, "Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae", 53, 2000, 1–2, 5–6.

[5] For instance: I. Ioniţă, *Malaja Perescepina...*, 183; A. Róna-Tas, *Hungarians...*, 219; F. Curta, *Qagan, Khan, or King ? Power in Early Medieval Bulgaria (Seventh to Ninth Century)*, "Viator. Medieval and Renaissance Studies", 37, 2006, 4–6.

have demonstrated that the treasure does not belong to a grave, and that it was gathered during a longer period, extended along three quarters of a century, started indeed in the first decades of the 7th century, but closed by the beginning of the 8th century, when it came into the possession of a Khazarian chief.[6] The location outside the area traditionally ascribed to Protobulgarians during the reign of Kubrat (between Azov Sea and Kuban) was seen as a strong proof against Werner's theory, but a tradition preserved in the poem written in the Volga Bulgaria in 843 remembered a Bulgarian polity in the area around Kiev. Therefore, the Malaja Pereščepina group of treasures could be certainly considered Protobulgarian[7].

The most valuable and the most famous object among the Byzantine pieces in the treasure is the silver disc or plate, with a diameter of 61 cm and a weight of 6.224 g. The weight of the raw material (silver and gold) is certified by an inscription on the backside. The total of 6.855,59 g differs quite much from the real weight of the plate, but this is normal, because a part of the central part was lost. Four stamps of warranty indicate the production of the plate during the reign of Anastasios. One of them has the inscription DN ANASTASIV(s) PP AVG, while other has the name of *Ioannes Kometos*, identified with Ioannes Paphlagonianus, who was *comes sacrarum largitionum* in 498. In the central part of the plate is a large *chrismon* which has on the flank the letters Alpha and Omega. Around the central part is inscribed the text † EX ANTIQVIS RENOVATVM EST PER PATERNVM REVERENTISS(imum) EPISC(opum) NOSTRVM AMEN †. The renovation *ex antiquis* means that the silver and gold were taken from other objects and cast in this new plate[8]. The rim is decorated with different zoomorphic figures and grapevines. On this rim were later inserted eight gold medallions with cross decoration for precious stones (the stones were lost). This change was made in a barbarian workshop, and the addition of the crosses emphasized the Christian significance of the plate, of which the owner of the plate, whoever he was, was aware[9]. The bishop Paternus is certainly the same with the one recorded at Tomis at the end of the 5th century and in the first two decades of the 6th century, the first

[6] M. Kazanski, J. P. Sodini, *Byzance et l'art "nomade": remarques à propos de l'essai de J. Werner sur le dépot de Malaja Pereščepina (Pereščepino)*, "Revue Archéologique", 1987, 1, 71–83; A. I. Ajbabin, *Early Khazar Archaeological Monuments in Crimea and to the North of the Black Sea*, in C. Zuckerman (ed.), *La Crimée...*, 51–54.

[7] Z. A. Lvova, *Pereščepinskata nahodka v svetlinata na novite danni ot kulturnata letopis ot XIII v. na Gazi-Baradj Tarihi*, "Arheologija", 42, 2001, 1–2, 85–87; F. Curta, *Qagan...*, 4. For the location of Great Bulgaria in the Dniepr area, see also A. Róna-Tas, *Where was...*, 1–22.

[8] For the description of the plate and for the inscription, see: I. Barnea, *Discul episcopului Paternus*, "Analecta", 2, 1944, 188–196; E. Cruikshank Dodd, *Byzantine Silver Stamps*, Washington DC, 1961, 54; E. Popescu, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV–XIII descoperite în România*, Bucureşti, 1976, 97–98.

[9] J. Werner, *Der Grabfund...*, 37.

metropolitan bishop of Scythia in 520 AD[10]. The inscription indicates that the disc was in the possession of this bishop, and that it was offered by the citizens of Tomis after 498.

This silver plate is one of the largest among this kind of pieces dated in the 6th–7th centuries, which usually have a diameter between 35 and 41 cm. Only the plate from the Sutton Hoo treasure is larger (72,5 cm.), and it should be remarked that it was crafted during the same reign of Anastasios. Being so big, the plate was not used for the eucharist, but, according to Ion Barnea, as a decorative object in the church, or in the bishop residence[11]. The plate is associated in the treasure with other silver or gilded silver objects of Byzantine origin: another silver disc decorated with the cross (30,9 cm.), an amphora, an ewer, and a basin. The ewer and the basin have stamps dated during Maurikios' reign, while the small disc has a stamp with the figure of Heraklios as an old man, dated in the 630's. Ion Barnea considered all these as a set of liturgical objects associated with the plate, although they do not have Christian symbols, except the other disc. The first scholar who authored an extensive study on the treasure, Leonid Matzulewitsch[12], suggested that this group of objects was took from a single place, the Episcopal church of Tomis, but Ion Barnea observed that this could be no more than a supposition.

The comparative study of the treasures of Byzantine silverware discovered outside the empire has shown however that in several cases the gifts for barbarian rulers included an entire functional set of table vessels, used for eating, drinking and washing hands, such as large plates, ewers, amphora, goblets, cups, or ewers. They were offered as prestigious goods that marked the social status of their owners. The treasure of Malaja Pereščepina belongs to this series, like the discoveries from Sutton Hoo, Vrap, or Cuciurul Mare[13]. The obvious conclusion is that the Byzantine silver vessels from Malaja Pereščepina were given by a Byzantine emperor as a gift for a foreign ruler, for ceremonial eating.

A testimony preserved in the short chronicle of Patriarch Nikephoros is showing how these gifts were offered to tie alliances. When Heraklios planned the invasion of Persia trough Lazica (in 627), he closed an alliance with the chief of the Turks[14]. The emperor, "after serving a banquet, presented to him all the utensils of the table as well as an imperial garment and earrings adorned with pearls. He

---

[10] Em. Popescu, *Die kirchliche Organisation der Provinz Scythia Minor vom vierten bis ins sechste Jahrhundert*, "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik", 38, 1988, 75–94 (Idem, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Bucureşti, 1994, 131, 132, 136).

[11] I. Barnea, *Discul...*, 196.

[12] L. Matzulewitsch, *Byzantinische Antike. Studien auf Grund Silbergefässe der Ermitage*, Berlin, Leipzig, 1929, 101–107.

[13] M. Mundell Mango, *The Archaeological Context of Finds of Silver in and beyond the Eastern Empire*, "Vjesnik za Arheologiju i Historiju Dalmatinsku", 88 (*Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Split-Poreč, 1994*), Split, Vatican, 1998, 221.

[14] C. Zuckerman, *The Khazars and Byzantium – The First Encounter*, in *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium, ed. by Peter B. Golden, Haggai Ben-Shammai and András Roná-Tas*, Leiden, 2007, 415–417.

likewise decorated with his own hand the noblemen of (the Turk's) suite with similar earrings"[15].

It is a chronological gap between the moment when the Paternus plate was crafted and the smaller plate, the amphora, the ewer and the basin, which are dated according to the stamps between the reign of Maurikios and the second part of the reign of Heraklios. This later group of objects is enough to compose a complete table set, offered to a barbarian ruler by a Byzantine emperor. Because the similar treasures have only one plate, we consider that the Paternus disc does not belong to the set, and that it was included in the treasure in a different moment. The presence of the plate of bishop Paternus in the treasure is nevertheless strange, since it is insofar the single liturgical silver object found in the treasures outside the Byzantine Empire[16].

Because the stamps on the pieces of the table set indicate a date in the second part of the reign of Heraklios, the gift could be certainly associated with an event known from the literary sources. This emperor established an alliance with Kubrat, the ruler of the Protobulgarians. Kubrat was a Christian. His uncle Organa was baptized at Constantinople sometime before, receiving the title of *patrikios*, and the nephew remained there to be educated. The data about Organa and Kubrat are coming from two sources. The chronicle written by the Egyptian bishop John of Nikiou in the late 7th century, speaking about the troubles caused by the succession of Heraklios, specifies that Kubrat has shown affection to the widow of the former emperor Martina and to her sons, because he was grown in the imperial palace. He was the ruler of the Huns, nephew of Organa, baptized at Constantinople. The people of Constantinople believed that the plot that intended to replace the young Constantine (son of the empress Eudoxia) with Heraklios the younger was suggested by Kubrat. This rumor caused the rebellion against Martina and her sons in 641.[17] If they thought so, it could be inferred that this barbarian ruler was able to interfere in the political life of the empire, with bribes for instance, or even with some military support. Kubrat was not a stranger for the common people of the capital, and if a chronicler from the distant Egypt heard about this, we can be sure that the rumor was quite spread. The second source, a later one, is the short chronicle of Patriarch Nikephor. In the first fragment that concerns the event, it is not remembered the name of the "Hunic" ruler who came to Constantinople to be baptized together with his noblemen, but the historians agree that it could be identified with Organa. Heraklios offered to the Hunic chief "imperial gifts and dignities: for he honored their chief with the rank of patrician and so dismissed him graciously to the abode of the Huns"[18]. The visit took place sometime before the meeting between Heraklios and the Avarian khagan at Herakleia, which is dated in

[15] Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History*. Text, Translation, and Commentary by Cyril Mango, Washington DC, 1990, 55–56 (cap. 12.26–30).

[16] M. Mundell Mango, *The Archaeological...*, 222.

[17] H. Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, Paris, 24, 1883, 1, 460.

[18] Nikephoros, *Short History...*, 51 (cap. 9).

619. In the second fragment, that could be placed around 635, it is mentioned that "Koubratos, the nephew of Organa and lord of the Onogundurs, rose up against the Chagan of the Avars and, after abusing army he had from the latter, drove them out of his land. He sent an embassy to Heraklios and concluded a peace treaty which they observed until the end of their lives. (Herakleios) sent him gifts and honored him with the title of patrician"[19].

The alliance between Heraklios and Organa that could be dated around 619 was directed against the Avars and the Persians[20]. Kuvrat, who began his reign around 631, rebelled against the Avarian hegemony, establishing thus a great Bulgaria in the Dnieper region[21]. The table set, the rings and the golden belt buckle of the treasure where received when he became *patrikios* of the Byzantine Empire, around 635.

For the plate of Patemus, we should search other moments when a Protobulgarian or Khazarian ruler had the opportunity to receive such a gift, or when the plate could be stolen from the bishopric of Tomis. The presence of the Patemus plate in the treasure was explained in different ways, in connection with the significance ascribed to the other pieces. Because the most recent coins found in the treasure were issued by Constans II in 642–646, Ion Barnea sustained that the plate was taken from Tomis by the Protobulgarians in 679, and on this reason he stated that the city was still alive.[22] A similar idea expressed Hans Wilhelm Haussig[23], who supposed that the plate was taken by a Khazarian chief in 668, when the Khazars attacked the Protobulgarians. In his mind, the region *Onglos* settled by Asparuch was in Dobrudja, but this cannot be true[24]. To be convincing, these interpretations must bring a proof that the episcopal church of Tomis was still in function around 670, and we can be sure that this was impossible after the Slavic and Avarian raids of 614, when town life vanished in Scythia Minor.

A different solution was proposed by Radu Vulpe: the disc was stolen by the Avars from Tomis during the raids of the end of the 6th century[25], but he was not able to explain how it came outside Avaria. Moreover, from the relation of Theophylact Simocatta (VII.13.1) results that Tomis was not conquered in the

---

[19] Ibidem, 71 (cap. 22).

[20] V. Beševliev, *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte*, Amsterdam, 1981, 511–516; W. Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567–822 n. Chr.*, München, 1988, 270–273; P. Golden, *An Introduction to the history of the Turkic peoples. Ethnogenesis and state-formation in medieval and early modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden, 1992, 244.

[21] V. Gjuzelev, *The Protobulgarians*, Sofia, 1979, 29–31; V. Beševliev *Die protobulgarische....*, 149–154; P. Golden, *An Introduction...*, 245; I. Zimonyi, *Bulgars and Ogurs*, in H. Celâl Güzel, C. C. Oguz, O. Karatay (ed.), *The Turks*, vol. 1, Ankara, 2002, 573.

[22] R. Vulpe, I. Barnea, *Din istoria Dobrogei. II, Romanii la Dunărea de Jos*, Bucureşti, 1968, 499.

[23] H. W. Haussig, *Einige Bemerkungen zu der Arbeit von J. Werner über den Schatz von Malaja Pereščepina*, "Materialia Turcica", Bochum, 10, 1984, 18.

[24] For the location of Onglos north of the Danube, most probably in the corner between Siret and Prut, see A. Madgearu, *Recent discussions about Onglos*, in *Istro-Pontica. Muzeul tulcean la a 50-a aniversare, 1950–2000. Omagiu lui Simion Gavrilă la 45 de ani de activitate, 1955–2000*, Tulcea, 2000, 343–348.

[25] R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucureşti, 1938, 382. The idea was also supported by M. Gramatopol, *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei şi teoria culturii*, Bucureşti, 1982, 229.

siege of 598[26]. Emilian Popescu accepted too that the disc, together with other church objects, was taken from Tomis by the Avars[27], but in other study he followed the idea advanced by Velizar Velkov, who, based on a passage from *Novella CXXX* of 544 that asked the churches of Odessos and Tomis to sell their properties to ransom the prisoners from the barbarians, supposed that also some church valuables like the Paternus plate were offered with the same purpose.[28] The idea deserves attention, but the moment does not match with any possible way in which the plate came in the treasure. In 544, Scythia was under the threat of the Slavic bands from Moldavia and Walachia. These Slavs had no relation with the future owners of the Malaja Pereščepina treasure.

In fact, nothing proves that the plate was taken directly from Tomis. When the cities were threatened by invaders, the church treasures, like other precious objects, were hidden or taken by the refugees with them. An example of hidden church treasure is that from Izvoarele-Sucidava, dated during the Avarian and Slavic campaigns of the 580's[29]. The catastrophic wave of invasions that began in 614 ravaged the entire Balkan Peninsula, and the citizens of the conquered towns flew in some better defended places, among whom Constantinople and Thessaloniki[30]. In the same period, relics were moved from the threatened regions. For instance, those of Saint Dasius from Durostorum, transferred at Constantinople (and from there to Ancona)[31]. It was supposed that a bishop of Durostorum, Dulcissimus, took refuge at Odessos in the same circumstances of the Avarian and Slavic invasions, but the funeral inscription is not dated, and his presence in that city could be explained by other reasons[32].

---

[26] For the siege, see M. Whitby, *The Emperor Maurice and his Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford, 1988, 162; A. Madgearu, *The Downfall of the Lower Danubian Late Roman Frontier*, "Revue Roumaine d'Histoire", 36, 1997, 3–4, 322.

[27] Em. Popescu, *Inscripţiile...*, 97.

[28] V. Velkov, *Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity (Studies and Materials)*, Amsterdam, 1977, 164; E. Popescu, *Les ressources des Églises de la Scythie Mineure (Dobroudja) à l'époque protobyzantine (IVe-VIe siècles)*, in *L'hostie et le denier. Les finances ecclésiastiques du haut Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève, 1990, 55–62 (Idem, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Bucureşti, 1994, 261).

[29] T. Cliante, A. Rădulescu, *Le trèsor de Sucidava en Mésie Seconde*, "Revue Archéologique", 1988, 2, 357–380.

[30] V. Popović, *Aux origines de la slavisation des Balkans: La constitution des premières Sklavinies macédoniennes vers la fin du VIe siècle*, "Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des séances de l'année 1980", 1, 246–248; P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, vol. II, *Le commentaire*, Paris, 1981, 91–94; A. Madgearu, *The Downfall...*, 324.

[31] R. Pillinger, *Das Martyrium des Heiligen Dasius (Text, Übersetzung und Kommentar)*, "Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", 517, 1988, 51; G. Atanasov, *Hristijanskijat Durostorum-Drăstăr (The Christian Durostorum-Drăstăr)*, Varna, 2007, 68–71.

[32] V. Velkov, *Das Schicksal einer frühbyzantinischen Stadt zur Zeit der Völkerwanderung (Odessos-Varna am Schwarzen Meer)*, în *Akten des XI Internationalen Byzantinisten Kongresses*

We can suppose that in such dangerous times the most valuable possessions of the churches and of the Episcopal residences were moved to safer places. Such precious objects were nonetheless needed by the imperial administration. Because the state treasure was drought by the Persian war, Heraklios gathered precious objects from the Constantinopolitan churches in 623, to pay the tribute for the Avars. As the chronicler writes Nikephor, "during this period the plate of the churches (*keimilia*) was being sold and expended to raise tribute to the barbarians"[33]. Likewise, Theophanes Confessor recorded that the emperor "being short of funds he took as a loan the money of religious establishments and he also took the candelabra and other vessels of the holy ministry from the Great Church, which he minted into a great quantity of gold and silver coin"[34].

If so, a silver plate that arrived at Constantinople with the metropolitan bishop of Tomis in refuge after 614 was usable too for state reasons, as a gift for a baptized ally, like other silver vessels. In such circumstances, it is high probable that the Paternus plate was offered to Organa, with the occasion of his baptism, and in this way the object arrived in the treasure gathered by the heirs of this Protobulgarian chief.

(München, 1958), München, 1960, 659; V. Beševliev, *Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien*, Berlin, 1964, 76; G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, 88.

[33] Nikephoros, *Short History...*, 54–55 (cap. 11.22). See also E. Cruikshank Dodd, *Byzantine...*, 32.

[34] C. Mango, R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford, 1997, 435 (AM 6113 = AD 620/621).

L'ICÔNE DU CHRIST "NON FAITE DE MAIN D'HOMME", ÉPIPHANIE DU VERBE INCARNÉ

ŞTEFAN IONESCU BERECHET

„Confiant aux humains le terrible mystère de Son Incarnation, Dieu Lui-même a inscrit sur le linge Sa divine image. Et élevant l'Image première, celle du Mont des Oliviers, jusqu'au trône paternel, Il l'y a assise pour être adorée par les anges incorporels. Puis, Il nous a donné la ressemblance de l'Image première dans l'icône, pour la vénérer"[1]. C'est en ces termes que l'hymnographe byzantin saisit la richesse de significations de la fête orthodoxe du 16 août, consacrée à l'Image du Seigneur «non faite de main d'homme» – Acheiropoiète – (ἀχειροποίητα) d'Edesse, connue sous le nom de la Sainte Face ou le Saint Mandylion[2]. Ci-après, nous relatons brièvement l'histoire de cette image telle que nous la décrit le Synaxaire du jour.

Abgar, le toparque de la cité d'Edesse, souffrait d'arthrite et de lèpre noire, et, entendant parler des miracles accomplis par le Christ en Judée, Lui envoie une lettre, par son courrier Ananias, en Le priant de venir dans sa cité pour le guérir. Arrivé à Jérusalem, Ananias remet au Seigneur la lettre d'Abgar, en essayant en même temps de réaliser Son portrait, selon l'ordre de son maître. Connaissant les vaines tentatives d'Ananias, Jésus imprime miraculeusement Son visage sur un linge qu'Il remet au messager, avec une lettre de réponse pour Abgar. Sur le chemin de retour, Ananias fait halte à Hiérapolis, où l'image du linge s'imprime de manière inexplicable sur une tuile. Recevant le Mandylion et le vénérant, le toparque guérit de sa maladie et, après l'Ascension du Christ, il est baptisé par l'Apôtre Thaddée, venu prêcher l'Evangile à Edesse. Placée par Abgar au-dessus de la porte principale de la cité, l'Acheiropoiète allait être cachée au moment où le neveu du toparque retourna au paganisme et sera redécouverte quelques siècles plus tard, au temps du siège dressé par les Perses en 544, avec une autre Tuile sur laquelle l'image s'était miraculeusement imprimée.

---

[1] *Mineiul pe August*, Ziua a şaisprezecea, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 201.

[2] Le terme de *mandylion* désignant l'image d'Edesse est utilisé pour la première fois dans *La vie de Saint Paul de Latro* (990), cf. D. Scavone, *Acheiropoietos Jesus Images in Constantinople: The Documentary Evidence*, dans www.shroudstory.com/scavone/scavone.html18, n. 1.

1. L'image du Christ non faite de main d'homme à la lumière des sources. La première mention documentaire concernant la christianisation d'Abgar et de la ville d'Edesse[3] se trouve dans *L'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée († 339), qui relate le contenu de la correspondance portée par le toparque de la cité avec le Seigneur, mais sans faire référence à une image du Christ[4]. Ultérieurement, un texte syriaque intitulé *La Doctrine d'Addai* (Ve siècle) mentionne le portrait de Jésus peint par Hannan (Ananias), le courrier et le peintre d'Abgar[5]. La qualité d'icône „non faite de main" est attribuée pour la première fois à ce portrait dans un apocryphe néotestamentaire, *Les Actes de l'Apôtre Thaddée* (VIe siècle)[6]. C'est l'intervention miraculeuse de l'Acheiropoiète qui, selon Evagre le Scolastique († 600), a sauvé la cité d'Edesse assiégée par les Perses en 544[7]. Un récit plus ample portant sur le Mandylion figure dans *L'Epître des trois patriarches à l'empereur Théophile* (836)[8], mais les renseignements les plus nombreux au sujet de son histoire se trouvent dans une narration officielle rédigée à la cour de l'empereur Constantin VII Porphyrogénète, à l'occasion du transfert de l'icône d'Edesse à Constantinople, le 15 août 944[9]. La présence du Mandylion et des deux Tuiles dans

---

[3] Abgar ou Avgar V Uchama ("le Noir") a régné à Oshroène, ayant la capitale à Edesse, à deux reprises, entre 4 av. Chr.-7 après Chr. et 13–60 après Chr. Oshroène, province romaine depuis le temps de Trajan, située près de l'Euphrate, dans un territoire trouvé à l'interférence de la Syrie, de la Mésopotamie et de l'Arménie, est devenue le premier Etat chrétien du monde, dès la fin du IIe siècle, au temps du règne d' Abgar VIII (176–213) (cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericeasca,* trad. Pr. Prof. T. Bodogae, col. PSB, vol. 13, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 60, n. 128).

[4] *Ibidem*, p. 59–63. L'épître, véritable relique, considérée avoir été écrite par le Christ Lui-même, a été conservée dans les archives royales d'Edesse, puis dans la cathédrale de la ville, son original ayant été transféré à Constantinople en 1032, pour disparaître en 1185 au temps d'une révolte. Le contenu de la lettre fut déclaré apocryphe avant 494, dans *Decretum Gelasianum* (cf. E. Balicka-Witakowska, *The Holy Face of Edessa on the Frame of the Volto Santo of Genoa: The Literary and Pictorial Sources*, in J. O. Rosenqvist (ed.), *Interaction and Isolation in Late Byzantine Culture*, Papers Read at a Colloquium Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 1–5 December, 1999, Stockholm, 2004, p. 108–109).

[5] *La doctrine d'Addai,* trad. angl. par George Phillips, *The Doctrine of Addai, the Apostle,* London, 1876, à http://tertullian.org/fathers/addai_2_text.htm. Le même récit apparaît aussi chez Moise de Chorène, *Histoire de l'Arménie*, trad. angl. dans *The Ante-Nicene Fathers*, vol. VIII, p. 704.

[6] *Acts of the Holy Apostle Thaddaeus, one of the Twelve*, in *The Ante-Nicene Fathers*, ed. A. Roberts & J. Donaldson, préface et notes par A. Cleveland Coxe, vol. VIII, Edinburgh, 1899, p. 558.

[7] Evagrie Scolasticul, *Istoria* bisericească, Cartea a IV-a, cap. XXVII: "Năvălirea lui Chosroe asupra cetăţii Edessa", trad. rom. de Iosif Gheorghian, mitropolit primat, Bucureşti, 1899, p. 143.

[8] *L'Epître des trois patriarches à l'empereur Théophile* (BHG 1386), 7.1.a-b, éd. critique et trad. angl. par J.A. Munitiz, J. Chrysostomides, E. Harvalia-Crook, Ch. Dendrinos, *The letter of the three patriarchs to Emperor Theophilus and related texts*, Ed. Porphyrogenitus, Camberley, 1997, p. 32–34.

[9] Constantin VII Porphyrogénète, *Narratio de imagine edessena*, trad. angl. Ian Wilson, in *The Turin Shroud*, London, 1978, Appendix C, p. 235–251. Une version abrégée se trouve dans le Synaxaire du jour de 16 août du Ménologe (voir *Mineiul pe August*, Ziua a şaisprezecea, p. 201–204). De même, l'évènement est décrit aussi par un participant direct, Grégoire l'Archidiacre et le Référendaire, éd. et trad. fr. de A.M. Dubarle, *L'Homélie de Grégoire le Référendaire pour la réception de l'image d'Édesse*, dans REB 55 (1997), p. 5–51, ainsi que par plusieurs chroniqueurs byzantins (Syméon le Logothète, les continuateurs de Théophane, Pseudo-Syméon le Magistre, Jean Skylitzes, Jean Zonaras ou Georges Kedrenos). Peu de temps après, sont amenées dans la capitale byzantine les deux Tuiles de Hiérapolis (966) et d'Edesse (968), étant déposées au Palais Impérial, en

la chapelle Pharos du Palais impérial est attestée par de nombreux pèlerins occidentaux qui avaient visité la capitale byzantine[10] jusqu'à la veille de la IVe Croisade (1204), lorsque ces objets disparurent [11].

Outre le Mandylion d'Edesse, la Tradition de l'Eglise mentionne également l'existence d'autres images du Seigneur „non faites de main d'homme", comme celles de Camuliana (Cappadoce)[12] et Memphis (Egypte)[13], de la Mère de Dieu, comme celle de Lidda (Asie Mineure) [14], l'icône du Saint Martyr et Archidiacre Etienne d'Uzalis (Afrique du Nord)[15], celle du Saint Mégalomartyr Georges

---

l'église de Tous les Saints, respectivement dans la chapelle Pharos (cf. A. Lidov, *The Miracle of Reproduction: The Mandylion and Keramion as a paradigm of the Sacred Space*, in *L'Immagine di Cristo dall' Acheropiita dalla mano d'artista*, ed. C. Frommel, G.Morello, G. Wolf, Citta del Vaticano, Roma 2005, p. 19).

[10] Significatifs sont les témoignages de deux pèlerins anonymes du XIe siècle et de 1150, mentionnés dans le manuscrit *Tarragonensis* 55, respectivement dans l'ouvrage *Relliquiae Constantinopolitanae* (cf. S.G. Engberg, *Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa*, in *Les reliques de la Passion*, J. Durand & B. Flusin ed., *Byzance et les reliques du Christ*, Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 17, Paris, 2004, p. 124–125), ceux inclus dans *Descriptio sanctuarii Constantinopolitani* (1190) et *Anonymus Mercati* (fin XIe siècle) (cf. *ibidem*, p. 126), les descriptions d'Antoine de Novgorod, 1200 (cf. B. Flusin, *Didascalie de Constantin Stilbès sur le Mandylion et la Sainte Tuile* (BHG 796m), dans REB 55 (1997), p. 63) et Robert de Clari, 1203 (cf. *ibidem*, p. 64), ainsi que l'inventaire des reliques de la chapelle Pharos, fait en 1201 par Nicolas Mesaritès, le skévophilaxe de cette chapelle (cf. *ibidem*, p. 62).

[11] Ces précieuses reliques ont été envoyées en 1247 par Baudoin II de Flandre, l'empereur latin de Constantinople, à Louis IX, le roi de France, et déposées en la Sainte Chapelle de Paris, d'où elles disparurent en 1792 (cf. S.G. Engberg, *Romanos Lekapenos*, p. 127). Quelques églises de l'Occident chrétien prétendent jusqu'à nos jours détenir l'original du Mandylion: Sancta Sanctorum de Lateran, S. Silvestro in Capite de Rome, d'où l'image fut transférée en 1870 en la chapelle du pape de Vatican (cf. *ibidem*, p. 127) et l'église arménienne San Bartolomeo de Gênes (E. Balicka-Witakowska, *The Holy Face*, p. 100).

[12] Il s'agit de l'empreinte miraculeuse de la Face du Seigneur sur un linge découvert dans une fontaine par la catéchumène Hypatia, selon Zacharias le Rhéteur, dans *Histoire ecclésiastique*, XII, 4, et apporté, selon Georges Kedrenos (XIIe siècle), à Constantinople en 574 (apud C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453: Sources and Documents*, University of Toronto Press, 1986, p. 114). La présence de la même Acheiropoiète est mentionnée aussi par Théophilacte Simocatas († vers 636–640) dans la bataille contre les Perses, à la rivière d'Arzamon en 586 (Teofilact Simocata, *Istoria bizantină. Domnia împăratului Mauricius (582–602)*, II, 3. 4, 6, 8–9, trad. roum., introd. et index par H. Mihăescu, Ed. Academiei, Bucureşti, 1985, p. 40).

[13] Présenté comme un vêtement de lin (*pallium lineum*) sur lequel était imprimée l'image du Seigneur, par un pèlerin occidental aux Lieux Saints en 570, Antonio de Piacenza, *Itinerarium*, PL 72, 914B. Le même auteur mentionne l'impression miraculeuse des paumes et des doigts du Seigneur sur la Colonne de la Flagellation, conservée dans la basilique du Mont Sion, ainsi que de la plante de Ses pieds sur la pierre rectangulaire sur laquelle Il S'était tenu au Prétoire, pendant le jugement de Pilate, les deux empreintes ayant des pouvoirs thaumaturgiques (cf. *ibidem*, PL 72, 907AC). Environ 40 années auparavant, le pèlerin Théodose prétendait que sur la Colonne s'était imprimée aussi la Face du Seigneur (voir E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*, in DOP VIII (1954), p. 105).

[14] L'apparition miraculeuse de la figure toute entière de la Mère de Dieu sur une colonne de l'église est décrite dans *L'Epître des trois patriarches* 7.3–4, trad. cit., p. 36.

[15] Evodius, évêque d'Uzalis († 424) note une histoire anonyme qui fait référence à l'apparition miraculeuse sur un tissu (*velum*) d'une scène représentant le miracle accompli par les reliques du Saint Archidiacre Etienne, le Premier Martyr, conservées dans cette cité (cf. E. Kitzinger, *Op. Cit.*, p. 92, n. 25).

de Lydda[16], celle de Saint Nikon le Métanoite (Grèce, Xe siècle)[17] et la liste pourrait continuer.

2. Réactualisation de l'Incarnation et relation avec certaines préfigurations vétérotestamentaires. L'image du Seigneur «non faite de main d'homme» est apparue, selon Grégoire le référendaire, „pour que certains ne pensent pas de manière trop dangereuse et incertaine qu'a été imaginé ce qui n'existe nullement"[18]. L'incarnation du Verbe rend possible l'image du Christ et à son tour l'image constitue un témoignage indubitable de la vérité de l'Incarnation. Nier l'image, c'est nier l'économie du salut, enseigne S.Théodore le Studite: „Dire Christ c'est méditer au mystère de Son Incarnation [...] ceux qui ne disent pas qu'Il est représenté dans l'icône Le considèrent sans chair "[19]. Le fondement christologique de l'icône est souligné pour la première fois par Georges Pissides (VIIe siècle), pour lequel l'empreinte de l'Acheiropoiète et au-dessus des lois de la nature, tout comme la Nativité du Seigneur[20]. L'idée est développée dans *Le discours sur l'image du Seigneur «non faite de main d'homme» de Camuliana*, selon lequel l'Acheiropoiète réactualise l'évènement de l'Incarnation: „Là-bas, à Bethléem, Il S'est manifesté pour la première fois par Sa naissance de la Vierge. Ici, le Même a daigné être vénéré aujourd'hui dans Son image corporelle"[21]. L'icône rend possible la contemplation du visage humain que le Verbe assume par l'Incarnation: „Il pense voir là une apparition divine, et, sous le rocher – la Tuile – il contemple la Face de Dieu; si l'on approfondit, on dira le dos de Dieu, c'est-à-dire, bien sûr, la forme qu'Il prit lors de l'Incarnation"[22].

L'Acheiropoiète participe à la transfiguration de la chair du Christ sur le Thabor et il est significatif que la première icône qu'un novice doit peindre soit l'icône de la Transfiguration[23]. L'Apôtre Thaddée se présente devant Abgar avec sur son front le Mandylion qui répand une lumière d'un éclat insoutenable, pareille à celle vue sur le Thabor[24]. Sa vue est insupportable aux puissances angéliques

---

[16] Arculf, évêque de Gaule, pèlerin aux Lieux Saints, rappelle la profanation de la colonne de marbre sur laquelle le saint avait été fouetté et sur laquelle sa face s'était miraculeusement imprimée (voir Adamnan, *Des Lieux Saints*, IIIe livre, chap. IV, PL 88, 810C–813B).

[17] Le biographe du saint relate l'impression miraculeuse des traits de celui-ci sur le panneau en bois d'un peintre (voir D. F. Sullivan, *The Life of Saint Nikon*, Brookline Mass., 1987, p. 156–157).

[18] Grégoire l'Archidiacre, *Op. Cit.*, p. 16.

[19] Sfântul Teodor Studitul, *Epistola 381, către fraţiile împrăştiate pretutindeni*; trad. roum. par Pr. M. Hancheş, dans le vol. *Dreapta credinţă în scrierile Sfinţilor Părinţi. Sfântul Teodor Studitul, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Amfilohie de Iconium*, vol. 1, Ed. Sofia, Bucureşti, 2006, p. 101–102, p. 101–102.

[20] Georges Pissides, *De l'expédition de l'empereur Héraklios contre les Perses,* PG 92, 1207A–1208A.

[21] Ch. Von Schönborn, *Les icônes qui ne sont pas faites de main d'homme*, dans *Image et Signification*, Paris, 1983, p. 211.

[22] Cyrille, évêque de Cyzique, *Didascalie*, trad. cit., p. 77.

[23] Ch. Von Schönborn, *Op. cit.*, p. 215.

[24] Constantin VII Porphyrogénète, *Narratio,* trad. cit., p. 240–242.

aussi, puisqu'il «brille d'une lumière divine»[25]. La Tuile de Hiérapolis rayonne comme la colonne de feu qui guidait les Juifs dans le désert, ou comme l'étoile qui a conduit les Rois Mages jusqu'à la grotte de la Nativité[26]. L'art de l'icône tente de surprendre quelque chose de la lumière incréée, par les moyens qui lui sont propres, dont les plus notables sont le fond d'or et les accents de lumière mis sur les visages, sur les vêtements, les paysages, les architectures etc.

Selon l'homélétique et l'hymnographie byzantine, au transfert du Mandylion d' Edesse à Constantinople correspondent certains épisodes de l'Ancien Testament. Le départ de la sainte image d'une ville trouvée sous occupation musulmane est comparé à l'Exode d'Israel[27]. La traversée des eaux bouillonnantes de l'Euphrate, au passage miraculeux de la Mer Rouge (Ex. 14): le fleuve „s'apaise et se fait timonier inoui pour le navire hésitant"[28]. L'arrivée du Mandylion dans la capitale impériale trouve son équivalent vétérotestamentaire dans le transfert de l'Arche de l'Alliance des Philistins à Jérusalem (II Rois 6): „La puissance de Ta Face étant apportée de chez les Philistins, comme l'Arche de l'Alliance de chez ceux d'autre race, elle fut donnée maintenant au nouvel Israel"[29]. La parallèle est renforcée aussi par l'analyse du rituel observé à Edesse, avant 944, au cours de la Semaine Sainte. Pareillement au Grand Prêtre de l'Ancien Testament, qui n'entrait qu'une seule fois par an dans la Sainte des Saintes (Lév. 16), l'archevêque d'Edesse était le seul qui entrât dans la pièce où se trouvait le Mandylion. Tout comme, autrefois, les Israélites ne pouvaient toucher l'Arche de l'Alliance (Nb 4, 19; I Paralip. 13, 10), ni les fidèles ne pouvaient approcher „l'Arche de la Grâce" (l'Acheiropoiète) ou la toucher de leurs lèvres[30].

3. L'origine surnaturelle. L'image „non faite de main d'homme" apparaît suite au désir ardent d' Abgar de voir le visage humain du Christ: „De tout son cœur cherchant l'empreinte de Ta face, le pieux empereur a acquis ce qu'il cherchait, Seigneur, voyant comme il se doit son divin vœux exaucé"[31]. Mais, en même temps, l'empreinte miraculeuse est nécessaire à cause de l'incapacité du courrier Ananias de surprendre les traits du Seigneur, du fait de l'éclat de «la grâce qui fait briller Son visage»[32]. L'intervention directe du prototype supplée aux limites

[25] *Mineiul pe August*, Ziua a şaisprezecea, p. 193.
[26] Cyrille, évêque de Cyzique, *Didascalie*, trad. cit., p. 75.
[27] *Mineiul pe August*, Ziua a şaisprezecea, p. 208.
[28] Grégoire l' Archidiacre, *Homélie*, trad. it., p. 22.
[29] *Mineiul pe August*, Ziua a şaisprezecea, p. 200.
[30] Ce rituel est présenté dans un traité liturgique annexé à deux manuscrits contenant la *Narratio*, identifié par von Dobschutz et daté par lui en 960, apud D. Scavone, *op. cit.*, www.shroudstory.com/scavone/scavone6.html.
[31] *Mineiul pe August*, Ziua a şaisprezecea, p. 205. Le même désir se trouve aussi à l'origine de l'Acheiropoiète de Camuliana (apud C. Mango, *Op. Cit.*, p. 114–115).
[32] Cyrille, évêque de Cyzique, *Didascalie*, trad. cit., p.73.

inhérentes de l'iconographe, tel que le relate le biographe de S. Nikon le Métanoite qui, décrivant l'impasse où se trouvait le peintre, dit que tout à coup celui-ci «vit la sainte face du bienheureux imprimée sur la planche en bois»[33]. Mais, avant tout, la naissance de l'Acheiropoiète est l'effet de la volonté du modèle: «Le Seigneur et le Sauveur Lui-même, pendant qu'Il vivait encore sur cette terre, a empreint Sa divine Face sur une guimpe»[34]. Et ce fait constitue un puissant argument en faveur du culte des images, invoqué par la plupart des auteurs iconodoules des VIIIe-IXe siècles. Pareillement, «l'acte de faire des images n'est pas un acte humain. Celui qui se met à faire une icône est poussé ineffablement par la puissance du Saint Esprit»[35]. Comme la Tente Sacrée, l'icône n'est pas simplement l'œuvre des mains de l'homme, considère le patriarche Photius, mais, malgré son support matériel, elle est une création voulue par Dieu, Qui Se sert du talent humain pour sa réalisation (cf. Ex 31, 2–11)[36].

Apparaissant suite au contact direct avec le prototype, l'image «non faite de main d'homme» a une origine au-dessus des lois de la nature: «Il prend un linge pour s'essuyer et y imprime immatériellement – miracle! – la forme que la main n'a pas faite, la forme irréprochable, sans différence aucune, semblable à l'empreinte du sceau dans la cire»[37]. La tradition byzantine mentionne aussi la présence d'un élément matériel dont le Sauveur se sert pour accomplir le miracle: soit la sueur, pareille aux gouttes de sang, essuyée sur son front au jardin de Gethsémani (Lc. 22, 44), soit l'eau avec laquelle Il Se lave le visage, élément à profonde signification symbolique: «Lui, qui jadis, avait fait avec de la pluie un miracle pour Gédéon (Jg 6, 36-40), avec de l'eau lors du sacrifice du Thesbite plein de zèle (I R 18), qui avait fait jaillir une source du rocher (Ex 17, 1-7) et pris comme matière solide les flots de la Mer Rouge (Ex 14, 29), Qui S'était servi de l'onde à Cana aussi (Jn. 2, 1-11) et à la piscine de Siloam pour l'aveugle (Jn 9, 7, 11), Le voici qui s'approprie intimement, ici encore cet élément, Lui, son Créateur»[38].

4. Reproduction miraculeuse. Pendant la halte nocturne du courrier Ananias à Hiérapolis, prend naissance «la copie non faite de main». Le visage figurant sur le Mandylion s'imprime à son tour miraculeusement sur la Tuile qui cachait la

---

[33] *Viaţa Sf. Nicon*, trad. cit., p. 156–157. La traduction roumaine de ce fragment appartient au Prof. T. Teoteoi, qui l'a aimablement mise à ma disposition.

[34] *L'Epître des trois patriarches*, 7.1.a-b, trad. cit., p. 32–34.

[35] *Actul de a face icoane este un act neuman*, interview avec le peintre Sorin Dumitrescu, par Iolanda Malamen, dans „Ziua", *Dialoguri Esentiale*, Lundi, le 8 novembre 2004, voir www.ziua.ro/display.php?id=161929&data=2004-11-08.

[36] S. Dufrenne, *Une illustration „historique", inconnue, du psautier du Mont Athos, Pantocrator N° 61*, dans CA XV (1965), p. 89–90.

[37] Cyrille, évêque de Cyzique, *Didascalie*, trad. cit., p.75.

[38] *Ibidem*, p. 75.

précieuse relique, une flamme divine révélant la merveille qui ne pouvait être tenue sous le boisseau (cf Mt. 5, 15; Mc. 4, 21; Lc. 11, 33)[39]. Le miracle se répète au-dessus de la porte principale d'Edesse, toujours sur une Tuile et toujours en cachette, étant découvert suite à une vision, à un moment d'épreuve, pendant le siège perse de 544[40]. La troisième autoréplique de l'Acheiropoiète se produit à Constantinople, peu de temps après 944, comme une récompense pour la foi et les efforts ascétiques de S. Paul de Latro († 955)[41]. L'icône de Camuliana possédait elle-aussi le pouvoir de se reproduire, l'image s'imprimant sur le voile où Hypatia la catéchumène avait caché la toile miraculeuse[42].

La visibilité et l'inscriptibilité du prototype détermine l'existence et la légitimité de l'icône. «L'image de quelqu'un irradie partout, elle peut s'imprimer n'importe où sur une matière. Cela signifie l'implication de l'image, passible d'une multiplication indéfinie, dans le prototype»[43]. Selon S. Nicéphore le Confesseur, «l'image est une réplique de l'archétype, en elle est imprimée la totalité de la forme [visible] de celui dont elle est l'empreinte»[44]. L'image, fidèle à la réalité historique, mais délivrée de toute forme d'illusionnisme, doit nous rendre capables de reconnaître, imprimés en elle, les traits du prototype. Elle ne se propose pas elle-même au regard, mais, par «sa psalmodie graphique»[45], elle rend témoignage au prototype. C'est pour cela que «nous ne devons pas voir le visible [de l'image] comme un spectacle, mais mettre en évidence la trace que l'invisible y laisse dans son passage [...] Comme tout signe, cette marque ne prétend pas à être vue, mais veut rendre reconnaissable le prototype qui l'a imprimée»[46].

De l'Acheiropoïète «naît la réplique, qu'aucune main n'a faite, d'une empreinte miraculeuse: une empreinte miraculeuse, ou plutôt une copie identique»[47]. Le Mandylion partage la capacité du Prototype d'imprimer Sa forme visible dans une matière quelconque. Toute image est réplique d'un archétype et remplit à son tour le rôle de modèle pour d'autres images. «La série chronologique des images "remonte" jusqu'à la vision initiale dont ont bénéficié les contemporains du Sauveur et ceux des saints. Le contour iconique exprime donc la fidélité à la mémoire d'une

[39] Constantin VII Porphyrogénète, *Narratio,* trad. cit., p. 239–240.
[40] *Ibidem*, p. 243–244.
[41] Cf. E. Balicka-Witakowska, *Op. Cit.*, p. 104.
[42] Apud C. Mango, *Op. Cit.*, p. 115.
[43] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, dans MMS, XXXIV (1958), 3–4, p. 268–269.
[44] Saint Nicéphore le Confesseur, *Les Antirrhétiques contre Mamona,* I, trad. fr., présentation et notes par M.J. Mondzain-Baudinet, *Discours contre les iconoclastes*, Ed. Klincksieck, Paris, 1989, p. 109.
[45] M.J. Mondzain-Baudinet, *La relation iconique à Byzance au IXe siècle d'après les Antirrhétiques de Nicéphore le Patriarche: un destin de l'aristotélisme*, dans „Les Études Philosophiques", 1978, no. 1, p. 106.
[46] J.L. Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană-o privire fenomenologică*, trad. et postface par M. Neamţu, avant-propos par diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 118, 122, 132.
[47] Cyrille, évêque de Cyzique, *Didascalie*, trad. cit., p.75.

physionomie originaire»[48]. L'iconographe n'est pas le créateur de l'image, il ne fait autre chose que représenter une vision spirituelle, qui appartient au trésor inépuisable de la Tradition de l'Eglise.

5. Les pouvoirs de l'icône du Seigneur «non faite de main d'homme». L'Acheiropoïète n'hérite pas seulement la capacité du Prototype de se reproduire, mais aussi les pouvoirs thaumaturgiques extraordinaires de Celui-ci. «Par elle, beaucoup de guérisons sont faites [...]. Des aveugles et des sourds, des démoniaques et des paralytiques ont été guéris à l'instant, de sorte que la plénitude de grâce et du don du Saint Esprit est devenue manifeste»[49]. Recevant «l'étoffe miraculeuse, plus salutaire que la frange fameuse qui avait essuyé ou asséché des sources sanglantes (Mt. 9, 20–22)»[50], Abgar la pose sur toutes les parties de son corps et ainsi il est guéri de ses maux. Selon Antoine de Piacenza, la grâce de guérir «toute faiblesse» par le contact direct la possède aussi la Colonne de la Flagellation et la pierre sur laquelle S'est tenu le Seigneur au prétoire de Pilate[51].

Le Christ communique à Son Acheiropoïète le pouvoir de guérir les souffrances humaines. Lui, «Qui par Sa parole a chassé toute maladie», «en montant auprès du trône paternel, guérit par Son image toutes nos maladies»[52]. C'est pour cela que, dans la *Prière de consécration des images du Seigneur*, le prêtre prie pour que celles-ci soient «remplies de la bénédiction et du pouvoir de la sainte image non faite de main d'homme [...] afin que par elles puissent être accomplis des miracles»[53].

Le Mandylion, se trouvant en contact direct avec le corps du Seigneur, a le statut d'une relique miraculeuse. Volé par un chrétien jacobite et cachée dans un puits, il confère des pouvoirs thaumaturgiques à l'eau de ce puits, de sorte que «tous les malades qui se trouvaient au monastère et s'étaient lavés avec cette eau, furent guéris»[54].

Tout aussi fréquemment est souligné le rôle de l'Acheiropoïète de *palladium*[55] de l'Empire. Portée en procession sur les remparts de la cité d'Edesse par l'évêque

---

[48] Th. Baconsky, *Fragmente despre teologia icoanei*, dans le vol. L. Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, trad. et étude introductive par T. Baconsky, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 7.

[49] Ch. Von Schönborn, *Op. Cit.*, p. 212.

[50] Cyrille, évêque de Cyzique, *Didascalie*, trad. cit., p.77.

[51] Antonio de Piacenza, *Itinerarium*, PL 72, 907A, C.

[52] *Mineiul pe August*, Ziua a şaisprezecea, p. 205.

[53] *Rânduiala sfinţirii icoanelor Domnului nostru Iisus Hristos şi ale Praznicelor împărăteşti*, dans *Molitfelnic*, ed. a VIII-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 472.

[54] J.M. Fiey, *Image d'Edesse ou linceul de Turin, qu'est-ce qui a été transféré à Constantinople en 944?*, dans „Revue d'Histoire Ecclésiastique" 82 (1987), p. 275.

[55] Dans la religion grecque, le terme de *palladium* désigne l'image sacrée qui se trouvait au temple d'Athènes de Troie. Celle-ci représentait soit la déesse, soit une image faite par Athènes à son

Eulalios, pendant le siège dressé par les Perses en 544, elle éloigne le danger, déclenchant «un violent coup de vent» (Ac. 2, 2), qui fit les flammes retourner contre les ennemis et les brûler comme autrefois [les flammes de] la fournaise [où se trouvaient les trois] jeunes hommes [brûlèrent] les Chaldéens (cf. Dn. 3, 23)"[56]. L'icône du Seigneur «non faite de main d'homme» de Camuliana, que le stratège Philippicus montra à ses soldats avant la bataille de la rivière d'Arzamon (586), les «anima d'une forte et invincible confiance». Dans le contexte des guerres byzantino-perses des VIe-VIIe siècles, l'Acheiropoiète du Christ devient ce que, deux siècles auparavant, au temps de Constantin le Grand, avait été le *labarum*[57].

D'ailleurs, le lien étroit entre le Mandylion et le monarque chrétien est suggéré aussi par l'emplacement de l'image d'Edesse au-dessus de la porte d'entrée de la ville, pour un culte public. Ce topos rappelle l'emplacement de l'image du Christ Sauveur au-dessus de la Porte de Bronze du Palais Impérial de Constantinople, démarche qui souligne la confession officielle faite par le basilée de sa foi en Christ-Roi et en Son image. La conception byzantine du Christ en tant que souverain suprême de l'empire chrétien se reflète également dans le cérémonial d'accueil de l'Acheiropoiète dans la capitale, le 15–16 août 944, qui reproduit le schéma d'une entrée triomphale de l'empereur: attendue hors de la ville par le délégué de la Cour, le *parakoimomenos* Théophane, accompagné par les nobles et les magistrats les plus notables et par une garde nombreuse, l'icône, vénérée par l'empereur, est portée en une procession impressionnante que conduit le patriarche Théophilacte, de l'église des Blachernes, en passant par la Porte d'Or, à Sainte Sophie et puis au Palais Impérial. Déposé dans le *Chrisotriclinium*, sur le trône impérial, «pour dispenser justice et bonté à ceux qui y sont assis», le Mandylion est porté ensuite dans la chapelle de la Mère de Dieu de Pharos. Mais, en même temps, l'entrée de l'Acheiropoiète à Constantinople évoque l'Entrée du Seigneur à Jérusalem: «Espérant que Tu y seras comme présent, Seigneur, tout le peuple de la cité est venu à Ta rencontre. Et porté sur les épaules de la divine assemblée des hiérarques, Tu es entré dans Ton héritage, Seigneur, et dans l'église de Ta Mère Tu T'es reposé»[58].

---

malheureux lutteur Pallas. Selon la légende, l'image avait été envoyée par Zeus à Dardanus, le fondateur de Troie et on croyait que la ville ne pourrait être conquise tant qu'elle était en possession du *palladium*. Ainsi, dans la guerre de Troie, deux Grecs, Diomède et Odysée (Ajax et Lesser, selon une autre version) ont soustrait le précieux objet de la cité, qui pût alors être conquise. Ultérieurement, les Romains ont prétendu garder le vrai *palladium* au temple des vestales, disant qu'Enéas l'aurait volé lors de la conquête de Troie. Plusieurs cités de l'Antiquité, telles Argos, Athènes ou Luceria, possédaient des images à rôle de *palladium*, voir *Palladium in Greek religion*, pe www.infoplease.com/ce6/society/A0837371.html.

[56] *L'Epître des trois patriarches*, 7.2, trad. cit., p. 34–36.

[57] A. Grabar, *Iconoclasmul bizantin: Dosarul arheologic,* trad. roum. par D. Barbu, Bucureşti, 1981, p. 64–67.

[58] *Mineiul pe August*, Ziua a şaisprezecea, p. 206.

Conclusions

La «biographie» de l'Image «non faite de main d'homme» du Seigneur est bien complexe, la réalité historique rejoignant harmonieusement les éléments de la Tradition de l'Eglise. Ce que nous considérons cependant essentiel, c'est l'articulation doctrinaire extrêmement cohérente de l'Acheiropoïète dans la théologie byzantine. Contemplé comme une authentique épiphanie du Verbe incarné, le Saint Mandylion réactualise à sa manière la présence et l'œuvre du Christ Ressuscité et monté à la droite du Père, Celui Qui viendra à la fin des siècles. Tout comme son prototype, la naissance de l'Acheiropoiète est au-dessus des lois de la nature, se produisant par le contact direct avec la Face du Seigneur rayonnante de gloire. Cette origine miraculeuse est confirmée par les dons que le Mandylion a reçus du Christ: la capacité de se re-produire, les pouvoirs thaumaturgiques et la qualité de *palladium*. On peut donc confesser que l'image «non faite de main» du Christ, et par extension toute image, est «la reproduction d'une Présence, la manifestation du *présent eschatologique*»[59].

(Version française : Măriuca Alexandrescu)

[59] Th. Baconsky, *Op. Cit.*, p. 7.

LE MYSTÈRE DE L'ICÔNE CHEZ LE PÈRE STĂNILOAE

C'est le propre du mystère d'etre incompréhensible; néanmoins,
c'est son propre aussi d'inciter inlassablement a la réflexion.

ADRIAN MATEI ALEXANDRESCU

Même si le Père Stăniloae n'a pas joint expressément les susdites propositions, il est certain qu'il a explicitement formulé la première, tandis que la dernière, il l'a illustrée implicitement par tout ce qu'il nous a enseigné et nous a laissé écrit.[1]

Significative à ce sens est l'approche même de la question de l'icône qui, en dépit, où plutôt en vertu de l'avertissement initial: «le mystère de l'icône ne peut pas être pleinement déchiffré»[2], se retrouve constamment dans l'oeuvre du Père Stăniloae, presque de manière cyclique, si l'on pense à la chronologie de ses études sur ce thème, à partir de 1942, avec les «Considérations au sujet des saintes icônes»[3], continuant en 1957, avec «Le symbole en tant qu'anticipation et fondement de la possibilité de l'icône»[4] et «De la création à l'Incarnation du Verbe et du symbole à l'icône»[5], puis, en 1958, avec «Jésus Christ, prototype de Son icône»[6], en 1968, avec «La Révélation par des actes, des paroles et des images»[7], en 1979, avec «Christologie et iconologie dans la dispute des VIII–IX siècles»[8], en 1982, avec «L'idole en tant qu'image de la nature divinisée et l'icône en tant que fenêtre vers la transcendance divine»[9] et, en 1983, avec «Une peinture ecclésiastique contemporaine, un commentaire enrichi des dogmes orthodoxes»[10].

A ajouter également à ces contributions iconologiques les études consacrées à des thèmes apparentés, comme «Le saint lieu de culte proprement dit, ciel sur la terre ou centre liturgique de la création»[11], ou bien les écrits plus amples, dans des

---

[1] L'incompréhensible du mystère revient souvent, comme un lait-motif, dans l'œuvre du Père Stăniloae.

[2] *Consideraţii...*, p. 58.

[3] *Glasul Bisericii* LIII(1997) no 1–4, pp. 51–62, extrait de *Gândirea* XXI(1942) no. 3 (Mars).

[4] *Studii Teologice* VII (1957) no 7–8, pp. 428–446.

[5] *Glasul Bisericii* XVI (1957) no 12, pp. 860–867.

[6] *Mitropolia Moldovei şi Sucevei* XXXIV(1958) no 3–4, pp. 244–272.

[7] *Ortodoxia* XX (1968) no 3, pp. 347–377.

[8] *Studii Teologice* XXXI (1979) no 1–4, pp. 12–53.

[9] *Ortodoxia* XXXIV(1982) no 1, pp. 12–27.

[10] *Biserica Ortodoxă Română* CI (1983) no 1–2 pp.176–184.

[11] *Mitropolia Olteniei* XXXI (1981) no 3–4.

volumes tels *Spiritualité et communion dans la liturgie orthodoxe*[12] et *L'image immortelle de Dieu*[13], et aussi les traductions des oeuvres de S. Maxime le Confesseur, *Mystagogia*[14], et de Denys le Pseudo-Aréopagite, *Oeuvres complètes*[15]. A retenir également les diverses notes, comptes-rendus et articles à caractère occasionnel, ainsi que maintes brèves références, directes ou indirectes, pertinentes au sujet, parsemées au long de toutes ses pages.

Toutes ces contributions, apparemment discontinues, provenant des zones de référence les plus variées, viennent compléter une **théologie de l'icône** très bien articulée, qui est, sinon la plus étendue, à coup sûr la plus cohérente de toute l'iconologie orthodoxe.[16] En cet ordre d'idées, il est à remarquer que le caractère cyclique déjà signalé n'est pas seulement chronologique, mais essentiellement méthodologique, par ce que les problèmes fondamentaux de l'icône, quoiqu'ils soient énoncés et trouvent des réponses valables dès la première étude, „Considérations...", sont repris, clarifiés et approfondis successivement non seulement en tant que thèmes de réflexion, mais aussi comme mystères existentiels, dont l'horizon ne cesse de s'élargir, comme dit le Père souvent, avec chaque approche nouvelle.

Traducteur – et par conséquent connaisseur avisé – de la littérature patristique, Père Stăniloae a fondé ses considérations portant sur l'icône en tout premier lieu sur les oeuvres des Pères qui ont combattu l'hérésie iconomaque, sans ignorer les contributions des auteurs patristiques antérieurs ou postérieurs à la période iconoclaste, de S. Athanase le Grand, les Pères Cappadociens, Denys le Pseudo-Aréopagite et Maxime le Confesseur jusqu'à S. Grégoire Palamas et l'Archevêque Syméon de Thessalonique, en raccordant également, à la matrice impressionnante de ces sources, la contribution des théologiens et des philosophes contemporains[17]. C'est justement grâce à cette envergure peu habituelle des ressources, en même temps qu'à sa propre sérénité foncière, que le Père, en édifiant sa théologie de l'icône, a pu éviter le cadre trop limitatif, trop circonstanciel, inhérent à une littérature de facture polémique, et situer sa démarche dans la pérennité de la grande théologie.

On sait que l'iconoclasme a débuté dans un registre strictement administratif, par un *oukase* impérial, *Silentium*, joint à l'action d'enlever des églises, *manu militari*, les icônes, artificiellement assimilées aux idoles pour pouvoir se prévaloir de la fameuse interdiction du Décalogue. Mais, comme l'accusation d'idolâtrie s'est vite avérée caduque devant l'argument de l'Incarnation du Verbe, le phénomène prit inévitablement la forme d'une dispute théologique orthodoxie *versus* hérésie, se transférant sur le plan christologique et gravitant, en dernière instance, autour de

---

[12] Craiova, 1986

[13] Craiova, 1987.

[14] Parue sous le titre de „Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii", *Revista Teologică* (Sibiu 1944), no 3–4 et 7–8.

[15] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete* (Bucureşti 1996).

[16] Voir le volume *D. Stăniloae. O teologie a icoanei. Studii*, ed. Anastasia (Bucarest 2005) qui inclut les articles susmentionnés et dont la présente étude constitue la postface.

[17] Des noms comme: Boulgakoff, Florensky, Berdiaev, Husserl, Bultmann, Cullmann, Brunner, Ostrogorsky, Lossky et d'autres se retrouvent souvent dans les pages présentes du Père Stăniloae.

la possibilité, respectivement de l'impossibilité, de représenter l'image picturale de Jésus Christ, Dieu-l'Homme.

Les adversaires des icônes ont pris pour axiome la présomption de l'impossibilité, et se sont efforcés de l'argumenter, *a posteriori*, en invoquant une soi-disant contradiction irréconciliable entre l'icône et les définitions dogmatiques des IIIe et IVe Conciles Œcuméniques, dans le but d'assimiler les iconophiles aux hérétiques (dioprosopistes, respectivement monophysites), irrévocablement condamnés par l'Eglise.

Mais, dès le début, l'inconsistance de principe de cet artifice théologique n'est pas passée inaperçue: il s'agit de l'impossibilité logique d'attribuer à quelqu'un, et donc de pouvoir l'accuser à la fois de monophysisme (une seule nature) et de dioprosopisme (deux personnes) dans l'hypostase du Christ, vu que ces hérésies sont des écarts diamétralement opposés par rapport au dogme christologique fondamental: une seule personne en deux natures (divine et humaine), constituant l'hypostase théandrique (divino-humaine) de Jésus Christ, le Fils de Dieu incarné.

Confrontés au caractère évidemment factice des thèses iconoclastes – d'ailleurs inhérent aux constructions intellectuelles élaborées sur commande – les théologiens attachés à la tradition des icônes ont concentré leurs efforts (au prix du martyre, souvent) sur la question de l'icône, en établissant les fondements de l'iconologie chrétienne, dont l'élaboration et l'approfondissement revinrent ensuite à leur postérité théologique, représentée aux époques plus récentes par Serge Boulgakoff[18], Hans Urs von Balthasar[19], Léonide Ouspensky[20], Paul Evdokimov[21], Christoph von Schönborn[22] et, certes, par le Père Dumitru Stăniloae.

Les thèmes essentiels de la théologie de l'icône se retrouvent, de manière plus ou moins complète, chez tous les auteurs susmentionnés, vu la souche commune de leur exercice théologique qui est la littérature patristique et post-patristique. Mais, ce qui les différencie visiblement et personnalise les résultats de leurs recherches, c'est la manière d'aborder le domaine de l'icône, le point de vue spécifique à chacun d'eux. Si, dans un registre théologico-philosophique, par exemple, Serge Boulgakoff officie, de manière pour ainsi dire sophianique, sa théorie sophiologique dans le champs de l'icône, von Balthasar oppose au concept de théologie esthétique celui d'esthétique théologique, en réévaluant les principaux auteurs patristiques; si, dans un registre théologico-artistique cette fois-ci, Paul Evdokimov associe l'iconologie à l'histoire de l'art, Ouspensky la conjugue avec l'iconographie aussi, dans son revers pratique; si, enfin, dans un registre théologique par excellence, Christoph von Schönborn identifie dans la littérature patristique et

---

[18] *Ikona i ikonopocitanie*, (Paris 1931)

[19] *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t I–II (Paris 1968).

[20] *La Théologie de l'Icône dans l'Eglise orthodoxe*, (Paris 1980); trad. roum. Th. Baconsky: L. Uspensky, *Teologia icoanei* (Bucuresti 1994).

[21] *L'art de l'icône.Une théologie de la beauté* (1970 et 1981); trad. roum. G. et P. Moga: P. Evdokimov; *Arta icoanei, O teologie a frumuseţii (1992)*.

[22] *L'icône du Christ. Fondements théologiques* (Paris 1986), trad. roum. V. Răducă: Ch.von Schonborn, *Icoana lui Hristos* (Bucureşti, 1996).

systématise, dans la bonne tradition de la scolastique, les fondements théologiques de l'icône du Christ, le Père Stăniloae fait une synthèse de l'iconologie patristique presque toute entière, pour édifier, au moins dans les principaux chapitres, une iconologie orthodoxe.

La démarche théologique du Père nous semble avoir deux aspects fondamentaux: en premier lieu, le fait de situer l'icône dans l'horizon du mystère, ce qui, en perspective ontologique et gnoséologique, est riche en significations; ensuite, du point de vue théologique, le raccord de l'iconologie aux thèmes essentiels de la théologie (révélation, création, incarnation, hypostase théandrique etc.), dans une relation bi-univoque, où les deux termes s'éclairent réciproquement: le mystère de l'icône, par exemple, ne devient accessible qu'à la lumière de l'incarnation du Verbe, mais jette à son tour un rayon de lumière sur le mystère de l'hypostase théandrique du Verbe incarné, en vertu de la relation iconique entre l'âme et le corps, d'une part, et le divin et l'humain, de l'autre. Des projections semblables visent, certes, les autres thèmes théologiques aussi, d'autant plus qu'ils sont des dogmes fondamentaux de la foi, mais, en même temps, des mystères de la vie chrétienne vécus comme tels.

L'essence même du christianisme est «le mystère caché de tout temps en Dieu» et ignoré par les anges mêmes (Ephes 3, 9) de l' économie de l'incarnation, qui ne cesse de demeurer mystère même après son insertion effective dans l'histoire: «Vraiment grand est le mystère de la foi: Dieu S'est manifesté en chair, a été justifié par l'Esprit, annoncé par les anges, prêché aux Gentils, cru dans le monde, élevé dans la gloire» (I Tim. 3, 16).

D'autre part, le christianisme est religion révélée, donc dévoilée, tout au moins dans ses aspects nécessaires à la prédication et au salut des hommes; néanmoins, dans son essence, il demeure mystère et cela peut être mis en évidence, à partir des formules pauliniennes, par le renversement du point de vue – exercice iconique par excellence, de projection en perspective inversée: il est évident que «Dieu S'est manifesté en chair», comme dit l'Apôtre, de manière concrète, visible, dans la grotte de Bethléem, en Judée, au temps de l'empereur Auguste et du roi Hérode, mais, au-delà de ce fait historique, observé alors, sur terre, par les pasteurs et les rois mages, il s'est produit aussi quelque chose d'autre, l'unique «novum sub sole» (Damascène *vs* l'Ecclésiaste), que les anges eux-mêmes voyaient pour la première fois, en regardant du haut du ciel, à savoir **l'humanisation de la divinité** par ce que le Fils de Dieu a assumé la nature humaine, la prenant dans l'unité de Sa personne, fait à conséquences ineffables pour celle-ci et pour l'humanité toute entière; de même, Il «a été justifié par l'Esprit», ce qui signifie qu'Il **a déifié** (pneumatisé) **l'humanité** assumée, ce qui a des conséquences encore plus radicales; puis, Il a été «annoncé par les anges, prêché aux Gentils, cru dans le monde», dans le sens de la communication de Soi dans la révélation et de l'extension de celle-ci, en tant que prédication, dans le monde; enfin, Il S'est «élevé dans la gloire», consacrant **la glorification de l'humanité déifiée** en la personne du Christ et son introduction «dans la gloire» de la vie divine intra-trinitaire. Mis en lumière de manière différente, considérés pour ainsi dire, de vis-à-vis, ces faits, survenus «en

plein jour» dans l'histoire réelle de l'humanité, se projettent dans une autre perspective, celle du conseil intra-trinitaire au sujet de l'histoire du salut, en se manifestant simultanément, en tant qu'évènements de l'Economie, moments de la révélation divine *in actu*, prolongés dans la vie de l'Eglise, développés sur une multitude de plans: a) projetés depuis l'éternité, avant «la création du monde»; b) anticipés prophétiquement et préfigurés dans l'Ancien Testament «par le ministère des anges»; c) advenus et vécus comme tels «à l'accomplissement du temps»; d) enseignés dans la kérygme apostolique; e) approfondis théologiquement et définis par les dogmes des conciles; f) actualisés, re-vécus liturgiquement dans le culte; g) représentés picturalement comme thèmes iconografico-liturgiques.

Considérés donc dans leur essence, ces évènements-vérités de foi énumérés par l'Apôtre sont tout autant de mystères, comme les autres qui constituent l'édifice dogmatique de l'Eglise, en culminant avec le dogme central, le mystère de la Sainte Trinité. D'autre part, la capacité opérante, effective, qui parachève davantage leur caractère de mystère, ressort aussi de ce qu'ils sont en permanence efficaces en tant qu'instance dans le régime cultuel, incessamment actualisés en tant que fêtes liturgiques, moments de l'année liturgique, au long de laquelle est reconstituée toute l'histoire du salut.

Ainsi donc, les projections purement spirituelles qui procèdent de l'insondable absolu de la vie intra-trinitaire, les **prédéterminations** éternelles de Denys, définies, dans un certain sens du terme, comme **icônes** par le Damascène, commencent à prendre consistance avec le temps, quelques-unes dès la création du monde, d'autres seulement depuis l'Incarnation – ces dernières ayant été annoncées par les prophètes ou préfigurées comme symboles ou types dans la période «d'ombre» de l'Ancienne Loi. La relation symbolique-préfigurative ou de type-antitype, bien connue d'ailleurs, lie des évènements et des personnes de l'Ancien Testament à des évènements et des personnes correspondantes du Nouveau Testament, et se fonde sur l'évidente cohérence de l'économie, de l'histoire du salut par rapport à l'histoire profane.

Qu'il y ait là bien plus que de simples faits de „l'histoire naturelle" de l'humanité, c'est ce que l'on comprend par l'aspect de leur double appartenance, à la réalité naturelle, d'une part, mais aussi à la réalité spirituelle, d'une autre, chose mise en évidence par les instruments effectifs de la révélation. Il s'agit tout d'abord du **symbole,** en tant qu'instrument propre à la période anticipative, vétérotestamentaire, puis de **l'icône**, emblème des réalités néotestamentaires; le symbole et l'icône ont tous les deux comme élément caractéristique, constitutif, leur dualité foncière: visible-invisible, matériel-spirituel, humain-divin. Or, c'est justement dans cette ligne de confluence des plans que les deux termes, le symbole et l'icône, rejoignent le troisième, **le mystère**, «si, par mystère on comprend, dans une acception plus large, une jonction entre l'esprit et la matière», comme dit le Père[23]. Prend ainsi contour une triade, symbole-icône-mystère, à valences multiples: instrumentale, dans le plan gnoséologique, existentielle, dans le plan ontologique, fonctionnelle, dans le

[23] «Considerații...», p.53.

plan sacramentel. Chacun de ces termes se retrouve dans les autres, mais en «dosages» différents: le symbole est aussi icône et mystère, l'icône est aussi symbole et mystère, le mystère est aussi symbole et icône. D'autre part, chacun a son domaine de prédilection: le symbole dans le gnoséologique, l'icône dans l'ontologique, le mystère dans le sacramentel, sans cesser néanmoins de participer, chacun à sa manière et à sa mesure spécifique, aux autres plans.

Ce serait fastidieux et inconvenable de réitérer, même sommairement, le trajet de la démarche iconologique de Père Stăniloae; nous nous bornerons à signaler quelques repères ou articulations relevantes, comme une invitation à une lecture plus appliquée des articles signalés au début.

Ainsi, le Père dénonce, aussi parce qu'il l'évite, un piège dans lequel sont tombés les théologiens entraînés dans la dispute iconoclaste, vis-à-vis du statut de l'icône, à savoir le caractère inadéquat de l'alternative réductionniste: identité/altérité (A≡B ou A≠B)[24], totalement inopérante dans le cas de l'icône, où l'affirmation antinomiquement simultanée du *être* et du non-être représente le propre de la définition. Devant n'importe quelle icône, on peut affirmer, avec la même certitude et à juste raison, qu'elle est Pierre, par exemple, et qu'elle n'est évidemment pas Pierre. Il tient du mystère de l'icône d'être et de ne pas être et, en essayant de le circonscrire, le Père conjugue, sur des paliers ascendants successifs, d'autres mystères encore:celui du corps, du visage, de la personne etc., pour culminer avec le mystère de l'hypostase théandrique en Christ[25].

Au plus bas de cette échelle, se situe le symbole, qui est aussi le moins mystérieux, puisqu'il devient existent par (com)position ou convention, en tant que relation pouvant s'établir entre toutes choses: «tout peut être le symbole de tout» dans l'ici-bas et qui, seulement de manière exceptionnelle, par une institution à part, une consécration d'ordre divin, peut transcender dans l'au-delà, comme c'est le cas du symbole vétérotestamentaire, qui tend à pénétrer dans la sphère d'acceptions du terme **icône** dans son sens plus large[26] et à s'envelopper en même temps dans les replis profonds du mystère.

A la différence de la relation symbolique, inévitablement factice, établie par convention, *thesei*, la relation iconique s'institue, *mimesei*, par imitation, ressemblance, conformation à un prototype, et peut être définie par **l'inhérence** – si l'on peut accepter ce terme – qui caractérise l'articulation générique image-archétype, ce qui pourrait également induire un certain degré de nécessité quasi-ontologique. Le Père cite souvent la plaidoirie de S. Théodore le Studite au sujet du statut co-relatif de l'existence de «l'ombre» dans le prototype, non sans avertir toutefois sur les

[24] «Iisus Hristos ca prototip... », p. 247.

[25] Cf. La dynamique ascendante, hiérarchique et liturgique de la création universelle signalée ultérieurement par le Père Staniloae chez Denys (*Opere complete*, p.65, n.10).

[26] Une synthèse des acceptions du mot *eikon* chez S. Jean Damascène est offerte par un traducteur de celui-ci, D. Fecioru, dans « Teologia icoanelor la Sf. Ioan Damaschin », dans *Ortodoxia*, XXXIV (1982) no. 1, pp. 28–42.

conséquences d'une éventuelle exagération de ce statut, dans le sens d'une nécessité de nature, trop contraignante, comme, par exemple, chez Boulgakoff[27].

Dans une première acception, l'iconique, en tant que relation entre des termes appartenant à des plans distincts, peut rendre compte en quelque sorte de l'essence du rapport entre le Créateur et la création. La Création a son origine dans l'acte de bienveillance du Créateur, exercé à un moment donné (non dans le temps, mais en même temps que le temps), à partir des matrices des prédéterminations éternelles, identifiables non dans l'essence (le Soi) de la Divinité, mais dans «ce qui L'entoure», selon une conception forgée au long de laborieux débats théologiques et qui ne trouvera son expression plénière que dans la doctrine de l'hésychasme palamite des «énergies incréées». Ces «prédéterminations» (Denys), «raisons» (Maxime) «icônes» (Damascène), «projections depuis l'éternité» ou «raisons plasticisées», comme le Père Stăniloae préfère de les appeler, assurent un lien *sui generis*, une compatibilité quasi(!)-foncière, si l'on peut dire ainsi, entre le Créateur et la créature, dans le sens que les «formes incréées», modélatrices, informent, structurent, configurent la matière dans l'acte de la création et la conservent comme telle dans le temps, autrement dit, elles ont un rôle créateur et prôniateur pour le monde, en le conduisant vers sa destinée ultime, dans l'eschaton. Or, si les matrices divines sont empreintes dans les choses, alors celles-ci, à leur tour, réciproquement, «chantent la gloire de Dieu et glorifient l'oeuvre de Ses mains», comme dit le Psalmiste, saisissant la mystérieuse réversibilité de la réflexion iconique, que l'Apôtre Paul mettra pleinement en lumière: «ainsi nous tous qui contemplons, comme dans un miroir, la gloire du Seigneur, à visage découvert, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur» (II Co 3,18). On circonscrit ainsi le domaine de l'iconique par excellence, où le mystère de la création et le mystère de la révélation trouvent leur convergence dans le mystère de **l'image**.

Sous l'éventail du terme générique de «mystère de l'image», le Père abrite le mystère du visage humain et du corps, le mystère de la personne, le mystère de l'image divine dans l'homme, le mystère de l'hypostase, de la personne théandrique en Jésus Christ, le Verbe fait chair, le mystère du Fils de Dieu, image du Père; à ceux-ci s'ajoutent, co-relativement, venant d'un autre plan, le mystère du portrait, respectivement le mystère de l'icône.

La raison pour les rassembler tous sous un même nom générique ne saurait être autre que celle de l'iconique par excellence, qui les définit primordialement et qui est l'apanage de l'esprit, mais toujours vis-à-vis de la matière (à l'exception du mystère intra-trinitaire du Fils image du Père). Les raisons divines modélatrices informent la matière et, en tant que raisons plasticisées, quasi-consistentes, soutiennent le monde dans son existence; l'âme se forge, pour ainsi dire, un corps et un visage à sa mesure, en tant qu'instrument, milieu fonctionnel-expressif pour s'y manifester (plus précisément: s'exprimer, car la manifestation peut être aussi élémentaire, tandis que l'expression est presque toujours élaborée); enfin, Dieu modèle l'homme

[27] Cf. «Iisus Hristos ca prototip ... », p. 264 et «Simbolul...», p. 445 sq.

à Son image, afin qu'il parvienne à Sa ressemblance. Par conséquent, dans la relation esprit-matière, la dynamique appartient à l'esprit, puisque c'est en lui que le sens de l'action, le vecteur, trouve sa source, mais s'exerce inexorablement sur la matière, car, comme dit le Père, «on n'échappe pas au matériel, ni même dans les préoccupations les plus spirituelles».[28]

Sur cette échelle des instances iconiques, des intervalles significatifs reviennent au mystère de la personne, de l'image divine dans l'homme et de l'hypostase théandrique.

Le binôme iconique esprit – matière trouve dans la relation âme-corps une instance privilégiée, extrêmement riche en significations: «entre l'âme et le corps il y a une mystérieuse pénétration», dit le Père, qui culmine dans le visage humain, «la chose la plus merveilleuse du monde» continue-t-il, «une union ineffable, mais incontestable, entre le spirituel et le matériel», pour conclure: «un mystère...»[29].

Or, c'est le mystère de la personne, justement en tant qu'incarnation consistante, en tant qu'instance ontologique, à caractère défini et définitif, comme souligne le Père, mais qui peut et doit s'approfondir, par la suite, dans un autre mystère, trouver, donc, sa transcendance dans un autre ordre.

Car elle comporte un autre aspect aussi: «Les visages humains sont tout autant d'apparitions de l'esprit dans le monde de la nature matérielle, brèches dans cette nature, messagers d'un autre monde»[30]. Autrement dit, l'irruption du vecteur esprit à travers la matérialité du corps et du visage peut provoquer une suspension de cette matérialité, mise ainsi «entre parenthèses», un «affinage» dans le sens de la transparence, mais tout cela seulement en la présence effective du messager de l'autre monde sous la forme de la grâce divine, saisissable dans la personne du saint, «non directement, mais à travers la chair, par une certaine physionomie spirituelle du visage».[31] Si une physionomie personnelle est l'apanage exclusif de tout être humain, cette «physionomie spirituelle» du visage à travers lequel rayonne la grâce divine ne saurait être que l'empreinte, saisissante en ce cas, de l'image de Dieu dans l'homme, empreinte constitutive, voire générale et définitive, intacte et saisissable comme telle autrefois, à l'état primordial, effacée et saisissable seulement de manière sélective après la chute (il n'y a pas toutes les physionomies humaines à rayonner la sainteté et il n'y a pas tous les hommes à la déceler)[32].

Mais, justement en vertu de la relation iconique, l'empreinte ne se superpose pas sur l'image même; Père Stăniloae distingue, à la suite des Saints Pères, entre «à l'image», apanage de l'homme, et «l'Image même» qui est le Verbe, le Fils de Dieu, l'Image du Père depuis l'éternité. Mais, dans le mystère de l'Incarnation, «le Fils de Dieu Se fait Fils de l'Homme» tout en restant vrai Dieu et en devenant vrai Homme, de sorte qu'en Lui coexistent, de manière ineffable et inconfondable, «l'Image» et «à l'image» en même temps.

---

[28] "Consideraţii...", p. 59

[29] Ibidem, p. 54.

[30] Ibid.

[31] Ibid.

[32] «Le mystère et la sainteté sont propres à la personne», note le Père (Dionisie, *Opere complete*, p. 121, n. 45).

D'autre part, le Père Stăniloae précise que, bien que l'homme soit «à l'image du Fils», le Fils n'est pas «à l'image», mais l'Image même du Père, avec Lequel Il est en même temps consubstantiel. Or, la consubstantialité, l'égalité et tout ce qui tient de l'unité de la Sainte Trinité semblent exclure toute relation iconique, relation définie par la similitude, mais aussi par la différence de degré (ontologique) des termes. Cependant, la relation iconique demeure là aussi relevante, mais seulement en perspective inversée et projetée du relatif dans l'absolu: à la condition de la ressemblance des personnes, dans le plan humain, père et fils par exemple, correspond au sein de la Trinité la différence des personnes, la distinction hypostatique; et, tout aussi symétriquement, à la différence de nature dans le plan humain correspond, dans le plan intra-trinitaire, l'identité de nature, la consubstantialité. Comme tel, le Fils est l'Image du Père, d'une manière ineffable où se rejoignent simultanément tant l'identité (de nature) que la différence (de personne): «Il est *ce* qu'Il exprime, à savoir Dieu, mais n'est pas *celui* qu'Il exprime, à savoir le Père»[33]. L'iconique comme tel ne s'abolit donc pas, mais c'est le mystère de l'icône qui se sublime en mystère de l'hypostase théandrique du Christ, le Fils de Dieu incarné, qui continue de s'approfondir dans l'abîme insondable des relations trinitaires interpersonnelles, dans le mystère de la Sainte Trinité, au seuil duquel c'est l'apophase qui s'installe, la doxologie du silence.

Alors, si le silence est l'hommage rendu au voile du mystère, le dé-voilement en est la condition, ou plutôt, l'inhérence. Père Stăniloae dit: «Nous ne savons pas comment le Fils de Dieu était-Il avant l'Incarnation, ni comment le Père et le Saint Esprit sont-Ils. Mais, si nous ne savons pas comment la Divinité est-Elle en Soi, nous savons que la divinité du Fils S'est manifestée aux hommes et Se manifestera à eux dans les siècles des siècles à travers l'image réelle de l'homme et seulement à travers elle»[34].

Nous avons déjà vu que l'image réelle de l'homme, son corps et surtout son visage, sont modelés configurativement et modulés expressivement par l'âme, afin qu'elle puisse se manifester (de manière plus ou moins élémentaire) et s'exprimer (de manière plus ou moins élaborée); que l'homme est défini configurativement comme personne et expressivement comme image, en tant qu'instances essentielles et définitives – ontologique et, respectivement, iconique; que, si l'âme est habitée par la grâce divine, celle-ci lui confère cette physionomie spirituelle, irradiante, qui indique la présence du sacré. Nous avons vu, également, que, dans la personne - unique sous tous les aspects – du Christ, le «à l'image» coexiste avec «l'Image Même», le divin cohabite avec l'humain assumé, en Se manifestant et en S'exprimant à travers lui.

Or, si c'est un apanage de la personne en général et tout particulièrement du visage, d'être un archétype pour l'image, d'être saisissable et reproductible comme tel dans le portrait, d'autant plus cela doit être l'apanage du Verbe incarné, la Personne par excellence et l'Image Même.

---

[33] H.U.von Balthasar, *La gloire et la croix...*, t I, p. 174.

[34] „Consideraţii...", p. 53

Père Stăniloae note à plusieurs reprises que le mystère du visage et du corps, en tant que milieux de manifestation de l'âme, se prolonge dans le mystère du portrait, qui consiste en la capacité mystérieuse de ces quelques lignes, couleurs et ombres de suggérer la réalité vivante de l'original, non seulement le corps, mais aussi l'âme.

Mais, dans cette réalité vivante, corps et âme, de la personne humaine, peut habiter le divin, énergétiquement, par la grâce, dans les saints et, à la limite, hypostatiquement, dans la personne théandrique du Christ, habitation qui lui confère cette physionomie spirituelle saisissante, propre à la sainteté. C'est la même physionomie personnelle, avec les mêmes traits qui conservent son identité, mais qui composent désormais l'expression d'un autre contenu, transpersonnel, appartenant à un autre ordre de l'existence. Une physionomie transfigurée, à laquelle correspond, toujours dans un autre ordre de l'existence, symétrique à l'autre, l'icône. Si donc, propre au sacré est un visage transfiguré, à l'icône doit correspondre un portrait sublimé, qui porte l'empreinte de cette transfiguration. Il y a des modalités spécifiques tenant du métier, du talent, de l'inspiration et surtout de l'expérience spirituelle, pour rendre possible la perception et la représentation de la physionomie spirituelle du prototype, et le Père nous surprend en mentionnant des procédés et des détails appartenant au domaine des prescriptions iconographiques des Manuels de peinture[35].

En cet ordre d'idées, il est à retenir tant la conclusion que «le mystère de l'icône c'est que, par quelques lignes, on peut représenter le visage humain, et en espèce celui du Christ, en tant que visage de Dieu-le Verbe», que l'avertissement initial du Père, que «le mystère de l'icône ne peut être pleinement déchiffré».

Ces deux affirmations apparemment opposées se réconcilient si l'on situe le mystère, et l'icône avec lui, dans leur propre domaine de référence, à savoir dans le plan sacramentel. Dans la conception et surtout dans la vie chrétienne orthodoxe, l'icône est considérée et, disons, ressentie comme le lieu d'une présence énergétique, non seulement iconique, du prototype, rempli par la grâce de celui-ci. Pour un orthodoxe, la personne sainte est présente et opérante, d'une manière ineffable, tant dans ses saintes reliques que dans les églises et les icônes qui lui sont dédiées et qui portent son nom. Si «la vénération de l'icône remonte au prototype»[36], la grâce du prototype se répand sur le fidèle qui la vénère, de sorte que la relation iconique initiale, de représentation, devient relation cultuelle, liturgique, de communion de la grâce: de même que l'Evangile sanctifie l'ouie, l'icône sanctifie la vue. Or, si l'icône est à la fois objet de culte et instance sacramentelle, elle a un mystère, mais elle est aussi un mystère.

En guise de conclusion, un texte du Père Stăniloae, bref et concluant, qui est en même temps un véritable poème:

---

[35] Ibidem, p. 55 sq.

[36] S. Basile le Grand, *De Spiritu Sancto,* XVIII (*PG* XXXII, c.149 C).

«Que la réalité visible soit, par son organisation, une rationalité plasticisée et donc transparente, tient incontestablement du mystère,
et cela advient surtout avec le corps et tout spécialement avec le visage humain, où le spirituel transparaît avec une clarté et une intensité tout à fait spéciale. Ne constate-t-on pas qu'à travers les yeux, à travers le parler humain se manifeste et transparaît l'invisible de l'esprit humain et, parfois, de l'esprit divin aussi? Et le mystère de l'icône c'est que, par quelques lignes, on peut représenter le visage humain et en espèce celui du Christ, en tant que visage de Dieu-le Verbe. Le mystère de l'icône est un mystère qui vient prolonger le mystère de Son visage, exprimant, par la rationalité plasticisée d'une combinaison de lignes et de couleurs,
la rationalité plasticisée en tant que vie de la chose réelle ou de la personne regardée, suprême plasticisation réelle de la rationalité consciente».

(P. D. Stăniloae, *Christologie et iconologie...*)

(Version française: Măriuca Alexandrescu)

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS SUR LA DOMINATION DE LA BULGARIE AU NORD DU DANUBE INFÉRIEUR*

DAN GH. TEODOR

L'étude des nombreux événements qui ont eu lieu au nord du Danube Inférieur durant les derniers siècles du premier millénaire ap. J.-C., l'époque de la précision et de l'achèvement du complexe processus d'ethnogenèse roumaine, a une importance spéciale non seulement pour l'histoire de la Roumanie, mais aussi, et dans la même mesure, pour l'histoire de toute la région du sud-est de l'Europe.

Les amples investigations entreprises pendant la deuxième moitié du siècle précédent, destinées à clarifier les nombreux aspects de l'évolution de la société locale carpato-danubienne, plus précisément les réalités d'ordre économique, social, ethno-démographique ou politique, ont constamment joui de résultats remarquables qui ont contribué de manière essentielle à la connaissance de l'histoire de ces régions au passage du Ier au IIe millénaire ap. J.-C. Étant donné ce large contexte, on doit mentionner la contribution spéciale des recherches archéologiques, qui ont été à même de compléter dans une grande mesure les informations transmises par les ouvrages écrits de l'époque.

De l'ensemble des problèmes circonscris directement aux derniers siècles du Ier millénaire ap. J.-C., qui ont suscité d'amples discussions parfois contradictoires au sein des spécialistes le long du temps, se distingue sans doute celui concernant la domination du premier tsarat bulgare au nord du Danube Inférieur.

Comme il est bien connu, le problème de la domination politique du premier tsarat bulgare sur certaines régions du nord du Danube Inférieur a été généralement analysé avec un intérêt bien fondé, suite aux informations transmises par certains ouvrages byzantins écrits concernant l'existence au IXe siècle d'une Bulgarie située au-delà du Danube (εἰς Βουλγαρίαν ἐκεῖθεν τοῦ Ἴστρου ποταμοῦ). La mention est liée à l'épisode de la colonisation en 814 de 10 000 (14 000) prisonniers des armés bulgares après le siège et la conquête de la ville d'Andrinople par le khan Krum[1].

---

* Publié (en roumaine) dans «Musaios», IX, 2004, p. 127–134.

[1] Scriptor Incertus, *Historia de Leone Bardae Armenii filio*, dans Leo Gramaticus, *Chronographia*, Bonn, 1842, p. 344–346; Simeon Magister, *Anales*, dans *Theophanes Continuatus*, Bonn 1838, p. 615–517; Georgeos Monachos, *Vitae imperatorum recentiorum*, dans *Theophanes Continuatus*, Bonn 1838, p. 764–765; Voir, A. Grecu (P.P. Panaitescu), Bulgaria în nordul Dunării în veacurile al IX-lea – al X-lea, dans «*Studii şi cercetări de istorie medie*», I, 1950, p. 223–234; St. Brezeanu, *La* «Bulgarie d'au-delà de l'Ister» à la lumière des sources médievales, dans «*Études balkaniques*», 4, 1984, p. 121–135; N.Ş.

Les données fournies par les chroniqueurs byzantins ont été discutées et interprétées par de nombreux spécialistes et se trouvent au fondement des avis de certains historiens qui étendent la domination bulgare dans tout l'espace carpato-danubien[2], lorsque d'autres se contentent de la limiter à certaines régions du nord du Danube Inférieur[3] ou même de la rejeter complètement[4].

Ce problème présente en fait deux aspects principaux dans son ensemble, le premier lié à la domination bulgare au nord du fleuve en général, lorsque le deuxième concerne la région où ont été déportés les prisonniers d'Andrinople.

Si la discussion reste ouverte sur les limites géographiques de la domination du premier tsarat bulgare au nord du Danube, car dans l'état actuel des recherches les arguments invoqués sont insuffisants, ambigus et pas convaincants, parfois même exagérés[5], en revanche, afin de préciser la région où ont été déportés les prisonniers byzantins, les recherches archéologiques des derniers décennies ont fourni une série d'informations extrêmement importantes, destinées à esquisser déjà des conclusions crédibles[6].

Concernant ce dernier aspect du problème, suite à l'analyse récurrente et attentive de certaines fouilles archéologiques plus anciennes, dans une pertinente et bien documentée étude récente, la chercheuse Oana Damian présente des points de vue nouveaux et intéressants, totalement acceptables[7]. En principe, il s'agit des cités de Slon-Prahova, qui ont fait l'objet des recherches systématiques il y a quelques décennies[8], fortifications que la chercheuse sous-mentionnée attribue aux prisonniers byzantins d'Andrinople déportés ici par les Bulgares, en s'appuyant sur une série de preuves architectoniques, stratigraphiques et culturelles. On a supposé qu'une telle construction, bâtie probablement sur l'ordre du tsar bulgare, était censée défendre les voies d'accès de la Transylvanie, surtout le col Tabla Buții, qui se

---

Tanașoca, T. Teoteoi, L'extension de la domination bulgare au nord du Danube aux VIIIe–Xe siècles (L'historiographie roumaine du problème), dans «*Études balkanique*», 4, 1984, p. 116–120.

[2] C. Daicoviciu, *La Transylvanie dans l'Antiquité*, București, 1945, p. 213–215; V. Beševliev, *Die protobulgarischen Inschriften,* Berlin, 1963, p. 285–287.

[3] D. Onciul, *Scrieri istorice*, I, (ed.) A. Sacerdoțeanu, București, 1968, p. 205–207; idem, II, p. 578–579, note 19; A. Grecu (P.P. Panaitescu), *op. cit.*, p. 228; I. Barnea, *Bizantini, români și bulgari la Dunărea de Jos*, dans *Din istoria Dobrogei*, III, București, 1971, p. 13.

[4] R. Rösler, *Romänische Studien Untersuschungen zur älteren Geschichte Romänien*, Leipzig, 1871, p. 202–203 ; A. Decei, *Românii din veacul al IX-lea până în al XIII-lea în lumina izvoarelor armenești*, dans *Relații româno-orientale*, București, 1978, p. 51.

[5] D. Anghelov, *Bulgaria*, dans *Enzyklopädie zur Frühgeschichte Europas*, (Arbeitsmaterial) Berlin, 1980, p. 57–60, fig. 24.

[6] D. Gh. Teodor, Quelques aspects concernant les relations entre roumaines, byzantines et bulgares aux IXe–Xe siècles n. è., dans *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A. D. Xenopol»* Iași, XXIV/2, 1987, p. 1–16.

[7] Oana Damian, Considération sur la citadelle en brique de Slon-Prahova, dans «*Studia Antiqua et Archaeologica*», IX, 2003, p. 471–487.

[8] Maria Comșa, Cercetările de la Slon și importanța lor pentru studiul formării relațiilor feudale de la sud de Carpați, dans «*Studii și materiale* – Ploiești», 2, 1969, p. 21–29; Eadem, *Un cnézat roumain des Xe–XIIe siècles à Slon-Prahova*, dans «*Dacia*», NS, XXII, 1978, p. 303–317.

trouve près de la montagne de sel en plein air de Slănic Prahova[9]. Les conclusions concernant le système de construction, l'architecture et le classement chronologique des objectifs de Slon-Prahova exposés récemment dans l'étude ci-dessus incluent ces cités, à la lumière de ces nouveaux et convaincants arguments, dans l'aire habitée temporairement par les prisonniers byzantins emmenés au nord du fleuve par les Bulgares, en confirmant de la sorte notre supposition concernant l'appartenance de ces constructions à la région de colonisation des habitants d'Andrinople[10].

À partir des découvertes céramiques attestées dans plusieurs localités de Valachie et surtout des celles publiées il y a plus longtemps par M. Sâmpetru et D. Şerbănescu[11], nous avons considéré que celles-ci, par leurs caractéristiques et leur destination spéciale, sont le produit d'une population provenant d'un milieu urbain qui essayait à s'assurer, au moins en partie, la vie à laquelle elle était habituée. Pour cette raison, nous avons pensé qu'elles n'ont pas été importées, mais fabriquées par les prisonniers byzantins, et que la région où de tels vestiges ont apparu peut être circonscrite à l'aire géographique de la colonisation entreprise par les Bulgares, que les chroniqueurs byzantins considéraient comme appartenant à la domination du tsarat bulgare[12].

Après nous, plusieurs chercheurs ont accepté cet emplacement[13], bien que certains aient oublié de citer, pour l'identification de la région, notre étude ci-dessus[14], en donnant ainsi l'impression que la région de la colonisation des Byzantins aurait été délimitée pour la première fois par les chercheurs qui ont publié les vestiges céramiques appelés du type *Chirnogi*. En effet, les auteurs de la mise en valeur des vestiges de Chirnogi et d'autres endroits, tout comme d'autres après eux, ont daté les découvertes de cette céramique aux IXe et Xe siècles et les ont mis en rapport uniquement avec la domination bulgare du nord du Danube en général, sans mentionner qu'elles appartiendraient uniquement aux prisonniers byzantins déportés ici. D'ailleurs, ils ont fréquemment fait appel uniquement aux analogies avec certains matériaux de construction bulgares, de Preslav, Pliska, Madara etc. Des artisans constructeurs byzantins travaillaient probablement là.

Puisque la datation de ces vestiges céramiques, spéciaux comme structure (car ils sont tout à fait originaux dans l'espace de la culture roumaine ancienne), doit être naturellement restreinte à la première moitié du IXe siècle, plus précisément de 814 à 837, lorsque les prisonniers byzantins se trouvaient au nord du Danube, ces découvertes ne peuvent pas être invoquées comme arguments pour prouver toute la période de cette supposée domination bulgare. Cette domination de la Bulgarie est délimitée assez largement par certains chercheurs, à commencer par

---

[9] Al. Madgearu, *Continuitate şi discontinuitate culturală la Dunărea de Jos în secolele VII–VIII*, Bucureşti, 1997, p. 159.

[10] D. Gh. Teodor, *op. cit.*, p. 10.

[11] M. Sâmpetru, D. Şerbănescu, *Ceramica de tip urban din aşezarea medievală timpurie de la Chirnogi*, dans SCIVA, 26, 1975, 2, p. 241–270.

[12] D. Gh. Teodor, *op. cit.*, p. 9–12.

[13] Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 159; Oana Damian, *op. cit.*, p. 472–475.

[14] Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 159.

le VIIIe siècle et jusque vers la fin du Xe siècle, c'est-à-dire le long de l'existence du premier tsarat[15]. Pour cette raison, étant donné l'état actuel des recherches, uniquement les découvertes archéologiques futures pourraient fournir des nouvelles preuves concrètes concernant la période effective de règne bulgare au nord du fleuve et son aire de domination.

Quant à l'aire géographique où les habitants d'Andrinople ont été colonisés, à notre avis, on pourrait ajouter aux restes céramiques urbains attestés dans différentes localités de la Valachie du sud et les régions du sud-est de l'Olténie, d'autres découvertes tout aussi importantes pour la clarification de ce problème.

Pour commencer, il s'agit de l'existence de quelques dépôts d'outils et d'armes de fer ayant une assez grande diversité d'objets, trouvés sur le territoire de la Valachie et dans le sud de la Moldavie. À cette catégorie de découvertes appartiennent les dépôts de Bârlogul-Argeş[16], Radovanu[17] et Curcani-Ilfov[18], Dragosloveni-Vrancea[19] et Gârbovăţ-Galaţi[20], que certains chercheurs ont datés surtout dans la période des IXe et Xe siècles. À notre avis, en réalité, elles datent uniquement de l'époque de la colonisation des Byzantins à cet endroit, c'est-à-dire de la première moitié du IXe siècle et, comme déjà supposé auparavant[21], leur enterrement pourrait être mis en rapport avec les évènements déclenchés par les combats des prisonniers colonisés ici contre les détachements militaires bulgares et hongrois envoyés pour empêcher les Byzantins de rentrer dans leur patrie. Les restrictions de datation de ces dépôts pourraient être acceptées puisque, ni avant cette période et ni après, dans les régions de la Valachie et de la Moldavie de tels vestiges archéologiques n'ont pas été attestés. Ce qui est significatif est le fait que dans le reste de l'espace carpato-danubien n'ont pas été signalés jusqu'à présent de dépôts d'armes de fer datant de cette période. L'attribution de ces dépôts d'armes et outils aux prisonniers byzantins nous semble logique si on prend en considération les caractéristiques techniques spéciales des pièces et de leurs typologies, par rapport à d'autres objets similaires et contemporaines, découverts dans le reste du pays, pièces qui sont d'ailleurs assez peu nombreuses dans d'autres objectifs. On doit ajouter qu'un exemplaire de soc du dépôt de Bârlogu présentait des signes incisés (des runes)[22]

---

[15] D. Onciul, *op. cit.*, I, p. 205–212; P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii româneşti*, Bucureşti, 1968, p. 191–193; A. Decei, *op. cit.*, p. 50–70; Al. Madgearu, *op. cit.*, p. 169–165.

[16] I. Nania, O importantă descoperire din perioada feudalismului timpuriu la Bârlogu, comuna Negraşi, jud. Argeş, dans «*Studii şi comunicări* – Piteşti», II, 1969, p. 117–131.

[17] Maria Comşa, Elena Gheannopulos, Unelte şi arme din epoca feudală timpurie descoperite la Radovanu (jud. Ilfov), dans SCIV, 20, 1969, 4, p. 617–621.

[18] Maria Comşa, C. Deculescu, Un depozit de unelte şi arme descoperit la Curcani (jud. Ilfov), dans SCIV, 23, 1972, 3, p. 469–473.

[19] Maria Comşa, Gh. Constantinescu, Depozitul de unelte şi arme din epoca feudală timpurie descoperit la Dragosloveni (jud. Vrancea), dans SCIV, 20, 1969, 3, p. 425-436.

[20] D. Gh. Teodor, Depozitul medieval timpuriu de la Gârbovăţ – Galaţi, dans «*Memoria Antiquitatis*», XXIII, 2004, p. 395–406.

[21] M. Rusu, Consideraţii cu privire la situaţia social-economică şi politică a primelor formaţiuni statale româneşti, dans «*Acta Musei Napocensis*», XXI, 1984, p. 182, note 1; D. Gh. Teodor, *loc. cit.*, dans «*Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol»*" Iaşi, XXIV/2, 1987, p. 13.

[22] I. Nania, *op. cit.*, p. 128, fig. 4/1–2.

qui, à notre avis, ne sont pas spécifiques à la culture locale du nord du Danube Inférieur à l'époque. Bien que certains chercheurs ont considéré les runes appartenant à cette catégorie (signalées également à d'autres endroits du nord du Danube)[23] comme étant des signes alphabétiformes d'origine bulgare, on a prouvé il y a assez longtemps qu'elles étaient en fait d'origine romane ou byzantine, car on les a retrouvées sur certains monuments de différentes parties de l'Europe où les Bulgares ne sont jamais passés[24]. Également, certains types d'armes, telles les haches-lances de Dragosloveni[25], sont pour le moment uniques sur le territoire de la Roumanie, car leur forme évoluée fait penser à une technique de combat avancée employée probablement uniquement par les armées byzantines. Par conséquent, on peut supposer que ces dépôts ont été cachés à cause des combats militaires qui entrainaient les prisonniers byzantins, qui ont dû combattre, dans les régions du sud et de l'est de la Valachie, les détachements bulgares dirigés par le chef de comitat Michel (probablement chrétien, à en juger selon son nom) ou les détachements des Hongrois appelés à l'aide du tsarat bulgare. Le fait que ces dépôts n'ont pas été récupérés par ceux qui les ont cachés suggère l'hypothèse que leurs propriétaires ne sont pas revenus et que leur départ pour l'empire a été définitive.

Autrement dit, il faut aussi retenir le fait, d'importance particulière, que la présence des détachements militaires hongrois en 837, probablement quelque part dans les zones au sud de la Moldavie, entre le Siret et le Dniestr et peut-être aussi au nord-ouest de la Valachie, exclut une domination effectivement bulgare dans ces régions, qui sont caractérisées d'ailleurs par un relief de steppe ou de plaine, propice seulement à la manière de vivre de quelques populations nomades, et les Bulgares ne faisaient plus partie de cette catégorie. Probablement que l'on devrait aussi localiser dans ces zones au nord des embouchures du Danube l'*Onglos*[26], territoire où se sont établis temporairement les Bulgares dans leur chemin vers les régions au sud du Danube mais qu'ils ne dominaient sans doute plus au IXe siècle. Les Bulgares étaient, en fait, à cette époque-là, seulement les voisins de ces zones, identifiées par quelques historiens comme l'*Atelcuz* habité temporairement par les Hongrois[27]. Au IXe siècle, les zones de steppe et de plaine au sud de la Moldavie et

[23] D. Tudor, Sucidava, I, dans «*Dacia*», V–VI, 1935–1936, p. 419–420, fig. 19/1–4, 6; Maria Comşa, Die bulgarische Herschaft nördlich der Donau während des IX. Und X jh. im lichte der archäologischen Forschungen, dans «*Dacia*», NS, IV, 1960, p. 400–404, fig. 1/1, 3–6; 2/1; 3; 4; Eadem, *Cultura veche românească (aşezările din secolele VIII–X de la Bucov-Ploieşti)*, Bucureşti, 1978, p. 127–136, fig. 98; 99; 103/1–4; 104/7; pl. XV/2; M. Sâmpetru, D. Şerbănescu, *op. cit.*, p. 251–254, 262, fig. 2/2; 3/4; 4/4–6; 7/1; 8/1–2, 5–6; B. Mitrea, La nécropole birituelle de Sultana. Résultats et problèmes, dans «*Dacia*», NS, XXXII, 1988, 1–2, p. 121, pl. 18, tombe 158 et 166; Oana Damian, V. Sârbu, P. Damian, *Epoca medievală timpurie. B. Secolele IX–X*, dans *Aşezări din zona Coscioarele-Greaca-Prundu, mileniul I î. Hr. – I d. Hr.*, Brăila, 1996, p. 116–118, fig. 157/8; 159/1–4.

[24] D. Krandžalov, Comment distinguer dans les matériaux archéologiques des pays balkaniques la population locale romanisée des slaves et des autres éléments ethniques, dans «*Acta Universitates Palakianae Olmucensis-Historica*», VII, 1964, p. 29–37 et les notes 86–88, 95.

[25] Maria Comşa, Gh. Constantinescu, *op. cit.*, p. 432, fig. 5/1–2.

[26] P. Diaconu, Despre localizarea Onglos-ului, dans «*Peuce*», II, 1971, p. 191–203; Idem, *Unde trebuie căutat Onglos?*, dans Istros VII, 1994, p. 359–361; C. Hălcescu, Din nou despre Onglos, dans SCIVA, 40, 1989, 4, p. 339–355; Al. Madgearu, Recent discussion about "Onglos", dans „*Istro-Pontica*», Tulcea, 2000, p. 343–348.

[27] D. Onciul, *op. cit.*, I, p. 205.

éventuellement au nord-ouest de la Valachie étaient habitées temporairement seulement par des tribus nomades. Elles étaient, néanmoins, attentivement surveillées par la flotte byzantine, qui naviguait constamment sur le fleuve et avait, à cette époque-là, le siège à Lycostomo, situé dans le Delta du Danube[28]. La flotte byzantine n'avait pas seulement des objectifs militaires, mais elle se proposait aussi d'assurer des intérêts d'ordre économique, comme, parmi d'autres, le ravitaillement en sel.

Les Bulgares aussi avaient, sans doute, des intérêts économiques majeurs au nord du Danube. Comme il est bien connu, les régions au sud du fleuve n'avaient pas de sel, et ce produit était importé des zones des Carpates roumaines, d'où il pouvait être obtenu assez facilement. En vérité, le sel pouvait être facilement exploité dans les montagnes en plein air de Slănic, Prahova, des zones de Buzău et Vrancea, de Ocnele Mari et de beaucoup d'autres endroits[29].

Comme on l'a déjà montré[30], les Bulgares n'exploitaient pas directement les ressources de sel, car leur extraction se faisait par l'intermédiaire de la population locale, la seule qui connaissait les lieux des sédiments salins et qui avait une ancienne tradition dans ce domaine[31]. Les voies de transportation du sel vers la Péninsule Balkanique étaient bien connues dès l'Antiquité ; elles ont été constamment utilisées par les Romans et les Byzantins et, bien entendu, par les Bulgares aussi, et ont continué à être employées par la population autochtone dans les siècles suivants, pendant presque toute la durée du Moyen Âge[32]. Beaucoup de ces chemins traversaient au début du Moyen Âge les zones où ont été colonisés les prisonniers d'Andrinople, et c'était par ici qu'on transportait le sel vers le sud du Danube, via les passages utilisés à l'Antiquité (Celei, Zimnicea, Giurgiu, Călăraşi).

Nous pensons, aussi, qu'on devrait établir un rapport entre la domination bulgare au nord du Danube Inférieur et la présence des prisonniers byzantins colonisés ici, d'une part, et quelques découvertes funéraires datant de la même époque et situées dans le même espace géographique. Nous faisons référence à quelques tombeaux qui ont été découverts dans les nécropoles de Obârşia-Olt[33], Păuleasca-Teleorman[34], Izvoru[35] et Frăţeşti-Giurgiu[36], Sultana-Călăraşi[37] et Chirnogi-Ilfov[38].

---

[28] I. Barnea, *op. cit.*, p. 12–13.

[29] Doina Ciobanu, *Exploatarea sării în perioada marilor migraţii (sec. I–XIII e. n.) în spaţiul carpato-dunărean*, Buzău, 2002, p. 151–153, 169, 181–182.

[30] D. Gh. Teodor, *loc. cit.*, dans *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A.D. Xenopol»*, XXIV/2, 1987, p. 11–12.

[31] Idem, *Meşteşugurile la nordul Dunării de Jos în secolele IV–XI d. Hr.*, Iaşi, 1996, p. 6–7; Doina Ciobanu, *op. cit.*, p. 87–123.

[32] Maria Comşa, Contribuţii arheologice privind existenţa unor cnezate şi stabilirea unui drum comercial între Carpaţi şi Dunăre în secolele IX–X, dans «*Muzeul Naţional*» VI, 1982, p. 143–147; Eadem, Drumuri comerciale între Carpaţi şi Dunăre în secolele IX–X, dans «*Muzeul Naţional*», VII, 1983, p. 101–107; Eadem, Un drum care lega ţinutul Vrancei de Dunăre şi existenţa unui cnezat pe valea Putnei în secolele IX–X, dans «*Vrancea, Studii şi comunicări*», V–VII, 1987, p. 39–43.

[33] O. Toropu, O. Stoica, La nécropole préféodale d' Obârşia-Olt, dans «*Dacia*» NS, XVI, 1972, p. 163–188.

[34] Maria Comşa, Gh. Bichir, Date preliminare cu privire la necropola de la Păuleasca, dans SCIV, 24, 1973, 2, p. 317–320.

[35] B. Mitrea, Das Gräberfeld aus dem VIII. Jhahrhundert von Izvoru, jud. Giurgiu (I), dans «*Dacia*» NS, XXXIII, 1989, 1–2, p. 145–219.

[36] Susana Dolinescu-Ferche, M. Ionescu, La nécropole bi-rituelle du VIIIe siècle à Frăţeşti-Giurgiu, dans «*Dacia*», NS, XIV, 1970, p. 419–430.

[37] B. Mitrea, *loc. cit.*, dans «*Dacia*», NS, XXXII, 1988, 1–2, p. 91–139.

[38] D. Şerbănescu, Morminte din perioada prefeudală descoperite la Chirnogi (jud. Ilfov), dans SCIV, 24, 1973, 4, p. 667–670.

Les complexes funéraires auxquels on fait référence, datés par ceux qui les ont découverts dans la période des VIIIe et IXe siècles, sont d'inhumation et sont orientés vers l'ouest-est, avec quelques déviations. La position des squelettes et surtout leur inventaire (des bagues avec la monture ornementée avec de divers types de croix, les pendentifs avec des symboles chrétiens et d'autres objets personnels décorés avec des signes spécifiques à cette religion, et, dans quelques cas, avec des vases spécifiques, quelques unes avec des runes) montrent clairement le fait qu'il s'agit d'individus chrétiens. De plus, les analogies de quelques pièces de décor ou vestimentaires de l'inventaire de ces tombeaux avec des découvertes de nature certainement byzantine attestent des liaisons étroites avec la civilisation de l'empire dans la période respective.

Les nécropoles mentionnées, quelques unes avec des centaines de tombeaux, sont bi-rituelles, et cela montre que des individus qui pratiquaient les deux rites ont été enterrés dans leur périmètre. Une analyse détaillée relève leur accumulation spécialement dans la période des VIIIe et IXe siècles, et parfois encore plus tard[39].

Vivant pendant un quart de siècle parmi la population locale au nord du Danube Inférieur, les prisonniers byzantins ont eu la possibilité d'employer, sans doute, les mêmes cimetières que les autochtones, en pratiquant leur rite chrétien.

Comme l'on a déjà inféré[40], ces prisonniers chrétiens ont contribué à une plus large expansion de leur foi au sein de la population locale, restée peut-être, dans quelques zones, fidèle à ses anciennes pratiques religieuses païennes. Le prosélytisme religieux pratiqué par ces prisonniers a été, certainement, possible ici, d'autant plus qu'on ne doit pas exclure l'hypothèse concernant l'existence, dans les régions respectives, de quelques enclaves de population d'origine slave, pas encore passée au christianisme, qui a pu ainsi bénéficier aussi des contacts spirituels directs avec les byzantins.

Il est possible que quelques découvertes monétaires issues par l'empire, attestées dans les zones au sud des Carpates, même si assez rares, soient mises en liaison avec l'existence des prisonniers au nord du Danube pendant la domination temporaire du tsarat bulgare ici[41].

---

[39] Bon nombre de ces nécropoles ont été prudemment datées uniquement au VIIIe siècle, pourtant les critères de datation ne sont pas clairs. Une analyse, même sommaire, révèle le fait que l'inventaire de nombreux tombeaux, dont la plupart présentent un rituel certainement chrétien, atteste l'appartenance des complexes plutôt à la période du IXe siècle.

[40] D. Onciul, *op. cit.*, II, p. 11–12.

[41] E. Oberländer-Târnoveanu, From the Late Antiquity to the Early Middle Ages. The Byzantine Coins in the Territories of the Iron Gates of the Danube from the Second Half of the 6th Century to the half of the 8th century, dans *Études byzantines et post-byzantines*, IV, 2001, p. 68–69.

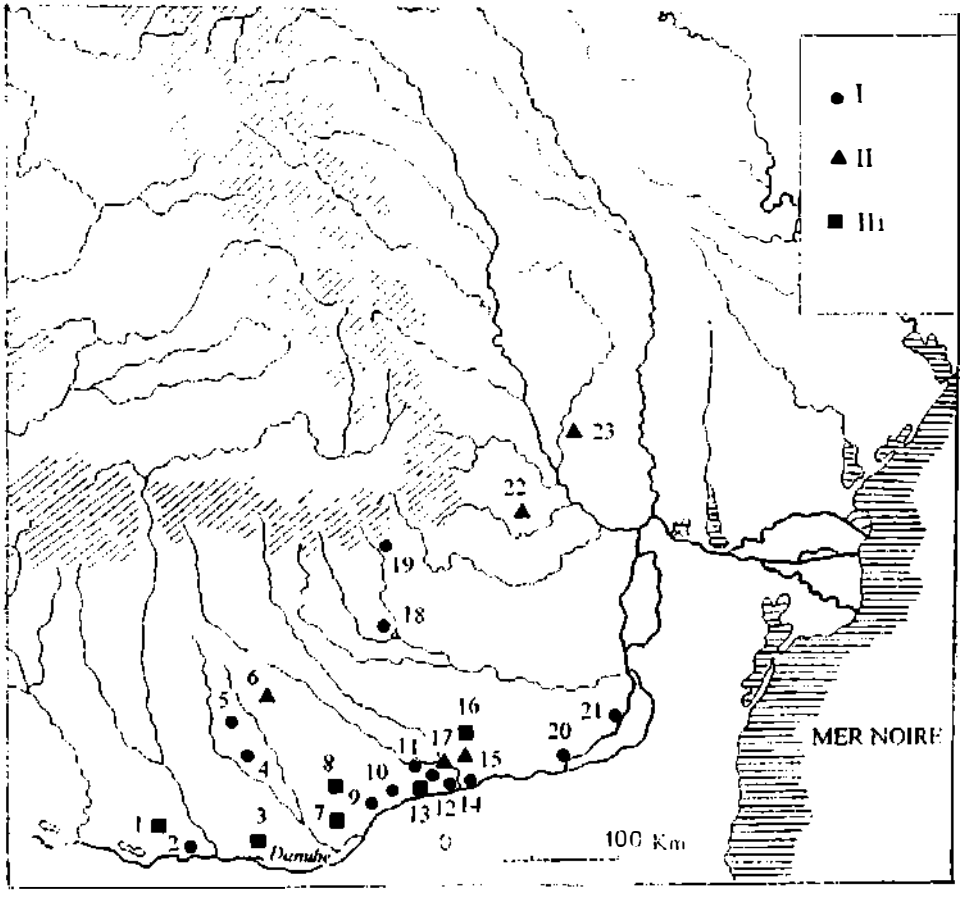


Fig. 1. La carte des principales decouvertes byzantines de IXe siecle au Nord du Bas Danube. I – vestiges ceramiques et materiaux de construction, II – depot d'outils et d'armes en fer, III – necropoles: 1. Obârşia; 2. Celei; 3. Păuleasca; 4. Sfinţeşti; 5. Surduleşti; 6. Bârlogu; 7. Izvoru; 8. Frăţeşti; 9. Gostinu; 10. Prundu; 11. Greaca; 12. Cascioarele; 13. Chimogi; 14. Oltenita; 15. Curcani; 16, Sultana; 17. Radovanu; 18. Bucov; 19. Slon; 20. Călăraşi; 21. Burduşani; 22. Dragosloveni; 23. Garbovat.

Sans doute, les considérations exposées ci-dessus pourront être corrigées, modifiées ou même contredites par les investigations à venir, capables, grâce à leur ampleur, à obtenir des informations nouvelles et importantes. Dans cette manière on augmenterait les possibilités de déterminer plus correctement pas seulement les limites de la zone où ont été colonisés les prisonniers d'Andrinople mais aussi l'aire possédée dans son ensemble par le premier tsarat bulgare et les conséquences économiques, sociales et, bien sûr, politiques, que la société locale a enregistrées dans une période extrêmement importante pour la cristallisation des éléments essentiels qui définissent le début du Moyen Âge dans l'espace carpato-danubien.

AU SUJET DE LA LOCALISATION DES *SCYTHES TOMITAINS* MENTIONNÉS PAR WALAFRIDUS STRABUS

MIHAI OVIDIU CĂŢOI

La localisation géographique des *Scythes tomitains,* mentionnés par Walafridus Strabus au milieu du IXe siècle dans son ouvrage *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*[1], constitue de nos jours encore une question ouverte de l'historiographie balkano-pontique, surtout à cause du fait qu'elle soulève des aspects non-solutionnés, comme le maintien du nom de la ville de Tomis jusqu'au milieu du IXe siècle, ou la persistance de structures ecclésiales antiques, non-officielles, mais à demi-institutionnalisées, pendant la période païenne de la Bulgarie. En général, les chercheurs se sont bornés à évoquer en passant leur présence et ont accepté tacitement leur localisation dans l'ancienne province Scythia Minor, autour de l'ancienne ville de Tomis. Il paraît que ce thème n'a pas été assez développé, notamment à cause du fait que le support archéologique est difficilement décelable à ce niveau. Les opinions générales exprimées à ce sujet considèrent qu'il s'agit des descendants des Goths colonisés aux IVe–Ve siècles en la province de Scythia Minor, et pour la confirmation archéologique ont été proposés les éléments germaniques du complexe de Murfatlar, Basarabi[2]. Le seul chercheur qui, dans la dernière période, ait remis en question le sujet et exprimé sa réserve vis-à-vis de la présence des *Scythes tomitains* en Dobroudja fut Prof. Nelu Zugravu. Il a essayé de démontrer, à partir de plusieurs arguments, que, dans le passage respectif, Walafridus se réfère aux Goths du sud-ouest de la Crimée et de la côte occidentale du Bosphore Cimmérien[3]. Dans ces pages, nous avons l'intention d'analyser les opinions exprimées par M. Zugravu et d'essayer d'établir en quelle mesure son opinion peut être soutenue par les arguments présentés, en apportant, évidemment, d'autres données nouvelles, que celles de P. Diaconu et P.Ş. Năsturel.

Avant de commencer l'analyse proprement-dite de la localisation des *Scythes tomitains*, nous considérons nécessaire de dire quelques mots sur la personne de

[1] WALAFRIDUS STRABUS, *De ecclesiasticam rerum exordii et incrementis liber umus*, *PL* CXIV, col. 919–966; le fragment en question dans FHDR, II, pp. 641–642.

[2] Voir DIACONU, NĂSTUREL, 1968, pp. 937–946; en français, DIACONU, NĂSTUREL, 1969, pp. 448–456, notamment pp. 448–451; POPESCU, 1994, pp. 198, 282, 416–417, 437.

[3] ZUGRAVU, 1997, pp. 453–454; ZUGRAVU, 1998, pp. 151–165.

Walafridus Strabus. Une des personnalités marquantes de la renaissance carolingienne, Walafridus est né vers l'an 808 et s'est formé dans les renommés monastères de Reichenau et Fulda, ayant pour maîtres Tatto, Wettin, Grimaldus et Rabanus Maurus. Ce qui nous intéresse le plus c'est qu'il fut tuteur de Charles le Chauve pendant une certaine période (829–838), ultérieurement s'impliquant dans les conflits éclatés entre les successeurs de Louis le Pieux, notamment entre Charles le Chauve et Louis le Germanique, aspects qui le recommandent comme un familier de la Cour impériale d'Aix-la-Chapelle et un bon connaisseur des politiques internes et externes[4].

Dans son ouvrage susmentionné, rédigé vers 841, Walafridus Strabus remarque la présence des mots d'origine grecque dans la langue allemande (tudesque) essayant d'expliquer la modalité dont ont pénétré dans le vocabulaire des termes comme: *kyrch*, *Kyrios*, *papst*, *hers* = *heres* etc. Il identifia le moment comme étant lié au fait que les Goths, dans leur période barbare, avaient servi dans l'armée romaine (barbaros in Romana republica militasse), contexte dans lequel bien de prédicateurs connaisseurs de grec et de latin sont venus vers eux (multos praedicatorum Graece et Latine locutionis peritos[5] venisse). Ainsi,

> «cum eo tempore quo ad fidem Christi, licet non recto itinere, perducti sunt, in Graecorum provinciis comemorantes nostrum id est Theotiscum sermonem habuerint. Et (ut historiae testantur) postmodumstudiosi illius gentis divinos libros in suae locutionis proprietatem transtulerint, quorum adhuc monumenta apud nonnullos habentur. Et fidelium fratrum didicimus apud quasdam Scytharum gentes maxime Tomitanos eadem locutione divina hactenus celebrari officia»[6].

Revenant à la question de la localisation des *Scythes tomitains* mentionnés dans le susdit fragment, nous précisons que M. Nelu Zugravu refuse leur localisation en Dobroudja, à partir de trois arguments, que nous allons analyser dans l'ordre inverse de leur présentation.

Le troisième argument invoqué par le professeur de Iaşi est le fragment de *Vita Constantini XVI*. Il y est question des discussions de Venise où Constantin/Cyrille, l'apôtre des Slaves, était convoqué pour justifier sa démarche d'inventer l'alphabet qui porte son nom et de traduire la Liturgie et les livres de culte en slave. Dans ce contexte, il énumère les peuples dont il sait qu'ils possèdent des livres de culte et «glorifient Dieu en leur propre langue», mentionnant «les Arméniens, les Perses,

---

[4] Pour les données biographiques de Walafridus STRABUS: http://www.bautz.de/bbkl/w/walafrid.shtml; voir aussi *DELC*, p. 892.

[5] Nous mentionnons que le passage *praedicatorum Graece et Latine locutionis peritos* (prédicateurs connaisseurs de grec et de latin) n'est pas traduit dans FHDR, II, p. 642.

[6] WALAFRIDUS STRABUS, *Liber de exordiis...*, VII, *PL* CXIV, col. 927; la version roumaine dans FHDR, II, p. 642. En traduction française: «à l'époque où ils furent amenés à la foi en Christ, même si ce ne fut pas par le droit chemin (arien), ils vivaient dans les contrées des Grecs mais parlaient notre langue tudesque. Et, selon les renseignements des histoires, les érudits de ce peuple ont traduit pour eux les livres sacrés en leur langue, dont les traces se retrouvent encore chez certains d'entre eux. Des récits de certains frères de confiance j'ai appris que chez quelques groupes de Scythes, et surtout chez les Tomitains, les offices sont célébrés aujourd'hui encore dans la même langue ».

les Abasges, les Iviriens, les Sugdais, les ***Goths***, les Avares, les Turcs, les Khazares, les Arabes, les Egyptiens, les Syriens et bien d'autres encore»[7]. Compte tenu du fait que, vers l'an 861, avant d'être envoyé en Moravie, Constantin ait accompli une mission diplomatique en Chazarie et passé par la Crimée où, au retour, eut lieu l'incident avec les fidèles de Phoulae qui, bien que chrétiens, pratiquaient encore la dendrolâtrie[8], la mention qu'il fit des *Goths* offrit à Nelu Zugravu un argument suffisant pour les identifier aux *Scythes tomitains*, et pour placer, évidemment, ces derniers dans les régions nord-pontiques.

L'emploi de plusieurs langues dans le culte chrétien dans la partie orientale de l'Empire ne constituait pas une nouveauté pour Constantinople. Au milieu du IXe siècle, le patriarche Photius note l'existence d'un ouvrage écrit par un auteur ayant vécu au VIIe siècle, après le règne d'Héraclius (610–641), ouvrage formé de quinze livres groupés en cinq volumes, où la doctrine chrétienne était exposée en: grec, persan, *thrace*, égyptien, babylonien, chaldéen et latin[9]. On devrait se demander ce que représentait *la langue thrace*, vu que les principales langues utilisées dans les Balkans à la fin du VIe siècle, le *grec* et le *latin*, sont mentionnées également dans le présent ouvrage. Il est très probable que, dans le cas présent, on a affaire à la langue des *Besses*, dont assez de témoignages attestent qu'elle fut utilisée au VIe siècle dans le culte chrétien à Constantinople et dans certains monastères orientaux, même si la localisation antique de leur tribu se fasse dans la zone orientale de Sardique, sur l'Hèbre Supérieur, entre les monts de Haemus et Rhodopi[10]. La présence des Besses et l'emploi de leur propre langue dans le culte divin à Constantinople[11], Bethleem[12], Sinai[13], Palestine[14] est une réalité très proche du trône patriarcal.

---

[7] *Vita Constantini, XVI*, (ed.) DVORNIK, 1933, p. 375.

[8] *IBIDEM*, pp. 370–371.

[9] *PHOTII Patriarchae Bibliotheca*, Codex. CLXX, *PG* CIII, col. 496–500: «Ἀνεγνώσθη βιβλίον πολύστιχον, μᾶλλον δὲ πολύβιβλον, ἐν λόγοις μὲν ιε' τεύξεσι δὲ ε'. Ἐν οἷς μαρτυρίαι δῆθεν καὶ χρήσεις ὁλοκλήρων λόγων, οὐχ Ἑλληνικαὶ μόνον ἀλλὰ καὶ Περσικαὶ καὶ Θρᾳκιοι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Βαβυλωνιακαὶ καὶ Χαλδαϊκαὶ καὶ δὴ καὶ ἰταλοὶ ἐκ τῶν παρ' ἑκάστοις δοκούντων λογίων κατεστρώθησαν».

[10] MITREA, 1976, p. 26; Gh. POENARU BORDEA, *Bessi*, EAIVR, I, p. 177.

[11] Au Concile de 536 tenu par le patriarche Mina, un des signataires est «André, prêtre et higoumène du Monastère de la Sainte Vierge des Besses», cf. JANIN, 1953, p. 68, n. 3 qui cite *MANSI* VIII, col. 987E et 1010E. Dans la susdite collection, aux endroits cités par Janin, apparaît: col. 987E: «Ἀνδρέας ἐλέῳ Θεοῦ πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος μονῆς τῶν Βέσσων, ὑπογράψας ἐδεήθην»; col. 1010E: «Ἀνδρέας ἐλέῳ Θεοῦ πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος μονῆς τῆς Ἁγίας Θεοτόκου, ὑπογράψας ἐπέδωκα».

[12] La notice provient de *Vita Sancti Theodosii* († 529). Ce saint a fondé vers 465, près de Béthleem, un monastère à quatre églises. Une d'elles était destinée aux malades mentaux, dans la deuxième l'office divin était célébré en grec, dans la troisième „le peuple des Besses élevait dans leur langue des prières aux Seigneur commun" et dans la quatrième on célébrait en arménien; cf. *PG* CXIV, col 505C: «Ὁ γὰρ σωφὸς αὐτος ἀνὴρ, ὥσπερ ὁ πάλαι Βεσελεὴλ ὁ τῆς θείας ἀρχιτέκτων σκηνῆς, σοφώτατα δὴ καὶ κάλιστα περὶ τὴν μονὴν ταύτην τὴν ἁγίαν οἰκονομεῖ,

Ce qui nous importe, c'est que dans la zone d'autorité politique de Byzance on connaissait et on employait plusieurs langues liturgiques, quelques-unes dans les régions même de juridiction ecclésiale du Patriarcat, et qu'il s'agit là d'un phénomène accepté et assumé par l'Eglise constantinopolitaine. La mention des *Goths* dans *Vita Constantini* et leur identification aux *Goths tétraxites* est valable, dans le cas surpris par M. Zugravu, mais n'implique pas l'absence d'un groupe germanique danubien. Le Patriarcat connaissait, et dans une certaine mesure acceptait, l'emploi des langues de certains peuples dans le culte. Dans le contexte vénitien évoqué plus haut, Constantin/Cyrille ne fait qu'exposer l'attitude de l'Eglise byzantine envers la prédication de la Parole de Dieu dans les langues des divers peuples, et tout le chapitre XVI de *Vita Constantini*[15] représente la conception et l'argumentation à ce sujet.

En ce qui concerne l'affirmation de Walafridus, l'auteur occidental ne se réfère pas aux différents peuples qui utilisent leur propre langue dans le culte, mais aux groupes germaniques de la zone *scythe*, (quasdam Scytharum gentes) dont notamment les *Tomitains* (maxime Tomitanos) gardent les livres et utilisent la langue tudesque. A notre avis, la différence se fait justement à cause de l'intensité qu'implique l'emploi de l'adverbe *maxime*, qui sépare les *Scythes tomitains* des autres groupes de *Scythes germaniques* existants dans la zone circum-pontique au milieu du IXe siècle. Dans ce contexte, le problème qui se pose c'est le fonctionnement d'un Tomis capable d'offrir identité à la région et aux habitants des alentours, à cette époque-là.

L'existence d'un *Tomis* dans le bassin de la Mer Noire au milieu du IXe siècle est une question délicate. Dans sa *Chronographie*, rédigée dans la période 810–814, lorsqu'il parle de l'évasion de Justinien II de la captivité chazare,

---

τέσσαράς τε ἱεροῦς οἴκους εἴσω ταύτης οἰκοδομεῖ. ὧν τὸν μὲν ἕνα τοῖ; τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν προιεμένοις ἀνῆκεν, ἐν ᾧ καὶ αὐτῷ καὶ τῷ χορῷ τῶν ἄλλων Πατεύρων ὁ ὕμνος ἤδετο. Ἐν τῷ δευτέρῳ δὲ τὸ τῶν Βεσσῶν γένος τῇ σφετέρᾳ φωνῇ τῷ κοινῷ Δεσπότῃ τὰς εὐχὰς ἀπεδίδου. Τὸν δὲ τρίτον τὸ τῶν Ἀρμενίων φύλον εἰλήχασιν, ἐν ᾧ δὴ καὶ αὐτοὶ τῇ πατρίῳ φλώττῃ τῷ Θεῷ τοὺς ὕμνους ἀνέφερον. Τὸν ἔσχατον δὲ καὶ τέταρτον ὑδίᾳ πάνυ τῶν ἄλλων οἱ δαιμονίῳ φορᾷ κάτοχοι εἶχον».

[13] ANTONIUS PLACENTIUS, *Itinerarium*, 37, *PL* LXXII, col. 912. Il y est écrit que dans la vallée d'entre les montagnes de Horeb et de Sinai se trouvait la source où Moïse abreuvait ses troupeaux au moment où il vit le buisson ardent. «Cette source est incluse dans un monastère où se trouvent trois abbés qui connaissent les langues grecque, latine, syrienne, égyptienne et besse» (*Qui fons est inclusus infra monasterium in quo sunt tres abates scientes linguas, id est Graecam, Latinam, Syram, Aegypticam et Bessam*).

[14] JOANNIS MOSCHI, *Pratum Spirituale*, CLVII, *PG* LXXXVII/3, col, 3025B. Jean Moschu relate qu'en arrivant au monastère de Calamonis, près du Jourdain, à l'abbé Alexandre, il est entré en contact avec deux moines du monastère de Subiba qui appartenait aux Besses (Σούβιβα τῶν Βέσσων).

[15] *Vita Constantini, XVI*, dans DVORNIK, 1933, pp. 375–378.

Théophanes[16] mentionne un lieu εἰς Τόμιν[17], par où l'ancien empereur byzantin était passé en route vers Constantinople, pour regagner son trône à l'aide du Bulgare Tervel. Le même récit se retrouve aussi chez Nicéphore le Patriarche[18] et, à partir du fait que le *Tomis* en question ne peut être identifié à l'antique cité de Tomis (l'actuelle Constanța), à cause du trajet parcouru, M. Zugravu considère qu'il s'agit d'un *Tomis* de la même région de la Crimée. Mais le débat autour de ce thème fut clos, à notre avis, par Vasilika Tupkova-Zaimova. Analysant le passage respectif de l'œuvre de Théophanes, la spécialiste bulgare a constaté que dans le manuscrit *Vaticanus 154/XII/b*, au lieu de εἰς Τομίν apparaît εἰς στόμιν = détroit[19]. On en tira la conclusion qu'il ne saurait être question d'une cité/localité *Tomis/Tomin* dans la région nord-pontique, mais du détroit de Kerch, conclusion bien plus plausible si l'on tient compte du trajet suivi par Justinien II de Chazarie jusqu'à Byzance.

Mais l'absence de *Tomis* en Crimée n'implique pas l'inexistence du *Tomis* en Dobroudja. Vu la forme *Tomitanos*, on doit accepter qu'un *Tomis* fonctionnait encore et qu'il était suffisamment stable pour offrir identité à la région et aux habitants des alentours. Jusque vers la fin du VIe siècle et le début du suivant, celui-ci existait dans la province Scythia Minor, mais après cette date, on ne connaît aucune

---

[16] Il s'agit du passage où est décrite l'évasion de Justinien II de sa captivité. Il partit en cachette de Fanagoria et arriva εἰς Τόμιν. Là, il monta dans une barque de pêche et, passant près d'Asada et de Symbolon, il longea la côte et parvint aux Bouches du Danube, où il contacta Tervel, le khan des Bulgares.

[17] THEOPHANES, *Chronografia*, pp. 373–374: «Εὐθέως δὲ ἀποστέλλει Θεοδώραν ἐν Χαζαρίᾳ αὐτὸς δὲ ἀπὸ Φαναγουρίαν λάθρα δραπετεύσας εἰς Τόμιν κατῆλθεν. Καὶ εὑρηκὼς ἀλιάδα ἐξηρτισμένην ἐπέβη ἐπ'αὐτὴν καὶ παραπλεύσας τὴν Ἀσσάδα ἦλθε μέχρι Συμβόλου πλησίον τῆς Χερσῶνος. Καὶ ἀποστείλας κρυπτῶς ἐν Χερσῶνι ἐπῆρε Βαρισβακούριον καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, τόν τε Σαλιβᾶν καὶ Στέφανον, καὶ τὸν Μωρόπαυλον σὺν Θεοφίλῳ: καὶ σὺν αὐτοῖς ἀποπλεύσας διέβη τὸν φάρον Χερσῶνος. Εἶθ'οὕτως παραπλεύσας τὰ Νεκρόπηλα τὸ στόμιόν τε τοῦ Δάναπρι καὶ τοῦ Δάναστρι, κλύδωνος γεγονότος, ἀπέγνωσαν πάντες τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν. Μυάκης δὲ, ὁ οἰκειακὸς αὐτοῦ ἄνθρωπος, ἔφη αὐτῷ: ἰδοὺ ἀποθνήσκομεν, δέσποτα, τάξαι τῷ θεῷ περὶ τῆς σωτηρίας σου, ἵνα, ἐὰν ὁ θεὸς ἀποδώσῃ σοι τὴν βασιλείαν σου, μηδένα ἀμύνεσθαι τῶν ἐχθρῶν σου. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς ἐν θυμῷ λέγει αὐτῷ: ἐὰν φείσωμαί τινος ἐξ αὐτῶν, ὁ θεὸς ἐνταῦθά με καταποντίσῃ. Καὶ ἀκινδύνως ἐκ τοῦ κλύδωνος ἐκείνου ἐξῆλθε καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν Δανοῦβιν ποταμόν. ἀποστείλαντος δὲ αὐτοῦ Στέφανον πρὸς Τέρβελιν, τὸν κῦριν Βουλγαρίας».

[18] NICEPHORI, *Breviarium*, a. 702, p. 41: «Εὐθὺς δὲ Θεοδώραν τὴν γαμετὴν πρὸς τὸν πατέρα ἐκπέμπει, αὐτὸς δὲ ἀπάρας εἰς Τόμιν καλούμενον παραθαλάσσιον χωρίον κατῆλθε. Κἀκεῖσε νηὶ ἐπιβάς σὺν ἑτέροις τισὶν ἀνδράσι καὶ ταύτην παραπλεύσας ἦλθε μέχρι Συμβόλου τῇ πόλει πλησιάσας Χερσῶνι καὶ προσορμίσας τῷ ἐκεῖσε λιμένι πέμπει ἕνα τῶν ἑταίρων ἐπὶ τῇ πόλει, κἀκεῖθεν ἄγει πρὸς αὐτὸν τὸν Βαρασβακούριον καὶ τὸν τούτου ἀδελφὸν τόν τε Σαλιβᾶν καὶ ἑτέρους τινὰς ἄνδρας. καὶ σὺν αὐτοῖς ἐκπλεύσας τὰ λαγόμενα Νεκρόπηλα παρελθὼν πρὸς τὸν Ἴστρον ποταμὸν παραγίνεται. ἐκεῖθεν ἐκπέμπει τῶν συνόντων τινὰ Στέφανον πρὸς Τέρβελιν κύριον ὄντα τηνικαῦτα τῶν ἐκεῖσε Βουλγάρων».

[19] TUPKOVA-ZAIMOVA, 1992, pp. 47–56, (non vidi) apud DIACONU, 1994, p. 353.

information certaine qui confirme sa continuité. Analysant plusieurs catégories de sources, notamment celles numismatiques, Gh. Mănucu-Adameşteanu a démontré qu'après les destructions survenues au VIIe siècle, l'ancienne métropole scythe continue son existence sous une forme plus modeste jusque dans la période de Constantin VII le Porphyrogénète (945–959), lorsqu'elle reçoit le nom de Κωνστάντια[20], qu'elle gardera jusqu'à nos jours[21]. Le chercheur n'a pas pu préciser si, jusqu'au milieu du Xe siècle, le nom est resté *Tomis*. Quelques décennies plus tard, dans le contexte du retour des Byzantins au Bas-Danube au temps de Jean Tzimiskes (969–976), au carrefour des siècles X–XI sont attestés deux métropolites de *Tomis*, Anicet et Basile[22].

A notre avis, si l'on suivait la logique générée par la confusion signalée par Vasilika Tupkova-Zaimova, on devrait accepter que, dans la période comprise entre 814–820, quand Théophanes et Nicéphore finalisent leurs *chroniques*, un copiste commet la faute de remplacer la forme *εἰς στόμιν* par *εἰς Τομίν*, dans les deux ouvrages et que c'est une telle variante corrompue que reprend Walafridus et la redonne sous la forme *Tomitanos*, vers l'an 841. Sans exclure tout à fait cette possibilité, nous supposons toutefois que la variante *Tomitanos* n'a pas une origine livresque, car le trajet aurait été trop difficile à suivre, vu le temps trop bref jusqu'à la composition de l'ouvrage par l'auteur occidental.

Il n'est pas exclu que ce soit justement l'existence et la résonance du *Tomis* dobroudjan à cette époque-là – certes, loin de l'ampleur enregistrée dans la période de l'Antiquité tardive – qui ait provoqué l'apparition de l'erreur et sa généralisation dans les variantes grecques. Nous sommes d'avis que l'erreur s'est produite dans les milieux ecclésiastiques byzantins, peut-être par Nicéphore lui-même, qui se sert de l'œuvre de Théophanes, vu que pendant l'archipastorat de ce patriarche fût rédigée une liste des diocèses byzantins parmi lesquels apparaît, au rang des archevêchés autocéphals, *ἐπαρχία Σκυθίας, ὁ Τόμης*[23]. Pour ne pas être mal

[20] CONSTANTIN PORFIROGENETUL, *De administrando imperio*, 9.78–101, FHDR, II, p. 660.

[21] MĂNUCU-ADAMEŞTEANU, 1991, pp. 324–325.

[22] BARNEA, 1991, pp. 277–282. En essayant d'expliquer l'apparition des sceaux des deux titulaires, M. Zugravu considère que l'on doit tenir compte également d'un transfert du siège tomitain après le VIIe siècle. L'hypothèse ne nous paraît pas plausible, car lors des conciles locaux, permanents ou œcuméniques, réunis dans la période qui va jusqu'à la fin du Xe siècle, aurait du être mentionné au moins un représentant de ce siège, étant donné que le transfert aurait été fait dans une ville impériale située dans une région qui offre plus de sécurité. Or, l'apparition de ces métropolites coïncide avec la période de l'offensive byzantine en Bulgarie et il est très probable que l'on ait à faire avec une réactivation de l'ancienne titulature, comme soutient M. Zugravu aussi. Mais ce qui nous intéresse, c'est le fait que cela ne se fit pas de manière inconsciente, dans les conditions où la localité portait alors le nom de Κωνστάντια, mais on tint compte du prestige de l'ancienne métropole byzantine. Quoique nous n'ayons pas l'intention de développer l'idée, il n'est pas exclu que la réactivation de la métropole de *Tomis* ait été conçue par Tzimiskes au détriment des structures ecclésiastiques bulgares pour justifier non seulement l'intervention militaire, mais plutôt la légitimité byzantine sur les territoires conquis.

[23] *NEECp.*, Not. 2, p. 217.

compris, la *Notitia* rédigée à cette occasion n'est pas un texte officiel nouveau, pourtant qu'«il s'agit d'un remaniement livresque»[24]. Mais cela n'exclut pas l'existence de chrétiens autour de l'ancienne région métropolitaine de Tomis. Par conséquent, l'erreur aurait pu être causée par les liens que les autorités ecclésiastiques de Constantinople entretenaient, dans la première moitié du IXe siècle, avec les chrétiens de la région du Bas-Danube[25], qui gardaient encore dans la mémoire les anciennes structures ecclésiales.

Le deuxième argument invoqué par M. Nelu Zugravu, le fait qu'aux IVe–VIe siècles, autour de Tomis ne sont pas attestés des Goths ariens, est lui aussi discutable. La romanisation et la christianisation des groupes allogènes établis sur le territoire de l'empire avec l'accord des autorités centrales représentent un phénomène qui peut être attesté par des arguments littéraires et archéologiques au niveau de l'Antiquité tardive. Je pense aux Scyres, aux Sadagares et à certains Alans conduits par Candac, établis en Scythia Minor et Moesia Inferior, au groupe des Huns conduits par Hemac, le fils d'Attila, colonisé «à l'extrémité de Scythia Minor», ou à Emnetzur et Vitzindur, parents de Hernac, colonisés en Dacia Ripensis, dans la région des villes Utus-Hiscus[26]. Les découvertes archéologiques attestent la dynamique du processus d'assimilation et de christianisation des allogènes établis dans les provinces frontalières, et les exemples offerts par Atala, le fils de Tzeiuk, Gaione, qui baptise son fils en lui donnant le nom de Terentius, ou *comes* Gibastes, qui donne à sa fille un nom romain, Anthusa, toujours par le sacrement du baptême chrétien, sont très suggestifs à ce sens et nous considérons qu'il ne s'agit pas là de cas uniques[27].

Dans le cas présent, à notre avis, il faut considérer la possibilité qu'un groupe germanique ait été poussé dans la région tomitaine après le VIe siècle, lorsque les dislocations de population dans la zone balkanique constituaient, pour ainsi dire, un phénomène normal. Quelques témoignages nous offrent une image, assez vague, certes, de ce qui se passait dans les Balkans au VIIe siècle.

D'une dislocation massive de population impériale et de son retour dans les territoires d'origine nous parle un passage de *Miracula Sancti Demetrii*, rédigé vers la fin du VIIe siècle. Ainsi, dans la deuxième décennie de ce siècle, les Avares ont

[24] *NEECp.*, Not. 2, p. 19.

[25] Nous allons revenir plus loin sur ce sujet.

[26] IORDANES, *Getica*, L, 262–266, pp. 102–105, note la situation d'après le démembrement de l'empire des Huns: les Gépides sont devenus maîtres sur les territoires de toute la Dacie (264), les Ostrogoths se sont installés en Pannonie, dans la région de la ville de Sirmium (264), les Sarmates et les Cémandres, dans l'Illyricum, autour de la ville de Castramartena (265), «les Scires, les Sadagares et quelques-uns des Alans avec leur chef nommé Candac ont reçu des terres en Scythia Minor et Moesia Inferior» (265), les Ruges et d'autres peuplades ont demandé de s'installer dans la région de Bizzis et d'Arcadiopolis (266), Hernac, le fils d'Attila, s'est établi «dans l'extrémité de Scythia Minor» (266), Emnetzur et Vitzindur, parents de Hernac, en Dacia Ripensis, dans la région des villes de Utus-Hiscus (266). Les traces de la présence des Huns en Dacia Ripensis étaient encore vivantes, au VIe siècle, dans la mémoire des Byzantins, Procopius évoquant *la forteresse des Huns* (τοῦ Οὔννων φρουρίου); PROCOPIUS, *Περὶ Κτισμάτων*, IV.6.34; FHDR, II, p. 463) située sur la rive du Danube et à laquelle Justinien avait fait refaire le mur extérieur.

[27] POPESCU, *IGLR*, p. 25; voir aussi les inscriptions no. 30 (pp. 65–66), 41 (pp. 77–78), 195 (pp. 206–208), 236 (pp. 246–249).

fait une série d'incursions dans presque toutes les provinces balkaniques impériales, en y faisant un grand nombre de captifs, qu'ils ont placé à gauche du Danube, dans la zone de la ville de Sirmium. Comme on sait, à la suite de ces attaques, les Slaves sont venus et se sont installés à droite du fleuve, sans que les autorités centrales byzantines pussent réagir. Les descendants des déportés se sont révoltés contre la domination avare et sont partis vers les cités de leurs pères, raison pour laquelle, à leur retour en territoire impérial après environ 60 ans (676–678), ils furent désignés du nom de *Sermésiens*[28].

Dans l'autre partie de la région du Bas-Danube, au VIe siècle, outre la population impériale était attesté un groupe relativement distinct, *Gothi minores*. Jordanes dit qu'il s'agit d'un peuple nombreux (populus inmensus), qui a appris à lire et à écrire grâce à Ulfilas (cum suo pontifice ipsoque primate Vulfila, qui eis dicitur et litteras instituisse), un peuple grand, mais pauvre et pacifique (gens multa, sed paupera et inbellis), qui habitait en Moesia, dans la région de Nicopolis, au pied du mont Haemus (hodieque sunt in Moesia regionem incolentes Nicopolitanam ad pedes Emimonti)[29].

Un siècle après le récit de Jordanes, suite à la pénétration des Bulgares au sud du Danube, un nouveau mouvement des populations dans la région allait se produire. Asparuh, dit Théophanes, traversa le fleuve et «alla jusqu'à la nommée Varna, près d'Odessos et jusqu'aux territoires trouvés à l'intérieur»[30]. De là, nous dit le même chroniqueur, «ils firent les Sévériens se déplacer du détroit des Veregaves vers les régions orientales», et «vers le midi et vers le couchant, au pays des Avares, ils avaient un accord avec le reste des sept populations»[31].

---

[28] L'édition critique se trouve chez LEMERLE, 1979, pp. 222–234, ici pp. 227–228: «καὶ ὅτιπερ τὸ Ἰλλυρικὸν σχεδὸν ἅπαν, ἤγουν τὰς αὐτοῦ ἐπαρχίας, λέγω δὴ Παννονίας (p. 228) δύο, Δακίας ὡσαύτως δύο, Δαρδανίας, Μυσίας, Πρεβάλεως, Ῥοδόπης τῶν πασῶν ἐπαρχιῶν, ἔτι μὴν καὶ Θρᾴκης καὶ τοῦ πρὸς Βυζαντίου μακροῦ τείχους, καὶ λοιπὰς πόλεις τε καὶ πολιτείας ἐκπορθήσαντες, ἅπαντα τὸν αὐτὸν λαὸν εἰς τὸ ἐκεῖθεν πρὸς Παννονίαν μέρος τὸ πρὸς τῷ Δανουβίῳ ποταμῷ». La source est assez connue à l'historiographie roumaine, mais fut relativement peu utilisée, probablement à cause du fait qu'elle soutenait, apparemment, la théorie immigrationniste; voir notamment ONCIUL, 1968, vol. I, pp. 265–269; POPA-LISEANU, 2007, pp. 309–313; PANAITESCU, 2000, p. 108; ARMBRUSTER, 1972, p. 19; POPESCU, *Recenzie Lemerle*, pp. 756–761; BREZEANU, 1999, pp. 51–54; une traduction récente du texte voir aussi dans FHDRCh, *LXXXIX*, p. 631. Nous avons l'intention de revenir à l'avenir avec une étude au sujet de cette source, très importante à notre avis.

[29] IORDANES, *Getica*, LI, 267, p. 105.

[30] THEOPHANES, *Chronographia*, p. 359, FHDR, II, p. 621.

[31] Un débat plus détaillé sur l'exercice de l'autorité byzantine dans la région ne serait peut-être pas inutile, partant du besoin immédiat d'Asparuh de renforcer ses flancs d'ouest, du sud et de l'est, contre les Byzantins et les Avares, mais ce n'est pas le cas d'insister maintenant sur cet aspect. Du point de vue stratégique, le mouvement est logique. Sur la direction sud et ouest sont déplacées «les sept tribus» car cette confédération faisait partie, peut-être, selon les interprétations récentes (CURTA, 2006, p. 301), de la clientèle de Byzance. Les Sévériens sont commassés dans la région du Pas des Véregaves (région de Riş-Smiadovo-Dulgopol-Dolen Chiflic, actuelle Bulgarie) presqu'à la moitié de distance entre Odessos et Messembrie. Du côté nord, Asparuh n'y installe aucune tribu slave, en laissant ouvert le couloir vers le Danube, du moins jusqu'à Durostorum, par crainte probablement d'une possible réplique byzantine. Il ne faut pas oublier le fait que, selon les témoignages de Théophanes et du patriarche Nicéphore, quelques années avant l'apparition des Bulgares au Danube, les Avares et les autres chefs des peuples balkaniques de l'ouest avaient sollicité à Constantin IV paix et amitié, en reconnaissant sa suzeraineté, et il n'est pas exclu que la même

A notre avis, il n'est pas exclu que pendant cette intervalle d'un siècle, dans les conditions de l'installation en masse des Slaves au sud du Danube, les *Gothi minores* aient été poussés vers la région tomitaine, ou même que leur déplacement fût un mouvement contrôlé ou accepté par les autorités byzantines, puisque ce même Théophanes savait qu'au moment de l'arrivée des Bulgares en Moesia, le pays «se trouvait alors sous le gouvernement des chrétiens (des Byzantins, n.n.)» (ὑπὸ Χρισιανῶν τότε κρατουμένην)[32]. Leur déplacement d'environ 300 km. sur la direction N–E n'est pas tellement impossible dans les conditions du VIIe siècle, et le lien entre les *Gothi minores* et les *Scythes tomitains* pourrait être bien réel.

Ce qui est certes, c'est que seulement après la réinstallation des populations slaves dans les nouveaux territoires, les Bulgares «commencèrent à piller les cités et les villages de l'empire romain, en prenant des prisonniers»[33], et l'empereur se vit contraint de faire la paix avec eux. Nous considérons que ce n'est pas le cas d'analyser ici l'offensive que les Bulgares menaient contre les *villages* et les *cités* de l'empire, attestée par Théophanes[34], le patriarche Nicéphore[35] et Georgius Monachos[36], les prisonniers amenés en ces circonstances étant destinés spécialement pour refaire la densité de la population dans les régions d'où l'on avait disloqué les tribus slaves, puisqu'une telle analyse n'aurait pas de relevance pour la présente étude.

Ce qui nous intéresse, c'est que les *Scythes tomitains* se servaient dans le culte de livres traduits par leurs prédécesseurs en allemand, mais avec les erreurs spécifiques à l'hérésie arienne. Dans ce contexte, si Walafridus se référait aux *Goths tetraxites,* comme soutient M. Zugravu, on devrait se demander quand et en quelles circonstances avaient ceux-ci adopté *l'arianisme.* Plus précisément, on sait qu'Ulfilas avait enseigné l'hérésie dans sa forme semi-arienne[37] aux régions du Bas-Danube, et que le groupe retiré avec lui vers 347/348 ne s'est pas mêlé à la masse

---

chose se soit passée avec les tribus slaves de la zone du Bas-Danube; THEOPHANES date l'évènement autour de l'an 677, (*Chronographia*, *AD 6169*, p. 356: «ὅ τε Χαγάνος τῶν Ἀβάρων καὶ οἱ ἐπέκεινα ῥῆγες ἔξαρχοί τε καὶ κάσταλδοι καὶ οἱ ἐξοχώτατοι τῶν πρὸς τὴν δύσιν ἐθνῶν, διὰ πρεσβευτῶν δῶρα τῷ βασιλεῖ στείλαντες εἰρηνικὴν πρὸς αὐτοὺς ἀγάπην κυρωθῆναι ἠτήσαντο. εἴξας οὖν ὁ βασιλεὺς ταῖς αὐτῶν αἰτήσεσιν ἐκύρωσε καὶ πρὸς αὐτοὺς δεσποτικὴω εἰρήνην. Καὶ ἐγένετο ἀμεριμνία μεγάλη ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ δύσει»); le patriarche NICEPHORE place le même évènement aux environs de l'année 673, (*Breviarium*, a. 673, p. 33, FHDR, II, p. 625: «le chef des Avares et les chefs des peuples de l'ouest avaient envoyé des messagers avec des présents à l'empereur demandant la paix. L'empereur fut d'accord et ensuite la paix et la tranquillité ont régné tant dans les régions orientales que dans celles occidentales»).

[32] THEOPHANES, *Chronographia*, *AD 6171*, p. 358, FHDR, II, p. 619.

[33] *IBIDEM*, p. 359, FHDR, II, p. 621.

[34] *IBIDEM.*

[35] NICEPHORI, *Breviarium*, a. 673, p. 35, FHDR, II, p. 627

[36] GEORGIOS MONACHOS, *Chronicon*, IX.25, FHDR, II, p. 635 «ils en ont tué un grand nombre, ont pillé et ont accaparé les territoires des chrétiens. L'empereur n'eut pas d'autre issue et fit la paix avec eux, en leur donnant n'importe quoi, car ils dévastaient la Thrace et les contrées voisines».

[37] Pour la formule de foi confessée par Ulfilas, voir SIMONETTI, 1976, pp. 297–323.

des Goths migrés dans l'empire après 376. D'autre part, il n'y a pas de témoignages qui attestent une activité missionnaire arienne à l'adresse des Goths de Crimée, mais, selon le témoignage de S. Jean Chrysostome, il leur avait consacré un évêque orthodoxe en la personne d'Unila. Au moment de la mort de celui-ci, les dirigeants des Goths ont envoyé une mission, sollicitant l'ordination d'un nouvel évêque[38].

On pourrait admettre, comme une hypothèse, que, pendant la période Constantius II (337–361) – Valens (363–378), Constantinople avait envoyée aux Goths de Crimée des évêques ariens, quoiqu'aucune source ne l'atteste, mais il est clair qu'après l'avènement de Théodose Ier au trône (379–395) une telle chose ne s'est plus passée. S'il n'y a pas la moindre certitude quant au contact des Goths tétraxites avec l'arianisme, en quelles circonstances seraient-ils entrés en possession des livres hérétiques? Nous admettons, tout aussi hypothétiquement, la possibilité que des exemplaires de livres traduits en allemand par Ulfilas fussent arrivés en Crimée, en y étant multipliés et utilisés. Mais est-ce que de cette manière les Goths tétraxites fussent-ils devenus ariens?

Tout aussi hypothétiquement, on peut affirmer que, dans le contexte des liens développés par S. Jean Chrysostome, qui avait mis les bases d'un séminaire gothique à Constantinople[39] et initié une mission intense afin d'attirer les Goths, notamment les Goths semi-ariens, à l'Orthodoxie, les livres d'Ulfilas pouvaient être *corrigés* des erreurs ariennes et les variantes nicéennes en allemand, utilisées dans le cadre de la mission initiée chez les Scythes nomades du Danube, dont Jean faisait mention à Léonce d'Ancyre[40]. Brièvement, le calcul des hypothèses peut mener à n'importe quel résultat; pratiquement, rien ne soutient l'arianisme des Goths tétraxites. En échange, les *Gothi minores* correspondent mieux à la description faite par Walafridus, et la possibilité qu'ils fussent arrivés aux environs de Tomis dans le contexte nébuleux du VIIe siècle constitue, à notre avis, une variante acceptable, bien que, pour être réalistes, on doive d'abord nous demander si, vers la fin du VIe siècle, les *Gothi minores* étaient encore ariens ou s'ils étaient encore conscients de leur arianisme.

On arrive ainsi au **premier argument** invoqué par M. Zugravu, le fait que «l'ethnonyme *scythi* n'est qu'un cliché historiographique d'ancienne tradition, qui n'a rien à faire avec la réalité ethnique et politique de l'ancienne province de Scythia Minor, étant emprunté à la tradition hagiographique occidentale (Hiéronymus, Paulus Orosius, Cassiodorus, Jordanes, Isidore de Séville)».

---

[38] POPESCU, 1992, p. 15–27; POPESCU, 1994, pp. 187–199.

[39] POPESCU, 1992, p. 18, n. 19.

[40] TEODORET, *I.B.* V.31.1–2, p. 237, voir aussi dans FHDR, II, p. 237: «Μαθὼν δέ τινας τῶν νομάδων Σκυθῶν παρὰ τὸν Ἴστρον ἐσκηνημένους διψῆν μὲν τῆς σωτηρίας, ἐστερῆσθαι δὲ τοῦ τὸ νᾶμα προσφέροντος, ἐπεζήτισεν ἄνδρας τὴν ἀποστολικὴν φιλοπονίαν ἐζηλωκότας, καὶ τούτους ἐκαίνοις ἐπέστησεν. ἐγὼ δέ τοι καὶ γράμμασιν ἐντετύχηκα παρ'αὐτοῦ γραφεῖσι πρὸς Λεόντιον τὸν Ἀγκύρας ἐπίσκοπον, δι'ὧν καὶ τῶν Σκυθῶν ἐδήλωσε τὴν μεταβολὴν καὶ πεμφθῆναι οἱ ἄνδρας πρὸς τὴν τούτων ποδηγίαν ἐπιτηδείους ἠξίωσεν».

Que l'on ait à faire avec des informations de nature livresque, voilà ce qui est très clairement affirmé par l'auteur lui-même, par les paroles «*ut historiae testantur*». Mais «le cliché historiographique» se heurte à de grandes difficultés quand il doit expliquer les informations fournies par les *fidelium fratrum* qui en font une mise à jour (adhuc, hactenus). Un débat s'impose donc au sujet des sources utilisées par Walafridus.

Il est clair que c'est des *histoires* que l'auteur connaissait leur nom (*Scythes, Goths, Gètes*), ainsi que le fait qu'ils avaient servi dans l'armée romaine, occasion lors de laquelle ils furent évangélisés par des missionnaires de langue grecque et latine, que leurs prédécesseurs avaient traduit les livres sacrés en leur langue etc.

Ce que l'auteur ne pouvait pas apprendre des *histoires*, mais seulement des *frères de confiance*, ce sont les détails essentiels qui font la différence de ce récit et qui ponctuent à chaque fois l'actualisation de l'information (adhuc, hactenus): que quelques-uns de ces livres *sont gardés aujourd'hui encore par certains d'entre eux* ([libros] quorum adhuc monumenta apud nonnullos habentur) et que les offices sont célébrés en allemand *jusqu'à aujourd'hui* chez bien des populations scythes, *notamment chez les Tomitains* (maxime Tomitanos).

En ce cas, nous considérons que l'actualisation de l'information par Walafridus est due à sa carrière, dont nous avons déjà parlé. A notre avis, il aurait pu entrer en possession des informations pendant la période de formation qu'il avait passée dans les grands monastères occidentaux de Reichenau et de Fulda, mais surtout dans la période 829–838, quand il détenait la qualité de tuteur de Charles le Chauve, étant un proche de la maison impériale occidentale.

Comme on le sait, dans la première moitié du IXe siècle, entre Constantinople et Aix-la-Chapelle[41] il y avait une intense activité diplomatique ayant comme principaux sujets la reconnaissance du titre de *basileus* pour l'empereur de l'Occident, le statut des possessions byzantines de l'Adriatique et de l'Italie, la lutte commune contre les Arabes dans la Méditerranée Occidentale etc. Une intensification significative des échanges diplomatiques est enregistrée notamment dans la période d'après 824 quand, désirant apaiser le parti iconophile, l'empereur Michel II (820–829) fit appel à l'autorité de Louis le Pieux afin d'obtenir le soutien du pape Pascal I (817–824)[42]. L'empereur byzantin envoya d'abord à Aachen son ambassade formée par le stratège Théodotus, par Théodore Crithinus, οἰκονόμος de Sainte Sophie, et par le patriarche Fortunatus de Grado qui, depuis 821, s'était réfugié à Constantinople[43]. Nous retrouvons ce même Théodore Crithinus à la cour de Louis en 827 aussi, quand il fit cadeau au roi d'un très beau manuscrit de Pseudo-Denys l'Aréopagite. L'année suivante, en février, à côté de la délégation byzantine arriva à Constantinople une délégation allemande aussi[44].

---

[41] TREADGOLD, 1988, notamment pp. 70–71, 89–92, 112–113, 117–124, 130, 143–144, 155, 159, 166–167, 178–182, 206, 219, 245, 257, 309, 325–326.

[42] Initialement, l'empereur avait fait appel à Théodore le Studite, mais celui-ci le refusa, en disant qu'en matière de foi il n'est pas possible qu'une seule personne décide, mais les chefs de l'Eglise, en lui suggérant d'entrer en relations avec Rome.

[43] TREADGOLD, 1988, p. 245.

[44] *IBIDEM*, p. 257.

Nous avons fait toutes ces présentations concises, car toutes les ambassades envoyées par une cour impériale comptaient parmi leurs membres des hommes d'Eglise aussi, notamment des évêques ou des diacres. L'aspect est important à notre avis car, pendant les longues périodes où les délégations devaient attendre l'amélioration du temps pour pouvoir rentrer dans leur pays, vu les distances très longues à parcourir, on pouvait échanger des informations sur les groupes de chrétiens d'origine et de langue germanique de la région pontique, sujet qui, à un moment donné, pouvait même flatter les interlocuteurs occidentaux. A ce sens, nous estimons que, pour pouvoir admettre la localisation des *Scythes tomitains* en Dobroudja, deux aspects essentiels doivent être solutionnés, datant de la première moitié du IXe siècle, en tant que réalités spécifiques à cette période:

– I) que le nom de Scythes n'est pas un simple calque livresque, mais qu'il était utilisé par les Byzantins pour désigner une réalité ethnique concrète;

– II) qu'entre les autorités ecclésiastiques de Constantinople et les chrétiens de la zone danubienne-pontique il y avait des liens réels.

I) Le nom de *Scythes* n'est pas un simple calque livresque, comme M. Zugravu est enclin à croire, mais était utilisé par les impériaux pour désigner une réalité ethnique concrète. Pour les auteurs byzantins, notamment clercs, dans la première moitié du IXe siècle le nom de *Scythes* se référait non seulement à toute la région nord-pontique, mais aux *Bulgares* aussi.

A ce sens, il faudrait d'abord mettre en valeur l'information transmise par Génésios qui, au milieu du Xe siècle, note l'échange assez dure de répliques que Boris/Michel aurait eu avec l'impératrice Théodora. L'auteur dit que ὁ δὲ ἀρχηγὸς Βουλγαρίας, auquel les Romains avaient permis d'habiter à Durostorum et en Moesia (ὃς παρὰ Ῥωμαίων ἐν κατοικήσει Δορυστόλου καὶ τῆς Μυσίας γεγένητο), a menacé de la guerre l'empire. Comprenant que sa démarche n'aurait pas une finalité heureuse, «le *Scythe* (n.s.) décida de rester dans sa patrie » (ταῦτα ὁ Σκύθης συνεὶς ἠρεμεῖν κατὰ τὴν ἰδίαν χώραν διέγνωκεν)[45].

D'autres affirmations de ce genre se trouvent dans *Sinaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*. Ainsi, *le Synaxaire* du 26 juillet note qu'«en ce jour on fait mémoire à nos frères chrétiens tués en Bulgarie au temps de l'empereur Nicéphore», en 811. Ceux-ci, tel qu'il en résulte du texte, étaient des soldats de l'armée impériale conduite par Nicéphore qui avaient réussi à s'en tirer vivants de l'embuscade nocturne organisée par Krum, mais n'avaient pas réussi à se réfugier dans l'empire. Capturés, on leur demanda d'«oublier les enseignements de notre Seigneur Jésus Christ et de suivre la foi des Scythes» (μὴ ἀνασχόμενοι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξομόσασθαι καὶ τῇ Σκυθῶν προσελθεῖν θρησκείᾳ) et, comme ils ont refusé, ils furent tués[46].

---

[45] GENESIOS, *Βασιλεῖαι*, IV.7, *Iosephi Genesii regum libri quattuor* éd. De Gruyter, Berlin, 1978, TLG cod. 3040. Le fragment de FHDR, II, pp. 654–655 est incomplet par rapport à ce que nous avons montré ici. Une traduction du paragraphe en question, à POPA-LISEANU, 2007, pp. 333–334.

[46] DELEHAYE, *SECp.*, 1902, col. 846–848.

Dans la variante abrégée du *Synaxaire* de jour du 23 juillet, les Bulgares sont mentionnés sous le nom de Σκυθοβούλγαροι[47].

Un chrétien né en Bulgarie à cette époque nous est connu dans le cas du martyr Thadée. Le *Synaxaire* du 29 décembre note au sujet de Saint Thadée qu'il était initialement l'esclave de Théodore le Studite, que celui-ci avait affranchi (ἀπόδουλος γέγονε Θεοδώρου τοῦ τὴν μονὴν Στουδίου). Quoiqu'il eût essayé la pacification avec le parti iconophile, dans la période d'après l'étouffement de la révolte de Thomas le Slave, l'empereur Michel II Traulos (820–829) eut un conflit avec Thadée au sujet de la vénération des icônes et «offensé par un paysan, *Scythe par naissance* et homme simple du peuple» (ὑπὸ ἀγρίκου καὶ σκυθογενοῦς καὶ παντελῶς ἰδιώτου ὑβρισθείς), ordonna qu'il soit torturé et tué[48].

Du même Thadée parle Théodore le Studite aussi, en disant qu'«il était *Scythe*» (Scytha erat)[49], «né en *Scythia*» (Thaddaeus noster e Schythicis natalibus)[50], dans les conditions où, par *Scythia*, l'higoumène de Studios désigne la Bulgarie de l'époque, puisqu'il affirme que «les *Scythes* et les Arabes aussi (nous) font la guerre et tuent le peuple de Dieu» (καὶ Σκύθας καὶ Ἀράβας θανατοῦντας τὸν λαὸν τοῦ Θεοῦ πολεμεῖν)[51].

Bien que de tout cela on peut conclure assez clairement que pour les Byzantins, dans la première moitié du IXe siècle, le nom de *Scythes* désignait les Bulgares aussi, nous voulons tout de même mettre en lumière un aspect encore obscur de l'historiographie roumaine.

---

[47] *IBIDEM*, col. 837–838.

[48] *IBIDEM*, col. 353–356.

[49] THEODORI STUDITAE, *Sermo XXIX*, *PG* XCIX, col. 548C.

[50] IDEM, *Sermo XLIII*, *PG* XCIX, col. 568B.

[51] IDEM, *Epistolae*, II, 145, *PG* XCIX, col. 1485B. En ce cas, nous considérons que l'identification des *Scythes* avec les *Bulgares* aussi ne peut pas être contestée, car pendant cette période on ne connaît pas d'incursions dévastatrices des peuples de la steppe nord-pontique qui donnent l'impression d'une guerre d'extermination. En échange, du moins après 811, le conflit entre Byzance et la Bulgarie acquiert un caractère idéologique de plus en plus prononcé, pareil à celui avec l'Islam. Nous considérons que pour Krum la signification symbolique et idéologique de la victoire de 811 semble avoir été plus grande que celle militaire. Il a fait plus qu'empêcher la destruction et la disparition de la Bulgarie, fortement affectée par les campagnes byzantines conduites par Constantin V (741–775) et Nicéphore I (802–811). Selon Théophanes (*Chronografia*, p. 491), Krum avait fait de la tête de Nicéphore une coupe dont il se servait notamment aux festins donnés en l'honneur des ambassades: «τὴν δὲ Νικηφόρου κεφαλὴν ἐκκόψας ὁ Κροῦμμος ἐκρέμασεν ἐπὶ ξύλου ἡμέρας ἱκανάς, εἰς ἐπίδειξιν τῶν ἐρχομένων εἰς αὐτὸν ἐθνῶν καὶ αἰσχύνην ἡμῶν». Le geste, que les Byzantins considéraient d'une sauvagerie inouïe, venait consolider son autorité idéologique devant les autres païens balkaniques. Les Avares avaient vu comment l'armée d'un *empereur chrétien* avait totalement désintégré leur Etat. D'autre part, les mêmes Avares voyaient qu'un païen comme eux avait tué sur le champ de bataille et maintenant s'abreuvait du crâne *d'un empereur chrétien*. Pratiquement, Krum démontrait aux païens de l'Europe balkanique qu'unis – autour de lui, évidemment – ils sont en mesure de tenir tête à l'offensive militaire et idéologique que les *Empires Chrétiens* avaient déclenché contre eux.

Dans le contexte des disputes qui avaient lieu entre Constantinople et Rome au sujet des dissensions provoquées par l'installation de Photius sur le trône patriarcal constantinopolitain, l'empereur Michel III (842–867) envoya au pape Nicolas Ier une lettre dépourvue de toute finesse diplomatique. On n'en connaît pas le texte, mais de la réponse du prélat roumain, qui s'est conservée, on peut déduire les accusations qu'on lui avait adressées. Le pape écrivit cette épître l'été de 865, répondant point par point aux invectives de l'empereur[52]. A un moment donné, l'empereur reprocha à l'évêque de Rome de parler une langue «barbare et *scythe*». Les débats suscités par ce reproche ont déterminé les chercheurs de supposer que c'est une allusion à l'existence de *Scythes* parlant le latin, qu'on identifia aux *Roumains* de la gauche du Danube[53].

Dans sa réponse, le pape Nicolas I apporte une série d'arguments pour prouver que le grec et le latin sont d'une importance égale dans la prédication de l'Evangile. Un des arguments c'est le fait que, sur la Croix, la coulpe du Christ Sauveur fut écrite en araméen, en grec et en latin. Un autre, c'est que les Barbares et les Scythes ont connu Dieu par l'intermédiaire du 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»[54].

En outre, le pape reproche à Michel III qu'il s'intitule empereur des Romains, mais sans connaître leur langue, qui est le latin[55]. Au-delà de la guerre sourde des déclarations, on se demande si le pape Nicolas Ier était au courant de l'existence des chrétiens scythes de langue latine dans les Balkans et si c'est sur cette réalité qu'il avait fondé sa réponse.

A l'égard des *barbari omnes* qui avaient connu l'enseignement du Christ en latin, l'opinion généralement acceptée par les spécialistes c'est qu'ils sont les Occidentaux qui, aux yeux des Byzantins, étaient considérés *barbares*. Quant aux Scythes, l'opinion qu'ils ne seraient que les Roumains de la rive gauche du Danube[56] devrait, à notre avis, être modifiée. Connaissant les *talents* d'un empereur comme Michel III, il est assez difficile d'accepter que parmi ceux-ci comptait également la rédaction de lettres dans une dispute si sérieuse que celle de la *légitimité* et de la *canonicité* de Photius en tant que patriarche. C'est pour cela que je considère que puisqu'il s'agissait d'une correspondance avec Rome, celui qui a composé la lettre a dû être un clerc et il n'est pas exclu que ce soit justement Photius, puisqu'il pouvait le mieux répondre aux accusations qui lui étaient adressées.

---

[52] Une discussion plus ample sur ce thème à HEFELE, *Conciles*, IV, 1, pp. 420 sq.

[53] MADGEARU, 1986, pp. 318–325, avec la bibliographie principale de la question. C'est un article de jeunesse de l'auteur, de la période de ses études, dont la plupart des interprétations restent valables aujourd'hui encore, mais certaines affirmations doivent être à notre avis un peu réctifiées.

[54] NICOLAUS I, *Epistola et decreta*, Ep. LXXXVI, *PL* CXIX, col. 932C.

[55] *IBIDEM*: «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».

[56] MADGEARU, 1986, p. 321 (voir aussi les auteurs cités à la n. 20).

Au fond, ce qui compte ce n'est pas tellement *qui* a composé la lettre, mais le fait que l'invective à laquelle Nicolas Ier se sentait obligé de répondre provenait de Constantinople (*barbaram **vos*** [= Grecs, Byzantins, n.s.] *et Scythicam vocatis*). Autrement dit, ce sont les Byzantins qui mettent en circulation cette affirmation et si, pour eux, les *Barbares* étaient les peuples occidentaux, les *Scythes parlant le latin* peuvent être identifiés parmi les habitants des Balkans voisins, notamment de la zone d'influence bulgare, tant au sud qu'au nord du Danube. Important est le fait qu'à cette époque-là, le latin était considéré à Constantinople comme une *langue scythe* (Scythicam linguam), puisque ce sont les Byzantins ceux qui attestent la présence d'un autre groupe linguistique, latinophone cette fois-ci, dans la même zone *scythe*. A notre avis, cette information ne fait qu'affermir l'idée de l'existence de plusieurs groupes chrétiens anciens sur le territoire de la Bulgarie, encore païenne officiellement.

Nicolas Ier ne tourne pas l'argument en sa faveur, puisqu'après cette discussion, la suite fait référence à la situation du détrônement d'Ignace. Pratiquement, il n'a pas saisi l'opportunité que les Byzantins lui offraient. En même temps, cet échange de lettres ne fait pas partie des débats autour de la juridiction ecclésiastique (romaine ou byzantine) sur la Bulgarie et nous considérons que les susdites assertions ne peuvent être interprétées comme une tentative du pape d'argumenter son désir de suprématie dans les Balkans en s'appuyant sur la population chrétienne latinophone du nord du Danube, puisque ce dossier n'était pas encore ouvert.

Il est possible que les Byzantins aient réalisé l'erreur commise qui, pratiquement, offrait à Rome un sérieux argument dans la dispute qu'allait susciter la juridiction sur la Bulgarie. Lorsqu'en 870, les délégués de Boris/Michel furent arrivés à Constantinople, la discussion fut déviée en d'autres directions. S'adressant à l'assemblée synodale, les messagers bulgares ont dit: «jusqu'à ce jour, nous avons été païens, mais maintenant, nous avons reçu la grâce du christianisme». Pour cela, pour ne pas tomber dans l'erreur, «cui Ecclesiae subdi debeamus, a vobis qui vices summorum patriarcharum geritis nosse desideramus»[57]. La réponse immédiate des légats du pape fut que les Bulgares devaient se soumettre à Rome, car du temps de Nicolas Ier, le souverain pontife leur avait envoyé, à leur demande, des évêques et des prêtres (a Sancta Romana Ecclesia sacerdotes nos petiisse et succepisse), mais ne fait aucune référence à la langue latine *scythe*. En échange, lorsque les mêmes messagers furent questionnés par les vicaires des patriarcats orientaux, la question fut: «Quando vos illam patriam cepistis, cuius potestatis subdita erat, et utrum Latinos an Graecos sacerdotes habuerit, dicite?» La réponse de la délégation bulgare mit pratiquement fin à la discussion pour le moment, même si les représentants de Rome eurent des objections: «Nos illam patriam a Graecorum potestate armis evicimus, in qua non Latinos sed Graecos sacerdotes reperimus». Suite à la réponse de la délégation bulgare, la décision des vicaires des patriarcats orientaux fut claire: «Si Graecos

[57] ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Historia de vitis pontificium Romanorum*, 633, *PL* CXXVIII, col. 1391–1392.

sacerdotes ibi reperistis, manifestum est quia ex ordinatione Constantinopoleos illa patria fuit»[58].

Compte tenu de ces affirmations, nous considérons avoir exposé assez d'arguments pour soutenir la conclusion que, dans la première moitié du IXe siècle, les Byzantins donnaient le nom de Scythes non seulement aux peuples qui habitaient la région nord-pontique, mais aussi aux Bulgares, et en ce cas les Tomitains ne seraient que l'un des groupes ethniques chrétiens ou païens de cette zone scythe, dont font partie également les Bulgares, les Slaves, les Roumains, les Avares etc. Par conséquent, nous sommes d'avis qu'une telle information pouvait parvenir à Walafridus, et qu'il n'a retenu que les détails qui l'intéressaient directement, respectivement ceux concernant le groupe germanique.

II) Le deuxième point qui doit être démontré dans ce cas, respectivement l'existence de liens réels entre les autorités ecclésiastiques de Constantinople et les chrétiens de la zone danubienne-pontique, nous considérons qu'il peut être dépassé en analysant les sources qui se réfèrent au sort des déportés d'Adrianople, dans le contexte de l'intensification du conflit idéologique entre Byzance et la Bulgarie, dans la première moitié du IXe siècle.

Dans la période d'après la défaite de Nicéphore et jusqu'en 814, les chroniqueurs mentionnent l'intensification des manifestations païennes de Krum, qui se voulaient probablement l'alternative religieuse à la pression chrétienne toujours croissante[59]. Il est clair, croyons-nous, qu'après 811, entre Byzance et la Bulgarie se développe un conflit idéologique de plus en plus accentué. L'apparition du *Synaxaire* et du *Canon des martyrs tués pour le Christ en Bulgarie*, le plus probablement auprès du monastère de Studios, les *interventions* des Saints militaires Georges[60] et Joannice[61], qui amènent miraculeusement à Byzance quelques-uns des prisonniers chrétiens déportés chez les païens, d'une part, et la délimitation toujours plus claire entre Βουλγάροι et Χριστιανοὶ qui apparaît dans les inscriptions

[58] *IBIDEM*, col. 1392.

[59] TURLEJ, 2007, pp. 52–53.

[60] Dans un contexte impossible à dater, mais généré par l'atmosphère des confrontations byzantino-bulgares depuis la seconde moitié du VIIIe siècle, il est question d'un jeune soldat, fils d'un *Dux Leon*, qui avait été capturé et fait esclave par les Bulgares. Plus tard, par l'intervention miraculeuse de S. Georges, il fut ramené chez ses parents, au moment où il allait être sacrifié pour servir comme nourriture à son maître bulgare; cf. AUFHAUSER, J.B., *Miracula Sancti Georgii*, Leipzig, 1913, pp. 18–40 (non vidi), apud BROWING, 1988, p. 33.

[61] S. Joannice est *miraculeusement intervenu* pour libérer un groupe nombreux de chrétiens (40 personnes) de la captivité bulgare vers 825 (ὁ μὲν Μιχαὴλ πέμπτον ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς ἔτος ἦγε) cf. *PG* CXVI, col. 68C–69A. Ce qui est intéressant dans ce cas ce n'est pas seulement le fait que les prisonniers sont amenés dans l'empire, mais le protagoniste principal mérite une attention spéciale: Saint Joannice avait été lui aussi soldat dans l'armée impériale de Constantin V et avait participé aux campagnes anti-bulgares de celui-ci (κατὰ Βουλγάρων ἐστράτευσεν), où il s'était remarqué par ses prouesses, protégeant bien de ses camarades (καὶ τοὺς ὁμοφύλους διασώσας); cf. DELEHAYE, *SECp.*, 1902, 4 nov., col. 191–193. Quelques décennies plus tard, Saint Joannice *revint* en Bulgarie, cette fois-ci spirituellement, toujours pour aider ses coreligionnaires et les protéger de la furie barbare.

proto-bulgares[62] des décennies 2–5 du IXe siècle et les mesures répressives prises contre quelques-uns des chrétiens, en ignorant, évidemment, les exagérations des sources byzantines, d'autre part, sont les éléments qui indiquent l'apparition d'un *rideau de fer idéologique* entre les deux voisins balkaniques, en dépit du fait que les relations officielles tournaient au calme.

Suite à l'attaque contre la ville d'Adrianople au milieu de l'année 813, Krum déporta un nombre considérable de prisonniers en *la Bulgarie de delà du Danube*[63].

---

[62] FOLLIERI, DUJČEV, 1963, p. 88, voir aussi la bibliographie citée à la n. 2.

[63] SIMEON MAGISTER, *Chronographia*, an. 6307, FHDR, II, p. 630. Le moment est assez important pour le déroulement des évènements ultérieurs et les chercheurs modernes lui accordent beaucoup d'attention, surtout à cause des controverses concernant l'extension de l'autorité du premier Tzarat Bulgare sur le territoire de la Roumanie. Ce n'est pas le cas de rediscuter ici le dossier des arguments invoqués par chaque partie (voir: DAMIAN, 2003, pp. 483–496, avec la bibliographie principale du sujet ; v. l'étude de Dan Gh. Teodor dans ce volume.). Ce qui nous intéresse, et c'est un aspect assez superficiellement abordé, c'est le fait que les chercheurs n'ont pas insisté sur le statut juridique des Adrianopolitains au moment de leur arrivée à gauche du Danube, car le récit de Syméon Magister contient deux détails intéressants.

Le premier détail c'est que la ville d'Adrianople fut longuement assiégée par Krum, et comme les défenseurs n'avaient pas la possibilité de recevoir des aides et mouraient de faim, ses habitants *ont capitulé* (SIMEON MAGISTER, *Chronographia*, an. 6307, FHDR, II, p. 630: «καὶ δὴ στενωθέντες, μὴ ἔχοντες βοήθειάν ποθεν καὶ ἀποθνήσκοντες τοῦ λιμοῦ, παρέδωκαν ἑαυτους»). *La capitulation* dénote, à notre avis, qu'entre Krum et les assiégés avaient eu lieu des négociations. Le geste des habitants ne fut pas suivi par une dévastation totale de la ville et les négociations ont dû être portées très probablement par le métropolite Manuel, qui allait être déporté lui aussi avec ses concitoyens.

Le fait que, suite aux négociations, un certain rapport fut établi entre les Bulgares et les Adrianopolitains résulte du second détail du récit de Syméon Magister. Le chroniqueur affirme que les prisonniers avaient avec eux «tous leurs préparatifs de guerre» (καὶ πᾶσαν τὴν ἀποσκευὴν αὐτῶν). Leur statut juridique n'était donc pas un de *sujets privés de droits* et explique plus facilement comment furent-ils capables ultérieurement de développer une véritable autonomie à gauche du Danube.

Du récit de Léo Grammaticus nous apprenons qu'une génération plus tard, les prisonniers des Bulgares s'étaient constitués en un véritable Etat autonome: la région se nommait *Macédoine*; ils avaient une forme d'organisation sociale fondée sur des classes sociales distinctes, ils avaient un chef militaire nommé Cordyles qui, à un moment donné, a laissé son fils, Bardas, «régner à sa place sur les Macédoniens trouvés au-delà du fleuve Danube», geste qui suggère une véritable succession dynastique (LEO GRAMMATICUS, *Chronographia*, p. 231, FHDR, II, p. 651: «ὃν κατέλιπεν ἀντ'αὐτου ἄρχειν τῶν Μακεδόνων τῶν ὄντων πέραν τοῦ ποταμοῦ τοῦ Δανουβίου»); Cordyles est parti pour Constantinople où il rencontra l'empereur Théophile (829–842) et négocia l'aide de la flotte byzantine pour se rapatrier. La facilité d'accéder à l'empereur témoigne que ce n'était pas le premier contact des Macédoniens danubiens avec les autorités byzantines centrales. Peut-être que ce ne fut pas par hasard que, vers l'an 832, l'empereur Théophile créa *Thema Klimata* à *Cherson* (*ODB* I, p. 419; II, p. 1133), qui avait sous sa surveillance la région des Bouches du Danube aussi où, ultérieurement, est attesté un certain *Thomas protospathaire et archonte de Lykostomion.*

De même, la capacité de ces Macédoniens de s'organiser est tout à fait remarquable. Bien que Léo Grammaticus tend à confondre dans une certaine mesure le déroulement des évènements, il paraît qu'au moment du départ de Cordyles vers la capitale impériale, ceux qui restaient avaient commencé les préparatifs de départ, de sorte qu'au moment où les navires apparaissent, l'embarquement soit rapide. Nous sommes d'avis que le rapatriement des Byzantins fut un processus organisé et qu'il y avait une bonne coordination entre les autorités de la capitale et les déportés du Danube. Il s'agit des aspects pratiques qui tiennent de l'établissement du moment et du lieu/des lieux où allait se faire

Si les *Chroniques* du temps sont assez pauvres en informations concernant le sort des chrétiens, l'Eglise a gardé le souvenir de certains d'entre eux, morts après la déportation. Parmi les 388 martyrs mentionnés dans ce groupe, on peut rappeler Manuel, l'archevêque d'Adrianople, Georges, l'archevêque de Debeltos, Léon, l'évêque de Nicée, en Thrace, deux stratèges, Léon et Jean, et d'autres noms encore, comme: Hypatios, Théophile, Michel, Gabriel, Syméon, David, Georges, Christophore, Bardanes, Pierre, etc. Ce qui doit être souligné en ce cas, ce sont deux aspects principaux, qui nous intéressent directement. Le premier aspect c'est que parmi les noms cités figurent quelques-uns à résonance slave (Χοτόμηρος et Λουβομηρός) et proto-bulgare (Κούπεργος et Ἀσφήρ)[64], ce qui démontre que l'enseignement du Christ était adopté par certains membres de ces sociétés traditionnellement païennes bien avant la christianisation officielle de la Bulgarie.

Le second aspect c'est que les hymnographes qui ont composé tant le texte du *Synaxaire* que celui du *Canon des Saints* du *Ménologe du jour de 23 janvier*, proviennent le plus probablement de Studios et que le texte fut rédigé à un moment rapproché des évènements décrits[65]. Ce fait nous permet d'affirmer qu'entre le monastère respectif et les chrétiens de Bulgarie – celle de la rive gauche du Danube ou celle de la rive droite – il y avait des liens réels. Si l'exemple de Thadée peut être considéré un cas relativement isolé, les récits concernant les gens déportés à gauche du Danube et martyrisés là-bas après la mort de Krum en 814, démontrent de manière suffisamment claire, à notre avis, que ce groupe a gardé le lien ecclésiastique avec Constantinople[66]. Cela parce que les hymnographes byzantins

---

l'embarquement, le déplacement des Byzantins vers ce lieu/ces lieux, de sorte qu'il n'y ait pas de décalages qui périclitent l'opération. Evidemment, les bruits ont circulé, les *maîtres bulgares* ont appris le plan de leurs *sujets* et ont décidé d'intervenir en force, mais la confrontation armée, qui paraît avoir eu lieu sur les rives du Danube, car les Bulgares n'ont pas réussi à passer, s'est soldée avec la défaite des *maîtres*. Craignant une attaque byzantine terrestre du côté de la Thrace, les Bulgares ont évité de déplacer un nombre important de troupes au nord du Danube pour contrecarrer la révolte des Macédoniens, et pour cette raison «les Bulgares n'ont pas pu passer au-delà et ont fait recours aux Hongrois, en leur annonçant tout ce qui concernait les Macédoniens» (LEO GRAMMATICUS, *Chronographia*, p. 232, FHDR, II, p. 651).

L'appel aux Hongrois démontre la stabilité des structures militaires développées par les descendants des déportés, prouvant que c'était une fonction permanente. L'exemple le plus concluant en ce cas est l'intervention de ce Léon «qui, après cela, est devenu hétériarque» (ὃς μετὰ ταῦτα γέγονεν ἑταιριάρχης). A notre avis, «ὃς μετὰ ταῦτα γέγονεν ἑταιριάρχης» ne doit pas être traduit par «est devenu chef de *stol*» (cf. FHDR, II, p. 653), dans le sens que ce fut son évolution jusqu'au conflit avec les Hongrois, mais par «qui, après cela, est devenu hétériarque». Pratiquement, ses faits d'armes lors de la confrontation avec les Hongrois l'ont recommandé pour devenir, après le rapatriement, le commandant de l'hétérie impériale. Ce Léon, aidé par «d'autres chefs plus petits des Macédoniens, ont mis (les Hongrois) en fuite», au moment où les autres compatriotes montaient dans les navires. Pour la fonction d'*hétériarque*, voir *ODB* II, p. 925.

[64] DELEHAYE, *SECp.*, 1902, col. 414–416; pour les discussions autour de l'origine des noms, voir FOLLIERI, DUJČEV, 1963, pp. 104–105.

[65] FOLLIERI, DUJČEV, 1963, pp. 74–75.

[66] DELEHAYE, *SECp.*, 1902, col. 414–416: «Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἄθλησις τῶν ἁγίων μαρτύρων Μανουήλ, Γεωργίου, Λέοντος, Μαρίνου, Πέτρου, καὶ τῶν λοιπῶν τριακοσίων ἑβδομήκοντα ἑπτά. Οὗτοι οἱ ἅγιοι ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν καὶ τόπων ὄντες τὴν Ἀδριανούπολιν

ont obtenu des informations très précises sur le mode dont furent tués les principaux protagonistes. Et je me réfère aux *détails* exposés, non à la simple mention de leur exécution: l'archevêque Manuel eut les bras coupés au niveau des épaules par Ditzevgos et jetés aux chiens; les évêques Georges et Pierre ont été roués de coups et puis décapités; l'évêque eunuque Léon de Nicée fut éventré et ses entrailles laissées traîner par terre; le prêtre Parod fut lapidé, aux soldats Jean et Léon ou aux laïcs Gabriel et Sioniu on coupa la tête au couteau.

Hypothétiquement, on peut considérer que la persécution déclenchée contre les captifs chrétiens, dont la cause reste encore assez obscure[67], pouvait être générée justement par leur tentative de s'organiser en une structure administrative et ecclésiale similaire à celle impériale, dans le contexte de la *guerre idéologique* entre les deux Etats. On se demande si les *mains coupées* du hiérarque trouvé à cette date-là dans *la Bulgarie d'à gauche du Danube*, ne seraient pas une conséquence des ordinations qu'il y avait faites. Le moment devrait être analysé avec plus d'attention, car il n'est pas exclu que les prisonniers aient tenté d'affirmer leur autonomie dès le début ou qu'ils soient entrés en contact avec les autorités impériales pour se rapatrier immédiatement après la mort de Krum, étant donné le fait qu'ils avaient gardé tout l'arsenal militaire dont ils disposaient au moment de quitter Adrianople. L'intervention en force des chefs bulgares qui ont

---

κατῴκουν. Οἱ Βούλγαροι δὲ, οἱ ἀχάριστοι καὶ ἀμνήμοντες, ἦκον Ῥωμαίους καταστρεψόμενοι, Θρᾴκας δὲ καὶ Μακεδόνας αἰχμαλωτίσαντες καὶ αὐτὴν τὴν βασιλίδα κατατρέχοντες, ἐν Ἀδριανουπόλει παρεγένοντο. Καὶ αὐτῇ τρισὶν ἡμέραις προσμείναντες εἷλον. Ἐπράττετο δὲ ταῦτα Λέοντος τοῦ δυσσεβοῦς Ἀρμενίου βασιλεύοντος καὶ Κρούμου τοῦ Βουλγαρικοῦ ἔθνους κατάρχοντος. Ἐπεὶ δὲ Κροῦμος, ὁ τῶν Βουλγάρων ἔξαρχος, ἐγκρατὴς ἐγένετο τῆς πόλεως, ἐξέβαλεν ἔξω πάντας, χιλιάδας τὸν ἀριθμὸν τεσσαράκοντα. σὺν αὐτοῖς δὲ καὶ δὲ καὶ τὸν ἁγιώτατον ἐπισκοπον ἐκβαλὼν κατὰ τοῦ αὐχέντος ὑπὸ γῆν ῥιφέντα πεπάτηκε. Κρούνου δὲ τὸ ζῆν ἀποῤῥίξαντος, Δούκουμος τὴν ἀρχὴν δέχεται. καὶ αὐτου κατὰ πόδας τεθνηκότος, Διτζευγος ἄρχων τῶν Βουλγάρων γνωρίζεται, δεινὸς καὶ στυγητός. ὃς τὸν μέγαν ἀρχιερέα Μανουὴλ μέσον διχάσας καὶ τὰς χεῖρας τοῖς ὤμοις ἀποτεμὼν βορὰν τοῖς κυσὶ παρέδωκεν. Ὃς ἀορασίᾳ πληγεὶς ὑπὸ τῶν οἰκείων ἀναιρεῖται, Μουρτάγων δὲ τὴν ἀρχὴς δεξάμενος, ἅπαντας τοὺς χριστιανοὺς μὴ πειθομένους τὸν Χριστὸν ἀρλήσασθαι, ἐξ ἀνθρώπων ποιεῖ, καὶ οὓς δὲ ἀπανθρώποις αἰκίαις τιμωρούμενος, τῆς παρούσις ζωῆς ἀπεῤῥίγνυε. Τὸν δὲ ἐν ἁγίοις ἀρχιερέα Δεβελτοὺ Γεώργιον καὶ Πέτρον ἐπίσκοπον ῥάβδοις ἀπανθρώπως κατακόψας, ξίφει τὰς κεφαλὰς αὐτὼν ἀπέτεμε, Πάρδον δὲ τὸν ἱερώτατον πρεσβύτερον λιθολευστούμενον θανάτῳ πικρῷ κατεδίκασεν. ὡσαύτως καὶ ἕτερον πλῆθος τριακοσίων ἑβδομήκοντα ἑπτὰ ἢ καὶ πλεῖον ὑπαρχόντων τῇ τοῦ ξίφους τιμωρίᾳ ὑπέβαλε. Λέοντος δὲ τοῦ ἐν ἁγίοις ἐπισκόποῦ Νικαίας, τῇ θέσει εὐνούχου, ξίφει τὴν γαστέρα διέῤῥηξε. Καὶ ἕτερον Λέοντα καὶ Ἰωάννην τούς τῶν χριστιανῶν στρατηγοὺς καὶ Γαβρὴν καὶ Σιόνιον μαχαίρᾳ ἀπέτεμε. Γεώργιον τὸν γενναιότατον καὶ ἑτέρους πολλοὺς διαφόροις αἰκίαις τιμωρησάμενος ἐθανάτωσεν. Οὐ μόνον γὰρ οὗτος ὁ μιαρώτατος Μουρτάγων ἀλλὰ καὶ οἱ κατὰ διαδοχὴν Βουλγαρικοὶ γενόμενοι ἄρχοντες πάντας τοὺς τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦντας ἀνῄρουν».

[67] *BIBL. SANCT.*, VIII, col. 636.

succédé à Krum, Dukumos, Ditzevgos et Omurtag, peut s'expliquer ainsi et la conclusion du traité byzantino-bulgare pour une période de 30 ans, en 815–816, avait ratifié probablement aussi le statut de la population byzantine restée en Bulgarie[68].

Il n'est pas à ignorer, évidemment, l'attitude hostile manifestée à l'égard de ces groupes chrétiens, surtout dans le contexte du maintien de la politique païenne par Omurtag, même si à un autre niveau et intensité que son père, Krum. L'exemple des 14 martyrs tués pour avoir refusé de manger de la viande pendant le Grand Carême, noté par Théodore le Studite[69] dans une de ses catéchèses, prouve la distance que les commandants bulgares essayaient de maintenir par rapport au christianisme aux décennies 2–3 du IXe siècle, d'une part, et, aussitôt, les possibilités des contacts et information, d'autre. En échange, le développement du conflit sur des fondements idéologiques démontre également la pression croissante que la société bulgare traditionnelle ressentait à cause de l'augmentation du nombre des chrétiens parmi ses sujets.

Nous sommes d'avis que, dans les cas présent, il y a assez de témoignages en faveur des liens que les autorités ecclésiastiques impériales entretenaient avec les régions danubiennes-pontiques dans la première moitié du IXe siècle, et que l'obtention d'informations au sujet d'un groupe germanique trouvé dans la zone n'était pas impossible.

En conclusion, nous considérons que tous ces arguments plaident en faveur de la localisation des *Scythes tomitains* cités par Walafridus Strabus dans la région centrale de l'ancienne province impériale de Scythia Minor, même si, jusqu'à présent, le support archéologique est déficitaire. Or, cet aspect représente un problème non seulement pour le groupe germanique, mais pour tous les habitants de la région, puisque les découvertes au niveau de la période des siècles VII–VIII/IX sont difficiles à surprendre dans des contextes précisément datés. Ce n'est que dans la seconde moitié du IXe siècle que les choses se clarifient, mais cela ne peut pas nous aider pour la discussion présente. Ce qui doit être souligné, ce n'est pas tellement leur présence dans la région qui entoure l'ancien centre métropolitain de Tomis, mais plutôt le fait qu'ils ont gardé leur identité ethnique et religieuse à une époque au sujet de laquelle le chercheur moderne ne possède pas d'informations suffisantes. Or, la simple mention des *quasdam Scytharum gentes maxime Tomitanos*, qui utilisaient à leurs offices divins des livres qu'ils gardaient depuis plusieurs siècles, de l'existence desquels l'auteur avait appris par *des frères dignes de confiance* (fidelium fratrum didicimus), devient un argument de poids en faveur de la

[68] Je pense ici non seulement au groupe adrianopolitain trans-danubien, mais surtout aux Byzantins colonisés par Constantin V et Nicéphore qui, après que la frontière fût revenue sur les positions sollicitées par Krum et stipulées par le traité de 716, ont été eux aussi abandonnés en Bulgarie. Dans ce contexte, Omurtag fut confronté à deux groupes chrétiens au moins, compacts et assez nombreux pour lui créer des problèmes, et la persécution déclenchée à cette occasion peut être interprétée comme une tentative d'annihiler ou de calmer les Byzantins récalcitrants, mécontents d'avoir été abandonnés dans un pays barbare.

[69] THEODORI STUDITAE, *Sermo LXIII*, PG, 99, col. 591–592.

continuité chrétienne sur l'ancien territoire impérial occupé par les Slaves et les Bulgares, étant donné le niveau réduit d'informations que nous possédons à ce sujet.

La conservation de la langue et des livres de culte, tels que les avaient traduits leurs érudits prédécesseurs, démontre que ce groupe avait possédé et maintenu des *institutions internes* capables de copier ces livres, d'en transmettre l'enseignement et de célébrer le culte. Tout aussi important est le fait que le regroupement des Goths, que personnellement je considère comme les descendants de ces *Gothi minores*, autour de l'ancien siège ecclésiastique de Tomis peut être un argument pour la survie de ce centre jusqu'à cette date. Ces *Scythes tomitains* représentent un bon exemple d'adaptation et de survie des structures chrétiennes antiques, dans les conditions de la dissolution de l'autorité byzantine, administrative et ecclésiale, au Bas-Danube, à partir du VIIe siècle, et il n'est pas exclu que dans le processus de *Christianisation de la Bulgarie* on voie non seulement une action déclenchée *ex nihilo* à l'égard de certains groupes, mais aussi la réformation de structures ecclésiales antiques encore existantes, évidemment, là où c'était le cas.

ABREVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- ARMBRUSTER, 1972 – Adolf Armbruster, *Romanitatea Românilor. Istoria unei idei*, Bucureşti, 1972.
- BARNEA, 1991 – Ion Barnea, *Noi date despre Mitropolia Tomisului*, «Pontica», XXIV, 1991, pp. 277–282.
- *BIBL. SANCT.* – *Bibliotheca Sanctorum*, vol. I–XIII, Roma, 1961–1970, ed. Instituto Giovanni XXIII, della Pontificia Università Lateranense.
- BREZEANU, 1999 – Stelian Brezeanu, *Romanitatea orientală în Evul Mediu; de la cetăţenii romani la naţiunea medievală*, Bucureşti, 1999.
- BROWNING, 1988 – Robert Browning, *Byzantines in Bulgaria – Late 8th– Early 9th Centuries*, Studia Slavico-byzantina et Medievalia Europensia, I, (1988), pp. 32–36.
- CURTA, 2006 – Florin Curta, *Apariţia slavilor. Istorie şi arheologie la Dunărea de Jos în veacurile VI–VII*, Târgovişte, 2006.
- DAMIAN, 2003 – Oana Damian, *Considérations sur la citadelle en brique de Slon-Prahova*, Studia Antiqua et Archaeologica, IX, Iaşi, 2003, pp. 483–496.
- *DELC* – Remus Rus, *Dicţionar Enciclopedic de Literatură Creştină din primul mileniu*, Bucureşti, 2003.
- DELEHAYE, *SECp.*, 1902 – *Sinaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, Bruxelles, 1902.
- DIACONU, 1994 – Petre Diaconu, Note de lector (II). Unul sau două Tomisuri în bazinul Mării Negre?, «Istros», VII, 1994, p. 353–354.
- DIACONU, NĂSTUREL, 1968 – P. Diaconu, P.S. Nasturel, *Câteva observaţii în legătură cu complexul arheologic de la Murfatlar-Basarabi*, «Mitropolia Olteniei», XX, (1968), nr. 11–12, p. 937–946.
- DIACONU, NĂSTUREL, 1969 – P. Diaconu, P.S. Năsturel, *Quelques observations sur le complexe archéologique de Murfatlar (Basarabi)*, «Dacia», N.S., XIII, 1969, pp. 448–456.
- DVORNIK, 1933 – Francis Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933.
- EAIVR – *Enciclopedia Arheologiei şi Istoriei Vechi a României*, Coord. Constantin Preda, Vol. I – A–C, Bucureşti, 1994; Vol. II – D–L, Bucureşti, 1996; Vol. III – M–Q, Bucureşti, 2000.

- FHDR – «*Fontes Historiae Daco-Romanae*», vol. II, *Autori de la anul 300 până la anul 1000*, publicate de Haralambie Mihăescu, Gheorghe Ştefan, Radu Hîncu, Vladimir Iliescu, Bucureşti, 1970.
- FHDRCh – «*Fontes Historiae Daco-Romanae Christianitatis*», traduceri inedite din greacă şi latină de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnăuceanu, Wilhelm Dancă, selecţia textelor, studiu introductiv, notiţe bibliografice, note şi comentarii, indice, Nelu Zugravu, Ed. Universităţii *Alexandru Ioan Cuza*, Iaşi, 2008.
- FOLLIERI, DUJCEV, 1963 – E. Follieri, I. Dujcev, *Un acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell'anno 813*, «Byzantion», 33,1963, pp. 71–106.
- GENESIOS, *Βασιλεῖαι*, IV.7, *Iosephi Genesii regum libri quattuor* ed. De Gruyter, Berlin, 1978, TLG (Thesaurus Linguae Graecae) cod. 3040.
- HEFELE, *Conciles* – Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande corrigée et augmentée des notes critiques et bibliographiques, Paris, 1907.
- IORDANES, *Getica* – Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, Trad. David Popescu, studiu introductiv, notă asupra ediţiei, Gabriel Gheorghe, Bucureşti, 2001.
- JANIN, 1953 – R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin.* Première partie. *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Œcuménique.* Tome III, Les églises et monastères, Paris, 1953.
- LEMERLE, 1979 – Paul Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans*, I, Le Texte, Paris, 1979.
- MADGEARU, 1986 – Alexandru Madgearu, *Românii în secolul al IX-lea în lumina scrisorii papei Nicolae I către împăratul Mihail III*, «Studii şi Cercetări de Istorie Veche şi Aarheologie», 37, 4, 1986, pp. 318–325.
- *MANSI – Sacrorum Conciliorum Nova et Amplisima Collectio*, ed. Mansi, Paris, 1901.
- MĂNUCU-ADAMEŞTEANU, 1991 – Gheorghe Mănucu-Adameşteanu, *Tomis-Constantia-Constanţa*, «Pontica», 24, 1991, p. 299–327.
- MITREA, 1976 – Bucur Mitrea, *Dicţionar istoric. Neamuri şi triburi trace – bessii, burii, apulii*, «Magazin Istoric», X, 3 (108), 1976, pp. 26–27.
- *NEECp. – Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, texte critique, introduction et notes par Jean Darrouzès, Paris, 1981.
- NICEPHORI, *Breviarium* – Nicephori, *Breviarium historicum de rebus gestis post imperium Mauricii*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1880, TLG cod. 3086; fragmente în FHDR, II, pp. 624–629.
- ODB – «*The Oxford Dictionary of Byzantium*», ed. Alexander P. Kazhdan, Alice-Mary Talbot, Anthony Cutler, Timothy E. Gregory, Nancy P. Ševčenko, III vols., Oxford, 1991.
- ONCIUL, 1968 – Dimitrie Onciul, *Scrieri istorice*, ediţie critică îngrijită de Aurelian Sacerdoţeanu, 2 vol., Bucureşti, 1968.
- PANAITESCU, 2000 – P.P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii româneşti. Problemele istoriografiei române*, ed. Îngrijită şi studiu introductiv de Dan Horia Mazilu, Bucureşti, 2000.
- *PG – Patrologiae cursus completus*, Series graeca, ed. J.–P. Migne, 161 vols. in 166 pts., Paris, 1857–1866.
- *PL* – Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.–P. Migne, 221 vols. in 222 pts., Paris, 1844–1880.
- POPA-LISEANU, 2007 – G. Popa-Liseanu, *Dacia în autorii clasici*, Bucureşti, 2007, reeditare a ediţiei cu acelaşi nume apărută în 1943, ediţie îngrijită de I. Oprişan.
- POPESCU, 1992 – Emilian Popescu, *Sfântul Ioan Hrisostomul şi misiunea creştină în Crimeea şi la Dunărea de Jos*, Teologie şi Viaţă, s.n., 2 (68), 11–12, 1992, pp. 15–27.
- POPESCU, 1994 – Emilian Popescu, *CHRISTIANITAS DACO-ROMANA, Florilegium studiorum*, Bucureşti, 1994.
- POPESCU, IGLR – Emilian Popescu, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV–XIII descoperite în România*, Bucureşti, 1976.

- POPESCU, *Recenzie Lemerle* – Emilian Popescu, ***Paul Lemerle**, Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans, I, Le texte,* (éditions du Centre National de la Recherche scientifique, Paris, 1979, 268 p.; II, Commentaire, Paris, 1981, 262 p. + 1 mape), dans «Biserica Ortodoxă Română», CI, 9–10, 1983, pp. 756–761.
- SIMONETTI, 1976 – Manlino Simonetti, *L'arianesimo di Ulfila*, Romanobarbarica, I, 1976, pp. 297–323.
- TEODORET, *I.B.* – Teodoret Episcopul Cirului, *Istoria Bisericească*, «Părinţi şi Scriitori Bisericeşti», 44, traducere, introducere, note şi comentarii, Vasile Sibiescu, Bucureşti, 1995.
- THEOPHANES, *Chronographia* – Theophanis *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1883, republicată Olms, 1963, cf. TLG, cod. 4046; fragmente în FHDR II, pp. 590–623.
- TREADGOLD, 1988 – Waren Treadgold, *The Byzantine Revival 780–842*, Stanford University Press, Stanford, California, 1988.
- TUPKOVA-ZAIMOVA, 1992 – Vasilika Tupkova-Zaimova, *Bălgarite v severnoto Pričernomorie. Isledovanije i materiali*, I, Veliko Târnovo, 1992, pp. 47–56.
- TURLEJ, 2007 – Stanislaw Turlej, *The collapse of the Avar Khaganate and the situation in the southern Balkans. Byzantine and Bulgarian relations in the early 9th century. The birth of Krum's power and its foundations*, «Byzantina et Slavica Cracoviensia», V, Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from Ninth to the Fifteenth Century, Cracow, 2007, pp. 31–54.
- ZUGRAVU, 1997 – Nelu Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucureşti, 1997.
- ZUGRAVU, 1998 – Nelu Zugravu, *Deux Notes de géographie ecclésiastique; 1. „Les Tomitains" de Walafrid Strabus; 2. L'Evêché des Avares*, «Cercetări Istorice», XVII/1, Iaşi, 1998, pp. 151–161.

ICÔNE PRIVÉE ET POUVOIR LOCAL. L'ICÔNE DE SYMÉON EULABÈS ET LES OPPOSANTS DE BASILE II

ANDREI TIMOTIN

Le rapport entre iconographie et pouvoir à Byzance peut se décliner de multiples façons. L'icône peut se présenter comme une image publique du pouvoir, comme miroir et véhicule de l'idéologie impériale, mais il y a une dimension polémique et contestataire de l'icône qui est moins étudiée et qui met en scène des formes locales de pouvoir représentées dans le registre iconographique par une relation d'investissement symbolique, de transfert d'autorité. C'est à cette dimension que les pages suivantes voudraient s'attacher à partir d'une relecture de la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* écrite par son disciple, Nicétas Stéthatos[1].

La *Vie de Syméon* fut rédigée par Nicétas, très probablement entre 1052–1054[2], à l'occasion de la translation des reliques de Syméon au couvent de Saint-Mamas. Résumons, dans ses lignes générales, la biographie de Syméon: Syméon est né en Paphlagonie, en 949, dans une famille de l'aristocratie provinciale ayant des relations importantes à Constantinople. Beaucoup de ses parents y occupent de hautes dignités, son oncle étant *koitônitès* de l'empereur Romain II (959–963). Selon un parcours commun à cette époque, Syméon, encore enfant, est confié à des parents lointains et envoyé à Constantinople pour parachever son éducation et occuper par la suite une fonction dans l'administration impériale. Après avoir fini le premier degré du cursus scolaire, le jeune Syméon est introduit par son oncle au palais où il reçoit la dignité de spatharocubiculaire et est admis dans le sénat. Son oncle meurt peu de temps après et Syméon exprime son désir de prendre l'habit monastique. Dissuadé par son père spirituel, le célèbre Syméon Eulabès, Syméon reste dans le monde séculier, dans la maison d'un patrice, où il mène une vie quasi-monacale selon les préceptes et sous l'observation de son père

[1] *La Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos*, texte grec inédit publié avec introduction et notes critiques par I. Hausherr et traduction française en collaboration avec P.G. Horn, Rome, 1928. Nous utilisons comme texte de référence l'édition d'Irénée Hausherr qui, malgré ses lacunes et ses imperfections, reste toujours, surtout par l'excellente introduction dont elle est accompagnée (p. IV–XCIII), un instrument indispensable pour la compréhension du texte de Nicétas.

[2] Pour la chronologie, voir I. Hausherr, *La Vie de Syméon...*, p. LXXX–XCI.

Études Byzantines et Post-Byzantines, **VI**, p. 127–134, 2011

spirituel. À cette période, Syméon a une première expérience mystique consistant en une vision de la lumière divine et d'une nuée lumineuse à la droite de laquelle il aperçoit, debout, son père spirituel. Une deuxième tentative de quitter le monde se solde par un nouveau refus de la part de son père spirituel qui lui impose une attente de six ans. Syméon s'y conforme, en continuant de mener dans le monde son style de vie monacale. Au bout de six ans, Syméon est présenté par son père spirituel à l'higoumène du Stoudios, qui le reçoit dans le monastère. Dans le monastère, Syméon a une nouvelle vision de la lumière divine et à partir de ce moment, ses visions mystiques auront un caractère régulier. Ses charismes et son attachement particulier à son père spirituel lui valent l'envie des moines et même de l'higoumène et, finalement, il est expulsé de Stoudios et transféré dans un autre couvent, le monastère de Saint-Mamas, situé à proximité du Stoudios[3], où son père spirituel le confie à l'higoumène Antoine.

Après la mort de l'higoumène de Saint-Mamas, Syméon est ordonné prêtre et higoumène du monastère par le patriarche Nicolas Chrysoberges (980–992). Devenu higoumène, Syméon se met à restaurer et embellir le monastère et à réformer la vie monacale. Son zèle apostolique se heurte à une forte opposition de la part d'un groupe de moines qui se révolte contre Syméon et quitte le monastère. Punis par le patriarche Sissinnios (996–998), ils sont recherchés par Syméon qui les ramènera au couvent. Après vingt-cinq ans d'higoumènat, Syméon nomme à sa place, avec l'avis du patriarche Serge, son disciple Arsène et se retire dans sa cellule où il a une nouvelle et intense vision dans laquelle il voit son corps transfiguré.

Pendant tout ce temps, Syméon n'avait pas cessé de vénérer la mémoire de son père spirituel, décédé entre-temps; il a écrit sa *Vie*, a composé des hymnes en son honneur, a fait peindre son icône et a organisé de fastueuses célébrations annuelles à sa mémoire auxquelles participe beaucoup de monde de la capitale. Inquiet d'abord de l'ampleur prise par ces fêtes, le patriarche Serge se montre finalement favorable au culte de Syméon Eulabès.

Toutefois, tout le monde ne se laissait pas si facilement persuader et surtout pas le savant syncelle Étienne, l'ex-évêque de Nicomédie[4], qui ne tenait pas Syméon en grande estime à cause, semble-t-il, de sa réputation de théologien charismatique et de directeur spirituel. Il n'avait pas perdu une occasion de faire grief à Syméon de ses manques en matière de culture théologique et, quand une nouvelle occasion se présenta, le syncelle n'hésita pas à faire pression auprès du patriarche en accusant le père spirituel de Syméon d'avoir été un homme pécheur qui ne méritait pas que lui soit rendu un tel culte réservé aux saints.

[3] Sur Saint-Mamas, voir R. Janin, *La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I. *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, Paris, 1969, p. 314–319. Sur les relations entre les deux monastères, voir D. Krausmüller, « The Monastic Communities of Stoudios and St Mamas in the Second Half of the Tenth Century », dans M. Mullett, A. Kirby (éd.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, Belfast, 1994, p. 67–85.

[4] Sur ce personnage, voir I. Hausherr, *La Vie de Syméon...*, p. LI–LVI.

Accusé officiellement, Syméon vint se défendre devant le synode et prononça un long discours en faveur de l'existence des saints dans son temps. Il défendit également avec des citations patristiques l'icône de son père spirituel; le syncelle Étienne persuada pourtant le patriarche de gratter de l'icône l'épigraphe *ho agios* et d'enlever toutes les icônes de Syméon.

Le dernier procès de Syméon se solda par son exil, quelque part à la périphérie de la capitale, sur le côté asiatique du Bosphore. Là-bas se trouvait un parekklesion en ruine, sous le vocable de Sainte-Marina, que Syméon reçut en don de son propriétaire; il y établit sa résidence et y fut visité par de nombreux dignitaires. Suite aux interventions des amis influents de Syméon et, en premier lieu, de celle du patrice Génésios, le patriarche consentit à la réhabilitation de Syméon à la seule condition qu'il pondère l'ampleur des fêtes en l'honneur de Syméon Eulabès. Refusant encore une fois tout compromis, Syméon obtint finalement la permission de rentrer à Saint-Mamas et d'y vénérer son père spirituel selon son gré. Syméon choisit cependant de rester à Sainte-Marina où, avec l'argent de ses amis et disciples, il édifia un monastère imposant et resta jusqu'à la fin de sa vie, en composant des hymnes spirituelles et discours théologiques. Les fêtes en l'honneur de Syméon Eulabès prirent une ampleur encore plus grande, elles se développèrent aussi dans un métoque que Syméon avait acheté dans la capitale, durèrent huit jours et réunirent beaucoup de clercs et de laïcs de la capitale. La dernière partie de la *Vie* est consacrée aux miracles accomplis par Syméon avant et après sa mort.

*

En relation avec cette succession d'événements, nous voudrions mettre en évidence deux choses: en premier lieu, que le culte et l'icône de Syméon Eulabès se trouvent au cœur des controverses que la figure de Syméon le Nouveau Théologien a suscitées dans la capitale de l'Empire byzantin à la fin du Xe siècle et au début du siècle suivant ; en second lieu, que l'icône de Syméon Eulabès est l'expression d'un cercle de pouvoir contesté et contestataire en conflit durable avec l'autorité impériale.

Il faut d'abord souligner que la vénération de l'icône de Syméon Eulabès est liée à deux éléments essentiels : la vision et la direction spirituelle.

Il est inutile d'insister sur l'importance des visions dans la vie et l'œuvre de Syméon, car les visions sont au cœur de sa conception théologique et chaque étape de sa vie est marquée par une vision mystique de la lumière divine[5]. Une des thèses fondamentales de la pensée de Syméon est, en effet, celle selon laquelle seulement ceux qui ont vu Dieu et possèdent de manière consciente Christ et le Saint-Esprit peuvent revendiquer le droit d'enseigner, d'avoir des fils spirituels, de parler de

[5] Voir B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris, 1980; J.A. McGuckin, «The luminous vision in eleventh-century Byzantium: interpreting the biblical and theological paradigms of St Symeon the New Theologian», dans M. Mullett, A. Kirby (éd.), *Work and worship at the Theotokos Evergetis 1050–1200*, Belfast, 1997, p. 90–123.

Dieu et donc de se nommer «théologiens». Dieu est lumière: qui n'a pas vu cette lumière est encore sous l'ancienne loi et n'a pas connu Dieu. Le baptême et la foi ne suffisent pas; il faut pratiquer les commandements du Christ et celui qui va pratiquer les commandements, va recevoir, nécessairement, Christ et le Saint-Esprit de manière consciente; il verra ainsi Dieu de son vivant. Qui ne l'a pas vu n'est pas encore proprement baptisé et n'est pas encore né à la vie spirituelle. Il est évident que cette conception devait être inquiétante pour la hiérarchie ecclésiastique : prétendre que des attributs communs du clergé comme l'instruction religieuse et le pouvoir de lier et de délier les péchés – la confession est comprise dans la direction spirituelle – reposent non pas sur l'ordination sacramentelle mais sur le charisme de la possession du Saint-Esprit, cela sapait les fondements même de l'ordre ecclésiastique et troublait la hiérarchie de l'Église[6].

D'autre part, la vie religieuse, telle qu'elle est conçue par Syméon, se développe presque exclusivement dans le cadre de la relation entre le père et son fils spirituel: cette relation précède l'entrée dans le monachisme et ne finit pas avec la mort d'un de ses membres. Le don de la vision est intimement lié à la vénération du père spirituel: c'est par la dévotion et l'obéissance envers son père spirituel que Syméon est gratifié du charisme de la vision; la certitude de la sainteté de Syméon Eulabès est donnée à Syméon précisément par une vision, une vision qui comporte également la réception d'une parole divine («toi dont une voix d'en-haut m'a attesté la sainteté, égale à celle des apôtres», § 90).

L'icône de Syméon Eulabès illustre publiquement cette sainteté qu'elle offre à la vénération collective. C'est à travers l'icône que la sainteté, révélée par la vision, est dévoilée et faite accessible à l'opinion publique; l'icône sert, donc, en quelque sorte à diffuser la vision, étant en même temps un indicateur de la sainteté. Les accusateurs de Syméon en étaient bien conscients: lorsqu'ils veulent supprimer le culte de son père spirituel ou, à la limite, en diminuer l'ampleur, c'est précisément l'icône qui est la cible de leur contestation: en effaçant la première partie de l'épigraphe de l'icône, *ho agios Symeon*, ils transforment l'icône de propos délibéré en un simple portrait et le culte qui lui était rendu en une dévotion filiale à caractère privé[7]. Lorsque, après la mort du Nouveau Théologien, certains moines expriment des doutes sur sa sainteté, c'est une fois de plus par rapport à l'icône qu'ils manifestent leur scepticisme et leur protestation tacite. L'icône est le symbole par excellence de la sainteté. Contester la première, c'est ruiner la seconde.

Il est sans doute remarquable que, dans le procès intenté à Syméon par le syncelle Etienne, la cible des attaques de syncelle est la sainteté prétendue de Syméon Eulabès et, avant tout, son icône. S'il était rongé par l'envie, comme le prétend Nicétas, à cause de la renommée de théologien charismatique de Syméon, il aurait pu paraître naturel qu'il s'en prenne à Syméon précisément sur ce terrain où, d'une part, il était, semble-t-il, bien positionné et où, d'autre part, il pouvait

[6] Voir I. Hausherr, *La Vie de Syméon...*, p. LXXVI–LXXVIII.

[7] Voir Ch. Barber, « Icon and Portrait in the Trial of Symeon the New Theologian », dans A. Eastmond, L. James (éd.), *Icon and Word. The Power of Images in Byzantium*, Aldershot, 2003, p. 25–33.

trouver plus d'une brèche pour affaiblir, sur la base d'arguments doctrinaux solides, les prétentions d'autorité spirituelle de Syméon. Il ne semble pourtant pas l'avoir fait et la chose a sans doute une signification. L'explication la plus plausible est que la doctrine de Syméon intéressait peu ses adversaires; ce qui comptait, c'était la manière publique ostentatoire d'afficher son autorité spirituelle par des fêtes somptueuses organisées en l'honneur de son père spirituel. À ce culte fastueux participaient beaucoup de citoyens de la capitale et de nombreux dignitaires, disciples, amis ou sympathisants de Syméon. Il est très probable que ce fût là précisément la cause des répressions orchestrées par le syncelle Étienne à travers lequel on peut évidemment deviner la figure de celui qui l'avait nommé et dont il dépendait: l'empereur Basile II. Le cercle d'amis qui entouraient Syméon est un pôle de pouvoir aristocratique. Ruiner le culte de Syméon Eulabès ou le limiter aux dimensions du monastère, c'était frapper à la fois la base sociale de ce groupe et l'autorité charismatique dont il se prévalait.

Ce groupe politique est formé, en premier lieu, de la famille et de l'entourage de Syméon: Georges, d'après son nom de baptême, le futur Syméon, fait partie d'une catégorie, bien illustrée à cette époque, d'eunuques paphlagoniens envoyés par leurs parents à Constantinople sous la protection d'un oncle bien placé à la cour pour qu'ils y accomplissent leur éducation et y fassent carrière[8]. Son oncle est en effet un des *koitônitès* de l'empereur Romain II et cette position vaudra bientôt à son jeune protégé la charge de spatharocubiculaire et la dignité de sénateur. Qui plus est, son père spirituel est un moine charismatique déjà célèbre du monastère impérial de Stoudios. Il est bien évident que ce sont ses relations dans le monde séculier qui lui ont ouvert les portes du Stoudios et l'ont introduit dans le cercle électif des fils spirituels de Syméon Eulabès.

Après l'entrée du jeune Georges dans le monachisme, ses liens à la cour ne sont pas coupés[9]: à Stoudios comme à Saint-Mamas, il joue d'une position nettement privilégiée due à sa position sociale (l'higoumène Antoine est un ami de Syméon Eulabès); après seulement trois ans de monachisme, le jeune Syméon, âgé de trente ans, reçoit du patriarche Nicolas Chrysoberges non seulement la prêtrise, mais aussi l'higouménat du monastère. La restauration et la réorganisation du monastère accomplies par Syméon à ses propres frais montrent clairement une conscience patronale bien articulée. L'histoire se répète à Sainte-Marina, où Syméon élève avec l'appui de ses amis un monastère qu'il conduit d'après la règle instaurée à Saint-Mamas. L'autorité absolue qu'il revendique et exerce sur les moines, à Saint-Mamas comme à Sainte-Marina, réunit et mélange ainsi l'autorité de l'higoumène à celle du patron du monastère. La révolte des moines de Saint-Mamas, bouleversés et inaccoutumés à ce type d'autorité, le laisse bien entendre.

---

[8] Voir P. Magdalino, « Paphlagonians in Byzantine High Society », dans *Byzantine Asia Minor (6th–12th cent.)*, Athènes, 1998, p. 141–150, notamment p. 145, pour Georges-Syméon.

[9] Voir sur ce point l'excellente étude de J.A. McGuckin, « Symeon the New Theologian (d. 1022) and Byzantine Monasticism », dans A. Bryer, M. Cunningham (éd.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, Aldershot, 1996, p. 17–35.

Parmi les amis de Syméon se rangent le patrice Génésios, qui transmet à l'empereur les messages de Syméon, le haut dignitaire Christophore Phagoura, co-fondateur à Sainte-Marina, le protonotaire du drome, Jean, et un autre Jean, un parent de Syméon, qui est «préposé aux suppliques» (*ho deêseôn*)[10]. Ces personnages sont autrement inconnus, mais les hautes fonctions qu'ils détiennent laissent entendre qu'il s'agit d'un groupe aristocratique qui fréquente régulièrement les couvents de Saint-Mamas et de Sainte-Marina et qui gravite autour de la figure charismatique de l'higoumène Syméon.

On a pu suggérer, et avec raison, qu'il y a une étroite relation entre la fin soudaine de la carrière politique du futur Syméon et la chute du puissant eunuque Joseph Bringas en 963[11]. Bringas, parakoimomène sous Romain II, est sans doute la figure clé d'un pouvoir impérial qui, après la mort de Constantin Porphyrogénète, est *de facto* divisé entre lui et l'impératrice Théophano, l'épouse de Romain II. En 963, à la suite des confrontations sanglantes dans la rue, les partisans de Théophano, alliée au puissant général et futur empereur Nicéphore Phokas, écrasent la faction de Bringas à la place duquel est nommé parakoimomène l'eunuque Basile, l'oncle des jeunes princes et futurs empereurs Basile II et Constantin VIII.

Il est fort probable, en effet, que la purge imposée par Théophano à l'administration de Bringas ait affaibli également la position du jeune Georges, dépourvu alors du soutien de son oncle qui, s'il n'était pas Bringas lui-même, était sûrement un de ses proches collaborateurs. Le refuge dans un monastère fut pour le jeune Georges un moyen de sauver sa vie. Son père spirituel l'en dissuade cependant et il semble qu'il avait de bonnes raisons. En très peu de temps (moins d'un an), un sénateur dont Nicétas ne donne pas le nom, devient le nouveau patron du jeune Georges: il reste dans sa maison, va régulièrement au palais et acquiert le rang de sénateur, signe que son clan et ses connexions politiques ont bien survécu également sous Nicéphore Phokas. En 969, lorsqu'il a vingt ans à peine, Georges-Syméon est à nouveau un jeune aristocrate ayant devant lui une belle et éclatante carrière politique. L'assassinat de Nicéphore Phokas en 969 lui inflige de nouvelles inquiétudes, inquiétudes pourtant aussitôt dissipées par la prise du pouvoir par Jean Tzsimiskès, un autre membre de la faction aristocratique, et par la relégation au monastère de Théophano dont le retour au pouvoir avait été sûrement redouté par plus d'un membre de l'administration impériale, y compris Georges-Syméon.

Sept ans plus tard, en 976, la situation politique est, une fois encore, bouleversée et cette fois-ci de manière décisive. La mort de Jean Tzimiskès et l'ascension au pouvoir de Basile II (976–1025), le fils de Théophano et de Romain

[10] Fonctionnaire chargé des requêtes adressées à l'empereur; voir R. Morris, « What did the *epi tôn deêseôn* actually do?», dans D. Feissel, J. Gascou (éd.), *La Pétition à Byzance*, Paris, 2004, p. 125–140.

[11] I. Hausherr, *La Vie de Syméon...*, p. LXXXVIII–LXXXIX; cf. J.A. McGuckin, « Symeon the New Theologian... », p. 19.

II, signifient – et pour longtemps – la fin des ambitions politiques du parti aristocratique représenté par les grandes et puissantes familles d'Asie Mineure et, implicitement, celles du clan ayant assuré la rapide ascension politique du jeune Georges. C'est précisément le moment où le futur Syméon abandonne définitivement la vie politique et entre au monachisme à Stoudios. Sa carrière politique était finie et, qui plus est, sa vie était en danger, plus qu'elle ne l'avait été lors des révolutions de palais de 963 et 969.

Tant que le pouvoir est resté aux mains de l'eunuque Basile, le régent de Basile II encore mineur (976–986), Syméon put toutefois continuer plus ou moins tranquillement une carrière ecclésiastique qui, pendant cette période, connut une ascension aussi rapide que son parcours politique. Il est en effet ordonné prêtre et higoumène en 979, après seulement trois ans de monachisme, peut-être pas par le patriarche Nicolas II Chrysoberges (980–992) comme le dit son biographe, mais plutôt par Antoine III Stoudite (974–980), sans doute un ami de l'higoumène Antoine et de son père spirituel et probablement aussi de Syméon lui-même qui a sans doute fait sa connaissance pendant sa carrière au palais[12]. Il est évident que la nomination de Syméon comme higoumène n'est pas seulement l'effet naturel de la renommée de ses charismes mais aussi du soutien dont il jouissait auprès du patriarche stoudite et de l'ancien higoumène de Saint-Mamas.

Cette situation change à nouveau, six ans plus tard, au moment où Basile II commence à régner seul, suite à la découverte du complot de l'eunuque Basile et à son écartement subséquent du pouvoir. Syméon n'en souffre pas encore directement car il jouit de la confiance du patriarche qui avait été nommé par l'eunuque Basile, Nicolas Chrysoberges. Les années 986–989 représentent une période troublée marquée par la révolte de Bardas Phokas, tentative concertée de l'opposition aristocratique de l'Asie Mineure pour s'opposer à une politique tendant, après l'avoir écartée du pouvoir politique, à diminuer également son pouvoir économique par des mesures fiscales la concernant directement. L'échec douloureux de cette tentative de prise du pouvoir fut sans doute péniblement ressenti par le foyer aristocratique que l'on trouve réuni autour du couvent de Saint-Mamas. C'est également la période de la mort de Syméon Eulabès survenue en 986–987.

C'est une période instable et difficile pour Syméon, mais les troubles ne commencent véritablement que quelques années plus tard, en 995–998, avec la mort du patriarche Nicolas Chrysoberges, remplacé par un patriarche nommé par Basile II, Sissinnios II (995–998). L'épisode coïncide avec la révolte des moines de Saint-Mamas et avec leur appel au nouveau patriarche pour la déposition de leur higoumène. Leur tentative échoue et les moines sont temporairement exilés, mais le relais est repris quelques années plus tard, sous le patriarche Serge II (999–1019), par l'influent syncelle Étienne, la main droite de Basile II. Et cette fois avec succès.

[12] Voir J.A. McGuckin, « Symeon the New Theologian... », p. 22–23.

*

On comprend maintenant mieux pourquoi le procès intenté à Syméon s'en prend uniquement au culte supposé excessif que Syméon rend à Saint-Mamas à son père spirituel. Les fêtes en son honneur réunissent à Saint-Mamas, plusieurs jours durant, un véritable réseau aristocratique, sénateurs et patrices qui ne sont pas des sympathisants de l'empereur et qui revendiquent, à travers la figure de Syméon, une autorité charismatique qui renforce et augmente le pouvoir qu'il détient par naissance, dignité et fortune. Frapper le culte de Syméon Eulabès et son fils spirituel, c'était frapper au cœur même de cette opposition politique travestie sous l'apparence du culte consacré à un saint charismatique; un culte dont aucun des éléments essentiels du culte des saints à cette époque n'est absent: une fête en son honneur, *enkomia*, une *Vie* et une icône. Malgré le procès et l'exil de Syméon, il est clair que ce réseau aristocratique a dû persister; il s'est regroupé, au début du XIe siècle, autour du nouveau foyer de Sainte-Marina et du métoque que Syméon avait acheté entre temps dans la capitale. Il participait régulièrement aux fêtes en l'honneur de Syméon Eulabès, des fêtes qui, encore plus fastueuses qu'au début, duraient à cette époque pendant huit jours.

L'icône de Syméon Eulabès, la cible des contestations que son disciple avait dû affronter pendant des années, était devenue l'emblème de cette faction politique et de son message contestataire, le symbole de l'autorité politique qu'elle revendiquait. Elle était devenue le blason d'un pouvoir local.

SMALL CROSSES FROM THE BYZANTINE PERIOD DISCOVERED ON THE DANUBE-PONTIC TERRITORY

GABRIEL CUSTUREA
CRISTINA PARASCHIV-TALMAȚCHI

The small crosses represent the type of artifact encountered rather frequently in Dobruja during the Byzantine period. Occurring in the larger settlements of that time (as Dinogetia-Garvăn, Capidava, Păcuiul lui Soare, Noviodunum-Isaccea etc.), in some smaller or less researched, or simply fortuitous on the territory between the Danube and Black Sea, they represent an important category of objects, source of information regarding both the spiritual life and the local economy.

They drew attention of specialists mostly with the occasion of occurrence in the archaeological strata, and in time they would become a separate subject of analysis in chapters of some volumes or studies. For the examined territory the beginning was marked by exposures provided by Ion Barnea[1] and Petre Diaconu[2], in reference works are still which archaeologists used by today, followed by articles published under the signature of the period and area specialists[3], among which stands Gh. Mănucu-Adameşteanu, which during recent decades has devoted numerous studies[4] to such type of objects.

---

[1] Gh. Ştefan, I. Barnea, M. Comşa, E. Comşa, *Dinogetia*, I, *Aşezarea feudală timpurie de la Bisericuţa-Garvăn*, Bucureşti, 1967, the chapter *Obiecte de cult*, p. 357–366; I. Barnea, Şt. Ştefănescu, *Din istoria Dobrogei*, III, *Bizantini, români şi bulgari la Dunărea de Jos*, Bucureşti, 1971, the chapter *Obiecte de cult*, p. 316–322; I. Barnea, *Arta creştină în România*, II, *Secolele VII–XIII*, Bucureşti, 1981.

[2] P. Diaconu, *Urme vechi creştine descoperite în sud-vestul Dobrogei*, in Biserica Ortodoxă Română, LXXXI, 1963, 5–6, p. 545–557; P. Diaconu, D. Vîlceanu, *Păcuiul lui Soare. Cetatea bizantină*, I, Bucureşti, 1972, the chapter *Obiecte de podoabă*, p. 137–162; P. Diaconu, S. Baraschi, *Păcuiul lui Soare. Aşezarea medievală (secolele XIII–XV)*, II, Bucureşti, 1977, the chapter *Obiecte de podoabă şi de cult*, p. 116–133.

[3] T. Papasima, *Cruciuliţe medievale inedite, din Dobrogea*, in Pontica, 32, 1999, p. 297–302; G. Custurea, *Câteva cruci relicvar descoperite în Dobrogea*, in Pontica, 32, 1999, p. 303–304; O. Damian, P. Damian, *Elements chretiens de l'epoque byzantine au Bas Danube*, in Pontica, 28–29, 1995–1996, p. 233–244.

[4] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Elemente de cultură bizantină la gurile Dunării*, in Peuce, 9, 1984, p. 375–388; idem, *Descoperiri mărunte de la Isaccea (sec. X–XIV)*, in Peuce, 9, 1984, p. 237–255; idem, *Noi descoperiri arheologice la Isaccea*, in SCIVA, 38, 1987, 3, p. 285–292; idem, *Cruci relicvar de tip bizantin descoperite în sudul Dobrogei*, in Pontica, 25, 1992, p. 349–354; idem, *Cruci relicvar descoperite la Isaccea, jud. Tulcea*, in *Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Iaşi, 2003, p. 193–209; idem, A. Stănică, I. Poll, *Cruci relicvar descoperite la Ostrov-Beroe, judeţul Tulcea*, in Peuce, S.N., 6, 2008, p. 305–323 etc.

Études Byzantines et Post-Byzantines, **VI**, p. 135–148, 2011

The 24 small crosses, subject of this article, complete the existent data, these entering into the collections of the National Museum of History and Archaeology in Constanţa by purchase or donation, all these representing fortuitous discoveries.

Typologically, the pieces to be presented are to be included in two categories: reliquary and simple. Their presentation order in the catalogue follows the two categories, the first being the reliquary crosses, five of bronze and one of lead, followed by the bronze simple ones, with representations or different decorations, then the simple seven lead samples.

CATALOGUE

1. Reliquary cross on which obverse there was represented, in relief, Jesus Christ crucified, wearing *colobium*, His head slightly bent to the right. Beyond His two hands hardly can be distinguished two busts, and above His head seems to appear a cross with equal arms. On the reverse there was engraved, entirely in relief The Holly Virgin praying, at each end of cross existing a bust (the four evangelists) (Pl. II/1, IV/1).

Place of discovery: Valu lui Traian – SMA (Agricultural machines unit). Bronze; whole (the piece was mechanically deformed on the obverse, in the right arm, slightly clogged); L = 4.7 cm (3.4 cm without upper and lower rings); l = 2.5 cm, thickness = 0.6 cm; NMHAC collection, inv. 45864.

2. The upper part of reverse of a reliquary cross on which there was represented, in relief, The Holly Virgin, still preserving the head. The cross arm is slightly flattened outwards (Pl. II/2).

Place of discovery: Dobruja *passim*. Bronze; the upper arm of the reverse with grip rings; L = 2 cm (1.4 cm without rings); l = 1.1 cm; thickness = 0.3 cm; NMHAC collection.

3. Reliquary cross reverse with no representation. The two arms on the vertical line with slightly flattened end outwards (Pl. II/3).

Place of discovery: Palazu Mic. Bronze; there it is still preserved the reverse with one of the clamping ring; L = 4.6 cm (3.7 cm without clamping rings); l = 2.3 cm; thickness = 0.25 cm; NMHAC collection, inv. 46612.

4. The arm of a reliquary cross, slightly flattened outwards, not decorated (Pl. II/4).

Place of discovery: Tufani. Bronze; fragmentary, an arm still preserved; L = 2 cm; l = 1.3 cm; thickness = 0.2 cm; NMHAC collection.

5. Reverse of a reliquary cross without representation. The arms ends are slightly flattened outwards (Pl. II/5).

Place of discovery: Dobruja *passim*. Bronze; fragmentary, preserved only three arms of reverse; L = 3.2 cm; l = 3.3 cm; thickness = 0.35 cm; NMHAC collection, inv. 46613.

6. Reliquary cross obverse on which there was represented, in relief, Jesus Christ crucified, wearing *colobium*, His head slightly bent to the right. Beside His two hands and above His head there are distinguished the busts of the evangelists. At the top it is perforated (Pl. II/6, IV/6).

Place of discovery: Dobruja *passim*. Lead; fragmentary, only preserved the obverse without the lower arm; L = 4.1 cm; L = 4.1 cm; thickness = 0.5 cm; NMHAC collection, inv. 46620.

7. Simple cross on which obverse there was represented, in relief, Jesus Christ crucified *colobium* dressed. On the reverse there was represented The Holly Virgin praying (Pl. II/7, IV/7).

Place of discovery: Northern Dobruja. Bronze; fragmentary, still not preserved the upper arm; L = 2.3 cm; l = 2.4 cm; thickness = 0.2 cm; NMHAC collection, inv. 46165.

8. Simple cross on which obverse there was represented, in relief, Jesus Christ crucified, wearing *colobium* (Pl. II/8).

Place of discovery: Dobruja *passim*. Bronze; fragmentary, still not preserving the lower arm and the ring to grip on the chain; L = 1.9 cm; l = 1.9 cm; thickness = 0.15 cm; NMHAC collection, inv. 46166.

9. Simple cross on which obverse there was represented, in relief, Jesus Christ crucified, wearing *perizom*. The lower arm is slightly flattened outwards (Pl. II/9).

Place of discovery: Dobruja *passim*. Bronze; fragmentary, still not preserved the upper arm; L = 2.8 cm; l = 3 cm; thickness = 0.3 cm; NMHAC collection, inv. 46168.

10. Simple cross on which obverse there was represented the image of a praying person, having beside the left arm a schematized representation that probably wanted to be a bust. The lower arm of the piece is slightly flattened outwards (Pl. II/10, IV/10).

Place of discovery: Dobruja *passim*. Bronze; fragmentary, there are still preserved the left and lower arm; L = 2.55 cm; l = 1.85 cm; thickness = 0.2 cm; NMHAC collection, inv. 46614.

11. Simple cross decorated with incised lines on both sides. It has its arms flattened outwards (Pl. II/11).

Place of discovery: Northern Dobruja. Bronze; fragmentary, not preserved the upper arm; L = 2.6 cm; l = 2.6 cm; thickness = 0.2–0.3 cm; NMHAC collection, inv. 46169.

12. Simple cross decorated with a circle at the point of intersection of the arms, from which start grooves revealing their edges and the middle of a cross shape. The arms are slightly flattened out piece (Pl. II/12, IV/12).

Place of discovery: Dobruja *passim.* Bronze; fragmentary, not fully preserved the upper arm; L = 2.67 cm; l = 2.45 cm; thickness = 0.2 cm; NMHAC collection, inv. 46170.

13. Simple cross with liniary ornament in relief on obverse. The two vertical arms are slightly flattened outwards (Pl. II/13, IV/13).

Place of discovery: Cobadin. Bronze; full, but strongly damaged; L = 3 cm (3.7 clamping ring on the chain); l = 2 cm; thickness = 0.25 cm; NMHAC collection, inv. 46617.

14. Simple cross decorated with a point emphasized in the area of intersection of the arms, from which start grooves in relief, shaping a cross on their middle part. Arms are flattened outwards (Pl. III/14).

Place of discovery: Bărăganu. Bronze; fragmentary, still preserved the upper arm with a clamping ring part of the chain and left arm; L = 2.3 cm (1.9 centimeters without fragmentary ring); l = 1.65 cm; thickness = 0.2 cm; NMHAC collection, inv. 46622.

15. Simple cross having arms provided with small side spurs and rounded outwards. It is decorated on both sides with the centre circles deepened, one had the middle part and the other to the ends of arms. On one side preserves traces which seem to indicate the presence of enamel decoration (Pl. III/15).

Place of discovery: Dobruja *passim.* Bronze; fragmentary, still preserved the side and arms and lower arm; L = 2.26 cm, l = 2.64 cm; thickness = 0.2 cm; NMHAC collection, inv. 46167.

16. Simple cross having arms provided with small side spurs and rounded. On one side has a setting point (consisting of four rhombs of small sizes placed on the arms, between the central and spurs) and the other in the centre are three incised vertical lines joined at the bottom of a horizontal (letter Ш). Possible traces of decoration seem to be the arms and rounded ends (in the horizontal loom is right and И letters on the right and H on the left arm), but the conservation status of the piece attenuate the quality of work (Pl. III/16, IV/16).

Place of discovery: Palazu Mic. Bronze; full, exception, the hanger still preserve the basis; L = 3.4 cm (without hanger basis); l = 2.8 cm; thickness = 0.2 cm; NMHAC collection, inv. 46621.

17. Simple cross with equal arms widened outwards and slightly curved edge. Have on both sides point cut lines falling piece emphasizes edges and outlines a cross inside it (Pl. III/17, IV/17).

Place of discovery: Mihai Viteazu ?. Bronze; full; L = 2.75 cm (2 cm without hanger); l = 2 cm; thickness = 0.12 cm; NMHAC collection, inv 40973.

18. Simple cross which obverse was represented, in relief, Jesus Christ crucified, with His head bent slightly to the right. Bust stands near the left hand one of the four evangelists. Piece edges are raised and the arms are slightly flattened outwards (Pl. III/18, IV/18).

Place of discovery: Dobruja *passim*. Lead; fragmentary, preserved only part of the centre and left arm; L = 2 cm; l = 2.6 cm; thickness = 0.3 cm; NMHAC collection, inv. 46618.

19. Simple cross on the obverse of which it was represented, in relief, a decoration that imitates a pine branch. It starts in the middle of a stark point and inscribed in a circle, two other cells, smaller and less relief, finding the ends of pine boughs played on horizontal arms. Piece edges are raised and flattened outwards (Pl. III/19).

Place of discovery: Dobruja *passim*. Lead; fragmentary, still preserved the lower and horizontal arms; L = 2.3 cm; l = 2.6 cm; thickness. = 0.2–0.3 cm; NMHAC collection, inv. 46616.

20. Simple cross with raised edges, decorated with a cross in relief, with triangular ends of the arms and the centre marked by a bold point. The arms are slightly flattened outwards (Pl. III/20).

Place of discovery: Bărăganu. Lead; full but slightly distorted at the top; L = 3.8 cm (3.1 cm without hanger); l = 3 cm; thickness = 0.2 cm; NMHAC collection, inv. 46615.

21. Simple cross on the obverse of which there were represented in relief of two circles with dots in the centre. The hanger was made by thickening and perforation of the upper arm extremity. The horizontal arms are rounded (Pl. III/21, IV/21).

Place of discovery: Murighiol. Lead; fragmentary, end lower arm is broken; L = 2.5 cm; l = 1.65 cm; thickness = 0.3–0.55 cm; NMHAC collection, inv. 46164.

22. Simple cross without decoration, with arms ends rounded (Pl. III/22).

Place of discovery: Northern Dobruja. Lead; fragmentary, upper extremity arm is broken; L = 2.2 cm; l = 2.18 cm; thickness = 0.2 cm; NMHAC collection, inv. 46162.

23. Simple cross without decoration, thick and perforated at the upper end of the arm (Pl. III/23).

Place of discovery: Cobadin. Lead; full; L = 2.9 cm; l = 3.1 cm; thickness = 0.5 cm; NMHAC collection, inv. 46619.

24. Simple cross, without decoration. No hanger (Pl. III/24).

Place of discovery: Dunavăţu de Jos or Dunavăţu de Sus. Lead; full; L = 3.8 cm; l = 3.6 cm; thickness = 0.3 cm; NMHAC collection, inv 46163.

The small crosses described in the first two positions in the catalogue are often mentioned on the Danube-Pontic territory, representing the most well-known category among the reliquary small crosses. As analogies, for the first sample, we have in Dobruja, the pieces from Issacea (whole or fragmentary)[5], Dinogetia-Garvăn (a full small cross found in a house, in the context with a coin, mentioning that on the obverse, above Jesus Christ Head there is a bust, as well as other fragmentary pieces)[6], Păcuiul lui Soare (11th century; two samples)[7], from Bisericuţa island (Capul Dolojman area; 11–12th century)[8], from Hârşova (11th century; preserve still the reverse)[9], Oltina (11th century; fragmentary)[10], Ostrov-Beroe (11th century – the first decades of the 12th century, with the mention that on the obverse above Jesus Christ Head, there is a bust)[11]. In Bulgaria small crosses with identical iconographical aspect are to be reported in the settlement at Od'rci (10th century – the beginning of the 11th, occurred in the context with Byzantine *follisi anonimi* class A_2)[12], Središe (11th century)[13].

The piece no. **2** is a fragment of a reliquary cross obverse whose iconography does not include representations of the four evangelists on its front, there is represented Jesus Christ crucified, presenting or not above His Head a cross. On the territory of Dobruja, such pieces appeared at Capidava (10–11th century)[14], Constanţa (the second half of the 10th century – the first half of the 11th century)[15], Păcuiul lui Soare (11th century A.D.)[16], Dinogetia-Garvăn (11th century A.D.)[17], Ostrov-Piatra Frecăţei (the first half of the 11th century A.D.)[18], Oltina (11th century

[5] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Elemente*..., p. 378, pl. III/3 at p. 728, p. 378 no. 3, pl. VII/1 at p. 732.

[6] Gh. Ştefan, I. Barnea, M. Comşa, E. Comşa, *Dinogetia*..., p. 360, fig. 193/9 at 363.

[7] P. Diaconu, D. Vîlceanu, *Păcuiul*..., p. 161, pl. XXIX/1 a–b, 2 a–b.

[8] P. Nicorescu, *Une croix-reliquaire de Dobroudja*, in *In memoria lui Vasile Pârvan*, Bucureşti, 1934, p. 222–226.

[9] N. Harţuche, F. Anastasiu, *Catalogul selectiv al colecţiei de arheologie a Muzeului Brăilei*, Brăila, 1976, p. 270, fig. 559.

[10] G. Custurea, *Descoperiri arheologice şi numismatice de pe raza localităţii Satu Nou (com. Oltina, jud. Constanţa)*, in Pontica, 33–34, 2000–2001, p. 585, pl. I/8 at p. 585.

[11] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Elemente*..., p. 376–377, pl. II/1 a–b at p. 727; idem, A. Stănică, I. Poll, *Cruci relicvar*..., p. 315, pl. I/2 a–b at p. 320.

[12] L. Dončeva-Petkova, L. Ninov, V. Parušev, *Od'rci. Seliše ot P'rvoto b'lgarsko carstvo*, I, Sofia, 1999, p. 125, fig. 141 at p. 121.

[13] G. Atanasov, *Hristijanskijat Durostorum – Dr'st'r. Dorostolskata eparhija prez K'snata antičnost i Srednovekovieto IV – XIV v.*, Varna, 2007, fig. 103 at p. 303.

[14] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Elemente*..., p. 375–376, pl. I/1 at p. 726.

[15] idem, *Cruci relicvar* ..., p. 349.

[16] P. Diaconu, D. Vîlceanu, *Păcuiul*..., p. 161, pl. XXVIII/4 a–b, pl. XXVIII/7 a–b; I. Barnea, *Arta*..., p. 164, fig. 1 a–b at p. 165.

[17] Gh. Ştefan, I. Barnea, M. Comşa, E. Comşa, *Dinogetia*..., p. 360, fig. 193/1 at 363; I. Barnea, *Arta*..., p. 138, fig. 2 a–b at p. 139.

[18] Gh. Mănucu-Adameşteanu, A. Stănică, I. Poll, *Cruci relicvar* ..., p. 315–316, pl. II/3, pl. III/3.

A.D.)[19], Isaccea-Noviodunum (11th century A.D.)[20], Nufăru (11th century A.D.)[21], Limanu (11th century A.D.)[22], Valu lui Traian (10–12th century)[23] etc. For north-eastern Bulgaria we mention some pieces occured at Skala (10–11th century)[24], Središe (10th century – beginning of the 11th century)[25], Rujno (10–11th century)[26] and Veliko Turnovo (12–13th century)[27]. According to analogies, these can be dated in the 10–11th century.

The pieces nos. **3–5** are fragments of reliquary crosses with smooth surface, so without iconographic scenes or other ornaments. On the Danube-Pontic territory there is known a small number of discoveries of this type, at Păcuiul lui Soare (11th century)[28] and Isaccea (11th century)[29]. Although slightly different in appearance, with one smooth side, the other showing a cruciform dotted decoration incised, it is also to be mentioned the piece from Dinogetia – Garvăn (11–12th century)[30]. Similar findings were reported in Hungary, Serbia, Greece and Bulgaria, which are generally framed in terms of chronological ages period 10–11th century[31]. For Bulgaria we mention the pieces discovered in Silistra (10–11th century), Skala (10–11th century)[32] and in the settlement of Od'rci (first decades of the 11th century)[33], where two of the three specimens were in the context of anonymous Byzantine *follesi* class A2 (976–1028), and class B (1028–1034). According to analogies, the small crosses nos. 3–5 may be dated in the 10th century – beginning of the 11th century.

The reliquary lead small cross at no. **6** has its front (as far as it is preserved) almost identical and equal width (4.1 cm.) with a piece of bronze appeared to Rujno, in Bulgaria (10th century – the beginning of the 11th century)[34]. This striking similarity enables to assume that the piece found in Dobruja could represent an attempt to mold for the bronze ones, its iconography quality making it liable to be

---

[19] G. Custurea, *Descoperiri ...*, p. 584, pl. I/7 at p. 585; idem, C. Paraschiv-Talmaţchi, *Obiecte creştine descoperite la Oltina (jud. Constanţa)*, in Pontica, 42, 2009, no. 1 at p. 486, pl. I/1 a–c at p. 491.

[20] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Elemente...*, p. 377–378, pl. I/2 at p. 726; idem, *Cruci relicvar descoperite...*, p. 195, pl. I/1 a–b at p. 208.

[21] O. Damian, P. Damian, *Elements...*, p. 235, fig. 2/3 at p. 237.

[22] T. Papasima, *Cruciuliţe...*, p. 299, fig. 4 at p. 300.

[23] G. Custurea, *Câteva cruci...*, p. 303, fig. 3 at p. 304.

[24] V. Iotov, G. Atanasov, *Skala. Krepost ot X – XI vek do s. Kladenci, Tervelsko*, Sofia, 1998, pl. XCIX/323 at p. 298; G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, fig. 55 at p. 214, pl. LXXV/395.

[25] *Ibidem*, fig. 52 at p. 214.

[26] *Ibidem*, pl. LXXV/397.

[27] N. Ovcharov, *Medieval Bulgarian Empire*, Plovdiv, 2006, p. 73.

[28] P. Diaconu, D. Vîlceanu, *Păcuiul...*, p. 161, pl. XXVIII/3; P. Diaconu, *Parures du XIe siècle découvertes à Păcuiul lui Soare*, in Dacia, N.S., 9, 1965, fig. 6/3 at p. 321.

[29] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Elemente...*, p. 379, pl. IV/2 at p. 729.

[30] Gh. Ştefan, I. Bamea, M. Comşa, E. Comşa, *Dinogetia...*, p. 360, fig. 192/10 at p. 361.

[31] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Elemente...*, p. 379.

[32] V. Yotov, G. Atanasov, *Skala...*, p. 96, pl. XCVIII/318; G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, pl. LXXIV/372 and 376.

[33] L. Dončeva-Petkova, L. Ninov, V. Parušev, *Od'rci...*, p. 121–122, pl. LVIII/783–5.

[34] G. Atanasov, *Hristijanski pametnici ot rannosrednovekovnata krepost do selo Rujno, Dulovsko*, in Dobrudja, 8, 1991, p. 46–47, pl. IV/41 at p. 37; idem, *Hristijanskijat...*, pl. XX/2.

worn later. In this regard, on the upper part, the evangelist head slightly damaged represented here, it was drilled probably to be hung on a link or a cord, the hole is too small for a chain able to take it. To what extent this was achieved at Rujno we are not aware to say, but for the period mentioned here there was reported here a workshop production of simple lead small crosses[35].

The small cross nos. **7** is simple, but has clear iconographic representations on both sides. On the front of it was represented, in relief, Jesus Christ crucified, wearing *colobium*, and on the back The Holly Virgin praying. Simple pieces that have representation on both sides are quite rare finds. In Dobruja such crosses occurred at Dumbrăveni (a complex „quasi-cave" (B2), dated preliminary in the century 9–10th century)[36], at Păcuiul lui Soare (fragmentary, the on the reverse there is a cruciform ground, 13–15th century)[37] and in its immediate vicinity to, at Dervent-Draca („on the right bank of the Danube, in front of the island Păcuiul lui Soare", 13–15th century)[38]. In northeastern Bulgaria there are to be mentioned samples found at Tsar Asen (almost identical to that presented by us, 10–11th century)[39] and Popina (10–11th century)[40]. As the pieces from Păcuiul lui Soare and Dervent-Draca are different as reverse and size, we use to date the small cross no. 7 other analogies, choosing at this stage of research for the 10–11th century.

The small crosses no. **8–10** are also included in the category of simple ones and, unlike the previous piece, have iconographic representations on one side. If on the reverse of the first two Jesus Christ is represented crucified (in *colobium,* and in *perizom*), on the third there appears a person praying, and beside the left arm seem to be a very schematized bust. The small cross no. 8 has as analogies the pieces found at Dinogetia-Garvăn (the first half of the 11th century)[41] and Isaccea-Noviodunum (11th century)[42]. In northeastern Bulgaria we have analogies at Silistra (10–11th century), Rujno (10–11th century)[43] and Od'rci (the first half of the 11th century)[44]. We date the piece no. 8 in the catalogue, based on analogies, in the 11th century.

We mention that the iconography present on the obverse of the last two pieces is almost identical to that existing on the obverse of numerous small crosses reliquary of this period[45].

---

[35] Idem, *Hristijanski pametnici*..., p. 35; O. Damian, P. Damian, *Elements*..., p. 243.

[36] T. Papasima, *Cruciuliţe*..., p. 299, pl. II/3 at p. 300.

[37] P. Diaconu, S. Baraschi, *Păcuiul*..., p. 131, fig. 101/4 at p. 130.

[38] P. Diaconu, *Urme vechi creştine*..., p. 553, fig. 3/7 a–b at p. 551; In the next publications to the previous article, probably because of the occurence place close to Păcuiul lui Soare island, the discovery was associated to the fortress Păcuiul lui Soare, see I. Barnea, Şt. Ştefănescu, *Din istoria Dobrogei*, III, fig. 128/1 a–b; P. Diaconu, S. Baraschi, *Păcuiul*..., p. 131, fig. 102/7 a–b at p. 132.

[39] G. Atanasov, *Hristijanskijat*..., pl. LXXIII/356–357.

[40] *Ibidem*, pl. LXXIII/364.

[41] Gh. Ştefan, I. Barnea, M. Comşa, E. Comşa, *Dinogetia*..., p. 357, fig. 191/3.

[42] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Descopériri*..., p. 244, pl. III/27 at p. 636.

[43] G. Atanasov, *Hristijanski pametnici*..., pl. III/32; idem, *Hristijanskijat*..., pl. LXXIII/352, 362.

[44] L. Dončeva-Petkova, L. Ninov, V. Parušev, *Od'rci* ..., p. 168, pl. LIX/808, 809.

[45] I. Barnea, Şt. Ştefănescu, *Din istoria Dobrogei*, III, fig. 109/2 a–b, 8 a–b; P. Diaconu, D. Vîlceanu, *Păcuiul*..., pl. XXVIII; L. Dončeva-Petkova, L. Ninov, V. Parušev, *Od'rci*..., pl. LIX/793, 794; G. Atanasov, *Hristijanskijat*..., pl. LXXV.

The small cross no. **9** has analogies at Dinogetia-Garvăn (the first half of the 11th century)[46], Isaccea-Noviodunum (11th century)[47], Păcuiul lui Soare (11th century)[48], Capidava (10–11th century)[49] and Hârşova (the first half of the 11th century)[50], in Dobruja, and in the northeastern part of Bulgaria, at Silistra (10–11th century)[51], Središe (11th century)[52], Od'rci (the first half of the 11th century)[53] and Rujno (10–11th century)[54]. We mention also a piece, having no discovery place, in the collection of the National Museum in Belgrade (11th century) date based on analogies[55]. Based on analogies, we date the piece at position no. 9 in the catalogue in the 11th century.

The piece no. **10** has analogies in Dobruja at Victoria (the 10–11th century)[56], and in Bulgaria at Središe (10–11th century)[57]. Its iconography is almost identical to that present on the reverse of reliquary small cross discovered at Od'rci (first half of 11th century)[58] and Pliska (10th century – beginning of 11th century), in Bulgaria, Solun (9th century)[59], in Greece, and at Mala Vrbica (10–11th century), in Serbia[60]. Considering the analogies presented, we date the small cross in the 10–11th century.

The small cross at no. **11** is decorated with linear elements on both sides, a phenomenon seen in a piece of lead found in Bulgaria, in the settlement of Od'rci (11th century)[61].

The sample no. **12**, decorated with a circle at the intersection point of arms, where the groves start underlining their edges and shaping a cross on their middle, has analogies, on the Danube-Pontic territory, at Păcuiul lui Soare (13–14th century)[62], in northeastern Bulgaria at Popina (10–11th century)[63], Pliska (10th

---

[46] Gh. Ştefan, I. Barnea, B. Mitrea, *Şantierul arheologic Garvăn (Dinogetia) (r. Măcin, reg. Dobrogea)*, in Materiale, 8, 1962, p. 679, fig. 6/1; Gh. Ştefan, I. Barnea, M. Comşa, E. Comşa, *Dinogetia*..., p. 357, fig. 191/6, 8.

[47] I. Barnea, *Arta*..., p. 146, fig. 1 at p. 147.

[48] P. Diaconu, S. Baraschi, *Păcuiul*..., p. 127, fig. 102/2; G. Atanasov, *Hristijanskijat*..., fig. 100 at p. 299.

[49] R. Florescu, N. Cheluţă-Georgescu, *Săpăturile de la Capidava*, in Pontica, 7, 1974, p. 431, pl. IV/3 at p. 434.

[50] I. Barnea, *Arta*..., p. 156.

[51] G. Atanasov, *Hristijanskijat*..., fig. 92 at p. 298.

[52] *Ibidem*, fig. 98 at p. 299.

[53] L. Dončeva-Petkova, L. Ninov, V. Parušev, *Od'rci* ..., p. 168, pl. LIX/811.

[54] G. Atanasov, *Hristijanski pametnici*..., pl. III/31; idem, *Hristijanskijat*..., pl. LXXIII/361.

[55] G. Marjanović-Vujović, *Krctovi od VI do XII veka iz zbirke Narodnog muzeja*, Beograd, 1987, p. 51, no. 51.

[56] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Elemente*..., p. 379–380, pl. III at p. 728.

[57] G. Atanasov, *Hristijanskijat*..., pl. LXXIII/370.

[58] L. Dončeva-Petkova, L. Ninov, V. Parušev, *Od'rci* ..., p. 125–126 (with an ample disscussion on the represented person and the of some similar pieces), p. 168, pl. LIX/796 b, 797.

[59] *Ibidem*, p. 126.

[60] G. Marjanović-Vujović, *Krctovi od*..., p. 40, no. 32. at p. 39, no. 31 is described a similar small cross, included into collection of the National Museum of Belgrade by purchase (10 – 11th century).

[61] L. Dončeva-Petkova, L. Ninov, V. Parušev, *Od'rci* ..., p. 168, pl. LIX/802 a–b.

[62] P. Diaconu, S. Baraschi, *Păcuiul*..., p. 131, fig. 101/1 at p. 130, fig. 102/4, 5 at p. 132; I. Barnea, *Arta*..., p. 170, fig. 1–2 at p. 171; O. Damian, P. Damian, *Elements*..., p. 234 no. 7, fig. 1/6 at p. 236.

[63] G. Atanasov, *Hristijanskijat*..., pl. LXXI/315.

century-beginning of 11th century)[64] and Vojnikovo (10–11th century)[65], and in Serbia at Dubravica-Margum (11th century)[66]. Of these, only samples of Popina and Pliska present the circle from the arms crossing, the other having only grooves inside the shape of the cross. The same type of decoration, only that the arms are holding up a small cross, remind specimens discovered at Oltina (10–11th century)[67], in Dobruja, Skala, Središe and Pop Rusanovo (10–11th century)[68], in Bulgaria, and a piece from the collection of National Museum in Belgrade, discovered at Mala Vrbica (11th century A.D.)[69]. Based on analogies, at this stage of research ranged from the chronological point of view, the sample in our catalogue in 10–11th century. As can be seen above, this type of cross is maintained also in 13–14th century.

The small crosses nos. **13–14** have only linear decoration in relief, on the second piece there and a circle outlined in intertwining arms. They appeared as a track analogy to Silistra (10th century-beginning of the 11th century)[70], the observation that it is lead.

The small crosses nos. **15–16** have similar side spurs present on the arms and round their heads. The first finds analogies in Dobruja at Dinogetia-Garvăn (11–12th century)[71], Isaccea (11–12th century)[72], and in northeastern Bulgaria at Silistra (11th century)[73], Skala (11th century), Tsar Asen (11th century)[74], Pliska (three samples in two graves; 10–11th century)[75] and Kilnik (10th century-beginning of the 11th century)[76], between Alfatar and Tsar Asen. Second, with incised decoration, at Păcuiul lui Soare (13–14th century)[77] and Isaccea (11–12th century)[78], in Dobruja, respectively at Rujno (10th century – the beginning of the next one)[79], especially at Od'rci (11th century)[80], the presence of letters, in Bulgaria. The two crosses we can

---

[64] A. Milčev, *Razkopki ûžno ot groba na Karel Škorpil v'v v'trešnija grad na Pliska prez 1968 g.*, in Preslav, 3, 1983, fig. 18 at p. 223.

[65] G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, pl. LXXI/314.

[66] G. Marjanović-Vujović, *Krctovi od...*, p. 55, no. 61.

[67] G. Custurea, C. Paraschiv-Talmaţchi, *Obiecte creştine...*, p. 486, pl. II/3 at p. 492.

[68] G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, pl. LXXI/318–320, 323.

[69] G. Marjanović-Vujović, *Krctovi od...*, p. 55, no. 62.

[70] G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, pl. LXX/309.

[71] Gh. Ştefan, I. Barnea, M. Comşa, E. Comşa, *Dinogetia...*, p. 357–358, fig. 191/10–11 at p. 359.

[72] I. Barnea, *Noi descoperiri la Noviodunum*, in Peuce, 6, 1977, p. 108, pl. XIII/c at p. 121; idem, *Arta...*, p. 145, no. 2–3, mentioning that despite our sample, these are decorated only on one side, or on one side there are present many circles.

[73] G. Atanasov, *Srednovekovni kr'stove-enkolpiohi ot Silistra*, in Isvestija-Varna, 43, 1992, fig. 2/19 at p. 258.

[74] idem, *Hristijanskijat...*, pl. LXXII/325–328.

[75] J. Dimitrov, *C'rkva i necropol v'v v'nšhija grad na Pliska (kraja na X–XI v.)*, in Pliska-Preslav, 7, 1995, p. 60, 67, fig. 6/2–4.

[76] G. Atanasov *et alii*, *Istorija na Alfatar*, Alfatar, f.a., pl. IX/4.

[77] P. Diaconu, S. Baraschi, *Păcuiul...*, p. 131, fig. 101/16 at p. 130.

[78] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Descoperiri...*, p. 244, pl. III/32–33 at p. 636.

[79] G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, fig. 91 at p. 298.

[80] L. Dončeva-Petkova, *Od'rci. Hekropoli ot XI vek*, II, Sofia, 2005, p. 207, pl. LXXXIX, the grave 139.

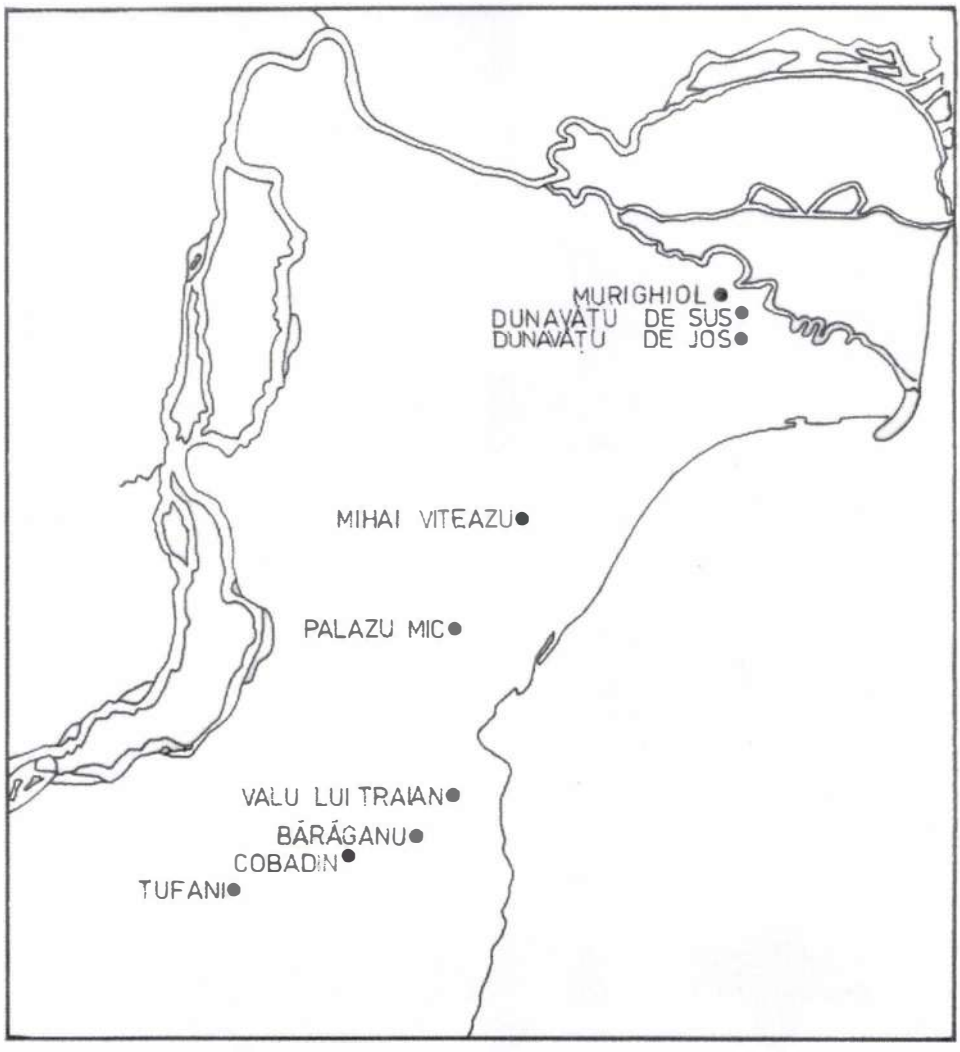


Plate I. The territorial repartition of the discoveries.

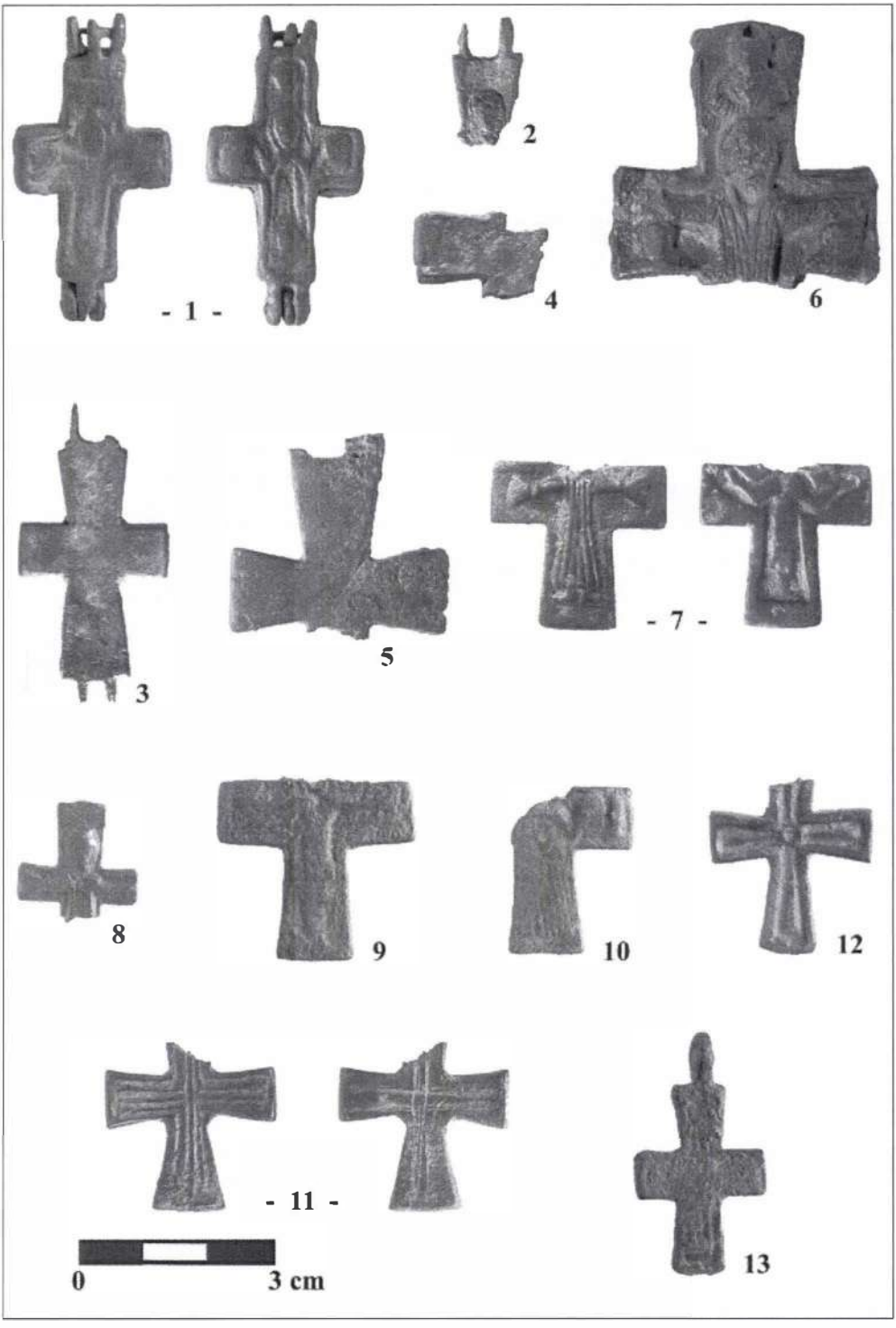


Plate II

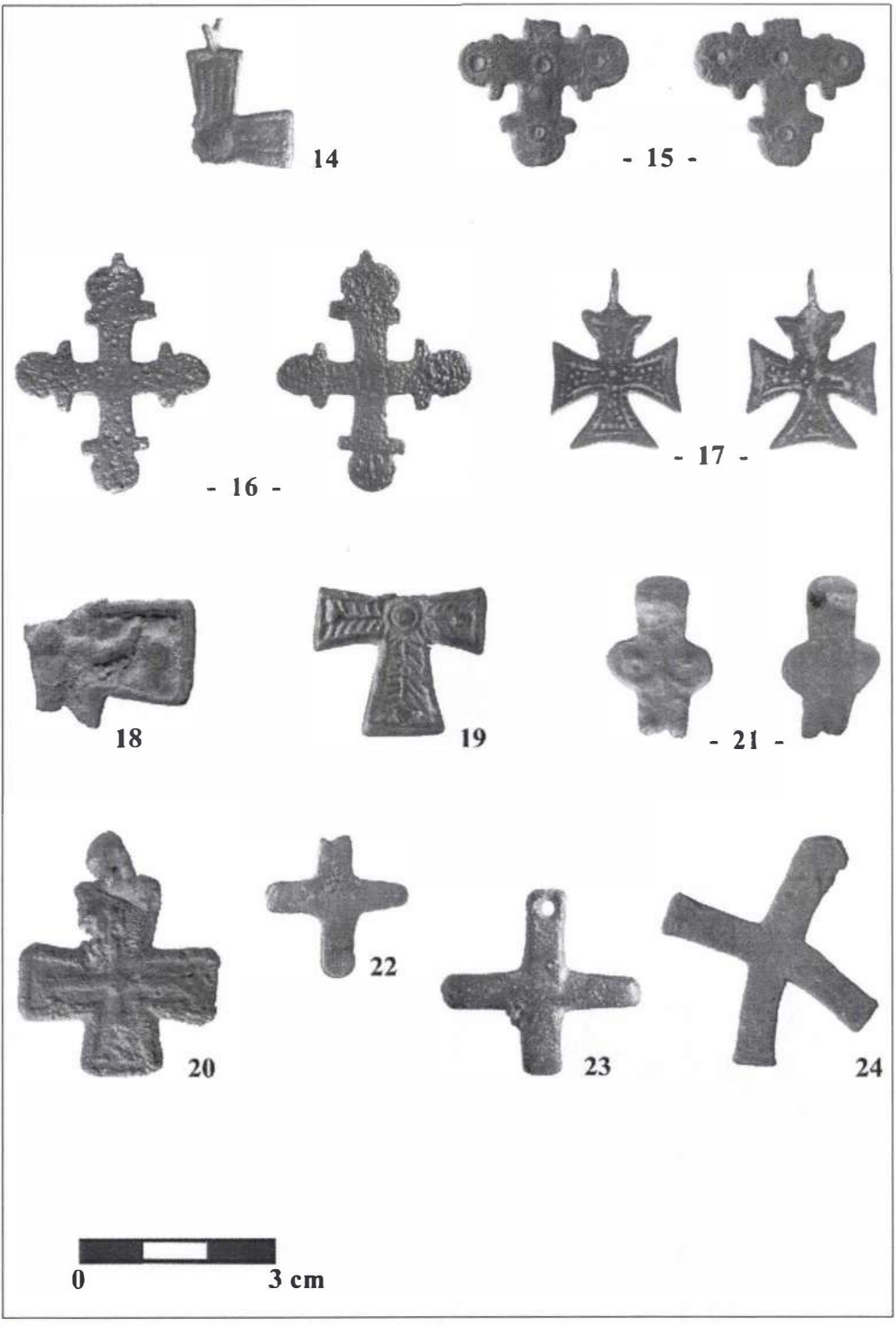
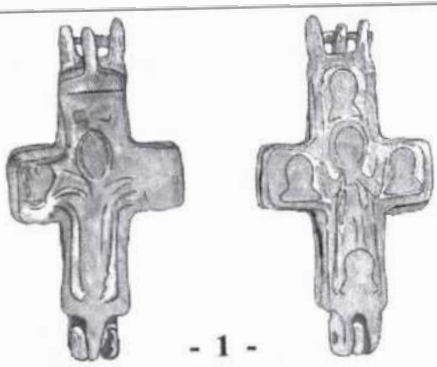


Plate III



- 1 -

6

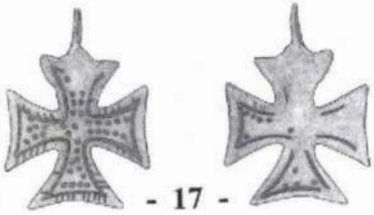
- 7 -

10

12

13

- 16 -



- 17 -

18

21

0 3 cm

Plate IV

frame, based on analogies, dated in the 11–12th century, but I lean in particular for the 11th century, during which generalizes lateral spurs and carrying arms[81]. If the first part was enameled decorated then we can talk about the 13–14th century in its case.

For piece no. **17** closest analogy is to be found in the east of the Carpathians, in the settlement of Davideni, where a pattern emerged and fragmentary[82], and somewhat in Oltenia, at Sucidava-Celei[83]. All these crosses were dated in the 6th century A.D. Almost identical to our sample, both in size and general appearance, is a cross located in the National Museum in Belgrade collection (7–8th or 11th century)[84]. As variants of the type I can remember a few crosses occurring in Bulgaria, at Središe (10–11th century) and Skala (10–11th century)[85]. Taking into account that analogies in Romania belong to the 6th century A.D. and also similarities with pieces of Serbia and Bulgaria are much higher, at this stage of research we prefer to frame the piece from Mihai Viteazu in a wider period centuries 6–7th century/10–11th century, with the caution of some later limitations, according to further discoveries, in a clear archaeological framework.

With rare iconographic representations in discoveries, for which we have not found yet analogies, there is the lead small crosses nos. **18–19**. For a temporary dating, we first take into consideration the iconography. Thus, the representation in relief has become preponderant during the 10–11th century, though it was used previous (for the next centuries there would be prefered engraved figures)[86]. In the same time, the image of Jesus Christ is similar to that present on some reliquary crosses from Kiev in the 12–13th century[87], with the mention the bust is not inside the pandant. The second piece, with the decoration pine branch, and globules has some ornamental elements to be found also on some small crosses discovered in northeastern Bulgaria (Silistra, Balik? and Bradvari?)[88], dated in the 10th century – the beginning of the 11th century.

The piece at no. **20** has as analogies the small crosses from Oltina (10–11th century)[89] and Rujno – Bulgaria (the 10th century – the beginning of the next one)[90].

---

[81] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Descoperiri...*, p. 244.

[82] I. Mitrea, *Influenţele bizantine în cultura materială şi spirituală din regiunea subcarpatică a Moldovei în secolele VI–IX*, in SCIVA, 30, 1979, 2, p. 152–154, fig. 3/1; D. Gh. Teodor, *Creştinismul la est de Carpaţi de la origini până în secolul al XIV-lea*, Iaşi, 1991, p. 86, fig. 7/4 at p. 125; I. Mitrea, *Comunităţi creştine din secolele V–VII în regiunea subcarpatică a Moldovei*, in Pontica, 28–29, 1995–1996, p. 230, fig. 1/1 at p. 229; idem, *Comunităţi săteşti la est de Carpaţi în epoca migraţiilor. Aşezarea de la Davideni din secolele V–VIII*, Piatra Neamţ, 2001, p. 147, fig. 80/2 at p. 341, fig. 65/1 at p. 325 for a mould.

[83] D. Tudor, *Oltenia romană*, Bucureşti, 1978, p. 465, fig. 148/5.

[84] G. Marjanović-Vujović, *Krctovi od...*, p. 27, no. 7.

[85] G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, pl. LXXI/311 and 324.

[86] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Elemente...*, p. 382.

[87] I. Barnea, *Arta...*, p. 196, fig. 1–2 at p. 197.

[88] G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, pl. LXX/301, 302, 305.

[89] G. Custurea, C. Paraschiv-Talmaţchi, *Obiecte creştine...*, no. 6 at p. 486, pl. II/6 at p. 492.

[90] G. Atanasov, *Hristijanski pametnici ...*, p. 35, pl. III/22 at p. 34; idem, *Hristijanskijat...*, pl. LXX/307.

The small crosses at nos. **21–24** present different shapes, we can say less elevated, and are rather rare in discoveries. For the first we have not found any analogy, but because it was found on the territory of the civil settlement extramuros from Murighiol, we propose a temporary dating, until new discoveries or identifications, in the 6–7th/10–11th century. The sample at no. 22 has as analogies the small crosses found in Dobruja at Păcuiul lui Soare (11th century)[91], in northeastern Bulgaria at Silistra (10–11th century)[92] and Središe (10th century)[93], and in Serbia at Ritopek (11th century)[94]. The small cross from Cobadin presents analogies with pieces occurred at Dinogetia-Garvăn (the first half of the 12th century)[95] and Oltina (10–11th century)[96], on the Danube-Pontic territory, and in northeastern Bulgaria at Alfatar (10th century)[97], Rujno (10th century)[98], Tsar Asen (10th century)[99] and Skala (10th century – the beginning of the 11th century)[100]. The last piece of the catalogue, that from Dunavăţ, has analogies in Bulgaria, at Silistra (10–11th century)[101]. Excepting the small crosses from Murighiol (for which the chronological framework is wider, the 6–7th century/10–11th century) and from no. 18 (probably the 11–13th century), in this stage of research we propose for the other lead pieces from no. 19–20/22–24, a dating in the 10–11th century, obviously with the caution of possible changes of this according to new data.

The lack of the archaeological context for the 24 small crosses determine us to identify up to what extent are to be included, from a chronological point of view, in the line of other findings in the above mentioned area.

From Bărăganu, where found the pieces from nos. 14 and 20 (the 10th–11th century), are coming some coins belonging to the Byzantine period (6–7th and 10–11th century)[102].

---

[91] P. Diaconu, D. Vîlceanu, *Păcuiul...*, p. 161, pl. XXVIII/5, 6; P. Diaconu, S. Baraschi, *Păcuiul...*, p. 128–129, fig. 99/17 at p. 127.

[92] G. Atanasov, *Srednovekovni...*, p. 262, fig. 1/3, 5, 6 at p. 257; idem, *Hristijanskijat...*, pl. LXIX/287, 288.

[93] *Ibidem*, pl. LXIX/281.

[94] G. Marjanović-Vujović, *Krctovi od...*, p. 57, no. 69.

[95] Gh. Ştefan, I. Barnea, M. Comşa, E. Comşa, *Dinogetia...*, p. 358, fig. 191/16 at p. 359; I. Barnea, *Arta...*, p.132, fig. 3 at p. 133.

[96] G. Custurea, C. Paraschiv-Talmaţchi, *Obiecte creştine...*, p. 486, pl. II/5 at p. 492.

[97] G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, pl. LXIX/282.

[98] idem, *Hristijanski pametnici ...*, p. 44, pl. II/16 at p. 31.

[99] idem, V. Yotov, *Kr'stove-enkolpioni i medalioni ot rannosrednobekovnata krepost do s. Tsar Asen, Silistrensko*, in Dobrudja, 6, 1989, p. 81, pl. I/3; G. Atanasov, *Hristijanskijat...*, pl. LXIX/280.

[100] V. Yotov, G. Atanasov, *Skala...*, p. 94, pl. XCVII/304.

[101] G. Atanasov, *Srednovekovni...*, p. 262, fig. 1 /4 at p. 257; idem, *Hristijanskijat...*, pl. LXIX/284.

[102] G. Custurea, A. Vertan, G. Talmaţchi, *Descoperiri monetare în Dobrogea (XII)*, in Pontica, 31, 1998, p. 316 (for the earlies samples). The coins from Nicefor II – Constantine IX are unpublished and are included in the collection MINA Constanţa.

At Cobadin, where there were found the pieces at no. 13 and 23 (10–11th century) there was reported a settlement in the 10th–11th century[103] as well as coins from the second half of the 9th century – the first half of the 11th century[104].

There some coins from Justin I-Justin II and Mihail IV (class C) are coming from the area of Dunavățu de Jos/Dunavățu de Sus[105].

At Mihai Viteazu, in the area „Dealul Mormintelor", there was reported a Roman-Byzantine settlement[106] and it was found a coin from Anastasius I[107].

At Murighiol it is under research a fortification with many inhabitance levels (4–7th century)[108] on the territory of the settlement being reported settlements from the Roman period (the 2nd–4th century) and early middle ages (10th century)[109]. A coin from Basil II – Constantine VIII (class A)[110] comes also from this settlement.

At Palazu Mic, in the area „Valea Seacă", there was reported an early middle settlement[111], and from Tufani is coming a coin from Basil II – Constantine VIII[112]

At Valu lui Traian there were reported two settlements from early middle age[113], on the territory there were found other discoveries, as reliquary small crosses[114], single coins[115] or in hoards[116].

As we can notice, almost for all the small crosses we have the place of discovery, one can add other archaeological materials, corresponding to the period

---

[103] G. Custurea, *Circulația monedei bizantine în Dobrogea (sec. IX – XI)*, Constanța, 2000, p. 31.

[104] *Ibidem*, p. 136, no. 25; idem, *Monede bizantine descoperite recent în Dobrogea (sec. IX–XIII)*, in Pontica, 40, 2007, p. 631. Other coins from Leon VI, Nicefor II and Vasile II – Constantin VIII (class A_{2-3}), seven samples, are unpublished and are included in the collection MINA Constanța.

[105] The pieces are unpublished and they are in the collection of MINA Constanța.

[106] Al. Avram, O. Bounegru, C. Chiriac, *Cercetări perieghetice în teritoiul Histriei (I)*, in Pontica, 18, 1985, p. 124.

[107] G. Custurea, A. Vertan, G. Talmațchi, *Descoperiri monetare în Dobrogea (XIII)*, in Pontica, 32, 1999, p. 354.

[108] *Enciclopedia arheologiei și istoriei vechi a României*, III, București, 2000, p. 161.

[109] E. Bujor, *Șantierul arheologic Murighiol (r. Tulcea, reg. Constanța)*, in Materiale, 6, 1959, p. 329; G. Custurea, *Circulația...*, p. 35.

[110] Gh. Mănucu-Adameșteanu, *Cronica descoperirilor monetare din județul Tulcea (V)*, in Pontica, 26, 1993, p. 268.

[111] E. Alexandrescu, Al. Avram, O. Bounegru, C. Chiriac, *Cercetări perieghetice în teritoriul histrian (II)*, in Pontica, 19, 1986, p. 243.

[112] G. Custurea, *Circulația...*, p. 155.

[113] *Ibidem*, p. 39.

[114] Gh. Mănucu-Adameșteanu, *Cruci relicvar...*, p. 349–350, 354; G. Custurea, *Câteva cruci...*, 303–304.

[115] Gh. Poenaru-Bordea, A. Smaranda, *Monede bizantine descoperite în Dobrogea intrate într-o colecție din București*, in BSNR, 70–74, 1976–1980, 124–128, p. 646; G. Custurea, *Circulația...*, p. 157; Gh. Mănucu-Adameșteanu, *Istoria Dobrogei în perioada 969–1204. Contribuții arheologice și numismatice*, București, 2001, p. 228.

[116] Gh. Poenaru-Bordea, R. Ocheșeanu, Al. Popeea, *Monnaies byzantines du Musée de Constanța*, Wetteren, 2004, p. 131–132, no. 1007, 1012, 1014–1016, 1030, 1032, 1035, 1043, 1067.

they were framed in, found in the same area. These, together with the presented analogies for each of them, can support the dates we have proposed, but we are not finishing without mentioning these data are still open, being submitted to some changes, as the future discoveries with clear archaeological context will show.

QUELQUES REMARQUES SUR *LA VIE DE SAINTE LUCIE* ÉCRITE PAR JEAN TZETZÈS*

FLORINA FODAC-MUREŞAN

Dans la monographie dédiée au règne de Manuel I Comnène, Paul Magdalino remarquait que le petit nombre de travaux hagiographiques qui nous sont parvenus de la seconde moitié du XIIe siècle ne sont pas dus à des clercs ou à des moines, mais à des laïcs[1]. Ainsi, Jean Tzetzès a écrit une vie de Sainte Lucie († 304), Théodore Prodromos – une des vies de Saint Mélétios († 1105), fondateur du monastère de Myopolis, Etienne Meles, *logothète tou dromou*, a écrit une vie de Saint Théodore Stoudite († 826), et Georges Skylitzes, *protokouropalate* et secrétaire impérial, a écrit la vie de Saint Jean de Rila († 946)[2]. Cette remarque constituait un des arguments de sa théorie selon laquelle, à l'époque de Manuel I, «les gardiens de l'orthodoxie» n'étaient plus les clercs et les moines, mais tout homme de lettres et de bonne naissance. Dans cette étude, notre attention se concentrera sur l'ouvrage de Tzetzès, en essayant d'identifier sa contribution par rapport aux versions plus anciennes du *martyrion* de Sainte Lucie, ainsi que les raisons de sa démarche hagiographique.

---

* J'aimerais remercier au M. Academicien Emilian Popescu (Université de Bucarest) et au M. Professeur Jean-Michel Spieser (Université de Fribourg, Suisse) qui ont eu l'amabilité de lire cette étude et de me faire des suggestions précieuses.

[1] Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*, Cambridge University Press, 1993, p. 319–320.

[2] *La Vie de St. Jean de Rila* s'est conservée dans un manuscrit slave du XIVe siècle (voir B. St. Angelov, Un canon de St. Jean de Rila de Georgeos Skylitzes, *Byzantino-Bulgarica* 3 (1969), p. 171–185. Sur Georges Skylitzes, Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, Beck , 1977 (Handbuch der Altertumswissenschaft : Abteilung 12), p. 662–663 (plus loin, Beck, *Kirche*); *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. in chief: Alexander P. Kazhdan; ed.: Alice-Mary Talbot *et al.*, New York; Oxford, Oxford University Press, 1991, III, p. 1913–1914 (plus loin, ODB). *La Vie de St. Théodore de Stoudion*, écrite par Etienne Meles, a été éditée par A.P. Dobroklonskij, *St. Théodore confesseur et higoumène de Studion. Ière partie: Son époque, sa vie, son influence* (en russe), Odessa, 1913 (voir la recension de C. Van de Vorst dans AB, 38, 1920, p. 203–206 qui propose également quelques corrections); *La Vie de Saint Mélétios*, écrite par Prodromos, C. Papadopoulou, *Symbolai eis ten istorian tou monachikon biou en Ellade,* Athena, 1935, p. 73–100 ; *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, ed. François Halkin, (Subsidia Hagiographica, no. 8), Bruxelles (Societé des Bollandistes, 1957), p. 110 (plus loin, BHG), Beck, *Kirche*, p. 639 ; ODB II, p. 1333–1334.

Sainte Lucie, patronne de la ville de Syracuse, fut martyrisée en 304, au temps de la persécution de Dioclétien. Née dans une famille aisée, Lucie consacra sa virginité au Seigneur et distribua sa fortune aux pauvres. Dénoncée par le jeune homme avec lequel elle avait été fiancée, Lucie subit bien des humiliations et des souffrances et finalement fut décapitée. L'Église Catholique Romaine, comme l'Eglise Orthodoxe la fêtent le même jour, le jour de son martyre, le 13 décembre[3].

En Occident, le culte de cette sainte martyre s'est développé rapidement. Une inscription funéraire en grec, découverte dans la catacombe de Saint Jean à Syracuse, montre qu'à la fin du IVe siècle, l'Église lui avait déjà consacrée une fête[4]. Au temps du pape Grégoire le Grand (590–604), l'église de Sainte Lucie, qui abritait ses saintes reliques, est devenue monastère[5]. Saint Zosime, le premier évêque grec de Syracuse (vers 642–662), avait passé son noviciat dans ce monastère, prenant soin du tombeau de la sainte[6]. Saint Adhelme de Sherborne (c. 639–709) est le premier écrivain latin qui ait écrit une histoire de la vie et de la mort de Sainte Lucie; après lui, Bède le Vénérable inséra son histoire dans son *Martyrologe*[7]. Lucie est restée

---

[3] Hippolyte Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*, adiectis synaxariis selectis opera et studio Hippolyti Delehaye, Louvain: Reproduction Anastatique, 1954, p. 306; *Martyrologium Romanum.* Editio Princeps (1584). Edizione anastatica. Introduzione e Appendice a cura di Manolio Sodi. Presentazione di Robbert Godding, S.J, Societe des Bollandistes, Libreria Editrice Vaticana, Citta de Vaticano, 2005, p. 383: *Syracusis in Sicilia natalis Santae Luciae Virginis & martyris, in persecutione Diocletiani.* Voir aussi l'article de H. Leclercq dans le *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. IX, partie II, p. 2616–2618 ; Vicenza Milazzo, Francesca Rizzo Nervo, *Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio: itinerario di un culto (IV–IX secolo)*, dans *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità.* Atti del Convegno di Studi (Catania, 20–22 maggio 1986). A cura di Salvatore Pricoco, Rubbettino, Soveria Mannelli 1988, p. 95–135.

[4] L'inscription révèle que la défunte, nommée Euschia, est morte *le jour de la fête de Ste Lucie* («Euskia, l'irréprochable, a vécu bonne et pure pendant quinze année environ, mourut en la fête de ma sainte Lucie, qu'on ne peut louer comme il convient: chrétienne, fidèle, parfaite, reconnaissante à son mari d'une vive gratitude...»). Il est intéressant à remarquer que la personne qui avait pris soin de la tombe, très probablement l'époux de la défunte, note qu'elle «mourut en la fête de ma sainte Lucie» (ἀνεπαύσετο τῇ ἑορτῇ τῆς κυρίας μου Λουκίας), invocation familiale, qui dénote sa dévotion. (Paolo Orsi, Insigne epigrafe del cimitero di S. Giovanni in Siracusa, dans *Römische Quartalschrift* 1895, t. IX, p. 299–308).

[5] Le pape Grégoire le Grand a composé un office liturgique en l'honneur de Ste Lucie, lui a consacré une chapelle dans la basilique de St. Pierre et a inséré son nom dans le Canon Romain (Sancti Gregorii Magni, *Liber sacramentorum,* PL 78, p. 151–152).

[6] La vie de S. Zosime dans AASS Martii, III, 839–845 (du culte de Sainte Lucie, p. 840). Francesca Rizzo Nervo, *Lucia nelle altre Vite di Santi,* dans *Eupolo e Lucia (304–2004). Agiografia e tradizioni culturali in Sicilia,* a cura di Teresa Sardella e Gaetano Zito, Catania, 2006, p. 331–334. Sur Zosime, le premier évêque grec de Syracuse, voir *Zosima* dans *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit,* Erste Abteilung (641–867), 8670; Augusta Accocia Longo, *La Vita di Zosimo vescovo di Siracuza: Un esempio di „Agiografia storica"* dans *Richerche di agiografia italogreca,* Roma, 2003, p. 9–22; Pasquale Magnano, La chiesa siracusana nell'eta bizantina, dans *Siracuza bizantina*, Associazione Russia Cristiana «San Vladimir», 1990, p. 23, note 24; À cette époque-là, l'influence byzantine en Sicile était bien forte, Syracuse devenant après la mort de Zosime résidence impériale au temps de Constance II, entre 663–668, et, depuis la fin du VIIe siècle, siège du stratège du thème de Sicile.

[7] Sancti Aldhelmi, *Tractatus de Laudibus Virginitatis* (PL 89, p. 142–143). Bedae venerabilis presbyeri, *Opera Historica, martyrologia*, PL 94, p. 1131–1132: «Apud Syracusis Siciliae civitatem sanctae Luciae virgini set martyris, quae passa est persecutione Diocletiani sub Paschasio consulari...»

jusqu'à nos jours une des saintes les plus populaires du calendrier de l'Église Catholique Romaine. De nombreuses églises et cérémonies lui sont consacrées. L'église de Saint Apollinaire le Neuf contient la première représentation connue de Sainte Lucie, dans la scène des 22 vierges.

L'ὑπόνημα de Sainte Lucie de Syracuse, écrit par Jean Tzetzès (environ 1110–1180), est un des rares témoignages de l'intérêt que Byzance accordait à Sainte Lucie[8]. La Sainte est mentionnée également par quelques sources hagiographiques du IXe siècle et du début du Xe, respectivement un bref *martyrion* inséré dans un ménologe du mois de décembre, écrit au Monastère de Stoudios, qui se trouve actuellement dans la collection du Patriarcat Œcuménique; une mention dans *Menologium Basilianum* (PG 117, 204–205), et dans le manuscrit Vat. Gr. 1613 du même *Ménologe* (vers 979–989) on peut trouver même une miniature représentant la décollation de Sainte Lucie (fol. 242). Enfin, il y a un canon en l'honneur de la Sainte composé par le patriarche Méthode (833–847), qui était, on le sait, d'origine sicilienne[9].

La composition hagiographique de Tzetzès a bénéficié de peu d'attention de la part des byzantinologues. Dans une brève notice en marge de cet ouvrage, Alexander Kazhdan attirait l'attention sur deux aspects qui lui paraissaient intéressants. Premièrement, le fait que Tzetzès a inséré bien de renseignements dont il s'était servi dans ses travaux séculiers, notamment dans les *Histoires*. Deuxièmement, il remarquait que l'auteur mentionne des contrées et des peuples sans aucun rapport avec la géographie et l'histoire de la Sicile. Kazhdan supposait que certains passages de la *Vie de Sainte Lucie* faisaient allusion à des évènements militaires de la seconde moitié du XIIe siècle, contemporains de Tzetzès[10].

---

[8] Edité par Athanasios Papadopoulos-Kerameus, *Varia Graeca Sacra,* Sankt Petersburg, F. Kirshbauma, 1909, p. 80–97 (plus loin, Papadopoulos-Kerameus). Mentions dans: BHG no. 996; Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur. Von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453),* München, Beck, 1897 (*Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft*; Bd. 9), p. 535; Beck, *Kirche,* p. 641; ODB III, p. 2136. Sur la vie de Saint Lucie écrite par Tzetzès, voir François Halkin, *Manuscrits grecs à Messine et à Palerme,* „Analecta Bollandiana" LXXIX (1951), p. 238– 281. Il mentionne le manuscrit *Codex 30 Messina* (fol 156–200), qu'il l'avait découvert lors de sa participation au VIIIe Congrès d'Études Byzantines de Palerme, en 1951. Halkin croyait avoir trouvé la copie d'un manuscrit grec ancien, mais, en fait, il s'agissait du panégyrique de Jean Tzetzès (Ottavio Garana, *Santa Lucia di Siracuza. Note Agiografiche,* Archivio Storico Siracuzano, I, 1955, p. 20).

[9] Fr. Halkin, *Une passion grecque abrégée de Sainte Lucie,* dans Mélanges Carsten Hoeg, *Classica et Medievalia,* XVIII, 1–2, 1956, p. 71–74; Pio Franchi Cavalieri, *Il menologio di Basilio II (Cod. Vat. Grec 1613),* I, Torino, 1907, p. 66; A. Kominis, *Analecta Hymnica Graeca, Canones Decembris,* p. 259–287; L. Bernardini, Metodio I il Confessore, Patriarca di Constantinopoli (843–847), vinciatore del II iconoclasmo, dans *Oriente Cristiano* 19 (1979), p. 40–57; Paul Gautier, La curieuse ascendance de Jean Tzetzès, *Revue des études byzantines* 28 (1970), p. 207–220.

[10] Alexandre Kazhdan, Tzetzès, ODB III, p. 2136: «he apparently alludes to the Byzantine war against a coallition of Normans, Hungarians and their Russian allies»; Idem, Hagiographical Notes. Saint Lucia in Twelfth-century Byzantium, *Byzantion* 53 (1983), p. 556–558: «The hypotesis is more guesswork than not; it might be far-fetched. But neverthless we must look at the Byzantine literary production from this viewpoint too and venture to reveal in it traces of contemporary reality» (p. 558).

Avant d'analyser les particularités de la composition de Tzetzès, il est important de rappeler aussi la tradition des manuscrits en grec du *martyrion* de Sainte Lucie. La forme la plus ancienne se trouve dans un manuscrit du Ve siècle, connu sous le nom de *Codex Papadopoulos* (BHG I 995), aujourd'hui perdu. Toutefois, le manuscrit a survécu dans la version latine que Ottavio Gaetani a introduite dans son œuvre monumentale *Vitae Sanctorum Siculorum* (Palermo, 1657, p. 114–115). Ultérieurement, un autre historien italien, Mons. Giovanni di Giovanni (1699–1759), a entrepris d'éditer les actes grecs dont s'était servi Gaetani, parmi lesquels il trouva aussi une copie du *Codex Papadopoulos*. L'ouvrage de di Giovanni a été publié après sa mort par le comte Cesare Gaetani della Torre (1718–1805)[11].

Au début du XXe siècle, Concetto Barreca a publié le texte grec de la *Vie de Sainte Lucie* tel qu'il avait été inséré dans l'ouvrage de di Giovanni, mais épuré des «errori ortografici, segni abbreviativi strani ed indescifrabili, forme dialettali ed errate». Une dernière édition de ce texte appartient à Giuseppe Rossi Taibbi, qui a utilisé 16 codex italo-grecs (datant des siècles XI–XVI) contenant le *martyrion* de Ve siècle[12]. En 1957, Salvatore Constanza a publié un texte inédit du *martyrion* de Sainte Lucie, qu'il affirmait avoir été composé par un anonyme de Syracuse au IXe siècle. Cette version se fonde sur le *martyrion* du Ve siècle, mais amélioré, amplifié par des éléments typiques de l'hagiographie byzantine et structuré selon la règle du panégyrique[13].

En conclusion, il y a deux variantes du *martyrion* de Sainte Lucie en grec éditées jusqu'à présent, l'une du Ve siècle et l'autre du IXe, à peu près similaires quant au fil narratif, mais avec des différences de style[14]. Pour ce qui est de la composition de Tzetzès, elle suit, en grandes lignes, la variante plus ancienne du *martyrion*: la persécution de Dioclétien (Papadopoulos-Kerameus 85, 1–12), la décision de Lucie de ne se fiancer qu'à l'unique Époux, Celui qui est au-dessus de tous (85, 12–21), le pèlerinage aux reliques de sainte Agathe de Catane et la guérison de sa mère (85, 21–87, 3), la distribution de sa fortune aux pauvres (87, 3–31), la confrontation avec le tyran de Syracuse et son martyre (88, 1–28). Il est important de montrer que l'ὑπόνημα contient des passages qui ne se retrouvent pas dans les deux variantes du *martyrion,* et qui sont le plus probablement la création de Tzetzès. Parmi ceux-ci, il y a la longue introduction (80,1–84,7), à laquelle nous allons nous référer par la suite.

---

[11] Sur le sort de Codex Papadopoulos, voir Ottavio Garana, Santa Lucia di Siracuza. Note Agiografiche, *Archivio Storico Siracuzano*, I (1955), p. 18–19. Sur l'oeuvre d'Ottavio Gaetani, voir Maria Stelladoro, *Le "Vitae Sanctorum Siculorum" di Ottavio Gaetani: i manoscritti conservati a Palermo e a Roma,* Roma, Accademia Angelico-Costantiniana di Lettere, Arti e Scienze, 2006.

[12] Concetto Barreca, *Santa Lucia di Siracuza. Pagini storiche,* Roma, 1902, p. 11–28; *Martirio di Santa Lucia. Martirio di santa Marina.* Texti greci e traduzioni a cura di Giuseppe Rossi Taibbi, Instituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci, 1958, p. 50–71.

[13] Salvatore Constanza, *Un martyrion inedito di S. Lucia di Siracuza* dans „Archivio Storico Siracuzano", anno III (1957), p. 5–51. Mention dans *Martirio di Santa Lucia. Martirio di Santa Marina*, p. 23.

[14] Teresa Sardella, *Visioni oniriche e immagini di santita nel martirio di S. Lucia* dans *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità.* Atti del Convegno di Studi (Catania, 20–22 maggio 1986). A cura di Salvatore Pricoco, p. 137.

Tzetzès commence son ouvrage par une louange de la Sicile. Il dit que toutes les mers, toutes les îles et les pays s'enorgueillissent d'un ou de plusieurs dons qu'ils ont reçus, énumérant des lieux lointains et exotiques pour cette époque-là, comme le détroit de Gibraltar (τὸ Γαδειραῖον), la Mer du Nord (τὸ πεπηγός καὶ κρόνιον πέλαγος), Ceylan (νῆσος ἡ Ἰνδική Τεπροβάνη), l'Irlande (ἡ Βρεττανῶν Οὐερνία), l'Albion des Celtes (Ἀλουβίων, ἡ χώρα ἡ Κελτῶν), ainsi que «d'autres pays et terres» (80, 1–11).

A la différence de celles-ci, Sicile a été douée par la nature de nombreux dons et fut le lieu de bien d'histoires mythiques: «Mais toi, sainte Sicile, tu as bien de dons charmants de la nature, des sites ravissants, des exploits héroiques du passé, de saintes histoires»[15]. Tzetzès invoque le mythe de Perséphone, fille de Zeus et de Démèter, enlevée par Hadès, mythe localisé en Sicile, rappelant la recherche de la fille par sa mère, Démèter, l'arrivée de celle-ci à Eleusis, l'accueil que lui firent Keleos et Metaneira, ainsi que la légende du blé que les Athéniens avaient transporté à Eleusis et à Aroe (81, 9–27).

L'auteur se réfère ensuite à la géographie de la Sicile, montrant qu'elle est partagée en trois: Peloris «qui regarde vers le nord», Páchynos, qui s'étend vers l'orient, et pas loin, Lilybaeum[16] (81, 29–82, 7), chacun de ces endroits lui offrant l'occasion d'évoquer un épisode mythique. Curieusement, l'auteur mentionne ensuite des lieux qui n'ont rien à voir avec la géographie de la Sicile. Il dit laisser de côté le peuple cimmérien (γένος Κιμμέριον), «que le soleil brillant ne regarde jamais de ses rayons», ne pas parler de ceux qui habitent autour de la Mer d'Azov (τοὺς περὶ λίμνην Μαιῶτιν), ni de ceux qui se trouvent au pied du Tauros scythe (τοῦ Σκυθίου Ταύρου τοὺς πρόποδας), qui ont des étés tantôt ensoleillés, tantôt sans soleil, ni du lac Siáchar (λίμνην Σιάχαρ) (82, 7–12), dans les eaux duquel se noie la feuille tombée de l'arbre[17]. De même, il se tient loin des rivières, des montagnes, des autres (éléments de la nature) par lesquels s'accomplissent des choses extraordinaires, laissant tout cela aux historiens et aux géographes qui ont

---

[15] Papadopoulos-Kerameus 80, 11–13: «σοὶ δέ, ὦ ἱερὰ Σικελία, πολλὰ μὲν τερπνὰ δωρήματα φύσεως, πολλὰ δὲ τὰ ξενίζοντα, πολλαὶ δὲ ἀνέκαθεν πράξεις ἡρωϊκαί, πολλὰ δὲ σεμνὰ διηγήματα».

[16] Pélerôron, cap géographique dans le nord de la Sicile; Páchynos, aujourd'hui Capo Passaro, autre promontoire de Sicile; Lilybée, aujourd'hui Capo Boe ou di Marsala, promontoire dans le sud-est de la Sicile.

[17] Ces détails ethnographiques et géographiques apparaissent également dans les Allégories à l'Odysée (Herbert Hunger, *Johannes Tzetzes, Allegorien zur Odyssee*, Buch *1–12*, BZ 49 (1956), p. 249–310) où Tzetzès parle des Cimmériens qui habitent près des Tauroscythes et de la Mer Azov (p. 297, 10–15), et dans *Histoires* (*Ἰωάννου τοῦ Τζέτζου Βιβλίον ἱστορικῆς*, ed. Theophilius Kiesslingius, Hildesheim, Olms, 1963 (Reprograph. Nachdr. der Ausg. Leipzig 1826), p. 841–842, insistant qu'ils sont ethniquement proches des réalités italiennes (εἰσὶ δὲ οἱ Κιμμέριοι μέρος βραχύ καὶ δῆμος ἔθνους τινὸς Ἰταλικοῦ – *Allégories* 298, 23–24; *Histoires*, 853–854). De même, le fabuleux lac Siachar apparaît aussi dans les *Allégories* 298, 27–28 et dans *Histoires*, 857–858. On sait que les Cimmériens étaient un peuple du Cherson Taurique, et par le nom de Tauroscythes on désignait les Russes. Sur Palus Méotide, voir Μαιῶτις în ODB I, p. 241.

daigné écrire sur ces merveilles (82, 14–19). Il laisse tout cela derrière lui, car Catane et Syracuse, cités de grande renommée, l'attendent.

Si Catane est digne d'être évoquée, ce n'est pas pour les mythes portant sur l'Etna, là où l'on croyait que se trouvaient les fournaises de Héphaistos, dieu du feu souterrain, ni pour parler du sage d'Akragas, dompteur des vents, celui aux souliers d'airain (Empédocle, le philosophe d'Agrigente, mort dans le volcan d'Etna), mais cette cité nous invite à nous rappeler un peu la martyre Agathe, dont les miracles se sont élevés plus haut que les tours et les créneaux (82, 23–83, 6)[18]. De même, Syracuse ne doit être invoquée ni pour les eaux d'Arethuse, dont on dit qu'elles prennent leur source en Arcadie (Grèce), ni pour parler des guerres de Marcellus ou des engins d'Archimède (83, 6–16).[19] Syracuse ne nous invite pas pour tout cela, mais «pour Lucie, la combattante, la grande martyre, la belle vierge [...] qui s'est offerte elle-même en sacrifice [...] elle convie, à manger et à boire la boisson de fête, tous ceux qui aiment les martyres et elle me fait, moi, hôte accueillant de ce festin commun»[20].

L'auteur précise qu'il ne parle pas de pains blancs ou d'autres plats, de bétail, de moutons ou de volailles, comme celles de Paionia, ou de Phasis[21], ni de fruits [confits] ou de gâteaux au miel, ni de toute sorte de friandises (83, 22–24). «Ce n'est pas ce genre de festin que nous offre la martyre: elle nous convie à un repas spirituel et non pas matériel, elle donne aux hommes la nourriture céleste, pour leurs âmes, elle nous donne à manger le pain des anges»[22].

Puis, s'ensuivent les louanges à la famille dont Lucie provient et à ses ancêtres, qui ne se retrouvent non plus dans les deux *martyria*. En parlant de la

---

[18] Papadopoulos-Kerameus 83, 4–6: «ἀλλ'αὕτη (Κατάνη) μὲν Ἀγάθις μικρὸν ἐπιμνησθῆναι τῆς μάρτυρος, ἧς τοῖς θαύμασιν ὑπὲρ ἐπάλξεις καὶ πύργους πεπύργωται». Sainte Agathe, martyrisée en 251 au temps de la persécution de Dèce, est fêtée par l'Église Orthodoxe et celle Catholique Romaine le même jour, le 5 février. Sainte Agathe est invoquée comme protectrice contre la lave incandescente du volcan Etna, dont l'éruption aurait cessé l'année d'après sa mort. Voir BHG I, p. 10–11; PG 114, 1330–1334 (martyrion attribué à Syméon le Métaphraste); E. Mioni, L'encomio di S. Agata di Metodio Patriarca di Constantinopoli, dans *Analecta Bollandiana* 68 (1950), p. 58–93; Maria Stelladoro, Gli atti greci del Martirio di S. Agata, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, XLIX, 1995–1996, p. 63–89.

[19] Dans la seconde guerre punique, Syracuse, qui était l'alliée de Carthage, a été assiégée en 213 par les armées du consul Marcus Claudius Marcellus (268–208 av. J.–C.). Syracuse s'est défendue, à l'aide des engins d'Archimède (284–212), mathématicien, physicien, mécanicien et inventeur de divers dispositifs et engins de guerre.

[20] Papadopoulos-Kerameus 83, 16–22: «**οὐκ ἐπὶ τούτοις ἡμᾶς οὐδὲ Συράκουσα μεταπέμπεται. Λουκία δέ ἡ ἀθληφόρος, ἡ μεγαλόμαρτυς, ἡ καλλιπάρθενος, ἡ καλλίπαις, ἡ καλλίνικος, σφάξασα τὰ ἑαυτῆς θύματα**, κρατῆρί τε τὸν ἑαυτῆς οἶνον κεράσασα, ἐν ὑψηλῷ τῷ κηρύγματι ἐκ τῆς ἑώας, ἐκ νότου, ἀπὸ βορρᾶ καὶ δυσμῶν πρὸς πανδαισίαν καὶ πότον θυμήρη ἑόρτιον **μετακαλεῖται τοὺς φιλομάρτυρας καὶ με τῆς παρούσης δημοθοινίας ποιεῖ δειπνοκλήτορα**».

[21] Péonie, région au nord de la Grèce, au-delà de la Macédoine, qui a pour voisins les Thraces à l'est et les Illyriens à l'ouest; Phasis, rivière et région de la Colchide, en Asie, sur la rive orientale de la Mer Noire (voir Phasis, dans ODB II, 1647).

[22] Papadopoulos-Kerameus 83, 29–84, 3: «οὐ τοιαύτην τὴν πανδαισίαν ἡ μάρτυς ἡμῖν παρατίθεται· τράπεζαν ἱστᾶ νοουμένην, οὐκ αἰσθητήν·βρώματα ψυχικὰ καὶ οὐράνια ἀνθρώποις χαρίζεται· ἄρτον ἀγγέλων φαγεῖν δίδωσιν».

famille de la sainte (84, 15–22), Tzetzès loue d'abord la Syracuse «œil renommé de la Sicile, voisine de la mer, baignée par les flots, terre féconde, en bon climat, peuplée de bonnes gens, riche et fertile» qui «est fière d'avoir engendré et élevé cette Lucie»[23]. Puis il dit que «les ancêtres et les parents de la martyre provenaient de deux souches, les Codrides et les Alcméonides, les uns de grande noblesse, les autres ayant pour insigne l'épaule d'ivoire ou la lance, tel que les mythes présentent les Pélopides et ceux ressuscités de la lignée de Cadmos »[24]. Il est possible d'y voir des allusions aux origines grecques de la Syracuse, colonie fondée par les Corinthiens, en 734 av. J. C.

Quelle pourrait être la raison de l'intérêt manifesté par Byzance, au XIIe siècle, pour Sainte Lucie? On peut considérer cette œuvre hagiographique comme un simple exercice de rhétorique. Tzetzès s'est servi, certes, de cette occasion pour étaler ses connaissances en matière de géographie, d'histoire et de mythologie de la Sicile. Il est aussi possible, comme le suggérait Alexandre Kazhdan, que la *Vita* fasse allusion aux évènements politiques et militaires du temps de Manuel I[25].

Tzetzès était contemporain de l'attaque de l'Empire par les Normands (1147–1148), suivi immédiatement par l'attaque des Coumans du nord du Danube (1148), par la campagne de Manuel I dans le sud de l'Italie (1155–1158), par les nombreuses expéditions byzantines contre le Royaume hongrois et la tentative de Byzance d'imposer son influence dans les principautés russes. On sait également que Roger I avait essayé de constituer une coalition contre Byzance, en y attirant les Hongrois et leurs alliés russes, et les révoltes des Serbes ou l'attaque des Coumans n'étaient pas sans rapport avec sa diplomatie[26]. Dans ce contexte, les toponymes ou les ethnonymes employés par Tzetzès lorsqu'il parle de la Sicile – à savoir: Cimmériens, lac Maeotis, Tauroscythes, Paeonia – semblent gagner du sens. Mais, de notre point de vue, l'introduction de ces toponymes et ethnonymes liés à

---

[23] Papadopoulos-Kerameus 84, 9–14: «Συράκουσα πόλις ἡ περιώνυμος τῆς Σικελίας ἐστιν ὀφθάλμος, θαλασσογείτων τε καὶ ἁλιρραντος, ἐν καλῷ γῆς, ἐν καλῷ ἀέρος κειμένη, εὔανδρος, εὔφορος, εὔκαρπος....αὐτὴν τὴν προκειμένην Λουκίαν αὐχεῖ κυῆσαι μὲν καὶ ὠδινῆσαι».

[24] Papadopoulos-Kerameus 84, 15–19: «πρόγονοι καὶ πατέρες τῆς ἑκατέρας γονῆς ἐτέλουν τῇ μάρτυρι Κόδροι μὲν οὔκουν οὐδὲ Ἀλκμαίωνες, τῶν βαθυχαίων τινές, οὐδέ τινές τῶν ἐχοντῶν ἐλεφάντινον ὦμον ἢ λόγχην τὸ γνώρισμα, καθάπερ οἱ μῦθοι τοὺς Πελοπίδας νεανιεύονται, ὅσοι τε ἦσαν τῆς Κάδμου ῥίζης ἀναθηλάσαντες ὅρπηκες». **Codros**, XIe siècle av. J.–C., le dernier roi d'Athènes, qui sauva sa patrie des Doriens qui l'assiégeaient au prix de sa vie, en se sacrifiant de son propre gré, comme lui demandait l'oracle. **Alcmeon**, le dernier archonte d'Athènes, en 755 av. J.–C. **Pelops**, roi mythique de Péloponèse, offert aux dieux à table par son père, Tantalos. Les dieux le ramenèrent à vie et l'épaule qui lui manquait fut remplacée par une autre, faite en ivoire. **Cadmos**, le héros d'origine phénicienne, fondateur de Thèbes. Des crocs qu'il avait semé allait pousser un peuple de guerriers.

[25] Aleksandr P. Každan, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley, California, University of California Press, 1985, p. 135.

[26] Ferdinand Chalandon, *Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel I Comnène (1143–1180)*, (Repr. d. Ausg. Paris, 1912), New York, 1960, II, p. 1, p. 317–325, 335, 400–401; Paul Magdalino, *op. cit.*, p. 54.

la Mer Noire et à la région du Caucase, que l'on peut retrouver, comme nous l'avons vu, dans ses autres œuvres aussi, pourrait être liée, également, aux origines géorgiennes de l'auteur.

Dans son dialogue avec Paschasios, le tyran de Sicile, Lucie lui explique que l'incarnation de Dieu qui avait pris figure d'esclave sans perdre pour autant Sa majesté, ressemble à la bravoure d'un empereur qui, au milieu du combat, dans les moments difficiles descend parmi ses soldats et contribue à la victoire. Ainsi, les paroles que Tzetzès attribuées à Sainte Lucie pourraient être considérées comme une allusion aux exploits de Manuel I, décrite de manière semblable par un auteur comme Kinnamos[27].

Il y a aussi un passage qui ne se retrouve pas dans les deux *martyria* plus anciens et qui atteste que le but de cette démarche hagiographique n'était pas étranger aux réalités politiques du XIIe siècle. Le dernier paragraphe du texte de Tzeztes contient un souhait à l'adresse du «dirigeant de la Sicile et de la fertile Italie»[28]. Rossi Taibbi suppose que toute la composition fut rédigée pour «guadagnarsi la liberalità è il favore di Guglielmo II (1166–1189)», une hypothèse que doit être prise en considération, surtout dans le contexte du mariage prévu entre le roi du Sicilie et la fille du Manuel I[29].

Mais, à côté de cette hypothèse – simple exercice de rhétorique mêlé aux réalités politiques du XIIe siècle – nous avançons l'hypothèse que le texte de Tzetzès aurait pu être occasionné par une fête publique de Sainte Lucie, tel que l'auteur le laisse deviner lui-même: «Venez, donc, venez avec allégresse, vous qui aimez la martyre, rendez-lui grâce et accomplissez ***cette sainte asssemblée de fête***. Et la martyre, qui n'est pas si avare, pourrait à juste raison bénir ***notre assemblée harmonieuse,*** en priant le Tout-Puissant de nous accorder ce qui est bon pour nos âmes»[30]. Il est intéressant de remarquer les termes que Tzetzès utilise pour désigner cette assemblée: κῶμον, dont le sens pourrait être aussi «procession après une

---

[27] Papadopoulos-Kerameus 91, 17–25: «εἰ βασιλεὺς ἀγαθὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ πολέμια τοὺς πολεμίους ὁρῶν μή τεθαρρηκότας μὲν τῶ ἑαυτοῦ προσβαλεῖν τάγματι ἀδεῶς δὲ ἀναιροῦντας ἕτερον τάγμα βασιλικόν αὐτὸς ἐκείνου τὴν πενιχράν πανοπλίαν ἀναδυσάμενος, τὴν βασιλικὴν δ'ἐκείνω τῶ ἀσθενεῖ τάγματι ἐπενδύσειε καὶ καταστρατηγήσει καὶ ἀναλῶσει τὸν ἀνθιστάμενον, ὡς ἄν ὁ ἡττηγνένος αὐτὸς δοκοίη τὴν ἧτταν ἀνακαλέσασθαι, ἀρ'ἄν τῆς ἀριστης ἐκείνης οἰκονομίας κακίζοιτο καὶ ταπεινώσεως ἔγκλημα φέροιτο, εἶτ'οὖν ὡς τῶ ὄντι στρατηγικὸς καὶ ἀγαθὸς βασιλεὺς αἰνοῖτο τε καὶ θαυμάζοιτο».

[28] Papadopoulos-Kerameus, 96, 14: «Ἀλλ'ὦ καλλινικε μάρτυς, εἰρήνιην αἴτει ταῖς ἐκκλησίαις/ ῥήγι δὲ Σικελίης τε καὶ Ἰταλίης βαθυκάρπου, /ἤπία τε κρατέοντι καὶ ἤπιον ἦτορ ἔχοντι…».

[29] *Martirio di Santa Lucia. Martirio di santa Marina*, p. 30; Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*, Cambridge University Press, 1993, p. 92–93

[30] Papadopoulos-Kerameus 84, 3–7: «ἴτε οὖν, ἴτε προθύμω ποδί, φιλομάρτυρες, τῆ μάρτυρι χαριζόμενοι καὶ ἀναπληροῦτε τὸν κῶμον τὸν ἱερὸν τουτονὶ τὸν ἑόρτιον. ἡ μάρτυς δέ, οὐ γὰρ τοσοῦτον ἐστὶ σμικρολόγος καὶ φειδωλός, τῆς συνδρομῆς ὑμῶν τῆς συντόνου τὸ χρέος ἀξίως ἀφοσιώσαιτο, αἰτησαμένη παρὰ τοῦ κρείττονος ψυχῆς λυσιτέλειαν».

fête» ou «hymnes que l'on chante aux processions festives», et συνδρομῆς, qui signifie «assemblée tumultueuse, agitée»[31].

Mais, serait-il possible que Sainte Lucie fût fêtée publiquement à Constantinople à l'époque de Tzetzès ? Un chroniqueur anglais de la première moitié du XIIe siècle, William de Malmesbury (vers 1095–1143), affirme qu'à son époque les reliques de Sainte Lucie comme celles de Sainte Agathe se trouvaient à Constantinople. Dans *Gesta Regnum Anglorum*, écrits vers 1125, relatant les événements de la première croisade, il fait une digression où il décrit Rome, Constantinople, Antioche et Jérusalem. Au sujet de Constantinople, il dit que *dans cette ville se trouve* la Croix du Seigneur, ramenée de Jérusalem par Sainte Hélène, des *reliques* des Saints Apôtres André, Jacques le frère du Seigneur et Matthieu, des prophètes Elisée, Samuel, Daniel, des martyrs sans nombre, des Saints Jean Chrysostome, Basile, Grégoire de Nazianze et Spyridon, ainsi que des *saintes vierges Agathe et Lucie*[32].

Des détails sur les circonstances de la possible translation des reliques de Sainte Lucie de Syracuse à Constantinople se trouvent dans *l'Histoire des Normands,* écrite par Amatus de Montecassino, entre 1078–1086. Amatus relate qu'en 1038, le général byzantin Georgios Maniakès commença l'offensive contre les Arabes de Sicile. Après la conquête de Syracuse, un habitant vint le trouver pour lui montrer l'endroit où se trouvait cachée Sainte Lucie, la vierge martyre. Ses reliques furent découvertes intactes, comme au jour de son enterrement. La châsse qui abritait le saint corps de la vierge fut recouverte d'argent et envoyée à Constantinople[33]. Il est toutefois à préciser qu'à la différence de la chronique de Guillaume de Malmesbury, dont l'original latin s'est conservé, dans le cas d'Amatus ne nous est parvenue qu'une version française du début du XIVe siècle[34].

De même, dans la chronique d'Andréas Dandolo, doge de Venise (1343–1354), il est rapporté qu'en 1204 les croisés ont trouvé à Constantinople les reliques de Sainte Lucie et de Sainte Agathe, qu'ils envoyèrent à Venise, respectivement en Sicile: «Inventis similiter corporibus sanctarum Agathe et Lucie virginis, que

---

[31] Pour le terme de κῶμον, voir Liddle-Scott, p. 1018. Avec le même sens à Choniates, *Historia*, 431, 15: «πολυάνθρωπος γενομένη τὰς πόλεις ἐπιστεναχούσας ἐδείκνυ καὶ τοὺς ἀγροὺς κῶμον κωμάζοντας ἄγριον»; Ibidem, 576, 27; συνδρομῆς (Liddle-Scott, p. 1703) est utilisé avec ce sens par Attaleiates en parlant de la révolte de Léon Tomikes: «οὐδὲ γυναῖκες ταύτης τῆς συνδρομῆς ὑπῆρχον ἀμέτοχοι» (26, 12–13).

[32] Guillaume de Malmesbury, IV, 365, 4: «Est in ea civitate [...] virgines Agatha, Lucia» (William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum,* vol. I, Oxford, 1998, p. 626). Sur Guillaume, abbé du monastère bénédictin de Malmesbury, Wessex, voir l'introduction de R.M. Thomson à l'édition citée, vol. II, p. XXXV–XLVII. De même, D.H. Farmer, William of Malmesbury's Life and Works, *Journal of Ecclesiastical History* XIII (1962), p. 39–54

[33] Amatus of Montecassino, *The History of the Normans*, Translation by Prescott N. Dunbar. Rev. with introd. and notes by Graham A. Loud, Woodbridge: Boydell Press, 2004, livre II, 9 p. 66–67.

[34] «It is clear from a number of editorial interventions by the translator that some parts of the original were omitted, summarised and paraphrased, while at time the translator expanded or commented on the original in an attempt to make his account more comprehensible to a reader of his own time, two or three centuries after the events described in the History» (Editorul Graham A. Loud, dans l'introduction de l'oeuvre cité, p. 1). Voir aussi G. A Loud, *The Age of Robert Guiscard. Southern Italy and the Norman Conquest*, Harlow, Longman, 2000.

Baxilius et Constantinus augusti de Sicilia deferri Constantinopolim fecerant, dux, optentum corpus sancte Lucie Veneciam in monesterium sancti Georgii mandavit, quod in ecclesia eius nomine dedicata repositum est; corpus vero beate Agathe quibusdam Siculis peregrinis concessum est»[35]. Dans ce cas aussi, il faut tenir compte du fait qu'Andréas Dandolo avait écrit au milieu du XIVe siècle et qu'aucun chroniqueur latin, contemporain des évènements de 1204, ne mentionne que les croisés auraient trouvé à Constantinople les reliques des saintes Lucie et Agathe[36].

La tradition de la translation des reliques de Sainte Lucie n'est pas rapportée par les chroniqueurs occidentaux des XIe–XIIe siècles qui se sont occupés des exploits des Normands en Sicile[37]. Guillaume d'Apulée, qui avait écrit entre 1095 et 1099 une histoire des exploits de Robert Guiscard, se référant aussi aux premiers temps de l'histoire des Normands en Italie, y traite plus amplement de la seconde campagne de Maniakès en Sicile, de 1042, en accentuant la cruauté mais passant sous silence la première expédition de 1038 qui aboutit à la conquête de Syracuse[38]. Geoffrey Malaterra, non plus, un moine du monastère bénédictin de Sainte Agathe, en Catane, qui avait écrit un livre sur les exploits de Robert Guiscard en Calabre et en Sicile, ne mentionne rien des reliques de Sainte Lucie, bien qu'il relate lui aussi l'expédition de Maniakès (I, VII–X, p. 10–13).

La translation des reliques de Sainte Lucie n'est mentionnée ni par les historiens grecs qui ont parlé de l'expédition de Maniakès et qui auraient certes l'intérêt de renchérir sur le triomphe byzantin au sud de l'Italie. Attaleiates (11, 18) et Zonaras (XVII, 22) accentuent seulement le fait que le général a rendu de nombreux services à l'Empire, tandis que Skylitzes, qui nous offre la présentation la plus consistente des faits de Maniakès, ne mentionne nullement cet épisode. Skylitzes relate qu'en tant que stratège du thème de Téleouch, Maniakès avait conquis Edesse et envoyé à Constantinople la lettre que le roi Abgar aurait reçu de la part du Christ (Skyl, 381; 387). Vers 1037, il fut envoyé en Italie en tant que stratège autokratôr. À cette époque-là, l'émir Abou Hafs luttait avec son frère Ahmed al-Akhal. Le premier fit appel au calife de Kairouan, le second demanda l'aide de Byzance[39]. Michel IV le Paphlagonien ou plutôt son frère, l'eunuque Jean l'Orphanotrophe, comprit le profit qu'il pouvait tirer de cette intervention et confia à Maniakès la mission de conquérir cette ancienne province de l'Empire (Skyl. 398–399).

---

[35] Andreae Danduli, ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta, *Rerum Italicarum Scriptores* XII, 1, p. 280; Donald Nicol, *Byzantium and Venice: A Study of Diplomatic Relations*, Cambridge, 1998, p. 185.

[36] Au contraire, l'information concernant la translation des reliques de Sainte Lucie de Syracuse à Constantinople apparaît dans une série de chroniques vénitiennes tardives, réunies par le comte Riant dans *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, Genevae 1878 (re-impr. 2004), vol. II, p. 264–265. Cette abondance de renseignements peut s'expliquer facilement si l'on tient compte du fait que les Vénitiens éprouvaient le besoin de préciser l'histoire des reliques de Sainte Lucie qui, depuis 1204, ornaient l'église San Giorgio Maggiore de Venise.

[37] Kenneth Baxter Wolf, *Making history, the Normans and their Historians in Eleventh-century Italy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.

[38] Guillaume de Pouille, *La geste de Robert Guiscard*, édition, traduction, commentaire et introduction par Marguerite Mathieu, avec une préface de Henri Grégoire, Palermo, I, 440–575, p. 122–131. Il dit de Maniakès qu'«il était orgueilleux et d'une cruauté vraiment féroce» (mente superbus erat, dira feritate redudans), I, 445, p. 122.

[39] Pierre Aubé, *Les empires normands d'Orient. XIe–XIIIe siècle*, Paris, Perrin, 1991.

En 1038, Maniakès attaqua la Sicile, avec une armée formée par plusieurs corps auxiliaires de Varègues, de Russes et de Normands, et en conquit la région est[40]. En 1040, il assiégea Syracuse et la conquit, mais, suite à des intrigues, il fut rappelé à Constantinople et jeté en prison (Skyl. 405–406). Mis en liberté par l'impératrice Zoé, il partit de nouveau pour l'Italie, en 1042, en tant que stratège autokratôr (Skyl. 422). De même, nous savons que Maniakès est entré en conflit avec Romain Skleros, dont l'influence à la cour était considérable, vu que sa sœur était la maîtresse de Constantin IX. Maniakès eut une fin tragique, étant assassiné au cours de sa révolte contre l'empereur (Skyl. 425–428)[41].

La tradition de la translation de Sainte Lucie à Constantinople est insérée, non sans une certaine précaution, par Michele Amari, dans la monumentale Histoire des Musulmans en Sicile[42] et fut acceptée par Gustave Schlumberger[43]. En général, les historiens byzantins qui ont traité de la présence byzantine en Italie au milieu du XIe siècle ont passé cet épisode sous silence. Chez les byzantinologues contemporains, je n'ai pu trouver que deux mentions, qui renvoyaient à la mention de Schlumberger. Dans la monographie dédiée à Georgios Maniakès, Georgios Savvidès montre qu'après l'entrée triomphale à Syracuse, eurent lieu des cérémonies spéciales en l'honneur de l'invention des reliques de Sainte Lucie[44]. De même, Athena Kolia-Dermitzakè montre que les guerres menées par Maniakès contre les Arabes, tant dans la région de la

[40] Skylitzes note que Maniakès «a pris treize villes de la Sicile, puis, progressant petit à petit, s'empara de l'île toute entière» (Skyl. 403). Voir Jonathan Shepard, Byzantium Last Sicilian Expedition: Skylitzes Testimony, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 14–16 (1977–1979), p. 145–159, qui note que les références de Skylitzes à l'expédition en Sicile sont obscures (p. 96) et met de l'ordre dans la chronologie des évènements.

[41] Sur Maniakès et son expédition en Italie: Chalandon, *La domination*, I, p. 92; Jules Gay, *L'Italie meridionale*, p. 450–458; Alexēs Geōrgiu Sabbidēs, *Geōrgios Maniakēs: kataktēseis kai hyponomeusē sto Byzantio tu endekatu aiōna (1030–1043 m.Ch.)*, Athēna, Periplus, 2004; Le portrait de Maniakès à Psellos, Sathas V, p. 137–139 dans l'ἐγκωμιαστικός λόγος adressé au Constantine X;

[42] *Storia dei musulmani di Sicilia.* Scritta da Michele Amari, volumo secundo, Firenze, felice le Monnier, 1858 (chap. X, où l'on relate l'expédition de Maniakès en Sicile, p. 391–392: «Si narra inoltre ch'ei mandasse in un'arca d'argento a Constantinopoli il corpo di santa Lucia, additatogli da un vecchio cristiano; disseppellito in presenza della compagnia normanda; e trovata intero e fresco dopo settecent'anni: commo rancontava a capo d'un altro mezzo secolo qualqche veterano normano a monaci di Monte Cassino, o almen quei lo scrissero»).

[43] Gustave Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle.* IIIe partie, 1905, p. 239: «Après ce complet triomphe remporté dans le cours du printemps ou de l'été de l'an 1040, la belle Syracuse, elle aussi, tomba aux mains du chef byzantin qui y fit une entrée triomphale. La pieuse dévotion de la population chrétienne de l'île fut joyeusement exaltée par la découverte qu'on fit dans cette cité, sur la révélation d'un citoyen, des ossements de sainte Lucie, vierge et martyre, martyrisée le 13 décembre 303, ossements cachés depuis des siècles par la piété des fidèles pour les soustraire aux profanations des Musulmans. Le corps de la sainte fut retrouvé '*entier et fresche comment lo premier jor qu'elle i fut mise*'. L'invention de ces précieuses reliques donna lieu à de grandes démonstrations d'allégresse et aux honneurs accoutumés, puis Maniakès expédia à Constantinople le pieux trésor enfermé dans une châsse d'argent».

[44] A. G Sabbidēs K, *op. cit.*, p. 48–49: «Για πολλά χρόνια στη διάρκεια της μουσουλμανικής κατάκτησης της Σικελίας, το ιερό αυτό λείψανο ως την ανακατάληψη από το Μανιάκης φυλλασσόνταν σε κρύπτη και τῶρα, με θριαμβευτική πομπή, στάλθηκε στη Βυαντινή πρωτεύουσα».

Syrie qu'en Sicile, avaient pris la forme d'une «croisade». C'est ce que l'on peut voir, entre autres, en constatant l'importance accordée à la lettre d'Abgar et aux cérémonies ayant célébré l'invention des reliques de Sainte Lucie et leur translation à Constantinople en tant que trophée sacré après la conquête de Syracuse[45].

Sainte Lucie, la patronne de Syracuse, n'a pas bénéficié d'un culte spécial dans l'Eglise Orientale. De ce point de vue, l'*enkomion* de Tzetzès occupe une place singulière dans la littérature hagiographique byzantine. Si les reliques de la sainte se trouvaient vraiment à Constantinople entre 1040–1204 environ, alors l'ouvrage hagiographique aurait pu être occasionné par une fête de la sainte, peut-être même une procession avec ses reliques. Tzetzès aurait pu profiter de cette occasion pour insérer plusieurs allusions aux campagnes de Manuel I contre les Normands et pour souligner le fait que la Sicile faisait partie de la Grande Grèce, c'est-à-dire de cette région de l'Italie méridionale parsemée depuis les temps les plus anciens de colonies grecques.

Cette hypothèse ne peut s'appuyer vraiment que sur une seule source, la Chronique de Guillaume de Malmesbury. Les autres sources déjà évoquées sont suspectes d'interpolations (Amatus de Montecassio), ou ne sont pas contemporaines des évènements relatés (Andréas Dandolo). Comme le supposait l'éditeur de Guillaume de Malmesbury, il est possible que l'information de l'abbé anglais se fonde sur un manuscrit, aujourd'hui perdu, contenant un inventaire des reliques de Constantinople, manuscrit qui aurait pu lui parvenir par l'intermédiaire des pèlerins ou des ambassadeurs anglais qui se trouvaient à Constantinople au tournant des XIe–XIIe siècles[46]. Nous ne savons pas si Guillaume de Malmesbury connaissait le grec ou s'il est allé lui-même en Orient, cela va être connu lorsque des études approfondies sur sa vie et ses œuvres seront entreprises, mais son information au sujet de la présence des reliques de Sainte Lucie à Constantinople n'est pas à négliger. Si les recherches ultérieures la confirment, alors il conviendra de considérer l'ὑπόνημα de Sainte Lucie de Syracuse, écrit par Jean Tzetzès, comme un exercice rhétorique dans la tradition byzantine, mais engagé dans les réalités de l'époque.

---

[45] Athēna Kolia-Dermitzakē, *Ho byzantinos «hieros polemos»: hē ennoia kai hē probolē tu thrēskeutiku polemu sto Byzantio*, Athens, Historikes Ekd. Basilopulos, 1991 (Historical monographs; 10), p. 321: «ἀπὸ τίς τελετές μέ τίς ὁποῖες ἑορτάστηκε ἡ ἀνακάλυψη τῶν λειψάνων τῆς ἁγίας Λουκίας καὶ ἡ ἀποστολή τοῦς στήν Κωνσταντινούπολη ὑπὸ μορφήν ἱεροῦ τροπαίου».

[46] À ce sens, le manuscrit connu sous le nom d'*Anonymus Mercati* aurait pu être une des sources du chroniqueur anglais. Ciggar, qui a édité ce manuscrit, observe que l'auteur anonyme fait une confusion entre les saintes homonymes, Photini et Lucie. Ainsi, il évoque l'église de Sainte Photini, la femme samaritaine («nomen autem eius est Fotina in baptismo. In latino vero interpretatur Lucida»), mais la manière dont il parle des vertus miraculeuses de ses reliques – «sunt in ipsa aecclesia caput eius et reliquiae, et faciunt miracula et sanant dolorem occulorum» –, nous fait penser plutôt à Sainte Lucie de Syracuse, invoquée dans l'Eglise Occidentale comme guérisseuse des maladies et représentée dans l'iconographie occidentale tenant à la main un récipient où se trouvent deux yeux (Voir. K.N. Ciggar, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, REB 34 (1976), p. 213 et la notice *Ag. Photinè*, dans R. Janin, *Les églises et les monastères de Constantinople*, Paris, 1953, p. 515). Sur les pélerins anglais à Constantinople, C.A. Hasking, A Canterbury monk at Constantinople, *English Historical Review* XXV (1910), p. 293–295; Krijna Nelly Ciggaar, *Byzance et l'Angleterre. Études sur trois sources méconnues de la topographie et de l 'histoire de Constantinople aux XIe et XIIe siècles*, Leiden, 1976; Idem, *L'immigration anglaise à Byzance après 1066*, REB 32 (1974), p. 301–342.

LA CONSTITUTION DU TSARAT DES ASÉNIDES ET LE CULTE DES SAINTS MILITAIRES

GINEL LAZĂR

Un important chapitre de la vie politique de Vlaques et des Bulgares représente l'État vlaquo-bulgare des Assanides, constitué comme suite de la révolte anti-byzantine de 1185, déclanchée dans les Haemus (Les Montagnes des Balkans). Représentants de la romanité orientale, les Vlaques étaient entrés un peu plus tôt dans les pages de l'histoire comme les habitants de la Thessalie, de l'Epire, de la Grèce centrale et des Montagnes du Haemus, endroits où ils avaient constitué des véritables pays. Ils représentaient une population consciente d'elle, un group ethnique bien délimité, d'ancienne origine daco-latine, jouissant d'une continuité et stabilité de son habitat balkanique par rien inférieure à ses frères du nord du Danube. Habitants des villes ils étaient de même des pâtres transhumants du mois d'avril jusqu'à celui de septembre *dans des hautes montagnes ou dans des endroits très froids*.

Les signes de crise du Byzance, qui se sont accentués vers la fin du XIIe siècle, ont contribué au renforcement des tendances anti-byzantines et ils ont été utilisés avec hardiesse par les chefs de la population roumaine du Haemus. Le prétexte de la révolte a été offert par une mesure offensante du *basileus* Isaac II Angelos. Pour son mariage avec la fille du roi hongrois Béla III, l'empereur byzantin a pris la décision concernant que les dépenses pour les noces soient récupérées par une taxe spéciale, occasion bienvenue pour piller les biens et pour dépouiller les troupeaux des vlaques du Haemus. Ceux-ci ont vite mobilisé la masse des mécontents du Haemus et en automne 1185, une fois avec la sacralisation de l'église *Saint Démétrius* de Tyrnovo, curatelle des Assanides, ils ont déclenché la révolte anti-byzantine.

La légitimité dynastique des Assanides a été affirmée dès le début de la révolte du Haemus, celle-ci se faisant dans l'esprit de la tradition impériale du Premier Tsarat[1] bulgare. Et en plus, les Assanides ont élevé à Tyrnovo une église dédiée au *Saint Démétrius le Vainqueur*, celui envoyé par Dieu pour les libérer de sous le joug byzantin. La présence du saint militaire parmi les révoltés garantissait leur réussite et encourageait leurs futures actions. L'héritage de la tradition impériale du Premier Tsarat bulgare s'est manifesté avec plus de force au moment où le frère aîné,

[1] Nous préférons d'utiliser le mot *Tsarat* au lieu d'*Empire*.

Études Byzantines et Post-Byzantines, **VI**, p. 161–170, 2011

Theodore, prenant le nom impérial de Pierre (Kalopetru) s'est couronné dans l'église *Saint Démétrius*, il s'est mis des chaussures rouges, tout cela étant faite d'après le cérémonial impérial byzantin.

*

Dans le contexte de la crise générale de l'Empire byzantin de la fin du XIIe siècle, déclenchée par la mort de l'empereur Manuel I Comnènes (1180), qui a affectée d'une manière très grave le système militaire, a éclaté la révolte des Roumains et des Bulgares de la région des fortifications des Montagnes Balkaniques. Ainsi comme nous relève *L'Histoire* de Nicétas Choniates, deux motifs bien fondés constituent la base de l'éclatement de la révolte anti-byzantine. Le premier en est la taxe spéciale pour les noces du basileus, supportée par les habitants de la partie orientale des Montagnes Balkaniques[2]. Le deuxième motif en est, en réalité, une revendication des deux chefs des Vlaques du Haemus, Théodore/Pierre et Assan. Les deux se sont présentés devant l'empereur et lui ont sollicité d'être recrutés dans l'armée byzantine et qu'on leurs donne un domaine du type *pronoïa*, ainsi comme l'ont fait aussi d'autres empereurs byzantins, qui ont accordé des privilèges féodaux aux Roumains du sud du Danube contre leurs services militaires. Le refus des autorités de redonner aux Vlaques l'autonomie militaire et de les assimiler aux anciens *stratiotes* a eu comme suite l'aggravement des contradictions entre les deux parties[3].

Pâtres vlaques des *hautes montagnes de la Bulgarie*, habitués avec une large autonomie, comme suite du caractère transhumant de l'économie pastorale et de leurs habitations situées sur des hauteurs difficilement accessibles, ils se sont sentis offensés de nouveau impôt établi par Isaac II Angelos[4]. Par cette taxe spéciale, qui affectait surtout les éleveurs d'animaux[5], l'empereur a *pillé affreusement, par mesquinerie,* les sujets[6] de l'empire, Vlaques et Bulgares ensemble. L'attitude rapace de Constantinople mettait en danger les relations entre la métropole byzantine et les sujets des Balkans, les derniers ne voyant plus en Byzance un état protecteur, mais un vrai pilleur. En ce qui concerne les prétentions des deux frères

---

[2] Les conditions très dures de vie que devaient supporter les asservis de Bulgarie ont déterminé l'archevêque Théophilacte d'Ochride à protester contre les impôts abusifs sollicités par les précepteurs locaux byzantins, nommés à juste titre *brigands*. Dans ses lettres, il exprime son mécontentement en ce qui concerne les souventes provocations auxquelles étaient soumis les paysans, conseillant en même temps les autorités byzantines vers la prudence, pourvu que *la patience du pauvre ne dépasse pas les limites supportables* (D. Obolensky, *Un Commonwealth medieval: Bizanţul. Europa de Răsărit: 500–1453*, traduction par Claudia Dumitriu, postface par N.Ş. Tanaşoca, Bucureşti, 2002, p. 241).

[3] *Fontes Historiae Daco-Romanae* (FHDR), III, Bucureşti, 1975, p. 254–255; *Istoria Românilor*, III, (Tratatul Academiei Române), Bucureşti, 2001, p. 430; *Istorija na Bălgarija*, III (Tratatul Academiei Bulgare), Sofija, 1982, p. 118; John V.A. Fine, Jr., *The Late Medieval Balkans, A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor The University of Michigan Press, 1990, p. 10.

[4] *Istoria românilor*, III, p. 430; B. Primov, *Crearea celui de-al Doilea Ţarat bulgar şi participarea vlahilor*, dans *Relaţii româno-bulgare de-a lungul veacurilor*, I, Bucureşti, 1978, p. 15.

[5] FHDR, III, p. 396–397.

[6] *Istoria românilor*, III, p. 430.

vlaques, celles-ci étaient justes en rapport avec la tradition existante, renforcée par Alexios I Comnène, qui avait établi que les passages plus importants des Balkans soient gardés par des formations militaires constituées des habitants des montagnes. Ce fait avait encouragé l'inscription des habitants de ces endroits dans le système militaire byzantin et la formation d'une élite militaire d'origine vlaque. Ainsi donc, pourquoi doit être une surprise la demande des frères vlaques d'être enrôlés dans l'armée ensemble avec les Rhomées et de leur donner par carte impériale un domaine du tip *pronoïa*? Il ne s'agissait pas, pourtant, d'un droit conquis par les montagnards du Haemus, depuis les temps des premiers Comnènes ? La *pronoïa* n'était pas accordée aux notables montagnards du Haemus qui, par cela, étaient obligés d'assurer des troupes recrutées des domaines qu'ils détenaient ? En fin, l'armée des Comnènes, recrutée d'après ces critères, était-elle une force efficace, en état d'offrir protection aux populations qui faisaient partie de l'Empire byzantin? À cette suite rhétorique de questions on peut mettre en contrebalance un fait démontré par le temps, qui concerne les capacités de l'institution de la *pronoïa* de rester attachée aux principes pour lesquelles elle avait été constituée. Dans ce cas, la *pronoïa* n'était pas héréditaire et elle n'apportait pas un certain revenu a celui qui la détenait, et qui de même était conditionné par le respect des obligations militaires, donc apparemment, cette possession viagère pouvait être donnée a un féodal local, entré dans l'aristocratie byzantine. Dans ces conditions, le nouveau empereur de la dynastie des Angeloi n'en avait pas des raisons suffisants pour s'opposer à l'entrée des certains féodaux locaux dans le système byzantin, tout en étant conscient que peu à peu, les féodaux locaux pouvaient transformer la *pronoïa* en un propre apanage, avec des évidentes tendances centrifuges?[7] Constituée sur un support de rapacité, défi, refus et offense, ce *casus belli* concentrait toutes les frustrations des populations du Haemus qui, ayant à leur tête les Roumains du Haemus, se sont révoltées contre la puissance byzantine.

Dès le commencement, *convaincus par des pareils prophètes, tout le peuple, ils prennent les armes*[8] et passant au sud du Haemus *ils s'largent aussi vers les foires et les établissements plus éloignés du Haemus*[9]. Le frère aîné, Theodore, est proclamé tsar vlaquo-bulgare (1185–1188; 1196–1197)[10] dans l'église *Saint Démétrius* de Tyrnovo, sous le nom impérial de Pierre[11]. Il a mis la couronne sur sa tête et aux

[7] A. Madgearu, *Organizarea militară bizantină la Dunăre în secolele X-XII*, Bucureşti, 2007, p. 133.

[8] FHDR, III, p. 256–257.

[9] *Ibidem.*

[10] I. Bojilov, *Familijata na Asenevţi (1186–1460). Ghenealoghija i prosopografija*, Sofi ja, 1985, p. 40–42. En ce qui concerne les années du premier règne les chiffres nous appartiennent, les opinions des historiens ne coïncident pas surtout pour le cas de Pierre. D'après N. Choniates, Assan I a été proclamé officiellement tsar à la fin de 1188, mais d'après la division territoriale de 1187: suite du fait qu'il siégeait à Tyrnovo, Assan détenait la primauté en relation avec Pierre, qui en avait son siège à Preslav. Il parait que jusqu'au couronnement officiel de Assan I, les deux frères gouvernaient le Tsarat comme un parfait binôme. Pour cela, nous sommes d'avis qu'on pourrait pousser le règne de Pierre jusqu'en 1188, quoique pendant la dernière année il en occupait la deuxième place, après Assan I, mais ce dernier n'était pas encore officiellement couronné, en temps que Pierre en était déjà. À voir aussi *infra*, n. no. 17–18.

[11] John V. A. Fine, Jr., *The Late Medieval Balkans*, p. 14.

pieds des chaussures rouges – attribut du pouvoir impérial. Ce moment, mentionné dans *L'Histoire* de N. Choniates, constitue la date de la création de l'État vlaquo-bulgare, conduit par la dynastie vlaque des Assanides[12], mais leur action ayant lieu dans le cadre de la tradition étatique bulgare[13].

Pendant une première étape (environ 1185–1190), les révoltés vlaquo-bulgares et leurs alliés, les Coumans, ont eu plusieurs grandes luttes défensives par l'aide desquelles ils ont annihilé tous les essais de l'Empire byzantin d'étouffer la révolte et de réinstaurer son autorité sur les territoires situés entre les Balkans et le Danube. Pendant cette étape, caractérisée aussi par des nombreuses actions contre-offensives, de plus grande ou plus petite ampleur, de l'alliance vlaquo-bulgaro-coumane[14], ont été mis les fondements de l'état des Assanides, a été imposé à Empire byzantin la reconnaissance de la nouvelle formation politique et s'est consolidé sa position dans ses rapports avec Byzance.

La conquête de la plus grande partie du Paradunavon/Paristrion[15] a signifié aussi le partage de l'ancien thème byzantin entre les deux centres de pouvoir, respectivement Tyrnovo, *le mieux fortifié et la plus belle des villes du Haemus,* et l'ancienne capitale de

---

[12] Le problème de l'origine de la dynastie des Assanides occupe une place secondaire chez B. Primov. Après qu'il fait mention des diverses hypothèses concernant l'origine de cette famille: *une ancienne famille de boyards bulgare, d'origine russe-coumane, coumane, vlaque* ou *bulgaro-vlaque*, il nous suggère que l'importance de l'action et la finalité de l'émeute des Assanides en est fondamentale, l'origine ethnique des chefs n'ayant pas d'importance. *Leurs accomplissements et leurs succès dans le développement historique des divers pays et peuples s'apprécient non d'après l'origine de ceux qui ont eu le 3e gouvernement de l'État, mais d'après la mesure avec laquelle ils ont pu unifier les forces sociales et de pousser en avant le développement social-économique et politique. Ainsi doivent être appréciés aussi les Assanides.* À voir B. Primov, *Crearea*, dans *Relaţii*, p. 16. Du développement du problème ressort la résignation de l'auteur en ce qui concerne l'origine vlaque de la dynastie des Assanides et sans minimaliser leur rôle, reconnu par tout le monde, il entre dans une construction phraséologique de laquelle il ressort le fusionnement des commandants vlaques dans les structures de la civilisation balkanique et leur assimilation dans la tradition étatique bulgare. Ainsi, on reconnait le rôle historique des Vlaques mais on ne dit rien sur le caractère initial vlaque du nouvel état. En fin, l'auteur bulgare admit *l'hypothèse la plus proche de la réalité*, convenable pour lui, *qu'ils ont eu une origine mixte et que leurs ancêtres ont été les représentants des populations bulgares et vlaques des montagnes des Balkans. Ibidem*, p. 17. Sur l'origine vlaque des Assanides, voir aussi FHDR, III, p. 282–283; S. Brezeanu, *O istorie a Bizanţului*, Bucureşti, ²2004, p. 239–241; N.Ş. Tanaşoca, *O problemă controversată de istorie balcanică: participarea românilor la restaurarea ţaratului bulgar*, dans *Răscoala şi statul Asăneştilor*, Bucureşti, 1989, p. 153–181; R.L. Wolf, *The "Second Bulgarian Empire". Its Origin and History to 1204*, dans *Speculum*, 24, 1939, 2, p. 167–206 etc.

[13] Ş. Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea. Între cruciată şi Imperiul Mongol*, Bucureşti, 1993, p. 18; B. Primov, *Crearea*, dans *Relaţii*, p. 38, 52–53; T. Teoteoi, *Civilizaţia statului Asăneştilor între Roma şi Bizanţ*, dans *Răscoala şi statul Asăneştilor*, Bucureşti, 1989, p. 70; G. Brătianu, *O enigmă şi un miracol istoric: poporul român*, Bucureşti, 2000, p. 142; John V. A. Fine, Jr., *The Late Medieval Balkans*, p. 11.

[14] V. Spinei, *Marile migraţii din estul şi sud-estul Europei în secolele IX–XIII*, Iaşi, 1999, p. 257–272; Ş. Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea. Între cruciată şi Imperiul mongol*, p. 18–36; N.-Ş. Tanaşoca, *Din nou despre geneza şi caracterul statului Asăneştilor*, dans RdI (*Revista de istorie*), no 7/1981, p. 1308.

[15] W. Treadgold, *O istorie a statului şi societăţii bizantine*, traduction par Mihai E. Avădanei, édition soignée par V. Spinei et Bogdan P. Maleon, préface de V. Spinei, II, Iaşi, 2004, p. 82; Pl. Pavlov, *Belejki po văprosa za bălgarskoto etnicesko i politicesko v mejudurecieto na Dunav i Dnestăr prez XII–XIV v*, dans *Bălgarite v severnoto Pricernomoreto*, Veliko Tyrnovo, 1992, p. 61.

Preslav. Conformément à la chronologie proposée par G. Akropolites, qui coïncide aussi avec les événements de la fin de 1186 et du commencement de l'année prochaine, Assan I s'arroge les mérites de sa totale implication[16] dans la lutte contre Byzance, tout en étant reconnu comme commandant[17]. Il a choisi la capitale à Tyrnovo, où il commandait, ayant à côté de soi le benjamin Joannice, son frère et futur tsar Joannice Kalojean (Kaloioannes) (1197–1207). En ce qui concerne Pierre, celui-ci a reçu l'autre centre de pouvoir, la ville de Preslav[18].

Par l'accord vlaquo-bulgaro-byzantin qui mettait, pour le moment, bout aux hostilités (fin de l'été 1188), l'Empire reconnaissait[19], en fait, la nouvelle réalité

---

[16] FHDR, III, p. 264–267, 278–283.

[17] *Après qu'il a régné comme empereur neuf ans sur le peuple bulgare, Assan est tué par son cousin germain, Ivanco qui immédiatement s'est enfuit.* FHDR, III, p. 398–399. Si on diminuerait 9 de 1196, l'an de la mort de Assan I, on obtient 1187, ce qui confirme, d'une certaine manière, notre analyse. En réalité, Assan I a été proclamé officiellement comme tsar à la fin de 1188, après que, en préalable, Byzance avait reconnu l'État des Assanides. Contrairement à d'autres opinions, W. Treadgold, *op. cit.*, II, p. 287 (voir la liste des chefs du Tsarat bulgare restauré), Assan I est proposé comme tsar pour l'année 1186, année qui coïncide, chez le même auteur, avec le commencement de l'insurrection des Assanides. En échange, nous sommes d'avis que le commencement de la révolte des Assanides a eu lieu pendant l'automne de 1185, quand Pierre est proclamé empereur dans l'église de *Saint Démétrius.* En suite, après la conquête de la plus grande partie du Paradunavon/Paristrion (au commencement de 1187), les deux frères divisent le territoire conquis et Assan I est reconnu comme comandant, étant couronné comme tsar l'année suivante.

[18] *«Et à Pierre, séparant une partie de son domaine, lui a ordonné qu'il prenne son gouvernement. Car le grand Preslav et Probatos et <les établissements> des alentours ont été donnés à Pierre par son frère Assan, comme propre possession».* FHDR, III, p. 398–399; *Istorija na Bălgarija*, III, p. 125. D'après certaines opinions, Pierre était le comandant en chef et comme capitale initiale du Tsarat des Assanides on avait fixé la ville de Preslav. Assan en était tsar associé au règne, ayant sa résidence à Tyrnovo. Nous ne sommes pas d'accord avec cette manière d'aborder les choses, manière pleine de carences. (voir aussi P. Pavlov, I. Ianev, D. Cain, *Istoria Bulgariei*, Bucureşti, 2002, p. 46; K. Dochev, *Turnovo, Sixth-Fourteenth Centuries*, dans The *Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, II, (ed.) A. E. Laiou, Washington, 2002, p. 673–674). D'après N. Choniates, Preslav n'a pas été conquis par les révoltés dès le commencement de l'insurrection. Il a fait partie des possessions de l'état des Assanides à peine au commencement de 1187, une foi avec la plus grande partie de l'ancien thème Paradunavon/Paristrion. Or les Assanides n'en avaient aucun motif sérieux à renoncer à la ville de leur émeute, surtout qu'elle était bien fortifiée. Il est possible que cette hypothèse, irréelle d'après les données que nous détenons, favorise certaines opinions bulgares, parce que la ville de Tyrnovo était habitée par des vlaques, élément ethnique qui a constitué le fondement de la révolte des Assanides et de la constitution du Tsarat de Tyrnovo. Mais, ainsi comme nous l'avons déjà dit, l'accroissement de l'importance des défilées reste à la base du développement de certaines cités, qui au commencement en étaient seulement des points fortifiés, essentiels pour la protection de la zone de sécurité de Byzance. Il en est le cas pour la cité de la vallée de la Iantra, c'est-à-dire Tyrnovo, fort probable une forteresse, intégrée dans le système défensif byzantin, détenue par les montagnards vlaques. Enfin, le même N. Choniates nous aide à comprendre le rôle de celle-ci parmi les cités du Haemus. *Celle-ci est la mieux fortifiée et en même temps la plus importante de toutes les cités du Haemus, et elle est entourée par des fortes murailles et elle est divisée en deux par le cours d'un ruisseau et mise sur le sommet d'une montagne.* (FHDR, III, p. 284–285). La même opinion en a aussi D. Angelov, convaincu que Preslav occupe la deuxième place, après Tyrnovo, la capitale du tsar Assan I (*Istorija na Bălgarija*, III, p. 125; John V. A. Fine, Jr., *The Late Medieval Balkans*, p. 16). L'importance de la capitale Tyrnovo peut être comprise aussi de *Istoria românilor*, III, p. 433–434; D. Angelov, V. Ciolpanov, *Bălgarska voenna istorija prez srednovekovieto (X–XV)*, Sofija, 1994, p. 84.

[19] B. Primov, *Crearea*, dans *Relații*, p. 20.

politique des Balkans, ou, plus correctement, qui se trouvait entre le Haemus et le Danube. À la fin de la même année était organisée la nouvelle formation politique ou étatique, ayant comme centre Tyrnovo. Assan I était couronné comme tsar (1188–1196)[20] par le nouveau archevêque vlaquo-bulgare, Basile I, dans l'église *Saint Démétrius*, curatelle des Assanides.

Se formait, ainsi, l'Empire vlaquo-bulgare, conduit par la dynastie d'origine vlaque des Assanides. Constitué dans la tradition étatique bulgare, le nouvel état prenait aussi les velléités impériales du Premier Tsarat bulgare. Le Tsarat de Tyrnovo a imposé aux Byzantins la reconnaissance de la nouvelle formation politique, consolidant ainsi sa position dans ses rapports avec Byzance.

*

L'église *Saint Démétrius*, élevée entre 1183–1185, se trouve au-dessus du cours du ruisseau Iantra, sur une des terrasses des alentours, à environ 20–25 minutes de marche à pied en partant de l'entrée dans la forteresse construite sur la colline Tsarevets et tout proche du complexe situé sur la Trapezitsa. Ainsi donc, l'église élevée par Pierre et Assan ne se trouve pas dans la fortification de sur la colline de Tsarevets, comme on soutient souvent cette idée, mais sur un niveau inferieur en comparaison avec celle-ci. Sa position dominante lui confère un statut digne d'un symbole du lieu, accessible pour tous les participants à la révolte, condition obligatoire pour le succès des insurgés. L'architecture artistique religieuse est d'origine byzantine, étant faite par des maîtres spécialistes. Conformément au plan original, découvert comme suite des fouilles archéologiques[21], l'église se composait d'un exonarthex, naos et autel[22], ayant plusieurs ressemblances avec l'église élevée pour les *Saints Archanges Michel et Gabriel* de Nesebăr, qu'avec certaines églises de sur la colline des boyards de Trapezitsa. En ce qui concerne les décorations intérieures, elles ressemblent avec celles des autres églises de la fin du XIIe siècle et du commencement du XIIIe des alentours, comme seraient les églises *Saint Jean Rilski* de Trapezitsa, *Saints Pierre et Paul* et la curatelle impériale dédiée aux *Saints 40 Martyres*. Les détails stylistiques, les caractères artistiques utilisés et la chromatique spécifiques sont dès éléments définitoires pour l'école de peinture de Tyrnovo [23].

Comme nous l'avons dit plus haut, le choix de *Saint Démétrius* comme patron de l'église des Assanides de Tyrnovo représente un fait d'une importance cruciale, parce que ce saint militaire était très vénéré à Byzance[24] et dans les Balkans[25]. Le

[20] *Istorija na Bălgarija*, III, p. 125; I. Bojilov *Familijata na Asenevți*, p. 27–35. V. et *supra*, n. avec no. 17–18.

[21] Ia. Nikolova, *Țărkvata Sv. Dimităr i văstanieto ot 1185 g*, dans *Kulturata na srednovekovnija Tărnov*, Sofija, 1985, p. 10–11.

[22] *Ibidem*, p. 11.

[23] *Ibidem*, p. 13.

[24] Parmi les villes considéraient comme provinciales, Thessalonique en est la principale ville de l'Empire byzantin qui contient des reliques de saints. *En première place on doit mettre Thessalonique avec son culte pour Saint Démétrius, patron de la ville, malgré le fait qu'il a été martyrisé a Sirmium*

culte du Saint duquel émanent les saintes huiles est attesté dans la Péninsule Balkanique, surtout après le siège et la conquête normande de Thessalonique[26], bénéficiant d'une spéciale attention[27] dans le Haemus, où il se développera pendant la consolidation du Tsarat des Assanides. D'après N. Choniates, les Assanides ont tiré profit du culte du grand martyr Démétrius pour commencer la révolte contre les Byzantins[28]. Pour l'éclatement de la révolte, les deux frères ont invoqué le soutien de la divinité, le martyre du Christ étant envoyé pour qu'il les aide dans leur démarche[29]. En réalité, Thessalonique, dont le patron spirituel[30] était Démétrius, avait été conquis par les Normands[31], idéale occasion pour les Assanides à transférer l'image du saint militaire Démétrius de Thessalonique, celui occupé et quitté par le sort, vers le futur nucleus de l'État des Assanides. L'action des frères vlaques n'en est pas fortuite, surtout que ceux-ci en avaient besoin d'un motif sérieux pour le soulèvement des masses, condition obligatoire pour la réussite de leur action. La crise par laquelle passait Byzance a été spéculée d'une manière intelligente par Pierre et Assan I, leur stratégie ayant comme fondement le fait que l'hiver 1185–1186 s'approchait, et Byzance en avait besoin de temps pour reconquérir Thessalonique, chasser les Normands et préparer les troupes contre les insurgeants du Haemus. Dans ce contexte, les commandants de la révolte ont approximé correctement le moment de l'éclatement de la révolte, soutenant naturellement la nécessité de sa légitimité. Fortement enracinée dans la mentalité moyenâgeuse balkanique, l'idée de la protection divine, vue par l'esprit du culte des saints militaires, vient confirmer le soin des Assanides pour reprendre la tradition politique du Premier Tsarat bulgare. L'Église est un fort facteur de légitimité, autant plus que l'espace balkanique n'a pas oublié les mesures radicales,

---

au temps de Maximien. Il détient une pareille place dans la vie de la ville, qu'on a vu en lui le successeur d'une divinité poliade, sans pouvoir donner le plus insignifiant éclaircissement concernant cette métamorphose, d'un dieu païen dans un héros chrétien. On lui a dédié la plus grande église de la ville; de sa tombe s'écoulent des huiles miraculeuses qui guérissent les maladies, mais il était, avant tout, le commandant de la guerre (hégémon), protecteur de la ville qu'il avait sauvé plusieurs fois des assauts des barbares. Il est le sauveur de la ville, le patron des soldats, des marins et des voyageurs, «le soleil qui répand des rayons brillants ; il est pour nous le soleil, la terre et la mer...» criait pendant qu'il prêchait l'archevêque Isidore Glabas (1379–1393) (L. Bréhier, *Civilizaţia bizantină*, traduction du français par Nicolae Spincescu, control de la traduction et notes de sous-sol par Alexandru Madgearu, Bucureşti, 1994, p. 210); voir aussi C. Diehl, *Histoire de L'Empire Byzantin*, Auguste Picard (éditeur), Paris, 1920, p. 63–64 et pl. no. V, où on voie une mosaïque avec la représentation du saint militaire Démétrius, le patron spiritual de la ville, encadré par les fondateurs de l'église.

[25] V. Tăpkova-Zaimova, *Les legendes de saint Demetrius dans les textes byzantins et slaves*, dans *Slavijanskie kultury i Balkany*, XI–XVII vv, 1, Sofija, 1978, p. 161–169.

[26] T. Teoteoi, *Civilizaţia*, dans *Răscoala*, p. 93.

[27] *Ibidem*.

[28] FHDR, III, p. 256–257; T. Teoteoi, *Civilizaţia*, dans *Răscoala*, p. 95.

[29] *Istorija na Bălgarija*, III, p. 119; G. Murnu, *Din Nichita Acominatos Honiatul*, traduction des parties concernant l'histoire des Assanides avec l'introduction et l'index de G. Murnu, Bucureşti, 1905, p. 23.

[30] L. Bréhier, *Civilizaţia bizantină*, p. 210.

[31] W. Treadgold, *O istorie a statului şi societăţii bizantine*, II, p. 79–81; A. Madgearu, *Organizarea militară bizantină la Dunăre în secolele X–XII*, p. 132.

de *nationalisation* de l'Église bulgare, prises par Boris-Michel I et achevées par Siméon Veliki. Dans l'esprit de la tradition politique bulgare, gardé dans la mentalité des habitants d'entre le Haemus et le Danube, l'idée de la renaissance de l'État bulgare, même après des siècles de divers essais, *sous le joug byzantin*, reçoit un plus de contour. Ainsi comme souligne *L'Histoire* de N. Choniates «*Dieu a décidé la liberté pour le peuple des Bulgares et des Vlaques et Il a approuvé le secouement du joug porté longtemps; a cause duquel aussi Démétrius, le martyr du Christ, a quitté la cité de Thessalonique et son église de là-bas et sa vie parmi les Grecs et il est venu chez eux pour les aider et pour qu'il soit témoin du fait*»[32].

Si pour Siméon Veliki, le model impérial constantinopolitain utilisé à sa cour de Preslav ne constituait qu'une séduction, en rapport avec l'original, du point de vue de l'empereur de Byzance, en échange, pour les premiers Assanides, l'adoption du culte du saint militaire Démétrius, le patron spirituel de la deuxième métropole byzantine, se conformait a une typologie politique et idéologique modérée, mais originelle. Les multiples qualités spirituelles[33] de Saint Démétrius garantissaient la réussite de l'action pensée par les deux frères vlaques, déterminée par une série de facteurs, parmi lesquels aussi celui d'ordre divin. Dieu, un saint militaire consacré et une sainte église légitiment l'esprit de la liberté des Vlaques et des Bulgares, conférant a ceux-ci le droit de s'autogouverner, au nom de la tradition du Premier Tsarat bulgare[34]. Les premiers Assanides, héritiers de la tradition politique bulgare, n'ont pas exprimé leur désir de continuer le rêve politique de Siméon, en se contentant seulement de réintroduire l'État du Haemus dans *le famille des rois*. Seulement les répétées agressions de l'Empire byzantin contre les Vlaquo-Bulgares ont allumé et accentué l'esprit de fronde de ceux-ci. N'importe quelle formation étatique ressent le besoin d'avoir comme fondement pour son pouvoir politique une base idéologique traditionnelle. Pour l'État créé par les Assanides, les motifs invoqués par Siméon, pour justifier son droit au trône de Byzance se sont changés au cours des années. Enfin, le texte de N. Choniates, concernant l'éclat de la révolte en est très intéressant parce qu'il montre l'effort d'établir une liaison d'ordre spirituel entre le culte du saint duquel émane les saintes huiles et la dynastie des Assanides. Pour les révoltés du Haemus, leurs commandants étaient des combattants pour la croyance. Les frères Pierre et Assan sont présentés comme des commandants qui n'avaient comme seul but que l'écartement du *joug longtemps porté*, avec l'aide de la divinité. Tous ceux qui les accompagnent en ont le même idéal: la libération des habitants du Haemus de sous la tyrannie byzantine, la légitimité de leur action étant donné par la présence de Saint Démétrius, l'envoyé de Dieu, c'est-à-dire le combattant pour la croyance[35], thème qui apparait comme un leitmotiv dans l'œuvre

[32] FHDR, III, p. 256–257; H.J. Magoulias, *O City o Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, Wayne State University Press Detroit, 1984, p. 205; *Istorija na Bălgarija*, III, p. 119.

[33] L. Bréhier, *Civilizaţia bizantină*, p. 210.

[34] *Istorija na Bălgarija*, III, p. 125.

[35] L. Bréhier, *op. cit.*, p. 210; B. Primov, *Crearea*, dans *Relaţii*, p. 19.

politique des Assanides. Quoiqu'elle ne soit pas nouvelle[36], ce thème reçoit des nouvelles dimensions dans le Tsarat des Assanides par la croyance qu'ont les frères vlaques en Dieu, *celui qui conduit toutes les actions des hommes, donc aucune victoire ne peut être acquise sans Son aide*[37]. Comme suite, la libération des Vlaques de sous le règne byzantin, leurs successives défaites et la constitution de l'état vlaquo-bulgare, représente *une conséquence de la colère de Dieu, une punition envoyée des cieux*[38] aux Byzantins, comme suite de leurs péchés[39].

Un autre épisode militaire, éloquent pour l'évolution du culte des saints militaires pendant l'étape de la formation du Tsarat des Assanides, est la catégorique victoire des Vlaquo-Bulgares tout près de la ville moyenâgeuse Strinavos (Trjavna)[40] de 1190. Les fameux faits d'armes des premiers Assanides ne pouvaient être mieux mis en évidence que par une association avec les saints militaires, et comme récompense pour l'aide divin accordé aux Assanides, ceux-ci battissent plusieurs édifices de culte dans la région, ayant comme patron le *Saint Archange Michel*. Malgré le fait qu'on ne sait pas avec précision quand ces églises ont été construites et par quel des trois frères[41], nous, pourtant, nous insistons à dater la première église pendant les années d'après 1190[42], après la victoire du défilée de Trjavna[43]. Notre motivation en a comme argument, entre autres, aussi la manière par laquelle l'empereur Isaac II Angelos a abandonné sur le champ de bataille l'équipement et les enseignes impériaux[44]. Ainsi donc, la grande victoire contre le basileus de Constantinople, considéré ayant un pouvoir divin, que la prise des enseignes impériaux de celui-ci a permis, probablement, aux frères Assan I et Pierre à construire une église[45] ayant comme patron le *Saint Archange Michel*, développant la tradition du culte des saints militaires, commencée par Saint Démétrius de Tyrnovo.

---

[36] T. Teoteoi, *Ştefan cel Mare între tradiţia bizantină şi cea apuseană*, dans *Ştefan cel Mare şi epoca sa*, culegere de studii, Bucureşti, 2007, p. 159–162.

[37] *Ibidem*, p. 159–160.

[38] *Ibidem*, p. 160.

[39] L'usurpation du trône par Isaac Angelos et la fin tragique d'Andronic Comnène ont jeté sur la Maison Angelos autant la malédiction de la divinité que la conviction sur la perfidie et la vulnérabilité du Byzance. W. Treadgold, *op. cit*, II, p. 79. Pour ce sujet, voir la généreuse description du moment du détrônement d'Andronic, chez G. Murnu, *Din Nichita Acominatos Honiatul*, p. 17–18.

[40] A. Bojkov, *Şcoala de pictură de la Trjavna*, traduction par Anca Irina Dragomir, Bucureşti, 1973, p. 5; T. Teoteoi, *Civilizaţia*, dans *Răscoala*, p. 95, n. avec le no. 112; R. Macrides, *George Akropolites. The History*, Oxfrod University Press, 2007, p. 133 et n. avec le no. 11 de la p. 135.

[41] Pierre, Assan I et Joannice Kalojean (Kaloioannes).

[42] T. Teoteoi, *Civilizaţia,* dans *Răscoala*, p. 84; A. Bojkov, *op. cit.*, p. 5–6.

[43] FHDR, III, p. 268–271.

[44] *Ibidem*, p. 398–399.

[45] La tradition d'élever des églises et des monastères, après des grandes victoires, se développera d'une telle manière dans le Tsarat des Assanides, ainsi que cette habitude deviendra une tradition même chez les Roumains du nord du Danube. Le plus éloquent cas on trouve chez Etienne le Grand, surnommé le Saint. La sanctification du voïévode moldave comme saint militaire en est une suite de sa lutte permanente, mise sous le signe de la croyance chrétienne, et implicitement de sa sainteté prouvée par le grand nombre d'églises et de monastères élevés après ses victoires. (v. T. Teoteoi, *Ştefan cel Mare între tradiţia bizantină şi cea apuseană*, dans *Ştefan cel Mare şi epoca sa*, p. 154–159).

*

Dispersés dans toute la Péninsule Balkanique, dans des enclaves plus grandes ou plus petites, qui formaient un réseau de population vlaque, les Roumains des Balkans n'ont pas pu former jusqu'a la fin du XIIe siècle un état propre, dans lequel leur identité soit mise en évidence. Ce fait s'est produit à peine après la révolte anti-byzantine éclatée dans le Haemus, où les forts groupes de Vlaques, aidés aussi par les Bulgares de la région ont contribué à la renaissance de l'esprit de l'État bulgare, par la constitution d'un état, devenu un vrai tsarat, qui à juste raison peut être catalogué des Assanides, après la dynastie fondatrice d'origine vlaque. Le Tsarat des Assanides n'a pas eu un caractère éphémère, même si la couche dominante vlaque a été absorbée par les *boyards* bulgares, au fur et à mesure que l'État se développait visiblement et se ressentait le besoin d'un rapport à la tradition et à l'idéologie du Premier Tsarat bulgare.

La légitimité dynastique des Assanides a été affirmée dès le début de la révolte du Haemus, celle-ci se faisant conformément à l'esprit de la tradition impériale du Premier Tsarat bulgare. Les Assanides ont construit à Tyrnovo une église dédiée au *Saint Démétrius*, le vainqueur, celui envoyé par Dieu pour les libérer du joug byzantin. La présence du saint militaire parmi les révoltés garantissait la réussite de ceux-ci et encourageait leurs futures actions. L'héritage de la tradition impériale du Premier Tsarat bulgare s'est fortement manifesté, et alors quand le frère ainé, prenant le nom impérial de Pierre, s'est couronné dans l'église *Saint Démétrius* et il a mit des chaussures rouges, tous cela se faisant conformément avec le cérémonial impérial.

En même temps, le culte des saints militaires, ainsi comme nous l'avons vu, recevra une plus grande ouverture aussi vers d'autres saints, d'une importance toute spéciale étant aussi la croyance des Assanides dans le grand martyre Georges, le patron spirituel de la *lavre* bulgare athonite de Zographou (Xe siècle), agrandie et enrichie autant par les tsars Assanides, que par d'autres.

WHAT IS KNOWN ABOUT ELISSAEUS (14th CENTURY), A TEACHER OF GEORGIOS GEMISTOS PLETHON (*CA. 1355 – † 1452)?

VASILE ADRIAN CARABĂ

It is not the first time in history that an anonymous person becomes famous. A notorious case is that of Ammonius Saccas (*ca. 180 – † ca. 242). A master of Plotin (*ca. 205 – † 270) for eleven years, as well as of Herennius and Origen, probable the pagan one and not the Christian writer, Ammonius, deemed from the very beginning to be the founder of Neoplatonic school, wrote nothing, but his thought certainly underlies his disciple's *Enneades*, despite the fact that the three afore mentioned disciples had sworn never to make their master's teachings known, after his death.[1] No one of them would respect the promise later, and Porphyrios would even consider the thought system of his master Plotin a mere reiteration of Ammonius'.[2] It is not only my opinion that Ammonius is the most famous unknown person.[3] Elissaeus too, paradoxically acquires a historical identity only insofar he had been his disciple's master for over ten years. He was the master

[1] "[...] μηδέν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων" – PORPHYRIUS, *Vita Plotini*, 3. 25–26.

[2] Eduard ZELLER, "Ammonius Sakkas und Plotinus", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 7/3 (1894), pp. 295–296.

[3] On sources see: Hans von ARNIM, "Die Quellen der Überlieferung über Ammonius Sakkas," in: *Rheinisches Museum*, 7 (1887), 276–287. On this famous unknown professor of both Plotin and Origen, see the classic, but still very important works: Eduard ZELLER, "Ammonius Sakkas und Plotinus", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 7/3 (1894), 295–312; Fritz HEINEMMAN, "Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus", in: *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, 61 (1926), pp. 1–27; H. LANGERBECK, "The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements therein", in: *The Journal of Hellenic Studies*, 77/1 (1957), pp. 67–74, on his relationship with Origen at pp. 72–74; J. C. HINDLEY, "Ammonios Sakkas. His Name and Origin", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 75 (1964), pp. 332–336; Willy THEILER, "Ammonius, der Lehrer des Origenes", in: *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, pp. 1–45; Heinrich DÖRRIE, "Ammonios, der Lehrer Plotins", in: *Hermes*, 83/4 (1955), pp. 439–477; IDEM, "Ammonios Sakkas", in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), vol. II, Berlin-New-York, 1978, 463–471; Hans-Rudolf SCHWYZER, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Opladen 1983; Frederic M. SCHROEDER, "Ammonius Saccas", in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II. 36. 1, Berlin, 1987. One might object that Socrates is the most famous case. Still, Platon does name his master, as testify the numerous dialogues where he appears as main character, although not all of them contain his thinking. Plotin, however, like Plethon later, never mentions Ammonios.

of the Byzantine philosopher and jurist Georgios Gemistos Plethon,[4] a prominent figure of late 14th, early 15th century, and teacher of the most visible personalities of the last period in the millennium-old existence of the Eastern Roman Empire, conventionally called Byzantine today. Moreover, it was Plethon who, in times marked by a severe social-political and ecclesiastical crisis, dared to suggest an audacious solution, as curious and bizarre as it was revolting for his world, namely: the return to Greek religion.[5] The Originality for this neo-pagan idea, the urge to apostasy, was not ascribed to Plethon, however, but the responsible one was considered his teacher, Elissaeus.[6]

In his turn, Elissaeus probably endures anonymously in the works of his disciple Plethon. His case, however, differs from the afore-mentioned model, as he exists only because Plethon existed. With the exception of one source, he is not mentioned anywhere else, at least so far he has not been identified with any 14th century homonym.[7] He is even harder to identify, as his name was frequent with Jews in the respective period. All that is known on Elissaeus is related to the period of Plethon's philosophic education, at the court of sultan Murăd I (1360–1389), a period which he does not mention anywhere, as he fail to mention Elissaeus as well. A common trait with the Plotin-Ammonius relationship. Still, Plethon would have probably not been the man he was, had he not met Elissaeus. In other words, there would not exist a Plethon Apostata today.

Unfortunately, all that is known about Elissaeus comes from a single source, namely Georgios Kurteses Scholarios (*ca. 1400/05 – † 1472/74), the future patriarch Gennadios II of Constantinople (ca. 1454–1455/56, 1463 and 1464–1465). Some do

[4] On Plethon's life and works, see: Fritz SCHULTZE, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena, 1874; Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956; Christopher Montague WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The last of the Hellenes*, Oxford 1986; Brigitte TAMBRUN, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, 2006; Vasile Adrian Carabă, *Pletho Apostata. Die Ablehnung des Christentums durch Georgios Gemistos Plethon (ca. 1355–1452) und dessen Konversion zur griechischen Religion*, Giessen, 2010.

[5] He states this at the very beginning of his main work, *The Book of Laws* (Nomoi), which could be considered as the dogmatic manual of his religion reconstructed on the "ruins" of the defunct Greek religion. See: Charles ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage*, Paris, Librairie de Firmin Didot frères, 1858, pp. 1–2 şi pp. 14–15.

[6] Georgios SCHOLARIOS, *Ἐπιστολὴ τῇ βασιλίσσῃ περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ*, in: Gennade SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, edition: L. Petit – X. A. Sidéritès – M. Jugie, vol. IV., Paris, 1935, pp. 151–155.

[7] There are also doubts concerning Plethon's period of studying at Murăd's court, which is considered as a mere invention of Scholarios in his attempt to find the roots of his adversary's apostasy. Thus Ellisaeus' very existence as a person is questioned. Albrecht Berger considers that "es ist aber nicht sicher, ob dieser Aufenthalt wirklich stattgefunden hat, denn der einzige Bericht darüber wurde erst Jahrzehnte später nach seinem Tod verfasst und stammt von Gemistos' erbittertstem Feind Georgios Scholarios [...]. Da die Geschichte vom Aufenthalt des Gemistos bei den Ungläubigen von Scholarios dazu benützt wird, den Ursprung seiner häretischen Ansichten zu erklären, ist es durchaus möglich, dass er sie in polemischer Absicht frei erfunden hat – auch wenn man zugeben muss, dass spätere Werke des Gemistos deutliche Einflüsse der islamischen Philosophie aufweisen"; see: Albrecht BERGER, "Plethon in Italien", *Philhellenische Studien*, 12 (2006), p. 80.

not credit him, precisely on the grounds of his overt aversion to Georgios Gemistos; he was the one to burn the *Book of Laws*, Plethon's masterpiece. Scholarios provides two pieces of information concerning the Mystras philosopher – as Georgios Gemistos Plethon is known today due to François Masai[8] – in a letter addressed to Theodora Asanina (of Bulgaria, † 1471),[9] the second wife of the Mystras despot, Demetrius Palaiologos (1451–1460),[10] and written, most likely, between 1454 and 1456, and in another letter addressed to the exarch Joseph,

[8] *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956.

[9] The text on Ellisaeus in: SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, pp. 152–153: "Τὸ δὲ κεφάλαιον αὐτῷ τῆς ἀποστασίας Ἰουδαῖος τις ὕστερον ἐνειργάσατο, ᾧ ἐφοίτησεν ὡς εἰδότι τὰ Ἀριστοτέλους ἐξηγεῖσθαι καλῶς. Ὁ δὲ ἦν Ἀβερόη προσεσχηκὼς καὶ τοῖς ἄλλοις ἐκ Περσῶν καὶ Ἀράβων ἐξηγηταῖς τῶν Ἀριστοτελικῶν βίβλων, ἃς Ἰουδαῖοι πρὸς τὴν οἰκείαν γλῶτταν μετήγαγον, Μωσέως δὲ καὶ ὧν Ἰουδαῖοι πιστεύουσιν ἢ θρεσκεύουσι δι' αὐτὸν ἥκιστα ἦν φροντίζων. Ἐκεῖνος αὐτῷ καὶ τὰ περὶ Ζωροάστρου καὶ τῶν ἄλλων ἐξέθετο. Ἐκείνῳ δὴ τῷ φαινομένῳ μὲν Ἰουδαίῳ ἑλληνιστῇ δὲ ἀκριβῶς, οὐ μόνον ὡς διδασκάλῳ πολὺν συνὼν χρόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπηρετῶν ἐν οἷς ἔδει καὶ ζωαρκούμενος ὑπ' ἐκείνῳ· τῶν γὰρ τὰ μάλιστα δυναμένων ἦν ἐν τῇ τῶν βαρβάρων τούτων αὐλῇ· Ἐλισσαῖς ὄνομα ἦν αὐτῷ· τοιοῦτος ἀπετελέσθη. Εἶτα πειρώμενος μὲν λανθάνειν, ἀλλ' οὐκ ἠδύνατο, προαγόμενος τοῖς ὁμιληταῖς τὰς δόξας ἐνσπείρειν ὑπὸ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως τότε Μανουὴλ καὶ τῆς ἐκλησίας ἀπεπέμφθη τῆς πόλεως τοῦτο μόνον οὐ καλῶς βουλευσαμένων, ὅτι φεισάμενοι οὐκ ἐνεδείξαντο τοῖς πολλοῖς αὐτόν, οὔτε ἀτίμως ἢ εἰς βάρβαρον ἀπήλαυνον γῆν, οὔτ' ἄλλον τινὰ τρόπον τὴν μέλλουσαν ἀπ' αὐτοῦ βλάβην ἐκώλυσαν. Τοιαῦτα μὲν ὡς ἐν βραχεῖ τὰ αἴτια τῆς πλάνης ἐκείνῳ". Charles Alexandre ignores this information; see: Ch. ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois*, p. VI, note 2. Also published in: Sp. Lambros (ed.), *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, vol. II, Athens, 1924, pp. 19–23.

[10] Mystras was not actually a Byzantine town. It had been built as a stronghold by Guillaume II (Wilhelm or William) Villehardouin († 1 May 1278) in 1249 – thus under the Eastern Latin Empire – on top of Mount Mystras. Soon, in 1262, it was conquered by the Byzantines and turned into a real Byzantine fortress. In 1383 it became the capital of the Despotate of the Morea, where the first despot was Manuel (1349–1380), the second son of Emperor John VI Cantacuzene (1347–1354), succeeded until the Turkish conquest of 1460 by descendants of Palaiologos dynasty/house: Theodore I (1383–1407), Theodore II (1407–1443), who Plethon warned in a letter concerning the urgent issues in Peloponnese, then Constantine Palaiologos, the future Byzantine emperor Constantine XI (despot between 1443–1449, emperor between 1449–29 May 1453) then his brothers Thomas (1428–1460) and Demetrius (de facto 1436–1438 and 1451–1460; de jure 1438–1451), under whom the Byzantine despotate outlasted Constantinople by seven years, until 1460. See: Nicolae IORGA, *Istoria vieţii bizantine, Imperiul şi civilizaţia după izvoare* (*Histoire de la Vie Byzantine, Empire et civilisation, d'après les sources*) Romanian translation by Maria Holban, Bucharest, 1974, pp. 574–582, 585, 587, 595. Also, regarding the Despotate of the Morea, still of interest is the excellent work of Dionysios ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée*, vol. I: Histoire politique, Paris, 1932; vol. II: Vie et institutions, Athens, 1953. Mistra is also the town where Johann Wolfgang Goethe sets one of the *Faust* scenes. It is Faust's marriage, "der Mensch der Gothik" (Wilhelm BLUM, *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452)*, Stuttgart, 1988, p. 3) to Helena, embodiment of old Hellada. See: Richard HAUSCHILD, *Mistra – Die Faustburg Goethes. Erinnerungen an eine Griechenlandfahrt*, in: Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Bd. 54, Heft 4, Berlin 1963; Gyula MORAVCSIK, "Zur Quellenfrage der Helenaepisode in Goethes Faust", in: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 8 (1929–1930), 41–56 and in: IDEM, *Studia Byzantina*, Amsterdam, 1967, pp. 428–438.

written after 1456.[11] Two texts, then, drafted after Plethon's death. It is hard to assess how widely were these letters known, and to which extent their addressees circulated the information regarding Elissaeus, so that some of Plethon's former disciples could hear of what Scholarios had declared, although the lack of reaction on their part may support the hypothesis that it did not happen so.

In an attempt to explain to Theodora Asanina the genesis of Plethon's heretical work *Nomoi* or *The Book of Laws,* which he had received from the addressee of the letter, as well as the causes of the former's apostasy, Georgios Scholarios says that their origin must be found in the period of Plethon's education as a youth, at the barbarian court. His allegations were based, Scholarios said, on the declarations of reliable persons who had met Plethon during that period. Regrettably, Scholarios mentions no name, a fact that arouses further suspicion. The respective persons had allegedly told him that the one responsible for Plethon' apostasy (κεφάλαιον τῆς ἀποστασίας) had been a man of Jewish descent, but in fact a pagan (ἐκείνῳ δὴ τῷ φαινομένῳ μὲν Ἰουδαίῳ ἑλληνιστῇ δὲ ἀκριβῶς), named Elissaeus, who had inspired to him anti-Christian ideas, opposed to the teachings of the Church Fathers.[12] Elissaeus allegedly was an adherent of Averroes' (Ibn Rušd; *1126 – † 1198) method of interpretation of Aristotle and thus, a co-disciple with other Persian and Arabian exegetes of the Stagyrites' writings, whose commentaries "the Jews translated in their mother tongue".[13] Elissaeus was also believed to be the one to introduce Plethon to the thinking of Zoroaster and others (περὶ Ζωροάστρου καὶ τῶν ἄλλων).[14] On the other hand, Gemistos allegedly sought Elissaeus' company for material reasons as well, because this non-Mosaic Jew was highly influential at the barbarian court (τῶν βαρβάρων ... αὐλή). He had supposedly provided his disciple with financial support. This Elissaeus had laid the foundation of Georgios Gemistos' apostasy, and made Plethon become the man he was. After his return to Constantinople, because of the nonconformity of his conceptions, Plethon entered into conflict with the ecclesiastical authorities, which led to his expelling from the empire's capital and his exile to Mystras at the order of Emperor Manuel II Palaiologos (*1350 – † 1425; emperor 1391–1425).[15]

---

[11] *Περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ, καὶ κατὰ τῆς Ἑλληνικῆς πολυθεΐας*, în: Gennade SCHOLARIOS, *Œuvres complètes,* ediţia: L. Petit – X. A. Sidéritès – M. Jugie, vol. IV., Paris, 1935, pp. 155–172. Also published in Ch. ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois,* pp. 412–441. The text of Alexandre's edition was reproduced by Jacques Paul MIGNE, *Patrologiae cursus completus* (MPG), vol. 160, col. 633–648. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée,* vol. II, pp. 365–367; François MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956, p. 393; WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon...,* pp. 357–359.

[12] SCHOLARIOS, vol. 4, p. 153.

[13] SCHOLARIOS, vol. 4, p. 153.

[14] SCHOLARIOS, vol. 4, p. 153; Milton V. Anastos thinks that "The phrase, 'Zoroaster and the others,' is to be understood as 'Zoroaster and the rest of the pagans,' or 'Zoroaster and the Aristotelian commentators"; see: Milton V. ANASTOS, "Pletho's Calendar and Liturgy", in: *Dumbarton Oaks Papers*, 4 (1948), p. 278.

[15] SCHOLARIOS, vol. 4, p. 153.

The second letter reiterates some of the assertions concerning the same person, contained in the letter to Theodora Asanina, and completes the information with the matter of Elissaeus' death. He met his end by fire (πυρὶ τὴν τελευτὴν εὕρετο), that is being burnt at stake, the same as had allegedly happened to Zoroaster himself,[16] to whose the mysteries he had introduced Plethon. By this, Scholarios attempts to convince the letter's addressee that Plethon knew nothing about Zoroaster prior to encountering Elissaeus.

Such accounts could hardly suffice to render a person's figure. Therefore, there has been much speculation on this issue, in the attempt to reconstruct the events as closely to reality as possible, to place Plethon's master in a philosophical trend, in order to comprehend the contents of his thinking and to solve the mystery surrounding him.

It has been rightly asked why Georgios Gemistos chose to go to Murăd I's court? As for other matters concerning his life, the answer can be provided only intuitively.

Georgios Gemistos, of Constantinopolitan origin[17] was a descendant of Gemistos family, recorded as early as 13th century, thus of illustrious lineage, even more so in the case of the possible confirmation of the hypothesis that Demetrios Gemistos, living in late 14th – early 15th century, a prothonotary of Saint Sophia and author of liturgical texts,[18] was a close relative or even his father. To the astonishment of both his contemporaries, and even today's historians, he decided to complete his philosophical training elsewhere than his hometown, where he had certainly been initiated in this sense. We may safely assume that he undertook all stages of Byzantine education: *trivium* (grammar, logic and rhetoric) and *quadrivium* (arithmetic, astronomy, geometry and music), where, through the mediation of medieval copyists, he could approach classical Greek literature.[19] We may also assume that he studied theology – the final purpose of any higher education in Byzantium, and the discipline that had outstripped the philosophy of ancient pagan schools. We cannot rule out the hypothesis that no philosopher in Constantinople matched Plethon's expectations; there were, however, great professors of theology and philosophy. One of them was Demetrios Kydones (*ca.

---

[16] "[...] Τοῦτον ἐγνώρισέ σοι πρόσθεν ἠγνοημένον ὁ τῷ δοκεῖν μὲν Ἰουδαῖος, πολύθεος δὲ Ἑλισσαῖος ᾧ μέγα δυναμένῳ τότε παρὰ τῇ τῶν βαρβάρων αὐλῇ παρεσιτοῦ τὴν πατρίδα φυγών, ἵνα τὰ καλὰ παρ᾽ ἐκείνου μάθῃς διδάγματα· τοιοῦτος δὲ ὢν, πυρὶ τὴν τελευτὴν εὕρετο, καθὰ δήπου καὶ ὁ ὑμέτερος Ζωροάστρης"; in: SCHOLARIOS, vol. 4, p. 162.

[17] Bessarion (*1403 – † 1472), bishop of Nicaea, later cardinal in the Roman-catholic Church after the council of Ferrara-Florence (1438/39), dubbs "Constantinopolitanus" his teacher Gemistos Plethon, in his work *De natura et arte* and in the titles of its manuscripts, as well as in subsequent tradition, he is called "the Byzantine" (Πλήθωνος τοῦ Βυζαντίου), which confirms Bessarion's assertion; Charles ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois*, p. V, n. 1.

[18] MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, p. 53; Masai provides a list of the persons known by the name of Gemistos, up to the 15th century.

[19] MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, p. 55.

1323 – † ca. 1400), one of the most important translators of Latin writings into Greek, especially Thomas Aquinas,[20] who is (yet inconclusively) assumed to have been Plethon's professor.[21] For this reason, young Georgios left for the court of Murăd I, (assumed to be the one in Adrianople), precisely in order to find the master under whose guidance he could perfect his philosophical education.[22]

On the other hand, it is common knowledge that Murăd I, the actual founder of the Ottoman Empire, was ardently interested in culture, a Maecenas of sciences and arts. This passion for knowledge had lent him great openness towards scholars. More than anywhere else, they enjoyed a great freedom of thought and expression. Very soon, then, his Adrianople court became the meeting point of many scholars coming from every corner of the world, who themselves exerted a powerful attraction on the outer world, an attraction hard to resist by a person like Plethon. It was a world of contrasts, for it brought together Christians, Jews, Muslims, and even pagans. It evinced a tolerance not known even to the Byzantines, for all their proverbial openness to culture. Murăd's court reminded of the times of Abbasid caliphs al-Manṣūr (754–775) and Hārūn [Aaron] ar-Rašīd (786–805) who promoted the compilation and translation of writings, or the times of caliph al-Ma'mūn (813–833), who, in 832, assisted by Yaḥyă ibn Māsawayh († 857) and then by the Nestorian Ḥunayn ibn Isḥăq (*809/10 – † 876),[23] transformed his court into a

[20] See: Michael RACKL, "Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des Hl. Thomas von Aquin", in: *Der Katholik,* 15 (1915), pp. 21–40; Martin JUGIE, "Démétrios Kydones et la théologie latine à Byzance", in: *Echos d'Orient,* 27 (1928), pp. 385–402; Stylianos G. PAPADOPOULOS, "Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435", in: *Theologie und Philosophie,* 49, Heft 1/3, (1974), pp. 274–304; Vasile Adrian CARABĂ, "Pătrunderea literaturii teologico-filosofice apusene în Bizanţul Paleologilor (1261–1453)", in: *Teologie şi Viaţă,* 11/1–7 (2001), pp.183–201; Judith R. Ryder, The Career and Writings of Demetrius Kydones. A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society, Brill: Leiden-Boston, 2010.

[21] One of the supporters of this theory is Wilhelm Blum (*Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452)*, Stuttgart, 1988, p. 1), largely based on Franz Tinnefeld's hypothesis in the introduction to the *Letters* of D. Kydones translated by the former in German (Demetrios Kydones, *Briefe*, übersetzt und erläutert von Franz Tinnefeld, Bd. I, 1, (Bibliothek der griechischen Literatur 12), Stuttgart, 1981, p. 46). He identifies the philosopher Georgios, the addresse of the first letter of the afore mentioned edition, with Georgios Gemistos Plethon. While Franz Tinnefeld merely proposes a hypothesis, Wilhelm Blum considers it a fact, without providing, in my opinion, the necessary further arguments (Wilhelm BLUM, "Das Leben und die Schriften Plethons", in: Wilhelm BLUM und Walter SEITTER (ed.), *Georgios Gemistos Plethon (1355–1452). Reformpolitiker. Philosoph, Verehrer der alten Götter,* (TUMULT – Schriften zur Verkehrswissenschaft, 29), pp. 35–43, here p. 37). However, the issue is not a new one; the idea of a period of intellectual formation at the side of Demetrios Kydones is also supported by J. P. MAMALAKIS, *Γεώργιος Γεμιστὸς-Πλήθων*, Athens, 1939, pp. 43–45. For references on this issue, see: John A. DEMETRACOPOULOS, "Georgios Gennadios II – Scholarios' *Florilegium Thomisticum.* His Early Abridgment of Various Chapters and *Questiones* of Thomas Aquinas' *Summae* and His anti-Plethonism", in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales,* 69/1 (2002), p. 168, n. 2.

[22] Gennade SCHOLARIOS, *Περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ, καὶ κατὰ τῆς Ἑλληνικῆς πολυθεΐας*, p. 162.

[23] Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte*, Bonn 1922. (Repr. Walter de Gruyter: Berlin 1968), pp. 227–230; Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II.* Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (Studi e

genuine "house of wisdom" (dăr al-ḥikma),[24] where appeared a theological and philosophical terminology peculiar to Arabian language, and where most of Aristotle's propaedeutic works as well as the most important commentaries on them, written by Alexander of Aphrodisias (2nd– 3rd centuries), Porphyrios (*ca. 234 – † early 4th century), Themistius (*ca. 317 – † after 388), Symplicius (6th century), John Philoponus (*ca. 490 – † ca. 570), were translated into Arabian for the first time.[25]

Here, in Adrianople, in such an intellectual atmosphere, Plethon met Elissaeus. And, like Plotin when he heard Ammonius Sakkas for the first time, we may imagine Plethon exclaiming: "τοῦτον ἐζήτουν!"[26]

But which could be Elissaeus' position among these scholars? To establish it, attempts have been made to identify him in the context of Murăd's epoch. Franz Delitzsch (*1813 – †1890), the well-known Evangelic theologian, an Old Testament expert, assumed that the author of *Codex Marcianus Graecus 7*, also known as *Graecus Venetus* – which had once belonged to Gemistos' disciple Bessarion – was no other than Plethon's Jewish master.[27] This codex contains Old Testament texts in Neo-Greek translation, Hebraic texts in Attic translations and Aramaic texts in Doric dialect translations. This opinion is not shared by many biblical scholars. The Italian cardinal Giovanni Mercati (*1866 – † 1957) is the most prominent supporter of the theory according to which the translator of the texts in the afore mentioned codex was a bishop of Gerace in Calabria, 1348–66.[28]

Testi 133) Biblioteca apostolica Vaticana: Città del Vaticano 1947/the same 1960, 1964 and 1975. Repr. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt: Graz 1960, pp. 122–132.

[24] Aziz S[uryal] ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, Methuen & Co.: London 1968/University of Notre Dame Press: Notre Dame 1968 (Repr. Kraus Repr. Millwood, N.Y. ²1980. Repr. eb. 1991), p. 270.

[25] On the translation of Greek thinkers' works into Arabian, see: De Lacy O'LEARY, *How Greek Science Passed to the Arabs,* London, 1949; Moritz STEINSCHNEIDER, *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; R. WALZER, *Greek into Arabic: Essays on Islamic philosophy,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962; Abdarrahman BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe,* Paris 1968; S. PINES, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts*, Jerusalem: Hebrew University and Brill, 1986; Y. SHAYEGAN, "The Transmission of Greek Philosophy into the Islamic World", in: S.H. NASR und O. LEAMAN (ed.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, cap. 6, pp. 98–104. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsid Society (2nd-4th/8th–10th centuries)* Routledge, 1998. A very recent book is Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne,* Paris, 2008. The author minimizes the importance of Islamic culture's influence on Western Europe, but emphasizes the role of mediators of Greek culture within the Islamic area of the Christians in Middle East.

[26] PORPHYRIUS, *Vita Plotini,* 3. 13; PORPHIRIOS, *Viața lui Plotin,* Romanian translation by Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță and Cristian Gaşpar, Iaşi, 1998, p. 125. See translator's note no. 27.

[27] Graecus Venetus. Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio Graeca. Ex unico bibliothecae S. Marci Ventae codice nunc primum uno volumine comprehensam atque apparatu critico et philologico instructam edidit O. G. (O. Gebhardt). Praefatus est Fr. Delitzsch, Leipzig, 1875, X–XV. This hypothesis was adopted by Karl KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches,* München, 1897, p. 125. It is known that a great part of the corpus of manuscripts of *Biblioteca Marciana* belonged to cardinal Bessarion, Plethon's disciple. This manuscript, too, was owned by Bessarion, which could support Delitzsch's theory; see: Kenneth M. SETTON, "The Byzantine Background to the Italian Renaissance", in: *Proceedings of the American Philosophical Society,* 100/1 (1956), pp. 1–76, here p. 51.

[28] G. MERCATI, *Se la versione dall'Ebraico del codice veneto greco VII sia di Simone Atumano*, Rom 1916, pp. 9–25, especially pp. 16–17; also see: Giorgio FEDALTO, *Simone Atumano*

Another difficulty is related to the philosophical system to which Elissaeus might have belonged. The German Orientalist Franz Taeschner considers that the thought system of Plethon's teacher, the main responsible for the disciple's anti-ecclesiastic and anti-clerical ideas, must to some extent be related to the times' free-thinking trends ("mit den freigeistigen Strömungen"),[29] probably, with the Futuwwa brotherhoods[30] or the Bektashi – Dervīsh (Darvīsh) confraternities.[31] If Elissaeus indeed belonged to one of the respective groups, Plethon must have known the Islam in a heretical form. Whether heretical or not, Plethon supposedly knew the Islam, and a proof to this would be the interest shown by the Muslim world in Georgios Gemistos' works, some of which were translated into Arabian, shortly after their author's death, thus after the demise of Constantinople and under the Ottoman sultan Mehmet II (*el-Fātiḥ* – the Conqueror – 1451–1481). Taeschner is the first Occidental researcher to draw the attention of the scientific community on the Arabian manuscript containing part of Plethon's masterpiece *Nomoi*, discovered at the dawn of the 20th century by the Egyptian scholar Ahmed Zéki Pacha in the library of *Topkapi Serails* in Istanbul/Constantinople.[32]

François Masai deems it much more likely that Elissaeus had introduced Plethon to a type of Judaic philosophy, such as the Cabbalistic one. In his opinion, Franz Taeschner forgets that Elissaeus was not a Muslim, but a Jew.[33] Thus, the

---

monaco di studio, arcivescovo latino di Tebe, secolo XIV, Brescia 1968; IDEM, "Per una biografia di Simone Atumano", in: *Aevum,* 40 (1966), pp. 445–467; IDEM, "Simone Atumano, ein kaum bekannter Humanist", in: *Der Beitrag der Byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts* published by Evangelos KONSTANTINOU (Philhellenische Studien 12), Frankfurt, 2006, 57–68 especially p. 62 and the next. Simon Atumano was born in 1310 in Constantinople and became a monk in Studios Monastery. He knew Varlaam of Calabria personally and shared his views, as proves his conversion to Catholicism. His name Atumanos or Atumano, as it is more frequently mentioned in the specialized literature, derives from the Greek term "ottoman", which pleads in favor of his Greek-Turkish origin.

[29] Franz TAESCHNER, "Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance", in: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher,* 8 (1931), p 109.

[30] Franz TAESCHNER, "Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande", in: *Der Islam*, 18 (1929) 236–240, especially pp. 236 şi 239. By the same author: "Eine Schrift des Šihābaddīn Suhrawardī über die Futūwa", in: *Oriens*, 15, (1962), pp. 277–280.

[31] TAESCHNER, "Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler... ", p. 106. The Dervish practice Sufism and aspire towards illumination and wisdom by means of temporary withdrawal from the world. On these Muslim confratemities, see: A. Le CHATELIER, *Les confréries musulmanes du Hedjaz,* Paris, 1887; Ignaz GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam,* Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910; P. J. ANDRÉ, *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes,* Paris, 1956. A. POPOVIC şi G. VEINSTEIN (ed.), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle,* Paris, 1985.

[32] TAESCHNER, "Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler... ", p. 111. For further information, see: Jean NICOLET et Michel TARDIEU, "Pletho Arabicus. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Serāi, Ahmet III 1896", in *Journal asiatique,* 268 (1980), pp. 35–57.

[33] "M[onsieur] Taeschner paraît négliger un peu qu'Élisée n'était pas musulman, mais juif, et qu'il serait donc plus indiqué de se demander s'il n'a pas initié Pléthon à des doctrines professées par ses coreligionnaires, à la Kabbale en particulier, plutôt qu'à celles d'une secte turque", MASAI, *Pléthon*

French scholar excludes the idea of Islamic influence, invoking the hypothesis of the American Greek scholar Milton V. Anastos, who harshly criticizes Taeschener's arguments.[34] To support the idea of a Judaic influence through Elissaeus, Solomon Gandz raises the issue of Plethon's knowledge of Judaic astronomy, considering that the Mystras philosopher might have been guided in his studies by the Maimonides' classical treatise "Sanctification of the New Moon", part of the third book of his code *Mishneh Torah*.[35]

An excerpt in Scholarios' letter to Thedora Asanina: "But [Elissaeus] was fond of Averroes and other Persian and Arabian exegetes of Aristotle's books, which the Jews translated into their mother tongue"[36] led Michel Tardieu to another theory, which reinforces the idea of the influence of Islamic thinking on Plethon, this time not from a theological, but from a philosophical perspective. Elissaeus actually was an adherent of *falsafa*.[37] Many of the Jews who had come to Murād's court concerned themselves, as once did their co-religionaries such as Moses Maimonides (Mōšē ben Maimōn, in Arabian Mūsā ibn Maimūn, *1138 – † 1204) or Joseph ben Judah ibn 'Aknin (*ca. 1150 – † 1220)[38], with the translation of Arabian philosophical texts in Hebrew language – a fact confirmed by Scholarios[39] – which they then translated into Latin. The philosophy school to which Elissaeus allegedly belonged was the one founded in the 12th century by Šihāb ad-Dīn Suhrawardī (*ca. 1155 – † 1191), and centred on the mystique of light, a school "whose influence in the Orient could be best compared to the philosophy of Ibn Sīnas (Avicennas)".[40] Suhrawardī, also known in the Iranian tradition as *šayḫ al-Išrāq* or a doctor of *Išrāq* (the philosophy of illumination), who, for his philosophical and theological convictions, considered by Sunnite jurists in Aleppo to be a heresy and harmful for the Islam, paid it with his life, being dubbed *al-maqtūl* (the killed one),[41] "revitalisait l'avicennisme par le théologies censées

---

et le platonisme de Mistra, p. 57. The same opinion has Efraim Wust, "Elisha the Greek-A Physician and Philosopher at the Beginning of the Ottoman Period", in: *Pe'amim*, 41 (1989), 49–57 (in Hebrew).

[34] ANASTOS, "Pletho's Calendar and Liturgy", p. 279.

[35] Solomon GANDZ, "The Calendar-Reform of Pletho (c. 1355 – c. 1450): Its Significance and Its Place in the History of the Calendar", in: *Osiris*, 9 (1950), p. 201.

[36] "Ὁ δὲ ἡν Ἀβερόη προσεσχηκὼς καὶ τοῖς ἄλλοις ἐκ Περσῶν καὶ Ἀράβων ἐξηγηταῖς τῶν Ἀριστοτελικῶν βίβλων, ἃς Ἰουδαῖοι πρὸς τὴν οἰκείαν γλῶτταν μετήγαγον"; SCHOLARIOS, vol. 4, p. 153.

[37] *Falsafa* is the Arabized form of the term *philosophia*; M. TARDIEU, "Pléthon lecteur des Oracles", in Mêtis, 2 (1987), pp. 141–164, here pp. 144–145.

[38] S. D. GOITEIN, *Jews and Arabs, their Contacts through the Ages*, Schocken, N. Y. 1955, pp. 178–79; Colette SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1990, pp. 207–8.

[39] SCHOLARIOS, vol. 4, p. 153.

[40] Michael STAUSBERG, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York, 1998, p. 40.

[41] The ayyubid leader of Aleppo, al-Malik az-Zahir (1186–1216), although he was interested in Sufi theological stream he was convinced in the end by the Islamic judges from Aleppo, supported by his father Saladin (Ṣalāḥ ad-Dīn, † 1193), that Suhrawardī would represent a real danger for the Sunnite Islam. For this reason, Suhrawardī was arrested and put in prison, where he died on 29 July

être préplatoniciennes: Hermes et surtout Zoroastre"[42]. It is in fact a syncretistic system, integrating elements of Zoroastrian, Hermetist, Pitagoreic and Platonic thought,[43] which made the French researcher Henry Corbin assert that Plethon's contact with Zoroastrism occurred at the Turkish sultan's court, during a period when the Suhrawardī school, of the illuminates (*Išrāqīyūn*),[44] was very active, because "la conjonction entre Platon et Zoroastre qui, en Occident, s'établira, à l'aube de la Renaissance, chez le philosophe byzantin Gémiste Pléthon, est ainsi déjà le fait caractéristique de la philosophie iranienne au XIIe siècle".[45] Hermes is considered to be the founder of this philosophy, while Zoroaster the one to herald "the reign of light" to the world.[46] This would make Elissaeus a Suhrawardī-an.

To Suhrawardī, the illuminates' teaching is nothing but a nuanced form of the one represented by the old Persian scholars, whom he distinguishes from the fake ones, formally named by the people *magi* (mağūs) and who are, in fact, the adherents of a radical dualism. The genuine Persian scholars of Suhrawardī (*al-Mağūs al-aṣlīya*) do not preach dualism. Zoroaster is one of them; he postulates a sole principle both for darkness and light,[47] which with Plethon is equated with the *One* in Neo-Platonic philosophy. It was the school of Suhrawardī that reunited the two traditions (Zoroastrian and Chaldaean), considering the Chaldaean Oracles as product of the magi, disciples of Zoroaster. This idea was resumed by Georgios Gemistos Plethon in his commentary to his own edition of these oracles, which he had suggestively entitled: *Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωρόαστρου μάγων*.[48] Thus,

---

1191. See: Wolfgang Günter LERCH, *Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam*, Düsseldorf, 2000, pp. 101–102.

[42] TARDIEU, "Pléthon lecteur des Oracles", p. 145.

[43] "Hermès, Zoroastre, Platon, trois grandes figures qui dominent l'horizon des *Išrāqīyūn*, les « platoniciens des Perse » issus de Suhrawardī" – Henry CORBIN, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Tome II, *Sohrawardî les Platoniciens de Perse*, Éditions Gallimard, 1971, p. 25; see IDEM, *Histoire de la philosophie islamique*, Édition Gallimard, 1986, 2002, pp. 285–290; also the chapter on Islamic philosophy written by Henry CORBIN in: Brice PARAIN (ed.), *Histoire de la philosophie* I, vol. 2, Édition Gallimard, 1969/2001 (reprint), pp. 1048–1197, here pp. 1168–1170. Henri Corbin is also the translator in French of Suhrawardī's main work, entitled: *Kitāb Hikmat al-Išrāq – Le livre de la sagesse orientale*, Gallimard. Édition Verdier, Paris, 1986.

[44] "L'adjectif *ishrāqī* qualifie l'auroral, l'oriental, ce qui revêt la splendeur de matin, l'astre à son lever. Ishrāqī-namāz, c'est la prière du matin, « l'heure de Prime » parmi nos heures canoniales. La doctrine *ishrāqī*, c'est *theosophia matutina*. Les *Išrāqīyūn*, ce sont tous les penseurs et spirituels qui professent cette doctrine" – CORBIN, *En Islam iranien*..., p. 9.

[45] CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 285–286 and 346.

[46] TARDIEU, "Pléthon lecteur des Oracles", pp. 147–148.

[47] CORBIN, *En Islam iranien*, pp. 30–31.

[48] Plethon has three writings of [pseudo]Zoroastrian character: the afore mentioned edition of Chaldaean oracles (*Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωρόαστρου μάγων*), taken from Mihail Psellos (Konstantinos Psellos, *ca. 1018 – † 1078/1081 or 1096/7; MPG, 122, 1115 a-1122 b.; Greek text and French translation by Édouard Des PLACES, S. J., *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciennes*, Paris, [3]1991, pp. 162–186) and altered by Plethon according to his own convictions, a commentary, an exegesis on them (*Πλήθωνος Ἐξήγησις εἰς τὰ ἀυτὰ Λόγια*) and a brief explanation of the

to Plethon *Magica Logia* "ne sont pas des oracles «Magiques» au sens ordinaire du mot, mais des oracles «dans la tradition des mages», c'est-à-dire des oracles zoroastriens".[49]

This view on magi with Suhrawardī could explain the reason why Plethon considers the Chaldaean oracles as belonging to the Zoroastrian tradition. In this sense, Georgios Scholarios is partially right in asserting that Plethon had learned much about this "Zoroastrian" tradition at the barbarian court, from Elissaeus. Partially, because Scholarios was certainly familiar with this oracular tradition, much too popular in Byzantium due to Psellos' edition and commentary.[50] On the other hand, it is not known to which extent this confusion between Zoroastrism and the Chaldaean oracles, persisting with Plethon and considered by Michel Tardieu to be of suhrawardīan origin, was known prior to 14th century to the Byzantine world, or to which extent Byzantium related the Chaldaean oracles to the tradition of the (pseudo)magi, disciples of Zoroaster. So far, there is no proof to this. However, Plethon is faithful to the ancient tradition that considered as real the connection between Platon and Zoroaster, which the same tradition saw as very close.[51]

---

unclear assertions of these oracles (*Βραχεῖα τις διασάφησις τῶν ἐν τοῖς λογίοις τούτοις ἀσαφεστέρως λεγομένων*). Plethon's commentary on the oracles can be found in J. OPSOPOEUS, *Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli nunc primum editi*, with *Sibyllina Oracula*, Paris, 1599, pp. 16–51. On the manuscripts of Plethon's edition of Chaldaean Oracles, as well as his commentary, accompanied by his brief explanation – Greek text and French translation, see: *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Edition critique avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER. *La recension arabe des Magika logia* par Michel TARDIEU (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini 7), The Academy of Athens: Athens / Librairie J. Vrin: Paris/ Éditions Ousia: Bruxelles, 1995, xxxi-lxxviii. This work of Mrs. Brigitte Tambrun-Krasker is the most exhaustive research so far in this matter. She dwells further on Plethon's pseudo-Zoroastrism in her recent work: *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, 2006. There is an old German translation of Plethon's edition of the oracles, as well as his commentary, provided by SCHEIBLE, *Das Kloster* III/9–12, pp. 386–394, in: Christoph WAGNER, *Faust's Famulus; Don Juan Tenorie von Sevilla; die Schwarzkünstler verschiedener Nationen und die Beschwörer von Hölle und Himmel und Reichtum, Macht, Weisheit und des Leibes Lust*. A new translation into German of these three works by Plethon appears in my Ph.D. thesis defended on 11 July 2008 at Orientalisches Institut of Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg and entitled: *Die Ablehnung des Christentum durch Georgios Gemistos Plethon und dessen Konversion zur griechischen Religion*, pp. 128–135. The translation was proofread by Prof. Hermann Goltz within the Ph.D. students seminar of Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen, the Faculty of Evangelic Theology of the afore mentioned University. For the brief explanation (*Βραχεῖα ...*) in *Vaticanus Graecus*, there is an edition of Bohdan KIESZKOWSKI, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Florence, 1936, pp. 161–163. Kieszkowski also provides a Latin translation by Francesco Patriz(z)i da Cherso (Franciscus Patricius/Francesco Petris, 1529–1597).

[49] TARDIEU, "Pléthon lecteur des Oracles", p. 147.

[50] *Τοῦ [...] Ψελλοῦ ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων*, in: MPG, 122, 1149 C-1153 B and Édouard Des PLACES, *Oracles Chaldaïques*, Paris, (1971, 1989) 1996, pp. 189–191.

[51] On this ancient tradition, see: Werner JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, pp. 134–137 and in the English translation, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1934, pp. 132–133; Karl H. DANNENFELDT, "The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance", in: *Studies in the Renaissance*, 4 (1957), p. 7.

Plethon never calls these oracles Chaldaean, although he had been introduced to them through Psellos' edition and commentary which name them so; he simply attributes them to Zoroaster or his disciples, the magi. Thus, in his view, Plethon does not address the Chaldaean oracles, but the oracles (*Logia*) of the magi, Zoroaster's disciples. Although he was not the first to speak of Zoroaster's Oracles – it had been Nicholas of Damascus, in 1st century A.D.[52] – Pethon was the first to strongly claim that these (Chaldaean) oracles were Zoroastrian.[53] But the Oracles commented upon by Plethon were ascribed to Julian the Theurgist, who lived in the 2nd century A.D.; consequently, what the tradition recorded by Nicholas of Damascus knew as Zoroaster's oracles, had nothing to do with what Plethon considered to be the oracles of the magi, Zoroaster's disciples. Anyway, these oracles are neither Chaldaean nor Zoroastrian, but rather medio-Platonic. Thus, Corbin-Tardieu's theory on Elissaeus' belonging to the suhrawardīan philosophical trend, called by John Walbridge "Platonic Orientalism",[54] may provide the answer to the issue of Elissaeus' philosophical orientation. In any case, Plethon could not have really known the Zoroastrian thinking, either in Byzantium or at Murād I's Adrianople court, since he represented the "pseudo-Zoroastrian" trend of his times, as the commentator of "The Chaldaean Oracles of Zoroaster".[55]

Whether Elissaeus was one of the translators of Averroes' works into Hebrew, as Scholarios suggests, is a mere assumption. An analysis of Georgios Gemistos Plethon's works reveal that he only mentions Averroes four times, which cannot testify to his thorough knowledge of the Arabian philosopher's thinking, despite the fact that, in the introduction to his work *De Differentiis,* he even seems willing, like an expert, to engage in polemics over his teachings on the soul.[56] Plethon knows the Jewish scholars' tradition of translating Averroes, as demonstrate his statements in the letter to his opponent Scholarios, who had reproached him precisely his criticizing of the Arabian philosopher. It is the Jews who "introduced us to

[52] Bio-bibliographical references on Nicholas of Damascus, see Adolf LUMPE, "Nikolaos von Damaskus (Nicolaus Damascenus)", in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,* vol. VI, Herzberg, 1993, col. 845–847.

[53] Felix JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* Berlin, 1926, 2A, 372.32; 2C, 252; Joseph BIDEZ and Franz CUMONT, *Les Mages Hellénisés: Zoroastre Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque,* Paris, 1938, vol. II, pp. 81–82; apud DANNENFELDT, "The Pseudo-Zoroastrian Oracles", p. 9, n. 16. The oracles comented upon by Plethon were written during the 2nd century A.D. by a certain Julian the Theurgist. Three works are attributed to this Julian: *Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι' ἐπῶν.* See: Henri-Dominique SAFFREY, "Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques", in: *Revue des Études Augustiniennes,* 26 (1981), p. 225; Pierre HADOT, "Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques", in : H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris[2] 1978, p. 705.

[54] John WALBRIDGE, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism,* State University of New York Press: Albany, 2001.

[55] Dylan BURNS, *"The Chaldean Oracles of Zoroaster*, Hekate's Couch, and Platonic Orientalism in Psellos and Plethon", in: *Aries,* 6/2 (2006), pp. 158–179.

[56] MPG, 160, 890A; also the edition of researcher Bernadette LAGARDE, "Le *"De differentiis"* de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne", in: *Byzantion,* 43 (1973, 1974), pp. 321–343 (Greek-only text), here p. 321, 10–11.

Averroes' [conception] on the human soul",[57] Plethon reminds Scholarios in response to the latter's polemical work against the afore-mentioned treatise *De Differentiis*.[58] Might Plethon have included his master Elissaeus among these Jewish scholars? Most likely. However, Plethon's references to Averroes suggest that he did not learn much about the Arabian thinker from his Jewish teacher, and that his information on this topic was more likely acquired in Italy, while he was taking part in the unionist council of Ferrara-Florence (1438–1439),[59] an occasion to contact many of the times' Occidental intellectuals. A further argument in support of this assertion is the fact that Plethon never demonstrates any knowledge of Hebrew or Arabian language, and Latin language was not one of his work tools, which is confirmed even by certain researchers favourable to the idea that Plethon had been the disciple of the latinophronos theologian Demetrius Kydones.[60]

A final controversial issue concerning Elissaeus is his death. Perhaps the most controversial, since the manner of his death, which was obviously an execution, was not a practice in compliance with the moral-religious precepts of Islamic Oriental world nor with those of the Christian-Byzantine Orient. To certain questions that still remain open, one could only attempt to provide an assumptive answer. When did Elissaeus die? Why, and who ordered his execution by stake burning?

Based on an account in the first volume of the *History of the Ottoman Empire in Europe* by Johann Wilhelm Zinkeisen,[61] according to which sultan Bayezid I the Thunderbolt (*1389 – 1402/ † 1403) ordered the burning at stake of corrupt officials (eighty of them) as well as the burning of the house where they had been arrested, Fritz Schultze believes that Elissaeus could have been among these unfortunates,[62] a hypothesis subsequently resumed by Mamalakis.[63] Scholarios asserts that Elissaeus was burned at stake precisely because his heretical ideas. As those officials were punished for different reasons, it is unlikely that Elissaeus was among them. On the other hand, the burning of the eighty persons was not a sentence passed by a law court, but simply the consequence of the sultan's moment of anger.

Although uncommon, even forbidden by the Islam, the burning at stake, when exceptionally resorted to, does not seem to have been the punishment for corruption, but for religious matters, such as dangerous heresy.[64] Although the

---

[57] MPG,160, 982C (bis), 982D, 983A; Bernadette LAGARDE, "Georges Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote", in *Byzantion,* 59 (1989), 368–507, here p. 375.

[58] It is a quite lengthy polemical writing of Scholarios, against Plethon's work *De Differentiis*, which was published in vol. IV of Scholarios' works, and became known by the title: *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote,* pp. 1–116.

[59] More on this issue, see Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, pp. 346–362.

[60] John A. DEMETRACOPOULOS, "Georgios Gemistos-Plethon's Dependence on Thomas Aquinas' *Summa Contra Gentiles* and *Summa Theologiae*", in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur,* 12 (2006), p. 278 and n. 7.

[61] J. W. ZINKEISEN, *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, 7 vol., Hamburg-Gotha, 1840–1863; here vol. I, pp. 381–382.

[62] SCHULTZE, *Georgios Gemistos Plethon...*, p. 29

[63] J. P. MAMALAKIS, *Ὁ Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων*, p. 47.

[64] See the exceptions provided by Franz Taeschner concerning the burning at stake in the Islamic world: "Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag ... ", p. 241.

Koran mentions the punishment by the fire of hell, the Islam prohibits killing by fire or burning alive any person, by a clear interdiction, based on an alleged commandment of prophet Mohamed which can be found with Abū Dā'ūd and which states: "No one is allowed to punish by fire [a human being] unless the Lord of fire, that is God" (*Ğihād*, bāb 112).[65] Given this explicit interdiction, Christopher Montague Woodhouse believes that "Elissaeus' death by fire was purely accidental. But if it was a judicial execution, it seems more likely that he was the victim of Byzantine then of Ottoman justice".[66]

Admittedly, the burning at stake is more frequent in Occidental Christian world, but there is no conclusive proof that it was common practice in the Byzantine world, as well. It is also true that starting with the 11th century, Occidental practices (such as the tournaments) appeared in Byzantium, but this punishment was not usual. It was uncommon and recorded only in the cases of *crimen laesae majestatis* or great heresy, but also rejected and condemned by the Church. This condemnation is expressed by the Byzantine canonist Theodore Balsamon (*ca. 1140 – † after 1195) who mentions the burning at stake of the Bogomil leader Basil, at the order of Emperor Alexios I Komnenos (1081–1118).[67] Thus, the opinion of C. M. Woodhouse that Elissaeus was the victim of Byzantine, rather than Ottoman justice, has neither an ecclesiastic, nor a political support. Besides, we cannot believe that Byzantine justice could sentence to death a person who was not a resident of the Byzantine Empire, or whose deeds had not prejudiced the Byzantine imperial order.

The Jews could be included among the potential perpetrators. This hypothesis, however, is even less plausible, as they did not rule over Adrianople and thus could not order any execution. Some of the Jews could have sought revenge against Elissaeus for his conceptions alien to Judaism, but this would have been murder, and not an execution.

The most plausible hypothesis, finally, if the respective sentence actually existed,[68] is that the Ottoman justice decided Elissaeus' execution.[69] Many scholars interested in Elissaeus' death would accept an execution, but could we understand the words "πυρὶ τὴν τελευτὴν εὕρετο" only as an execution?

It is surprising, however, that Plethon does not seem affected by his teacher's death, as he explicitly agreed with such a punishment. In the chapter *Περὶ δικῶν* of his *Treatise on Laws* he proposes this penalty for all those guilty of rape, the homosexuals, paedophiles or zoophiles, thus reminding of the punishment of Sodom and Gomorrah (Gen. 19).[70]

---

[65] TAESCHNER, "Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag ... ", p. 241.

[66] WOODHOUSE, 1986, 28.

[67] Anna Comnena, *The Alexiad*, B. Leib (ed.), Paris, 1945, vol. III, pp. 218–219 and pp. 226–227.

[68] Theodor Nikolaou believes that Ellisaeus' burning at stake is a mere invention of Scholarios, intended to denigrate Plethon; Theodor St. NIKOLAU, "Ὁ Ζωροάστρης εἰς τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Γ. Γεμιστοῦ Πλήθωνος", in: *EEBΣ*, 38 (1971) pp. 297–341, here pp. 335–337.

[69] Thus I agree with Schultze, Mamalakis and Taeschner. See notes 62, 63 and 65.

[70] Ch. ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois*, pp. XXXIII, LXXI, and p. 126.

If Elissaeus actually existed, which is very likely since Plethon went to Adrianople in order to find a master, then all our arguments render the figure of the one who exerted overwhelming influence on "the most original" of the Byzantine philosophers, imitative and lacking originality[71], the man who left his imprint on his times. Elissaeus probably was a personality of the Ottoman court of Adrianople, a master above masters, many of whom have remained unknown to Byzantine scholars. Although a Jew, he was a *Hellenes* in spirit, as philosopher a Suhrawardī-an, but not a Muslim. Elissaeus' death showed that there are limits even in spite of an amazing cultural openness, going far beyond mere tolerance. Whether these limits were imposed to him by the Ottoman authorities (execution), or simply by some of his former coreligionaries (punishment), disturbed by his estrangement from the synagogue, is still an open question, possibly answered in the future if new documents are discovered.

[71] Constantin NOICA, "Introducere la exegeza europeană prin Coridaleu" ["Introduction to the European Exegesis through Korydalleus"], in: IDEM, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru* [Simple Introductions to the Kindness of Our Times], Humanitas, Bucharest, 1992, pp. 82–83.

NEWLY DISCOVERED WITNESSES ASSERTING GALEN'S AFFILIATION TO THE *GENS CLAUDIA*[*]

ŞTEFAN ALEXANDRU

The *nomen gentile* Claudius found in older editions as well as in scholarly publications on Galen is, according to an almost general consensus of opinion[1], spurious. Before casting some light upon hitherto neglected early printed books and presenting to the reader newly investigated Greek manuscript evidence, it is worth briefly calling to mind the way in which this agreement in opinion was reached.

Towards the end of the nineteenth century the ancient historian Ernst Elimar Klebs (1852–1918) claimed that the gentile name Claudius had been erroneously attributed to the famous Pergamene physician. After having consulted the classicist and editor of Galen Iwan von Müller (1830–1917), who declared that he had never found this name in titles or subscriptions of manuscripts transmitting works of the author concerned[2], Klebs suggested that it originated in the Renaissance from the

[*] For certain helpful suggestions I should like to thank the distinguished men of learning Dieter Harlfinger, Rudolf Kassel, Vivian Nutton, Emilian Popescu, Michael Reeve and Erich Trapp. Moreover, I am greatly indebted to the Professors Gerrit Kloss (Classics Department of the *Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*), Fritz Graf (Department of Greek and Latin, Ohio State University) and Predrag Matejic (Hilandar Research Centre, Ohio State University) for having fostered the investigation of this understudied topic. Furthermore, I am much obliged to audiences at Columbus, Cologne and Hamburg, where I lectured on 6 November, 19 Nov. and 14 December 2009 respectively. The research for this article, carried out with the backing of numerous libraries (cf. the acknowledgements in the appendix), could not have been undertaken without the generous support of the Fritz Thyssen Foundation, which is hereby most thankfully acknowledged. For very costly photographic equipment that in a sense also helped opening doors, facilitating the inspection of the hitherto inaccessible manuscript *Vlatadon* 14, I should like to express my wholehearted gratitude to the Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation. Further funding came indirectly from other institutions, mainly the *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, to which I am deeply appreciative.

[1] Scholars who, for some reason or other, form an exception to the apparent unanimity are e.g. Iosepha Magnaldi (ed.), *Clavdii Galeni Pergameni* Περὶ ψυχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων, Rome 1999, K. Gaiser, 'Theophrast in Assos: Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos', *Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.*, Philos.-histor. Kl. 3, 1985, Heidelberg 1985, 98, John Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, 339 and J. H. Kent, *Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 8, III, Princeton 1966, 85.

[2] Cf. the similar statement of the Classicist Hermann Schöne (1870–1941) published in 1891: "Sed nec Galeni nomen gentilicium ullo adhuc, quantum quidem scio, aut libri aut lapidis certo testimonio

misunderstanding of an abbreviation or from some other error. It goes without saying that when making this claim Klebs was not referring to the revival of classical scholarship and the arts on Byzantine territory under the dynasty of Palaeologus (1261–1453), which is often designated as 'Palaeologan Renaissance'[3], but to the Renaissance in Italy and its influence in other parts of Western Europe[4]. Many Greek Galen manuscripts were indeed copied by the last generations of Byzantine scribes and scholars[5], but Klebs did not examine systematically the sources of the direct tradition[6].

At least from the perspective of today his reasoning seems highly questionable. For on the one hand many codices attested in the humanistic age have since disappeared[7]. The lot of certain books once belonging to the Medicean collection is, for instance, unknown. As E. B. Fryde points out "...because the manuscripts commissioned by Lorenzo or Piero were invariably beautifully decorated, they were apt to be plundered in the chaos after the downfall of the Medici regime [...] Hence a number of them went astray and there is no mention of them in Vigili's inventory, though several are today at Paris..."[8]. On the other, the direct textual tradition of Galen was little studied before the publication of Hermann Diels' survey of manuscripts transmitting works of the ancient physicians[9].

---

probatum est" (H. Schöne, *Schedae philologae Hermanno Usenero a sodalibus Seminarii Regii Bonnensis oblatae*, Bonnae 1891, 93).

[3] Cf. C. Bayet, *L'art byzantin*, [2]Paris [1883], 234, Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Paris 1910, 694–702, A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, vol. II, Madison and Milwaukee 1964, 687–713, Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge 1970, 49–84, D. J. Geanakopoulos, 'Theodore Gaza, a Byzantine Scholar of the Palaeologan "Renaissance" in the Italian Renaissance', *Medievalia et Humanistica* n. s. 12, 1984, 61–81, E. Fryde, *The Early Palaeologan Renaissance*, Leiden 2000, 1–13 and I. P. Medwedew, *Byzantine Humanism: XIVth–XVth centuries* [in Russian], Saint Petersburg 1997, e.g. 155, 198–99. On the copying of texts from old manuscripts that were brought to light during the Palaeologan Renaissance cf. e.g. Tiziano Dorandi, *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle* Vite dei filosofi *di Diogene Laerzio*, Berlin – New York 2009, 66.

[4] Klebs mentioned in support of his views Latin books printed in the sixteenth century but no Greek MSS written in Byzantium; cf. E. Klebs, *Prosopographia Imperii Romani: Saec. I. II. III*, pars I, Berolini 1897, 379–80.

[5] See M. Landfester (ed.), *Geschichte der antiken Texte: Autoren-und Werklexikon*, Stuttgart 2007, 254: "Die handschriftliche Überlieferung ist jung, viele Manuskripte stammen erst aus dem 15. Jh." Cf. J. Jouanna, 'Le traité hippocratique du *Régime dans les maladies aiguës*: Remarques sur la tradition manuscrite et sur le texte', *Revue d'histoire des textes* 6, 1976, 5: "Les écrits de Galien, en général, nous sont connus par des manuscrits grecs relativement récents. C'est en particulier le cas pour le commentaire de Galien au *R. M. A.* Des onze manuscrits grecs utilisés par Helmreich pour son édition, les plus anciens ne sont pas antérieurs au XIVe siècle ...".

[6] Cf. E. Klebs, *op. cit.*, 375: "...ne libris quidem manu scriptis Galeni, quamquam parum certi adhuc de iis novimus, gentilicium eius servatum esse crediderim...".

[7] See M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973, 64: "Numerous manuscripts have been lost since the Renaissance: how many of those that seem safe in libraries today will still be there when another five hundred years have passed?"

[8] See E. B. Fryde, *Greek Manuscripts in the Private Library of the Medici* II, Aberystwyth 1996, 667. Cf. idem, *Humanism and Renaissance Historiography*, London 1983, 208–209.

[9] Cf. H. A. Diels, *Die Handschriften der antiken Ärzte*, Berlin 1905–1907, repr. Leipzig – Amsterdam 1970.

Klebs did not find the hereditary name Claudius attributed to Galen before 1518. In that year a Latin translation of Περὶ αἱρέσεων τοῖς εἰσαγομένοις (*De sectis ad eos qui introducuntur*) made by the Italian Humanist Giorgio Valla (1444–1500)[10] was issued in Paris by the printing-office of Henri I Estienne (ca. 1460–1520)[11].

Suspecting that the gentile name Claudius might also appear on the title pages of older editions, Klebs recommended that Renaissance scholars should examine the topic further. As far as I am aware, this task has not yet been undertaken[12]; since more than a century has meanwhile elapsed, it is high time for classical scholars to stand in the breach.

In 1902 Wilhelm Crönert (1874–1942) shared Klebs' opinion that the name Claudius lacked manuscript support. He pointed out that the *nomen gentilicium* does not occur in the Aldine edition of 1525[13], without noting that it is found in an Aldine book of 1498 and without engaging in any sort of discussion regarding the quality and reliability of the first comprehensive edition of the Greek text, which Erasmus had already subjected to thorough criticism[14].

Mentioning the inscriptions Nos. 333 A, 339 and 587 from Pergamum[15], Crönert claimed that they were referring to one and the same individual, viz. to Galen's

---

[10] On this humanist cf. e.g. E. Bonora, *Dizionario della letteratura italiana*, vol. II, Milan 1977, s.v. 'Valla (Giorgio)'.

[11] Cf. B. Moreau (ed.), *Inventaire chronologique des éditions parisiennes du XVIe siècle d'après les manuscrits de Philippe Renouard*, vol. II, Paris 1977, 477.

[12] While preparing his first larger publication, a survey of Galenic writings printed in the Age of Humanism, Richard Jasper Durling (1932–1999) pursued other goals; cf. R. J. Durling, 'A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 24, 1961, 230. From his description of the 1516 translation of Galen's *In Hippocratis prognosticum commentarii III*, viz. "*In Hipp. Prognosticum III Comm. III.* [Tr. L. L.] *De differentiis febrium.* [Tr. L. L. and N. L.] In Hippocrates, *Praedictiones sive prognostica.* [Tr. G.C.] fol. Paris: H. Stephanus. BM; PAr. (second work wanting in both copies)", *ibid.*, 252, one cannot infer that the gentile name Claudius occurs on the title page of this Renaissance book (... *Claudii Galeni commentarii in easdem*...). On Durling's comprehensive catalogue of Galenic books and manuscripts that remained unfinished, cf. Philip M. Teigen's brief announcement (*Journal of the History of Medicine* 55, 2000, 181) as well as S. Fortuna, A. Raia, 'Corrigenda and Addenda to Diels' Galenica by Richard J. Durling: III. Manuscripts and Editions', *Traditio* 61, 2006, 1–30.

[13] Presumably by a misprint in Crönert's article one reads 1535; cf. e.g. P. Rosa, 'Note sulle edizioni a stampa del *De motu musculorum* di Galeno', in A. Garzya, J. Jouanna (eds.), *I testi medici greci: Tradizione e ecdotica.* Atti del III convegno internazionale, Napoli 15–18 ottobre 1997, Naples 1999, 482. On the publication date of the fifth volume of the Aldine edition cf. P. Potter, 'The *editiones principes* of Galen and Hippocrates and their Relationship', in K.-D. Fischer et al. (eds.), *Text and Tradition: Studies in Ancient Medicine and Its Transmission Presented to Jutta Kollesch*, Leiden 1998, 247–48.

[14] Cf. P. S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. VI, Oxford 1926, 336. For a recent assessment of the weaknesses of that Aldine edition cf. the section of P. Potter's article referred to in the preceding footnote. On merits and shortcomings of that important publication see V. Nutton, *John Caius and the Manuscripts of Galen* (Proceedings of the Cambridge Philological Society, Suppl. vol. 13), Cambridge 1987, 40–42.

[15] See M. Fränkel, *Die Inschriften von Pergamon* II (Altertümer von Pergamon VIII 2), Berlin 1895, 244–47, 250–51 and 370. Already in 1891 Hermann Schöne had referred to the inscriptions IvP II 333A, 333 B and 587, expressing the surmise that Νεικόδημος ὁ καὶ Νείκων was Galen's father.

father, who according to the *Suda* was named Nikon[16]. As far as this statement is concerned, it should be noted that the classicist Hugo Hepding (1878–1959) convincingly argued in 1907, with the aid of a further inscription discovered at Pergamum in 1904[17], that those pieces of epigraphic evidence do not refer to the same person but to Αἴλ(ιος) Νείκων on the one hand and to Ἰούλιος Νεικόδημος ὁ καὶ Νείκων on the other. Some scholars have meanwhile opted for one or the other of these two men, as though all the apposite inhabitants of Pergamum were necessarily attested by epigraphic sources (preserved even to the present day)[18] or as if the name Nikon were extremely rare. Others have suspended judgement, as Heinrich Schlange-Schöningen points out in his survey of that lengthy discussion published in 2003[19]. Some priorly disseminated views have been reasserted since, though without cogent arguments, let alone new evidence; on the other hand, certain authors have left the Pergamene inscriptions and even the related issue of Galen's citizenship entirely aside.[20] In her biographical study brought out in 2007,

---

Cf. H. Schöne, *Schedae philologae Hermanno Usenero a sodalibus Seminarii Regii Bonnensis oblatae*, Bonnae 1891, 91.

[16] Cf. *Suidae lexicon*, ed. A. Adler, vol. I, Leipzig 1928, 506, s.v. Γαληνός: υἱὸς Νίκωνος γεωμέτρου καὶ ἀρχιτέκτονος. In the writings available to us Galen never mentions his father's name.

[17] Cf. H. Hepding, 'Die Arbeiten zu Pergamon 1904–1905: II. Die Inschriften', *Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts*, Athenische Abteilung, 32, 1907, 357 and 358: "Eine neue Inschrift aus dem Kreise des I. Nikodemos Nikon ... Die Zahl 1726 ergibt sich sowohl, wenn man die Zahlenwerte der Buchstaben von Αἰλίου Νείκωνος, wie wenn man die von ἀρχιτέκτονος addiert. Dieselbe Zahl kommt auch in den ersten vier στίχοι ἰσόψηφοι der grossen Inschrift CIG. 3546, neu ediert von Fränkel I.v.P. II S. 246, vor. Es ist daher wohl anzunehmen, dass auch sie von dem Architekten Aelius Nikon, den wir ja schon aus I.v.P. 339 kennen, nicht von Iulius Nikodemus ὁ καὶ Νείκων, dem sie Fränkel zuschreibt, herrühre".

[18] Cf. e.g. E. Groag, A. Stein, *Prosopographia Imperii Romani: Saec. I. II. III*, pars I, Berolini et Lipsiae ^{2}1933, 38. As far as the survival of marble inscriptions is concerned, one should not lose sight of the fact that they were prone to being ignited together with other calcareous materials in lime-kilns, cf. e.g. O. Ziegenaus, *Das Asklepieion*. 3. Teil: Die Kultbauten aus römischer Zeit an der Ostseite des heiligen Bezirks (Altertümer von Pergamon XI.3), Berlin 1981, 29 and K. Sittl, *Archäologie der Kunst*, Munich 1895, 21: "Sicherlich sind zu verschiedenen Zeiten schöne Bauteile und unersetzliche Bildhauerwerke von Rom, Ostia, Olympia und Pergamon in Kalköfen, die man der Bequemlichkeit halber mitten in die Ruinen angelegt hatte, gewandert...". The stubbornness of local lime-burners active in nineteenth-century Bergama clearly emerges from C. Humann's impressive report 'Die Ausgrabungen von Pergamon und ihre Ergebnisse: Vorläufiger Bericht', *Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen* 1, 1880, 131–133.

[19] Cf. H. Schlange-Schöningen, *Die römische Gesellschaft bei Galen: Biographie und Sozialgeschichte*, Berlin – New York 2003, 54: "... Jutta Kollesch hat im Anschluß an Diller bemerkt, daß 'hinsichtlich der Identifizierung von Galens Vater mit einem der beiden inschriftlich bezeugten Pergamenischen Architekten Aelius Nikon und Iulius Nikodemus [...] eine eindeutige Entscheidung nicht möglich' ist. Schließlich zeigt der 1979 erschienene Kommentar zu *de praecognitione*, daß auch Nutton seine Entscheidung für Aelius Nicon revidiert hat: Galens Vater, so schreibt Nutton hier, 'has generally been identified with the architect Aelius Nicon [...] but it is equally possible that he is Aelius Nicon's colleague, Iulius Nicodemus ὁ καὶ Νείκων'...".

[20] Cf. e.g. R. J. Hankinson, 'The Man and His Work', in idem (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge 2008, 1–33. For a discussion of the inscriptions see e.g. V. Nutton, *Ancient Medicine*,

V. Boudon-Millot has cast serious doubts upon the identification of Galen's father with any of the two epigraphically attested, previously named inhabitants of Pergamum.[21]

Towards the end of his short article Crönert enunciated the bare speculation that the name Claudius might have been attributed in the mediaeval period to the famous physician because his celebrity was comparable to that of Claudius Ptolemaeus[22]. This ingenious suggestion led the classicist and historian of medicine Karl Kalbfleisch (1868–1946) to express a different supposition, viz. that within the Latin textual transmission the palaeographical abbreviation of *clarissimus* to *Cl.* had been mistaken for the customary ancient shortened form of Claudius[23].

Neither Crönert nor Kalbfleisch challenged Klebs' conviction that the gentile name Claudius finds no support in Galen's direct manuscript tradition. Unsurprisingly, in 1910 J. Mewaldt firmly stated in the *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* that the *nomen gentile* Claudius was not attested by literary or manuscript sources[24].

Later the celebrated historian of medicine Karl Sudhoff (1853–1938) asserted that the provenance of 'Claudius' from 'Cl(arissimus)' had been proved by Klebs, Crönert and Kalbfleisch[25]. On these grounds he reportedly pleaded at any and every opportunity against viewing Galen as legally belonging to the *gens Claudia*[26].

London 2004, 216–17; cf. further idem, *Encyclopedia of Philosophy* [Gale-Macmillan Reference Encyclopaedia of Philosophy], 2nd ed., ed. D. M. Borchert (Detroit 2006), s.v. 'Galen'.

[21] Cf. V. Boudon-Millot (ed.), *Galien.* Tome I: Introduction générale. *Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris 2007, XX–XXI: "Certains érudits ont cherché à identifier le Nicon père de Galien, soit avec un Aelius Nicon, architecte, soit avec son collègue Iulius Nicodemus (Nicon), tous deux mentionnés dans différentes inscriptions retrouvées sur le site de Pergame. Aucun élément cependant ne permet de trancher entre ces deux candidats à la paternité de Galien et il n'est même pas certain que le Nicon, père de Galien, doive être identifié avec l'un d'eux."

[22] Cf. W. Crönert, 'Klaudios Galenos', *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 1, 1902, 4: "... Die berühmtesten Griechen aus der Kaiserzeit waren im Mittelalter Galenos und Ptolemaios, jener das Haupt der medizinischen Wissenschaft, dieser der erste in der Erd- und Himmelskunde. Ptolemaios war nun ein Claudier. Ist es da nicht denkbar, daß sich aus dieser Nachbarschaft dem Γαληνός ein Κλαύδιος beigesellte? Mag aber diese Erklärung zutreffen oder nicht, der erste Zweck dieser wenigen Zeilen war, die eigentümliche Frage denjenigen, welche in der Überlieferung des 14. und 15. Jahrhunderts zu Hause sind, vorzulegen. Man möge aber fortan aufhören, den Galenos einen Claudier zu nennen."

[23] For details see K. Kalbfleisch, '"Claudius" Galenus', *Berliner Philologische Wochenschrift* 22, 1902, 413 and A. Cappelli, *Dizionario di abbreviature latine ed italiane*, Milan, [6]1929, repr. 1999, 53. As far as the usual ancient abridgement of the name Claudius is concerned, cf. e.g. E. Groag, 'Claudius, römischer Familienname', *RE* III, 2 (1899), 2667, 3–6. Kalbfleisch's brief note is sometimes misinterpreted as stating that Galen actually bore the title *clarissimus* rather than having it conferred by a hypothetical mediaeval copyist. (Cf. e.g. H. Schlange-Schöningen, *Die römische Gesellschaft bei Galen: Biographie und Sozialgeschichte*, Berlin 2003, 5–6, n. 9). Its writer hardly suspected that the very widespread ancient abbreviation of Claudius might have been used *antiquo more* in the Renaissance too; on such an instance cf. e.g. H. Tüchle, 'Ein weiterer Zeuge des Konzilstagebuches von Joh. B. Fickler', *Annuarium historiae conciliorum: Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung* 1, 1969, 202 and Josef Steinruck (ed.), *Johann Baptist Fickler: Ein Laie im Dienste der Gegenreformation*, Münster 1965, 194–95.

[24] See J. Mewaldt, 'Galenos 2', *RE* VII.1 (1910), 578; cf. A. Stein, 'Claudius 161', *RE* III.2 (1899), 2723.

[25] See K. Sudhoff, *Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin*, Berlin 1922, 108. Cf. B. G. Sarton, *Galen of Pergamon*, Lawrence, KS 1954, [15], n. 20: "The gentile name Claudius often

There is no point in minutely describing here the way in which this opinion, which rests to a large extent upon Klebs' inference *e silentio* about Greek manuscripts of Galen[27] and upon his avowedly scanty knowledge regarding the early printed books of this author, found its current international acceptance[28]. An amusing statement from a review in which Ernst Elimar Klebs is re-christened Edwin and reported to have proved together with his followers that "the older printed texts" misled scholars "in the first instance"[29] is nevertheless worth mention. Besides, one may recall Konrad Schubring's authoritative remarks expressed in the epilogue to the twentieth century reprint of Kühn's edition, according to whom it had been established as a fact that the *nomen* Claudius represents a late and unfounded addition to the *cognomen* Galenus. Moreover, Schubring suspected that Galen belonged to the *gens Aelia*[30].

It is indeed worth looking at Renaissance books relating to Galen's *nomen gentile*. Before focussing upon editions that pre-date the year 1518, it should be pointed out that in Klebs' listing of relevant Latin translations of Galen published in the third decade of the sixteenth century *inter alia* two publications prefaced by the British humanist Thomas Linacre (*c.* 1460–1524), a famous pupil of Politian[31],

---

attached to his is apocryphal, a Renaissance addition due to some misunderstanding ..." and idem, *Introduction to the History of Science*, vol. I, Baltimore 1927, repr. 1975, 302.

[26] Cf. W. von Brunn, 'Darf man Galenos «Claudius» nennen?', *Ciba Zeitschrift* 40, 1937, 1357 and 1505: "... Karl Kalbfleisch [...] hält es für wahrscheinlich, daß das «Cl.» [...] als «Clarissimus» zu deuten ist: Dieser Ansicht schließt sich auch der Altmeister Karl Sudhoff [...] an und ist bei jeder Gelegenheit dafür eingetreten, dem Galenos jenen ihm nicht zukommenden Beinamen nicht mehr beizulegen".

[27] Klebs attempted to corroborate his opinion about the mostly uninvestigated Galen manuscripts *inter alia* by linking it to the general assertion that later Greek authors used to omit Roman family names, unless they were drawing upon older sources; cf. E. Klebs, *Prosopographia Imperii Romani: Saec. I. II. III*, pars I, Berolini 1897, 375.

[28] On its resolute reassertion in the last decades cf. e.g. R. J. Hankinson, *New Dictionary of Scientific Biography*, ed. N. Koertge (Detroit 2008), s.v. 'Galen (Galênos)', S. Swain, *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50–250*, Oxford 1996, 357, n. 2, H. Schlange-Schöningen, *Die römische Gesellschaft bei Galen: Biographie und Sozialgeschichte*, Berlin – New York 2003, 5 and G. Keil, 'Ipokras: Personalautoritative Legitimation in der mittelalterlichen Medizin', in P. Wunderli (ed.), *Herkunft und Ursprung: Historische und mythische Formen der Legitimation*, Sigmaringen 1994, 159–60.

[29] Cf. F. H. Garrison, 'Essential Facts of Medical History', review of *The Growth of Medicine from the Earliest Times to about 1800*, by Albert H. Buck (Yale – London – Oxford 1917), *The Yale Review* 7, 1918, 207: "'Claudius Galen' has been shown by Edwin [*sic*] Klebs and others to be an error established, in the first instance, through regarding 'Cl[arissimus] Galen', in the older printed texts, as an abbreviation for 'Claudius'". By the way, Klebs did not commit himself to the view that the alleged error emerged from printed materials, and Crönert definitely suspected that it first occurred in mediaeval codices.

[30] See *Claudii Galeni opera omnia*, ed. C. G. Kühn, XX, Leipzig 1833, repr. Hildesheim 1965, XII: "Galen hatte als römischer Bürger die üblichen drei Namensteile, überliefert ist uns aber nur sein Cognomen Galen (der Gentilname Claudius ist als späte und unberechtigte Zufügung erwiesen worden). Vermutlich gehörte er zur Familie der Aelier ..." Cf. E. Groag, A. Stein, *Prosopographia Imperii Romani: Saec. I. II. III*, pars IV, fasc. 1, Berolini ^{2}1952, 4.

[31] See William Latimer's letter dispatched to Erasmus of Rotterdam on 30 January <1517> from Oxford in P. S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. II, 1910, repr. 1992,

have been left entirely out of account. In one of them, viz. Linacre's translation of Galen's Περὶ οὐσίας τῶν φυσικῶν δυνάμεων (*De naturalibus facultatibus*) issued in 1523 by the King's Printer Richard Pynson in London, the abbreviation CLAV. of Claudius, which is already found on ancient coins and in inscriptions[32], often occurs, though absent from the title page. On the other hand, in the 1522 London edition of the physiological treatise Περὶ μυῶν κινήσεως βιβλία β' (*De motu musculorum libri duo*) rendered into Latin by the Italian humanist Nicolaus Leonicenus (Niccolò Leoniceno, 1428 – 1524)[33] the unabbreviated *nomen* also appears on the title sheet[34].

It is similarly found on the title page of the Basel edition of Galen printed in March 1529 by Andreas Cratander, which comprises *inter alia* the writings *Ad bonas artes exhortatio*, *De optimo docendi genere* and *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* rendered into Latin by Erasmus of Rotterdam (†1539).

Unnoticed by Klebs and his followers remained further the fact that the publisher of the 1518 edition mentioned earlier, Henricus Stephanus I, issued also in 1516 a book exhibiting the gentile name Claudius on its title sheet. It contains *inter alia* two translations of the Hippocratic *Prognosticon*, one by Guilielmus Copus Basileiensis (Wilhelm Kopp), sometime physician to the German nation at the University of Paris and later court physician[35], and the other by Laurentius

---

441–42: "... Nam et Grocinum memini, virum (vt scis) multifaria doctrina, magno quoque et exercitato ingenio, his ipsis literis duos continuos annos, etiam post prima illa rudimenta, solidam operam dedisse; idque sub summis doctoribus, Demetrio Chalcondilo et Angelo Politiano. Linacrum item, acri ingenio virum, totidem aut etiam plureis annos sub iisdem praeceptoribus impendisse." Cf. F. O. Mencken, *Historia vitae et in literas meritorum Angeli Politiani, ortu Ambrogini...*, Lipsiae 1736, 81–82.

[32] See e.g. A. Banti, L. Simonetti, *Corpus nummorum Romanorum*, vol. XVIII, Florence 1979, p. 128, No. 765 "NERO CLAV CAESAR AVG" and M. Bernhart, *Handbuch zur Münzkunde der römischen Kaiserzeit*, Textband, Halle 1926, 204. Cf. CIL VI 2241: "L · IVLIVS · L · F · CLAV | POLLITIANVS ... " and VIII 21272: "MATVT · CLAV | IASONIS · FILIA ..."

[33] With regard to Leonicenus' translations printed outside Italy one should nevertheless bear in mind the words of this Italian humanist written in the preface of the Venice edition issued on January 18th, 1524 by Bernardinus Vitalis (*Galeni in Aphorismos Hippocratis ab ipso Nicolao Leoniceno Vicentino interprete diligentius emendati, et recogniti, simulatque caeteri sequentes. Ars parva. Therapeutica ad Glauconem. De potentiis naturalibus. Quaestio de virtute formativa. De crisibus. De inaequali intemperatura*, Venetiis 1524, held e.g. by the Bodleian Library, Shelfmark Antiq. e. I. 2): <libri> "omnes a me recogniti atque emendati in praesenti opere recenter impresso continentur. quare, si qui sunt qui Galeni doctrinam ex nostris fidelioribus translationibus assequi cupiunt, ex istis eam perquirant: non ex aliis, quae vel parisius, vel aliis locis interprete inscio, multis mendis scaturientes formulis mandatae fuerunt ab opificibus".

[34] In 1522 appeared also the first edition of the currently lost lecture on Galen's *Ars medica* of the Neapolitan professor Tommaso Dionisio Polio (according to certain sources Pollio) entitled *Praelectio in Claudii Galeni Micratechne habita in Neapolitana Diui Thomae Aquinatis Academia decima.* VI. Id. Decembris M.D.XXI. Cf. e.g. Pietro Manzi, *Annali di Giovanni Sultzbach* (Biblioteca di bibliografia italiana 58), Florence 1970, 104.

[35] Cf. F. A. Eckstein, *Nomenclator philologorum*, Leipzig 1871, 99 s.v. 'Cop (Copus), Wilhelm', further E. Rummel, *Erasmus as a Translator of the Classics*, Toronto 1985, 109 and R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries: From the Carolingian Age to the End of the Renaissance*, Cambridge 1954, repr. New York 1964, 438.

Laurentianus.[36] The Hippocratic text is elucidated by Galen's commentary, which has been rendered into Latin by Laurentianus and is printed in the margins.

Laurentius Larentianus (Laurentius de Lorenzis, Lorenzo Lorenzi, ca. 1460–1502), described as a man of excellent erudition in Pierio Valeriano's dialogue *De litteratorum infelicitate*[37], was an Italian medical humanist and university professor born in Florence[38]. He taught at the University of Pisa and at the *Studio Fiorentino*[39]. As a connoisseur of manuscripts Laurentius Laurentianus was appointed in 1495 by the republican Florentine government (*Signoria*) together with Marsilio Ficino, Girolamo Savonarola, Giorgio Antonio Vespucci, Giovanni Vittorio Soderini, Ioannes Lascaris and others to select the valuable codices from amongst those that were kept at the time in the Convent of St. Mark[40].

The poet and humanist Petrus Crinitus (Pietro Del Riccio Baldi surnamed Crinito, 1474–1507) was one of Politian's most favoured and trusted pupils[41]. He had also attended some of Laurentianus' university lectures[42]. In his major work, *De honesta disciplina*, first published in Florence by Philippus de Giunta in 1504 and repeatedly reprinted in Paris[43], he records that Laurentius Laurentianus conversed with Girolamo Savonarola, Giovanni Pico della Mirandola and Crinito himself[44] in scholarly gatherings of the *Academia Marciana*[45]. Laurentianus' portrait was painted by Sandro Botticelli towards the end of the fifteenth century[46], and Pico demonstrably owned one of his works[47]. This medical humanist was amongst the first to conceive

---

[36] This book is held e.g. by the British Library, shelf mark 539. h. 5. (1.); see *The British Library General Catalogue of Printed Books to 1975*, vol. 148, 421 (cf. vol. 118, 453).

[37] Cf. Julia Haig Gaisser, *Pierio Valeriano on the Ill Fortune of Learned Men: A Renaissance Humanist and His World*, Ann Arbor 1999, repr. 2002, 254, 144–45 and 303–304.

[38] For some useful background information cf. Katharine Park's monograph *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton, NJ 1985, esp. 198–209 and 220–36.

[39] Cf. e.g. A. F. Verde, *Lo Studio Fiorentino 1473–1503: Ricerche e documenti*, vol. II, Florence 1973, 428–39 and F. Piovan, 'Un umanista trascurato: Ricerche su Lorenzo Lorenzi e sulla sua Biblioteca,' *Atti dell' Ist. Veneto di Sc., Lett. ed Arti*, Cl. di Sc. Mor., Lett. ed Arti, CXLII (1983–84), 193–94.

[40] Cf. E. Piccolomini, 'Delle condizioni e delle vicende della libreria Medicea privata dal 1494 al 1508', *Archivio storico italiano* 19, 1874, 110, 257–58.

[41] Cf. R. Ricciardi, 'Del Riccio Baldi, Pietro' in M. Pavan, F. Bartoccini et al. (eds.), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 38, Rome 1990, 265.

[42] Cf. C. Angeleri (ed.), *P. Crinito: De honesta disciplina*, Rome 1955, 113: "... mox Laurentiano florentino contigit, cuius ego academiam aliquando accessi eiusque disciplinae auditor interfui, cum Aristotelis opera atque Hippocratis commentarios magna eruditione exponeret."

[43] Cf. *ibid.*, 53. Earlier than all the reprints of *De honesta disciplina* mentioned by Carlo Angeleri is the one by Jodocus (Josse) Badius Ascensius and Joannes Parvus (Jean Petit), Paris 1508; cf. B. Moreau (ed.), *Inventaire chronologique des éditions parisiennes du XVIe siècle d'après les manuscrits de Philippe Renouard*, vol. I, Paris 1972, 272.

[44] Cf. C. Angeleri (ed.), *P. Crinito: De honesta disciplina*, Rome 1955, 104, 141.

[45] On the *Academia Marciana* cf. e.g. W. Frobenius, 'Einleitung: Zur Begriffsgeschichte von Akademie', in W. Frobenius, N. Schwindt-Gross, Th. Sick (eds.), *Akademie und Musik: Erscheinungen und Wirkungen des Akademiegedankens in Kultur- und Musikgeschichte* [*Festschrift* for Werner Braun], Saarbrücken 1993, 15.

[46] The original is preserved by the Philadelphia Museum of Art; cf. B. Deimling, *Sandro Botticelli 1444/45–1510*, Cologne 1994, 75, 95.

[47] Cf. E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola: Vita e dottrina*, Florence 1937, 112.

the plan of translating all the surviving writings of Galen into Latin[48]. Laurentianus' library has unfortunately been dispersed[49]. His regrettable decision to commit suicide[50] in the midst of major pecuniary difficulties not many years after the expulsion of the Medici family and Savonarola's execution[51] was very detrimental to scholarship. However, its effects were somewhat mitigated by the fact that several translations of Galen which he had penned appeared posthumously.

The text of Laurentianus' Latin version of the *Prognosticon* referred to earlier had already been published, viz. in Florence, interlaced with Galen's commentary, in 1508. This edition, which is of major interest to us in the present context inasmuch as the family name Claudius appears on the title page, was published thanks to the support of Laurentianus' son Romulus, i.e. the theologian Lorenzo Romolo Lorenzi (1488–1544)[52]. On the title sheet one reads: "Prodictiones [*sic*] sive pronostica Hyppocratis cum commentariis Claudii Galeni interprete Laurentio Laurentiano viro clarissimo"[53]. The *nomen* Claudius is equally mentioned by the editor of this book, Augustinus Florentinus, in the preface.

Moreover, the *gentilicium* also occurs repeatedly in the first edition of Petrus Crinitus' *De honesta disciplina*, published in Florence in 1504[54]. In this work Crinitus does not provide any explanation for the name Claudius, regarding its inclusion as a matter of course[55].

---

[48] See A. Campana, 'Manente Leontini Fiorentino, medico e traduttore di medici greci', *La Rinascita* 4, 1941, 511. Cf. Hippocrates. *Aphorismi*. Florence, A. Miscomini, 16. X. 1494, 2° (*GW* 12477, *HC* 8672, *IGI* 4781; *GW = Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, *HC = Hain-Copinger*, i. e. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, W.A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum*, *IGI = Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia*), f. **b**4^{v} and **a**2^{r}.

[49] On the disputed issue of its holdings cf. e.g. F. Piovan, 'Un umanista trascurato. Ricerche su Lorenzo Lorenzi e sulla sua Biblioteca,' *Atti dell' Ist. Veneto di Sc., Lett. ed Arti*, Cl. di Sc. Mor., Lett. ed Arti, CXLII (1983–84), 202–11.

[50] Cf. C. Angeleri (ed.), *P. Crinito: De honesta disciplina*, Rome 1955, 113 "... in puteum se in Florentino suburbano immersit."

[51] By the way, during the attack of April 8th, 1498 on the convent San Marco, when its prior Girolamo Savonarola was arrested, one book of the Medicean collection went lost; cf. E. B. Fryde, *Humanism and Renaissance Historiography*, London 1983, 209.

[52] It has been argued that the documentary evidence relating to Laurentius Laurentianus does not mention his paternity of Romulus; cf. e.g. M. Palumbo, 'Lorenzi, Lorenzo' in M. Caravale, G. Pignatelli et al. (eds.), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 66, Rome 2006, 22 and M. P. Paoli, 'Lorenzi (Lorenzani), Lorenzo Romolo', *ibid.*, 23. However, this seems rather misleading in the light of the following passage, not discussed by M. Palumbo and M. P. Paoli, written by the editor Augustinus Florentinus in the introduction to the 1508 edition of the Hippocratic *Prognosticon* and published in Florence only six years after Laurentianus' demise: "... at pientissimus filius Romulus patriae, parenti, amicis gloriam, pietatem, beneficia exibiturus [*sic*] ...".

[53] This edition is held e.g. by the National Library of Medicine, Bethesda, Maryland (call number WZ 240 H 667pL 1508), the *Biblioteca Statale di Lucca* (class number O.I.K.12/2) and the *Biblioteca Antica "V. Pinali"* in Padua (pressmark STM.DUCC.III.E.41 a). Apparently the *Hauptbibliothek* Erlangen has a mutilated exemplar (class no. H61/4 TREW.X 1075, the colophon is missing). The copy of the *Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz* (shelfmark an: 2" Vq 9440) was destroyed in World War II.

[54] The exemplar owned by the *Württembergische Landesbibliothek Stuttgart*, call no. Incun. 2° 12238 HB, has been inspected *in situ*.

[55] Obviously the name Claudius was not regarded as being of primary importance for the identification of the ancient author concerned and therefore it is not always mentioned; cf. e.g. C. Angeleri (ed.), *P. Crinito: De honesta disciplina*, Rome 1955, 112, 401, 412.

There is, however, an enlightening epistle addressed to Giovanni Francesco II Pico della Mirandola (also known as Gianfrancesco or Giovanfrancesco Pico della Mirandola, Ioannes Franciscus Picus Mirandula, 1469–1533), not listed in Carlo Angeleri's survey on Crinito's correspondence and equally missing from the complete works of its addressee reprinted in the 20th century[56]. In that letter Petrus Crinitus mentions *inter alia* shortcomings of Politian's unfinished Latin translation of Pseudo-Alexander's ἰατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα (nowadays often referred to as *Alexandri Aphrodisiensis quae feruntur problematorum liber iii et iiii*), which had remained unpublished and appeared posthumously. The reader of Crinito's letter also learns in this context about another uncompleted translation by the famous Italian humanist and poet:

> "Iam nec illud humanissime Princeps omiserim. quod oracula quoq(ue) ex Hippocrate: cum Claudii Galeni commentariis (ita enim τουσ αφορίσμουσ [*sic*] appellabat) latini homines legerent. Nam & pars adhuc aliqua extat: ac plurimum in ea re laboris: & uigiliarum. quod is olim mihi referebat: exhausit. Sed hu(n)c laborem quidam e charis supplerunt"[57].

Since the letter is included in the Aldine of Politian's collected works (Venice 1498), edited by Petrus Crinitus and Alessandro Sarti[58], one cannot plausibly assume that it is spurious. Hence there is no reason to doubt that the late Politian worked intensely on a translation of Hippocrates' *Aphorisms* in conjunction with a commentary that he believed to have been written by "Claudius Galenus", as one of his most devoted pupils bears witness.

Crinito's notice quoted above is corroborated by documents issuing from Politian himself. In a passage of his letter addressed to Lorenzo the Magnificent on June 5th, 1490 the famous humanist reminded this illustrious patron of arts and letters that he was working on a translation of texts belonging to the Hippocratic and Galenic corpus and that it was almost completed. He added that both Hermolaus Barbarus and the count, i.e. Giovanni Pico della Mirandola, had a good opinion of it. However, Politian invited Lorenzo the Magnificent to ask his personal physician,

---

[56] Cf. Giovanni Pico della Mirandola, Gian Francesco Pico, *Opera omnia*, *Basel* 1557, repr. Hildesheim 1969, vol. II, 1265–1378, esp. 1304–1305.

[57] See *Opera Angeli Politiani & alia quaedam lectu digna: quorum nomina insequenti indice uidere licet*, impressum Florentiae & accuratissime castigatum op(er)a & impensa Leonardi de Arigis de Gesoriaco [Brescia, Bernardinus de Misintis] ... die decimo Augusti MID, f. x2^{v}, 19–23 (*GW* M34724, *HC* 13219, *IGI* 7953, cf. R. C. Christie, 'An Incunabulum of Brescia Hitherto Ascribed to Florence', *Transactions of the Bibliographical Society* 4, 1898, 233–37). See also *Omnia opera Angeli Politiani, et alia quaedam lectu digna*, Venetiis in aedibus Aldi Romani mense Iulio MIID, f. X7^{r}, 13 (*GW* M34727, *HC* 13218, *IGI* 7952). Obviously the form *charis* is a variation of *caris*; cf. *ThlL* III 502, 41. The syncopated perfect *supplerunt* is clearly legible in both editions.

[58] See Alessandro Perosa, *Studi di filologia umanistica*, I: *Angelo Poliziano*, Rome 2000, 10: "Artefici della bella e ricca edizione furono Pier Crinito e Alessandro Sarti. Il Crinito fornì al Sarti il materiale manoscritto ch'egli aveva potuto raccogliere a Firenze; il Sarti, da parte sua e per esplicita testimonianza del Crinito stesso e di Aldo, si assunse la cura del testo, così come aveva fatto per la precedente edizione delle opere volgari di Poliziano, uscita a Bologna nel 1494." Cf. C. Fantazzi (ed.), *Angelo Poliziano: Silvae*, Cambridge, MA – London 2004, 163.

the friend of Marsilio Ficino and professor of medicine Piero Leoni (Lioni), also known as Pierleone da Spoleto (ca. 1445–1492), author of a commentary on Galen since lost, to make an effort and look it through[59].

For a variety of reasons[60] it is worth dwelling briefly upon the life and work of this medical scholar, whom Marsilio Ficino called *conphilosophus*[61] as well as *Complatonicus suus*[62] and who had tried to persuade Ficino to translate many books of Hippocrates into Latin[63].

When Politian dispatched his letter from Florence, Leoni was with the Medicean ruler at Bagno a Morbo, a thermal bath situated in the northern Apennines near the Tuscan locality of Larderello (possibly located on the site of the ancient *Aquae Volaterranae* mentioned in the *Tabula Peutingeriana*[64]). However, this professor was no longer ordinarily resident in Tuscany. He had quitted his chair of medicine at Pisa University already in 1487 and in 1489 he had been at Rome. There he also returned after the sojourn at Bagno a Morbo, in July 1490. Politian's request, that "maestro Pier Lione", as he calls him in the letter quoted earlier, should revise his translation of the medical text, has certainly not been fulfilled. Back in the Eternal City Leoni received a particularly attractive offer to read practical medicine at the University of Padua and accepted it, so that he settled in Northern Italy that very same autumn[65]. In June 1491 Politian and Pico visited him on the occasion of their scholarly trip to the Veneto. Leoni showed them his books, amongst which they saw a Greek manuscript of Galen's *De placitis Hippocratis et Platonis*[66]. They also

---

[59] Cf. Isidoro del Lungo, *Prose volgari inedite e poesie latine e greche*, Florence 1867, 77: "Vorrei che V. M. intendessi, se maestro Pier Lione volessi durar fatica in riveder quella mia traduzione di Ippocrate e Galieno, che è quasi al fine, e così el commento che fo sopra, dove dichiaro tutti e termini medicinali che vengono dal greco, e truovo come si possino chiamare latine. Se la Sua Eccellenza volessi durar fatica, poi al tempo la manderei fuori più arditamente; che stimo sarà bella cosa et utile, se l'amor non me ne inganna. Messer Ermolao [i.e. Ermolao Barbaro] e 'l Conte [i.e. Giovanni Pico della Mirandola] mostrono pur d'averne buona opinione".

[60] One of the questions arising is why a translation which was almost ready in 1490 and at that point mainly needed to be checked through was still unfinished in 1494.

[61] Cf. Marsilio Ficino, *Opera omnia: Con una lettera introduttiva di Paul Oskar Kristeller*, vol. I, Torino 1962 (orig. publ. Basel 1576), 801.

[62] See *ibid.* 860. Cf. Members of the Language Department of the London School of Economic Science, *The Letters of Marsilio Ficino*, vol. 6, London 1999, 136, 87.

[63] Cf. Marsilio Ficino, *Opera omnia*, vol. I, Torino 1962 (orig. publ. Basel 1576), 874: "Tu quidem optabas his tanquam peractis multos Hippocratis libros me latinos efficere ..." The letter dates from January 17th, 1485.

[64] See e.g. Giovanni Uggeri, *Brill's New Pauly*, s.v. 'Aquae I: A. Volaterranae (A. Volaternae)': "Thermal springs in Etruria near Volaterrae. Unidentified; perhaps Larderello." Cf. E. Weber, *Tabula Peutingeriana: Codex Vindobonensis 324*. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat, Graz 1976, III 2 m (Montecerboli, there mentioned, is located at ca. 1,5 km North of Larderello) and K. Miller, *Itineraria Romana: Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*, Stuttgart 1916, 294.

[65] Cf. F. Bacchelli, 'Leoni (Lioni), Piero ...', in M. Caravale, G. Pignatelli et al. (eds.), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 64, Rome 2005, 607.

[66] Cf. Isidoro del Lungo, *Prose volgari inedite e poesie latine e greche*, Florence 1867, 79: "... ha certi quinterni di Galieno *de dogmate Aristotelis et Hippocratis* in greco, del qual ci darà la copia a Padova, che si è fatto pur frutto".

learnt that he was dissatisfied with the working conditions at Padua University. Thus Politian wrote to Lorenzo the Magnificent on June 20th, 1491 from Venice that he had asked Pico to entice Piero Leoni to return to Florence, but that the latter had refused[67]. Presumably after some negotiations Leoni was nevertheless back in Florence in February 1492 as personal physician of the severely ill Lorenzo de Medici. Unfortunately, this distinguished doctor did not outlive his illustrious patient for more than a day. For the very next morning after Lorenzo's decease, viz. on the 9th of April 1492, Piero Leoni da Spoleto was found drowned in a well, and the case has never been cleared up[68]. The knowledgeable medical scholar, with whose help Politian wished to revise his translation of the complex medical text, thus suddenly disappeared together with the patron to whom the publication of the Latin version had been promised. Marsilio Ficino was deeply distressed by their loss, as he complained in a letter addressed to Pico on April 28th, 1492.

Nevertheless there is evidence that Politian did not give up his work on medical authors. For in his lecture on Aristotle's *Analytica priora*, entitled *Lamia* and held in the academic year 1492–93, he writes:

> "Commentarios tamen iamdiu, quod sine arrogantia dictum videri velim, simul in ius ipsum civile, simul in medicinae auctores parturio et quidem multis vigiliis, nec aliud inde mihi nomen postulo quam grammatici"[69].

Unfortunately less than two and a half years after the death of Lorenzo the Magnificent and of Piero Leoni, aged only forty, Politian too suddenly passed away[70]. His Latin translation of Galen's commentary on the *Aphorisms* of Hippocrates, which, according to Petrus Crinitus, was completed after his death by certain of his dear friends, presumably some of his pupils, never appeared in print. Even worse, the whole manuscript disappeared in the general dispersion of Politian's library, which Crinitus was unable to prevent[71].

We should further bear in mind that all the evidence hitherto mentioned regarding the *nomen gentilicium* Claudius which relates to Laurentius Laurentianus is posthumous. One could argue – as Klebs did with regard to the translations of

---

[67] Cf. *ibid.*, 80: "Maestro Piero Lioni è stato in Padova molto perseguitato, e non è chiamato nè quivi nè in Vinegia a cura nessuna: pure ha buona scuola, et ha la sua parte favorevole. Hollo fatto tentare dal Conte del ridursi in Toscana: credo sarà in ogni modo difficil cosa. In Padova sta mal volontieri, e la conversazione non li può più dispiacere, *ut ipse ait; negat tamen se velle in Thusciam agere*".

[68] Cf. V. Branca, *Poliziano e l'umanesimo della parola*, Torino 1983, 139–40 and F. Bacchelli, 'Leoni (Lioni), Piero … ' in M. Caravale, G. Pignatelli et al. (eds.), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 64, Rome 2005, 607–608.

[69] See A. Wesseling (ed.), *Angelo Poliziano,* Lamia: *Praelectio in Priora Aristotelis Analytica*, Leiden 1986, 17, 105. On the date of this lecture cf. Ida Maïer, *Ange Politien: La formation d'un poète humaniste*, Geneva 1966, 434. See also Isidoro del Lungo (ed.), *Angelo Poliziano: Le Selve e La Strega*, Florence 1925, 222.

[70] On September 28/29th, 1494 in Florence.

[71] Cf. R. Ricciardi, 'Del Riccio Baldi, Pietro' in M. Pavan, F. Bartoccini et al. (eds.), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 38, Rome 1990, 265–66: "Il D[el Riccio Baldi] non poté […] salvare la biblioteca del Poliziano, che andò dispersa per mille rivoli …".

Giorgio Valla[72] – that it does not prove anything as far as this medical humanist is concerned, given that all the relevant sections could be, at least in theory, later additions. However, if one inspects Laurentianus' translation of Hippocrates' *Aphorisms*, which is accompanied by Galen's commentary and was printed in Florence, according to the colophon, on the 16th of October 1494, i. e. eight years before its author's passing, one finds the family name Claudius occurring in the preface to the hermeneutical part:

> "Peruidebam sententias uetustissimi medici totiusque parentis medicinae Hippocratis in eiusdem aut etiam maioris obscuritatis uitio futuras: nisi quapiam luce commentationum clarescerent. Quam inquam superfundere nouam aggredior uersis in Latinum sermonem Claudii Galeni commentationibus ..."[73].

That introduction is addressed to the Florentine ruler Petrus Medices (Piero di Lorenzo de' Medici, 1472–1503), who had benefitted from a classical education as pupil of Politian[74], translated Plutarchan material on matrimonial love into Latin[75], was held in esteem by Marsilio Ficino[76] and continued to patronize the arts and

---

[72] Cf. E. Klebs, *Prosopographia Imperii Romani: Saec. I. II. III*, pars I, Berolini 1897, 379.

[73] Cf. Hippocrates. *Aphorismi.* Florence, A. Miscomini, 16. X. 1494, 2° (*GW* 12477, *HC* 8672, *IGI* 4781), f. b4^{r} (*Lavrentii Lavrentiani Florentini in Galeni Commentationes praefatio ad Petrvm Medicem virvm clarissimvm*). As can also be seen elsewhere, *vir clarissimus* or simply *clarissimus* was frequently applied in the Renaissance to contemporaries as a complimentary title. So for instance Erasmus dispatched on August 24th, 1517 a letter addressed in the following way: "Clarissimo medico d. Heinrico Stromerio Aurbachio, patrono et amico meo incomparabili". See P. S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. III, Oxford 1913, 48, 54. Cf. the letter addressed to Lorenzo the Magnificent by Benedetto Colucci da Pistoia on October 24th, 1478: "... ut gratias egerim Herculi Hestensi [...] clarissimo Imperatori [...] Vale ut patria valeat." See also A. Frugoni (ed.), *Scritti inediti di Benedetto Colucci da Pistoia*, Florence 1939, 78. Cf. further S. Ciampi (ed.), *Memorie di Scipione Carteromacho: Raccolte ed illustrate*, Pisa 1811, 89: "Ad Cl. V. Angelum Politianum".

[74] See e.g. J. T. Paoletti and G. M. Radke, *Art, Power, and Patronage in Renaissance Italy*, Upper Saddle River, NJ ^{3}2005, 276, C. Fantazzi (ed.), *Angelo Poliziano: Silvae*, Cambridge, MA – London 2004, 203 and further A. Frugoni (ed.), *Scritti inediti di Benedetto Colucci da Pistoia*, Florence 1939, 62: " ... sic tibi ex coelo datus est Angelus, qui te Latinis et Graecis litteris erudiat ..." Cf. Isidoro del Lungo, *Prose volgari inedite e poesie latine e greche*, Florence 1867, XVIII–XIX, 57. One has of course to bear in mind that on certain matters of education Politian disagreed with Piero's mother, Clarice Orsini, and subsequently had to leave Lorenzo's household, where he was replaced by Bernardo Michelozzi; cf. e.g. V. Branca, *Poliziano e l'umanesimo della parola*, Torino 1983, 40–41 and Ch. Fantazzi (ed.), *Angelo Poliziano: Silvae*, Cambridge, MA – London 2004, viii. On some teaching of Piero by Politian after 1479 cf. Ida Maïer, *Ange Politien: La formation d'un poète humaniste*, Geneva 1966, 424.

[75] The humanist Pierio Valeriano (1477–1558) states: "Fuit autem is Petrus Medices Laurentii filius, vir et Graecis et Latinis litteris, optime, quod omnes fateamini, peritus. Nam hoc et scripta eius indicant, et quaedam ex Plutarcho, *De amore coniugali*, quae vidimus, traducta ab eo, locupletissime testantur". Cf. J. H. Gaisser, *Pierio Valeriano on the Ill Fortune of Learned Men: A Renaissance Humanist and His World*, Ann Arbor 1999, repr. 2002, 188.

[76] See *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, opera... omnia*, vol. I, Basileae 1576, repr. Ivry sur Seine [2000], 949–50. Cf. *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, opera ... omnia*, vol. I, Basileae 1561, 936: "... magnus Laurentius & inclytus Iulianus, tres Laurentii liberi, magnanimus Petrus ..." Cf. also *ibid.*, 937: "... aduecti sunt e Graecia mox ad magnanimum Petrum Medicem, libri multi ...".

sciences[77]. It appeared in print while Piero was still in power, around one month before the Medici suddenly had to flee Florence[78]. The typographer Antonio Miscomini states in the colophon that he has done the typesetting carefully on the basis of Laurentianus' autograph. When the book was issued, its author was hoping to obtain Piero's support to translate from the Greek and publish numerous other ancient medical treatises[79]. Thus it cannot be assumed that the Florentine professor wrote the dedicatory preface thoughtlessly or that the *nomen gentile* Claudius, which occurs in it, is a mere typographical error. Since Laurentianus does not explain why Galen is being called Claudius, it seems very plausible that Politian's former pupil, who was the formal addressee of the preface, as well as a part of the reading public, did not need any elucidation. Thus the printed evidence shows that in the last decade of the fifteenth century at least a part of the cultural elite in Florence was accustomed to the view that Galen had been *de iure* a member of the *gens Claudia*.

One should not lose sight of the fact that in this period Greek manuscripts were being purchased on behalf of the ruling Florentine family[80]. The generous

---

[77] Cf. the letter addressed to Piero de' Medici that is included in the edition of the *Anthologia Graeca Planudea* (*GW* 2048, *HC* 1145, *IGI* 599) published by Janus Lascaris on August 11th, 1494. This dedicatory epistle is missing e.g. from the exemplar of the *Württembergische Landesbibliothek Stuttgart*, classification number Incun 8° 1145, which is mutilated both at the beginning and at the end. It is more easily accessible in M. Mattaire, *Annales typographici ab artis inventae origine ad annum MD*, Hagae Comitum 1719 (repr. as vol. I of idem, *Annales typographici ab artis inventae origine ad annum MDCLXIV*, Graz 1965), 272: "... tibi Petre Medices dedicare constitui. Non solum quod mea tibi omnia debeo. Verum etiam quoniam quicquid ad antiquitatem quovis modo aut ad rem litterariam pertinet tibi praeter caeteros deberi existimo. Tu enim es Medicum familiae columen. Quae ad antiquitatem reparandam tantam curam susceperit. Tantumque ante alios studium adhibuerit [...] Nec vero ea nunc tuorum facta mihi commemoranda sunt [...] Quae bibliothecae publicae attestantur tuorum extructae sumptibus. Et librorum varietate multiplici refertae. Laurentii certe parentis tui praestantissimi viri incoeptum ad magnam antiquitatis partem reparandam tu facilius perfectum reddes. Quam ego pro meritis laudare queam". Cf. also the last quotation in the preceding note. See further A. Lenzuni (ed.), *All' ombra del lauro: Documenti librari della cultura in età laurenziana*, Florence 1992, 15.

[78] As is well known, this event, which occurred on the 9th of November 1494, was connected with the French invasion of Italy under Charles VIII, to whom Piero de' Medici handed over a number of fortresses including Pisa, Livorno (Leghorn), Pietrasanta and Sarzana. Cf. e.g. Christopher Hibbert, *The House of Medici: Its Rise and Fall*, New York 1980, 186–187, esp. 187: "At nightfall Piero, with his wife, their two children and his cousin Giulio fled the city by the Porta San Gallo and made for Venice by way of Bologna, taking with them as many of the most valuable small items from the family collections as they could carry. Giovanni disguised himself as a Dominican monk in order to convey some of the treasures of the Medici library from the palace to San Marco ..." See also J. Cleugh, *Die Medici: Macht und Glanz einer europäischen Familie*, Munich 1997, repr. 2005, 252–53, G. A. Brucker, *Renaissance Florence*, Berkeley ²1983, 267, G. R. Potter (ed.), *The New Cambridge Modern History*, vol. I, Cambridge 1967, 343, 352 and G. F. Young, *The Medici*, vol. I, London 1913, 318–19.

[79] Cf. Hippocrates. *Aphorismi.* Florence, A. Miscomini, 16. X. 1494, 2° (*GW* 12477, *HC* 8672, *IGI* 4781), f. a2[r] (*Lavrentii Lavrentiani Florentini in Sententias Hippocratis praefatio ad Petrvm Medicem virum clarissimvm*): "Non solum uolumina omnia a Graecis diligenter collecta, magno sumptu et largis emptionibus parta curas, sed et ea ipsa in Latinum sermonem conuertenda percenses atque pecuniam distribuis bonis et litteratis. Et liberalitate singulari famam tibi comparas immortalem".

[80] Cf. A. Lenzuni (ed.), *All' ombra del lauro: Documenti librari della cultura in età laurenziana*, Florence 1992, 15 and E. Piccolomini, 'Delle condizioni e delle vicende della libreria Medicea privata dal 1494 al 1508', *Archivio storico italiano* 19, 1874, 110, 257–58.

acquisition of codices in Lorenzo de' Medici's time is suggestively depicted by the medical humanist and translator of Galen Nicolaus Leonicenus (Niccolò Leoniceno, 1428–1524) in a letter addressed to Politian[81]. For instance, the exiled Byzantine man of learning Janus Lascaris (Ἰωάννης Λάσκαρις ὁ Ῥυνδακηνός, 1445–1534) traveled within Italy and to the occupied city of Constantinople to acquire valuable Greek codices on Lorenzo's behalf[82]. Marsilio Ficino wrote in this respect to his friend Martino Uranio, i.e. the German humanist Martin Prenninger[83], in August 1492:

> "Post discessum ex Italia tuum aduecti sunt e Graecia mox ad magnanimum Petrum Medicem, libri multi ex quam plurimis electi, nuper electore Lascari Graeco admodum elegante, pro regia illa bibliotheca iampridem a magno Laurentio feliciter instituta. Ego autem inter multa, (ut soleo) semper in primis legi Platonica ..."[84].

As emerges from the letter dispatched by Politian on June 20th, 1491 to Lorenzo, the former went together with Pico to the Veneto to inspect and buy manuscripts[85]. Politian's merits as a forerunner of modern editorial technique and as a classical scholar of memorable critical acumen are nowadays widely recognized[86]. His contribution to the development of the present-day method of manuscript recension shows that he scrutinized, described and used his sources very thoughtfully.

In the light of the new incunabular and post-incunabular evidence Karl Kalbfleisch's presumption that the nomen gentilicium Claudius originated from a misread abbreviation of "clarissimus" seems very implausible. Three Humanists

---

[81] Cf. S. Butler (ed.), *Angelo Poliziano: Letters*, vol. I, Cambridge, MA – London 2006, 100: "... gratia Laurentii Medicis, maximi hac tempestate studiorum patroni, qui missis per universum terrarum nuntiis in omni disciplinarum genere libros summa ope conquirit, nulli sumptui parcit quo tibi ac reliquis praeclaris ingeniis bonarum artium studia aemulantibus instrumenta abundantissima paret".

[82] Cf. e.g. E. Piccolomini, 'Due documenti relativi ad acquisti di codici greci, fatti da Giovanni Lascaris per conto di Lorenzo de' Medici', *Rivista di filologia e istruzione classica* 2, 1874, 401–16, cf. further A. Pontani, 'Per la biografia, le lettere, i codici, le versioni di Giano Lascaris', in M. Cortesi, E. V. Maltese (eds.), *Dotti bizantini e libri greci nell' Italia del secolo XV: Atti del Convegno internazionale Trento 22–23 ottobre 1990*, Naples 1992, 363–433 and V. Branca, *Poliziano e l'umanesimo della parola*, Torino 1983, 201.

[83] On this friend of Marsilio Ficino cf. e.g. W. Zeller's monograph *Der Jurist und Humanist Martin Prenninger gen. Uranius* (1450–1501), Tübingen 1973.

[84] Cf. *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, opera ... omnia*, vol. I, Basileae 1561, 937.

[85] Cf. Isidoro del Lungo, *Prose volgari inedite e poesie latine e greche edite e inedite di Angelo Ambrogini Poliziano*, Florence 1867, 78–82 and P. Viti (ed.), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento: Biblioteca Medicea Laurenziana 4 novembre – 31 dicembre 1994* [exhibition catalogue], (Centro internazionale di cultura "Giovanni Pico della Mirandola". Studi Pichiani 2), Florence 1994, 88. It is still unclear what manuscripts they managed to procure for the Medicean collection, cf. E. B. Fryde, *Humanism and Renaissance Historiography*, London 1983, 183.

[86] Cf. S. Timpanaro, *La genesi del metodo di Lachmann*, Padua ^{2}1981, corr. repr. 1985, 4–7. See further A. Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800*, Cambridge, MA 1991, 47–75 and idem, *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, vol. I, Oxford 1983, 28–29. Cf. also A. Garzya, *Percorsi e tramiti di cultura: Saggi sulla civiltà letteraria tardoantica e bizantina con una giunta sulla tradizione degli studi classici*, Naples 1997, 255–56.

belonging to the Florentine sodality of scholars known as the *Academia Marciana*[87] – amongst them the renowned Politian – attest for Galen the family name Claudius. All three of them had knowledge of Greek and investigated manuscripts transmitting works of Greek authors in their original language. I take it that such a consensus[88] was hardly reached without some written testimony that would have appeared trustworthy to them, i.e. it without some Greek manuscript witness.

Unfortunately the French invasion under Charles VIII and its aftermath, which had disastrous consequences, also wiped out a good deal of the evidence that would particularly interest us. Petrus Crinitus has given us a vivid picture of the events:

> "Nescio quo fato superiore anno evenerit, quo Francorum rex Carolus Italiam cum infesto exercitu et instructis copiis invasit, ut principes viri in litteris, atque in summis disciplinis clarissimi perierint, hoc est Hermolaus Barbarus, Ioannes Picus Mirandula et Angelus Politianus, qui omnes in ipso Francorum adventu et conatibus, immaturo obitu ad superos concesserunt. Sed enim litterae ipsae ac studia bonarum artium simul cum Italiae libertate coeperunt paulatim extingui, barbaris ingruentibus [...] Quae res monere interdum me solet, quam brevi tempore fortunae ratio commutetur, quamque inique nunc agatur cum bonis studiis; siquidem pro melioribus disciplinis vitia, pro humanitate et officiis bella et caedes succreverunt...".
>
> *De honesta disciplina* XV.9[89]

Charles VIII was cherishing hopes to liberate Constantinople and Jerusalem, but especially after the battle of Fornovo in July 1495 such designs had to be considered utopian[90].

In Italian libraries no Greek Galen manuscript transmitting the *nomen gentile* Claudius is currently known, but the catalogue entitled *Bibliothecae Venetae manuscriptae publicae & privatae. Quibus diversi Scriptores hactenus ignoti recensentur*, published in Udine in 1650 by Jacopo Filippo Tomasini (1597–1654), contains a noteworthy piece of evidence. Recording the codices of the *corpus Galenicum* owned by the famous physician and nowadays internationally recognised embryologist Giuseppe degli Aromatarii (1587–1660)[91], Tomasini puts down in writing the name of their author as 'Galenus', though with one exception. For in one instance 'Claudius Galenus'

---

[87] On this learned society and its members cf. e.g. Arnaldo della Torre, *Storia dell' Accademia Platonica di Firenze*, Florence 1902, 765–66 and Caterina Re, *Girolamo Benivieni Fiorentino: Cenni sulla vita e sulle opere*, Città di Castello 1906, 91–96.

[88] Apart from these three humanists also the addressees mentioned earlier, Petrus Medices and Ioannes Franciscus Picus Mirandulus, along with the editors Augustinus Florentinus and Alessandro Sarti deserve to be named in this context.

[89] Cf. e.g. C. Angeleri (ed.), *P. Crinito: De honesta disciplina*, Rome 1955, 316–17.

[90] Cf. e.g. P. Contamine (ed.), *Histoire militaire de la France*, Paris 1992, 234; T. Schieder (ed.), *Handbuch der europäischen Geschichte*, vol. III, Stuttgart 1971, 741–42. See further M. Reinhard (ed.), *Histoire de France*, vol. I, Paris 1954, 332: "Le roi de France prêta obédience au pape, qui lui fit miroiter l'investiture de Naples et de Jérusalem (18 janvier 1495); il lui livra le prince Djem, le reconnaissant chef d'une croisade dont il publia, sans conviction, la bulle, le mois suivant." Cf. also J. Cleugh, *Die Medici: Macht und Glanz einer europäischen Familie*, Munich 1997, repr. 2005, 249.

[91] On this scientist see *Dictionary of Scientific Biography*, vol. I, New York 1970, 293–94 s.v. 'Aromatari, Giuseppe degli'. Cf. P. A. Pelletier (ed.), *Prominent Scientists: An Index to Collective Biographies*, New York 1994, 11, 324.

is mentioned, the *gentilicium* occurring in connection with a manuscript reported to transmit the treatise *De moribus*[92]. This work of Galen has never been printed[93] and it seems rather unlikely that the gentile name crept into the manuscript from some Renaissance edition. In any case the lost codex did not transmit a commentary of Galen on some Hippocratic writing and thus the *nomen* is attested by a witness belonging to a different branch of the tradition.

Regrettably, we are not in a position to verify this statement, given that Giuseppe degli Aromatarii's whole manuscript collection was missing already in the days of Hermann Diels[94]. At least some of his medical manuscripts were still preserved in the eighteenth century[95]. It should be noted, though, that the Italian codex 2253 in the collection of the British Library gathered by Sir Hans Sloane (1660–1753), which offers valuable insights into the medical practice of Giuseppe degli Aromatarii[96], did not initially belong to his library but to one of his patients[97]. Thus it has been transmitted independently and does not teach us anything about the fate of the Galenic manuscripts once owned by this Italian scholar.

It is worth focusing now upon one of the unduly neglected Greek manuscripts of Galen preserved in South-Eastern Europe. In this case, as we shall see, it is a welcome fact that not all manuscripts have been taken to Western Europe or to other parts of the world, often without bearing a trustworthy indication of their provenance and an unambiguous record regarding their date of acquisition.

In the Greek metropolis of Thessalonica[98] there is an Orthodox Monastery originally dedicated to Christ the Almighty (Παντοκράτωρ), which was founded

---

[92] Cf. I. P. Tomasini, *Bibliothecae Venetae manuscriptae publicae & privatae*, Utini 1550, 94.

[93] Cf. Véronique Boudon, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 2000, s.v. 'Galien de Pergame', 459. More than once Galen attests a treatise bearing this name, cf. *De libr. propr.* 12, *Scripta min.* II p.121, 10 = XIX 45, 12 K and *De an. aff. dign. et cur.* 6, CMG V 4 1, 1, p.19, 8 de Boer = V 27, 7 K.

[94] Cf. H. A. Diels, *Die Handschriften der antiken Ärzte*, Berlin 1905–1907, repr. Leipzig – Amsterdam 1970, 125: "Venedig: Bibl. Josephi de Aromatariis (de hominis structura. *Verbleib unbekannt*)." On the testamentary provisions of Giuseppe degli Aromatarii see G. Catanzaro, O. Ciacci, F. Santucci, 'Giuseppe degli Aromatarii nel IV centenario della nascita (1587–1987)', *Atti Accad. Properziana del Subasio* VI 15, 1987, Assisi 1987, 160–74.

[95] In that century medical manuscripts from Giuseppe degli Aromatarii's library were with the physician and philosopher Jacopo Bracchi or Brachi († 1737). Cf. L. Leonelli, *Memorie di Giuseppe Aromatari: Letterato, medico, naturalista*, Assisi 1887, 14: "L'Aromatari lasciò oltre al libro stampato intorno alla *Morsicatura* de' cani rabiosi, molti scritti di medicina dopo di se, che ora sono presso il Dottor Jacopo Bracchi ...". On Jacopo Bracchi see e.g. Giammaria Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia cioe' notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani*, vol. II. 4, Brescia 1763, 1967–68.

[96] Cf. Edward J. L. Scott, *Index to the Sloane Manuscripts in the British Museum*, London 1904, 22: "Aromatarii (Giuseppe degli). Consilium medicum, 17th cent. *Ital.* 2253, f. 223".

[97] Since it has been complained that very little from Giuseppe degli Aromatarii's scientific work survives, it is rather astonishing that this source has not yet been even edited. It provides first-hand information about treatment he conducted as well as about therapeutic methods used by some of his contemporaries. For some reason it escaped the notice of his biographers, cf. e.g. A. Asor-Rosa, 'Aromatarii, Giuseppe degli' in A. M. Ghisalberti et al. (eds.), *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 4, Rome 1962, 292–94.

[98] On this metropolis cf. e.g. *Anth. Gr.* IX 428 (Antipater of Thessalonica) Θεσσαλονίκη μήτηρ ἡ πάσης ... Μακηδονίης. See also Strabo, *Geographica*, ed. R. Baladié, Paris ²2003, VII, fr. 21: εἶτα

according to Raymond Janin around 1360 by the brothers Δωρόθεος and Μάρκος Βλατῆ. They were disciples of Saint Gregory Palamas and as such involved in the famous Hesychast Controversy. Dorotheos became Metropolitan of Thessalonica in 1371 and held office until 1379[99]. During the Ottoman period this monastic establishment continued to function and used to be called by the Turks *Çavuş manastır* (Τσαοὺς-Μοναστήρι). On the site fragments of ancient Greek inscriptions have been discovered[100].

An examination of the understudied codex *Thessalonicensis Vlatadon* 14, which can be more rigorously described as the MS Thessaloniki, Ἱερὰ Μονὴ Βλατάδων 14, yields in this connection surprising results.

This manuscript, which transmits amongst other texts as *codex unicus* Galen's philosophical treatise Περὶ ἀλυπίας [*On Freedom from Distress*][101], was inaccessible for many decades[102]. Since in recent times it could not be found at the location indicated by Véronique Boudon–Millot[103], certain scholars deemed it lost. The unrest that started in Greece on December 6th, 2008 menaced also a number of

---

Θεσσαλονίκεια Κασάνδρου κτίσμα [...] καὶ ἡ Ἐγνατία ὁδός. Ἐπωνόμασε δὲ τὴν πόλιν ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς Θεσσαλονίκης, Φιλίππου δὲ τοῦ Ἀμύντου θυγατρός, καθελὼν τὰ ἐν τῇ Κρουσίδι πολίσματα καὶ τὰ ἐν τῷ Θερμαίῳ κόλπῳ περὶ ἓξ καὶ εἴκοσι καὶ συνοικίσας εἰς ἕν· ἡ δὲ μητρόπολις τῆς νῦν Μακεδονίας ἐστί. Thessalonica is being designated as μητρόπολις also in several inscriptions, cf. IG X, 2 1.167, 1.178, 1.179 and 1.180. As is widely known (but these days nevertheless often forgotten), Strabo makes the point that Macedonia belongs to Greece, cf. e.g. Str. VII, fr. 9: Ἔστι μὲν οὖν Ἑλλὰς καὶ ἡ Μακεδονία. See also Str. VIII, 1 ... τῆς Ἑλλάδος οὐ πολὺ μέρος, τὴν Μακεδονίαν. Cf. Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge 1970, 20.

[99] See R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, 356–57; cf. Γ. Α. Στσγιόγλου, *Ἡ ἐν Θεσσαλονίκῃ Πατριαρχικὴ Μονὴ τῶν Βλατάδων*, Θεσσαλονίκη 1971, 57.

[100] Cf. I.G. X, 2 1 961–962.

[101] Cf. V. Boudon-Millot, 'Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé, le *Sur l'inutilité de se chagriner*: texte grec et traduction française', in V. Boudon-Millot, A. Guardasole, C. Magdelaine (eds.), *La science médicale antique: Nouveaux regards* [*Festschrift* for Jacques Jouanna], Paris 2007, 72–123. On the inhomogeneity of the manuscript cf. A. Pietrobelli's provisional conclusions (*Histoire du texte, édition critique et traduction annotée du livre I du commentaire de Galien au Régime des maladies aiguës d' Hippocrate*, PhD diss., University of Paris IV – Sorbonne, vol. 1, 2008, CXL – CXLVI).

[102] See M. Richard, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, Paris [2]1958, 206–207: "Pendant la guerre 1939–1945 les mss de ce monastère ont été mis en sûreté au monastère d'Iviron au Mont-Athos. Ils y étaient encore en 1957, en caisses inaccessibles aux chercheurs." Cf. V. Boudon-Millot, A. Pietrobelli, 'De l'arabe au grec: Un nouveau témoin du texte de Galien (le manuscrit Vlatadon 14)', *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2005, fasc. II (avril-juin), 501: "Actuellement, il est possible de consulter les microfilms de ces manuscrits, mais on ne peut malheureusement pas feuilleter les manuscrits eux-mêmes".

[103] Cf. V. Boudon-Millot (ed.), *Galien*. Tome I: Introduction générale. *Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris 2007, 42, n. 77: "Il ne nous a malheureusement pas été possible, malgré un séjour à Thessalonique, de voir ce manuscrit actuellement conservé dans le bureau personnel de l'Higoumène. Nous avons dû nous contenter de la lecture du microfilm ..." and eadem, 'Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé, le *Sur l'inutilité de se chagriner*: texte grec et traduction française', in V. Boudon-Millot, A. Guardasole, C. Magdelaine (eds.), *La science médicale antique: Nouveaux regards*. Études réunies en l'honneur de J. Jouanna, Paris 2007, 74–75: "Rappelons cependant que, malgré un voyage à Thessalonique, il n'a pas été possible de voir directement le manuscrit aujourd'hui conservé dans le bureau de l'higoumène."

important libraries[104]. It thus seemed advisable to ascertain the whereabouts of the valuable manuscript, so as to make sure that it was out of danger.

The first searches that I undertook during a visit confirmed that it was no longer at the H. M. Vlatadon: One of the Librarians of the Patriarchal Institute for Patristic Studies (founded in 1965 on the premises of that monastic establishment and functioning there since 1968), Miss Ioanna Zaïri, reported, after having thoroughly checked all the manuscripts of the Institute, that a large number of codices which continue to be in possession of the ascetic community had been dispatched for purposes of restoration to the Thessalonican Museum of Byzantine Culture (situated on the *Leophoros Stratou*, near the shore of the Mediterranean). The Revd. Dr. Gabriel Mândrilă, Secretary of His Eminence Metropolitan Professor Panteleimon Rhodopoulos, obligingly sought for the manuscript in book storage areas of the cloister that are inaccessible to visitors. Thanks to the kind permission of the manuscript owners represented by His Eminence the Metropolitan Panteleimon of Tyroloē and Serention[105] the investigation and photography of the codex was authorized by the Director of the Byzantine Museum, Dr. Anastasia Tourta, on December 16th, 2008[106].

It is a paper codex, currently assigned to the 15th century, which measures ca. 300 × 220 mm. On f. 149^{r} according to the old and 160^{r} according to the new numbering begins the first book of the treatise commonly known as Γαληνοῦ εἰς τὸ περὶ διαίτης ὀξέων Ἱπποκράτους ὑπομνήματα δ' (*Galeni in Hippocratis de victu acutorum commentaria quattuor*). In this manuscript the author of the commentary on the Hippocratic text is, very surprisingly, called Claudius Galen the Pergamene. The whole title runs as follows: Εἰς τὸ περὶ διαίτης ὀξέ(ων) ἱπποκράτ(ους) οἱ δὲ περὶ πτισάνης·οἱ δὲ πρὸς τὰς κνιδί(ας) γνώμας·ἐξήγησις γαληνοῦ κλαυδίου τοῦ περγαμηνοῦ : –

On f. 160^{r} more than one copyist was at work. The same division of labour between main copyist, rubricator and scribe adding the title occurs also on f. 112^{r} according to the new numbering[107].

---

[104] Cf. e.g. Ὀλγα Σέλλα, 'Ζημιές στη Βιβλιοθήκη Δικαίου', *Καθημερινή* (Athens), 10 December 2008, p. 17: "Στην Ακαδημία Αθηνών προσπάθησαν να μπουν αλλά εμποδίστηκαν από τους φύλακες [...] καταστροφή της Βιβλιοθήκης Ευρωπαϊκού Δικαίου της Νομικής Σχολής ...".

[105] Τυρολόη is nowadays better known as Çorlu (European Turkey); Σερέντιον (Binkılıç) is located northeastward of Τυρολόη. At this point I should like to express my warmest gratitude towards the manuscript owners as well as to His Eminence Dr. Dr. h. c. Kallistos Ware, Metropolitan of Diokleia and Oxford, Fellow of Pembroke College, Spalding Lecturer in Eastern Orthodox Studies and formerly Chairman of the Oxford University Theology Faculty Board, for a very helpful letter of introduction dispatched to Thessalonica.

[106] The personnel of the museum were very benevolent and co-operative; apart from the Director I should like to thank the archaeologist Mrs Georgia Papazotou, the Chairman of the Conservation Workshop for Paper and Parchment, Dr. Georgios Boudalis, and the manuscript restorer Miss Anneta Tsouka. The members of staff and the manuscript owners have accepted my proposal to give priority to the restoration of cod. *Vlatadon* 14, in which I had detected the growth of fungus on ff. 141–42 according to the old folio numbers (ff. 152–53 by the new count).

[107] The old folio number is 104^{r}. The rubricator may have been the very same person as the scribe who added the title, viz. Constantine Lascaris (cf. *infra* on Professor Dieter Harlfinger's

The hand which wrote the title on f. 160^{r} has been identified by the President of the International Committee of Greek Palaeography, Professor Dieter Harlfinger, as being that of the Byzantine man of letters Constantine Lascaris (ca. 1434–1501), who was a student of John Argyropoulos at Constantinople in the years immediately preceding the Turkish conquest[108]. Apart from having written many of its folios, Constantine Lascaris is believed to have directed and controlled the copying of cod. *Vlatadon* 14[109].

Since the heading that contains the *nomen gentile* Claudius has been penned by this renowned scholarly copyist, who transcribed *inter alia* the last extant chapters of *In Hippocratis de victu acutorum commentaria quattuor* into this codex[110], the present testimony cannot be discarded as insignificant. Moreover, it occurs at the beginning of a section that transmits an expository treatise of Galen on a Hippocratic text, as in the humanistic evidence discussed earlier.

According to the most recent scholarly literature this title is not found elsewhere in the entire manuscript transmission of Galen's commentary on the Hippocratic writing Περὶ διαίτης ὀξέων νοσημάτων[111].

Let us reflect upon the way it is constructed, looking out for some linguistic parallels. The sequence οἱ δὲ without preceding μὲν, ἔνιοι etc. can repeatedly be

---

identification of the hand). For on f. 169^{v} according to the old, i.e. f. 180^{v} according to the new numbering, both the rubricated initials and the rest of the title line are written in the same red ink.

[108] Cf. Teresa Martínez Manzano, *Constantino Lascaris: Semblanza de un humanista bizantino*, Madrid 1998, 4: "Constantino Láscaris nació en Constantinopla, como se deduce de su sobrenombre 'el Bizantino' (ὁ Βυζάντιος) ... Entre 1444 y 1453 asistió allí a las clases de Juan Argirópulo, al que se refiere en varias ocasiones como «mi maestro» y por el que parece haber sentido gran respeto y admiración". Already on 5 July 2007 Professor D. Harlfinger had recognised the hand of Constantine Lascaris in cod. Vlatadon 14 on the basis of some rather blurred reproductions of f. 62^{v} and 147^{v}. For he pointed out to Professor V. Boudon-Millot (quotation from the forwarded message): "inzwischen habe ich Ihren und Herrn Pietrobellis höchst interessanten Beitrag zum Vlatadon-Codex in den Comptes rendus der Académie [*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2005, fasc. II] gelesen [...] ich schreibe heute deshalb, weil selbst die ein wenig unscharfen Tafeln Ihres Beitrags mich meinen lassen, daß es sich bei dem Kopisten möglicherweise um keinen anderen als den jungen Konstantin Laskaris (noch in Konstantinopel) handeln könnte; zu ihm habe ich mich geäußert in D.H., Specimina griechischer Kopisten der Renaissance, I: Griechen des 15. Jahrhunderts, Berlin 1974, S. 23–24 mit Tafeln 36 und 37."

[109] Cf. A. Pietrobelli, *Histoire du texte, édition critique et traduction annotée du livre I du commentaire de Galien au Régime des maladies aiguës d' Hippocrate*, PhD diss., University of Paris IV – Sorbonne, vol. 1, 2008, 144: "Il semble que la copie du manuscrit ait été enterprise par lui-même et pour lui-même, sans doute au départ comme un manuel de médecine galénique ... De fait, Lascaris revoit le texte des autres copistes en quelques endroits."

[110] Cf. *ibid.*, vol. 1, CXLIII.

[111] Cf. *ibid.*, vol. 2, 1. Pietrobelli does not mention the fact that in the closest relative of cod. *Vlatadon* 14, cod. *Athous Iviron* 184 (4304 Lambros), there is on f. 130^{r} a rubricated one-line heading of Galen's treatise *In Hippocratis de victu acutorum commentaria quattuor*, which is undecipherable on the photographical reproductions that are currently available (produced on the basis of the microfilm ἀριθμὸς ἀρχείου 346 from the collection of the Patriarchal Institute of Patristic Studies in Thessalonica). One can see that there is an ornament at the top of the page and that the letters of the title were accomodated below. This heading will be discussed *infra*. For a comprehensive view of the titles found in the manuscripts both Helmreich's edition and Pietrobelli's thesis should be consulted, since the latter omits the heading written in the Moscow manuscript 465, which has been reported by Helmreich.

found in cases where the authorship of a text is uncertain. For instance, in the Hippocratic manuscript *Parisinus* Graecus 2255 on f. 393[r] a part of the treatise *De aere, aquis, locis* begins under the heading Ἱπποκράτ(ους) περὶ προγνώσεως ἐτῶν:~ . This title is supplemented with the words Οἱ δέ, τινὸς ἄλλου παλαιοῦ:~ . A similar usage of οἱ δὲ is illustrated by the *Anthologia Graeca*, where one can read captions like Ἀσκληπιάδου, οἱ δὲ Ποσειδίππου (XVI 68), Ποσειδίππου, οἱ δὲ Πλάτωνος τοῦ κωμικοῦ (IX 359), Ἀρχίου, οἱ δὲ Παρμενίωνος (IX 27), Ἀσκληπιάδου, οἱ δὲ Ἀρχίου (IX 64) etc.[112]

This construction is also used by scholiasts when discussing passages where manuscripts are at variance. The *Scholia vetera* on the *Iliad* explain the vocative Πελασγικέ at the beginning of Achilles' prayer to Zeus, where the competing readings Πελαργικέ and Πελαστικέ are attested (*Il.* 16.233), as follows: Πελασγικέ: ὅτι ὑπὸ Πελασγῶν ἵδρυται τὸ περὶ Δωδώνην τέμενος·οἱ δὲ „Πελαργικέ"·ἐν γὰρ τῷ τεμένει λόφον εἶναι λευκόν, ὃν οὕτω καλεῖσθαι παρὰ τῷ ποιητῇ. οἱ δὲ „Πελαστικέ", οὗ πέλας ἐστὶν ὁ ἀήρ[113]. Lexicographers use it when diversity of opinion is being reported[114]. Pedanius Dioscorides employs it when mentioning a variety of names that designate one and the same plant[115].

However, the usage we are concerned with strictly speaking, viz. repeated οἱ δὲ introducing title variants of literary works, seems to be rare, especially since the passage found in Diogenes Laertius II, 122 no longer offers a parallel, if one takes as a basis the text established by recent editors[116].

Particulary noteworthy is the fact that a very similar title is found in one of the most important manuscripts of the *corpus Hippocraticum*[117], which has been

---

[112] Cf. further e.g. Λουκιλλίου, οἱ δὲ Πολέμωνος τοῦ Ποντικοῦ (V 68), τοῦ αὐτοῦ, οἱ δὲ Παλλαδᾶ Ἀλεξανδρέως (V 71). All the references are to H. Beckby's second edition, Munich [1965–67].

[113] See Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera), ed. H. Erbse, vol. IV, Berolini 1975, 220. Cf. Scholia vetera in Pindari carmina, ed. A. B. Drachmann, vol. I, Lipsiae 1903 (ed. stereotypa Amsterdam 1969), 204 Ἀφροδίτας: Ποσειδῶνος καὶ Ἀφροδίτης Ἡρόδωρος γενεαλογεῖ παρ' Ἡροφίλῳ, οἱ δὲ Ποσειδῶνος καὶ Ἀμφιτρίτης. οἱ δὲ ὅτι εὐπρεπὴς ἡ Ῥόδος διὰ τὸ κάλλος.

[114] Cf. *Suda*, Ἰῶτα 80: Ἴβυκος, Φυτίου, οἱ δὲ Πολυζήλου τοῦ Μεσσηνίου ἱστοριογράφου, οἱ δὲ Κέρδατος·γένει Ῥηγῖνος. See further Y 294: Ὑπερίδης, υἱὸς Γλαυκίππου τοῦ ῥήτορος, οἱ δὲ Πυθοκλέους, Ἀθηναῖος ... Cf. also Ἄλφα 1916 s.v. Ἀνακρέων.

[115] Cf. e.g. Dsc. 4. 73: στρύχνον μανικόν, ὃ ἔνιοι πέρσειον, οἱ δὲ περισσόν, οἱ δὲ ἄνυδρον, οἱ δὲ πεντόδρυον, οἱ δὲ ἔνορυ, οἱ δὲ θρύον, οἱ δὲ ὀρθόγυιον ἐκάλεσαν ...

[116] H. G. Huebner (Lipsiae 1828) together with C. G. Cobet (Parisiis 1862) read ... περὶ τοῦ καλοῦ·οἱ δέ, περὶ τοῦ βουλεύεσθαι and translated "... de honesto: alii volunt, de consulendo ...". In more recent times H. S. Long (Oxonii 1964) punctuated ... Περὶ τοῦ καλοῦ. οἱ δέ, Περὶ τοῦ βουλεύεσθαι, whereas M. Marcovich (Stutgardiae et Lipsiae 1999) retained ... [Περὶ τοῦ καλοῦ]. οἱ δέ· Περὶ τοῦ βουλεύεσθαι ...

[117] Cf. Jean Irigoin, 'L'Hippocrate du Cardinal Bessarion: *Marcianus graecus* 269 [533]', in *Miscellanea Marciana di studi bessarionei: A coronamento del V Centenario della donazione nicena* (Medioevo e Umanesimo 24, a cura di R. Avesani, G. Billanovich, G. Pozzi), Padua 1976, 161.

copied according to Jean Irigoin around the middle of the tenth century[118] and which transmits *inter alia* the treatise *De diaeta in morbis acutis*, i.e. precisely the work matching Galen's commentary we are concerned with. On f. 237^{r} of the manuscript Venice, *Biblioteca Nazionale Marciana*, *Graecus* 269 (coll. 533), one finds the following heading: Ἱπποκράτους περὶ διαίτης ὀξέων, οἱ δὲ περὶ πτισάνης οἱ δὲ πρὸς τὰς κνηδίας γνώμας[119].

It is acknowledged that this witness to the Hippocratic text has been influenced by the manuscript tradition of Galen's commentaries[120] and that, conversely, the branch to which it belongs has affected the lemmata of Galen's work *In Hippocratis de victu acutorum commentaria quattuor*[121]. Nevertheless, no tripartite title was known to exist in the mediaeval transmission of Galen's commentary prior to the investigation of cod. *Vlatadon* 14[122].

Regarding the information content of this heading the following should be mentioned: Galen himself points out that the Hippocratic treatise Περὶ διαίτης ὀξέων (*De diaeta in morbis acutis*) is mistakenly titled by some people Περὶ πτισάνης, being wrongly referred to as Πρὸς τὰς Κνιδίας γνώμας by others[123].

This confirms that the general purport of the threefold heading, viz. of the words περὶ διαίτης [...] οἱ δὲ [...] οἱ δὲ πρὸς τὰς κνιδίας γνώμας, is veridical.

---

[118] See idem, *La tradition des textes grecs: Pour une critique historique*, Paris 2003, 255: "La date de la copie du *Marcianus*, pour qui fait confiance aux critères paléographiques, se situe vers le milieu du Xe siècle et non, comme on l'affirme généralement, au XIe siècle". Cf. J. Jouanna, 'Le traité hippocratique du *Régime dans les maladies aiguës*: Remarques sur la tradition manuscrite et sur le texte', *Revue d'histoire des textes* 6, 1976, 1 and Hippocrates, De diaeta in morbis acutis, De alimento, De humidorum usu, ed. R. Joly, Paris 1972, 25: "Souvent daté du XIe siècle, il semble bien être de la seconde moitié du Xe".

[119] See Jean Irigoin, 'L'Hippocrate du Cardinal Bessarion: *Marcianus graecus* 269 [533]', in *Miscellanea Marciana di studi bessarionei: A coronamento del V Centenario della donazione nicena*, (Medioevo e Umanesimo 24, a cura di R. Avesani, G. Billanovich, G. Pozzi), Padua 1976, 166. Cf. Hippocrates, Opera quae feruntur omnia, ed. H. Kuehlewein, vol. I, Lipsiae 1894, 109.

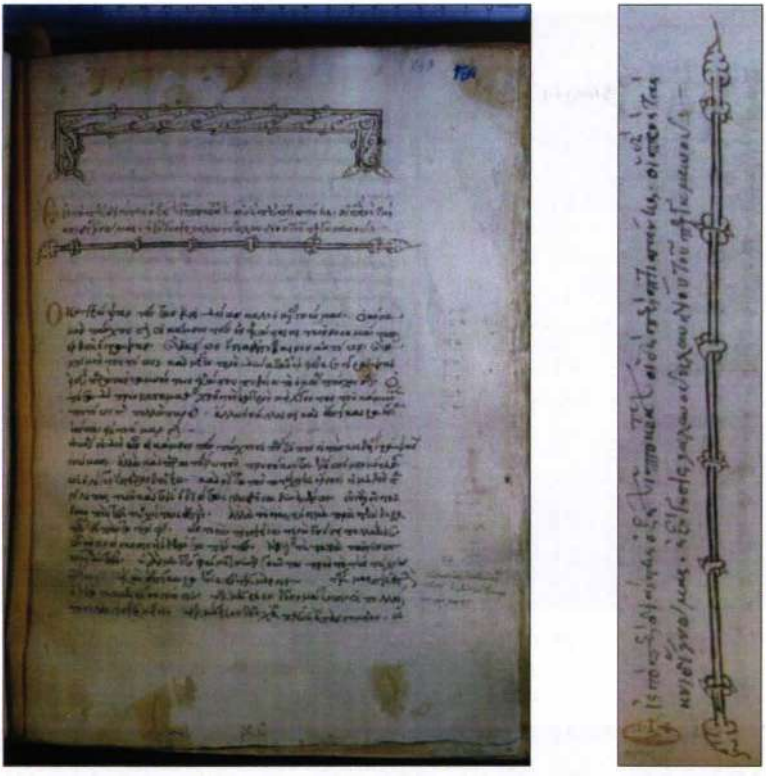
[120] Cf. J. Jouanna, 'Le traité hippocratique du *Régime dans les maladies aiguës*: Remarques sur la tradition manuscrite et sur le texte', *Revue d'histoire des textes* 6, 1976, 22 and Hippocrates, De diaeta in morbis acutis, De alimento, De humidorum usu, ed. R. Joly, Paris 1972, 26: "Les lemmes de Galien ne sont pas d'un aussi grand secours qu'on le souhaiterait, car ils sont fort proches de la branche MV, en vertu d'une double normalisation: les lemmes influencent cette branche de la tradition hippocratique et inversement la tradition hippocratique influence les manuscrits de Galien".

[121] Cf. J. Jouanna, 'Le traité hippocratique du *Régime dans les maladies aiguës*: Remarques sur la tradition manuscrite et sur le texte', *Revue d'histoire des textes* 6, 1976, 16.

[122] Cf. Hippocrates, De diaeta in morbis acutis, De alimento, De humidorum usu, ed. R. Joly, Paris 1972, 14.

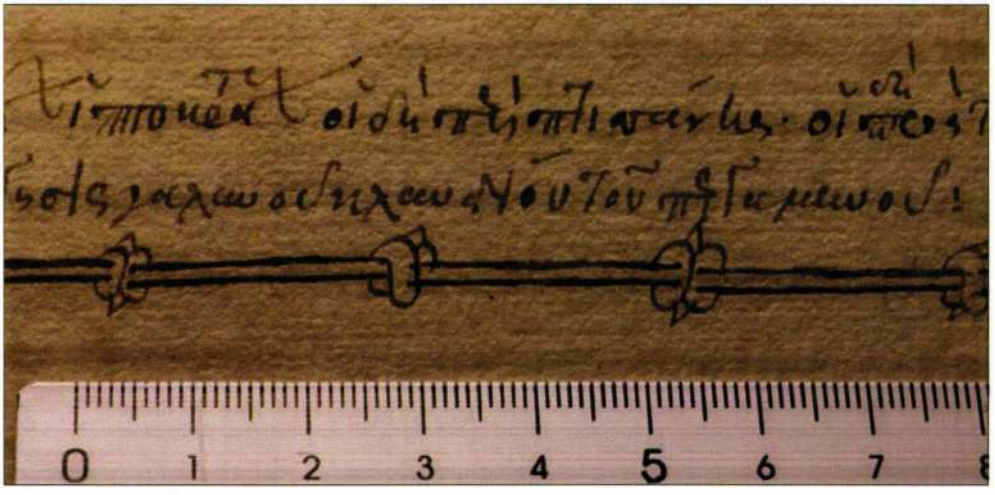
[123] See Gal. *De alim. facult.* 3.39 CMG V 4, 2 p. 381, 19–20 Helmreich = VI 742.1–2 K, *De plac. Hipp. et Plat.* 9.6.5 CMG V 4, 1, 2 p. 572, 34–574, 1 De Lacy = V 762.4–7 K, *In Hipp. Acut. comment.* 1.17 CMG V 9, 1 p. 133, 23–25 Helmreich = XV 452.13–14 K, *De meth. med.* 8.2, X 544. 4–5 K, *De difficult. respir.* 3.1, VII 891.6–7 K, 3.6, VII 913. 8 K. Cf. further *De vict. Hipp. in morb. acut.* 6.12–14 CMG Suppl. Or. II p. 99, 19–101, 1 Lyons and *In Hipp. Acut. comment.* 1.15–1.16 CMG V 9, 1 p. 130, 21–131, 4 Helmreich = XV 445.15 – 446.13 K. One of the relevant passages, viz. *In Hipp. Acut. comment.* 1.17, can be read on f. 167^{r} (old folio number 156^{r}), line 7 of cod. *Vlatadon* 14.

Plate I

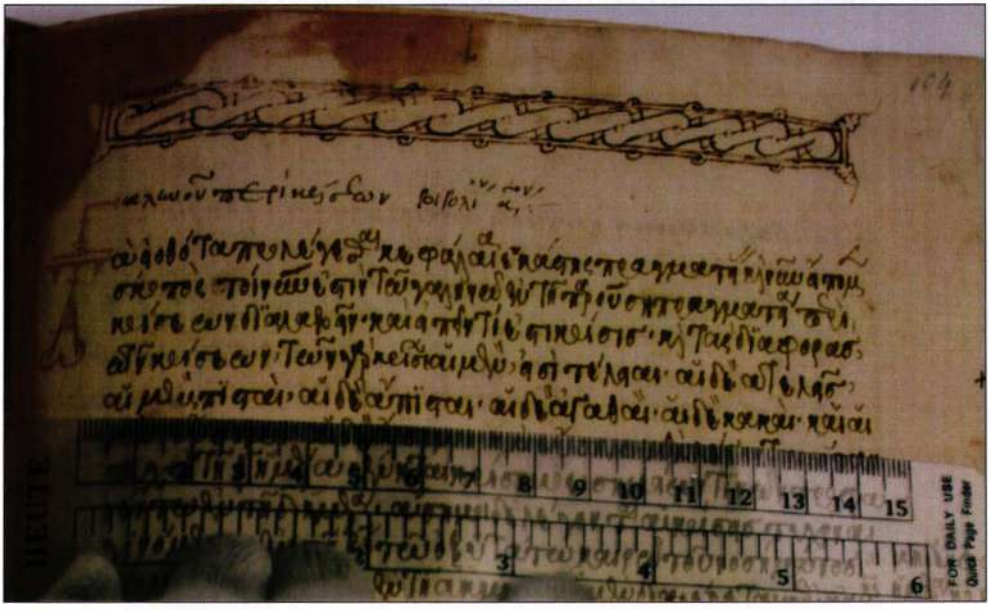


© Ιερά Βασιλική, Πατριαρχική και Σταυροπηγιακή Μονή Βλατάδων Θεσσαλονίκης
Cod. Vlatadon 14, f. 149ʳ old / 160ʳ new folio numbering

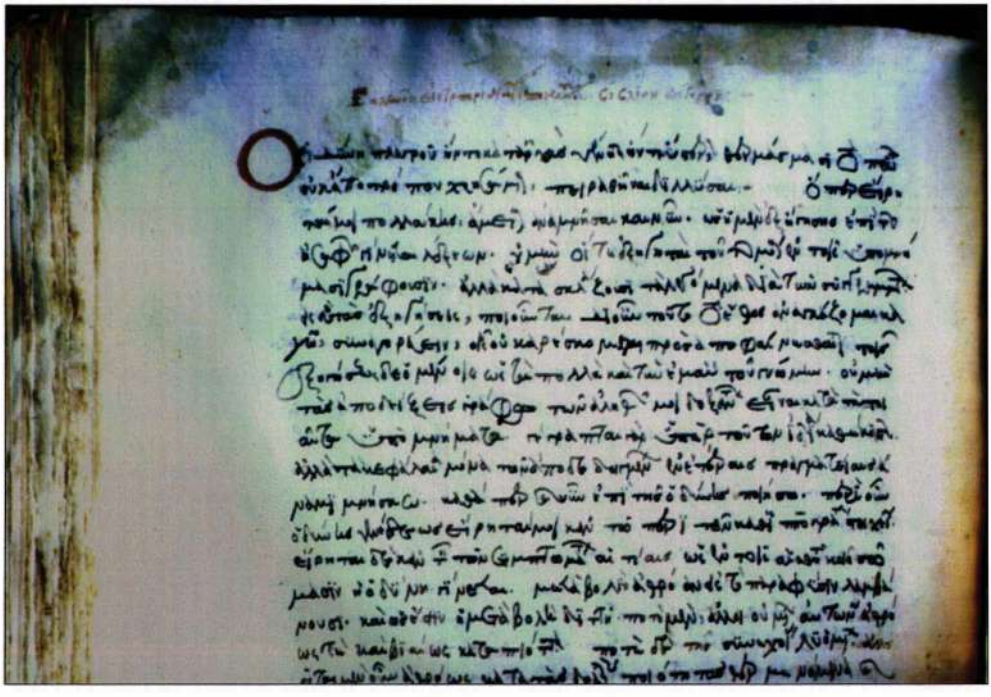
Further view of detail



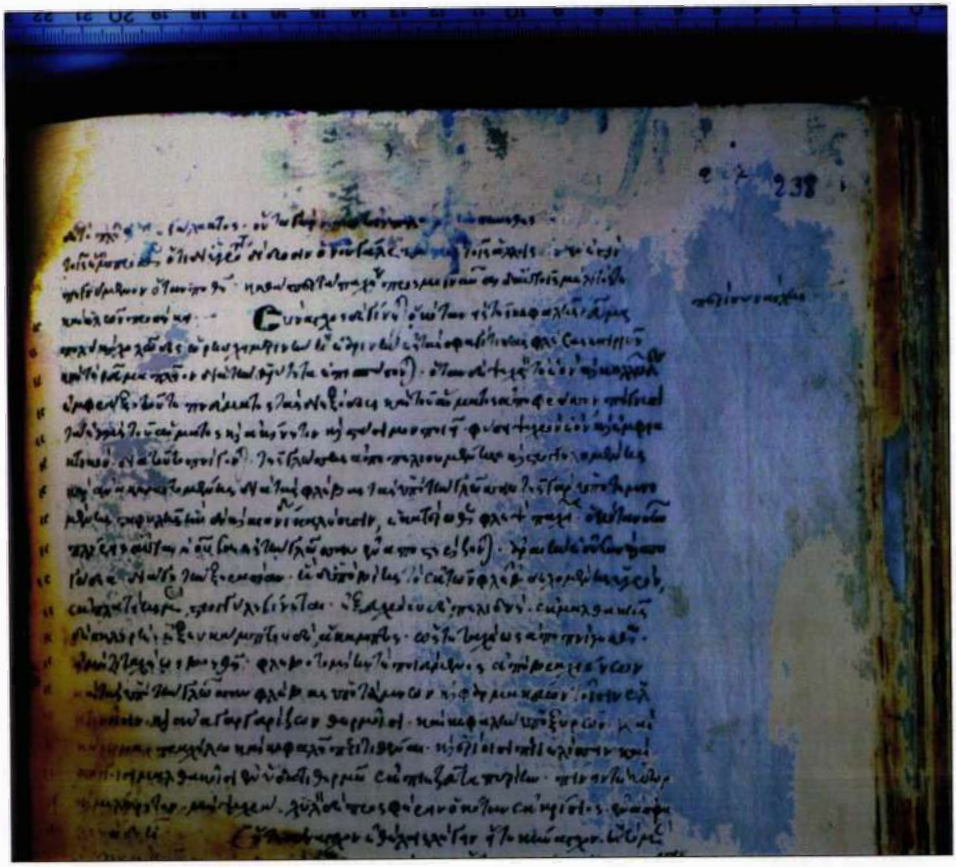
© Ιερά Βασιλική, Πατριαρχική και Σταυροπηγιακή Μονή Βλατάδων Θεσσαλονίκης
(Upon the rulers centimeters and millimeters are marked)



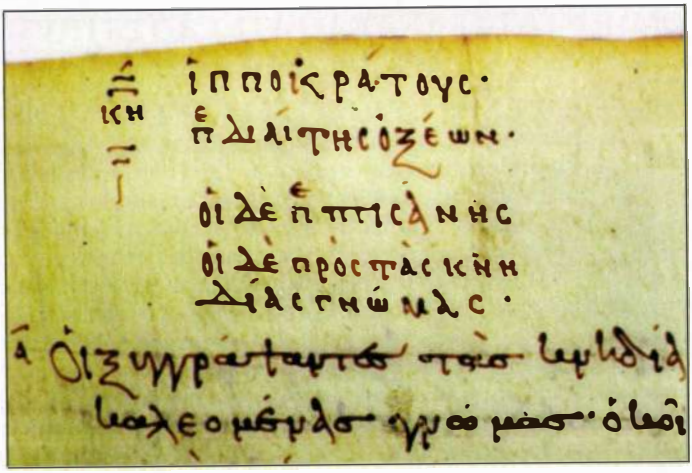
© Ιερά Βασιλική, Πατριαρχική και Σταυροπηγιακή Μονή Βλατάδων Θεσσαλονίκης
Cod. Vlatadon 14, f. 104ʳ old / 112ʳ new folio numbering
(measured in centimeters and inches)



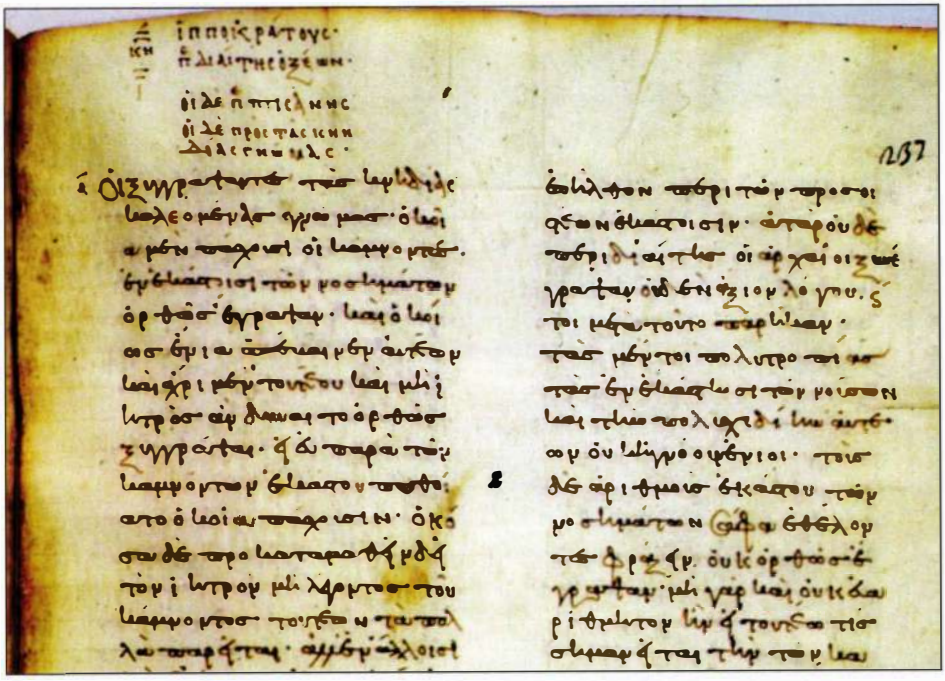
© Ιερά Βασιλική, Πατριαρχική και Σταυροπηγιακή Μονή Βλατάδων Θεσσαλονίκης
Cod. Vlatadon 14, f. 169ᵛ old / 180ᵛ new folio numbering.



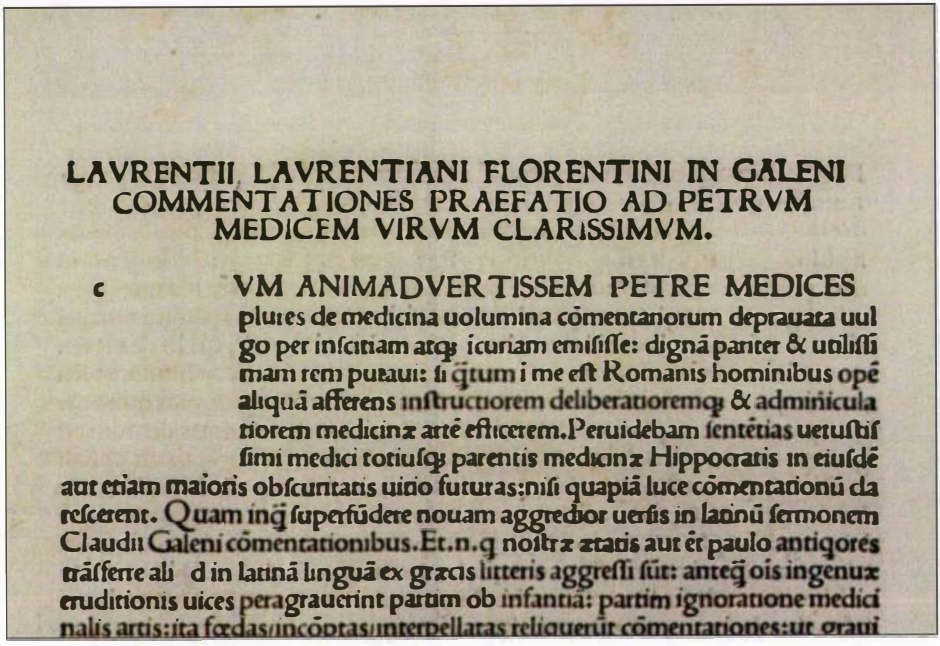
© Ιερά Βασιλική, Πατριαρχική και Σταυροπηγιακή Μονή Βλατάδων Θεσσαλονίκης
Cod. Vlatadon 14, f. 227^{r} old / 238^{r} new folio numbering (partial view; centimeters)



Cod. Marcianus Graecus 269 (coll. 533), f. 237^{r}, view of detail (top of the left column)
© Biblioteca Nazionale Marciana



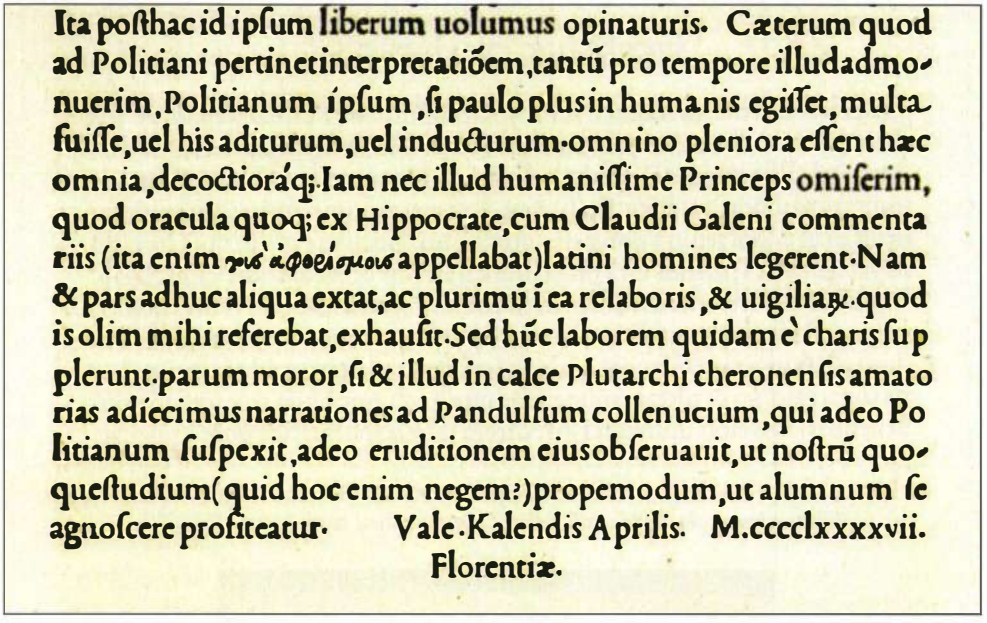
Cod. Marcianus Graecus 269 (coll. 533), f. 237ʳ, further view of detail
© Biblioteca Nazionale Marciana



LAVRENTII LAVRENTIANI FLORENTINI IN GALENI COMMENTATIONES PRAEFATIO AD PETRVM MEDICEM VIRVM CLARISSIMVM.

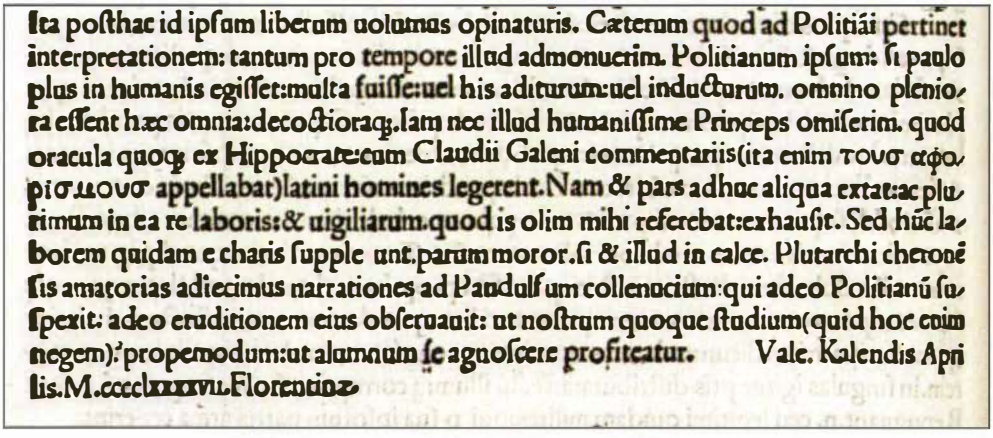
c VM ANIMADVERTISSEM PETRE MEDICES plures de medicina uolumina cōmentariorum deprauata uulgo per inscitiam atq; icuriam emisisse: dignā pariter & utilissimam rem putaui: si q̄tum i me est Romanis hominibus opē aliquā afferens instructiorem deliberatioremq; & adminiculatiorem medicinæ artē efficerem. Peruidebam sentētias uetustissimi medici totiusq; parentis medicinæ Hippocratis in eiusdē aut etiam maioris obscuritatis uitio futuras: nisi quapiā luce cōmentationū clarescerent. Quam inq̄ superfūdere nouam aggredior uersis in latinū sermonem Claudii Galeni cōmentationibus. Et. n. q nostræ ætatis aut ēt paulo antiqores trāsferre ali d in latinā linguā ex græcis litteris aggressi sūt: anteq̄ ois ingenuæ eruditionis uices peragrauerint partim ob infantiā: partim ignoratione medicinalis artis: ita fœdas/incōptas/interpellatas reliquerūt cōmentationes: ut graui

Hippocrates, *Aphorismi. Firenze, A. Miscomini, 16. X. 1494,*
Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, shelf mark Inc.fol.8672, *f. b4ʳ*



Ita posthac id ipsum liberum uolumus opinaturis. Cæterum quod ad Politiani pertinet interpretatiõem, tantũ pro tempore illud admonuerim, Politianum ipsum, si paulo plus in humanis egisset, multa fuisse, uel his aditurum, uel inducturum. omnino pleniora essent hæc omnia, decoctioráq; Iam nec illud humanissime Princeps omiserim, quod oracula quoq; ex Hippocrate, cum Claudii Galeni commenta riis (ita enim τους ἀφορίσμους appellabat) latini homines legerent. Nam & pars adhuc aliqua extat, ac plurimũ i ea relaboris, & uigiliarũ quod is olim mihi referebat, exhausit. Sed hũc laborem quidam è charis supplerunt. parum moror, si & illud in calce Plutarchi cheronensis amatorias adiecimus narrationes ad Pandulfum collenucium, qui adeo Politianum suspexit, adeo eruditionem eius obseruauit, ut nostrũ quoque studium (quid hoc enim negem?) propemodum, ut alumnum se agnoscere profiteatur. Vale. Kalendis Aprilis. M.cccclxxxxvii. Florentiæ.

Angelus Politianus, *Omnia opera ... et alia quaedam lectu digna*, Venice 1498, f. X7ʳ
Courtesy of the Public Library of Cincinnati and Hamilton County, call number 879.8 qP769Xs



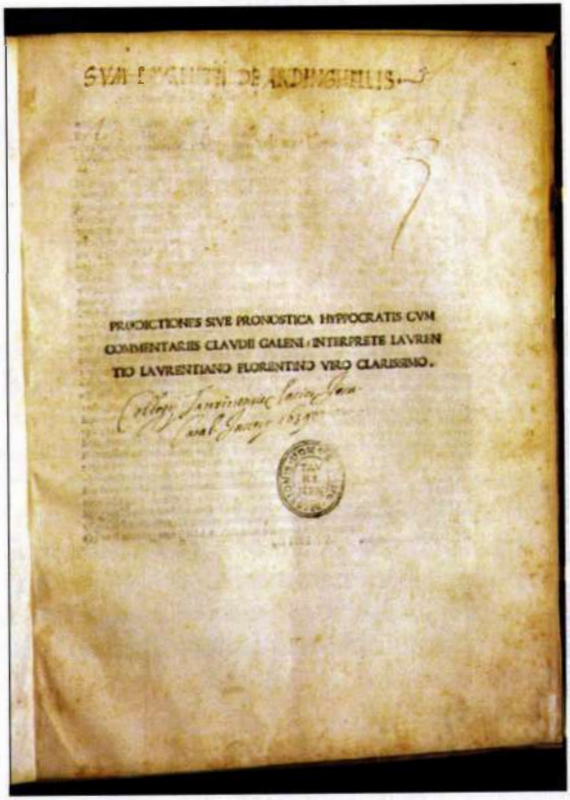
Ita posthac id ipsum liberum uolumus opinaturis. Cæterum quod ad Politiãi pertinet interpretationem: tantum pro tempore illud admonuerim. Politianum ipsum: si paulo plus in humanis egisset: multa fuisse: uel his aditurum: uel inducturum. omnino pleniora essent hæc omnia: decoctioraq;. Iam nec illud humanissime Princeps omiserim. quod oracula quoq; ex Hippocrate: cum Claudii Galeni commentariis (ita enim τους αφορισμους appellabat) latini homines legerent. Nam & pars adhuc aliqua extat: ac plurimum in ea re laboris: & uigiliarum. quod is olim mihi referebat: exhausit. Sed hũc laborem quidam e charis supple unt. parum moror. si & illud in calce. Plutarchi cheronẽ sis amatorias adiecimus narrationes ad Pandulfum collenucium: qui adeo Politianũ suspexit: adeo eruditionem eius obseruauit: ut nostrum quoque studium (quid hoc enim negem)? propemodum: ut alumnum se agnoscere profiteatur. Vale. Kalendis Aprilis. M.cccclxxxxvii. Florentiæ.

Angelus Politianus, *Omnia opera ... et alia quaedam lectu digna*, Florence [*recte* Brescia] 1499, f. x2ᵛ;
Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, shelf mark Inc. fol. 13219

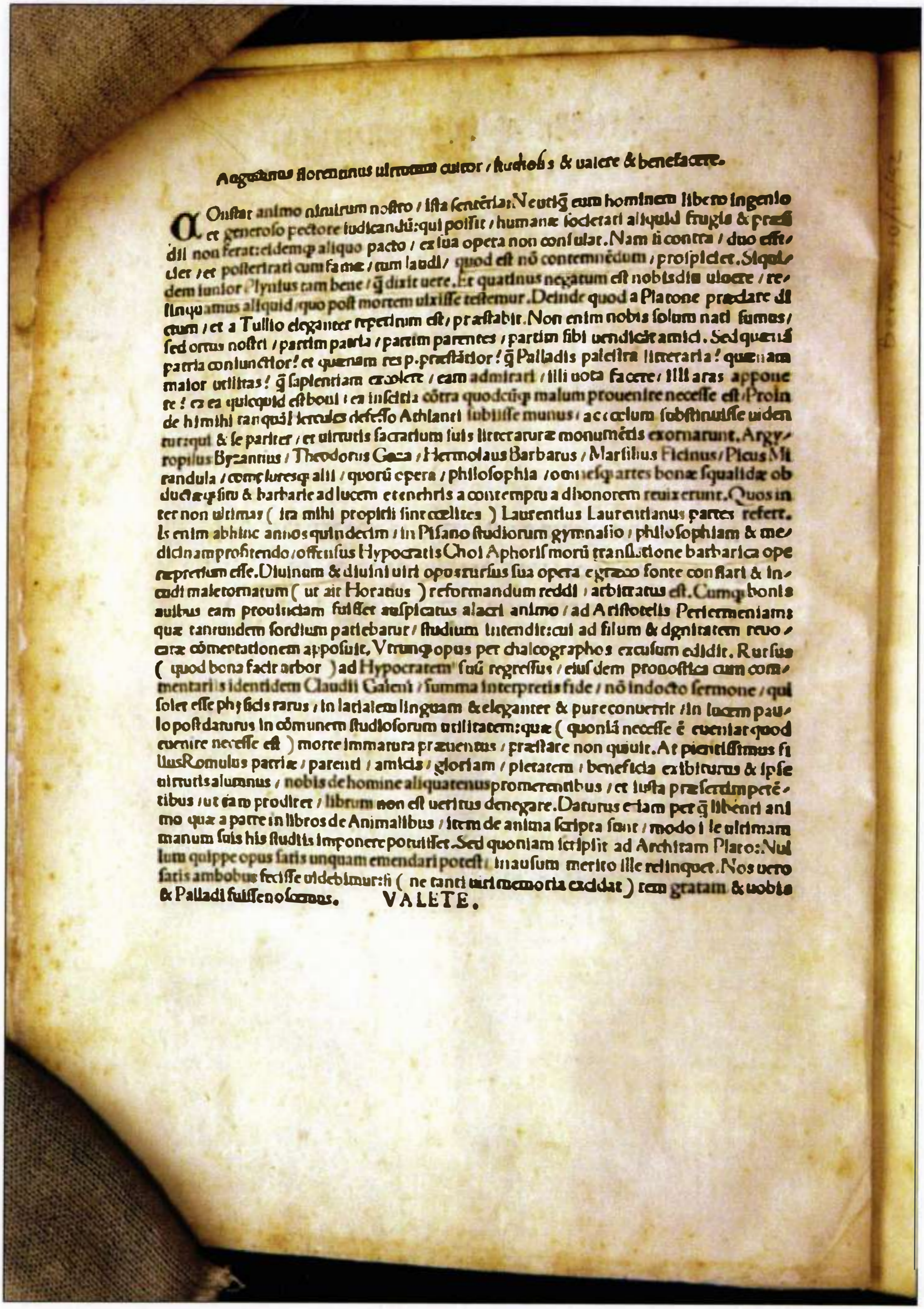
VIGESIMVS QVARTVS

gueſcere:animalia(ut inquit Plinius)placidiſſima:mures uero auiditate ma xima ſalem lambunt:eoq; (ut creditum eſt)redduntur prægnantes:quod ex Ariſtotele Plinius(ut alia multa)refert. Scorpiones terram fere exedentes ui uunt:aſcalabotes autẽ ſeu ſtelliones: & aranei minimo ſuctu:hæc enim ani mantia(ut adnotatum a nobis eſt)uitreis ícluſa poculis: nullo quidem cibo ſupra ſemeſtre ſpatium uitã protrahunt:etſi eoꝝ oculi extumeſcunt. ſed & lupi cum maiori fame uexantur:terram etiã depaſcuntur. Serpentes uero(ſi cubi adeſt facultas)cupiditate ſumma uinum appetunt. itaq; minime miran dum eſt:ſi uiperas a Claudio Galeno ſcribitur repertas quãdoq; in ampho ris uinariis:quin & pleraq; animantia: quæ græci amphiuia uocant:nõ min9 uenenis:q̃ aliis cibis uiuunt:ea. M. Cicero uitæ ãcipitis latina uoce appellat.

Petrus Crinitus, *De honesta disciplina* XXIV.5, Florence 1504, f. o'
Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, shelf mark Incun. 2° 12238



Hippocrates, *Prodictiones sive pronostica* ..., Florence 1508, title page
Courtesy of the National Library of Medicine, Bethesda, Maryland
Call number WZ 240 H 667pL 1508

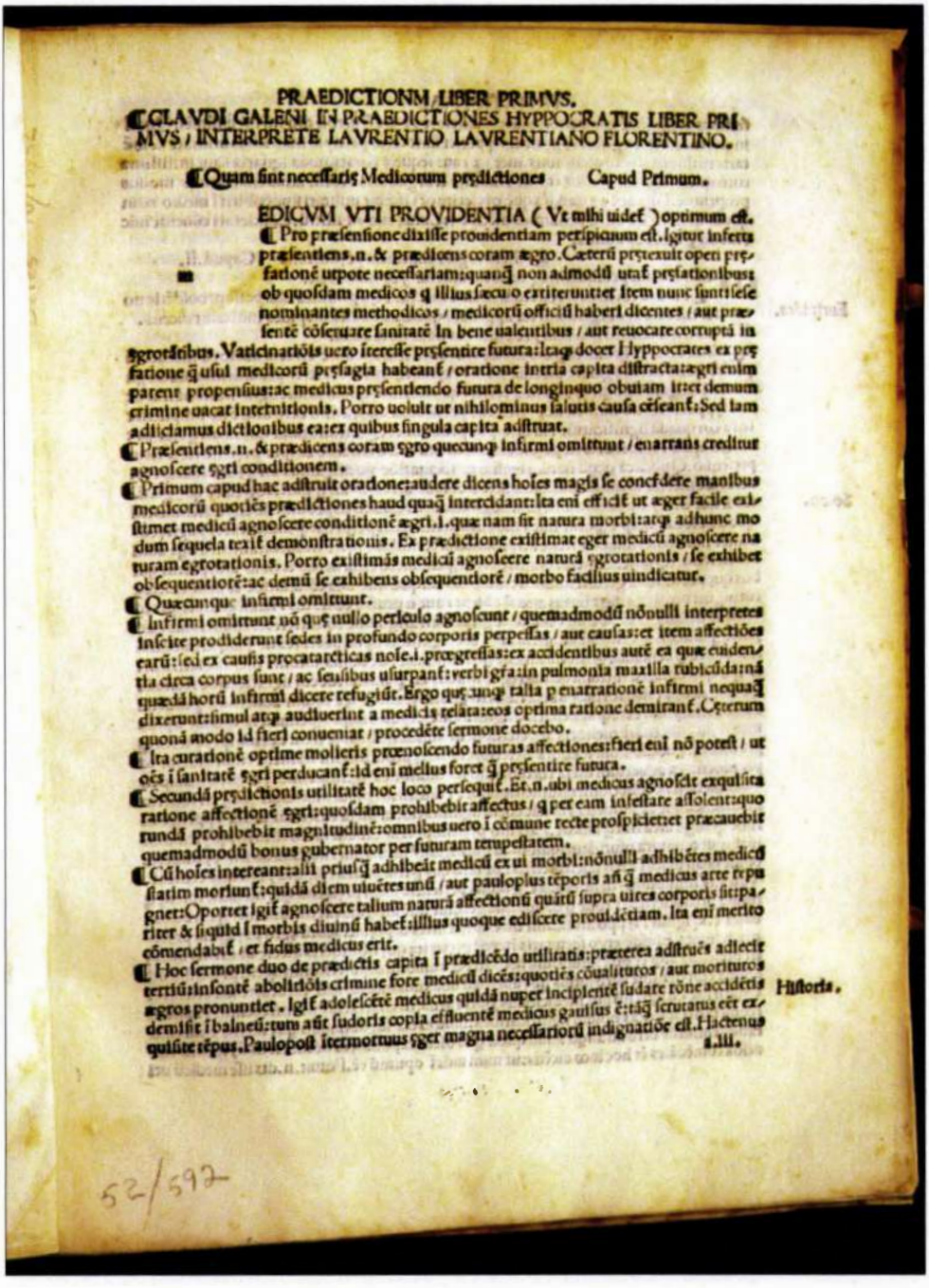


Augustinus florentinus uirtutum cultor / studiosis & ualere & benefacere.

CONstat animo uirorum nostro / ista sententia: Neutiq̃ eum hominem libero ingenio et generoso pectore iudicandũ: qui possit / humanae societati aliquid frugis & praesidii non ferat: eidemq̃ aliquo pacto / ex sua opera non consulat. Nam si contra / duo efficiet / et posteritati cum famae / cum laudi / quod est nõ contemnẽdum / prospiciet. Siquidem iunior Plynius tam bene / q̃ dixit uere. Et quatinus negatum est nobis diu uiuere / relinquamus aliquid / quo post mortem uixisse testemur. Deinde quod a Platone praeclare dictum / et a Tullio eleganter repetitum est / praestabit. Non enim nobis solum nati sumus / sed ortus nostri / partim patria / partim parentes / partim sibi uendicant amici. Sed quenã patria coniunctior? et quenam res p. praestãtior? q̃ Palladis palestra litteraria? quaenam maior utilitas? q̃ sapientiam excolere / eam admirari / illi uota facere / illi aras apponere? ex ea quicquid est boni: ex inscitia cõtra quodcũq̃ malum prouenire necesse est. Proinde hi mihi tanquã Hercules defesso Athlanti subiisse munus / ac caelum substinuisse uidentur: qui & se pariter / et uirtutis sacrarium suis litteraturae monumẽtis exornarunt. Argyropilus Byzantius / Theodorus Gaza / Hermolaus Barbarus / Marsilius Ficinus / Picus Mirandula / compluresq̃ alii / quorũ opera / philosophia / omnesq̃ artes bonae squalidae obductaeq̃ situ & barbarie ad lucem e tenebris a contemptu ad honorem reuixerunt. Quos inter non ultimas (ita mihi propitii sint caelites) Laurentius Laurentianus partes refert. Is enim abhinc annos quindecim / in Pisano studiorum gymnasio / philosophiam & medicinam profitendo / offensus Hypocratis Choi Aphorismorũ translatione barbarica operepretium esse. Diuinum & diuini uiri opus rursus sua opera e graeco fonte conflari & incudi male tornatum (ut ait Horatius) reformandum reddi / arbitratus est. Cumq̃ bonis auibus eam prouinciam fuisset auspicatus alacri animo / ad Aristotelis Periermenias: quae tantundem sordium patiebatur / studium intendit: cui ad filum & dignitatem reuocatae cõmentationem apposuit. Vtrunq̃ opus per chalcographos excusum edidit. Rursus (quod bona facit arbor) ad Hypocratem suũ regressus / eiusdem pronostica cum commentariis identidem Claudii Galeni / summa interpretis fide / nõ indocto sermone / qui solet esse physicis rarus / in latialem linguam & eleganter & pure conuertit / in lucem paulo post daturus in cõmunem studiosorum utilitatem: quae (quoniã necesse ẽ eueniat quod euenire necesse est) morte immatura praeuentus / praestare non quiuit. At pientissimus filius Romulus patriae / parenti / amicis / gloriam / pietatem / beneficia exhibiturus & ipse uirtutis alumnus / nobis de homine aliquatenus promerentibus / et iusta praeferentibus petẽtibus / ut eam prodiret / librum non est ueritus denegare. Daturus etiam per q̃ libenti animo quae a patre in libros de Animalibus / item de anima scripta sunt / modo ille ultimam manum suis his studiis imponere potuisset. Sed quoniam scripsit ad Architam Plato: Nullum quippe opus satis unquam emendari potest: inausum merito ille relinquet. Nos uero satis ambobus fecisse uidebimur: si (ne tanti uiri memoria excidat) rem gratam & uobis & Palladi fuissemus facturos. VALETE.

Hippocrates, *Prodictiones sive pronostica* …, Florence 1508, *verso* of the title page.
Preface of the editor Augustinus Florentinus.
Courtesy of the National Library of Medicine, Bethesda, Maryland;
Call number WZ 240 H 667pL 1508

Plate VIII



PRAEDICTIONM LIBER PRIMVS.

¶ CLAVDI GALENI IN PRAEDICTIONES HYPPOCRATIS LIBER PRIMVS / INTERPRETE LAVRENTIO LAVRENTIANO FLORENTINO.

¶ Quam sint necessariæ Medicorum prędictiones Capud Primum.

EDICVM VTI PROVIDENTIA (Vt mihi uidet) optimum est.

¶ Pro præsensione dixisse prouidentiam perspicuum est. Igitur infertur præsentiens, n. & prædicens coram ægro. Cæterũ prętexuit operi prę-
fationẽ utpote necessariam: quanq̃ non admodũ utat pręfationibus:
ob quosdam medicos q illius sæculo extiterunt: et item nunc sunt: sese
nominantes methodicos / medicorũ officiũ haberi dicentes / aut præ-
sentẽ cõseruare sanitatẽ in bene ualentibus / aut reuocare corruptã in
ęgrotãtibus. Vaticinatiõis uero ĩteresse prę̃sentire futura: itaq; docet Hyppocrates ex prę
fatione q̃ usui medicorũ prę̃sagia habeant / oratione intra capita distracta: ægri enim
parent propensius: ac medicus prę̃sentiendo futura de longinquo obuiam ĩt: et demum
crimine uacat internitionis. Porro uoluit ut nihilominus salutis causa cẽseant: Sed iam
adiiciamus dictionibus ea: ex quibus singula capita adstruat.

¶ Præsentiens. n. & prædicens coram ęgro quecunq; infirmi omittunt / enarrans creditur
agnoscere ęgri conditionem.

¶ Primum capud hac adstruit oratione: audere dicens hoĩes magis se concr̃dere manibus
medicorũ quotiẽs prædictiones haud quaq̃ intercidant: Ita enĩ efficit ut æger facile exi-
stimet medicũ agnoscere conditionẽ ægri. i. quæ nam sit natura morbi: atq; adhunc mo
dum sequela texit demonstrationis. Ex prædictione existimat eger medicũ agnoscere na
turam egrotationis. Porro existimãs medicũ agnoscere naturã ęgrotationis / se exhibet
obsequentiorẽ: ac demũ se exhibens obsequentiorẽ / morbo facilius uindicatur.

¶ Quæcunque infirmi omittunt.

¶ Infirmi omittunt nõ quę nullo periculo agnoscunt / quemadmodũ nõnulli interpretes
inscite prodiderunt sedes in profundo corporis perpessas / aut causas: et item affectiões
earũ: sed ex causis procatarcticas noĩe. i. prœgressas: ex accidentibus autẽ ea quæ euiden-
tia circa corpus sunt / ac sensibus usurpant: verbi gr̃a: in pulmonia maxilla rubicũda: nã
quædã horũ infirmi dicere refugiũt. Ergo quęcunq; talia p enarrationẽ infirmi nequaq̃
dixerunt: simul atq; audiuerint a medicis relata: eos optima ratione demirant. Cęterum
quonã modo id fieri conueniat / procedẽte sermone docebo.

¶ Ita curationẽ optime molieris prœnoscendo futuras affectiones: fieri enĩ nõ potest / ut
oẽs ĩ sanitatẽ ęgri perducant: id enĩ melius foret q̃ prę̃sentire futura.

¶ Secundã prędictionis utilitatẽ hoc loco persequit. Et. n. ubi medicus agnoscit exquisita
ratione affectionẽ ęgri: quosdam prohibebit affectus / q per eam infestare assolent: quo
rundã prohibebit magnitudinẽ: omnibus uero ĩ cõmune recte prospiciet: et præcauebit
quemadmodũ bonus gubernator per futuram tempestatem.

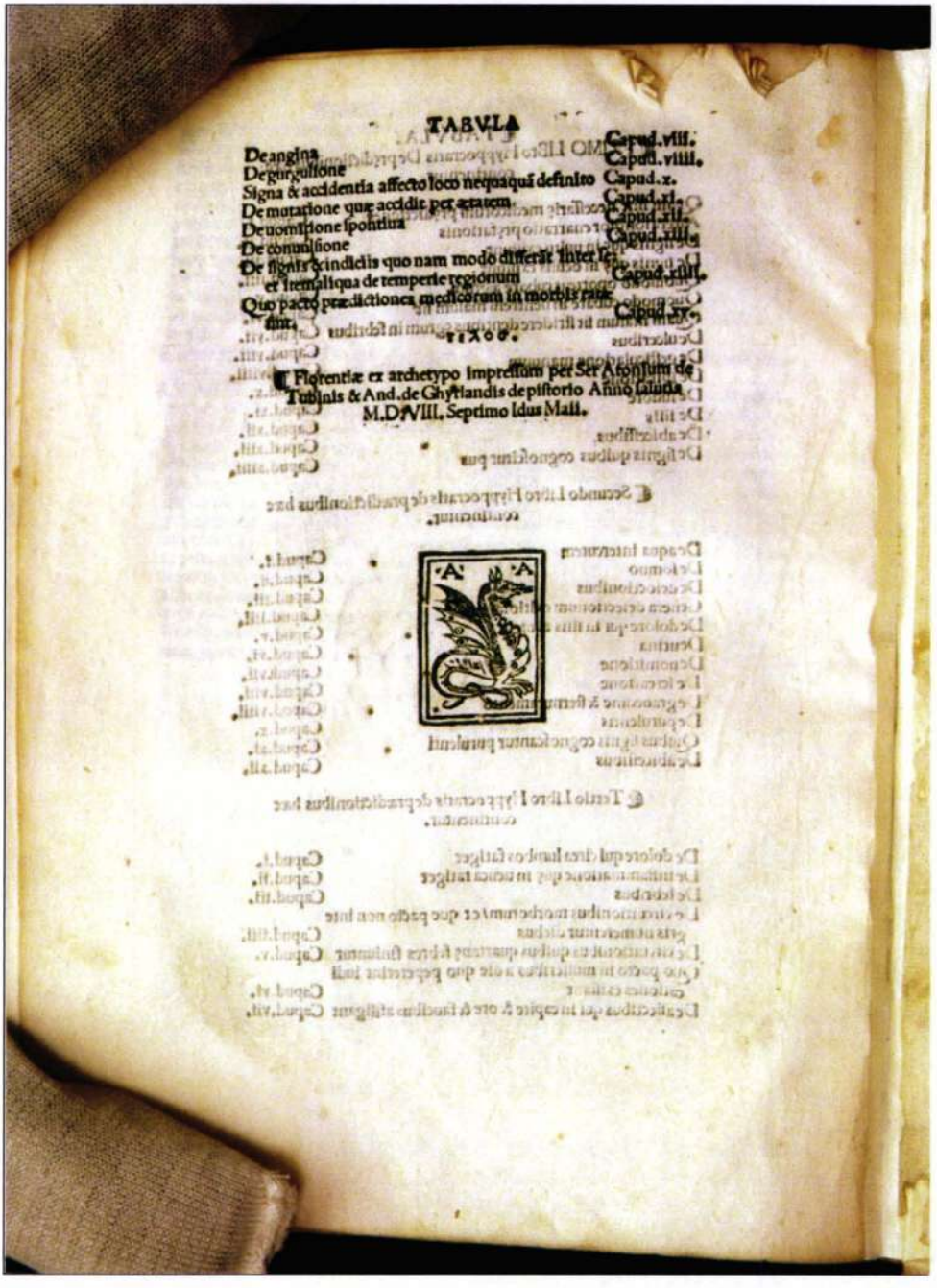
¶ Cũ hoĩes intereant: alii priusq̃ adhibeãt medicũ ex ui morbi: nõnulli adhibẽtes medicũ
statim moriunt: quidã diem uiuẽtes unũ / aut pauloplus tẽporis añ q̃ medicus arte repu
gnet: Oportet igit agnoscere talium naturã affectionũ quãtũ supra uires corporis sit: pa-
riter & siquid ĩ morbis diuinũ habet: illius quoque ediscere prouidẽtiam. Ita enĩ merito
cõmendabit / et fidus medicus erit.

¶ Hoc sermone duo de prædictis capita ĩ prædicẽdo utilitatis: præterea adstruẽs adiecit
tertiũ: insontẽ abolitiõis crimine fore medicũ dicẽs: quotiẽs cõualituros / aut morituros
ægros pronuntiet. Igit adolescẽtẽ medicus quidã nuper incipientẽ sudare rõne accidẽtis Historia.
demisit ĩ balneũ: tum aũt sudoris copia effluentẽ medicus gauisus ẽ: tãq̃ scrutatus eẽt ex-
quisite tẽpus. Paulopost ĩtermortuus ęger magna necessariorũ indignatiõe est. Hactenus

a.iii.

52/592

Hippocrates, *Prodictiones sive pronostica* …, Florence 1508, f a3ʳ.
Courtesy of the National Library of Medicine, Bethesda, Maryland
Call number WZ 240 H 667pL 1508



TABVLA

De angina — Capud. viii.
De gurgulione — Capud. viiii.
Signa & accidentia affecto loco nequaquã definito — Capud. x.
De mutatione quæ accidit per ætatem — Capud. xi.
De uomitione ipontiua — Capud. xii.
De commixtione — Capud. xiii.
De signis & indiciis quo nam modo differãt inter se — Capud. xiiii.
et hemaliqua de temperie regionum
Quo pacto prædictiones medicorum in morbis fiãt — Capud. xv.
finis.

FINIS.

Florentiæ ex archetypo impressum per Ser Antonium de Tubinis & And. de Ghyllandis de pistorio Anno salutis M.D.VIII. Septimo Idus Maii.

Hippocrates, *Prodictiones sive pronostica* …, Florence 1508, colophon
Courtesy of the National Library of Medicine, Bethesda, Maryland;
Call number WZ 240 H 667pL 1508

BIBLIOTHECÆ
VENETÆ
MANVSCRIPTÆ
PVBLICÆ
&
PRIVATÆ

Quibus diuerſi Scriptores hactenus incogniti recenſentur.

OPERA

IACOBI PHILIPPI TOMASINI

Epiſcopi Æmonienſis.

Ad Illuſtriſſimos Literarum Patronos

PETRVM ET IACOBVM

Puteanos Fratres.

VTINI, Typis Nicolai Schiratti. MDCL.

SVPERIORVM PERMISSV.

Iacobus Philippus Tomasini, *Bibliothecae Venetae manuscriptae...*, Udine 1650, title page
Universitäts-und Landesbibliothek Bonn, shelf mark Ab 1075

Manuscripta Græca & Latina, quæ extant in Bibliotheca Viri celeberrimi D. Iosephi de Aromatariis apud Venetos primi nominis Medici.

Dictionum Atticarum collectio Moschopuli.

Aristoteles de Anima.

Expositio in Aristot. de Anima, *Incerti.*

Syrianus in Metaphysica Aristotelis.

Arethas Cappadox de Causis & Signis Acutarum Affectionum.

Idem de Causis & Signis Diuturnarum Affectionum.

Idem de Acutarum affectionum curatione.

Idem de Diuturnarum affectionum curatione.

Galenus de conformatione fœtus.

De Hominis structura.

De Musculorum resectione, tyronibus.

De Nerurum dissectione.

De Venarum resectione.

De Pulsibus ad Antonium Philologum, & Philosophum.

De Quinque sensibus.

De Respiratione causis.

De Respiratione difficili.

Claudius Galenus de Moribus.

Galenus de medicamentis purgantibus, quæcunque bilem ducunt rubram.

Herophili definitiones Pulsuum.

Fragmentum.

Anonymus de Pulsibus.

Theophilus de Pulsibus.

Liber, cum Deo Sancto, Artis Medicę.

De Vrinis Abitzianus.

De Antidotis.

Scholia, cum Deo, in Prognosticum Hippocratis, ex auditione (siue ore) Stephani Atheniensis.

Expositio Nicephori Blemidę in Psalmos.

S. Patris nostri Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani interpretatio Psalmorum.

Expositio S. Patris nostri Anastasij in introductionem creationis Sex dierum.

Sapientis Cęsarij, Sancti Fratris Gregorij Episcopi Nazianzeni Interrogationes & Responsa.

Ioannis Presbyteri Damasceni quędam.

Liber Incerti de precatione; postremum inscribitur, de Patientia & martyrij desiderio. *mutilus initio.* cuius Caput 5.

Opusculum Anastasij Monachi montis Sinai.

Alterum Anastasij Archiepiscopi Alexandrini.

Libri Latini, & Etrusci.

Liber, in quo Quinti Curtij Epistolę.

Lias & Bellum Ranarum Homeri Carolo Aretino interprete.

Eiusdem Caroli ad Nicolaum Pont. V. carmina.

Eiusdem laudes Leonardi Aretini.

Leonardi Aretini traductio Actus primi primę Comœdię Aristophanis.

Liber, in quo Francisci Petrarchæ Psalmi, & Liber de Bona Fortuna, trans-

Iacobus Philippus Tomasini, *Bibliothecae Venetae manuscriptae...*, Udine 1650, page 94

Universitäts- und Landesbibliothek Bonn, shelfmark Ab 1075

ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΝ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΝ
ΙΕΡΑ ΒΑΣΙΛΙΚΗ, ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΗ ΚΑΙ
ΣΤΑΥΡΟΠΗΓΙΑΚΗ ΜΟΝΗ ΒΛΑΤΑΔΩΝ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Ἀριθ. Πρωτ. 107

Ἐν Θεσσαλονίκῃ, τῇ 3ῃ Αὐγούστου 2009

Διά τοῦ παρόντος ἐπιτρέπομεν εἰς τόν διδάκτορα κ. Στέφανον Ἀλεξάνδρου νά δημοσιεύσῃ φωτογραφίας τινάς (οὐχί περισσοτέρας τῶν δέκα) τοῦ κώδικος Βλατάδων 14, τάς ὁποίας οὗτος ἔλαβεν ἀπό τοῦ Δεκεμβρίου 2008 μέχρι σήμερον, χρησιμοποιήσας τόν ἐξοπλισμόν τόν ὁποῖον εἶχε χορηγήσει εἰς αὐτόν τό Κοινωφελές Ἵδρυμα Ἀλέξανδρος Σ. Ὠνάσης.

Εἰς τήν πλευράν ἑκάστης φωτογραφίας δέον νά γραφῇ:

© Ἱερά Μονή Βλατάδων, Θεσσαλονίκη.

Ὁ ἡγούμενος,

Ὁ Μητροπολίτης Τυρολόης καί Σερεντίου
Παντελεήμων Ροδόπουλος
Ὁμ. Καθηγητής, τέως Πρύτανις τοῦ Α.Π.Θ..

Διεύθυνσις: Ἐπταπυργίου 64, Θεσσαλονίκη 546 34, τηλ.: 2310 209 913, fax: 2310 246 349

Parenthetically it is worth noting that broadly similar pieces of evidence are found also elsewhere in Greek literature. In the second book of Athenaeus' *Learned Banquet* an unidentified character[124], possibly the symposiast Galen, who had been introduced in Book I to present, as a connoisseur, Italian wines[125], draws upon the Hippocratic treatise *De diaeta in morbis acutis* to make a point about the pleasantness of sweet wine, mentioning four titles of this writing[126]. In the pseudo-Galenic treatises Περὶ τῆς Ἱπποκράτους διαίτης ἐπὶ τῶν ὀξέων νοσημάτων (*De diaeta Hippocratis in morbis acutis*)[127] and Περὶ αἰτίας παθῶν (*De causa affectionum*)[128] the titles Πρὸς τὰς Κνιδίας γνώμας and Περὶ πτισάνης are also made mention of. In two of these cases[129] the references regard the appendix of Περὶ διαίτης ὀξέων[130], whose authenticity has been called into question in antiquity, as we learn from Galen[131]. To this appendix relate also the two references to a writing entitled Περὶ πτισάνης which are found in the forged letter of Hippocrates addressed to Democritus[132].

Both parts of the title written on f. 160^{r} of cod. *Vlatadon* 14 are linked inasmuch as the words ἐξήγησις γαληνοῦ κλαυδίου τοῦ περγαμηνοῦ pick up the terms εἰς τὸ from its beginning. Similarly, in the headings Γαληνοῦ εἰς τὸ περὶ διαίτης ὀξέων λόγος τρίτος and Γαληνοῦ εἰς τὸ περὶ διαίτης ὀξέων βιβλίον τρίτον found in the manuscripts *Athous Lavra* Ω 70 (1880)[133] and *Monacensis Graecus* 469 respectively,[134] the words λόγος and βιβλίον refer back to the titles precedingly

---

[124] Cf. Ath. *Deipn.* I–II, ed. A. M. Desrousseaux – C. Astruc, Paris 1956, p. 112, n. 1.

[125] Cf. Gal. *In Hipp. Acut. comment.* 3.8 CMG V 9, 1 p. 229, 18–19 Helmreich (XV 648, 11–12 K): γεννῶνται δὲ καθ' ἕκαστον ἔθνος οἶνοι τοιοῦτοι, κατὰ μὲν τὴν Ἰταλίαν ὁ ἄτονος Σαβῖνος ...

[126] Cf. Ath. *Deipn.* II, 45 e-f: ... ὁ γλυκάζων δ' οἶνος οὐ βαρύνει τὴν κεφαλήν, ὡς Ἱπποκράτης ἐν τῷ Περὶ διαίτης φησίν, ὅ τινες μὲν ἐπιγράφουσι Περὶ ὀξέων νόσων, οἳ δὲ Περὶ πτισάνης, ἄλλοι δὲ Πρὸς τὰς Κνιδίας γνώμας.

[127] Cf. [Gal.] *De vict. Hipp. in morb. acut.* 4, CMG V 9, 1, p. 377, 5 Westenberger = XIX 195,11 K, further *ibid.* 8, CMG V 9, 1, p. 386, 15–16 Westenberger = XIX 212,6 K and *ibid.* 8, CMG V 9, 1, p. 389, 20 Westenberger = XIX 217, 4–5 K.

[128] Cf. G. Helmreich, 'Handschriftliche Studien zu Galen' II, *Programm des Königl. Humanistischen Gymnasiums in Ansbach für das Schuljahr 1910/11*, 13, 11.

[129] The passage mentioned in the preceding footnote is referring to *Acut.* (*spur.*) 1 (Littré II, 394, 1), whereas *De vict. Hipp. in morb. acut.* 8, CMG V 9, 1, p. 389, 20 Westenberger = XIX 217, 4–5 K relates to *Acut.* (*spur.*) 22 (Littré II, 502, 7).

[130] Cf. E. Littré (ed.), *Oeuvres complètes d'Hippocrate: Traduction nouvelle avec le texte grec en regard*, vol. II, Paris 1840, repr. Amsterdam 1961, 394–529.

[131] Cf. *In Hipp. Acut. comment.* 4.1, CMG V 9, 1 p. 271, 3 – 272, 3 Helmreich = XV 732.2–734.4 K.

[132] See Littré IX, 388, 23 and 390, 17. For ways in which the Hippocratic writing *De victu acutorum* (Littré II, 224–376) and related texts are referred to cf. further A. Anastassiou, D. Irmer, *Testimonien zum Corpus Hippocraticum*, Teil I: Nachleben der hippokratischen Schriften bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. unter Einschluß des Caelius Aurelianus sowie der Kompilatoren Oreibasios, Aëtios aus Amida, Alexandros aus Tralleis und Paulos aus Aigina, Göttingen 2006, 3–4.

[133] Cf. Spyridon Lavriotes, Sophronios Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos* (Harvard Theological Studies XII), Cambridge, MA 1925, repr. New York 1969, 342.

[134] Cf. Gal. *In Hipp. Acut. comment.* III.1, CMG V 9,1 p. 218 Helmreich.

enunciated, which are both introduced by the preposition εἰς. These two codices, which were copied according to G. Helmreich in the fourteenth century, are currently regarded as contaminated from a common ancestor of the witnesses *Vlatadon* 14 and *Athous Iviron* 184 (4304 Lambros)[135].

Already in Galen's works the noun ἐξήγησις is repeatedly construed with the preposition εἰς[136]. Thus the grammatical structure of the heading containing the *gentilicium* Claudius does not betray a late date of composition.

The manuscripts *Vlatadon* 14 and *Athous Iviron* 184 are deemed to represent the only surviving direct descendants of a hyparchetype mirroring antique tradition[137]. On f. 195^{v} of cod. *Iviron* 184 one finds below a minor decorative strip the following heading[138]: τέλ(ος) τοῦ β˜ βιβλίου ▒ Γαληνοῦ εἰς τὸ πε(ρὶ) διαίτ(ης) ὀξέων νοσημάτων: – The rubric located at the top of f. 130^{r}, i.e. at the beginning of Galen's commentary on the Hippocratic writing *De victu acutorum*, is unfortunately illegible on the currently available reproductions, but it clearly contains also letters apart from ornaments. The words that would interess us, found below a horizontal foliated bar in whose middle a decorative floral element juts out, have not been transcribed in the critical apparatuses of G. Helmreich and A. Pietrobelli. Yet, they are reproduced in the second volume of Lambros' catalogue as Γαληνοῦ Ὑπόμνημα εἰς τὸ περὶ διαίτης ὀξέων Ἱπποκράτους[139]. In this respect it should be noted on the one hand that this heading has not been written by the main scribe of the Galenic treatise *In Hippocratis de victu acutorum commentaria quattuor*. More importantly, the folios 130 and 266 clearly are later additions, which serve to make up a mutilation[140].

---

[135] Cf. A. Pietrobelli, *Histoire du texte, édition critique et traduction annotée du livre I du commentaire de Galien au Régime des maladies aiguës d' Hippocrate*, PhD diss., University of Paris IV – Sorbonne, vol. 2, 2008, CCCXXXII. As shown in that stemma, Pietrobelli assumes that some of the surviving manuscripts belonging to different lines of tradition are subjected to contamination, viz. that characteristic readings of the hyparchetype α' also survive outside the codices *Vlatadon* 14 and *Iviron* 184.

[136] Cf. ἐξήγησιν εἰς αὐτήν Gal. *In Hipp. Epid. VI comment.* 3.5 (XVII b 15.7–8 K) and τῶν γεγενημένων ἡμῖν ἐξηγήσεων εἰς αὐτά *De vict. Hipp. in morb. acut.* 1.30 (XV 485.10 K). See also *In Hipp. Artic. Comment.* 4.26 (XVIII a 705.7 K).

[137] Cf. the hyparchetype designated as α' in A. Pietrobelli's stemma referred to slightly earlier. The disarranged folia of cod. *Vlatadon* 14 that relate to Books II–IV of *In Hippocratis de victu acutorum commentaria quattuor* have never yet been utilised by editors and cannot be minutely discussed here.

[138] Between the words βιβλίου and Γαληνοῦ seven dots have been penned to mark a failure of continuity.

[139] Cf. S. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. II, Cambridge 1900, 50. However, since this scholarly work has been produced rather expeditiously in the nineteenth century, it is not always trustworthy.

[140] This can be easily noticed if one has a look at the microfilm of cod. *Iviron* 184 (4305 Lambros) owned by the Patriarchal Institute of Patristic Studies in Thessalonica. Cf. *ibid.*, 50: Ὁ κῶδιξ ἀπαρτίζεται ἐκ δύο μερῶν ... See further A. Pietrobelli, *Histoire du texte, édition critique et traduction annotée du livre I du commentaire de Galien au Régime des maladies aiguës d' Hippocrate*, PhD diss., University of Paris IV – Sorbonne, vol. 1, 2008, CXXXV. It deserves nonetheless to be reported that for some reason the text found on f. 130 (*recto* and *verso*) of cod. *Iviron* 184 shows certain strong affinities with cod. *Vlatadon* 14. For instance both manuscripts read πάντες and οἱ πολλοί instead

Repeatedly the *Vlatadon* codex exhibits good readings in agreement with the manuscript *Iviron* 184 against all the other sources of the direct tradition; the latter codex is represented by the siglum B. Occasionally codd. *Athous Laurae* Ω 70, *Marcianus* 281 and *Monacensis Graecus* 469 will be referred to, which are designated as A, V and M respectively. In the ensuing surveys the readings of these three witnesses are quoted from G. Helmreich's critical apparatus (CMG V 9, 1), unless the folio and line numbers are listed. For the sake of brevity in the following only the old folio numbers of cod. *Vlatadon* 14, which can be seen on the reproductions that are currently available, will be mentioned.

p. 167, 2 Helmreich πίοι B Vlat f. 171^{r}, 18: πίη vulg.‖ p. 186, 1 ἀνάριστος A B M Vlat f. 218^{r}, 20: ἀναρίοτιτος vulg.‖ p. 280, 15 κατὰ B Vlat f. 179^{r}, 1: μετὰ vulg.‖ p. 286, 4 μηδὲ B M Vlat f. 222^{r}, 5 (μὴ δὲ): μὲν γὰρ οὐ vulg.‖ p. 294, 9 μόνα B Vlat f. 225^{v}, 7: μόνου vulg.‖ p. 300, 26 θάτερον B M Vlat f. 228^{r}, 9: καθ' ἕτερον vulg.‖ p. 301, 3 ὁρώμενα B M Vlat f. 228^{r}, 16: θεωρεύμενα vulg.‖ p. 329, 15–16 στηριχθέντων B Vlat f. 244^{v}, 18: στηριχθῆ vulg.‖ p. 329, 15–16 πλεῖστα B Vlat f. 236^{r}, 16: πλεῖστον vulg.‖ p. 355, 14 καταλέσας B Vlat f. 236^{v}, 18: καταλεπίσας sive καταλεπτίσας vulg.‖ p. 363, 12 ἔδωκεν B Vlat f. 239^{r}, 22: δέδωκεν vulg.‖

In Book IV 72 the correct form μεσηγὺ survives in the *Vlatadon* codex, in the manuscript *Athous Iviron* 189 (4309 Lambros) and, contrary to G. Helmreich's report[141], in cod. *Iviron* 184, on folio 254^{v}, 24. Subsequently the manuscripts *Vlatadon* 14 and *Iviron* 184 do not repeat in a redundant way the imperative δίδου, as does cod. *Iviron* 189 in line 11 on f. 163^{r} [142].

Being an independent manuscript, cod. *Vlatadon* 14 does not share all the distinctive readings of cod. *Iviron* 184, thus also avoiding an appreciable number of pitfalls:

p. 166, 23 Helmreich τῆς ῥήσεως Vlat f. 171^{r}, 9: τῶν ῥήσεων B‖ p. 174, 9 ἀναμιμνῃσκομένους] ἀναμιμνησκομένους Vlat f. 214^{v}, 5: ἀναμιμνησκόμενον

---

of πάντως and οἱ παλαιοὶ in CMG V 9, 1 p. 117, 17 and 21 Helmreich (= XV 419.11, 15 K). On f. 130^{r}, 4 cod. *Iviron* 184 exhibits καὶ μὴ (CMG V 9, 1 p.117, 6 Helmreich; XV 418.4 K), which is also found on f. 149^{r}, 4 of cod. *Vlatadon* 14.

[141] Cf. CMG V 9, 1 p. 332,26 Helmreich, XV 854.2 K. That the information provided is inaccurate can be seen e.g. on the microfilm ἀριθμὸς ἀρχείου 346 held by the Film Archive of the Patriarchal Institute for Patristic Studies in Thessalonica. By the way, cod. *Iviron* 184 reads διατρῖβῃ on f. 235^{v}, 18 in CMG V 9, 1 p. 297,6 (XV 784.2–3 K), not the mistaken form τριβῇ, as one could infer from Helmreich's apparatus. On f. 226^{v}, 14 cod. *Vlatadon* 14 preserves διατριβῇ. Furthermore, on f. 181^{r}, 21 the manuscript *Iviron* 184 retains αὐτέησϊ (CMG V 9, 1 p. 200,8; XV 591.9 K).

[142] CMG V 9, 1 p. 332,28 Helmreich, XV 854.3 K. This section can be read on f. 246^{r}, 6 of cod. *Vlatadon* 14.

B‖ p. 195, 26 ἀνομοιότροποι Vlat f. 182^{r}, 22: ὁμοιότροποι B (f. 178^{v}, 5)‖ p. 200, 28 ἐπὶ Vlat f. 184^{v}, 3: om. B (f. 181^{v}, 12)‖ p. 202, 10 αὐτοῖς Vlat f. 185^{r}, 5: om. B (f. 182^{v}, 2)‖ p. 203, 26 εἴ γε Vlat f. 185^{v}, 18: ἤ γε B (f. 183^{v}, 4)‖ p. 207, 27 τὰ τοιαῦτα Vlat f. 187^{v}, 7: om. B‖ p. 218, 5 σημαινόμενον] σημαινόμενα Vlat f. 191^{v}, 20: σημαινόμενά τε καὶ ὁριζόμενα καὶ ὡς ὑπὸ σημείων τινῶν διδασκόμενα B‖ p. 229, 8 σώματα Vlat f. 196^{r}, 22: om. B‖ p. 257, 1 πυρῶν Vlat f. 208^{r}, 15: πυρετῶν B‖ p. 257, 6 οὐ Vlat f. 208^{r}, 20: om. B et al.‖ p. 263, 21 παρηγορικόν Vlat f. 211^{r}, 12: παρηγορητικὸν B vulg.‖ p. 264, 3 παρηγορικόν Vlat f. 211^{r}, 18: παρηγορητικὸν B vulg.‖ p. 282, 16–17 παρηγορουμένην Vlat f. 180^{r}, 7: om. B‖ p. 284, 12 ὀλέθριον Vlat f. 221^{r}, 7: ὀλέθρια B M‖ p. 285, 22 ἢ] ἤ Vlat f. 221^{v}, 23: om. B‖ p. 295, 20 τε Vlat f. 226^{r}, 8: om. B‖ p. 297, 9 χρόνῳ] χρόνω Vlat f. 226^{v}, 16: χρὴ B‖ p. 297, 20 πλεῖον Vlat f. 226^{v}, 24: πλείων B: καὶ πλεῖον M‖ p. 298, 9 ἀποφράσσον Vlat f. 227^{r}, 7: ἀποφράσσοντα B M‖ p. 298, 14 ἣν δὴ Vlat f. 227^{r}, 11: ὃ B‖ p. 300, 28 νοήσεις Vlat f. 227^{r}, 7: νοήσαις B‖ p. 301, 29 εἰς Vlat f. 228^{v}, 2: om. B‖ p. 316, 1 τῶν Vlat f. 265^{v}, 9: om. B‖ p. 327, 6 καὶ Vlat f. 243^{v}, 16: om. B (f. 250^{r}, 15)‖ p. 329, 14 οὖρων Vlat f. 244^{v}, 16: om. B‖ p. 331, 16 γὰρ Vlat f. 245^{v}, 5: δὲ B‖ p. 331, 29 αὐτῷ] αὐτῶ Vlat f. 245^{v}, 14: αὐτὸ B‖ p. 332, 12 ὡς Vlat f. 245^{v}, 23: om. B V‖ p. 333, 14 τὴν V Vlat 14 f. 246^{r}, 14: om. B (f. 255^{r}, 6) vulg.‖ p. 358, 25 εἰσιν] εἰσὶν Vlat f. 237^{v}, 26: εἰς ut vid. B (f. 264^{r}, 12)‖ p. 360, 24 ἐντεῦθεν Vlat f. 238^{v}, 10: om. B‖ p. 360, 26–27 ἐπέρχεσθαι Vlat f. 238^{v}, 12: post φροντίδα 29 transp. B‖ p. 363, 1 θερμῷ] Vlat f. 239^{r}, 14: θερῶ B (f. 266^{r}, 1)[143]‖ p. 363, 2 ἐσθιέτω δὲ Vlat f. 239^{r}, 15: καὶ ἐσθιέτω καὶ B‖ p. 363, 2 ἀλείφατος Vlat f. 239^{r}, 15: ἀλεισφάτου B (f. 266^{r}, 2)‖ p. 363, 4 μόρια Vlat f. 239^{r}, 16: μόνον B‖ p. 363, 5 σχὼν Vlat f. 239^{r}, 17: ἔσχεν B‖ p. 363, 6 πλείστου Vlat f. 239^{r}, 18: καὶ πλείστου B (f. 266^{r}, 6)‖ p. 363, 9 φάσκων Vlat f. 239^{r}, 20: φάσκειν B‖ p. 363, 15 φαρμάκῳ Vlat f. 239^{r}, 24: φάρμακον B (f. 266^{r}, 15)[144]‖

Not all the lacunae of cod. *Iviron* 184 occur also in cod. *Vlatadon* 14, and vice versa. Thus it does not omit, like cod. *Iviron* 184, the diverting comment καταγελαστοτέρη δὲ πολλῷ αὕτη μᾶλλον ἡ ἁμαρτὰς τῆς ἑτέρης[145], which introduces a point about a patient who is apparently raised from the dead through

[143] The reader is reminded that in cod. *Iviron* 184 a change of hands occurs at the transition from folio 265^{v} to 266^{r}.

[144] Not reported in Helmreich's apparatus.

[145] Cf. CMG V 9, 1 p. 210, 4–5 Helmreich (XV 610.14 K). On f. 188^{v}, 13–14 cod. *Vlatadon* 14 reads κατὰ γελαστοτέρη δὲ αὕτη πολλῶ μᾶλλον ἡ ἁμαρτὰς τῆς ἑτέρης [*sic*].

the discontinuance of an inadvisable diet. Equally, the *Vlatadon* codex does not leave out the passages καί τινες ἕλμινθες ἐκ τῶν ἐντέρων ἀναβᾶσαι πρὸς τὴν γαστέρα[146], οὐκ ἐνδείᾳ τῆς οὐσίας ἀπολλύμενον τὸ ζῷον ἐπὶ τῇ στερήσει τῆς ἀναπνοῆς[147], τὸ μέν τι κοινὸν ἔχουσαν πάντων ὑδέρων, ὡς κατὰ τὴν ἀρχὴν ἔγραψε[148], ἐπικρῶται τὸ στόμα, διψώδεις εἰσίν. οὕτω δὲ καὶ οἱ φυσώδεις πρῶτον μὲν οἴτινες[149] and ἐν τῇ κάτω κοιλίῃ ὑπὸ φρένας ἴσχῃ τὰ ἀλγήματα, ἀνακεῖσθαι ξυμφέρει[150]. Likewise, it does not share the large lacuna of this witness, which stretches from πλησμονῶδες, *In Hipp. Acut. comment.* 3.22 CMG V 9, 1 p. 242, 4 Helmreich to δὲ μάλιστα 3.42, CMG V 9, 1 p. 256, 8 (XV 674.6–703.8 K)[151], and it does not abruptly end with the words πινόντων αὐτό (4.117, p. 363.16 Helmreich, XV 913.17–18 K)[152].

Noteworthily, in a section where all the other manuscripts (with the exception of cod. *Monacensis* 469, which according to A. Pietrobelli is contaminated[153]) transmit the inferior reading τοὺς πόνους καὶ τοὺς πυρετοὺς συμπίπτειν the *Vlatadon* witness omits *in fenestra* the relevant portion of text[154].

Often enough cod. *Vlatadon* 14 agrees in deficient readings with cod. *Iviron* 184:

p. 204, 31 Helmreich μὲν] om. B Vlat f. 186^{r}, 22‖ p. 280, 4–5 καὶ δὴ] καὶ δὴ καὶ B (225^{v}, 8) Vlat f. 178^{v}, 20‖ p. 292, 27 περιαχθείη] προαχθείη B (f. 233^{r}, 10) Vlat f. 225^{r}, 7 M‖ p. 317, 21 λέξιν] ῥήσιν B Vlat f. 266^{v}, 5‖ p. 334, 5–6 ἀποθέσθαι ταῦτα] ὑπερθέσθαι τοῦτο B Vlat f. 246^{r}, 29‖ p. 343, 16 ἅπεπτα δ' οὐδὲν ἧττον]

[146] See CMG V 9, 1 p. 215, 25 Helmreich (XV 622.6–7 K); cod. *Vlatadon* 14, f. 191^{r}, 5.

[147] Cf. CMG V 9, 1 p. 302, 27–28 Helmreich (XV 795. 4–5 K), relating to cod. *Vlatadon* 14, f. 228^{v}, 23–24.

[148] Cod. *Vlatadon* 14, f. 235^{v} 23. The *saut du même au même* found in cod. *Iviron* 184, f. 262^{r}, 16 is reported in CMG V 9, 1 p. 352, 26–7 Helmreich (XV 892. 6–7 K).

[149] See CMG V 9, 1 p. 360, 1–2 Helmreich = XV 906. 1–3 K. The relevant passage appears in cod. *Vlatadon* 14 on f. 238^{r}, 22–23: ἐὰν δὲ ἐκπικρούται τὸ στόμα διψώδεις εἰσίν· οὕπω δὲ καὶ οἱ φυσώδεις πρώτον μὲν οἵτινες ... [*sic*]. On f. 264^{v}, 20 of cod. *Iviron* 184 the main scribe has written ἐὰν δὲ ὑπ' αὐτοῦ λέγοντος.

[150] See CMG V 9, 1 p. 362, 5–6 Helmreich = XV 911. 2–4 K, relating to f. 265^{v}, 14 of cod. *Iviron* 184. The omission does not occur *in fenestra.*

[151] The lacuna in cod. *Iviron* 184 is not due to the loss of leaves. It abruptly begins at the end of l. 18 on f. 212^{v} and is signalled by a blank line; it does not coincide with a change of copyist.

[152] In cod. *Iviron* 184 the text of *In Hipp. Acut. comment.* breaks off on f. 266^{r}, 16. Slightly earlier, i.e. at the very end of. 265^{v}, a change of scribe occurs.

[153] A. Pietrobelli, *Histoire du texte, édition critique et traduction annotée du livre I du commentaire de Galien au Régime des maladies aiguës d' Hippocrate*, PhD diss., University of Paris IV – Sorbonne, vol. 1, 2008, CCXI.

[154] CMG V 9, 1 p. 267, 15–16 Helmreich τοῦ πύου οἱ πόνοι [...] πολλάκις (XV 726.8–9 K); cod. *Vlatadon* 14, f. 212^{v}, 20–21.

om. B Vlat f. 248^{v}, 31[155]‖ p. 355, 7–8 περὶ ... οὔ] om. B Vlat f. 236^{v}, 14‖ p. 358, 15 πυρετός] om. B Vlat f. 237^{v}, 18‖ p. 358, 21 ὑποκειμένης] ὑποκειμένης ἐν τω σώματι B Vlat f. 237^{v}, 23‖ p. 358, 23 αὐτῷ] om. B Vlat f. 237^{v}, 24‖ p. 359, 28 κὰν γὰρ ἑνὸς] ἵνα γὰρ κὰν ἐξ ἑνὸς B Vlat f. 238^{r}, 19‖ p. 361, 10 ἐνίκμοις πυρίαις] τὸ πυρίαις αἰνίγμοις B Vlat f. 238^{v}, 20‖ p. 362, 4 πολὺν] μὴ πολὺν B Vlat f. 239^{r}, 1: μὴν πολὺν A M‖ p. 363, 16 κεχρημένους τινὰς] om. B Vlat f. 237^{v}, 24‖

Its own orthographical mistakes are according to A. Pietrobelli very numerous, especially the itacistic misspellings[156]. Phonetic errors occur e.g. on f. 179^{r}, 16–17 and 180^{v}, 16 (*ἀληθέβοντα* instead of *ἀληθεύοντα*[157] and εὐδόμην instead of ἑβδόμην[158]). However irritating for classicists who did not have the opportunity to learn modern Greek, such slips of the pen are only of minor interest and not worth dwelling upon.

A hitherto unknown reading that deserves to be examined closely by future editors occurs in cod. *Vlatadon* 14 on f. 227^{r} 17–18. The heretofore neglected witness exhibits φαρμακεύων τοῖσιν ἑλκτικοῖσιν instead of φ. τ. ἐκλεικτοῖσι[159] in a Hippocratic lemma regarding angina. In favour of this reading one could cite the section φάρμακα δύναμιν ἑλκτικὴν ἔχοντα from Galen's comments on the respective lemma[160]. In the Arabo-Latin version the Hippocratic words have been rendered *pharmaciis attractivis*[161], whereas Galen's exegetical remark is translated as *pharmaca virtutem habentia attractivam*[162]. In the thematically related Hippocratic lines found in *De morbis* III the advice is not to administer some medicine that effortlessly dissolves in the mouth, but rather to rub the tongue and throat with remedies that remove phlegm[163]. In connection with medicines that evacuate undesirable fluids, e.g. extract humours, the verbs ἄγειν and ἕλκειν repeatedly occur in Hippocratic texts[164]. Besides, the adjective ἑλκτικός is not absent from the *corpus Hippocraticum*[165].

---

[155] This omission is obviously due to a *saut du même au même*, the same applying also to the next one.

[156] Cf. *ibid.*, vol. 1, CXLVII.

[157] Cf. CMG V 9, 1 p. 281, 1 Helmreich, XV 751.15 K.

[158] CMG V 9, 1 p. 283, 19 Helmreich, XV 757.4 K.

[159] Cf. CMG V 9, 1 p. 298, 22 Helmreich, XV 787.5–6 K. As the reader may have noticed, the upper part of f. 227^{r} (f. 238^{r} according to the new numbering) of cod. *Vlatadon* 14 has been reproduced in the present article.

[160] Cf. CMG V 9, 1 p. 300, 3–4 Helmreich, XV 789.12–13 K.

[161] Cf. *Articella*, Venice, 29 March 1483, f. 111^{r} (right column), 40–41 (*GW* 2679, *HC* 1869, *IGI* 908). The copy of the Racliffe Science library, shelfmark RR.x.192 [RSL] has been inspected *in situ*. On this and cognate editions cf. J. Arrizabalaga, *The Articella in the Early Press: c. 1476–1534*, Cambridge 1998, 14–15.

[162] *Ibid.*, f. 111^{v} (left column), 31–32.

[163] See Hp. Morb. III, 10. VII 130,11–13Li: καὶ τὴν φάρυγγα καὶ τὴν γλῶσσαν ἀνατρίβειν τοῖσι τὸ φλέγμα ἄγουσι, καὶ τὰς φλέβας τὰς ὑπὸ τῇ γλώσσῃ τάμνειν ...

[164] See e.g. Nat. Hom. 6. VI 44,18–21Li and Mul. II. VIII 258, 13–14Li. Cf. further Loc. Hom. 32. VI 324,12–13Li, Morb. IV. VII 606 15–18Li, Mul. I. VIII 74,2Li, Morb. II. VII 28,8–9Li.

[165] Cf. Hp. Cord. 8. IX 86,3 Li. and Cord. 9. IX 86,9 Li.

According to A. Pietrobelli in Book I the *Vlatadon* codex preserves a genuine reading that is not met with elsewhere[166]. It should equally be mentioned that cod. *Vlatadon* 14 confirms on f. 247^{r}, 14[167] the reading βραχίονας ἕως δακτύλων κατελίσσειν, which has been adopted by G. Helmreich on the basis of the Aldine edition[168]. As can be inferred from Hugo Kuehlewein's apparatus, the *vetustissimus* of the Hippocratic treatise *De victu acutorum*, cod. *Marcianus* 269 (coll. 533), also exhibits this reading, along with cod. *Vaticanus* Gr. 276.

In line 29 of f. 237^{r} cod. *Vlatadon* 14 transmits the correct reading ἐπικρατέωσι[169], which is also preserved in the Aldine[170], but which was hitherto believed to lack manuscript support. In that section cod. *Iviron* 184 erroneously reads ἐπικρατάωσϊ[171], whilst all the other witnesses exhibit according to G. Helmreich the faulty ἐπικρατέουσι.

Consequently the partial manuscript collation that has been undertaken clearly shows *inter alia* that cod. *Vlatadon* 14 is indispensable for any serious attempt to reconstruct hypothetically the common ancestor of the witnesses *Iviron* 184 and *Vlatadon* 14.

It is worth remembering in this context that Constantine Lascaris had access to an otherwise unknown fountainhead, as can be seen from certain parts of the treatise *De propriis placitis* (representing Galen's philosophical testament) which he penned and which survive exclusively in cod. *Vlatadon* 14[172]. This is not at all surprising if one bears in mind that the hospital commonly designated as Xenon of the Kral (ξενὼν τοῦ κράλη), i.e. 'Hospital of the King'[173], had been founded by

---

[166] See A. Pietrobelli, *Histoire du texte, édition critique et traduction annotée du livre I du commentaire de Galien au Régime des maladies aiguës d' Hippocrate*, PhD diss., University of Paris IV – Sorbonne, vol. 1, 2008, CXLVIII.

[167] According to the new numbering of the folios 260^{r}, 14.

[168] Cf. CMG V 9, 1 p. 336, 24 Helmreich, XV 862.4–5 K.

[169] Cf. CMG V 9, 1 p. 357, 14 Helmreich, XV 901.5 K.

[170] See *Galeni librorum pars tertia*, Venetiis 1525, f. 56^{v}, 49. The Aldine edition was not based on one Greek manunscript. Cf. V. Nutton, *John Caius and the Manuscripts of Galen*, Cambridge 1987 (Proceedings of the Cambridge Philological Society, Suppl. vol. 13), 41 and 47: "At least five of Bessarion's codices, Marc. gr. 279, 281, 282, 283 and 285, have so far been identified among the sources for the Aldine, and one, Marc. gr. 283, still bears signs of its use as the actual printer's copy for Galen's commentary on *Epidemics* VI [...] At several points the Aldine editors used one of the existing Latin *Opera omnia* editions ...".

[171] Folio 263^{r}, 27.

[172] Cf. A. Pietrobelli, *Histoire du texte, édition critique et traduction annotée du livre I du commentaire de Galien au Régime des maladies aiguës d'Hippocrate*, PhD diss., University of Paris IV – Sorbonne, vol. 1, 2008, CXLII–CXLIII and V. Boudon-Millot, A. Pietrobelli, 'Galien ressuscité: Édition *princeps* du texte grec du *De propriis placitis*', *Revue des études grecques* 118, 2005, 168–213.

[173] See *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität* s.v. ξενῶνας, ὁ and κράλης, ὁ. Cf. *Suda*, Ξεῖ 52, s.v. ξενῶνος: δόμου τοῦ ὑποδεχομένου τοὺς ξένους καὶ ἀρρωστοῦντας. With regard to the memorable place of learning named after the Serbian king and its history in the period immediately preceding the conquest of Constantinople cf. B. Mondrain, 'Jean Argyropoulos professeur à Constantinople et ses auditeurs médecins, d' Andronic Éparque à Démétrios Angelos', in C. Scholz, G. Makris (eds.), *Πολύπλευρος νοῦς: Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, Munich

the Serbian king Saint Stefan Uroš II Milutin, who reigned between 1282 and 1321,[174] on the premises of a much older monastic establishment[175] which demonstrably had a highly valuable library. According to a legend recorded in the eleventh century the cloister in question, dedicated to St. John the Baptist, was established in the Constantinopolitan district of Petra in the fifth or sixth century A.D.[176] In any case, it owned according to O. Mazal[177] *inter alia* the famous manuscript nowadays commonly known as the Vienna Dioscurides, copied in Herbert Hunger's view before 512 A.D.[178] As Steven Runciman indicates, the

---

2000, 223–49, esp. 230–40. See further M. Cacouros, M.-H. Congourdeau, *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453: Les textes, les doctrines et leur transmission.* Actes de la table ronde organisée au XX Congrès International d' Études Byzantines, Paris 2001 (Orientalia Lovaniensia analecta 146), Leuven 2006, 40–51. On the etymology of the South Slavic *kral*, East Slavic *korol* (Russian король), Professor Dr. Dr. h. c. Predrag Matejic brings to my notice that it originated in the proper name *Carolus*, viz. Charlemagne.

[174] For a fresco portrait of this king, represented together with his wife Simonis (Σιμωνίς), daughter of the Byzantine Emperor Andronicus II Palaiologus, see Pavle [Patriarch of Serbia], Ž. Stojković et al. (eds.), *Zadužbine Kosova: Spomenici i znamenja srpskog naroda*, Prizren – Belgrade 1987, 104–105.

[175] See e.g. L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe: Le kralj Milutin*, Thessalonica 1978, 62, n. 176 and idem, 'La Serbie de Milutin entre Byzance et l'Occident', *Byzantion* 43, 1973, 131, 3. Cf. M. Živojinović, 'Bolnica Kralja Milutina u Carigradu', *Zbornik radova Vizantološkog Instituta* 16, 1975, 105–117 (French resumé from p. 116: "Danilo, pour sa part, fait état des lits pour les malades, des médecins et d'autre personnel que Milutin avait engagés pour prendre soin des malades"). On various interrelationships between monastic life and health care in the early ecclesiastical history cf. e.g. Andrew Todd Crislip's monograph *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Ann Arbor 2005. See also L. Iorio, 'Monastic Medicine from the Classic Era to the Renaissance: Development of Nephrology', *Journal of Nephrology* 19, 2006, 9–13. For the general background cf. V. Boudon-Millot (ed.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005.

[176] Cf. A. Papadopoulos-Kerameus, *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη: Ἀνέκδοτα ἑλληνικά*, Constantinople 1884, 36–45 and *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, 1991, 1643, s.v. 'Petra Monastery'. On seals of this monastic establishment dating from the XIth–XIIth centuries cf. E. McGeer, J. Nesbitt, N. Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, vol. V, Washington D.C. 2005, 103–104.

[177] Cf. O. Mazal (ed.), *Der Wiener Dioskurides: Codex medicus Graecus 1 der Österreichischen Nationalbibliothek*, vol. I, Graz 1998, 10: "Ein Mönch Neophytos des Johannesklosters von Alt-Petra hat um 1350 den Codex abgeschrieben und kopieren lassen; diese Abschrift ist als Ms.gr. 2286 in der Bibliothèque nationale zu Paris erhalten, eine farbige Kopie davon im Codex graecus 194 der Bibliothek des Bischöflichen Seminars zu Padua. Eintragungen eines Mönches Sisinios und eines anderen Mönches des 14. Jahrhunderts lassen auf einen Umfang von noch 500 Seiten des im Johanneskloster verwahrten kostbaren Buches schließen ...".

[178] Cf. H. Hunger, O. Kresten, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 2, Vienna 1969, 37, 39–40. See also H. Gerstinger, *Dioscurides: Codex Vindobonensis Med. Gr. 1 der Österreichischen Nationalbibliothek*, Kommentarband zu der Faksimilieausgabe, Graz 1970, 3 and O. Mazal, *Pflanzen, Wurzeln, Säfte, Samen: Antike Heilkunst in Miniaturen des Wiener Dioskurides*, Graz 1981, 41–42. Noteworthily one reads on f. 1^{r}, l. 5 the words ... ἐν τῶ ξενῶνϊ τοῦ κράλη, written by John Chortasmenos in 1406. The fact that John Argyropoulos taught medicine ἐν τῷ ξενῶνι τοῦ κράλη is attested by cod. *Marcianus Graecus* V, 9; cf. B. Mondrain, 'Jean Argyropoulos professeur à Constantinople et ses auditeurs médecins, d' Andronic Éparque à Démétrios Angelos', in C. Scholz, G. Makris (eds.), *Πολύπλευρος νοῦς: Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, Munich 2000, 227 n. 16 and 229. Constantine Lascaris

Emperor Manuel II Palaiologos, who ruled from 1391 to 1425, moved the University, at that point designated as *Katholikon Mouseion*[179] to this monastic complex "where there was a good library which students could use"[180]. Unfortunately only around thirty codices are known to have survived the sack of the janizaries (Turk. *yeniçeri*, γενίτζαροι) in 1453[181], which is vividly described in Doukas' *History*[182].

Very important remains the fact that the *nomen gentilicium* has been recorded in cod. *Vlatadon* 14 (which is untrivially unique also from other points of view) in the Byzantine capital before its conquest[183] and that a similar formula is attested already in the tenth century[184].

It needs to be pointed out that the ascription found on f. 149^{r} (old numbering) of codex *Vlatadon* 14 has been transcribed and published (though without any attempt to date or even identify the hand) already in 1918 by the Greek Orthodox Metropolitan of Leontopolis Sophronios Eustratiades in a theological periodical and in a manuscript catalogue that remained unscrutinized outside Greece for almost a century[185]. Since this witness was not known in Western Europe and lay for decades untouched by scholars, the issue has not received due attention.

One should not lose sight of the fact that numerous Greeks from the eastern provinces bore the family name Claudius in the second century A.D.[186] The

---

remembers his teaching with gratitude, cf. Teresa Martínez Manzano, *Constantino Lascaris: Semblanza de un humanista bizantino*, Madrid 1998, 4, n. 7: "τὸν σοφὸν ἐμον καθηγητὴν Ἰωάννην τὸν Ἀργυρόπουλον, en la carta a Juan Pardo (*Matr.* 4620) y en el proemio a la Gramática (*Matr.* 4689)".

[179] See L. Bréhier, *Le monde byzantin*, vol. III, Paris 1950, repr. 1970, 405. On the *Mouseion* which functioned under the Emperor Andronikos II Palaeologos (1282–1328) and whose name reminds one even more clearly of the Alexandrian institution cf. *ibid.*, 403.

[180] See Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge 1970, 55.

[181] See E. Δ. Κακουλίδη, Ἡ βιβλιοθήκη τῆς Μονῆς Προδρόμου Πέτρας στην Κωνσταντινούπολη, *Ἑλληνικά* 21, 1968, 7–15. By the way, reportedly at the conquest of the Byzantine capital more than 120,000 codices have been destroyed. Cf. H. Hody, *De Graecis illustribus linguae Graecae literarumque humaniorum instauratori-bus...*, Londini 1742, 192: "Laurus Quirinus, Venetus, in epistola ad Nicolaum V. papam, de expugnatione Constantinopolis, data Candidae [an Candiae?] idibus Julii [eodem anno]... ait se a cardinale Rutheno accepisse, ultra centum viginti millia librorum volumina fuisse devastata."

[182] Cf. Ducas, Historia Turcobyzantina, ed. V. Grecu, Bucurestiis 1958, 363, 1–3: Οἱ δὲ τῆς αὐλῆς τοῦ τυράννου ἀζάπηδες, οἱ καὶ γενίτζαροι κέκληνται, οἱ μὲν ἐν τῷ παλατίῳ κατέδραμον, οἱ δὲ πρὸς τὴν Μεγάλου Προδρόμου μονὴν τὴν ἐπικεκλημένην Πέτραν καὶ ἐν τῇ μονῇ τῆς Χώρας ...

[183] Professor Erich Trapp from the Austrian Academy of Sciences points out to me that those scholars who would still want to prove that the *nomen* Claudius is certainly spurious will have to demonstrate that cod. *Vlatadon* 14 has been copied in Western Europe after 1453 rather than in the city of Constantinople before the Ottoman occupation.

[184] As previously mentioned, on f. 237^{r} of cod. *Marcianus* Gr. 269 (coll. 533), which is reproduced alongside other relevant documents in the present article.

[185] See S. Eustratiades, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ μονῇ Βλατέων (Τσαούς-Μοναστήρι) ἀποκειμένων κωδίκων*, Thessalonica 1918, 37: "... φ. 149α εἰς τὸ περὶ διαίτης ὀξέων Ἱπποκράτους, οἱ δὲ περὶ πτισάνης, οἱ δὲ πρὸς τὰς κνιδείας γνώμας ἐξήγησις Γαληνοῦ Κλαυδίου Περγαμηνοῦ. (γραφὴ ἄλλης χειρός)". Cf. *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 2, 1918, 278.

[186] With regard to the bestowal of Roman citizenship in the Eastern provinces M. H. Crawford briskly remarks: "In the East, from Pompey on, citizenship was conferred on individuals, typically

Emperors Claudius and Nero (the latter, as is known, also a member of the *gens Claudia*) had granted the Roman citizenship to many Hellenes[187]. In such cases the new citizen received both the *praenomen* and the family name of the ruler[188]. Even in inscriptions, however, we do not always find the first name recorded[189].

If, on the other hand, a foreigner obtained Roman citizenship thanks to the support of a Roman official, he was named after his benefactor. A prominent example of this kind of naturalization from Pergamum is that of the peripatetic philosopher Kratippos, who, thanks to the support of Cicero, obtained Roman citizenship from Caesar and was thereafter called Marcus Tullius Cratippus[190]. There were of course also other ways of becoming a Roman citizen, e.g. through release from slavery (*manumissio*), the freedman adopting the gentile name of his former owner, discharge from the Roman army[191] etc.

The number of those who became naturalized with the *nomen* Claudius was very large. This also becomes evident from the fact that the abbreviation *Cl.* appeared during the Principate[192]. As is well known, the Emperor Claudius was ridiculed by

---

members of the provincial city-élites." Cf. *The Oxford Classical Dictionary*, [3]1996, 334–335, s.v. 'citizenship, Roman'.

[187] As to Claudius' granting of Roman citizenship, cf. A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford [2]1973, repr. 2001, 237–50, D. Fasolini, *Aggiornamento bibliografico ed epigrafico ragionato sull' imperatore Claudio*, Milan 2006, 45–51, S. Demougin, 'Claude et la société de son temps', in V. M. Strocka (ed.), *Die Regierungszeit des Kaisers Claudius (41–54 n. Chr.). Umbruch oder Episode?*, Internationales interdisziplinäres Symposion aus Anlaß des hundertjährigen Jubiläums des Archäologischen Instituts der Universität Freiburg i. Br., 16.–18. Februar 1991, Mainz 1994, 12–13 and Werner Eck, *Brill's New Pauly*, s.v. 'Claudius III 1'. Relating to naturalizations backed by Nero see A. N. Sherwin-White, *op. cit.*, 242, 246 and 252.

[188] See H. Rix, 'Römische Personennamen', in E. Eichler, G. Hilty et al., *Namenforschung: Ein internationales Handbuch zur Onomastik* I, Berlin 1995, 726: "Die aristokratischen Familien der Kaiserzeit und besonders der Kaiser selbst bedienten sich zur Führung ihrer Geschäfte in großem Umfang ihrer Freigelassenen, die alle jeweils Pränomen und Gentile ihres Patrons trugen. So erhielten Tausende von Neurömern die Gentilnamen *Iulius*, *Claudius*, *Flavius*, *Ulpius*, *Aelius*, *Aurelius*. Gleiche onomastische Wirkung hatten die Bürgerrechtsverleihungen an Provinziale ..." Cf. nonetheless H. Box, 'Roman Citizenship in Laconia', *The Journal of Roman Studies* 21, 1931, 209 and A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford [2]1973, 246, n. 3.

[189] Cf. e.g. H. Box, *op. cit.*, 202: "Many of the instances in which the *nomen* Julius occurs at Sparta are without *praenomen* ...".

[190] Cf. Plutarchus, Vitae Parallelae, ed. Cl. Lindskog – K. Ziegler, I 2, tertium rec. K. Ziegler, corr. et addendis auxit H. Gärtner, Stuttgardiae et Lipsiae 1994, 338 (*Cic.* 24): Κρατίππῳ δὲ τῷ περιπατητικῷ διεπράξατο μὲν Ῥωμαίῳ γενέσθαι παρὰ Καίσαρος ἄρχοντος ἤδη ...

[191] On Claudius' naturalization of soldiers see the military diplomas published in CIL XVI 1–3. With regard to names borne by auxiliary warriors in the initial stages of imperial rule cf. D. B. Saddington, 'The Sorts of Names Used by Auxiliaries in the Early Principate', in G. Alföldy, B. Dobson, W. Eck (eds.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit: Gedenkschrift für Eric Birley*, Stuttgart 2000, 163–78.

[192] Cf. E. Groag, 'Claudius', *RE* III.2 (1899), 2667: "In der Kaiserzeit wurde der Name infolge der zahlreichen Bürgerrechtsverleihungen der Kaiser Claudius und Nero so häufig, dass er gewöhnlich abgekürzt *Cl.* geschrieben wurde. Namentlich ist auffällig und vielleicht auf Neros Vorliebe für das hellenische Element zurückzuführen die grosse Zahl der Claudii im griechischen Osten des Reiches, von welchen im 2. Jhdt. n. Chr. viele in den Senat gelangten". See also H. Mattingly, E. A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, vol. I, London 1923, repr. 1972, 146 and Pl. IX, No. 141.

Seneca in the Menippean satire *Apocolocyntosis Divi Claudii* because of the countless naturalizations that he endorsed[193].

At Pergamum according to archaeological evidence virtually every well-to-do family had been granted Roman citizenship by the time of Hadrian; persons of Greek descent who belonged to the upper classes bore comparatively frequently the *nomen gentilicium* Claudius[194].

A prominent Pergamene from the second century A.D. with the name of Claudius was the historian Aulus Claudius Charax, whose Roman *praenomen* has been discovered in an inscription on the pedestal of a lost statue only in 1957[195] and whose *gentilicium* is omitted not merely in the *Suda*, where even the full name of Publius Aelius Aristides is wanting[196], but also in Marcus Aurelius' *Meditations*[197]. This should suffice to show that from a historical point of view in respect of Galen the gentilic name Claudius is not at all implausible.

It is of course not the case that the *nomina gentilicia* of ancient authors are always attested by a multitude of witnesses. It repeatedly occurs that they are known only from a negligible minority of written sources, sometimes not even belonging to the direct manuscript tradition. We know for instance that the author of the treatise on architecture and engineering entitled *De architectura* bore the *gentilicium* Vitruvius not from the work itself as handed down to us (where one can find misspellings, e.g. *Victruvius* or even *Victimi*), but from an epitome, written by M. Cetius Faventinus[198], as well as from testimonia found in authors such as Pliny the Elder, Frontinus, Servius and the Bishop Sidonius Apollinaris. Nevertheless, both a ninth century *deperditus* and its lost exemplar seem to have preserved the correctly spelled *nomen*. For the Monk Reginbert of Reichenau († 846) attests that under the Abbott Ruadhelm (838–842) amongst other books also "... liber Vitruvii magistri de architectura comprehensa X libris" had been copied[199]. This seems to

---

[193] Cf. Sen., *Apoc.* 3. 3 (ed. R. Roncali, Leipzig 1990) "constituerat enim omnes Graecos, Gallos, Hispanos, Britannos togatos videre".

[194] Cf. e.g. C. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions* (Altertümer von Pergamon VIII 3), Berlin 1969, 163–64: "Man kann daher feststellen, daß sich zwischen Augustus und Hadrian die vollständige Romanisierung der pergamenischen Oberschicht in dem Sinne vollzogen hat, daß alle, die ihr angehörten, das römische Bürgerrecht erwarben. Die Gentilnamen der Kaiser herrschen unter den pergamenischen cives natürlich vor ... Von 67 Iuliern zähle ich 20 C. Iulii und 12 Frauen, von 69 Claudiern 19 Ti. Claudii und 13 Frauen, von 35 Flaviern 14 T. Flavii und 5 Frauen und von 25 Aeliern 10 P. Aelii und 3 Frauen ...".

[195] Cf. Chr. Habicht, 'Zwei neue Inschriften aus Pergamon', *Istambuler Mitteilungen* 9–10, 1959–60, 109–25 and *Supplementum epigraphicum Graecum* 18, 184–85, No. 557.

[196] Cf. *Suda*, Ἄλφα 3902, s.v. Ἀριστείδης, and Χεῖ 95, s.v. Χάραξ.

[197] Cf. M.Ant. VIII 25, 2 and Osvalda Andrei, *A. Claudius Charax di Pergamo: Interessi antiquari e antichità cittadine nell' età degli Antonini*, Bologna 1984, 13–14: "Più verisimile è quindi dare a φιλόσοφος il significato generico di 'uomo di cultura' (Cfr. Hesych., s.v. φιλόσοφος· ὁ πάντων πειραθείς, φιλομαθής), secondo un' accezione del termine non ignota né alla *Suda* né alla prosopografia contemporanea a Carace ...".

[198] See L. D. Reynolds et al. (eds.), *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, 444–45 and Vitruvius, De architectura, ed. Ph. Fleury, Paris 1990, X: "Dans les manuscrits, le gentilice est souvent altéré, mais aucune variante n'est fondamentale". Cf. ed. F. Granger, London – Cambridge, MA 1955, xviii-xx.

[199] Cf. P. Lehmann (ed.), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, vol. I, Munich 1918, 255.

show that in those days the gentile name of this author was still handed down by narrow channels of the direct manuscript tradition.

It should equally be pointed out that the *nomina gentilicia* of Plutarch[200] and Alexander of Aphrodisias[201] have been transmitted solely by inscriptions, being nowhere mentioned in their surviving works.

Having seen evidence to the contrary during our research campaign in December 2008, we have regarded it as an urgent duty to call into question the internationally dominant view according to which the *nomen* Claudius is not found in any Greek codex transmitting works of the famous Pergamene physician. The investigation of numerous incunabula and post-incunabula on two continents did not lead to the location of some obscure printing-office in which the confusion between abbreviated forms of Claudius and *clarissimus* could easily and almost imperceptibly have occurred, but to fifteenth-century Medicean Florence.

We have shown that no valid proof for the spuriousness of the *gentilicium* Claudius in regard to Galen has ever been produced, the argument which resorts to a misread abbreviation of *clarissimus* being itself, in all probability, spurious[202]. We have unquestionably demonstrated that in connection with the influential doctor the family name Claudius occurs in printed books decades before the year 1518, being apprehensible in the refined circle of the late Politian. We have also indicated that it was reportedly written in a subsequently lost manuscript representing a line of transmission different from that of Galen's commentary on Hippocrates' *Aphorisms*. By pointing out that it has been copied into cod. *Vlatadon* 14 in an academic Constantinopolitan environment by Constantine Lascaris before the fall of the Byzantine capital, we have *inter alia* refuted the almost generally accepted supposition according to which the *nomen* Claudius is not documented in any of the Greek manuscripts and first appears, as an addition, in printed materials of the Renaissance[203].

---

[200] See K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart ²1964, 14 (cf. *RE* XXI.1, 1951, 650): "Nur aus der delphischen Inschrift CIG 1713 = Syll.³ 842 wissen wir, daß P. den römischen Gentilnamen Mestrius geführt und also das römische Bürgerrecht besessen hat, aus IG VII 3423 = Syll.³ 843, daß er diesen Namen auf seine Nachkommen vererbt hat. Er selbst hat in seinen Schriften den römischen Namen und sein römisches Bürgerrecht niemals erwähnt; dazu fühlte er sich zu sehr als Hellene. Klar ist, daß er den Namen von seinem vertrauten Freunde Mestrius Florus [...] angenommen hat, aber wann das geschehen ist, ob erst bei dem Aufenthalt in Rom und auf Grund des Ruhmes, den er schon in der philosophisch interessierten Welt genoß, oder schon vorher, oder ob gar Name und Bürgerrecht schon von dem Vater P.s erworben worden ist, wie v. Willamowitz Reden u. Vortr. II⁴ 251 meint, darüber wissen wir nichts." Cf. C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971, 22.

[201] Cf. A. Chaniotis, 'Epigraphic Evidence for the Philosopher Alexander of Aphrodisias', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47, 2004, 79–81 and R. W. Sharples, 'Implications of the New Alexander of Aphrodisias Inscription', *BICS* 48, 2005, 47–56.

[202] The reader should be reminded that in more than a century the demand for documentary evidence expressed in the passage "... sollte der Claudius nicht aus einem mißverstandenen CL(arissimus) hervorgegangen sein? Vielleicht kann jemand, dem mehr lateinische Handschriften und Drucke des Galen zu Gebote stehen als mir, zur Beantwortung dieser Frage beitragen. Rostock. Karl Kalbfleisch" has not been fulfilled. Cf. K. Kalbfleisch, '"Claudius" Galenus', *Berliner Philologische Wochenschrift* 22, 1902, 413.

[203] The oldest printed pages of Galen will certainly not pre-date the year 1453, since "the earliest dated documents printed from movable type, in the shape of two editions of an Indulgence granted by Pope Nicolas V in aid of Cyprus in its struggle against the Turks" were issued in the year 1454. See Colin Clair, *A History of European Printing*, London 1976, 15. Cf. E. L. Nemirovskij,

Thus it clearly is older and not, as has been widely assumed for more than a century, destitute of any support.

Obviously, these days *codices recentiores* are no longer *a priori* discarded according to Cobet's old slogan *comburendi, non conferendi*[204]. Major humanists seem to have had their reasons for naming the illustrious physician "Claudius Galenus". In view of the manuscript and incunabular evidence presented in this article the claim must be advanced here that the name Claudius may well be Galen's genuine *gentilicium.*

This piece of writing does not attempt to resolve all the puzzles relating to the presence of the *nomen* Claudius in the complex manuscript tradition of the *corpus Galenicum*, since *inter alia* there are further understudied Greek witnesses that need to be properly evaluated. It will hopefully encourage the scientific investigation in an area in which the uncritical repetition of some tentative and rather simplistic explanatory statements has dominated the scene since the beginning of the twentieth century.

APPENDIX

Especially in connection with the investigation of Renaissance editions and rare books I should like to express my gratitude towards the following libraries (in the alphabetical order of their locations):

Library of the British School at Athens
Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz
Universitätsbibliothek of the *Freie Universität Berlin*
National Library of Medicine, Bethesda, Maryland
Bibliothekssystem der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Public Library of Cincinnati and Hamilton County, Cincinnati, Ohio
Hilandar Research Library and Thompson Library, Columbus, Ohio

---

Gutenberg und der älteste Buchdruck in Selbstzeugnissen, Baden-Baden 2003, 15. For an early incunabulum relating to the Galenic corpus, issued in 1475 [*HR* 7237, *IGI* 4992, *GW* M10645], cf. e.g. Sir William Osler, *Incunabula Medica: A Study of the Earliest Printed Medical Books* 1467–1480, Oxford 1923, repr. Mansfield, CT [ca. 1993], 78.

[204] Cf. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Florence [2]1962, 41–108 and M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973, 50: "Recentiores, non deteriores: that is the famous heading of a chapter in which Pasquali protested against the tendency to equate the two terms, and showed that true readings are sometimes preserved only among the latest manuscripts". On the momentousness of certain poorly attested readings cf. e.g. N. G. Wilson, 'Variant Readings with Poor Support in the Manuscript Tradition', *Revue d' histoire des textes* 17, 1987, 1–13.

Hauptbibliothek Erlangen
Bibliothekssystem der Justus-Liebig-Universität Gießen
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Library of the *Institut für Geschichte, Ethik und Philosophie der Medizin* Hannover
Universtätsbibliothek Heidelberg
Deutsche Zentralbibliothek für Medizin, Köln
British Library
Wellcome Library for the History and Understanding of Medicine, London
Library of the *Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*, Mainz
Universitätsbibliothek Mannheim
Bayerische Staatsbibliothek
Universitätstbibliothek München
Bodleian Library
Balliol College Library, Oxford
Linacre College Library, Oxford
Radcliffe Science Library, Oxford
Bibliothèque byzantine of the *Collège de France*, Paris
Bibliothèque nationale de France
Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris
Bibliothèque Serpente, Université de Paris – Sorbonne
Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine et d'Odontologie, Paris
Library of the *Académie Nationale de Médecine*, Paris
Sistema bibliotecario dell' Università degli Studi di Pavia
Württembergische Landesbibliothek Stuttgart
Σύστημα Βιβλιοθηκών Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης
Βιβλιοθήκη και Αρχείο Μικροταινιών του Πατριαρχικού Ιδρύματος Πατερικών Μελετών, Ιερά Βασιλική, Πατριαρχική και Σταυροπηγιακή Μονή Βλατάδων
Biblioteca Nazionale Marciana
Bibliothek des Ostkirchlichen Instituts der Bayerisch-Deutschen Augustinerprovinz an der Universität Würzburg

ÉDUCATION GRECQUE ET LATINE CHEZ LES AUTEURS BYZANTINS DU XVe SIÈCLE

MANUELA DOBRE

Byzance est l'Empire Romain devenu chrétien, de la nation grecque, écrivait il y a huit décennies August Heisenberg[1], autrement dit Byzance est le continuateur de l'Empire Romain transformé sous la double influence du christianisme et de l'hellénisme. Celui-ci a apporté en premier lieu la langue grecque, adoptée par le christianisme et devenue une componente du patrimoine de l'État byzantin. En même temps, les Byzantins ont hérité des Grecs anciennes la passion pour la lecture et l'éducation, car, pour l'Orient grec, la conquête romaine n'a pas influencé de manière significative la civilisation, la vie culturelle, l'éducation. Dans toute la moitié orientale du monde méditerranéen, l'éducation hellénistique c'est maintenu au cours de l'époque romaine et même au-delà, pendant la période byzantine[2], en devenant un des traits de l'homme byzantin. Il s'agit au moins de l'élite de l'Empire byzantin, qui part l'éducation se distinguait de *Autres* situés au-delà de frontières.

Malheureusement, à l'exception de quelques études concentrées sur la période avec beaucoup des informations, ce problème a été peu discuté dans les ouvrages dédiés à la civilisation byzantine. C'est pourquoi nous nous proposons d'aborder dans ceux qui suivent quelques aspects de problème de l'éducation illustrée dans les sources du XVe siècle, sans avoir les prétentions d'épuiser le sujet.

Il faut préciser dès le début que les informations des nos sources sont peu nombreuses et qu'ils ont, le plus souvent, un caractère général. Tout au début, il faut dire que au IVe siècle, des notions fondamentales de la *paideia* ont été, dans leur forme platonique, adoptées par les grands Cappadociens, ascets de l'Asie Mineure qui ont adapté l'héritage antique aux exigences et besoins du christianisme, en les sauvant ainsi[3]. Par l'intermédiaire des trois érudits vénérés ensemble par tout l'Orient, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianz et Jean Chrysostome, l'hellénisme chrétien a assimilé les éléments considérés valeureux de la culture antique, un triomphe

[1] A. Heisenberg, *Staat und Gesellschaft des byzantinischen Reiches*, dans *Die Kultur der Gegenwart*, II, IV, 1, 1923, p. 364.

[2] Henri-Irénée Marrou, *Istoria educaţiei în antichitate*, vol. I, *Lumea greacă*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997, p. 159.

[3] Paul Lemerle, *Bizanţul şi originile civilizaţiei noastre*, dans *Literatura Bizanţului. Studii*, ed. Nicolae-Şerban Tanaşoca, Ed. Univers, Bucureşti, 1971, p. 41.

intellectuel coïncidant avec la victoire définitive du christianisme sur le paganisme[4]. Des siècles après, chez les érudits byzantins de IX–Xe siècle on retrouvé la même attitude de sauvetage de la littérature hellénique[5]. Aussi, dans le XIIIe siècle, l'empereur de Nicée Théodore II Lascaris considère que *la ville de Nicée combiné d'une manière nouvelle la philosophie avec la théologie et après l'étude des textes divines des Évangiles, des Apôtres et des Saints Pérès de l'Église, elle applique la philosophie aux dogmes, en transformant l'olivier sauvage dans l'olivier de jardin*[6].

En regardant de cette perspective, c'est n'est pas surprenant que dans le monde byzantin l'étude des œuvres antiques grecques a été une composante extrêmement importante de l'éducation laïque au moins. On connaît peu sur le programme de l'École Patriarcale au temps de Paléologues[7], même si à l'exception de la théologie, les études y faites ne sont pas trop différentes de ceux de l'Université Impériale. De plus, on connaît que au temps des Comnènes plusieurs étudiants suivaient en parallèle les cours de l'École Patriarcale que l'Université et certains professeurs de théologie introduisaient dans le programme des matières laïques comme la mathématique, la philosophie, la littérature antique et seulement après ils abordaient *l'Évangile*[8].

Bien que les sources du XVe siècle ne nous fournissent pas des détails sur le système d'éducation et les matières étudiées dans les écoles, il y a cependant des mentions concernant des personnalités de l'époque. Ces mentions nous permettent d'affirmer qu'à cette époque l'enseignement était, dans quelques situations, orienté probablement selon de désir et les possibilités de l'étudiant, vers les deux composantes. Ainsi, dans son *Histoire*, Ducas fait la précision que l'évêque d'Éphèse, Marc Eugenikos, *était extrêmement instruit, même dans le domaine des sciences helléniques, dans les conceptions chrétiennes et dans les décisions des Saints Synodes*[9]. Syropoulos parle lui aussi de la personne de l'évêque d'Éphèse, en le considérant comme *un*

---

[4] S. Salaville, De l'hellénisme au byzantinisme. Essai de démarcation, dans *Echo d'Orient*, XXXIV, 161, 1934, p. 28 s., par exemple chez Grégoire de Nazianze qui a écrit « que de la culture profane nous avons gardé ce qui est recherche et contemplation du vrai; mais ce qui conduit aux démons et à l'erreur, et à l'abîme de la ruine, nous l'avons l'écarté. Il n'est pourtant pas jusqu'à ces erreurs même qui ne puissent nous servir à la piété, en nous faisant comprendre le bien par le contraste du mal, en prêtant leur faiblesse à la force de notre doctrine. Le savoir n'est donc pas à condamner parce qu'il plaît à certains de le dire; ceux qui soutiennent ce sentiment sont, au contraire, à tenir pour des maladroits et des ignorants qui voudraient que tout le monde leur ressemblât pour cacher dans la masse leur insuffisance personnelle et échapper au reproche de manque d'instruction »; dans *L'homélie aux jeunes gens sur la manière de lire avec fruit les ouvrages des Grecs*, saint Basile de Césarée considérait que les études profanes jouent alors le rôle de *cette première couche de couleur que les teinturiers mettent sur les étoffes avant d'y appliquer l'éclat de la pourpre.*

[5] Pour ce problème voir Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et la culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971.

[6] Herbert Hunger, *Umanismul bizantin*, dans *Literatura Bizanţului. Studii*, ed. Nicolae-Şerban Tanaşoca, Ed. Univers, Bucureşti, 1971, p. 140.

[7] Louis Bréhier, *Civilizaţia bizantină*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, p. 374–379.

[8] *Ibidem*, en particulier p. 377–378.

[9] Doukas, *Istoria turco-bizantină (1341–1462)*, ed. V. Grecu, Bucureşti, 1958, p. 267, 17–18: ἐν Ἑλληνικοῖς μαθήμασιν ἄκρως πεπαιδευμένος καὶ ἐν τοῖς χριστιανῶν μαθήμασιν καὶ ὅροις τῶν ἁγίον συνόδων κανὼν...

saint homme, un maître excellent et un théologien éminent[10] et de la passion de celui-ci pour *les saints dogmes* et *la science qu'avec l'aide de Dieu tu as acquise par tes études et ton application*[11].

Chez Ducas il y a aussi un passage où l'expression *culture hellène* couvre, selon nous, non seulement l'éducation laïque, mais aussi celle religieuse, ce qui prouve que dans cette période on n'insistait pas dans une très grande mesure sur les contradictions qui pouvaient exister entre la littérature antique et l'Évangile. Il est à remarquer ici le texte où l'historien parle de l'un des fils de Bayazid qui a été donné otage par Suleyman à Manuel II et qui, étant collègue à l'école et éduqué avec le fils du *basileus*, Jean, *a aime tant la culture hellène* (παιδείας Ἑλληνικῆς), qu'il demandait à m'empereur de le faire baptiser dans la *loi chrétienne* (χριστιανικῷ νόμῳ)[12]. Il est clair que, si par la culture hellène Ducas avait compris seulement la littérature profane, alors la formation dans cette direction, sans l'étude des textes saints, n'aurait pas été suffisante pour déterminer un musulman de se convertir au christianisme[13].

Qu'auraient pu apprendre les deux *à l'école* (ἐν τῷ σχολείῳ)? C'est Jean Chortasmenos[14] qui nous donne quelques renseignements sur ce sujet, dans une μονῳδία sur *son meilleur ami*, Théodore Antiochites, celui qui a été aussi le professeur de Jean VIII Paléologue. L'auteur parle de l'éducation que son ami avait reçue et des connaissances qu'il avait transmises au futur empereur, c'est-à-dire: *la grammaire, la rhétorique, la poétique, la philosophie d'Aristote, les mathématiques et les mystères de l'astronomie*[15], ou, comme il mentionne dans un autre endroit par une expression générale, *la sagesse des Hellens*[16]. Le même auteur, cette fois-ci dans une lettre adressée à une personne dont on ne sait rien, *Atoumes*, fait la précision qu'Antiochites *acceptait les conceptions traditionnelles* et rejetait *les renouvellements dogmatiques*, étant aussi *un adversaire des hérésies*[17], ce qui met en évidence que

---

[10] *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439)*, ed. V. Laurent, Paris, 1971 p. 506, 12: ἅγιος ἄνθρωπος καὶ διδάσκαλος ἄριστος καὶ θεολόγος ἄκρος...

[11] *Ibidem*, p. 266, 32–34.

[12] Le passage dans sa totalité chez Doukas, *op. cit.*, p. 135, 4–11.

[13] D'autre part, l'historien byzantin precise que Bessarion, le métropolit de Nicée, et aussi celui de la Russie, Isidor, étaient *les plus instruits des prélats* (Doukas, *op. cit.*, p. 267, 19–20), sans donné plus d'informations concernant ce sujet, même si Syropoulos nous dit de Bessarion que celui-ci, de pair avec Scholarios, a été l'élève de grand philosophe Gémistos Plethon (Syropoulos, *op. cit.*, p. 284, 26). Dans ce cas, certainement, l'éducation de deux avait une forte composante profane.

[14] Lui-même *un lettré et un grand professeur*, comme nous dit Syropoulos, *op. cit.*, p. 450, 2–3.

[15] Ioannes Chortasmenos, *Μονῳδία ἐπὶ τῷ μακαρίτῃ κυρῷ Θεοδώρῳ τῷ Ἀντιοχίτῃ*, dans Herbert Hunger, *Johannes Chortasmenos (ca. 1370-ca. 1436/1437). Briefe, Gediche und kleine schriften. Einleitung, Regesten, prosopographie, text*, Wiener Byzantinische Studien, Band VII, Wien, 1969, p. 140, 40–48.

[16] *Ibidem*, p. 141, 69–70.

[17] Ioannes Chortasmenos, *Ἐπιστολιμαῖος λόγος πρὸς τὸν κῦρ Ἀτούμεν*, dans Herbert Hunger, *op. cit.*, p. 146, 70–81.

le professeur du successeur du trône impérial possédait aussi une culture religieuse assez solide, qui comprenait non seulement les Saintes Livres, mais aussi les conceptions des Saints Pères de l'Église orthodoxe. C'est Manuel Paléologue qui nous offre quelques renseignements supplémentaires dans son discours adressé à son héritier au trône impérial, Jean VIII. L'empereur parle de *l'auteur des comédies que ton précepteur t'a fait maintenant laisser de côté pour d'autres livres*[18], sans préciser de quel auteur ou de quels livres il s'agit, mais, sans doute, en pensant à quelques œuvres de la littérature profane que son fils avait étudiés jusqu'à ce moment-là. Mais Manuel insiste surtout sur la nécessité que l'héritier du trône étudie très bien *l'art de l'éloquence*, absolument nécessaire pour *un bon dirigeant* [...] *pour qu'il puisse encourager les siens* (les sujets, n.n.) *de faire ce qui convient, parce que l'éloquence est la source de la conviction et de la bonne opinion que les sujets ont concernant les bons dirigeants et cette éloquence est plus utile à ceux-ci que l'or et qu'une grande armée, et que les machines de guerre*[19].

Il est possible que l'école dont notre auteur parle ait été même au palais impérial ou auprès de celui-ci, parce que c'est toujours Chortasmenos qui nous dit que, après un séjour à Péloponnèse, Antiochites est revenu à Constantinople, étant très estimé dans *l'entourage d'érudits* du *grand empereur* Manuel II Paléologue[20]. Un argument pour l'existence d'une école située même dans le palais impérial ou auprès de celui-ci nous trouvons aussi chez Critobul d'Imbros, qui nous parle des jeunes gens faits prisonniers par Mehmed II après la conquête de la capitale byzantine, *doués de bonnes qualités et bien élevés à la cour impériale*[21], bien qu'il soit difficile de préciser, sans d'autres renseignements, en quoi a consisté l'éducation reçue par ceux-ci. De ce point de vue, on connaît que la période de relâche obtenue après la lutte d'Ankara a permis à Manuel II Paléologue la dernière réorganisation de l'Université de Constantinople, par la réunion de toutes les disciplines dans le même édifice, nommé officiellement *Katholikon Mouseion*, édifice situé près de la monastère Chora, donc dans le voisinage du palais impérial des Blachernes[22].

D'autres mentions des sources du XVe siècle, comme nous l'avons précisé dès le début, ont un caractère général, mais, même dans ces conditions, ils nous permettent de surprendre l'inclination de byzantins pour une éducation solide. Ainsi, on nous dit de Manuel II Paléologue qu'il était *très érudit*[23], sans que les sources citées nous fournissent plus de données concemant son éducation. Concernant Georgios Amiroutzès nous apprenons qu'il était *un grand érudit, maître sur la rhétorique et la poétique*[24],

---

[18] Manuel Paleologul, *Λόγος προτρεπτικὸς εἰς λόγους, καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ ἀγαθοῦ ἄρχοντος*, dans *Patrologia graeca*, ed. Migne, vol. 156, col. 408, B.

[19] *Ibidem*, col. 408C–409A.

[20] Ioannes Chortasmenos, *Μονῳδία*..., p. 141, 71–74.

[21] Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mahomed al II-lea, anii 1451–1467*, ed. Vasile Grecu, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1963, p. 165, 3–4: ... ἐν τοῖς βασιλείοις πεπαιδευμένοι καλῶς.

[22] L. Bréhier, *op. cit.*, p. 370–371, mais aussi la note 2274; Idem, Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople, dans *Byzantion*, III, 1926, fasc. I, p. 80.

[23] Doukas, *op. cit.*, p. 83, 21: καὶ παιδείας μεστός...

[24] Critobul din Imbros, *op. cit.*, p. 289, 8.

connaissances qu'il avait probablement acquisses à Constantinople, où il avait étudie la philosophie et la médecine[25]. Sur le future despote de Morée, Théodore II, ont connaît qu'*il avait une telle inclination pour l'éducation, qu'il dépassait le zèle de professeur de rhétorique et celui de tous ceux qui lui pouvaient offrir des connaissances utiles*[26].

Georgios Sphrantzes donne des informations dans un domaine qui acquiert une plus grande importance pour la période dont nous parlons, lorsqu'il parle de médecins qui ont des bénéfices du testament du Manuel II Paléologue; une partie de sa richesse étant distribuée *aux pauvres, aux médecins et à ses hommes de chambre*[27], bien que la mise de ceux-ci sur le même plan avec les autres catégories, même dans l'expression de derniers désirs de l'empereur, puisse indiquer qu'on ne leur accordait pas une considération à part dans la société byzantine. Pourtant, on peut remarquer l'appréciation que l'empereur manifeste pour cette catégorie dans son discours dédié à son fils Jean. Il parle à son fils de médecins *spécialistes dans leur domaine*, qui doivent faire la preuve *d'une certaine habilité* (dans l'art de l'éloquence, n.n.) *pour convaincre le malade de prendre les médicaments qu'ils leur prescrivent*[28]. Aussi, Manuel compare fréquemment un bon dirigeant et un médecin[29].

Selon notre avis, il est évident que le centre du monde byzantin en ce qui concerne l'enseignement et l'éducation soit la ville de Constantinople, comme aux siècles précédents. Critobul d'Imbros met en évidence ce fait dont le contexte où il parle de la conquête de la capitale byzantine par Mehmed II: *c'était le foyer de la culture et de la science entière et de la sagesse et de la vertu et de tout ce qui est le plus beau en même temps*[30], *la vertu, la science, la sagesse* étant considérées ultérieurement *les biens* perdus à jamais avec la conquête de la ville par les Turcs[31]. Pour pouvoir soutenir cette intense activité culturelle, il y avait certainement dans la capitale de nombreuses bibliothèques, soit dans le palais impérial, à l'Université, à l'École Patriarcale ou même dans les monastères, où ont gardé les écritures antiques et byzantines des siècles passés. Malheureusement, nous n'avons pas d'informations sur l'activité et la dotation de ces bibliothèques après 1261, à l'époque de Paléologues. Dans les sources du XVe siècle il existe une seule mention qui, même s'il ne parle

---

[25] M. Jugie, La profession de foi de George Amiroutzès au concile de Florence, dans *Echos d'Orient*, t. XXXIV, p. 176.

[26] Manuel II Palaeologus, *Funeral Oration on his Brother Theodore*, dans *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, vol. XXVI, Introduction, text, translation and notes by Juliana Chrysostomides, Thessalonike, 1985, p. 85, 24–27.

[27] ... εἰς τοὺς πτωχούς, εἰς τοὺς ἰατροὺς καὶ εἰς τοὺς αὐτοῦ κελλιώτας, voir Georgios Sphrantzes, *Memorii, 1401–1477*, ed. V. Grecu, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 20, 21–22.

[28] Manuel Paleologul, *Λόγος προτρεπτικὸς εἰς λόγους, καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ ἀγαθοῦ ἄρχοντος*, cl. 408, D.

[29] Voir pour quelques exemples *Ibidem*, col. 408, A; aussi, Manuel II Palaeologus, *Ὑποθῆκαι βασιλικῆς ἀγωγῆς*, dans *Patrologia graeca*, ed. Migne, vol. 156, col. 373D.

[30] Critobul din Imbros, *op. cit.*, p. 153, 20–21: ... καὶ λόγον ἦν ἑστία καὶ παιδείας ἁπάσης καὶ σοφίας καὶ ἀρετῆς καὶ πάντον τῶν καλλίστων ὁμοῦ.

[31] *Ibidem*, p. 153, 22–24.

explicitement de leur existence, il suggère ce fait. Il s'agit de l'*Histoire* de Ducas, l'auteur parlant *des livres qui dépassaient tout nombre* et qui *ont été dispersés par tout à l'Occident et à l'Orient* par les conquérants de Constantinople, pour lesquels ils étaient tant de dépourvus de signification et d'importance, *qu'on vendait pour une nomisme dix livres, œuvres d'Aristote et de Platon, théologiques et n'importe quel autre type de livre*, pendant que les Évangiles étaient vendus ou jetés *après en avoir détache l'or et l'argent*[32].

Bien que de loin Constantinople détienne un vrai monopole culturel, dès le XIVe siècle Thessalonique acquiert une plus grande importance de ce point de vue, même si ce fait se reflète très peu dans les œuvres de la période en question. C'est parce que les œuvres mentionnes ci-dessus visent premièrement les événements politico-militaires de l'époque. Il y a pourtant une mention dans une lettre envoyée par l'autocrate Manuel II à Constantinople à l'époque où il se trouvait dans la proximité de la métropole de Macédoine. Dans cette lettre, l'empereur apprécie l'activité de professeur du destinataire, un certain Ivankos, dans la ville qui, *à juste titre, peut être appelée la mère des orateurs ou plutôt la fontaine de la littérature*, dont les habitants, sachant que leurs ancêtres étaient attachés *à la littérature et à la gloire*, suivent les mêmes voies[33]. C'est pour cela qu'en considérant l'enseignement comme le plus noble des sujets, ils mettent en œuvre tout leur énergie pour réaliser cet objectif, *en cueillant ainsi les fruits de l'éducation et en bénéficiant de leurs nobles qualités*[34].

Si jusqu'à ce moment-là nous avons suivi les informations sur l'éducation et les centres de culture de Byzance, nous considérons nécessaire de voir, en ce qui suit, la manière dans laquelle les auteurs du XVe siècle regardent les occidentaux de ce point de vue. Nous devons préciser dès le début que les références des sources sont extrêmement peu nombreuses et proviennent en grande partie de l'œuvre de Syropoulos. Celui-ci a eu l'occasion de participer à l'accueil des délégations envoyées par le Pape à Constantinople et de passer une partie de la période de son séjour en Italie en assistant aux discussions entre les byzantins et les latins sur l'union des Églises. Il a eu ainsi l'occasion de connaître directement quelques aspects concernant le problème en question.

Dans la plupart de situations, Syropoulos se contente avec quelques appréciations générales sur les personnes avec lesquelles il a affaire; c'est le cas de Jean de Torquemada ou d'Espagne, dont nous apprenons qu'il est professeur (ὁ διδάσκαλος) à la Cour pontificale[35] et auquel il rend éloge en le considérant un homme très versé dans *les sciences profanes, habile dialecticien, d'esprit fertile et astucieux*[36], en remarquant aussi dans le cadre de discussions sur le Purgatoire la manière dans laquelle Jean de Torquemada accomplit les tâches assumées, selon *la sagesse et la science qui lui sont particulières* et qui le font *diriger avec compétence le débat sur ce*

[32] Doukas, *o. c.*, p. 393, 6–10.
[33] *Letters of Manuel II Palaeologus*, edited by G.T. Dennis, Dumbarton Oaks, 1977, p. 127, 82–89.
[34] *Ibidem*, p. 127, 92–96.
[35] Syropoulos, *op. cit.*, p. 262, 9.
[36] *Ibidem*, p. 288, 17–19.

question[37]. Concernant Iulianos (le cardinal Cesarini, n.n.) nous apprenons que ses deux discours sur la doctrine du Purgatoire ont constitué une preuve de *logique, science et talent oratoire*[38]. La réponse qu'il donne à Marc de l'Ephèse portait aussi la marque *du talent facile, de l'art raffinée* et *de puissance oratoire*[39] du représentant de l'Église catholique. Mais il est difficile de préciser, en partant de ces mentions, quelles sont les disciplines étudiées par les *Latins*, excepté la rhétorique, la logique et selon le même auteur byzantin, *la philosophie d'Aristote* d'où il *cite souvent* Jean de Torquemada pour justifier les idées soutenues par lui aux débats[40]. Syropoulos fait la précision que l'éducation de quelques représentants des Latins est le mérite de l'école et des professeurs byzantins, par exemple André, évêque de Rhodes dès 1432, prélat *élevé ici et nourri de sagesse hellénique*[41], qui dans un moment de colère se converti aux idées des Latins.

Mais comme on peut facilement le remarquer dans l'œuvre de l'auteur mentionné ci-dessus, l'éducation n'est pas seulement l'apanage des gens de l'Église. Dans une autre expression générale, Syropoulos se réfère aux régions de l'Occident où s'y rencontrent *d'évêques, de moines, de maîtres, de philosophes* qui ont été pris par la doctrine des Latins[42]. Il fait ainsi une distinction claire entre les ecclésiastiques et les laïques et nous parle de *cahiers avec le cinquante-quatre hérésies des Grecs* qui ont été vendus dans la place publique de Ferrara, mais qui n'étaient pas l'œuvre du Pape ou *des personnes honorables des Latins*, mais l'œuvre *des gens pervers et sans éducation*[43]. Selon notre avis, la vente de cette manière des cahiers mentionnés ci-dessus peut indiquer qu'à l'époque il y avait dans la ville de nombreuses personnes, non seulement des personnes ecclésiastiques, mais aussi des laïques, qui pouvaient les acheter et surtout les lire, d'où le grand mécontentement de la délégation grecque.

Certainement, Manuel II Paléologue connaissait le développement de la culture occidentale, comme il résulte de l'une de ses lettres dans laquelle il exprime le désir que le destinataire, Guarino dei Guarini de Verone, un ancien élève de Jean Chrysoloras et *bon écrivain* (selon la caractérisation que l'empereur lui fait), lise et traduise en latin une de ses œuvres, plus précisément l'oraison funèbre sur son frère, Théodore. Manuel priait Guarino de montrer cette œuvre à ceux qu'il connaissait, s'il considérait que cela aurait contribué à l'accroissement de la réputation de l'auteur[44]. Nous considérons que dans la lettre mentionnée ci-dessus il s'agit non seulement du désir du Manuel de connaître l'avis d'un érudit d'Italie sur l'œuvre en question, mais aussi d'un intérêt de l'empereur de rendre son texte connu dans un milieu culturel qu'il avait eu l'occasion de connaître et d'admirer pendant son voyage en Occident.

---

[37] *Ibidem*, p. 280, 29–31.
[38] *Ibidem*, p. 262, 23–24.
[39] *Ibidem*, p. 264, 27–28.
[40] *Ibidem*, p. 464, 13–14.
[41] *Ibidem*, p. 106, 3: ... τῆς ἐνταῦθα παιδείας τε καὶ σοφίας ἑλληνικῆς ἀπολελαυκώς
[42] *Ibidem*, p. 150, 8 et suiv.
[43] *Ibidem*, p. 300, 4–18, pour le passage dans sa totalité.
[44] *Letters of Manuel II Palaeologus*, p. 169, 9–17.

Plus tranchante, jusqu'à l'affirmation claire de la supériorité latine dans ce domaine, on rencontre chez Bessarion, bon connaisseur, en tant que témoin de l'effervescence culturelle de l'Italie. Selon lui, la culture des Byzantins, dont le niveau trop élevé au passé s'est tant abaisse, qu'ils étaient considères comme *ignorants* par *ces étrangers* qui regardaient les Hellens comme des serviteurs, bien que c'est des ancêtres des ceux-ci qu'ils eussent appris les premiers éléments de civilisation[45]. Étant donné que la sagesse et la connaissance *technologique* byzantine avaient disparu, mais elles se sont maintenues et développés parmi les Latins, pour élever le niveau de la culture, de l'éducation et de la technologie de Péloponnèse, Bessarion conseille le despote Constantin d'inviter les spécialistes latins dans la région et d'envoyer en Italie un petit groupe (entre quatre et huit, selon lui) d'étudiants Hellens dont le programme de préparation devait comprendre non l'études classiques, mais τέτταρας τέχνας, μηχανικὴν, σιδηροποιητικὴν, ὁπλοποιητικὴν καὶ ναυπηγικὴν[46]. Pour atténuer la durite de ses affirmations concernant la supériorité occidentale, Bessarion montre que le sentiment de gène qu'auraient pu manifester les Hellens n'était pas un argument pour rejeter le bien parce que si les Latins avaient été plus lents à prélever ce que ne les appartenait pas, ils n'auraient jamais atteint le niveau d'érudition auquel ils étaient arrivés à l'époque. De plus, les Byzantins ne faisaient pas autre chose que de recevoir ce qu'ils avaient donné auparavant aux occidentaux[47].

Mais dans les œuvres des auteurs byzantins de cette époque sont moins nombreuses les informations concernant les écoles et les centres de culture d'Italie et moins que ça de l'entier monde occidentale. De ce point de vue, on peut citer premièrement la mention de Syropoulos relative à Florence au moment où on a pris en discussion le déplacement de concile d'union de Ferrare. Un argument favorable à cela est celui de patriarche de Constantinople, Joseph II, qui fait la précision qu'à Florence il y a *quantité de livres grecs bons et utiles pour la présente affaire*, c'est-à-dire pour les discussions concernant l'union des Églises. C'est pour cela qu'il a envoyé là deux représentants *pour découvrir et rapporter les livres dont nous avons besoin*[48]. On connaît qu'à Florence le niveau du développement spirituel et l'apparition de l'humanisme ont déterminé des préoccupations pour la culture grecque dès XIVe siècle et pour ce motif beaucoup des manuscrits de Byzance ont été copiés par les érudits florentins. C'est ainsi que ces manuscrits sont arrivés dans la plus importante ville de Toscane, situation probablement connue par quelques membres de la délégation byzantine.

Finalement, un historien du XVe siècle, Laonic Chalcocondyl, connaît que *la fleurissante ville Bologne,* [...] *comme un vrai ornement, par ses préoccupations*

---

[45] S. Lambros, Ὑπόμνημα τοῦ καρδιναλίου Βησσαρίωνος εἰς Κωνσταντίνον τὸν Παλαιολόγον, dans *Νέος Ἑλληνομνήμων*, τ. τρίτος (Γ'), Athena, 1906, p. 24, 27–25, 6.

[46] *Ibidem*, p. 26, 21–30.

[47] *Ibidem*, p. 25, 7–20.

[48] Syropoulos, *op. cit.*, p. 352, 1–5.

littéraires et scientifiques, se trouve au premier rang dans l'Italie[49]. Il est difficile de dire comment notre auteur a obtenu cette information, le plus probable d'un Italien. Il est clair que, à l'époque dont on parle, était encore très grand le prestige de l'Université de Bologne, où beaucoup de générations des juristes se sont formés et qui avait exercé une énorme influence sur les études juridiques et sur la législation non seulement d'Italie, mais aussi des autres États de l'Europe Occidentale[50]. Au plus, selon le modèle de la faculté de droit, au XIIIe siècle d'autres nouvelles facultés ont été créées: celle des arts et celle de médecine, et plus tard, en 1364, la faculté de théologie[51]. Il est à remarquer que parmi les étudiants de cette Université ont été Dante et Pétrarque et tous ces aspects ont contribué à la maintenance d'un niveau élevé de prestige.

Même si peu nombreuses mentions des sources byzantines du XVe siècle ne nous permettent pas la formation d'une vision d'ensemble sur le niveau culturel de l'Occident entier, de ce que nous avons présenté jusqu'ici nous considérons que l'image de monde occidentale diffère totalement de celle des siècles précédents. Si au XIIe siècle les historiens Byzantins nous présentaient des occidentaux barbares, insolents, mal élevés, analphabètes et incultes[52], au XVe siècle la situation marque des évolutions significatives: non seulement les byzantins sont généralement enclins à l'éducation, mais aussi le monde latin, et surtout l'Italie, a quelques choses à dire. Le monde latin est fier de ses personnalités qui produisent l'admiration et l'éloge de nos auteurs. Il a aussi un niveau de développement culturel dont la supériorité par rapport à celui de Byzance est plutôt suggérée par Manuel II Paléologue, mais affirmée ouvertement par Bessarion, l'ancien métropolite de Nicée devenu cardinal de l'Église Romaine.

---

[49] Laonici Chalcocandylae, *Historiarum demonstrationes*, ed. Eugenius Darko, Budapesta, 1922, II, 1, p. 68, 23–69, 1.

[50] *La Grande Encyclopedie*, ed. H. Lamirault et comp., vol. VII, Bobino-Bricci, Paris, 1997, p. 204–211.

[51] Georges Jehel, Philippe Racinet, *Education et cultures dans l'Occident chrétien du début du XIIe siècle au milieu du XVe siècle*, Paris, 1998, p. 113.

[52] Pour cette question voir Paul Lemerle, *Byzance et la croisade*, dans *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma, 4–11 settembre 1955. Relazioni*, vol. III, *Storia del Medio evo*, G.C. Sansoni – Editore, Firenze, 1955, p. 597 et suiv.; aussi, C. Asdracha, L'image de l'homme occidental à Byzance: le témoignage de Kinnamos et de Choniates, dans *Byzantinoslavica*, XLIV, 1983, p. 37.

SIGNES ET SYMBOLES DE LA SACRALITÉ DU POUVOIR À BYZANCE

PETRE GURAN

Lorsque l'on regarde la mosaïque représentant Justinien Ier à San Vitale de Ravenne, on peut être surpris de voir que l'iconographe s'est donné la peine de préciser qui est l'évêque dans le groupe par une inscription, mais n'a pas ressenti le besoin d'indiquer lequel est l'empereur. Non seulement l'habit ou la couronne le désigne mais aussi une large auréole autour de la tête lève toute équivoque. Peu de recherches systématiques se sont penchées sur ce détail iconographique de la représentation des empereurs dans l'art chrétien, à savoir le nimbe qui entoure la tête de chaque empereur, réel et même imaginaire[1]. Est-ce un stéréotype, un réflexe d'iconographes trop habitués à copier des modèles anciens qui aurait permis à cet indice symbolique apparu dans le ferment religieux du culte impérial de l'antiquité tardive de se perpétuer un millénaire et plus? La réponse s'esquissera à travers une autre question, à savoir quand, où et pourquoi cesse ce réflexe. Nous irons la chercher au-delà de la date 1453 et des murailles de Constantinople, chez les imitateurs et héritiers présomptifs de Byzance.

Si le silence d'André Grabar à propos du nimbe dans son étude classique *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient* pouvait surprendre et décourager l'intérêt pour ce signe dans les portraits impériaux, dans un article publié presque trente ans plus tard, il relance la question

[1] Pour le nimbe comme symbole de l'art païen intégré à la logique de la représentation de la sainteté voir A. Krücke, *Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst*, Strasbourg, 1905; A. Krücke, «Randbemerkungen zum früchristlichen Nimbus », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1930, p. 263–271 ; H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Subsidia Hagiographica 21, Bruxelles, 1934, p. 119–124 ; Guillaume de Jerphanion, « Les caractéristiques des saints dans la peinture cappadocienne », *AB*, LV, 1937, p. 9–12, discute aussi des exemples de nimbes qui expriment autre chose que la sainteté, par exemple la dignité apostolique et alors Judas est nimbé ou un rôle dans l'histoire du salut, Adam et Eve, Lazare, les Nations dans la scène de la Pentecôte, cette tendance à multiplier les nimbes s'accentue au Xe siècle, ainsi chaque membre de la famille impériale de Nicéphore Phôkas est nimbé; M. Collinet-Guérin, *Histoire du nimbe*, Paris, 1961 (malheureusement ce dernier ouvrage, une thèse massive, n'apporte pas de réponse quant à la signification particulière du nimbe impérial, mais une simple collection de données); Paul de Breuil, *Des dieux de l'ancien Iran aux saints du bouddhisme, du christianisme, de l'Islam: histoire du cheminement allégorique et iconographique de l'image divine, de l'auréole sacrée...*, Paris, 1989 (aucune information notable pour notre sujet).

en utilisant, pour peser la valeur idéologique du nimbe, les mots «théophanie impériale»[2].

Une précision préliminaire à l'analyse de ce signe dans la documentation iconographique qui suivra s'impose: la relation du terme grec βασιλεύς, aux marques de la sainteté, d'abord linguistiques et ensuite iconographiques, notamment le nimbe.

Le *hagios basileus*

Puisque le titre impérial en soi n'est pas uniquement utilisé pour désigner l'empereur byzantin, ce qui le distingue des autres «empereurs», c'est bien l'attribution d'un caractère sacré, clairement exprimé. Même lorsque le pouvoir réel de l'empereur byzantin ne dépasse plus celui des autres princes chrétiens ou païens, le caractère sacré de sa fonction reste un élément distinctif par rapport aux autres détenteurs du pouvoir. Ainsi, les empereurs byzantins se voient attribuer de leur vivant le terme qui désigne la sainteté, ἅγιος, devant leur titre, ἅγιος βασιλεύς ou devant le nom de la fonction, ἁγία βασιλεία. Ces formules sont employées dans les acclamations de l'empereur, comme l'atteste le *Livre des cérémonies* de Constantin VII Porphyrogénète[3], mais aussi dans des adresses personnelles à l'empereur ou même dans une simple évocation d'un empereur vivant ou défunt, les exemples en sont très nombreux avant le XIIIe siècle. Pour mieux percevoir la vitalité de cette formule, rappelons l'occurrence relatée par Pachymérès concernant le testament du patriarche Joseph Ier (1266–1275, 1282–1283). Celui-ci mentionnant l'empereur dans son testament n'utilisa pas la formule ἅγιος βασιλεύς ce qui entraîna la protestation de l'empereur Michel VIII Paléologue. Une deuxième copie, présentée par le patriarche comme étant l'original, corrigeait l'omission. La bévue patriarcale donne à Pachymères l'occasion de nous dire la raison «traditionnelle» de l'emploi de cet adjectif pour l'empereur, notamment «l'onction avec le myron», en quoi il se montre mauvais historien, mais bon témoin de son époque[4]. L'omission volontaire et mal dissimulée par le patriarche ainsi que l'explication de Pachymérès signalent un phénomène mis à jour par le conflit avec l'Église au sujet de l'union de Lyon, que Gilbert Dagron

[2] A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, Publications de la Faculté de Lettres de l'Université de Strasbourg, Paris, 1936, ne donne pas une analyse de cet élément graphique de l'image de l'empereur, malgré la reproduction de planches qui le mettent bien en évidence; la référence ultérieure dans l'article «Une médaille des tétrarques et le thème de l'Empire, protecteur des Barbares», *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, Collège de France, Paris, 1968, p. 145–149; analyse continuée par Sabine G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1981, qui évoque le nimbe comme signe de majesté impériale, p. 165.

[3] G. Dagron, « L'organisation et le déroulement des courses d'après le Livre des Cérémonies », *Travaux et Mémoires*, 13, Collège de France, Paris, 2000, p. 36–37.

[4] Georges Pachymérès, *Relations historiques*, II, ed. A. Failler, trad. V. Laurent, Paris, 1984, p. 638–39, G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le 'césaropapisme' byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, p. 165.

nomme: la désacralisation de l'empereur[5]. Pourtant les occurrences restent nombreuses encore jusqu'aux dernières décennies de Byzance dans des actes impériaux, comme par exemple dans le *horismos* du despote Andronic Paléologue au monastère de Dionysiou au Mont Athos, du 20 septembre 1420: «...par la générosité des saints empereurs bénis et défunts, de mes ancêtres, ainsi que de mes saints seigneurs et empereurs régnants»[6], dans des actes patriarcaux[7] ou dans des ouvrages historiques, comme dans les chroniques brèves[8] ou dans Sphrantzes[9]. L'occurrence est intéressante dans un fragment de Maxime Planude, qui fait référence à coté de la ἁγία βασιλεία à un βασιλεὺς τῶν Ῥῶς[10]. La même juxtaposition d'un βασιλεύς tout court, titre suivi, comme dans l'exemple précédant, par la spécification du peuple, les Bulgares, et du ἅγιος βασιλεύς, ce qui suffit pour désigner l'empereur des Romains, se trouve dans l'acte synodal confirmant l'alliance entre Jean V Paléologue et Ivan Alexandre de Bulgarie, en 1355[11]. La ἁγία βασιλεία, la sainte majesté impériale, indique le pouvoir universel, dont le fondement est spirituel. Ainsi, elle est chargée à exprimer plus que le simple titre βασιλεύς.

C'est notamment ce caractère sacré du détenteur de la fonction impériale que nous essayerons d'étudier dans ses diverses représentations. En miniature comme en peinture murale, la marque de ce caractère sacré est un nimbe[12], de la même forme et du même type de dessin que le nimbe de sainteté. Pour les empereurs byzantins, le nimbe ne signifie pas la sainteté mais le caractère sacré de la fonction. La peinture de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge occidental connaissait une forme

---

[5] Idem, « Byzance et l'union », *1274 – Année charnière : mutations et continuités*, Paris, CNRS, 1977, p. 191–202, repris dans *La romanité chrétienne en Orient : héritages et mutations*, VR, 1984, p. 200.

[6] *Actes de Dionysiou*, n° 18, 109, cités par Ivan Djurić, *Le crépuscule de Byzance*, Maisonneuve et Larose, 1996, p. 205.

[7] J. Darrouzès, « Ekthésis néa, manuel des pittakia du XIVe siècle », *REB*, 27, 1969, p. 54–55.

[8] I. Djurić, *Le crépuscule...*, p. 61–62 : mention du couronnement de Manuel II Paléologue, « empereur juste et saint ».

[9] *Ibid.*, p. 102.

[10] A. V. Soloviev, « 'Reges' et 'regnum Russiae' au moyen âge », *Byzantion*, 36, 1966, p. 169 ; V. Vodoff, « Remarques sur la valeur du terme 'tsar' appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle », *Oxford Slavonic Papers*, XI, 1978, p. 7: Maxime Planude mentionne l'ambassade du prince Mikhail Jaroslavič de Tver', qui est nommé empereur par son ambassadeur auprès d'Andronic II Paléologue. Le passage marque une différence entre l'utilisation, peut-être même téméraire, du titre impérial à l'égard d'un prince russe face au titre impérial byzantin par la formule, discutée plus haut, ἅγιος βασιλεύς: ὁ αὐθέντης μου ὁ βασιλεὺς τῶν Ῥῶς ὁ ἐπὶ τῆς τραπέζης τῆς ἁγίας βασιλείας σου προσκυνεῖ δουλικῶς τὴν ἁγίαν βασιλείαν σου. Ce passage est extrait d'une annotation au f. 37b du ms. Palat. Heidelberg. 129, qui contient des excerpta dont la collation est attribuée à Maxime Planude, voir H. Haupt, «Beiträge zu den Fragmenten des Dio Cassius», *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, XIV, 1879, p. 445.

[11] Fr. Miklosich, Ios. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, Vienne, 1860 (abréviation MM), vol. I, N. 185, p. 432–433; également dans une lettre du patriarche Philothée MM, I, 196, p. 453–454.

[12] E. H. Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par J.-Ph. Genet et N. Genet, Paris, 1989, p. 75: le nimbe de l'empereur romain faisait référence, même après Constantin, à la τύχη ou *genius imperatoris*.

spécifique pour le nimbe qui désignait la fonction ou le rang social d'une personne vivante, le nimbe carré[13]. Il était utilisé à l'égard de personnes qui détenaient une place spéciale dans la hiérarchie de l'Église, notamment les évêques, ou de l'État[14], mais pour les empereurs byzantins, le nimbe carré n'a jamais été utilisé. Pourtant le nimbe rond de l'empereur n'a jamais été confondu avec le signe de la sainteté personnelle. Gilbert Dagron démontre que le caractère sacré de l'empereur s'est constitué en une sorte d'obstacle à la sainteté individuelle de celui-ci, comme le prouve le fait qu'en plus d'un millénaire d'histoire byzantine les cultes des éventuels saints empereurs aient été plutôt timides, à une seule exception mais remarquablement développée, le culte du premier empereur chrétien, saint Constantin. Cette caractéristique de la monarchie byzantine est plus frappante si on la compare à l'émergence du culte des saints princes en Occident[15] et en Russie[16]. L'absence de saints empereurs est accentuée par l'échec d'un culte chrétien pour les empereurs qui ont joui d'un grand prestige et d'un vrai culte impérial durant leur vie comme Justinien[17] ou celui de quelques tentatives d'un culte pour ceux dont la mort avait causé une grande émotion dans le peuple, comme Maurice[18], exécuté avec toute sa famille, et Nicéphore Phôkas, assassiné par l'amant de sa femme[19]. Même si, avec plus de régularité après l'iconoclasme, on attribue aux empereurs, de leur vivant, le mot qui désigne la sainteté, ἅγιος, celui-ci est attaché au titre (ἅγιος βασιλεύς) ou au nom de la fonction impériale (ἁγία βασιλεία), jamais au nom de la personne même. D'un autre côté, le *Synaxaire* de l'Église de Constantinople commémore un grand nombre d'entre eux, sans pour autant utiliser les formules qui rappellent la fête d'un saint. Ainsi les empereurs sont saints, sans être *des* saints. Cette sainteté, attachée à leur fonction, et qui s'exprime par le terme propre de la sainteté, ἅγιος, n'est plus une référence au caractère divin (*divus*) des

[13] G.B. Ladner, «The So-Called Square Nimbus», *Medieval Studies*, 3, 1941, p. 15–45, Guillaume de Jerphanion, «Le nimbe rectangulaire en Orient et en Occident», *Études*, tome 134, 1913.

[14] Voir des exemples sur les célèbres mosaïques de donateurs dans Saint Démétrios de Thessalonique et en Géorgie au Xe siècle (Wachtang Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i, and Šavšet'i*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1992, p. 113–119 et pl. 153–157); v. aussi une longue liste d'occurrences du nimbe rectangulaire et le commentaire de H. Leclercq dans *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 1934, t. 12, 1, col. 1308–1312.

[15] R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe–XIIIe siècles)*, Bruxelles, 1984 (Subsidia Hagiographica, n° 68).

[16] M. Cherniavsky, *Tsar and People*, New Haven-London, 1961, le chapitre *Princely Saints and Saintly Princes*.

[17] C. Zuckerman, « The Dedication of a Statue of Justinian at Antioch », *Actes du Ier Congrès International sur Antioche de Pisidie*, éd. Th. Drew-Bear, M. Taşlialan et Ch. M. Thomas, Lyon-Paris, 2002, p. 243–255.

[18] G. Dagron, *Empereur et Prêtre*, p. 161.

[19] E. Patlagean, « Le Basileus assassiné et la sainteté impériale », in *Media in Francia. Recueil de mélanges offerts à K.F. Werner*, Paris, 1988, p. 345–361, montre qu'il y a eu un culte de Nicéphore Phôkas, mais jamais à Constantinople et pas reconnu par la grande Église. Paradoxalement dans les mêmes milieux monastiques de l'Athos l'empereur Jean Tzimiskès, l'assassin de Nicéphore Phôkas, a joui aussi d'une bonne mémoire. En tout cas, les proportions du culte de Nicéphore Phôkas sont incomparablement plus modestes que celui de Boris et Gleb en Russie.

empereurs romains, mais l'expression du rôle spécifique qu'ils tiennent dans l'histoire du salut, à l'image des rois de l'Ancien Testament[20].

Le nimbe rond de l'empereur byzantin peut obéir à la même logique. De la sorte, il est autre chose et plus que le nimbe carré de la fonction qui figure sur certains portraits d'évêques (dans les mosaïques de la basilique Saint-Démétrius de Thessalonique) ou de papes dans divers monuments à Rome[21]. Il est l'expression peinte de cette différence du βασιλεύς par rapport aux autres mortels, qui est marquée surtout par le mot ἅγιος mais également par *sacer* / ἱερός et même θεῖος, qui sont attribués aussi à ce qui a trait à l'empereur[22].

De la divinisation de l'empereur romain à son vicariat du Christ

Nous ne reprendrons plus la discussion sur l'origine païenne, romaine et hellénistique de la sacralité impériale byzantine[23]. Elle a fait l'objet d'analyses fructueuses, tout dernièrement par Gilbert Dagron, en relevant les stratégies rhétoriques qui furent employées par les clercs pour ménager à l'empereur une place acceptable, tant pour l'Église que pour l'empereur lui-même, dans la nouvelle religion de l'Empire et les métamorphoses passées plus ou moins facilement de l'empereur-dieu à l'empereur par la volonté de Dieu[24]. Le nimbe rond est pour l'empereur chrétien également un héritage païen, mais les images impériales découvertes jusqu'à ce jour ne permettent pas, à une seule exception près[25], de repousser cette tradition plus d'une génération avant l'avènement de Constantin le Grand. À l'époque des tétrarques, selon la datation de Grabar, une première occurrence d'un nimbe entourant la tête d'un empereur romain nous est fournie par une médaille représentant des réfugiés d'outre-Rhin accueillis par deux empereurs trônant. André Grabar caractérise la scène de la médaille comme manifestation de la majesté impériale ou «théophanie impériale»[26]. Par la suite les

---

[20] G. Dagron, *Empereur et Prêtre*, p. 159–168.

[21] E. H. Kantorowicz, *Les deux corps...*, p. 76: Grégoire VII demandait le nimbe pour les papes *ex dignitate officii*.

[22] L. Bréhier et P. Batiffol, *Les Survivances du culte impérial romain. À propos des rites shintoïstes*, Paris, 1920, p. 49, donnent une liste de telles formules en latin: *magister divinorum officium, divinae epulae, divalia constituta, sacratissimae constitutiones, divina lex, sacra scrinia, sacrum palatium, divina subscriptio*, «la main divine de Théodose remet le code au préfet du prétoire», et citent aussi la critique de ces formules dans les *Libri carolini, de imaginibus* (*PL* XLVIII, coll. 1005, 1014).

[23] L. Cerfaux, J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Bibliothèque de Théologie, série III, vol. V, Desclée & Cie, Tournai, 1957 ; J. Gagé, *BASILEIA. Les césars, les rois d'Orient et les «mages»*, Paris, 1968.

[24] G. Dagron, *Empereur et Prêtre*, p. 141–154.

[25] Si le médaillon, attribué à un monument d'Hadrien, qui se trouve sur le côté nord de l'arc de Constantin à Rome, représente un empereur pendant la chasse au lion, nous avons là la première occurrence du nimbe rond entourant la tête d'un empereur, E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making. Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art. Third to Seventh Century*, London, 1977, p. 7 et pl. 3.

[26] A. Grabar, « Une médaille des tétrarques et le thème de l'Empire, protecteur des Barbares », *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, Collège de France, Paris 1968, p. 145–149, version

occurrences se multiplient avec les portraits de Licinius nimbé sur certaines médailles. Mais bien avant l'apparition du nimbe, l'idée de l'éclat divin de l'image de l'empereur pouvait s'exprimer par la couronne solaire[27] ou comme sur l'arc de Galère par une couronne suspendue au-dessus de la tête de l'empereur par un aigle en vol[28]. En tout cas l'idée est aussi ancienne que la première apothéose impériale romaine, celle de Jules César. Suétone clôt avec cette scène la *Vie de César*:

> «Il mourut dans sa cinquante-sixième année et fut mis au nombre des dieux, non point seulement par une décision toute formelle des sénateurs, mais suivant la conviction intime du vulgaire. En effet, au cours des premiers jeux que célébrait en son honneur, après son apothéose, Auguste, son héritier, une comète, qui apparaissait vers la onzième heure, brilla pendant sept jours consécutifs et l'on crut que c'était l'âme de César admise au ciel : voilà pourquoi on le représente avec une étoile au-dessus de sa tête»[29].

Ainsi, l'étoile au-dessus de sa tête renvoie directement à son nouveau statut céleste et le nimbe païen hérite sans ambiguïté cette fonction[30].

À partir de l'empereur Théodose Ier, qu'un plat en argent nous montre trônant la tête entourée d'un large nimbe[31], le portrait impérial nimbé s'impose comme une règle. À ce moment le nimbe rond était déjà un élément constant de l'image du Christ, mais il n'était pas toujours utilisé pour distinguer les saints, comme, parmi beaucoup d'exemples, dans la mosaïque de la Transfiguration dans l'abside de l'église du monastère Sainte-Catherine au Sinaï[32] ou à l'église Saints-Côme-et-Damien à Rome[33]. Si le monde céleste, surtout les anges, mais parfois aussi les saints, peuvent

---

allemande avec reproduction de la médaille dans idem, «Mainz auf einer römischen Medaille», dans *Mainz und der Mittelrhein in der europäischen Kunstgeschichte*, hrsg. Friedrich Gerke, Band VI Forschungen für Kunstgeschichte und christliche Archäologie, Mainz, 1966, p 19–26.

[27] A. Alföldi, «Insignien und Tracht der römischen Kaiser», *Mitteilungen des deutschen Archaelogischen Instituts, Roemische Abteilung*, Band 50, 1935, p. 3–171, ici p. 139–145: le nimbe rond de l'empereur à partir de Constantin est pour l'essentiel une christianisation de la couronne solaire utilisée par les empereurs païens, qui tomba en désuétude avec l'abandon du *Sol invictus* par le même Constantin; H. Kruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche*, Paderborn, 1934; Th. Pekary, *Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft*, Berlin, 1985; H. Belting, *Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Verlag C.H. Beck, München, 1990.

[28] H. Peirce, R. Tyler, *L'Art byzantin*, I, Paris, 1932, pl. 1, l'arc de Galère probablement de l'année 298.

[29] Suétone, *Vie des douze Césars*, [*César*, LXXXVIII], Préface de Marcel Bénabou, traduction et notes d'Henri Ailloud, Gallimard, 1975, p. 87.

[30] S. G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1981, p. 165 donne une autre évidence textuelle du IIIe siècle, *Panegyrici latini* 2, 3, 2: *illa lux divinum verticem claro orbem complectens.*

[31] A. Grabar, *L'Empereur dans l'Art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, Paris, 1936, pl. XVI; pour toute une série de portraits impériaux nimbés voir H. Peirce, R. Tyler, *L'art byzantin*, I, Paris, 1932, pl. 20 médaillon d'argent de Constant; pl. 27 coupe d'argent de Kertch (milieu du IVe siècle); pl. 33 médaillon d'or de Valens; pl. 35 disque de Théodose; pl. 43 disque de Valentinien II; pl. 80 diptyque de Probus de l'année 406 avec le portrait d'Honorius.

[32] T. Velmans, V. Korać, M. Šuput, *Rayonnement de Byzance*, Zodiaque, Desclée de Brouwer, 1999, p. 40, pl. 12.

[33] E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making. Main lines of stylistic development in Mediterranean Art. Third to Seventh Century*, London, 1977, pl. 160, 169 et 170; une liste importante de 544 occurrences iconographiques à partir des plus anciennes où le Christ seul est nimbé jusqu'à la

partager avec le Christ ce symbole de divinité, il n'y a qu'un seul humain vivant à la date de l'exécution de son portrait qui s'ajoute à cette compagnie, l'empereur. Le terme de comparaison pour comprendre cette position particulière de l'empereur, nous est donné par l'image des évêques. Malgré leur statut de pasteurs du peuple et successeurs des apôtres, ils ne jouissent pas de cette distinction, car ils appartiennent, avec les autres humains qui se trouveraient sur une image sacrée, au domaine terrestre. C'est dans la trop célèbre mosaïque de Justinien et de Théodora à San Vitale de Ravenne, que l'on constate cette différence car les fonctionnaires impériaux, d'autres membres de la cour impériale et l'évêque Maximien ne sont pas nimbés. Un deuxième exemple nous est fourni par les portraits de Constantin IV et ses fils co-empereurs Héraclius et Tibère remettant les *privilegia* à l'évêque Maur par l'intercession ou sous la protection de saint Apollinaire, à Sant'Apollinare in Classe, toujours à Ravenne (673–679). Les trois empereurs sont nimbés, le saint aussi, mais non l'évêque.

Ce que devaient comprendre Justinien Ier ou Constantin IV par la symbolique du nimbe dans leurs portraits, le diacre Agapet l'avait expliqué dans les chapitres parénétiques adressés notamment à Justinien, dans les termes suivants:

> «Par son corps le roi est comme tout autre homme; mais par la dignité de sa fonction il est similaire à Dieu qui est au-dessus de tout, car il n'a pas d'égal sur terre. Ainsi comme un mortel le roi ne doit pas être exalté; comme dieu, il ne doit pas se laisser dominer par la colère. Néanmoins, bien qu'il reçoive les honneurs dus à l'image de Dieu, il est fait de la poussière terrestre, cela devrait lui enseigner la simplicité, que nous devrions pratiquer envers tous les hommes»[34].

Agapet répétait dans cette phrase une idée ancienne, empruntée à la panoplie de la royauté hellénistique. Il se peut même qu'Agapet ait tiré cette phrase de la bouche de Philon d'Alexandrie[35], point de départ d'une synthèse entre judaïsme et hellénisme, féconde pour le christianisme antique. Comme formule mémorable elle traverse encore des siècles et se retrouve dans les *Loci communes* attribués à Maxime le Confesseur et dans le recueil de sentences du Pseudo Antoine, «Mélissa»[36]. Davantage, les Byzantins de la fin du Moyen Âge, ainsi que les Russes et les Roumains, rencontrèrent, grâce aux fragments d'Agapet dans le roman de *Barlaam et*

---

généralisation du nimbe pour tous les saints au VIe siècle, dans le *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 1934, t. 12, 1, col. 1276–1296 (H. Leclercq).

[34] Antonius Monachus Melissa, *Sententiae sive loci communes*, Pars II, sermo 2 (alias 104), *PG* 136, coll. 1012 ; Agapet le Diacre, *Ekthesis*, dans *PG*, 86, *Expositio capitum admonitionorum*, § 21, cols. 1164–1185; éd. R. Riedinger, *Agapetos Diakonos, Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*, Athènes, 1995, p. 38, sur l'empereur qui porte l'image de Dieu v. aussi § 37, p. 50.

[35] Fr. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, vol. II, Dumbarton Oaks Studies, IX, Washington DC, 1966, p. 563: le fragment de Philon d'Alexandrie dans la compilation d'Antoine «Melissa», XIIe siècle et (p. 712) dans le miroir des princes d'Agapet.

[36] Patrick Henry III, «A Mirror for Justinian: The Ekthesis of Agapetus Diaconus», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8, 1967, p. 286–287 et 292–295, conteste la paternité de Philon sur les fragments dits philoniens de la Ekthesis.

Josaphat[37], lecture de plus en plus prestigieuse et recommandée aux princes, cette formule qui leur permit de toujours comprendre le nimbe impérial.

Encore une dernière remarque, le nimbe s'attache à la tête de l'empereur au fur et à mesure que son portrait acquiert le schématisme hiératique et la position frontale[38]. De plus en plus l'image impériale perd son caractère de portrait individuel pour représenter une idée, la βασιλεῖα.

Les rois du peuple élu

Pour donner au saint empereur ce que l'héritage païen hellénistique et romain ne lui procurait plus, le discours, l'image ou la cérémonie eurent recours à un modèle de royauté plus acceptable aux yeux des chrétiens: la monarchie vétérotestamentaire. Mais cette référence n'était pas sans poser problème, la légitimité même de la monarchie était en question. En effet, le roi par excellence du peuple élu est YHWH. Ainsi instituer un autre roi signifierait nier la royauté de Dieu sur son peuple. Réclamé par le peuple juif pour se conformer à l'organisation des peuples environnants, refusé d'abord par le juge Samuel, le roi est finalement accordé par Dieu. Mais le développement historique de la royauté juive ne fit que souligner ce point faible de la monarchie[39]. Le langage théologique chrétien sut résoudre ce dilemme. L'empereur n'était pas un remplaçant de la monarchie divine, mais un lieutenant de celle-ci, mieux, une image de celle-ci. Paradoxe apparent, c'est l'iconoclasme qui exacerba cette fonction iconique de l'empereur[40].

Pour toutes les sociétés chrétiennes, de l'Occident ou de l'Orient, la référence au modèle royal de l'Ancien Testament devint une composante idéologique fondamentale de la nouvelle institution monarchique[41]. Ainsi, en image comme en écriture, on fit appel aux rois juifs pour asseoir le nouveau pouvoir.

Moïse, symbole de royauté qui prête le plus à la confusion entre sacerdoce et pouvoir, David, roi oint et prophète, Salomon le Sage, bâtisseur du temple,

---

[37] I. Ševčenko, «A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology», *Harv. Slav. Stud.*, 2, 1954, p. 145–147; Fr. Dvornik, «Byzantine Political Ideas in Kievan Russia», *DOP*, 9 et 10, 1956, p. 106–108.

[38] Signification de l'image frontale chez les chrétiens: A. Grabar, «Deux monuments chrétiens d'Égypte. Le sens des images frontales chrétiennes. De l'art pharaonique à l'art copte», *SYNTHRONON. Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Paris, 1968, p. 10 ; même en contexte hellénistique pré-chrétien l'image frontale représente le regard fixé sur Dieu, la vue face à face de Dieu. Ainsi la position frontale n'est pas spécifique à l'art chrétien, mais y trouve finalement pleinement son sens; pour des suggestions voir A. Grabar, «Plotin et les origines de l'esthétique médiévale», *Cahiers Archéologiques*, 1, 1945, p. 28–30.

[39] M. Cocagnac, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Cerf, 1993, traduction roumaine, Humanitas, Bucarest, 1997, p. 278–281.

[40] G. Dagron, *Empereur et Prêtre*, p. 169–200.

[41] M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, 1924, nouvelle édition, Gallimard, Paris, 1983, avec une introduction par J. Le Goff; E. H. Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par J.-Ph. Genet et N. Genet, Paris, 1989.

éventuellement Ezéchias, roi pieux auquel Dieu accorde un prolongement de la vie, lorsque leurs images sont supposées être des modèles de la βασιλεία chrétienne, elles se soumettent à cette règle du portrait d'un empereur qu'est le nimbe. Bien entendu ce n'est pas essentiellement en tant que rois que ces figures de l'Ancien Testament reçoivent le nimbe, leur fonction prophétique, leur rôle providentiel dans l'histoire du peuple élu, leur piété personnelle s'expriment tout autant à travers ce nimbe. Néanmoins, l'art chrétien a pu évoquer ces personnages bibliques par leur image, en peinture murale ou en miniature, sans nimbe. Pour les premiers siècles chrétiens le fait, mentionné plus haut, qu'aussi bien des saints que des figures bibliques étaient représentés sans nimbe, est connu[42]. L'évolution de l'iconographie imposa, à l'issue de la crise iconoclaste, aux IXe–Xe siècles, une généralisation de la représentation nimbée[43]. Prenons seulement un exemple illustratif de ce changement en nous appuyant sur la parenté, étudiée par K. Weitzmann, d'une partie de l'iconographie chrétienne tirée de l'Ancien Testament avec l'iconographie de la synagogue de Doura Europos[44]. Dans les images de l'enfance de Moïse à Doura et dans d'autres œuvres d'art chrétiens qui en dépendent[45], mettant en scène le pharaon et sa fille trouvant le petit Moïse, aucun des trois n'est nimbé, alors que dans les images apparentées dans les Octateuques byzantins, cod. gr. 747 (XIe siècle)[46] et cod. gr. 746 (f° 153 r) de la Bibliothèque Vaticane, représentant les mêmes personnages, tous sont nimbés[47].

Moïse est pourtant un modèle problématique pour la monarchie byzantine, il incarne trop de vertus et fonctions différentes. Ainsi sa représentation nimbée est assez constante, surtout à partir de la renaissance artistique post-iconoclaste, indifféremment des métaphores que l'iconographe peut imaginer. Josué lui est associé de très près, comme celui qui a accompli ce que Moïse ne pouvait pas parfaire, accompagner le peuple élu dans la Terre promise. Il est aussi une figure du Christ. Ainsi, sa représentation nimbée, avec peu de variations également, est attestée du rouleau de Josué (Vatican Palat. gr. 431, du Xe siècle) illustrant son cycle jusqu'à l'Octateuque de Vatopedi cod. 602, du XIIIe siècle et au-delà. À la figure rhétorique de Moïse dans les discours à vocation idéologique nous réservons une discussion au quatrième chapitre.

---

[42] H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Subsidia Hagiographica 21, Bruxelles, 1934, p. 119–124.

[43] G. de Jerphanion, «Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadocienne», *Analecta Bollandiana*, LV, 1937, p. 9–12.

[44] K. Weitzmann, H. L. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, DOS 28, Washington DC, 1990.

[45] K. Weitzmann, *The Miniatures of the Sacra Parallela. Parisinus Graecus 923*, Princeton, 1979, p. 24–25. Particulièrement intéressant que ce manuscrit d'époque iconoclaste, le Parisinus gr. 923, correspond encore au modèle antique où le nimbe n'est représenté qu'exceptionnellement et souvent à travers une *imago clipeata*.

[46] K. Weitzmann, H. L. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art, op. cit.*, pour les images du cycle de l'enfance de Moïse, p. 27–33 et fig. 29, 30, 31, 32, 35 et 36.

[47] K. Weitzmann, *Byzantine Book Illumination and Ivories*, I *The Study of Byzantine Book Illumination, Past, Present and Future*, Variorum Reprints, London, 1980, p. 27, fig. 22.

Le processus décrit par A. Grabar de la création de l'iconographie chrétienne à partir de l'art impérial[48], régit aussi l'histoire du nimbe. Les symboles de la sacralité impériale ont servi pour exprimer la sainteté chrétienne. En retour, cette sainteté chrétienne s'est attachée au signe impérial, le chargeant de la capacité d'exprimer les subtilités théologiques ou les subterfuges rhétoriques utilisés par, pour ou contre un pouvoir «césaropapiste». Ainsi nous nous penchons brièvement sur la question du traitement du nimbe dans ce type d'images. L'exemple choisi relie l'iconographie à la rhétorique impériale du *Novus David*.

David

Pour comprendre les très nombreuses représentations de David dans la miniature byzantine post-iconoclaste nous devons faire appel, à la suite de Hans Belting[49] et Anthony Cutler[50], à l'ancienne distinction entre «psautiers monastiques», avec des miniatures marginales, et «psautiers aristocratiques», avec des images encadrées et insérées dans le texte[51]. Les noms donnés à ces deux groupes ne sont pas pertinents pour notre analyse, mais la distinction des deux groupes l'est, pour le motif que, dans le premier, l'image de David est très rarement nimbée[52], tandis que, dans le second, la représentation de David nimbé est bien plus systématique[53] et suit parfois une logique particulière à chaque manuscrit. Ainsi notre analyse se sert d'un exemple de «psautier aristocratique» de la deuxième moitié du Xe siècle, en usage probablement au palais impérial même, le Par. gr. 139, en le confrontant avec d'autres psautiers ou manuscrits contenant des images bibliques, tel que le

[48] A. Grabar, *L'Empereur dans l'Art byzantin*, Paris, 1936.

[49] H. Belting, «Zum Palatina-Psalter des 13. Jahrhunderts. Aus der Werkstattpraxis eines byzantinischen Malers», *JÖB* 21, 1972, p. 17–38.

[50] A. Cutler, *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques XIII, Picard, Paris, 1984.

[51] J.J. Tikkanen, *Die Psalterillustration im Mittelalter*, Acta Societatis Scientiarum Fennicae XXXI 5, Helsingfors, 1903 entre «psautiers monastiques», p. 11 et suivantes, et «psautiers aristocratiques» p. 112 et suivantes.

[52] S. Dufrenne, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Âge, I, Pantocrator 61, Paris grec 20, British Museum 40731*, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques I, Paris, 1966 et S. Der Nerssesian, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Âge, II, Londres, Add. 19352*, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques V, Paris, 1970: peu d'images de David nimbé; M.V. Ščepkina, *Miniatjury xludovskoj Psaltyri. Grečeskij illjustrirovannyi kodeks IX veka*, Moscou, 1977: sur plusieurs dizaines de représentations de David il n'y a que quatre images où il est nimbé. La même situation dans le *The Barberini Psalter Codex Vaticanus Barberinianus graecus 372*, Introduction and Commentary J. Anderson, Paul Canart, Christopher Walter, Belser Verlag Zürich; néanmoins une exception au f° 162^{v}, scène du martyre de saint Ignace d'Antioche, l'empereur Trajan assis dans la *kathisma* de l'Hippodrome est nimbé, alors que toutes les autres images royales ne le sont pas. Probablement que le miniaturiste a suivi une autre source qu'un psautier à miniature marginale. Pourtant il est intéressant de relever que ce psautier est dédié à un empereur, que la dédicace nomme Nouveau David et dont le portrait respecte la règle du nimbe.

[53] A. Cutler, *The Aristocratic Psalters*...: prépondérance des images de David nimbé.

recueil des homélies de Grégoire de Nazianze (*Par. gr.* 510), du IXe siècle, et la Bible du patrice Léon (*Vat. reg. gr.* 1), encore du Xe siècle[54].

Le psautier contenu dans le manuscrit grec 139 de la Bibliothèque Nationale de Paris présente le schéma suivant:

– première remarque: dans les scènes qui précèdent son couronnement, David n'est pas nimbé. Confirmation forte de cette règle, dans les trois manuscrits, *Par. gr.* 139[55] (f° 3^v^), *Par. gr.* 510[56] (f° 174^v^), *Vat. reg. gr.* 1 (f° 263), David n'est pas nimbé dans la scène de son onction par Samuel. Celui-ci, en revanche, le prophète de Dieu, est toujours nimbé. Le cas du psautier de Dumbarton Oaks (*Ms.* 3, de l'année 1084, f° 5) est également intéressant, car si la scène de l'onction respecte la règle, néanmoins, sur la même page juste au-dessus, dans la scène de sa naissance, le petit David est déjà nimbé[57]. L'élection dès le ventre de sa mère surpasse par sa signification l'expression rituelle de cette élection.

D'autres scènes de la vie de David avant le couronnement, suivent également cette première règle, l'absence du nimbe: David et Melodia (*Par. gr.* 139 f° 1^v58^, *Vatopedi cod.* 761, f° 11^r59^); David tuant le lion (*Par. gr.* 139 f° 2^v60^, *Vatopedi cod.* 761, fo 11^v61^); le combat de David et Goliath (*Par. gr.* 139 f° 4^v62^ et Dumbarton Oaks Ms. 3, f° 71[63]) et David dans la compagnie de Saül (*Par. gr.* 139 f° 5^v64^). Le choix iconographique de ces manuscrits du Xe siècle ne s'opère pas en vertu d'une tradition. Tout au contraire, à l'époque pré-iconoclaste le cycle de David avait été conçu comme une exaltation de la royauté. Il s'agit d'une série de plateaux en argent datant des années 613–630. Or, David est nimbé particulièrement dans la scène qui l'oppose à Goliath ou dans celle où il se présente devant Saül. Dans cette dernière scène non seulement David est nimbé, mais Saül aussi. Ce cycle a été interprété comme une référence à la royauté d'Héraclius, soit parce qu'elle est juste et voulue par Dieu par rapport à la tyrannie de son prédécesseur Phôkas[65], soit dans

[54] A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, p. 95–97, attire l'attention sur les allusions impériales contenues dans ces manuscrits.

[55] A. Cutler, *The Aristocratic Psalters*..., fig. 247.

[56] H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale, du IVe au XIVe siècle*, Paris, 1929, pl. XXXVII.

[57] S. Der Nersessian, «A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks», *DOP*, 19, 1965, p. 155–183, fig. 3.

[58] Cutler, fig. 245.

[59] Cutler, fig. 62.

[60] Cutler, fig. 246.

[61] Cutler, fig. 63.

[62] Cutler, fig. 248.

[63] S. Der Nersessian, «A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks», fig. 8.

[64] Cutler, fig. 249.

[65] E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making. Main lines of stylistic development in Mediterranean Art. Third to Seventh Century*, London, 1977, p. 110–111, n. 39, pl. 195, 197 et 198. Kitzinger rapproche aussi la scène David devant Saül du Missorium de Théodose pour les ressemblances dans l'image de la cour impériale. Il est évident que ce cycle de David est conçu comme exaltation d'un modèle royal.

le contexte de la victoire sur la Perse comme moyen de justifier par une image chrétienne le nouveau titre royal, *basileus*[66].

– la seconde remarque que nous extrayons de l'analyse du *Paris. gr.* 139: à partir de la scène du couronnement, David est toujours nimbé. L'iconographie du couronnement s'inspire du rituel byzantin de l'accession au pouvoir par l'élévation sur le pavois et le couronnement (*Par. gr.* 139 f° 6^{v}[67], *Vatopedi cod.* 761, de l'année 1088, f° 14[68]). Le peuple et l'armée acclament David, dont la tête est entourée par un large nimbe, et qui est couronné, selon les divers psautiers, soit par un personnage allégorique, soit par un autre roi. Le processus de la prise du pouvoir par un prétendant impérial s'est développé avec le temps en un cérémoniel, dont notre image donne un concentré. Au Xe siècle, des diverses phases de l'accession au pouvoir, c'est le couronnement que le *Livre des cérémonies* retient comme déterminant. Il s'agit d'une association au pouvoir d'un petit empereur en vue d'assurer la succession. En revanche, le rituel de l'onction opéré par un prêtre n'existe pas encore à cette époque. Si on évoque l'onction de David dans la prière du couronnement dans l'Euchologe constantinopolitain, c'est pour signifier l'élection par Dieu matérialisée dans le couronnement. David, comme l'empereur byzantin, ne devient sacré, fait affirmé par le nimbe, qu'à partir de la prise effective du pouvoir. Ce jeu des nimbes de David n'a de sens que si on l'explique par analogie à l'empereur byzantin. La logique de ces images correspond bien à la conclusion que Gilbert Dagron a tirée de l'analyse des proclamations et couronnements impériaux du Ve au Xe siècle. D'abord, le patriarche, représentant de l'Église, ne «fait» pas l'empereur, même si son rôle dans le cérémonial augmente au cours des siècles. Ensuite, le cérémonial «ne confère par lui-même aucune sacralité, ne crée pas, mais reconnaît tout au plus un empereur qui a reçu son pouvoir soit au jour de sa naissance dans la pourpre, soit au jour où son ambition politique s'est déclarée au grand jour, appuyé par la faveur populaire ou un acquiescement venu du ciel»[69]. Avec le cycle de David dans le *Par. gr.* 139, nous sommes dans le deuxième cas de figure, le premier nous le discuterons plus bas dans le Psautier de Basile II.

Les scènes suivant le couronnement, David entre *Sophia* et *Prophetia* (*Par. gr.* 139 f° 7^{v}[70] et les psautiers qui copient ce modèle) et la pénitence du roi David (*Par gr.* 139 f° 136^{v}[71], *Jérusalem H. Taphou* 51 f° 108^{v}, copie du *Par gr.* 139 datant du XIIIe siècle, *Londres B.L. Add.* 36928 f° 46, ca. 1090, *Dumbarton Oaks ms.* 3 f° 27, de l'année 1084[72]) respectent la seconde règle. La première scène exalte David,

[66] Irfan Shahid, «The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius», *DOP*, 26, 1972, p. 295–320, ici p. 303, n. 35.

[67] Cutler, fig. 250.

[68] *Treasures of Mount Athos, Katalogue of the Exhibition*, ed. A.A. Karakatsanis *et alii*, Thessalonique, 1997, p. 203, où David reçoit la couronne de la part d'un autre roi nimbé, qu'une inscription arménienne identifie comme Saül.

[69] G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 104, voir tout le chapitre II, p. 74–105.

[70] Cutler, fig. 251.

[71] Cutler, fig. 252.

[72] S. Der Nersessian, «A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks», *DOP*, 19, 1965, p. 155–183, fig. 6.

couronné, tenant un livre ouvert dans la main gauche, debout sur un podium, il est survolé par une colombe et accompagné à gauche et à droite par des allégories, distinguées par des nimbes roses, de *Sophia* et *Prophetia*[73]. La deuxième scène lui fait plier les genoux sous le poids du péché face au prophète, qui lui annonce la justice divine. La grande image de la proskynèse de l'empereur aux pieds du Christ, au-dessus des portes impériales à l'entrée dans la nef de Sainte-Sophie, correspond comme formule iconographique à la pénitence de David, le sens ne peut pas différer. L'empereur et David sont tous les deux nimbés, leur geste d'humilité pour un péché réel ou le péché inhérent à l'exercice du pouvoir constitue un rituel monarchique[74]. Encore une fois, le peintre du *Par. gr.* 139, s'est inspiré d'une iconographie impériale ou a modelé son image de façon à exprimer la vertu de l'humilité impériale, à travers la repentance d'un David empereur sacré.

En revanche, le peintre du *Par. gr.* 510 (f° 143^{v}), vers 883, enlève le nimbe de David repentant, alors que Nathan devant lui, faisant le signe de la bénédiction, est nimbé[75]. La scène de la pénitence de David contient une allusion à son péché, car Bethsabée, objet de sa concupiscence, est représentée derrière le trône d'où est descendu David et l'archange Michel, en position de césure entre les deux parties de l'image, renvoie par un geste de la main à celle-ci, signifiant le péché. La stratégie symbolique doit être cette fois-ci tout autre. Le choix ne s'explique pas par une hésitation iconographique à la recherche d'une formule de représentation des récits vétérotestamentaires. Dans le *Paris. gr.* 510, les deux scènes de la vie de David, l'onction et la pénitence, ne suivent pas en ordre chronologique mais l'ordre propre aux homélies de Grégoire de Nazianze[76]: la pénitence vient avant l'onction. Également, certains autres rois ne sont pas nimbés. Par exemple, dans ce manuscrit Hérode n'est pas nimbé (f° 137). Moïse est nimbé, mais pas Josué, (f° 226^{v})[77]. Antiochos, dont l'inscription nous dit qu'il est *basileus*, n'a pas de nimbe, tandis qu'Eléazar jeté par terre en a (f° 340)[78]. Julien l'Apostat n'est pas nimbé, alors que saint Mercure à cheval le tuant est nimbé, (f° 374^{v})[79]. Également, Valens n'est pas nimbé (f° 104^{r}). D'autres rois, en revanche, pas plus saints que David, sont nimbés: Manassès et Ezéchias (f° 435^{v})[80], Constantin le Grand et sa mère Hélène, qui ont droit à des nimbes rouges (f° 440)[81].

---

[73] N.P. Kondakov, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, II, Paris, Londres, 1886, p. 35.

[74] G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 132–133.

[75] N. P. Kondakov, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, I, Paris, Londres, 1886, p. 29.

[76] S. Der Nersessian, «The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus. Par. gr. 510. A Study of the Connections between Text and Images», *DOP*, 16, 1962, p. 216.

[77] H. Omont, *Miniatures*, pl. XL.

[78] H. Omont, *Miniatures*, pl. XLVIII.

[79] H. Omont, *Miniatures*, pl. LIII.

[80] H. Omont, *Miniatures*, pl. LVII.

[81] H. Omont, *Miniatures*, pl. LIX; S. Der Nersessian, «The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus. Par. gr. 510. A Study of the Connections between Text and Images», *DOP*, 16, 1962, p. 197–228.

Le cycle du roi David, dans le *Paris. gr.* 139, se prolonge par une autre image royale, celle d'Ezéchias, nimbé, recevant pour sa piété un prolongement de sa vie (f° 446v)[82]. Dans le Paris. gr. 510 c'est Salomon qui complète la galerie royale, par une scène de jugement (f° 215v)[83]: il est revêtu du même costume et de la même couronne que l'empereur Théodose Ier dans ce manuscrit et accuse une certaine ressemblance physionomique avec lui. La même hypostase impériale de Salomon se retrouve dans la Bible de Nicétas (du Xe siècle, recopiant un modèle du VIe siècle), comme page d'ouverture du livre de la Sagesse[84]. Les deux figures illustrent, le premier la piété, le deuxième la justice et la sagesse, vertus hautement royales, Ezéchias et Salomon sont alors nimbés.

Le choix iconographique du *Paris. gr.* 510, s'oppose partiellement à la logique du *Paris. gr.* 139 et de la Bible du patrice Léon. L'auteur intellectuel de ces miniatures et peut-être commanditaire du manuscrit préparé comme un don pour l'empereur, paraît avoir suivi un autre principe pour caractériser le personnage impérial, énoncé dans une œuvre juridique presque contemporaine du manuscrit, due au patriarche Photius, l'*Eisagôgè*, chapitre II, sur l'empereur, § 3: «La fonction de l'empereur est de faire le bien; c'est pourquoi il est dit évergète. Lorsqu'il s'écarte de la bienfaisance, il semble altérer, selon les Anciens, son caractère impérial»[85]. Par le péché, David, comme tous les autres mauvais rois dans ces miniatures, ont altéré le caractère impérial, dont fait état le nimbe chez les rois évergètes. Vu la coïncidence chronologique entre l'*Eisagôgè* et le manuscrit des Homélies de Grégoire de Nazianze et la correspondance de leurs contenus, il est tentant de pressentir Photius comme auteur de la miniature et donateur du cadeau impérial[86].

À travers cette leçon du *Paris. gr.* 510, la représentation des saints empereurs des Romains, très fidèles et très orthodoxes, qui sont la réalité même dont les rois vétérotestamentaires n'étaient que la préfiguration – saint Constantin, dans les scènes de la vision de la croix en rêve ou au ciel lors de la bataille du pont Milvius, sainte Hélène dans la découverte de la croix, Théodose, à côté de Grégoire de Nazianze (f° 239) ou au milieu des évêques du deuxième concile œcuménique (f° 355) et les empereurs régnants, sur les premiers folios du manuscrit – suit naturellement la règle du caractère impérial inaltéré et les empereurs sont nimbés[87].

---

[82] Cutler, fig. 258.

[83] H. Omont, *Miniatures*, pl. XXXIX.

[84] H. Belting, G. Cavallo, *Die Bibel des Niketas: Ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild*, Wiesbaden, 1979, fig. 1.

[85] Traduction par G. Dagron, «L'Église et l'État (milieu IXe – fin Xe s.)», dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome IV, *Évêques, moines et empereurs (610–1054)*, sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Desclée, Paris, 1993, p. 204.

[86] S. Der Nersessian, «The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus. Par. gr. 510. A Study of the Connections between Text and Images», *DOP*, 16, 1962, p. 227, propose également Photius comme auteur des miniatures sur la base de la complexité théologique des images, p. 219–226 pour un certain nombre de miniatures qui ne correspondent pas à une référence textuelle, S. Der Nersessian propose une signification impériale, il faut comprendre comme exaltation rhétorique de l'empereur.

[87] Paris gr 510 f° 440, S. Der Nersessian, *Études byzantines et arméniennes*, t. II, Louvain, 1973, p. 19, fig. 62.

La Bible du patrice Léon (*Vat. reg. gr.* I B)[88] trouve un autre principe de cohérence, pour exprimer la pure dignité impériale par opposition à la royauté rehaussée de la vertu personnelle: la différenciation des couleurs du nimbe[89]. Les *basileis*, dont il faut juste indiquer le statut monarchique, comme le Pharaon (f° 46^{v}), appelé *basileus Aigyptou*, le roi Achab (scène du prophète Élie devant le roi Achab, f° 302^{v}) ou le roi Antiochos IV Epiphane (f° 450^{v}) reçoivent un nimbe vert. Ceux, en revanche, dont la fonction monarchique coïncide avec le rôle prophétique ou la droiture individuelle, Moïse (f° 85^{v} et f° 116), Josué (f° 116), David en majesté, comme auteur des psaumes (f° 487^{v}), Salomon dans la scène de son couronnement (f° 281), sont désignés par des nimbes dorés.

Lorsque les nuances que l'on peut exprimer par la présence, l'absence ou la variation des couleurs du nimbe ne sont pas nécessaires, l'homme revêtu de la

---

[88] *Die Bibel des Patricius Leo. Codex reginensis graecus I B*, Einführung von S. Dufrenne und P. Canart, Belser Faksimile Editionen, 1988.

[89] Les nimbes colorés, bien que remarqués souvent par les historiens de l'art, n'ont pas dévoilé encore leur cohérence. Chaque œuvre et même parfois des images individuelles permettent une herméneutique propre. Voilà quelques exemples: S. Dufrenne, «Les miniatures de l'onction de David dans le Psautier de Paris et la Bible de Léon», ΕΥΦΡΟΣΥΝΟΝ. *Mélanges M. Chatzidakis*, Athènes, 1991, p. 141–147, 146: les nimbes roses sont données à ceux qui transmettent la volonté divine, Samuel dans Par. gr. 139, f° 3^{v} et dans le Psautier de Londres (Brit. Ms. 36928), la personnification de la sérénité et Samuel dans la Bible de Léon, Vat. reg. gr. 1, f° 263. Nimbes verts plus spécialement royaux, comme dans la Bible de Léon, scène d'Eléazar. Onction dans Par. gr. 510, f° 174^{v}. David et Jessé ne sont pas nimbé. D. Mouriki, *The Mosaics of the Nea Moni on Chios*, Athènes, 1985, II pl. 52–53 et I, 138–139, les rois prophètes ont des nimbes colorés dans la scène de l'Anastasis à Daphni et Torcello; ces nimbe colorés sont une particularité du Xe au XIIIe siècle. D. Mouriki, *Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Σοτήρα κοντά στό Ἀλεποχώρι τῆς Μεγαρίδος*, Athènes, 1978, p. 37–38 et fig. 50: scènes du banquet d'Hérode avec la décollation de saint Jean : nimbes colorés pour Hérode, et sa cour, iconographie des années 1260–1280. A. Grabar, «Influences byzantines sur les peinture murales de Civate», dans *Arte in Europa. Scritti d'istoria dell' Arte in onore di Edoardo Arslan*, Milan, 1966, p. 180–181. A.D. Kartsonis, *The Making of an Image, Anastasis*, Princeton, 1986, p. 216. Nimbes bleus de David et Salomon dans l'Anastasis et nimbes bleus et roses des anges de la vision d'Habacuc, Pantéléimon cod. 6 f° 2 et 5^{v}, v. S.M. Pelekanidis, P.C. Christou, Ch. Tsioumis, S. N. Kadas, *The Treasures of Mount Athos, Illuminated Manuscripts*, II, Athènes, 1975, fig. 296–297. Nimbes rouges S.P. Lambros, *Λεύκωμα βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων*, Athènes, 1930, pl. 1: la vision de Constantin dans le Par. gr. 510, f° 440; pl. 46: Michel III dans le Ménologe de Basile II Vat. gr. 1613 f° 420; pl. 66: Irène Doukaïna, épouse de Alexis Ier Comnène, sur la Pala d'Oro; Skylitzes Matritensis, f° 50^{v} l'impératrice Théodora discutant avec le moine Lazare; le chrysobulle d'Alexis III Comnène de Trébizonde au monastère de Dionysiou en 1374, *The Treasures of Mount Athos, Illuminated Manuscripts*, volume I, ed. S.M. Pelekanidis, P. C. Christou, Ch. Tsioumis, S. N. Kadas, Athènes, 1974, p. 40, et dans l'icône à double face de Dionysiou, représentant Alexis III Comnène et saint Jean Baptiste sur un côté, (autour de 1375), *Treasures of Mount Athos, Katalogue of the Exhibition*, ed. A.A. Karakatsanis *et alii*, Thessalonique, 1997, p. 91–92: à retenir le titre «Alexios en Christ Dieu fidèle empereur et autocrate de tout l'Orient, de la Géorgie et au-delà, le grand Comnène, fondateur du monastère du saint Prodrome». A. et J. A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, Stourbridge, 1964, fig. 11 dans l'église *Hagios Nicolaos tis Stegis*, scène de l'Anastasis, XIIIe ou XIVe siècle, à droite Adam, Eve, David, Jean Baptiste, Abel, tous nimbés, dans la partie gauche un roi couronné et une autre figure, les deux sans nimbe, les deux ayant les mains couvertes de leur chlamydes.

dignité monarchique se distingue par le nimbe du reste des humains. Une illustration parfaite de cette règle générale, appliquée au modèle monarchique de l'Ancien Testament, est constituée par le manuscrit grec du Vatican 333, du XIe siècle, qui contient les quatre Livres des rois de la Bible, décoré de 104 miniatures. Les rois du peuple juif, que ce soit Saül, David, Salomon, rois d'Israël ou Roboam et Abiam, rois de Juda, sont, dans ce manuscrit, toujours nimbés[90].

Avec le psautier de Basil II (Venise, Bibl. Marciana, *cod. gr.* 17) apparaît un nouveau schéma: David est nimbé dans toutes les scènes de sa vie. Au f° III[r] de ce manuscrit, il y a le portrait de l'empereur Basile II, entouré par des saints militaires et couronné par l'archange Gabriel, alors que le Christ, dans un segment de ciel, lui tend une couronne. Le cycle de David (f° IV[v])[91], concentré sur une seule page, est placé en tête des psaumes. En rejetant l'ordre chronologique des autres psautiers, particulièrement du *Paris. gr.* 139, pour préférer l'ordre du récit biblique (1 Samuel 16–18), le peintre fait commencer son cycle avec la scène de l'onction, suivie par les combats avec les animaux, la lutte contre Goliath, l'apaisement de Saül par les chants et finissant avec la pénitence. Il est possible que ce choix iconographique et la représentation de David nimbé tout au long du cycle évoquent particulièrement Basile II, porphyrogénète, donc destiné à être empereur dès sa naissance, par une élection divine au tout début de son existence. Cette alternative à l'iconographie du *Paris. gr.* 139 est devenue prépondérante à partir du XIIe siècle, même si l'on continua, particulièrement au XIIIe siècle, à copier les modèles plus anciens.

André Grabar a souligné la vocation du cycle de David à être une marque de royauté sur un objet d'art à destination royale et il prend comme exemple la «sainte Châsse de la cathédrale de Sens», une boîte en forme dodécagonale, faite probablement pour abriter une couronne, comportant deux cycles iconographiques, celui de David d'abord et celui de Joseph, s'achevant par une scène de triomphe sur un char royal. Dans un deuxième exemple, un coffret en ivoire du Palazzo Venezia de Rome dont le pourtour du couvercle est orné par des scènes de la vie de David jusqu'au couronnement, une scène de dédicace nous en donne la raison: un couple impérial est béni par le Christ, alors que les donateurs en position de prière s'exclament: «Christ, bénis le couple impérial. Un couple de tes serviteurs t'adore selon ta dignité»[92].

Dès que l'on quitte l'évocation d'un destin impérial par l'image de David, la dernière formule iconographique, celle du psautier de Basile II, avec David nimbé

---

[90] J. Lassus, *L'illustration byzantine du Livre des Rois. Vaticanus graecus 333*, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques IX, Paris, 1973.

[91] A. Cutler, fig. 413.

[92] A. Grabar, «Les cycles d'images byzantines tirés de l'histoire biblique et leur symbolisme princier», *Starinar*, 20, Belgrade, 1969, p. 133–137, propose une analyse de l'histoire de Joseph comme symbole princier également à partir du cycle en peinture murale de Sopočani, dont la signification princière a été mise en évidence par R. Ljubinković, «Sur le symbolisme de l'histoire de Joseph du narthex de Sopočani», dans *L'art byzantin du XIIIe siècle, Symposium de Sopočani, 1965*, Belgrade, 1967, p. 207–237.

tout au long du cycle, signifie tout naturellement la sainteté de David. Ainsi, dans la miniature bulgare du XIVe siècle, David est toujours nimbé, en revanche le Pharaon, qui dans la miniature byzantine des IXe et Xe siècles était un monarque nimbé, ne l'est plus[93].

Cette brève enquête sur le nimbe de David, des autres rois des juifs ou de toute autre figure royale s'encadrant symboliquement dans le schéma de la succession des monarchies universelles, nous permet de briser l'opacité dont menaçait la répétition de ce signe inchangé et reproduit sans exception[94] à travers les portraits impériaux byzantins dans une histoire millénaire. L'empereur byzantin recevait la salutation *Novus David* pour signifier son rôle providentiel dans l'acheminement du nouveau peuple élu vers la seconde Parousie, mais les Byzantins savaient également dans ce jeu de miroirs lire l'image de David comme un *vetus imperator Romanorum*.

[93] M.V. Ščepkina et I. Dujčev, *Bulgarskaja miniatjura XIV veka. Issledovanie Psaltyri Tomića*, Moscou, 1963.

[94] La situation est toute autre sur les monnaies et les sceaux byzantins, là les empereurs sont constamment représentés sans nimbes. Sans vouloir résoudre cette question nous pensons que cette tradition iconographique s'est établie comme suit: premièrement, en antiquité le portrait impérial sur les monnaies ne réclamait pas le nimbe, or, comme l'iconographie s'avère assez conservatrice, ce modèle initial a perduré; deuxièmement, lors de l'apparition du Christ en buste sur les monnaies de Justin II, seule la croix derrière la tête du Christ est représentée, ce qui laisserait croire que la monnaie même était comme un nimbe, par analogie à une *imago clipeata*; troisièmement, lorsque à partir de Michel III le Christ réapparaît trônant, le nimbe s'y trouve tracé autour de la tête du Christ, en revanche, le portrait impérial continue le modèle initial, sans nimbe. Dans la fidélité à ce modèle sans nimbe il peut y avoir une raison, la nécessite de distinguer le Christ, la Vierge ou l'ange dans les scènes d'investiture de l'empereur, là où la faiblesse des détails iconographiques permettrait une confusion. Exceptionnellement au XIVe siècle à l'époque de Jean V apparaissent quelques images d'empereurs nimbés sur des monnaies v. Philip Grierson, *Byzantine Coins*, Methuen, London, 1982, pl. 95. Outre les monnaies et les sceaux, j'ai pu noter deux exceptions à la règle de l'empereur nimbé: le portrait en ivoire de Constantin VII investi par le Christ (Musée Pouchkine de Moscou) et une miniature avec le portrait de Alexios V Mourtzouphlos (Vienne, NB, Hist. gr. 53, f° 291).

Du καθολικὸς βασιλεὺς à l'αὐθέντης καθολικός. Notes sur les avatars d'une idée politique*

DAN IOAN MUREŞAN, PETRE Ş. NĂSTUREL

En hommage à l'œuvre toujours vivante du Père Vitalien Laurent (1896–1973)

1. Le καθολικὸς αὐθέντης

Le vocabulaire aulique tiré des sources, roumaines et étrangères, concernant le pouvoir qu'exerçaient les voïévodes des Principautés roumaines de Valachie et de Moldavie fait l'objet de recherches constantes et soutenues depuis nombre d'années. Depuis plusieurs décennies divers historiens sensibilisés par Nicolae Iorga ont tenté d'approfondir ce qu'a suggéré en passant le grand historien roumain. Le pouvoir des princes roumains était dans certains milieux rapproché et même assimilé au pouvoir réservé d'abord aux empereurs de Byzance puis à leurs émules sud-slaves[1]. La catastrophe byzantine de 1453 ouvrant la succession, il

* Cette étude prend son point de départ dans la communication, restée inédite, de P. Ş. Năsturel, soutenue dans le cadre de l'Institut d'Histoire « N. Iorga » de Bucarest le 30 mai 2003, sur « L'expression καθολικὸς αὐθέντης chez Neagoe Basarab ».

[1] P. Ş. Năsturel, « Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains », *Byzantina*, V, 1973, p. 395–413 + 4 pl. ; D. Nastase, *Ideea imperială în Ţările Române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea arta românească (secolele XIV–XVI)*, Athènes 1972 ; idem, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des Pays Roumains*, Milan 1976 ; idem, « L'idée impériale dans les Pays Roumains et « le crypto-empire chrétien » sous la domination ottomane. État et importance du problème », *Symmeikta* 4 (1981), Athènes, p. 201–251 ; idem, « La survie de « l'Empire des Chrétiens » sous la domination ottomane. Aspects idéologiques du problème », dans : *Atti del III Seminario internationale di studi storici « Da Roma alla Terza Roma »*, Rome, 1983, p. 459–471 ; idem, « Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits *miscellanées* », *Cyrillomethodianum* 5 (1981), p. 22–48 ; idem, « Imperial Claims in the Romanian Principalities from the Fourteeth to the Seventeenth Centuries. New Contributions", dans : L. Cloucas (éd.),*The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, New York 1988, p. 185–224; D. I. Mureşan, « Rêver Byzance. Le dessein du prince Pierre Rareş de Moldavie pour libérer Constantinople », *Études byzantines et post-byzantines* 4 (2001), p. 207–265 ; R. G. Păun, « L'idée impériale et les anciennes chroniques roumaines. Repères pour une histoire impossible », *Méditerranées* 26–27 (2001), p. 175–211 ; S. Brezeanu, « L'idée impériale byzantine et les Principautés roumaines aux XIVe–XVe siècles », dans : *Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453). Eredi ideologici di Bisanzio*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Venezia, 4–5 dicembre 2006, éd.

semble avéré maintenant que les princes de Moldavie et de Valachie furent de ceux qui prirent la relève. De même qu'en France le roi était « empereur en son royaume »[2], tout pareillement les voïévodes roumains l'étaient, à les considérer à l'intérieur de leurs frontières, et même aux yeux de certains milieux travaillés par la nostalgie de la Constantinople chrétienne occupée par les sultans. Petit à petit, l'examen des sources renfermant les termes *basileus* en grec ou *tsar* en slave pour désigner le pouvoir princier des souverains roumains a montré et établi que la timidité de certains érudits de marque, tels les slavistes Ioan Bogdan et Petre P. Panaitescu, avait, de bonne foi certainement, fait litière du terme impérial grec ou slave pour se rabattre sur ceux de prince ou de voïévode, de prime abord plus adéquats. Là où les sources portaient le substantif ou l'adjectif *empereur* ou *impérial*, en grec ou en slavon, ces savants ont, à tort selon nous, recouru au vocabulaire habituel de la Valachie et de la Moldavie, retardant par là la mise en lumière de ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler « l'idée impériale roumaine », parallèlement au phénomène analogue qu'ont connu les terres russes, notamment Kiev, Moscou et Tver[3].

Il est avéré en effet que les détenteurs du pouvoir entre les Carpates et le Danube ont appartenu eux aussi à la catégorie des êtres privilégiés par le Ciel pour diriger des groupes humains sinon tous dans leur totalité, du moins dans les limites d'une nationalité donnée, comme l'attestent les progrès des découvertes tirées des chroniques, des chartes, des inscriptions, des objets d'art religieux et même de certains écrits. Tel est le cas, par exemple, du traité que le prince Neagoe Basarab de Valachie (1512–1521) adressa à son fils Théodose et autres princes de leur lignée susceptibles de leur succéder sur le trône de la principauté. Ce traité, connu sous le titre *Enseignements du prince Neagoe Basarab à son fils Théodose* nous est connu fragmentairement en slavon ; la deuxième partie nous est parvenue en grec ; enfin l'ensemble remonte à une traduction roumaine du XVIIe siècle[4].

Marina Koumanoudi, Chryssa Maltezou, Venise 2008, p. 173–183 ; Şt. Andreescu, « L'idea imperiale nei Principati romeni. Una teoria e la sua critica », dans : *L'eredità di Traiano. La tradizione istituzionale romano-imperiale nella storia dello spazio romeno*, éd. A. Castaldini, Bucarest 2008, p. 167–174.

[2] J. Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIIIe–XVe siècle)*, Paris 1993.

[3] W. Vodoff, « Remarques sur la valeur du terme *tsar* appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle », *Oxford Slavonic Papers* 11 (1978), p. 1–42 (=*Princes et principautés russes (X[e]–XVIe siècles)*, Variorum Reprints, Northampton 1989, III) ; Idem, « Le titre *tsar'* dans la Russie du nord-est vers 1440–1460 et la tradition littéraire vieux-russe », dans : *Studies on the Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages, in memoriam Ivan Dujčev*, éd. P. Dinekov, Sofia 1988, p. 54–62 (=*Princes et principautés russes (X[e]–XVIe siècles)*, IV) ; idem, « Le règne d'Ivan III: une étape dans l'histoire du titre tsar », *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 52 (1996), p. 15–20 ; D. Nastase, « Remarques sur l'idée impériale en Russie avant 1453 », *Revue des études roumaines*, 17–18 (1993), p. 95–107 ; Ia. N. Ščapov, « Достоинство и титул царя на Руси до XVI в. », dans : *Царь и царство в русском общественном сознании. Мировосприятие и самосознание русского общества*, éd. A. A. Gorskii, Moscou 1999 (Мировосприятие и самосознание русского общества, 2), p. 7–16 ; A. A. Gorskii, « Представления о "царе" и "царстве" в средневековой Руси (до середины XVI века) », dans : *vol. cit.*, p. 17–37 ; idem, *РУСЬ. От славянского Расселения до Московского царства*, Moscou 2004, p. 320–337.

[4] Nous utilisons dans ce travail les sigles suivants pour désigner les diverses rédactions et éditions de cet ouvrage : G = ms. 221 du monastère de Dionysiou : *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*

L'histoire de la question ayant déjà fait l'objet d'une recherche détaillée[5], il suffit ici de rappeler seulement quelques points. C'est ainsi qu'en 1970, le regretté Léandros Vranoussis, reprenant l'examen de la deuxième partie des *Enseignements*, a constaté que le manuscrit grec du monastère athonite de Dionysiou, publié par Vasile Grecu, était de la main du grand rhéteur du Patriarcat œcuménique, Manuel de Corinthe. Vranoussis, s'appuyant sur cette expertise paléographique, en a déduit que c'était là le manuscrit initial, donc original, de la seconde partie de l'ouvrage, et partant que le grand rhéteur était également le véritable auteur du traité incriminé[6]. Petre Ş. Năsturel s'est aussitôt rallié à l'opinion du savant grec, apportant de son côté certaines précisions supplémentaires[7]. Dan Zamfirescu a pris sans tarder fait et cause pour affirmer l'antériorité de la version slavonne, en insistant sur le fait que les citations de certains Pères de l'Église, telles qu'elles se lisent dans le texte slavon, correspondent à des traductions slaves de la Bibliothèque de l'Académie roumaine, alors que le texte grec retraduit les traductions slavonnes[8]. Gheorghe Mihăilă et Dan Zamfirescu ont affirmé à grand renfort d'arguments et d'érudition que l'ouvrage initial, en deux parties, a été écrit entièrement en slavon. À son tour, Pavel Chihaia a montré que le texte original de Neagoe était rédigé sous forme de chapitres distincts qui circulaient séparément, l'agencement des deux versions, grecque et slavonne, revenant aux copistes ultérieurs, selon des logiques complètement différentes[9]. Enfin, Andrei Pippidi est entré en lice en apportant le témoignage du manuscrit grec, récemment découvert, cote R 100 de la Bibliothèque Vallicelliana (Rome) en faveur de l'antériorité de la version grecque de l'ouvrage[10].

---

domnul Ţării Româneşti (1512–1521). Versiunea grecească, éd. V. Grecu, Bucarest 1942, p. 22–235 ; S = ms. 313 de la Bibliothèque nationale « Cyrille et Méthode » de Sofia : *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie. Ediţie facsimilată după unicul manuscris păstrat*, éd. G. Mihăilă, Bucarest 1996, p. 226–411 ; R = ms. 109 de la Bibliothèque de l'Académie roumaine, filiale Cluj et mss. 464, 1069, 2714, 3402, 3488, 3572, 3580 de la Bibliothèque de l'Académie roumaine de Bucarest : *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, éd. Florica Moisil, D. Zamfirescu, Gh. Mihăilă, Bucarest 1971, p. 125–343.

[5] G. Mihăilă, « L'original slavon des *Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose* », dans : *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie. Ediţie facsimilată după unicul manuscris păstrat*, op. cit., p. CXIX–CXCII.

[6] L. Vranoussis, « Les *Conseils* attribués au prince Neagoe (1512–1521) et le manuscrit autographe de leur auteur grec », *Actes du IIe Congrès International des Études Sud-Est européennes (Athènes 7–13 mai 1970), t. IV, Linguistique et littérature*, tiré à part, Athènes, 1978, p. 377–382.

[7] P. Ş. Năsturel, « Remarques sur les versions grecque, slave et roumaine des *Enseignements du prince de Valachie Neagoe Basarab à son fils Théodose* », *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 21 (1971–1976), p. 249–271.

[8] D. Zamfirescu, *Neagoe Basarab şi* Învăţăturile către fiul său Theodosie. *Problemele controversate*, Bucarest 1973.

[9] P. Chihaia, « Prestigiul *Învăţăturilor* şi al ctitoriei de la Argeş ale lui Neagoe la sfârşitul secolului al XVI-lea » et idem, « Problema structurării *Învăţăturilor* », dans : idem, *Artă medievală II. Învăţături şi mituri în Ţara Românească*, Bucarest 1998, p. 93–99 et 100–105.

[10] A. Pippidi, « Βασιλεία και αυθεντία. Quelques considérations à propos des *Enseignements* de Neagoe Basarab », Méditerranées 26–27 (2001), Paris, p. 151–173 (= *Byzantins, Ottomans, Roumains:*

Dernièrement, Dan Ioan Mureşan, séparant la question de la langue de celle de l'identité de l'auteur, a apporté un nouvel argument à l'appui de l'antériorité du texte grec : la version grecque est visiblement destinée uniquement à Théodose, tandis que la version slavonne est également réadressée « aux autres princes oints de Dieu qui lui succéderont », ce qui suggère fortement qu'elle fut remaniée après la mort de Théodose[11]. En même temps, il a réaffirmé que Neagoe Basarab en était l'auteur. Le prince de Valachie, comme l'avait déjà souligné P. P. Panaitescu, avait une formation culturelle hellénique, pour avoir bénéficié de la meilleure éducation alors possible en Valachie, en tant que fils spirituel et disciple du patriarche œcuménique Niphon II[12]. C'est pour ces mérites qu'il avait été – durant presque une décennie avant de devenir prince – grand *postelnic*, à savoir aussi, entre autres, interprète officiel de la cour de Valachie[13]. La plus grande partie du traité avait été

Le Sud-Est européen entre l'héritage impérial et les influences occidentales (Bibliothèque d'histoire moderne et contemporaine, 19) Paris 2006, p. 95–119. Le manuscrit R 100 de la Bibliothèque Vallicelliana de Rome a été découvert par S. Lucà, « Manoscritti greci dimenticati della Biblioteca Vallicelliana », *Augustinianum* 28 (1988), p. 670–673 et identifié comme une version quasi-fidèle des *Enseignements* de Neagoe Basarab par C. De Michelis, « Неизданные источники на греческом языке об Иване IV », *Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика*, Moscou, 1995, p. 231–235 ; I. Dumitriu-Snagov, *Monumenta Romaniae Vaticana*, Bucarest 1996, p. 89–94. Sur les circonstances entourant la production et l'emploi de ce manuscrit en Russie : D. I. Mureşan « De la Nouvelle Rome à la Troisième : la part des Principautés roumaines dans la transmission de l'idée impériale », dans : *L'eredità di Traiano*, p. 123–166.

[11] D. I. Mureşan, « Et Théodose dans tout cela ? (Sur l'élaboration des *Enseignements* de Neagoe Basarab) », dans : *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, éd. I. Cândea, P. Cernovodeanu, G. Lazăr, Brăila 2003, p. 299–320 ; et, plus développé, dans : idem, *Le Patriarcat œcuménique et les Principautés roumaines. Droit nomocanonique et idéologie politique (XIVe–XVIe siècles)*, thèse de doctorat soutenue le 5 févr. 2005 à l'EHESS, Paris, vol. II, p. 799–837 (« Une nouvelle hypothèse sur la rédaction des *Enseignements* du prince Neagoe Basarab à son fils Théodose »).

[12] P. P. Panaitescu, « Învăţăturile lui Neagoe Basarab. Problema autenticităţii », dans : idem, *Contribuţii la istoria culturii româneşti*, éd. Silvia Panaitescu, D. Zamfirescu, Bucarest 1971, p. 168–171, conclut catégoriquement : « L'éducation qui fut dispensée à Neagoe était donc *certainement grecque* » (c'est nous qui soulignons). La découverte ultérieure du traité sur les différences entre l'orthodoxie et le catholicisme que Neagoe commanda au grand rhéteur du Patriarcat et que celui-ci lui offrit *en grec* a confirmé définitivement l'assertion de Panaitescu : Neagoe Basarab était aussi hellénophone. Cf. P. Ş. Năsturel, « Manuil din Corint către Neagoe Basarab », *România Literară*, II, n° 51 (63), 18 déc. 1969, p. 13. Sur l'activité de Niphon II en Valachie, voir A. Falangas, *Présences grecques dans les Pays Roumains (XIVe–XVIe siècles). Le témoignage des sources narratives roumaines*, Bucarest 2009, p. 149–164.

[13] Il apparaît dans cette fonction vers l'âge de 21 ans, à partir du 15 décembre 1501 et jusqu'au 19 juillet 1509, à savoir jusqu'à la rupture entre le prince Mihnea et les boyards Craïovescu (*Documenta Romaniae Historica*, série B., *Ţara Românească*, vol. II, Bucarest 1972, n°s 9, 11, 13–18, 20–27, 29–31, 34–37, 39, 40, 42–44, 48, 50–52, 54, 55, 57, 60–63). Le *postelnic* (*cubicularius*) était « le gardien de la chambre princière », maître de cérémonies, et, placé à la gauche du trône, il assistait le prince pendant les jugements (N. Stoicescu, *Sfatul domnesc şi marii dregători din Ţara Românească şi Moldova (sec. XIV–XVII)*, Bucarest 1968, p. 263–271). Cette fonction explique donc la préoccupation que manifeste Neagoe dans les *Enseignements* vis-à-vis de l'étiquette de cour, ainsi que sa familiarité avec la procédure judiciaire, qu'il connaissait donc non seulement en qualité de prince, mais aussi en tant qu'ancien haut dignitaire responsable de ces affaires. Le *grand postelnic* était de surcroît « celui

écrite lors de la présence de Théodose à Constantinople, placé sous la surveillance du patriarche œcuménique Théolepte Ier (1513–1522) alors qu'il était en même temps otage à la cour ottomane et résidait au siège du Patriarcat[14]. Celui-ci se trouvait à l'époque, depuis 1456, à l'église de la Vierge Pammakaristos[15], où Théodose allait trouver d'ailleurs, quelques années plus tard, son dernier repos[16]. La formation du jeune prince continua alors à Constantinople sous la houlette du grand rhéteur du Patriarcat, Manuel de Corinthe. En même temps, le caractère nettement séculier des préoccupations de l'auteur des *Enseignements*, ainsi que la théologie plutôt élémentaire que ce traité nous livre interdisent d'y voir la main du théologien raffiné que fut Manuel, grand connaisseur d'Aristote et indomptable pourfendeur de Latins[17]. Dans cette interprétation, Manuel serait donc non *l'auteur*, ni *le traducteur* (car rien ne prouve qu'il connaissait le slavon), mais *l'éditeur* des manuscrits originaux des discours de Neagoe, envoyés à son fils résidant au Patriarcat, sous forme de traités distincts. (L'ordre complètement divergent des chapitres des versions grecque et slave prouve qu'à l'origine ils circulaient indépendamment, ainsi que le fait que l'auteur n'eut pas le temps de donner une forme définitive au corpus entier avant de mourir). Après la mort de Neagoe, et probablement lors du second et dernier séjour de Théodose à Constantinople, Manuel de Corinthe recueillit, unifia et corrigea les originaux de Neagoe, dans le but d'en fournir au fils, devenu son propre élève, un document *soulignant sa*

---

qui introduisait auprès du prince, et *traducteur de langues étrangères* » : Démétrius Cantemir, Prince de Moldavie, *Histoire de l'Empire Othoman où se voyent les causes de son agrandissement et de sa décadence*, trad. fr. M. de Jonquières, t. II, Paris 1743, p. 382.

[14] *Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum*, éd. S. P. Lambros, Londres 1902, p. 70–71. Voir pour cette institution D. I. Mureşan, « Princes sud-est européens, otages politiques à Constantinople (X^e^–XVe siècles) », dans : *Miscellanea Historica et Archaeologica in Honorem Professoris Ionel Cândea*, éd. V. Sîrbu et C. Luca, Brăila 2009, p. 125–135.

[15] H. Belting, C. Mango, Doula Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul*, Washington D. C. 1978 (Dumbarton Oaks Studies 15).

[16] Le mérite d'avoir identifié l'emplacement du tombeau de Théodose revient à P. Schreiner, « Eine unbekannte Beschreibung der Pammakaristoskirche (Fethiye Camii) und weitere Texte zur Topographie Konstantinopels », *DOP* 25 (1971), p. 217–248, ici p. 223, § 14 : « καὶ ἐμπρὸς ἔχει ἕνα μνημεῖον νέον τοῦ αὐθεντὸς τῆς Βλαχίας », p. 237. Voir aussi P. Ş. Năsturel et Gh. Pungă, « Contribuţii la biografia lui Petru Lăpuşneanu voievod », *Arhiva genealogică* 7 / 12 (2000), p. 141–142.

[17] Chr. Förstel, « Manuel le Rhéteur et Origène : note sur deux manuscrits parisiens », *REB* 67 (1999), p. 245–254. La thématique de l'hésychasme de Neagoe Basarab a sûrement été exagérée : aucune trace des œuvres de Grégoire le Sinaïte ou de Grégoire Palamas ne se retrouve dans un ouvrage qui, malgré les notes théologiques – qui imprègnent aussi l'œuvre d'un souverain lettré comme le tsar Ivan IV Groznyi (cf. Ia. S. Lurie, « Был ли Иван IV писателем ? », *Трудьı Отдела древнерусской литературьı* 15 (1958), p. 505–508; J. Fennell, « Ivan IV as a Writer », *Russian History* 14 (1987), p. 145–154 – reste un traité de gouvernement à caractère séculier. Le lecteur aura quelque mal à deviner un contemporain de Machiavel derrière le titre de la première traduction dans une langue occidentale de cet ouvrage : *Come vivere e praticare l'esichia: Libro di insegnamento del principe romeno Neagoe Basarab per suo figlio Tedosio*, trad. Adriana Mitescu, Rome 1993, ce qui n'enlève rien aux mérites du traducteur.

légitimité de prince de Valachie, alors mise en question par ses adversaires valaques et ottomans qui l'avaient détrôné en 1521[18]. La mort imprévisible de Théodose et de son protecteur, le patriarche Théolepte Ier, lors de l'épidémie de peste de l'hiver 1521/1522, rendit le manuscrit inutile et le fit échouer dans les archives du Patriarcat. C'est ici qu'il sera consulté plus tard par un autre « étudiant » qui séjourna à la Grande École entre 1551 et 1560, Théodore Mamalachos, jeune clerc russe d'origine grecque envoyé du tsar Ivan IV le Terrible, et qui rendra une vie nouvelle et inattendue à cet ouvrage[19]. Cette collaboration étroite entre l'auteur, Neagoe, et son éditeur, Manuel de Corinthe, expliquerait donc à la fois la cursivité du texte grec qui a été remarquée par Léandros Vranoussis, de même que des étrangetés de style signalées par Vasile Grecu, qui concluait de là que « la version grecque laisse l'impression *qu'elle ne proviendrait pas d'un auteur grec* »[20] (nous soulignons). Enfin, sur la base des minutes de l'ouvrage restées en Valachie, un lettré local, qui pourrait être le logothète Harvat[21], rédigea après la mort de Théodose le manuscrit slavon actuellement à Sofia, à la demande et pour l'usage d'un des deux beaux-fils et époux successifs de la fille de Neagoe, Roxana – Radu de la Afumaţi (1522–29) ou Radu Païsie (1535–45) – sûrement « les autres oints de Dieu » auxquels s'adresserait en réalité la version slavonne[22]. Dans ce cas il convient de souligner également le caractère *légitimateur* pour les nouveaux princes qui patronnaient cette initiative culturelle. Ils achevaient l'œuvre littéraire de Neagoe, de même qu'ils s'occupaient alors à mettre la dernière main à son chef-d'œuvre architectonique, l'église et tout l'ensemble du monastère de Curtea de Argeş[23].

Nous essayerons ici de commenter un passage du texte grec qui semble apporter une lumière nouvelle, un argument irréfragable à l'étude si controversée des problèmes que soulève ce traité. Voici le contexte où figure le terme qui va nous retenir.

Neagoe invite son fils à ne pas gaspiller en prodigalités son trésor pour en faire des largesses à ses serviteurs et, détail surprenant, aux monastères non plus. Il faut, lui dit-il, que le prince ménage ses moyens et récompense à bon escient ses fidèles. Tous les revenus de l'ensemble du pays doivent être remis entre les mains du prince. Le prince apparaît comme l'institution de redistribution équitable du

---

[18] Sur ces circonstances, voir C. Rezachevici, *Cronologia critică a domnilor din Ţara Românească şi Moldova (a. 1324–1881). I. Secolele XIV–XVI*, Bucarest 2001, p. 147–150. Théodose mourut à Constantinople entre le 7 et le 22 janvier 1522.

[19] D. I. Mureşan « De la Nouvelle Rome à la Troisième », p. 151–162.

[20] G., p. 21, 242–243.

[21] P. Ş. Năsturel, « Rebondissements autour des *Enseignements de Neagoe Basarab à son fils Théodose* », dans : *Omagiu lui Virgil Cândea la 75 de ani*, éd. Paul H. Stahl, vol. II, Bucarest 2002, p. 49–56.

[22] Le filigrane au chapeau de cardinal (Briquet n° 3471) du manuscrit de Sofia a été utilisé entre 1519 et 1538 (cf. les observations de Gh. Mihăilă, dans : *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie. Ediţie facsimilată...*, p. LIII–LIV, CXXVII).

[23] P. Chihaia, « Despre pronaosul bisericii mănăstirii Argeş », dans : idem, *Artă medievală II*, p. 34–44 ; voir aussi P. Ş. Năsturel, M. Cazacu, « Date noi despre Neagoe Basarab si ctitoria sa de la Curtea de Argeş », *Mitropolia Banatului* 17 (1967), p. 529–544.

surplus de la société, autrement dit comme le « prince – providence »[24]. C'est alors, fait-il observer à son fils, « que chacun prenne de tes mains, comme tu entends donner, afin qu'on le sache et qu'on te remercie et pour que chacun se rende compte que c'est toi qui es le prince absolu du pays »[25]. Ce que nous traduisons ici par *le prince absolu du pays* est exprimé dans le texte grec pas les mots ὁ αὐθέντης ὁ καθολικὸς τοῦ τόπου. Or, à première vue, l'adjectif καθολικὸς peut étonner un lecteur non-averti. En effet, Neagoe, loin d'être catholique, fut un fervent prince orthodoxe, auquel le Patriarcat de l'Église orthodoxe de Roumanie vient d'ailleurs d'accorder les honneurs des autels, en le commémorant dans son calendrier liturgique à la date du 26 septembre[26].

Donc καθολικὸς, loin de désigner l'appartenance religieuse du voïévode, revêt nécessairement une autre portée. En effet, en grec il signifie « total, complet, intégral, universel, global » et autres mots similaires[27]. C'est dans ce sens que le langage juridique français connaît de son côté l'expression consacrée d'« héritier universel » pour désigner la personne qui hérite de la totalité des biens du testataire. Pour remonter plus haut dans le passé, pourquoi ne pas rappeler ici que le premier auteur d'une histoire universelle, Polybe, l'intitula Καθολικὴ καὶ κοινὴ ἱστορία tandis qu'un grammairien d'Alexandrie, Aélius Hérodien, dédia son traité général de prononciation du grec, Καθολικὴ προσῳδία, à Marc Aurèle[28] ?

Mais la signification la plus courante est sans doute celle d'usage ecclésiastique. Le langage moderne confère au mot catholique une connotation avant tout confessionnelle, rapportée à l'Église catholique romaine[29]. Mais il ne faut pas perdre de vue que le texte original grec du *Crédo* proclame que l'Église est une, sainte, *catholique* et apostolique[30]. Rome aussi bien que Byzance l'affirment depuis bientôt deux millénaires. Et d'autres Églises séparées d'elles tout pareillement. Quant à elles, les Églises slaves ont traduit le mot par *sobornyi*, c'est-à-dire général, universel[31].

---

[24] Sur la fiscalité de l'État comme attribut essentiel de la souveraineté monarchique, voir E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, dans : idem, *Œuvres*, éd. A. Boureau, Paris 2000, p. 776–792 (chap. « *Christus – Fiscus* »).

[25] G., p. 174, l. 3–4.

[26] Pourquoi pas le 25 septembre, le jour même de son décès ? (C. Rezachevici, *Cronologia critică*, p. 146).

[27] E. A. Sophoclès, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100)*, New-York, Leipzig 1890, p. 613 ; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 690–691 ; H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexikon, with a Revised Supplement*, Oxford 1996, p. 855.

[28] W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz, *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, Munich [1963], p. 210–211.

[29] *New Catholic Encyclopedia*, Detroit – New York – San Diego, 2ᵉ éd., 2003, vol. III, p. 274–275 *s. v.* « Catholic », p. 292– 294 *s. v.* « Catholicity », vol. XII, p. 298–299 *s. v.* « Roman Catholic ».

[30] N. Rozov, *Греко-славянская хрестоматия. Пособие при изучении греческого языка*, St-Petersburg 1893, p. 18 : Πιστεύω... εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν. Cf. : « Credo... et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam ».

[31] *Ibidem*, p. 18 ; O. A. Sedakova, *Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к славарю*, Moscou, 2005, p. 390 : « Верую... Во едину святую, *соборную* и апостольскую

La καθολικὴ ἐκκλησία est dans ce sens l'Église catholique, une, universelle, fondée par le Christ et sur la transmission apostolique et qui est dogmatiquement orthodoxe ; en cela elle se distingue techniquement d'une simple Église locale, ainsi que doctrinairement des Églises schismatiques et des communautés jugées hérétiques[32].

Si l'on prend telle *Vie* de saint ou de martyr on y trouve le terme bien des fois en Occident comme en Orient. Ainsi les reliques du martyr Sabas le Goth, mis à mort sur le territoire de l'actuelle Roumanie en 372 par les Goths païens, furent envoyées en Cappadoce à saint Basile le Grand, de la part de « l'Église catholique qui est en Gothie », dans l'actuelle Dobroudja[33]. Le même syntagme a le sens d'église cathédrale ou d'église principale d'une ville ou d'un diocèse. Pareillement toute église principale d'un monastère s'appelle en grec le *katholikon*[34]. Le terme καθολικὸς désignait à Byzance le supérieur de tous les monastères d'une ville. C'est ce terme qui se diffusa chez les Arméniens, les Géorgiens et à l'Église de Perse pour désigner leur chef religieux. À l'origine, le *catholicos* désigna un prélat qui était consacré par un patriarche et agissait dans la région où il était envoyé comme son vicaire. Il en fut ainsi longtemps du catholicos des Arméniens, qui était consacré par le métropolite de Césarée de Cappadoce, mais qui devint plus tard indépendant. En 609 le catholicos de Géorgie s'émancipa de l'autorité du catholicos arménien et devint autocéphale. Enfin, depuis 410 le même titre est porté par le chef de l'Église assyrienne. Progressivement, le titre de patriarche vint

---

Церковь ». Il est digne de noter que les traductions slavonnes du *Credo* réalisées entre le XIe et le XIIIe siècle utilisaient la formule : « Во едину, святую, *кафолическю* и апостольскую Церковь », l'introduction de la formule actuelle datant donc probablement du XIVe siècle. Elle est passée dans le roumain ancien (cf. *sobornicească*), mais n'a pas été reçue en revanche dans le slavon glagolitique. Sur les limites sémantiques et ecclésiologiques de cette traduction, voir A. Deubner, « La traduction du mot « καθολικήν » dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople », *Orientalia christiana* 16 (1929), p. 54–66 ainsi que W. Vodoff, « Aspects et limites de la notion d'universalité dans l'ecclésiologie de la Russie ancienne », dans : S. Graciotti (éd.) *Il Battesimo delle Terre Russe, Bilancio di un Millemio*, Florence 1991, p. 143–165. C'est à partir de ce mot que le philosophe Alexeï Khomiakov (1804–1860) forgea le concept de *sobornost'*, signifiant « catholicité » ou « conciliarité » et désignant le caractère d'être ensemble comme un tout unitaire de la totalité des fidèles de l'Église universelle, concept qui révolutionna la pensée russe : G. Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, trad. J.–L. Palierne, Paris 2001, p. 267–278 ; P. J. S. Duncan, *Russian Messianism. Third Rome, Revolution, Communism and After*, Londres 2000, p. 22–23.

[32] Pour la réflexion orthodoxe sur la *catholicité* de l'Église, voir par exemple J. Zizioulas, *L'eucharistie, l'évêque et l'Église*, Paris 1994, p. 121–125, 161–165 ; B. Bobrinskoy, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Paris 2003, p. 151–158 ; Vl. Lossky, « Du troisième attribut de l'Église » et « La conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Église », in idem, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 2006, p. 167–179, 180–192.

[33] P. Ş. Năsturel, « Les actes de saint Sabas le Goth (*BHG* 3, 1607). Histoire et archéologie », *RESEE* 7 (1969), p. 182. L'adjectif *catholique* se rencontre aussi dans une inscription grecque de Dobroudja (datée des Ve–VIe siècles), qui marquait la tombe d'un « lecteur de la sainte et catholique Église » du nom d'Héraclide (E. Popescu, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV–XIII descoperite în România*, Bucarest 1976, p. 82 et le commentaire p. 83).

[34] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. Al. P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, vol. II, p. 1116, *s. v.*

s'accoler à celui de catholicos, ce qui rendit les deux termes pratiquement équivalents[35].

Mais le mot καθολικὸς apparaît également dans le monde romano-byzantin accolé à des termes de fonctions. Au Bas-Empire on assista à l'apparition du καθολικὸς, l'intendant général des finances d'une province, fonction dont l'équivalent latin était le *rationalis*. Plus loin on touchera un mot de cet aspect. Le grand logothète s'appelait à l'origine le procurateur universel, προκουράτωρ καθολικός. Après les réformes juridiques de 1296 et de 1329 apparaissent à Byzance les κριταὶ καθολικοί τῶν Ῥωμαίων, les juges généraux des Romains, c'est-à-dire habilités à trancher de leur autorité en dernière instance tout procès dans l'Empire byzantin, y compris contre l'empereur lui-même[36]. Le Patriarcat œcuménique avait son καθολικὸς ῥήτωρ, son orateur ou prédicateur sacré par excellence. Rappelons encore que l'adjectif figure dans des documents athonites. Ainsi la *Synaxis* de Kariès se rencontre parfois qualifiée de καθολικὴ σύναξις (assemblée générale)[37]. Vers la fin de l'Empire se multiplient également les *kephalai katholikai* qui sont les chefs de larges régions (Morée, Thessalie, île de Lemnos etc.) investis de pleins pouvoirs dans leur ressort[38]. Cette souveraineté absolue dans une fonction est celle aussi que l'on retrouve dans les chrysobulles de langue grecque de plusieurs souverains de Serbie, non en ce qui les concerne eux directement, mais à propos des pleins pouvoirs exercés en leur nom par certains de leurs dignitaires[39].

2. Le καθολικὸς βασιλεὺς

Après ce passage en revue, loin d'être exhaustif, des diverses acceptions du terme, il sera plus aisé de saisir le caractère assez exceptionnel de l'emploi de cet

[35] *Ibidem,* vol. II, p. 1116, *s. v.* ; *New Catholic Encyclopedia*, vol. III, p. 294.

[36] P. Lemerle, « Le Juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III », dans : *Mémorial Louis Petit*, Paris 1948, p. 292–316 ; Idem, « Documents et problèmes nouveaux concernant les juges généraux », Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, 4.4 (1966), 29–44 ; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1158, *s. v.*

[37] Voir par exemple le document du 16 juin 1513 intéressant les rapports de la Moldavie sous Étienne le Grand et son fils Bogdan III avec le Protaton : P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, (*OCA* 227), Rome 1986, p. 270–271. À cette même époque la communauté athonite se trouve cependant, comme depuis 1312 jusqu'à nos jours, sous la juridiction directe du Patriarcat œcuménique, phénomène historique qui prouve à lui seul que la Moldavie gardait intactes après 1453 ses relations avec la Grande Église : D. I. Mureşan, « Le Mont-Athos aux XVe–XVIe siècles. Autour de quelques descriptions d'époque », dans : *The Romanian Principalities and the Holy Places Along the Centuries*, éd. E. Băbuş, I. Moldoveanu, A. Marinescu, Bucarest 2007, p. 81–121.

[38] Lj. Maksimović, *The Byzantine Provincial Administration under the Palaiologoi*, Amsterdam 1988, p. 131–166 ; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, p. 1122, s. v. « Kephale ».

[39] A. Solovjev – V. Mošin, *Грчке повеље српских владара, [Diplomata graeca regum et imperatorum Serviae]*, Belgrade 1936, p. 449, s.v.

adjectif sous la plume du patriarche œcuménique Antoine IV dans une lettre célèbre adressée en 1393 à Basile Ier (1389–1425), le μέγας ῥῆξ de Moscou[40]. C'est l'articulation d'une conception politique millénaire qu'offrit alors Antoine IV. Dans un effort conceptuel qui ne trouve de parallèle que dans l'ouvrage dédié par le patriarche Photius au khan bulgare Boris Ier, le patriarche s'employa à expliquer, dans un contexte hautement polémique, les bases de la doctrine politique byzantine[41]. Or à l'époque les conditions historiques étaient entièrement différentes de celles du temps où Eusèbe de Césarée avait posé les fondations de cette pensée. À la fin du XIVe siècle, le lointain successeur de Constantin le Grand ne détenait plus de tout son empire universel que la Ville que celui-ci avait fondée, alors complètement encerclée par les Ottomans, et bientôt, à partir de l'année suivante, soumise à un siège long et épuisant (1394–1402)[42].

Pas question donc de s'attarder, comme l'avait fait jadis Eusèbe de Césarée de Palestine, sur les dimensions territoriales de l'empire universel. Aussi la notion impériale se spiritualise-t-elle pour retrouver son caractère réduit à son essence. Si à l'époque de Constantin le Grand l'empereur avait été celui qui avait délivré l'Église de son état de persécution, à présent c'est au patriarche de soutenir l'autorité impériale. Et il le fait *ex cathedra*, dans sa posture de *« docteur », de maître à penser universel de tous les chrétiens* (ἐπεὶ δὲ καθολικός εἰμι διδάσκαλος πάντων τῶν χριστιανῶν). Il détenait cette place en vertu de la symbolique christique héritée du patriarche Photius[43] et redécouverte à partir du début du XIVe siècle[44]. Le chef de l'Église de Constantinople affirmait être le vicaire, le lieu-

[40] Voir pour ce titre A. V. Soloviev, « *Reges* et *Regnum Russiae* au Moyen Âge », *Byzantion* 36 (1966), p. 144–173.

[41] Fr. Miklosich – J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi* II, Vienne 1860, n° 447, 188–192 ; J. Darrouzès, *Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I. *Les Actes des Patriarches*, fasc. VI : *Les Regestes de 1377 à 1410*, Paris 1979, n° 2931, 210–212 ; J. W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391–1425): a Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick NJ 1969, p. 105–110 ; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe*, 500–1453, Londres, 1971, p. 264–266 ; C.G. Pitsakis, «De la fin des temps à la continuité impériale: constructions idéologiques post-byzantines au sein du Patriarcat de Constantinople», dans : *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIVe–XVIe siècles. Rupture et continuité*, Paris 2007 (Dossiers byzantins 7), p. 213–239, ici 213–222 ; A. Osiander, *Before the State : Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution*, Oxford 2007, p. 231–235 ; A. Bryer, « The Roman Orthodox World (1393–1492 », dans : J. Shepard, *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500-1492*, Cambridge 2008, p. 852–853 ; D. I. Mureşan, « Une histoire de trois empereurs. Aspects des relations de Sigismond de Luxembourg avec Manuel II et Jean VIII Paléologue », dans : *Sigismund of Luxemburg and the Orthodox World*, éd. Ekaterini Mitsiou, M. Popović, J. Preiser-Kapeller, Al. Simon, Vienne, 2010 (*Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 222), p. 41–101, ici p. 44–56.

[42] Sur ce long siège voir J. Barker, *op. cit.*, p. 123–127, 479–481 ; P. Gautier, « Un récit inédit du siège de Constantinople par les Turcs, 1394–1402 », *REB* 23 (1965), 100–117 ; D. Nastase, « La version slave de la chronique byzantine perdue de Jean Chortasménos (début du XVe siècle) », *Études byzantines et post-byzantines* 5 (2006), 321–363, ici surtout 351–353, 359–361.

[43] G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 229–255.

[44] P. Guran, « Patriarche hésychaste et empereur latinophrone. L'accord de 1380 sur les droits impériaux en matière ecclésiastique : Byzance et son héritage », *RESEE* 39 (2001), p. 53–62 ; D.I. Mureşan, « Rêver Byzance », cit., surtout p. 209–238 ; P. Guran, « Définitions de la fonction

tenant du Christ (ὅτι ὁ πατριάρχης τὸν τόπον ἔχει τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἐπ' αὐτοῦ κάθηται τοῦ θρόνου τοῦ δεσποτικοῦ). En raison de quoi le respect de ses interprétations de la loi divine et des hommes qui le représentent – à commencer par les métropolites qu'il envoyait dans les diocèses et jusqu'à ses représentants extraordinaires – signifiait le respect dû au Christ en personne (οὐδὲν περιφρονεῖς ἄνθρωπον, ἀλλὰ αὐτὸν τὸν Χριστὸν, ὅτι καὶ ὁ τιμῶν τὸν πατριάρχην, αὐτὸν τιμᾷ τὸν Χριστόν)[45].

C'est dans cette posture de détenteur de l'autorité suprême que le patriarche se prononce sur la place de l'empereur, qu'il caractérise, fidèle à la conception byzantine d'une « sainteté d'office », comme étant le « saint empereur » (ὁ βασιλεὺς ὁ ἅγιος)[46]. C'est là occasion pour Antoine IV de formuler une des définitions classiques de l'autorité impériale : « Il n'est donc pas convenable, mon fils, que tu dises que nous avons une Église, mais pas un empereur. Car il n'est pas possible pour les Chrétiens d'avoir une Église et de ne pas avoir un empereur. L'institution impériale et l'Église sont unies dans une union étroite et ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre »[47]. Et Antoine d'arguer de manière serrée :

> « Le saint empereur occupe une place importante dans l'Église et il n'est pas possible de l'assimiler aux gouvernements et souverains locaux, car dès l'origine les empereurs ont consolidé et fortifié la piété dans le monde entier, ont réuni les conciles œcuméniques, ont donné force aux divins et sacrés canons concernant les dogmes orthodoxes et la vie des chrétiens en prescrivant qu'ils soient pieusement respectés, et ont beaucoup lutté contre les hérésies. Ils ont fixé par leurs décrets impériaux la hiérarchie des sièges épiscopaux, le ressort des provinces et le découpage des diocèses. C'est pour toutes ces raisons qu'ils sont en grand respect et occupent une place dans l'Église. Même si Dieu a permis que les Nations encerclent le siège de l'autorité impériale, l'empereur n'en reçoit pas moins jusqu'à maintenant la même consécration de la part de l'Église, le même rang, les mêmes prières ; il est oint avec le prestigieux myron, consacré comme basileus des Romains, c'est-à-dire de tous les chrétiens, et son nom est commémoré en tout lieu par tous les patriarches, métropolites et évêques, partout où les gens se nomment chrétiens, ce qui n'est le privilège d'aucun autre prince ou souverain local »[48].

---

patriarcale à la fin du XIVe siècle », *RESEE* 40 (2002), p. 109–124 ; D.I. Mureşan, « De la place du *Syntagma* de Matthieu Blastarès dans le *Méga Nomimon* du Patriarcat de Constantinople », dans : *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIVe–XVIe siècles*, p. 429–469 ; D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium (1204–1330)*, Cambridge 2007, p. 351–416.

[45] Fr. Miklosich – J. Müller, *op. cit.*, vol. II, p. 189.

[46] G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 159–168 ; C. G. Pitsakis, «L'empereur romain: un laïc», *Kanon* 15 (1999), p. 196–221 ; idem, « Sainteté et Empire. À propos de la sainteté impériale: formes de sainteté *d'office* et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient ? », *Bizantinistica* 3 (2001), p. 155–227, surtout p. 161–179.

[47] « Οὐδὲν οὖν ἔνι καλὸν, υἱέ μου, ἵνα λέγῃς, ὅτι ἐκκλησίαν ἔχομεν, οὐχὶ βασιλέα, οὐκ ἔνι δυνατὸν εἰς τοὺς χριστιανοὺς, ἐκκλησίαν ἔχειν καὶ βασιλέα οὐκ ἔχειν. ἡ γὰρ βασιλεία καὶ ἡ ἐκκλησία πολλὴν ἕνωσιν καὶ κοινωνίαν ἔχει, καὶ οὐκ ἔνι δυνατὸν, ἀπ' ἀλλήλων διαιρεθῆναι ».

[48] Fr. Miklosich – J. Müller, *op. cit.*, vol. II, p. 190–191. Nous empruntons ici la trad. par G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 321–322.

Pour ne pas prêter le flanc à des discussions qui porteraient sur cette argumentation canonique et historique, le patriarche fait appel en fin de compte à une autorité absolue : « Écoute ce que Pierre, le coryphée des Apôtres, dit dans sa première épître catholique : *Crains Dieu et honore l'empereur*[49]. Il ne dit pas « les empereurs », pour que l'on ne pense pas à ces soi-disant empereurs que l'on peut trouver çà et là parmi les païens ; mais il dit « l'empereur », montrant par cela que l'empereur universel (ὁ καθολικὸς βασιλεύς) est unique »[50].

Une observation se dégage aussitôt. Plusieurs Épîtres du Nouveau Testament, dont celles de Pierre, ainsi que celles de Jacques et de Jude, s'appellent « épîtres catholiques ». La tradition ecclésiastique les a regardées comme des circulaires, des encycliques, expédiées, leur nom le dit, à l'Église universelle, à la catholicité entière. Leurs adresses indiquent d'ailleurs ce caractère général et universel[51]. L'accent que le patriarche fait reposer sur le caractère catholique de l'épitre fait que désormais l'adjectif *katholikos* structure l'argumentation toute entière d'Antoine IV : le patriarche, maître à penser *universel*, s'appuyant sur l'épitre *universelle* du prince des Apôtres, prend la défense de l'empereur *universel*. L'accent pourrait difficilement mieux tomber pour distinguer radicalement dans l'ordre invisible des choses le basileus de la Nouvelle Rome afin de mieux l'opposer aux simples souverains locaux.

Gilbert Dagron considère à juste titre que le patriarche Antoine IV dépeint « un basileus dont l'économie du salut fait une pièce maîtresse de l'ecclésiologie »[52]. Dans cette lecture, l'empereur continue d'être qualifié de *katholikos*, même lorsque sa position en termes de *Realpolitik* était on ne peut plus loin de celle de domination mondiale. Il l'est en tout premier lieu parce qu'il est le défenseur, selon l'économie divine, de l'Église orthodoxe toute entière, *catholique*. Pour le patriarche la figure de l'empereur universel fait partie du plan de la Providence. Dans son interprétation, fidèle à la grille de lecture eusébienne, même si l'empereur était païen à l'époque où fut rédigée la lettre de l'apôtre Pierre, l'économie divine avait déjà élevé l'Empire pour faciliter l'expansion de l'Église. D'autant plus lorsque l'empereur se montrait parfaitement orthodoxe, en véritable défenseur de l'Église, il méritait d'être honoré par les autres souverains chrétiens. Deuxièmement, dans une charge dirigée contre les empereurs d'Occident, Antoine IV diminuait leur titre comme étant contre nature et contre la loi, né de l'usurpation et de la coercition.

---

[49] 1 Pierre 2. 17.

[50] Fr. Miklosich – J. Müller, *op. cit.*, vol. II, p. 191 : « Ἄκουσον γὰρ καὶ τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων, Πέτρου, λέγοντος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν καθολικῶν ἐπιστολῶν · « τὸν Θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε », οὐκ εἶπε, τοὺς βασιλεῖς, ἵνα μή τις ὑπολάβῃ τοὺς ὀνομαζομένους βασιλεῖς σποράδην εἰς τὰ ἔθνη, ἀλλὰ τὸν βασιλέα, δηλῶν, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ καθολικὸς βασιλεύς ».

[51] A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. V, Paris 1939, p. 372 ; *New Catholic Encyclopedia*, vol. III, p. 283–284 et surtout le recueil J. Schlosser (éd.), *The Catholic Epistles and the Tradition*, Louvain 2004 (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 176).

[52] G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 322.

Tout à la différence de l'empereur byzantin, les autres « empereurs » ne jouissaient pas non plus de la confirmation des conciles œcuméniques, ce qui les plaçait de la sorte également en dehors du droit divin.

La locution καθολικὸς βασιλεὺς faisait d'ailleurs partie de l'héritage de la pensée hellénistique christianisée. On la retrouve très tôt, par exemple, sous la plume d'Origène dans sa polémique avec Héracléon, un des disciples du gnostique Valentin. Héracléon vivait à Rome, où il avait produit vers 170, sous le règne de l'empereur Marc Aurèle (161–180), un commentaire de l'*Évangile selon saint Jean*, qu'Origène, vers 231, s'assigna pour tâche de combattre[53].

> « Héracléon, cependant, semble dire que "l'officier impérial est le démiurge, étant donné qu'il régnait également sur ceux qui étaient sous son autorité ; et puisque son royaume est petit", dit-il, "il a été appelé officier impérial, comme s'il était un quelconque roitelet établi par l'empereur universel à la tête d'un petit royaume" »[54].

Ce n'est pas le débat théologique opposant Origène à la gnose valentinienne qui intéresse ici. Ce dont il convient de se rappeler c'est que l'illustre théologien d'Alexandrie est en train de polémiquer avec un habitant de Rome. Or le terme de comparaison politique que Héracléon utilise dans son argumentation fait état d'une pratique politique essentielle pour la domination romaine sur le monde méditerranéen. En effet, depuis Auguste, l'Empire avait coopté dans sa sphère d'influence toute une série de rois clientélaires (ceux établis dans les Alpes, en Thrace, en Anatolie orientale, Syrie, Arabie et en Mauritanie). Strabon, dans sa *Géographie*, s'appliquant à présenter la division entre les provinces du peuple romain et celles de l'empereur, précise bien que tous les « rois et dynastes et tétrarques appartiennent à sa part [celle de l'empereur], et cela depuis toujours » (18, 3, 25, 840)[55]. L'empereur universel était donc l'empereur romain qui détenait l'autorité d'assigner des rois aux royaumes clientélaires. Le grec utilisant à l'époque le même terme, βασιλεύς, pour désigner les deux entités, l'adjectif καθολικὸς servait à marquer sans ambiguïté leur différence, qui relève moins de leur taille que de leur nature.

---

[53] Pour le contexte de la polémique d'Origène en marge du commentaire d'Héracléon à l'Evangile de Jean, voir B. D. Ehrman, « Heracleon, Origen, and the text of the fourth Gospel », *Vigiliae christianae* 47 (1993), p. 105–118.

[54] *Comment. in Ioan. Tomus XIII*, § 59 , PG 14, c. 513 A = *The Commentary of Origen on S. John's Gospel*, éd. A. E. Brooke, Cambridge 1896, p. 321 : « Ἔοικε δὲ βασιλικὸν ὁ Ἡρακλέων λέγειν τὸν δημιουργὸν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἐβασίλευεν τῶν ὑπ᾽ αὐτόν· διὰ δὲ τὸ μικρὰν αὐτοῦ καὶ εἶναι τὴν βασιλείαν, φησὶ, βασιλικὸς ὠνομάσθη, οἱονεὶ μικρός τις βασιλεὺς ὑπὸ καθολικοῦ βασιλέως τεταγμένος ἐπὶ μικρᾶς βασιλείας ». Cf. aussi Origen, *Commentary on the Gospel of John*, trad. R. E. Heine, vol. II, Books 13–32, Cambridge 1993, p. 157.

[55] Sur la nomination des petits rois clientélaires par l'empereur romain et le rôle joué par cette pratique dans l'expansion et l'influence de l'Empire romain, voir : D. Braund, *Rome and the Friendly King: The Character of Client Kingship*, Londres 1984 ; J. Gagé, « L'empereur romain et les rois: Politique et protocole », *Revue historique* 221 (1959), p. 221–260.

Bien qu'il fût théoriquement universel, ce pouvoir avait du mal à transposer en acte son universalité, ce qui rendait nécessaire la délégation subsidiaire du pouvoir. C'est pourquoi l'une des plus riches provinces romaines, l'Égypte, se vit donner par Dioclétien en 286, à l'époque de la décentralisation opérée par la Tétrarchie, un *katholikos* à la tête de son administration fiscale. Même quand l'Égypte fut divisée en plusieurs provinces, le *katholikos* conserva son autorité intacte sur tout le pays[56]. Un papyrus de 299 montre Dioclétien octroyant à un certain Aurelius Plutarchus une dignité qui l'exemptait des liturgies civiques et donnait à sa ville, Oxyrhynchus, un allègement des impôts. La tâche de mettre en œuvre ces décisions impériales incombait évidemment au *diasēmotatos katholikos* (*perfectissimus rationalis*) de l'Égypte, Pomponius Domnus[57].

On peut distinguer ainsi une apparente ambiguïté du terme. Il désigne à la fois l'autorité impériale universelle, mais aussi, par dérivation ou par délégation, l'autorité universelle d'un représentant dans une région donnée. Elle peut à la fois désigner l'empereur romain, mais aussi son mandataire dans une région donnée. La même ambivalence sera répercutée, comme nous le verrons, dans le domaine ecclésiastique.

Cet exemple démontre que la représentation de l'empire universel était partagée par les chrétiens déjà même avant la conversion de Constantin le Grand au christianisme. Elle se modifia radicalement avec Eusèbe de Césarée, qui la réinterpréta théologiquement en l'insérant dans sa représentation de l'histoire en tant que démarche de la Providence divine en vue de la révélation et de la christianisation de l'Empire universel. Cette conception trouve une articulation puissante dans le chap. XVI du Discours pour le trentenaire de l'empereur Constantin (*Triakontaeterikos, Tricennalia*)[58]. Eusèbe présente de manière contrastée le désordre général qui avait précédé l'expansion romaine (τὸ πᾶν τῶν ἀνθρώπων γένος εἰς ἐπαρχίας καὶ ἐθναρχίας καὶ τοπαρχίας τυραννίδας τε καὶ πολυαρχίας κατετέτμητο) lequel correspondait au polythéisme. Grâce à l'action du Dieu trinitaire cette anarchie a été réduite par l'action simultanée de l'expansion romaine et de la révélation chrétienne : « Le Dieu unique a été proclamé à l'humanité entière et, en même temps, l'Empire romain universel s'éleva et une profonde paix comprit la totalité du monde » (Κατὰ ταῦτα καὶ βασιλέως ἑνὸς ὑφ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον **καθ' ὅλης** τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς ὑποστάντος εἰρήνη βαθεῖα τὰ σύμπαντα διελάμβανεν)[59].

---

[56] R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, p. 67 ; R. MacMullen, « Imperial Bureaucrats in the Roman Provinces », *Harvard Studies in Classical Philology* 68 (1964), p. 305–316, p. 306.

[57] F. Millar, « Empire and City, Augustus to Julian: Obligations, Excuses and Status », *The Journal of Roman Studies*, 73 (1983), p. 76–96, ici p. 92 (= F. Millar, *Rome, the Greek world, and the East. 2 Government, Society, and Culture in the Roman Empire*, éd. Hannah M. Cotton and G. M. Rogers, Chapel Hill – London 2004, p. 336–371, ici p. 364).

[58] *Eusebius Werke. I. Über das Leben Constantins ; Constantins Rede an die Heilige Versammlung ; Tricennatsrede an Constantin*, éd. I. A. Heikel, Leipzig 1902, p. 248–254.

[59] *Eusebius Werke. I.*, p. 249.

Eusèbe articule pour la première fois avec une éloquence sans égale la relation intime entre la religion monothéiste et la constitution d'un empire mondial[60] : « Au même moment un Dieu unique et la connaissance de ce Dieu furent proclamés pour tous et un seul empire triompha parmi les hommes ; et le genre humain tout entier, soumis par le pouvoir de la paix et de la concorde, recevait les uns et les autres comme des frères et répondait aux sentiments de leur nature commune »[61]. À l'unique Dieu comme Souverain Suprême (ὁ παμβασιλεὺς) correspond tout naturellement la domination mondiale du victorieux empereur Constantin (τὰ τῆς κοσμοκρατορικῆς ἀρχῆς τοῦ νικητοῦ βασιλέως).

Voici le fondement même de ce que Francis Oakley a appelé « l'accommodement eusébien »[62], qui fait de l'évêque de Césarée de Palestine le père de la théologie politique byzantine, le principal fournisseur du vocabulaire et de la grammaire du pouvoir, tournés en véritables lieux communs qui parcourent toute l'histoire byzantine[63]. On la retrouve ainsi par exemple vulgarisée dans une homélie attribuée à saint Jean Chrysostome sur Luc 2. 1 (*Exiit edictum a Caesare Augusto*) où l'auteur commente la coïncidence entre la naissance du Christ et le moment où l'autorité universelle de l'empereur Auguste venait de s'installer[64]. Cette conception devient également l'élément structurant d'une chronique universelle typiquement byzantine comme celle élaborée dans le troisième quart du IXe siècle par Georges le Moine (Hamartolos), allant d'Adam à la défaite de l'iconoclasme en 842[65]. Cette idéologie fait son chemin jusqu'à Nicéphore Calliste Xanthopoulos qui, vers 1330, remploya dans son *Histoire ecclésiastique* les classiques du genre, Eusèbe de Césarée en tout premier lieu.

---

[60] G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993.

[61] *Eusebius Werke. I.*, p. 250 : « καὶ πάλιν ὁμοῦ θεὸς εἷς καὶ μία τούτου γνῶσις εἰς πάντας ἐκηρύττετο, ὁμοῦ καὶ βασιλεία μία ἐν ἀνθρώποις ἐκρατύνετο, καὶ τὸ πᾶν ὁμοῦ τῶν ἀνθρώπων γένος εἰς εἰρήνην καὶ φιλίαν μεθηρμόζετο, ἀδελφούς τε ὡμολόγουν ἀλλήλους οἱ πάντες καὶ τὴν οἰκείαν φύσιν ἐγνώριζον ».

[62] Fr. Oakley, *Kingship. The Politics of Enchantment*, Oxford 2006 p. 68–86, et surtout p. 73–76.

[63] J. H. Burns (éd.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge 1988, p. 51–53 (D. Nicol) ; G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 141–159.

[64] *PG* 48 c. 957.

[65] Georgius Monachus, cognomento Hamartolus, *Chronicon breve*, dans : *PG* 110, c. 45 C – 48 A. (Γ΄) : « Ἔπειτα δὲ τοὺς Ῥωμαίων ἡγεμόνας ὥσπερ δὴ καὶ τοὺς πάλαι Περσῶν καὶ Μακεδόνων, Σελεύκων τε καὶ Ἀντιόχων καὶ Πτολεμαίων ἐν παρεκβάσει διεξέλθομεν ἀρχὰς καὶ δυναστείας, οὕτω δὲ καὶ τοὺς Ῥωμαίων ἐξ Ἑλλήνων καταγομένους καθολικοὺς βασιλέας, ἅμα καὶ τὰς ἐργασίας καὶ τοὺς θανάτους ἀπὸ Ἰουλίου Καίσαρος μέχρι Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ ἀνοσίων καὶ χριστομάχων· (Δ΄) εὐθύς τε Κωνσταντῖνον τὸν εὐσεβέστατον καὶ πρῶτον βασιλέα τῶν Χριστιανῶν καὶ τοὺς καθεξῆς ἕως τελευταίου Μιχαὴλ υἱοῦ Θεοφίλου, ὅστις μειράκιον βασιλεύσας τὴν ὀρθόδοξον αὖ πάλιν διὰ συνόδου θείας ἀνεκήρυξε καὶ κατώρθωσε πίστιν ».

3. Le καθολικὸς ἡγεμών

Avant d'analyser comment s'est opéré le transfert des attributs de l'idée d'empereur universel à celle de souverain universel, il faut signaler un élément de transition comme moyen terme : le concept de καθολικὸς ἡγεμών.

L'un des tout derniers historiens grecs de la fin de l'Empire byzantin, Ducas, emploie l'adjectif à deux reprises dans un contexte éloquent. C'est ainsi qu'il parle du καθολικὸς ἡγεμὼν de la région de Smyrne, Juneïd, de la famille d'Aydin Ogullari (1403–1424). Ce personnage avait régné sur la province d'Asie et s'était proclamé de son chef καθολικὸς ἡγεμὼν Σμύρνης τε καὶ Ἐφέσου, que l'on peut traduire ici par prince souverain de Smyrne et d'Éphèse, allant jusqu'à se considérer indépendant des Ottomans[66].

Ce syntagme revient encore pour désigner un dynaste latin sous autorité byzantine qui se vit brutalement confronté à l'autorité ottomane aussitôt après la prise de Constantinople[67]. Le 30 juin 1455 Dorino Gattilusi, ἡγεμὼν de Lesbos, Lemnos et Samothrace, décéda et son fils, Domenico, lui succéda automatiquement. Le nouveau prince s'empressa de dépêcher Ducas lui-même à Andrinople avec mission de remettre au sultan Mehmed II le tribut annuel de 3.000 pièces d'or au titre de Lesbos, plus encore 2.325 pièces pour le compte de Lemnos. Ducas se mit en route immédiatement et remit le tribut en espèces aux vizirs eux-mêmes. Or ces derniers lui demandèrent alors : « Comment va le prince (ἡγεμών) de Mytilène ? Se porte-t-il bien ? ». Et Ducas de répondre : « Il va bien et il vous salue ». Mais eux : « C'est au sujet du vieux que nous te questionnons, au sujet du καθολικὸς ἡγεμών ». Et Ducas derechef : « Lui, il est mort, il y a aujourd'hui quarante jours de cela. Celui qui maintenant règne, son fils, est prince depuis six ans. Mais en effet, alors que le père était alité et gisait malade, il avait donné le pouvoir princier à son fils, lequel est venu vous prêter hommage une et deux fois et c'est à Constantinople qu'il a exprimé sa joie au grand prince (le *sultan*) ». Mais eux : « Laisse tomber ton propos : c'est aujourd'hui que cela a eu lieu et il n'est pas possible autrement qu'il soit appelé prince de Lesbos, sauf s'il vient recevoir le pouvoir du très haut prince. Retire-toi. Va donc le chercher et viens ici. S'il en est autrement, il sait ce qu'il adviendra »[68].

Ainsi, de ce dernier passage de l'*Histoire* de Ducas, il ressort clairement que le vieux prince Dorino Gattilusi avait associé à son pouvoir depuis déjà six ans son fils Domenico, mais que l'autorité suprême lui incombait toujours à lui. Le père mort, le fils ne pouvait donc être prince à part entière (καθολικὸς ἡγεμών), qu'à

[66] Ducas, *Historia Turcobyzantina (1341–1462)*, éd. V. Grecu, Bucarest 1958, XXIV 5, p. 188–189, l. 22–23 ; Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica. II. Sprachreste der Türkvölker in den Byzantinischen Quellen*, Leiden 1983, p. 313.

[67] W. Miller, « The Gattilusj of Lesbos (1355–1462) », dans : idem, *Essays on the Latin Orient*, Cambridge 1921, p. 313–353.

[68] Ducas, *Historia Turcobyzantina (1341–1462)*, XLIV 1–2, p. 411–415.

la condition d'être reconnu d'abord comme tel par le sultan en personne, son suzerain de droit. Et cela chronologiquement à partir de l'instant de la prestation de l'hommage que les Turcs ottomans exigeaient du jeune prince.

Sur les princes tributaires de la Porte, la tutelle ottomane s'exerçait inexorablement. Proclamé successeur de son père et prédécesseur, tout détenteur du pouvoir princier ne pouvait être reconnu comme tel par la Sublime Porte que par sa nomination par le sultan lui-même et cela au prix du tribut et de ses annexes économiques destinées au sultan et à ses plus hauts dignitaires[69].

À la lumière du texte de Ducas, il est évident de prime abord qu'un des aspects de l'« αὐθέντης ὁ καθολικὸς τοῦ τόπου » désigne de manière catégorique le prince du pays de Valachie en sa qualité de prince suprême, absolu, jouissant de la totalité du pouvoir dans ses États[70]. Il était donc un prince souverain, autocrate (αὐτοκράτωρ, *samodyržets*). Un des aspects de l'intégralité de ce pouvoir démarquait le prince souverain de son fils associé au trône[71]. En effet, Neagoe avait associé son fils Théodose à son pouvoir. Cela ressort clairement d'une charte en faveur du monastère de Govora du 30 octobre 1517, comme aussi de l'accord conclu avec le pape Léon X en 1519 en vue de participer à la croisade européenne anti-ottomane[72].

4. Βασιλεία καὶ αὐθεντία

Mais ce n'est pas tout. Georges Sphrantzès rapporte que le *basileus* Manuel II, peu avant sa mort, formulait un jugement critique sur les rêves impériaux trop hardis de son fils Jean VIII :

---

[69] Voir sur cet épisode la discussion de W. Miller, « The Gattilusj of Lesbos (1355–1462) », p. 334–336 ; V. Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*, Boulder-New York, (East European Monographs), 2000, p. 274–276.

[70] Dans le même sens semble plaider le titre insolite, mais tout à fait officieux, utilisé par un espion grec, Antônis, dans sa lettre informative adressée personnellement au sultan Bayezid II en 1487 : « Τῶν ἐν βασιλεῦσ(ι) βασιλλέ(ων) Νεας Ρῶμης καὶ καθολεικον [!] ἀμιραν σουλτὰν Μπαγιαζειτι χάν » : J. Lefort, *Documents grecs dans les Archives de Topkapı Sarayı*, Ankara 1981, p. 15–16. n° 13, p. 71–77, ici p. 76. Il serait fastidieux de s'étendre ici sur cet *unicum*, à notre connaissance. On en lira bientôt une analyse plus approfondie chez D.I. Mureşan, « Evolution des titres des souverains ottomans dans les actes grecs de leur chancellerie », conférence tenue au Collège de France le 9 février 2010, dans le cadre du séminaire *Byzantins et Ottomans. Regards croisés des spécialistes*, coordonné par le Prof. Gilles Veinstein, sous presse.

[71] Sur l'association au trône dans les Pays roumains et dans les Balkans : E. Vîrtosu, *Titulatura domnilor şi asocierea la domnie în Ţara Românească şi Moldova pînă în secolul al XVI-lea*, Bucarest 1960.

[72] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, p. 89–90, n. 6 ; R. Şt. Vergatti, *Neagoe Basarab. Viaţa, domnia, opera*, Curtea de Argeş 2009, p. 125–133. Pour le grand projet de croisade de Léon X voir K. M. Setton, *The Papacy and the Levant. III The Sixteenth Century to the Reign of Julius III*, Philadelphie 1984, p. 142–197.

« Le basileus mon fils est, il est vrai, qualifié pour être empereur, mais pas pour les temps présents. Parce qu'il a des visions larges et des pensées grandioses, telles qu'en demandaient les bons vieux temps de nos ancêtres ; mais aujourd'hui, d'après l'évolution des choses devant nous, ce n'est pas un [tel] empereur que recherche notre État, mais un bon administrateur (οὐ βασιλέα θέλει ἡ ἡμῶν ἀρχή, ἀλλ᾽ οἰκονόμον) ! »[73].

Il s'agit d'une radicale redéfinition de la portée de l'institution impériale opérée en pleine connaissance de cause par un empereur qui avait longuement médité sur le sujet[74]. L'émergence de cette nouvelle conception a fait récemment l'objet d'une série des recherches. Comme l'ont montré Dimiter Angelov[75], Tania Kioussopoulou[76] et Nevra Necipoglu[77], vers la fin de l'Empire l'institution impériale a réduit de ses prétentions universalistes, depuis longtemps devenue irréalistes, afin de transformer l'Empire byzantin en un État territorial. L'empereur est désormais représenté comme assujetti à l'autorité morale de l'Église[78]. Un des documents qui expriment cette transformation est constitué par le *Syntagma alphabétique* de Matthieu Blastarès qui, reprenant les définitions du droit public byzantin forgées par le patriarche Photius, avait désigné le basileus comme le « bien public de tous ses sujets »[79]. Au jugement de Manuel II, le basileus devait être moins un empereur qu'un bon administrateur (οἰκονόμος) de son Empire. Dans cette évolution, ce qui sauvegardait l'unicité et la prééminence de l'empereur, c'était son rapport privilégié avec le Patriarcat œcuménique et notamment le sacre impérial. Il ne faut donc pas s'y tromper : c'est de cette conception nouvelle, revue à la baisse, de l'institution impériale – et non de celle d'un Justinien ou d'un Léon VI – qu'ont hérité, après la Prise de Constantinople, les princes roumains et russes.

Désormais, l'œcuménicité de l'empereur universel ne se mesure plus selon l'étendue de territoire qu'il a effectivement sous sa domination. Les nouveaux critères invoqués sont de nature morale et religieuse : sa conformité à la nature créée par Dieu, son respect du droit positif et du droit ecclésiastique. C'est ce qui ressort clairement quand le patriarche l'appelle « l'empereur naturel » (ὁ φυσικὸς βασιλεύς) dont les lois, les instructions et les commandements sont observés dans le monde entier. C'est uniquement lui que les chrétiens [orthodoxes] commémorent partout et personne d'autre. Comme le montre l'analyse de la lettre patriarcale de

[73] Georgios Sphrantzès, *Memorii (1401–1477), en annexe, Pseudo-Phrantzès: Macarie Melissenos. Cronica (1258–1481)*, éd. V. Grecu, Bucarest 1966, XXIII, 7, p. 58, 60.

[74] Simona Nicolae, « *De speculis principum*. Le cas des préceptes de Manuel II Paléologue », *RESEE* 42 (2004), p. 49–70.

[75] D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, passim.*

[76] Tania Kiousopoulou, Βασιλεύς ἡ οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση, Athènes 2007.

[77] Nevra Necipoglu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge 2009.

[78] Cf. surtout D. Angelov, *Imperial Ideology*, p. 351–416.

[79] D.I. Mureşan, « De la place du *Syntagma* de Matthieu Blastarès dans le *Méga Nomimon* du Patriarcat de Constantinople» cit., *passim* ; idem, « De la Nouvelle Rome à la Troisième », cit., p. 136–150.

1393, l'acte qui consacre cette alliance indissoluble entre l'empereur *katholikos* et l'Église *katholique* consiste dans « le sacre par le prestigieux myron », qui confère sa définitive consécration au basileus des Romains, à savoir celui de tous les chrétiens. L'absence de ce sacre avait justement soulevé des questionnements quant à la validité même du couronnement du dernier empereur byzantin, Constantin XII (1448–1453)[80].

Or il s'avère qu'aussitôt après la prise de Constantinople les princes roumains ont commencé à être, eux aussi, marqués du sceau du saint myron[81]. Cette onction, conférée avec les mêmes prières et selon un rituel fortement inspiré du rituel byzantin tardif, leur a conféré une double nature, ajoutant à leur souveraineté de type local un quelque chose de l'éclat de l'institution impériale disparue. De là résulte une ambiguïté tout à fait naturelle : les princes roumains commencent à ne plus être considérés comme simplement des princes, mais aussi comme des empereurs.

Il existe de clairs indices que désormais les sacres princiers effectués par les métropolites roumains étaient l'effet d'une délégation spéciale de la part du patriarche œcuménique. Comme l'affirmait le patriarche Joasaph II dans sa lettre adressée au tsar Ivan IV de Russie en décembre 1560, le sacre impérial était un privilège réservé seulement aux pontifes de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome[82]. Faute d'une délégation patriarcale, ce privilège ne pouvait être exercé ni par un autre patriarche, ni par le métropolite de Moscou, ni par aucun métropolite à lui tout seul (καὶ οὐ μόνον μητροπολίτης). Par là, le patriarche articulait son raisonnement non pour infirmer, mais *pour confirmer* le sacre d'Ivan IV, ce qui impliquait qu'il endossait en réalité le geste du métropolite Macaire de Moscou de

---

[80] M. Kordoses, « The Question of Constantine Palaiologos' Coronation », dans : R. Beaton, Charlotte Roueché (éds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D.M. Nicol*, Londres 1993, p. 137–141.

[81] Radu le Bel se fait ainsi intituler, dans un chrysobulle du 10 juillet 1462, prince « sacré du *myron* de Dieu (*мирѡм Божїем помазаныи*) *DRH*, B., vol. I, no. 124, p. 209–213 ; D.I. Mureşan, « L'émergence du sacre princier dans les Pays Roumains et son modèle impérial byzantin (XV–XVI siècles) », dans : *Dopo le due cadute di Costantinopoli*, p. 57–126 ; idem, « Teoctist I şi ungerea domnească a lui Ştefan cel Mare », dans : *Românii în Europa medievală (între Orientul bizantin şi Occidentul latin). Studii in onoarea Profesorului Victor Spinei*, éd. D. Ţeicu, I. Cândea, Brăila 2008, p. 303–416. Certains emplois du titre d'« oint de Dieu » apparaissent en Valachie durant la première moitié du XVe siècle, dans un contexte de rivalité politique avec l'Empire byzantin, mais ils ne pouvaient être regardés autrement que comme des tentatives d'usurpation.

[82] W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, Sankt-Petersburg 1891, n° 2, p. 75–79, avec l'analyse p. LI–XCVIII ; P. Catalano, Vl. Pašuto (éds.), *L'idea di Roma a Mosca. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma, 1993, p. XLIX–LIII, 96–98. Voir C. G. Pitsakis, « À propos des actes du Patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie (XVIe siècle) : survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines », *Da Roma alla Terza Roma. IX Seminario internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21–22 aprile, 1989, L'idea di Roma a Mosca, secoli XV–XVI*, Rome, 1989, p. 87–138 ; D. G. Apostolopoulos, « Les dilemmes d'un héritier face aux ambitions d'un autre (XVIe siècle) », dans : *Dopo le due cadute di Costantinopoli*, p. 51–56 ; D.I. Mureşan, « De la Nouvelle Rome à la Troisième », cit., p. 131–136, 156–158.

1547. La tournure ne servait donc pas à autre chose qu'à mieux définir le principe que le métropolite n'avait pas autorité pour agir de son propre chef, mais uniquement par délégation d'une autorité supérieure. On sait maintenant pourquoi : c'est parce que le métropolite de Moscou n'avait pas procédé au couronnement impérial avant d'obtenir l'aval du patriarche œcuménique Denys II pour effectuer ce geste, à savoir l'accord patriarcal transmis de Constantinople en juin 1546[83]. Cet accord avait été signé également par le futur patriarche Joasaph II, alors encore métropolite d'Andrinople. C'est pourquoi, au lieu de flétrir l'initiative du métropolite Macaire de Moscou, Joasaph II lui conféra une exceptionnelle distinction en reconnaissance de ses mérites, en le nommant ἔξαρχος πατριαρχικὸς καθολικός, avec le privilège de pouvoir officier la liturgie et d'accomplir tous les autres offices sacrés, y compris la bénédiction du tsar en personne comme s'il agissait de la part du patriarche (ὡς ἐξ ἡμῶν, ἐπεὶ ἐξ ἡμῶν ἐξουσία)[84]. Faire ainsi du métropolite de Moscou une sorte de légat *a latere* du patriarche œcuménique c'était la gratification suprême qui reconnaissait et consacrait la justice de tous ses actes accomplis depuis 1547[85]. Cette lettre nous dévoile un mécanisme plus ample, car il faut observer que les seuls autres métropolites orthodoxes susceptibles d'être appelés à sacrer des « tsars » étaient les métropolites de Moldavie et de Valachie. En effet, après la visite du patriarche Pacôme Ier en Moldavie en 1513, le métropolite Théoctiste II sacra, en 1517 et en 1527, les *tsars* moldaves Étienne IV et Pierre Rareş, ce qui d'ailleurs lui valut même le joli surnom de царскыи помазател (consécrateur d'empereurs)[86]. Il ne faisait que répéter le geste fondateur de son prédécesseur et homonyme Théoctiste Ier, à coup sûr son maître spirituel, qui avait sacré en 1457 le prince Étienne III le Grand[87]. Ce sacre eut en effet le don de rajouter aux titres dont Étienne était investi celui également de « tsar », et cette innovation se répercuta sur l'intitulation de presque tous ses successeurs[88].

---

[83] S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Россия и греческий мир в XVI в.*, Moscou 2004, t. I, n° 8, p. 355–358 ; analyse et interprétation chez P. Ş. Năsturel et D. I. Mureşan, « Denys II de Constantinople (1546-1556) et les débuts de la politique européenne du Patriarcat œcuménique », dans : *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIVe–XVIe siècles*, p. 319–367.

[84] W. Regel, *op. cit.*, n° 3, p. 82, l. 27–31 ; S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *op. cit.*, n° 129, p. 273 ; fait remarqué dans D. I. Mureşan, « De la Nouvelle Rome à la Troisième », cit., p. 133.

[85] Il convient de signaler qu'on rencontre un autre exarque catholique nommé par le patriarche Denys II : le métropolite Métrophane de Césarée qu'il envoya en mission à Venise pour s'occuper de la communauté grecque de la Cité des lagunes et aussi pour prendre contact avec l'Église catholique romaine. L'exarque – qui par la suite deviendra le patriarche Métrophane III – fut même reçu par le pape Paul III. Voir le dossier publié par M. I. Manoussacas, Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα (1547–1806), Venise 1968, lettres n° 1 à 4. Pour le commentaire, P.Ş. Năsturel et D.I. Mureşan, « Denys II de Constantinople (1546-1556) », p. 340–348. Le parallélisme de l'action du Patriarcat, à la même époque, tant à Venise qu'à Moscou, est extrêmement frappant.

[86] Petre P. Panaitescu, *Cronicile slavo-române din secolele XV–XVI editate de Ioan Bogdan*, Bucarest 1959, p. 81, 95.

[87] D.I. Mureşan, « Teoctist I şi ungerea domnească a lui Ştefan cel Mare », *passim.*

[88] D. Nastase, « Ştefan cel Mare împărat », *SMIM* 16 (1998), p. 65–102 ; D.I. Mureşan, « L'émergence du sacre princier », 106–124. L'exception qui confirme la règle est Bogdan III (1504–1517) qui, pour

La lettre patriarcale de 1560 à Ivan IV de Moscou revêt la même importance théorique pour la pensée politique post-byzantine que la lettre patriarcale de 1393 adressée à Basile Ier de Moscou. Elle fait état d'une pratique qui s'était développée durant le siècle qui avait suivi la prise de Constantinople et qui venait d'être implémentée en Russie. Il faut conclure par voie de conséquence que cette théorie avait été forgée au préalable dans d'autres pays où un métropolite pouvait sacrer un « empereur » : et ces pays n'étaient alors que les Principautés roumaines. Que les sacres princiers y effectués avaient eu l'aval du Patriarcat œcuménique, la chose est tout à fait compréhensible : les métropoles de Valachie et de Moldavie se retrouvent en bonne et due forme sur les listes épiscopales des plus anciens *bérats* patriarcaux conservés, et datant de 1483 et 1525[89].

Il a déjà été argumenté que, de surcroît, Neagoe Basarab avait été sacré par le patriarche Pacôme Ier en personne, en mars 1513, lors de sa visite en Valachie qui occasionna exceptionnellement la consécration par le patriarche du saint chrême (*méga myron*)[90]. La conséquence de ce geste sans précédent se laisse clairement voir dans les *Enseignements* de Neagoe Basarab. Le prince en tant qu'« oint de Dieu » devient le thème majeur qui traverse et unifie les deux parties des *Enseignements* de Neagoe Basarab. Son modèle est le sacre de Saül et celui de David par Samuel. Dans la version grecque, qui semble plus proche de l'original, les références s'appliquent directement à Théodose, le fils de Neagoe Basarab.

C'est justement cette implication du patriarche dans le sacre de Neagoe Basarab qui éclaire enfin l'apparente ambiguïté de ce texte, qui renferme à la fois un caractère princier et impérial indissolublement réunis. « Fais ce qui plaît à Dieu plutôt que ce qui plaît aux hommes, car c'est Dieu qui t'as sacré prince et non point les hommes (ὁ Θεός σε ἔχρισεν αὐθέντην, οὐχὶ οἱ ἄνθρωποι). Efforce-toi donc de plaire à Celui qui t'a sacré (τῷ χρίσαντί σε ἐκείνῳ) et non aux autres »[91]. Un peu plus loin ce sacre devient impérial : « Accomplis les désirs de tes boyards et de tes soldats, mais il vaut mieux accomplir la volonté de Dieu qui t'as sacré empereur

---

des raisons déjà clarifiées, a été privé d'appellations impériales, sans doute parce qu'il n'aura jamais été sacré.

[89] D.I. Mureşan, « De l'intronisation », p. 372–373 ; idem, « Girolamo Lando, titulaire du Patriarcat de Constantinople (1474–1497), et son rôle dans la politique orientale du Saint-Siège », *Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia* 8 (2006), p. 153–258, ici p. 234–237 ; idem, « Patriarhia ecumenică şi Ştefan cel Mare. Drumul sinuos de la surse la interpretare », dans : *În amintirea lui Alexandru Elian*, éd. V. M. Muntean, Timişoara 2008, p. 87–180, ici p. 102–104, 158 ; pour le bérat de 1483 : G. Salakides, *Sultansurkunden des Athos-Klosters Vatopedi aus der Zeit Bayezid II. und Selim I. Kritische Edition und wissenschaftlicher Kommentar*, Thessalonique 1995, p. 31–34 (texte ottoman), 35–38 (trad. allem.). 48–65 (comm.); Elisabeth A. Zachariadou, Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483–1567), Athènes 1996, p. 157–160 (trad. gr.), 160–162 (texte ottom.) ; Anca Popescu, « Mitropolia Goţiei într-o diplomă otomană de învestire a patriarhului de Constantinopol », *SMIM* 18 (2000), p. 167–172 ; pour le bérat de 1525 : E.A. Zachariadou, Δέκα τουρκικά έγγραφα, p. 174–177 (trad. gr.), 177–179 (texte ottom.)

[90] D.I. Mureşan, « L'émergence du sacre princier », p. 83–105 ; A. Falangas, *Présences grecques*, p. 180–183.

[91] G., p. 72, l. 18–19.

(πληροῦν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ τοῦ χρίσαντός σε εἰς βασιλέα) »[92]. « Laisse-les te servir comme les autres serviteurs avec crainte, pour qu'ils connaissent qui est leur empereur (τίς ἐστι ὁ βασιλεὺς αὐτῶν) »[93]. Cette ambivalence est manifeste lorsque Neagoe prévoit le proche avenir du règne de son fils Théodose : « quand tu prendras entre tes mains τὴν βασιλείαν καὶ αὐθεντίαν »[94].

Dans les versions slavonne et roumaine des *Enseignements*, cette tendance s'amplifie, marquée d'un côté par un certain effacement du caractère « impérial » du pouvoir princier, mais de l'autre par une amplification du thème du sacre. « Car ce ne sont pas les hommes qui t'ont élu et sacré pour régner, mais c'est Dieu qui t'a choisi et t'a sacré, et c'est Sa volonté que tu dois faire »[95]. « C'est toi qui les établis boyards, et non pas eux qui t'établissent prince, car tu es institué par Dieu pour être son oint »[96]. On comprend mieux désormais pourquoi Neagoe, élu prince par l'assemblée des états du 8 février 1512, mais ayant rencontré la forte opposition d'une partie des boyards, préférait étayer ses droits plutôt sur le sacre conféré par le patriarche Pacôme Ier en mars 1513. Dans la *Vie de Niphon II*, Neagoe devient « oint et est promu prince de par la volonté et la main de Dieu », de sorte que son élection, qui n'est pas contestée, est toutefois réinterprétée et reléguée en arrière-plan. C'est de cette période instable de début de règne, où il voyait sa vie menacée, que peuvent dater ces lignes qui faisaient de l'onction divine le suprême bouclier appelé à protéger la vie des souverains orthodoxes.

> « ... Que personne, ni serviteur, ni paysan, bref personne, n'ose lever ses membres et sa pensée, inspiré dans son acte de trahison par le diable, sur son empereur, son prince et son maître. Celui qui s'enorgueillira jusqu'à lever sans raison la main sur son maître et son seigneur, lequel fait la volonté et *est l'oint du Christ Dieu*, celui-là attirera en vérité immédiatement sur sa tête inique la juste colère divine... »[97].

Des citations qui précèdent il ressort que le passage des *Enseignements* qui nous a retenus dénote bien que l'autorité princière en Valachie était un pouvoir absolu, exercé par le prince du pays en personne, dans les frontières de sa principauté. Il est très intéressant de remarquer tout de suite que l'affirmation de l'absolutisme du pouvoir princier défini par l'adjectif *catholique* est complétée par l'affirmation du caractère impérial de ce type de pouvoir : « En effet, celui qui veut être seigneur et empereur intégral (αὐθέντης καὶ βασιλεὺς σῶος) se doit d'avoir une intelligence extrême » déclare encore le père à son fils[98]. Ainsi, un des concepts centraux de la conception politique qu'expriment les *Enseignements* de Neagoe Basarab plonge

---

[92] G., p. 74, l. 16–18.
[93] G., p. 172, l. 27.
[94] G., p. 56, l. 22–23.
[95] R., p. 258 ; cf. aussi R, p. 256 : « Car ce ne sont pas eux [*les boyards*] qui t'ont sacré prince [*domn*], mais Dieu, afin que tu sois justice pour tous ».
[96] R, p. 295.
[97] R, p. 187, l. 18–25.
[98] G., p. 174, l. 5–6 : « Ὃς γὰρ θέλῃ εἶναι αὐθέντης καὶ βασιλεὺς σῶος, ὀφείλει ἔχειν νοῦν πλεῖστον ».

ses racines très loin dans la pensée politique hellénique et byzantine. Il exprime avec une enviable précision une conception politique très riche, en raison de ses multiples facettes et de ses vastes implications.

Regardons maintenant de plus près comment le même passage est rendu dans la version slavonne. Ainsi à αὐθέντης ὁ καθολικὸς τοῦ τόπου correspondent les mots ꙗко ты єси помазанникь бж҃ии господинь цѣль[99]. Le lexique de la chronique de Constantin Manasses traduit ce terme par « entier, sans mélange »[100]. Il est facilement observable que la traduction slavonne, bien que techniquement correcte, ampute le même concept de son signifiant en lui faisant perdre ce qu'il portait de plus essentiel, à savoir justement sa « catholicité », sa *sobornost'* comme on dirait aujourd'hui en russe. On a sous les yeux un phénomène typique du *traduttore traditore* : l'interprète n'a pas suffisamment compris le sens que l'auteur avait posé originalement dans le mot. Et en même temps que la *catholicité*, le pouvoir princier perd logiquement sa nature *impériale*.

G.	S.[101]
Ὃς γὰρ θέλῃ εἶναι αὐθέντης **καὶ βασιλεὺς σῶος**, ὀφείλει ἔχειν νοῦν πλεῖστον.	Понеже кто хощет быти господинь, емоуже трѣбꙋет мнѡго оумъ.

La version slavonne a donc tout simplement éludé la référence au caractère impérial du pouvoir princier exercé par le monarque de Valachie : « καὶ βασιλεὺς σῶος ». Cette confrontation des textes montre que la version grecque est en réalité plus conforme à l'idéologie politique impériale qui domine sous le règne de Neagoe Basarab[102], prince entouré de patriarches œcuméniques et de métropolites grecs, animé par le modèle des empereurs Constantin le Grand, Justinien ou Théodose II. Cet effacement relatif du caractère impérial dans le texte slavon fait sérieusement réfléchir à son caractère dérivé, un peu plus tardif. C'est ce passage qui joue le rôle d'échantillon montrant qu'au moins une partie des *Enseignements* a sûrement été mentalement élaborée et rédigée originairement en grec, à l'époque de Neagoe Basarab lui-même, tandis que le texte slavon tel qu'il nous est parvenu refléterait mieux celle de ses successeurs immédiats, Radu de la Afumați et Radu Païsie[103].

---

[99] S., p. 342, l. 20–21.

[100] I. Bogdan, *Cronica lui Constantin Manasses. Traducere veche bulgară făcută pe la 1350. Text și glosar*, Bucarest 1922, p. 448, *s. v.* цѣль (ἀκεραῖος).

[101] S., p. 342, l. 21–22.

[102] P. Ş. Năsturel, « Considérations sur l'idée impériale », p. 397–400 ; A. Pippidi, « Βασιλεία και αυθεντία », *passim.*

[103] Sur la mutation dans les mentalités marquée par le règne de Radu de la Afumați, voir les analyses minutieuses de P. Chihaia, *Artă medievală II.*, p. 204–238, qui observe que l'œcuménisme

En grec, soit – mais par qui donc ? Le même fragment exprime une des implications du terme *katholikos* – à savoir la souveraineté absolue du monarque sur toutes les ressources financières du pays. Une singularité étonnante émerge, car dans la distribution rationnelle de l'argent public, l'auteur du livre indique que la priorité de l'argent public doit concerner l'appareil étatique, ses officiers, ses fonctionnaires, bref – les gens du prince et cela à l'exclusion des... monastères[104]. On s'imagine très difficilement, et en réalité absolument pas, que le grand rhéteur du Patriarcat œcuménique soit à l'origine dudit passage. Une des priorités des représentants du Patriarcat et de toutes les communautés chrétienne sous domination ottomane directe a été en effet d'obtenir des monarques orthodoxes encore autonomes ou indépendants des ressources financières, des actes de bienfaisance, pour assurer leur survie économique[105]. L'auteur de ce passage, bien qu'il écrive en grec, n'est donc pas Manuel de Corinthe. C'est alors un laïc, excellent connaisseur des réalités de la Valachie contemporaine, un homme d'État responsable qui, agissant au nom de la raison d'État, établit des priorités, et pour lui la première d'entre elles c'est l'État. Cet homme d'État ne saurait être quelqu'un d'autre que le prince Neagoe Basarab lui-même.

Mais par quel truchement Neagoe aurait-il pu avoir accès à la réflexion politique byzantine ? Jusqu'à preuve du contraire, aucun écrit proprement dit politique n'a encore pu être identifié comme source directe des *Enseignements*. En revanche, il faut rappeler que le maître à penser de Neagoe, le patriarche Niphon II, avait tenu devant l'assemblée des états de Valachie convoquée en 1504, un discours politique. Dans ce cadre officiel, Niphon avait disserté aussi sur la nature de l'autorité politique (*de domnie şi de boieri*)[106]. C'est sûrement à cette occasion que l'ex-patriarche aura articulé pour la première fois les aspects discutés ici *de la doctrine du* καθολικὸς αὐθέντης *successeur du* καθολικὸς βασιλεύς. À l'époque le jeune Neagoe devait accompagner Niphon partout, en ses fonctions de secrétaire, de traducteur attaché auprès de l'ex-patriarche invité alors officiellement en Valachie par le prince Radu le Grand[107]. Il est évident que ce fut Niphon II lui-même

---

orthodoxe, « impérial » dirions-nous, du règne de Neagoe s'estompe devant l'essor d'une mentalité « historiciste » et plus « nationale » qui mène à la naissance de l'historiographie de cour et à l'apparition du mythe de *Negru-vodă*.

[104] G., p. 166–168.

[105] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, *passim*.

[106] *Vie de Saint Niphon II* : G. Mihăilă, D. Zamfirescu, *Literatura română veche*, vol. I., Bucarest 1969, p. 74 : « Şi chiemă pre toţi egumenii de la toate mânăstirile ţării Ungrovlahii şi tot clirosul bisericii şi făcu săbor mare de împreună cu domnul şi cu toţi boerii, cu preoţii şi cu mirenii şi slobozi izvoare de învăţătură limpede şi necurmat (...) Grăia-le den pravilă şi de lege, de tocmirea bisericii şi de dumnezeiaştele slujbe, de domnie şi de boieri, de mânăstiri şi de biserici şi de alte rânduri de ce trebuia. Şi tocmi toate obiceaiurile pre pravilă şi pre aşezământul sfinţilor Apostoli ». Sur ce texte voir P.Ş. Năsturel, « Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la *Vie de Saint Niphon II, patriarche de Constantinople* », *RESEE* 5 (1967), p. 41–75.

[107] *Ibidem*, p. 76–77 : « Că un cocon de boeri, ce-l chiema Neagoe, care era mai mare peste vânători, şi aşa facu Dumnezeu den cele amară dulci şi den cele pizmaşă cu prietnicii, că aducea

qui instilla dans l'esprit de Neagoe les principes fondamentaux de la pensée politique byzantine, déclinés évidemment à l'aune de la situation post-1453. Ce faisant, Niphon se plaçait dignement dans la tradition de catéchèse politique illustrée à Byzance par Photius comme par Antoine IV. La source de la pensée byzantine reflétée dans l'œuvre de Neagoe n'est donc pas un texte écrit, mais une transmission orale, vivante, de ces principes par un de leurs représentants les plus autorisés.

Enfin, l'auctorialité indubitable de Neagoe Basarab sur ce passage ressort d'un autre fait : la conformité parfaite de son action politique et religieuse avec les principes ici exprimés. Premièrement, c'est en vertu de son statut de καθολικὸς αὐθέντης qu'il s'adressa aux patriarches de l'Église orthodoxe avec une série de discours dont un a été conservé dans le corpus même des *Enseignements*. Tout naturellement, dans l'édition que nous croyons la plus proche de celle originale, à savoir celle en langue grecque, ce discours est devenu justement le premier chapitre : « Λόγος διδακτικὸς περὶ ἀγάπης Θεοῦ πρὸς τὸν ἠγαπημένον αὐτοῦ υἱὸν Θεοδόσιον καὶ πρὸς ἑτέρους αὐθέντας καὶ ἄρχοντας, πατριάρχας τε καὶ ἀρχιεπισκόπους, καὶ πλουσίους καὶ πένητας » (f. 1ʳ)[108].

Il n'est d'ailleurs pas exclu que cette homélie – dans laquelle Neagoe articule sa pensée sur la manière dont les empereurs et les patriarches se devaient d'agir selon l'amour de Dieu – ait reposé sur le discours que Neagoe aurait tenu au patriarcat lors de sa visite à Constantinople, en septembre 1515. Venu apporter personnellement le tribut au sultan Selim Ier et faire acte d'allégeance[109], le prince devait habiter au *Vlah saray*, le palais des princes de Valachie, situé à quelques centaines de mètres de l'église de la Pammakaristos[110]. Neagoe, accompagné de son fils, aura alors été invité par le patriarche Théolepte Ier à assister à la liturgie pontificale. C'est là qu'il a pu tenir, par dispensation (κατ᾽ οἰκονομίαν) cette homélie.

---

bucate de hrană sântului şi aeve şi într-ascuns cu îndemânarea lui Dumnezeu, fără nice o temere. Iar fericitul Nifon îl întăria cu învăţăturile sale, ca se crească şi să se înalţă în toate faptele cele bune şi să se rădice în noroc bun şi să fie plăcut înnaintea lui Dumnezeu şi oamenilor, cum mai apoi, cu rugăciunea sfinţii sale, să umplură amândouă ».

[108] G : p. 22–32, S : p. 252–264 / R : 231–235, R : p. 230–235.

[109] M. Neagoe, *Neagoe Basarab*, Bucarest 1971, p. 64–65.

[110] Démétrius Cantemir, *Demetrii principis Cantemirii Incrementorum et decrementorum aulae Othman[n]icae sive Aliothman[n]icae Historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae libri tres*, ed. V. Cândea, D. Sluşanschi, Timişoara, 2001, p. 340 : « *eodem tempore, prima, Patriarchalis Ecclesia, Pammacaristos dicta (quae ab Occidente Moldaviae palatium, Bogdan-Serai, ab Oriente Valachicum, Cara Iflak – vulgo Vlah-Serai spectabat* ». Si le palais de la Moldavie à Constantinople (Bogdan Saray) est entré dans la possession de l'institution princière à l'époque d'Étienne le Grand (M. Cazacu, « Stratégies matrimoniales et politiques des Cantacuzène de la Turcocratie (XVe–XVIe siècles), *RER* 19–20 (1995–1996), p. 157–181, ici p. 160–164), il semble raisonnable de penser que Vlah Saray ne serait à l'origine que le palais attribué par Mehmed II à Radu le Bel après la prise de Constantinople, comme à tous les autres dignitaires de sa cour (H. Inalcik, «The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City», *DOP*, 23–24 (1969–1970), p. 231–249, ici p. 235).

Or il est évident que la seule langue dans laquelle Neagoe Basarab aurait pu s'adresser aux patriarches orientaux était le grec[111] !

Les souverains qui, à Byzance, ont pratiqué, avec l'accord de l'institution ecclésiastique, la rhétorique de nature religieuse, sont peu nombreux, mais extrêmement illustres. Constantin le Grand, bien sûr, Léon VI, Constantin Porphyrogénète, Jean VI Cantacuzène et quelques autres encore[112]. Comme l'a parfaitement expliqué Bernard Flusin, prolongeant une réflexion de Gilbert Dagron, faute de pouvoir prétendre au charisme sacerdotal, ambition drastiquement pénalisée par l'Église après la crise iconoclaste, les empereurs Macédoniens ont inauguré un nouveau type de rapport du politique avec le religieux, en se muant en orateurs sacrés de l'Église, en hagiographes, en stimulant le culte des saints. Les empereurs ont ainsi conservé un rôle actif dans leur proximité avec le sacré, bien que d'une position subalterne[113]. C'est cette posture qu'assuma Neagoe Basarab, à l'instar des *basileis* les plus pieux, non seulement en prêchant au Patriarcat, mais en enclenchant, vers 1514–1515, la procédure de canonisation de son saint patron, l'ex-patriarche Niphon II, lorsqu'il décida « à l'instar de l'empereur Théodose le Jeune de jadis qui a transféré les reliques de saint Jean Chrysostome de Cucuse à Constantinople pour obtenir le pardon et la guérison pour sa mère Eudocie l'impératrice », de transférer les reliques de Niphon en Valachie pour obtenir le miracle du pardon de son prédécesseur Radu le Grand[114]. Les lettres que Neagoe a envoyées alors au monastère de Dionysiou du Mont Athos, par le biais du logothète Danciul, pour demander la permission d'emporter les reliques de Niphon devaient sûrement contenir, par la nature du genre littéraire impliqué, le panégyrique du saint pour justifier son désir de l'élever à l'honneur des autels[115]. De toute vraisemblance, ces lettres ont servi de source au prôtos Gabriel lors de la rédaction

---

[111] Inversement, l'homélie que Neagoe adressa au métropolite Macaire de Hongrovalachie concernant les reliques de sa mère (G., 40–53 ; S., 264–266 (très fragmentaire) ; R., p. 236–243) – pour laquelle voir l'analyse de R. G. Păun, « 'La couronne est à Dieu'. Neagoe Basarab (1512–1521) et l'image du pouvoir pénitent », dans : P. Guran, B. Flusin (éds.), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucarest, 2001, p. 186–223 – devait être en slavon. L'œuvre de Neagoe semble jaillir de l'esprit de son auteur dans les deux langues, en fonction des circonstances qui occasionnaient tel ou tel texte.

[112] Theodora Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leyden – New York, 1997 (Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400–1500, 14), p. 3–51.

[113] B. Flusin, « L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints », dans : P. Guran, B. Flusin (éds.), *L'empereur hagiographe*, p. 29–54.

[114] *Vie de Niphon II*, p. 86 ; Violeta Barbu, « *Lex animata* et le remploi des corps », dans P. Guran, B. Flusin (éds.), *L'empereur hagiographe*, p. 224–248 ; A. Falangas, *Présences grecques dans les Pays Roumains*, p. 165–169.

[115] *Vie de Niphon II*, p. 86 : « Şi trimisă den boerii săi cei credincioşi cu cărţi la Sfântul Munte (...) şi luând blagoslovenie de la părinţi, deaderă cartea domnului în mâna egumenului ». Les moines du monastère de Dionysiou étant des Grecs, la lettre de Neagoe a très probablement été rédigée dans leur langue. La procédure de canonisation s'acheva le 15 août 1517, lorsque le patriarche œcuménique Théolepte Ier et les membres du synode permanent invités à Curtea de Argeş approuvèrent l'*Office* en honneur de Niphon II et son icône. (A. Falangas, *op. cit.*, p. 178–179).

de son récit, notamment pour ce qui est des rapports personnels de Neagoe et du patriarche défunt.

Rappelons que cette référence *aux patriarches et aux empereurs* avait constitué pour les adversaires de l'authenticité des *Enseignements* de Neagoe Basarab une des preuves majeures de leur argumentaire[116]. Il est inutile de s'appesantir ici sur le caractère complètement suranné de pareilles réflexions. Il suffira de rappeler que la double nature princière et impériale n'est guère restée l'apanage du dialogue littéraire entre Neagoe et son fils. S'adressant à Neagoe, le juge et les 12 échevins de la ville transylvaines de Braşov (Kronstadt) se référaient déjà « au couronné de la couronne impériale, notre seigneur (**съ цр҃ъскимъ вѣнцемъ вѣнчаномъ господинъ нашемъ**) Io Basarab voïévode »[117]. Lorsque Neagoe restitua à la bibliothèque du monastère de Bistriţa un *Synaxaire* de septembre à février (l'actuel manuscrit B.A.R. ms. slav. n° 287), le moine bibliothécaire nota tout naturellement sur le f. 203^{r} : « (Ce livre) a été pendant un an chez le *tsar* Neagoe (**при цр҃и Нагои**), et il ne l'a pas retenu »[118]. Lorsque le grand rhéteur du Patriarcat Manuel de Corinthe dédia à Neagoe Basarab un *Traité sur les différences entre la foi des Latins et celle des Grecs* (vers 1519), il le lui adressa dans des termes similaires, mais avec plus d'emphase :

> « À Son Altesse, illustrissime, le très pieux et très orthodoxe prince *Iôannes* Neagoe, grand voïévode et empereur et autocrate de toute la Hongrovalachie, Manuel le grand rhéteur de la Grande Église, bonne fortune et salutation (Τῷ πανυψιλοτάτῳ καὶ ἐκλαμπροτάτῳ καὶ ευσεβεστάτῳ αὐθέντῃ Ἰωάννῃ Νάγγοε μεγάλῳ βοεβόδα καὶ βασιλεῦ καὶ αὐτοκράτορι πάσης Οὐγγροβλαχίας, Μανουὴλ ὁ μέγας ῥήτωρ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας εὐτυχῶς χαίρειν). Altesse, illustrissime, très pieux et très orthodoxe prince Jean Neagoe, grand voïévode et empereur et autocrate de toute la Hongrovalachie (Πανυψιλότατε, ἐκλαμπρότατε, εὐσεβέστατε καὶ ὀρθοδοξότατε αὐθέντα Ἰωάννη Νάγγοε μεγά βοεβόδα καὶ βασιλεῦ καὶ αὐτοκράτορ πάσης Μεγάλης Οὐγγροβλαχίας), puisque tu

[116] P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 201–202 avait ainsi cru relever sur ce point une contradiction insurmontable : « La Valachie était gouvernée par un prince et à la tête de son Église avait un métropolite. Mais l'auteur des *Enseignements* parle toujours dans ses paraboles d'empereurs et de patriarches », pour conclure ainsi : « Il est tout à fait étrange de nommer les successeurs de Neagoe sur le siège de son pays empereurs. Or Théodose ne devait pas régner sur un empire, mais sur la petite Valachie. Il semble bien que l'écrivain avait oublié cela. Si Neagoe avait écrit cet ouvrage et s'était adressé uniquement à son fils Théodose, il n'aurait pas oublié la place où se trouve sur le globe terrestre le peuple roumain et son petit pays ; un moine gavé de lectures mystiques, qui écrit un livre de conseil d'un caractère général, fait abstraction de la réalité immédiate et élève son esprit aux empereurs des écrits qu'il a parcourus lui-même. C'est ce qui prouve une fois de plus que pour lui la personne de Théodose est une fiction, un prétexte lui servant à exprimer ses propres idées morales ».

[117] Gh. Mihăilă, *Dicţionar al limbii române vechi (sfârşitul sec. X – începutul sec. XVI)*, Bucarest 1974, p. 270–271.

[118] Gh. Mihăilă, « Originalul slavon al Învăţăturilor şi formaţia culturală a lui Neagoe Basarab », dans : *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Bucarest 1971, p. 70–71. La remarque consignée par ce moine semble impliquer que Neagoe aura consulté et retenu chez lui d'autres manuscrits du monastère de Bistriţa.

m'as ordonné de te rapporter brièvement les raisons pour lesquelles les Latins se sont séparés de la vérité et de nous avec leur foi erronée, et sont et s'appellent entièrement hérétiques (...) »[119].

Ces témoignages se recoupent du reste avec l'iconographie du temps. Le monastère athonite de la Grande Lavra possède un superbe voile brodé sur lequel est figurée une aigle bicéphale. L'objet remonte à 1515–1516 (7024). Le titre incomplet du donateur, Neagoe Basarab, fournit la preuve qu'à l'origine il y a eu au moins deux voiles dont les légendes se complétaient réciproquement[120]. Il faut dorénavant ajouter cette découverte à l'étude de l'apparition de l'aigle bicéphale sur différents témoignages iconographiques du règne de Neagoe : fresques, icônes et broderies religieuses à Curtea de Argeş, Snagov etc. Nicolae Iorga déjà estimait que Neagoe était « un prince à reflexes (*apucături*) impériaux ». La multiplication des témoignages nous pousse, quant à nous, à voir dans le voïévode le créateur de tout un programme cohérent et parfaitement conscient de reprise et assimilation du modèle impérial pour son compte propre et celui de l'institution princière de Valachie.

Les recherches ultérieures ont pu en effet mettre en évidence que non seulement Neagoe Basarab, mais encore un prince de moindre envergure comme Vlad Vintilă de la Slatina (1532–1535) était appelé *basileus*, en grec et sans translateur interposé, par l'envoyé spécial du Patriarcat œcuménique Antoine Karmalikès, exarque du patriarche Jérémie Ier en Valachie et successeur de Manuel de Corinthe dans la charge de grand rhéteur du Patriarcat[121]. Le même Vlad Vintilă

---

[119] P. Ş. Năsturel, « Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains », *Byzantina* 5 (1973), p. 395–413 + 4 pl. ; L. Vranoussis, « Les *Conseils* attribués au prince Neagoe (1512–1521) », p. 381 et pl. II.

[120] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, p. 75 ; reproduite dans idem, « O datină bizantină : vălurile bisericeşti din veşminte domneşti şi boiereşti », *Analele Putnei* 4 (2008), p. 27–32, pl. en couleur entre p. 32 et 33 ; idem, dans : D. Nastase *et alii*, De potestate. *Semne şi expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*, Jassy 2006, p. 613–614 (une reproduction en couleurs, malheureusement tronquée sur les bords lors de l'impression, décore la couverture dorsale du volume).

[121] D. R. Reinsch, « Die Macht des Gesetzbuches. Eine Mission des Megas Rhetor Antonios Karmalikes in der Walachei », *Rechtshistoriches Journal* 6 (1987), p. 307–323, ici p. 320, l. 34–37 : « τέως θαρσήσας τῇ πρὸς Θεὸν πεποιθήσει καὶ τὸ "ἐλάλουν ἐναντίον βασιλέων" φωνήσας "**ὦ βασιλεῦ**", ἔφην, "εἰ βούλοιο πεισθῆναι τῷ νόμῳ τοῦ τῷ οἰκείῳ αἵματι τὴν ἐκκλησίαν ἐξαγοράσαντος, εὖ σοι γένοιτο· εἰ δ᾽ οὔν, ἀλλὰ βαβαὶ βαβαί" (...) » ; dans la traduction, légèrement modifiée, de T. Teoteoi, « Implications politiques et ecclésiastiques d'une mission du Patriarcat œcuménique à Bucarest (1534), dans : idem, *Byzantina et Daco-Romana : Studii de istorie şi civilizaţie bizantină şi românească medievală*, Bucarest 2008, p. 283–294, ici p. 293: « Encouragé par la foi en Dieu et faisant appel, à haute voix, au précepte « j'ai parlé devant les empereurs », je lui ai dis : « **Ô, basileus** ! Si tu veux te soumettre à la loi de celui qui a racheté de son propre sang l'Église, alors que Dieu te bénisse ! Sinon, que malheur arrive ! ». Il est de toute évidence qu'entre le titre impérial et la soumission à la loi divine il existe – on l'a déjà expliqué à plusieurs reprises – un lien intrinsèque et indissoluble (D.I. Mureşan « De la Nouvelle Rome à la Troisième », p. 137–147). Le titre impérial dans les Pays roumains provient de la tradition juridique byzantine. Remarquons ici également la véritable joute rhétorique qui oppose les deux protagonistes, toute en grec tenue : le prince qui apostrophe longuement l'émissaire patriarcal, lequel répond à son tour par

n'hésitait pas à se faire représenter en 1535 par le maître crétois Théophane dans le katholikon de la Grande Lavra en face à face avec Nicéphore Phocas, donc comme successeur de l'empereur fondateur du principal monastère athonite[122]. Judicieusement replacée dans le contexte réel (le séjour de Théodose à Constantinople auprès du patriarche Théolepte Ier) les références aux patriarches et les allusions impériales du corpus des *Enseignements* deviennent au contraire un des arguments de poids de l'authenticité de l'œuvre de Neagoe. Car la double nature du pouvoir politique était de la sorte la caractéristique *essentielle* de l'idéologie politique de Neagoe Basarab. En sermonnant les patriarches, Neagoe assumait, sans l'ombre d'une hésitation, mais avec aplomb, cette posture impériale qui avait été occasion pour plusieurs empereurs par le passé, de réformer ou de corriger les aspects de la vie ecclésiastique qui laissaient à désirer à leur époque[123].

Mais comment Neagoe pouvait-il donc s'arroger une telle liberté de parole dans ses rapports avec les patriarches d'Orient ? Les éléments de la réponse à cette question sont dans l'argumentation précédente : c'était en raison de son patronage non seulement sur tout le Mont Athos[124], mais aussi sur la Grande Église de Constantinople. La *Vita* de Niphon II par le *prôtos* Gabriel de l'Athos nous apprend en effet que :

> « [Neagoe] fut le grand *ktitôr*[125] de toute la Sainte Montagne. Et également pour la Grande Église catholique de Constantinople il fit retirer le plomb vétuste et en acheta un autre neuf et

---

un discours *d'une heure* autour du thème de la sagesse divine, impressionnant le souverain. La dispute se termina éruditement par une confrontation de textes canoniques, ceux-ci également en grec. Ces détails inattendus devraient nous faire réfléchir sur le niveau atteint dans les milieux auliques de Valachie dans la connaissance du grec, situation héritée sans doute depuis l'époque de Neagoe Basarab.

[122] N. Dionysopoulos, « The expression of the imperial idea of a Romanian ruler in the katholikon of the Great Lavra Monastery », *Зограф* 29 (2002–2003), p. 207–218, qui par ailleurs rejette (n. 57, p. 216–217) les objections formulées par A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în Țările române în secolele XVI–XVIII*, Bucarest, 1983, n. 63, p. 156–157 concernant la solidité des bases empiriques de l'existence d'une idée impériale dans les Principautés roumaines. Cf. aussi Șt. Andreescu, « L'idea imperiale nei Principati romeni », p. 171, qui n'a toutefois pas remarqué la référence impériale à Vlad Vintilă mentionnée dans la note précédente, en se leurrant par conséquent dans sa conclusion : « Né Vlad Vintilă di Slatina [...], né Michele il Bravo possono essere inclusi, da quanto sappiamo oggi, nel novero dei principi che ebbero ambizioni imperiali » (p. 174).

[123] Voir l'exemple de la fameuse constitution de Nicéphore Phocas sur le monachisme : G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle : Nicéphore Phocas*, Paris 1890, 387–392 ainsi que l'activité des empereurs Comnènes envers l'Église de leur temps : M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni*, 1081–1261, Cambridge 1995, p. 45–126. C'est le concept d'*épistémonarque* qui résume cette obligation de l'empereur d'agir en qualité de bras séculier de l'Église (G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 260–263).

[124] P. Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, p. 359, s. v. « Neagoe Basarab ».

[125] Rappelons qu'en grec κτίτωρ et κτήτωρ – même prononciation ! – signifient respectivement *fondateur* (de κτίζω) et *propriétaire* (de κτάομαι). Voir à ce sujet la discussion de Tania Kamburova, « *Ktitor* : le sens du don des panneaux votifs dans le monde byzantin », *Byzantion* 78 (2008), p. 261–287, qui distingue avec précision entre les deux. En roumain le mot *ctitor* revêt (et souvent confond) ces deux acceptions, qu'il convient pourtant de soigneusement distinguer. Dans certains documents ottomans, les voïévodes roumains sont considérés comme *propriétaires* – donc patrons – de tel ou tel couvent du Mont Athos. Sur les obligations et les droits des *ctitori* roumains, voir Voica Puşcaşu, *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la*

davantage dont il la fit recouvrir entièrement. Et il a fait restaurer toutes les cellules du patriarcat et le Patriarcat il l'a enrichi avec de l'argent et bien des dons [...] La ville sainte de Jérusalem, Sion, qui est la mère des Églises, il l'a également gratifiée et enrichie, de pair avec toutes les églises d'alentour. Et bien d'autres monastères d'Orient également »[126].

Selon la liste extrêmement détaillée du *prôtos* Gabriel, la munificence de Neagoe Basarab se reversa généreusement sur toute l'Église orthodoxe sous domination ottomane[127].

« Pourquoi s'étendre encore de manière distincte sur toutes les actions et les monastères qu'il combla de sa générosité ? Disons plutôt tout ce qu'il y a en Europe, en Thrace, en Hellade, en Achaïe, en Illyrie, en Albanie, dans l'Hellespont, en Moesie, en Macédoine, en Thessalie[128], au Sirmium, à Lacédémone[129], en Pélagonie, en Dalmatie et de tous les côtés, de l'Orient jusqu'en Occident, et du Midi jusqu'au Septentrion, il nourrissait toutes les saintes églises et dispensait partout avec beaucoup de largesse. [...] Et il fut agréable non seulement envers les chrétiens, mais aussi envers les musulmans (*păgânii*), étant pour tous *un père généreux à l'instar du Père céleste*, qui fait briller le soleil et fait tomber la pluie tant sur les bons que sur les mauvais, comme le montre la Sainte Écriture »[130].

À ce titre, comment ne pas rappeler ici tel propos qu'un moine grec adressa à ses compagnons le 10 novembre 1519 au moment où il allait subir le martyre de la main des Turcs ? Ayant jadis approché le patriarche Niphon II et sans doute connu en Valachie Neagoe Basarab, Jacob de Kastoria, à la question posée par ses disciples où ils se retrouveraient, rétorque ceci : « Quand, au bon plaisir de Dieu, nous nous libérerons de la main de l'empereur, nous irons d'abord chez le patriarche et, ensuite, en Grande Valachie ». L'hagiographe qui raconte la vie et la fin de ce bienheureux précise que le sultan était *l'empereur*, *le patriarche* était le Christ en personne, et *la Grande Valachie* – le Paradis. C'est là une éclatante confirmation de l'œuvre impériale du prince alors régnant, Neagoe Basarab[131].

La dimension impériale de Neagoe ressort ainsi à travers son patronage qui s'est étendu à toute l'Église d'Orient, à commencer avec le Patriarcat œcuménique

---

sfârşitul secolului al XVIII-lea, Bucarest 2001, surtout p. 191–196. Aucun souverain post-byzantin ne pouvait se poser toutefois ni en tant que « fondateur » ni en tant que « propriétaire » de *tout* l'Athos. Une troisième acception du terme *ktitor* se dégage donc à cet endroit, qui est celle plus générale de « patron » de tel lieu saint ou de telle institution ecclésiastique.

[126] *Vie de Saint Niphon II*, p. 91 : « Şi fu ctitor mare a toată Sfetagora. Iar Biserica cea mare sobornică din Ţarigrad au adunat plumbul cel vechiu şi au cumpărat şi altul nou încă mai mult şi o au acoperit-o toată cu iznoavă. Şi toate chiliiile den patrierşie li-au înnoit şi patrierşiia cu bani şi cu multe daruri o au îmbogăţit (...) Iar sfânta cetate a Ierusalimului, Sionul, care este muma bisericilor, aşijdirea o au dăruit şi o au îmbogăţit, dempreună cu toate bisericile den prejurul ei. Şi alte mânăstiri de la Răsărit toate aşijderea ».

[127] *Vie de Saint Niphon II* : G. Mihăilă, D. Zamfirescu, *Literatura română veche*, p. 96. Voir un commentaire détaillé chez A. Falangas, *Présences grecques dans les Pays Roumains*, p. 169–180.

[128] Dans le texte roumain ancien : *Tetuliia* cf. la forme grecque classique *Thettalia*.

[129] Les éditeurs ont remplacé la forme rencontrée dans le manuscrit, *Lucidonie*, par une invraisemblable « Lugdonie » (cf. *Vie de Saint Niphon II*, n. 135, p. 111 et p. 92)

[130] *Vie de Saint Niphon II*, p. 92.

[131] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, p. 336–337.

et, à travers lui, sur l'ensemble du corps ecclésial. Or cette Église, même sous domination ottomane, n'avait point oublié son caractère *universel*. En prenant la défense des orthodoxes de Crète, le patriarche Maxime III (1476–1482) l'identifiait toujours comme « ἡ καθολικὴ σὺμπασα τῆς ἀνατολῆς ἐκκλησία »[132]. Il est donc de toute évidence que dans la *Vita* roumaine de Niphon II, « *Biserica cea mare sobornică din Ţarigrad* » traduit mot-à-mot l'expression byzantine de la *Grande Église catholique de Constantinople*. Protéger *cette* Église était une manière d'agir qui convenait au καθολικὸς αὐθέντης, incontestablement empereur en son État, mais aussi digne successeur du καθολικὸς βασιλεὺς que défendait jadis le *didaskalos catholique*, le patriarche œcuménique Antoine IV. « Oint de Dieu » tout comme le basileus de jadis, le prince de Valachie s'affirmait de ce fait comme patron et défenseur de l'Église orthodoxe sous régime ottoman, dans sa totalité ou, pour dire encore mieux, dans sa *catholicité*[133].

[132] G. M. Thomas, « Eine griechische Originalurkunde zur Geschichte der anatolischen Kirche. Schreiben des Griechischen Patriarchen Maximos von Constantinopel an den Dogen Giovanni Mocenigo von Venedig, Januar 1480 », in *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch [-Philologische und]- historische Klasse*, Munich, 7 (1853), p. 145–192, ici p. 176 ; Fr. Miklosich et J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, vol. V, p. 281–285, ici p. 282. L'identification de la « Grande Valachie » dont parle dans ce texte le patriarche Maxime III avec la Moldavie (selon A. Pippidi, *Byzantins, Ottomans, Roumains*, p. 36–37) est surprenante et sans doute erronée. Pour le Patriarcat œcuménique *la Grande Valachie* désigne bel et bien la Valachie (Ţara Românească), en l'occurrence la principauté gouvernée en 1480 par le père biologique de Neagoe Basarab, le prince Basarab *Ţepeluş*. Voir les textes invoqués ici aux notes 118 et 130 et surtout P. Ş. Năsturel, « L'attitude du Patriarcat œcuménique envers les Arméniens des Pays roumains (fin XIVe siècle-début XVIe siècle) », dans : *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture* (Byzantina Sorbonensia 12), Paris 1996, p. 145–156. Les considérations sur la même lettre patriarcale de Şt. S. Gorovei, Maria Magdalena Székely, *«Princeps omni laude maior». O istorie a lui Ştefan cel Mare*, Putna 2005, n. 68, p. 18–19 (ouvrage inégal, à utiliser *cum grano salis*), considérations fondées sur un contact de seconde main avec la source, font preuve d'une profonde ignorance des réalités auxquelles se sont confrontés les Grecs de Crète sous domination vénitienne, dont la hiérarchie orthodoxe avait été bannie par une longue série de lois depuis le XIIIe siècle. Les conclusions que ces auteurs pensent pouvoir tirer de ces fausses prémisses pour la Moldavie d'Étienne le Grand s'avèrent donc complètement illusoires. Voir en revanche D.I. Mureşan, « Girolamo Lando », p. 155–159, 228–231 (avec bibliographie) et Al. Simon, « The relations between the Ecumenical Patriarchate of Constantinople and Venice in a Venetian document of 1480 », dans : *Românii în Europa medievală (între Orientul bizantin şi Occidentul latin)*, p. 587–600 (avec une nouvelle source).

[133] Sur le patronage exercé par les princes roumains et russes sur la Grande Église, voir dernièrement les réflexions d'A. Bryer, « The Roman Orthodox World (1393–1492 », dans : J. Shepard (éd.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire*, p. 878–880, qui prolongent les conclusions du livre pionnier de N. Iorga, *Byzance après Byzance. Continuation de l'"Histoire de la vie byzantine"*, Bucarest, 1935, p. 126–154 (« L'impérialisme byzantin par les princes roumains »), p. 155–200 (« Le patronage par es princes roumains de l'Eglise byzantine et de la civilisation »).

UNHOLY CONQUEST – UNHOLY RECOVERY? THE FALL OF BYZANTIUM AND THE MIRACLE OF BELGRADE

ALEXANDRU SIMON

Prior to the decisive confrontations between the Ottoman army and the crusaders at Belgrade (July 21–23, 1456), 'the free Christian world' awaited a new disaster that had to complete the catastrophe of 1453 and open *Italia* and *Germania* as well to the Ottoman power. The almost desperate attempts of Serbian despot George Branković and Walachian ruler Wladislaw II (both, until then, the 'sworn' enemies of hero John Hunyadi) to halt Mehmed II's northern advance had ended badly in June. The 'crusaders of Belgrade' were one step away from fighting each other, for reasons of tongue or for motifs of social rank. Hunyadi's 'professionals' and Giovanni da Capestrano's 'penitents' had great chances of becoming martyrs if they did not kill each other before falling into Ottoman spears. However, the miracle took place. Mehmed had to retreat. The Christian dreams began. Constantinople was to be recovered, then Nazareth and eventually Jerusalem. For a good while, in that summer and autumn of 1456, many actually believed that Constantinople had been liberated[1].

At that time, John Hunyadi had died. Viewed as the true heir to the imperial crown of Constantine XI Palaeologus (by the Greeks in his entourage), as the mythical founder of Byzantium, the *Yanko bin Madyan* (by the Ottomans Turks), the late hero had started as a misfit and reached immense power and prestige in the 1440s. It was time for another 'set' of misfits to take center stage and prolong the existence of the hopes and dreams born by the 'miracle of Belgrade'. That is at least what a letter in an Italian archive suggests. In fact, it was drafted before news of

[1] For the events of 1455–1456: Johnnes Hofer, 'Der Sieger von Belgrad', *Historisches Jahrbuch* (Stuttgart), LI (1931), pp. 163–212; Franz Babinger, *Der Quellenwert der Berichte über den Entsatz von Belgrad am 21/22 Juli. 1456* (off-print *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, NS, VIII (1956), 6) (Munich, 1957); Norman Housley, 'Giovanni da Capistrano and the Crusade of 1456', in *Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact*, edited by N. Housley (New York, 2004), pp. 94–115; Al. Simon, 'The Lion in Winter: John Hunyadi from Kossovopolje to Belgrade', in *Between Worlds*, II, Extincta est lucerna orbis: *John Hunyadi and his Time* (=*Mélanges d'Histoire Générale*,NS, I, 2), edited by Ana Dumitran, Loránd Mádly, Al. Simon (Cluj-Napoca, 2008), pp. 491–522.

Hunyadi's death arrived. This might indicate that there was plenty of room for misfits which could have redeemed (the) Christian honor and resurrected an elusive dream. At any rate, it completed the background that enabled also some altogether sketchy plans for the canonization of the later hero. But he had been at least as mortal and sinful (given also his bribing that contributed to the crusader disaster of Varna) as the 'new liberators'[2].

I. Genoese, Jews, Ottomans and Constantinople

The Genoese had two crusader deadly sins: Nicopolis and Varna. In 1396, they had supplied to Bayezid I the plans of the crusader army. In 1444, they had provided Murad II with the ships that had allowed him to urgently return to Europe and take the 'new crusaders' by surprise. 'Obviously', not all Genoese had been involved. Nonetheless, the image of the centrifugal Genoese colonial empire bled because of the instrumental role played by the Genoese in the East during the Balkan and Pontic rise of the Ottomans and because of their slave trade (which, contrary even to 'more liberal rules', also involved many Christian slaves). However, the fall of Byzantium (for which they had been blamed too at first) had basically thrown them into the arms of the crusade. It was not just the theater of Christian duty. Venice too, Genoa's archrival, believed the crusader commitment of the Ligurian republic. It was not just a desperate involvement, but a practical one. Genoa had refused to support Hunyadi against the *Turk* because she viewed him as already too weak. In return, she had invested considerably in the fleet that to attack Mehmed II in the Eastern Mediterranean[3].

---

[2] See, for instance, Stéphane Yerasimos, 'Enquête sur un héros: *Yanko bin Madyan*, le fondateur mythique de Constantinople', in *Mélanges offerts à Louis Bazin par ses disciples, collègues et amis*, edited by Jean-Louis Bracqué-Grammont, Rémy Dor (Paris, 1992), pp. 213–217 (with reference also to the matter of the feared, by the Ottoman Turks, *Benī asfer* nations in the north, to which the Magyars/Hungarians too belonged); Péter Szabó, 'Heilige Haltungen und ritterliche Merkmale im Kultus des Johannes Hunyadi', and Dan Ioan Mureşan, 'Le royaume de Hongrie et la prise de Constantinople: croisade et union ecclésiastique en 1453', in *Between Worlds*, II, namely pp. 169–171 and pp. 489–490.

[3] For Genoa's oriental policies: Domenico Gioffre, *Il mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV* (= *Collana storica di fonti e studi*, XI) (Genoa, 1971); Roberto S. Lopez, 'Venise et Gênes: deux styles, une reussite', in Idem, *Su e giù per la storia di Genova* (= *Collana storica di fonti e studi*, XX) (Genoa, 1975), pp. 35–42; Enrico Basso, 'From Cooperation to Clash of Interesets: Genoa and the Turks in the Fourteenth and Fifteenth Centuries',in *The Turks*, III, editor Hasan Celal Güzel (Ankara, 2002), pp. 175–184; Francesco Somaini, 'Les relations complexes entre Sigismond de Luxembourg et les Visconti, ducs de Milan, in *Sigismund von Luxemburg. Ein Kaiser in Europa*, edited by Michel Pauly, François Reinert (Mainz, 2006), pp. 157–198; Sandra Origone, 'La fine del dominio grecol nel Mar Nero', *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* (Spoleto), 2nd series, VIII (2006), pp. 245–272 (here pp. 249–254); Al. Simon, 'The *Captain* and the *Superba*: Crusader Moments in the Relations between John Hunyadi and Genoa', in *Between Worlds*, II, pp. 333–364.

The Jews bore the cross of treason. Virtually almost all crusader movements and actual crusades had been accompanied by pogroms or, at least, by anti-Jewish decisions. At best, the Jews got off, like in Hungary or Moldavia in the 1470s, with a mass-taxation and a persecution (in Moldavia). The, nevertheless 'accidental', moment when the Jewish army core would join Matthias Corvinus' conquering parade through the streets of Vienna (1485) was in the remote future. Besides, the Jews were perceived, at least as much as the *schismatics*, as loyal tools of the Muslim power. Their commercial rivalries with the Latins and the Greeks in the Orient further aggravated the condemnation of the Jews. It is certain only that, after the crusader triumph of Granada (1492), the Porte sheltered Moors and Jews alike. From this point of view, the political intelligence and the relative tolerance (namely until the second third of the 1500s) of the Ottomans was largely fatal for the crusader 'image of the Jew'[4].

These pariahs of the Christian crusader world were 'granted' the glory of fighting over the – already *holy* too – city of Constantine. The honor was bestowed upon them by the Venetians. Half a joke, half a serious rumor (at any rate it was important enough to be recorded by the only network of informants comparable to that of Venice in the Christian world), this 'story' made its way via a copied letter into *Italia* at the end of August 1456. Still, like most contemporaries, including those at the papal curia or those who obtained the information for the interests of Milan, the author(s) of the news did not know that Hunyadi had died two weeks earlier (August 11). They talked of Capestrano, of Ladislas V, who, after fleeing the kingdom long before the arrival of the *Turk*, could have become the great victor of that year. With or without, John, the captain who had saved his posterity at Belgrade, the, until then, frightened 'free Christian world' was however ready to accept and to assume the liberation of Constantinople[5].

---

[4] Mahmoud Makki, 'The Political History of al-Andalus (92/811–897/1492)', L.P. Harvey, 'The Political, Social and Cultural History of the Moriscos', in *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi (Leiden, 1992), pp. 84, 205; Andrew Gow, 'The Jewish Antichrist in Medieval and Early Modern Germany', *Medieval Encounters* (Leiden), II (1996), 3, pp. 249–285, Steven J. Mc Michael, 'The End of the World, Antichrist, and the Final Conversion of the Jews in the *Fortalitium Fidei* of Friar Alonso de Espina (d. 1464)', *Medieval Encounters*, XII (2006), 2, pp. 224–273. The Jews north of the Danube after 1453–1456: Al. Simon, *Ştefan cel Mare şi Matia Corvin. O coexistenţă medievală* [Stephen the Great and Matthias Corvinus: A Medieval Coexistence] (Cluj-Napoca, 2007), pp. 280–282 (to which we add a document from spring 1475 misplaced, under the year 1493, in Archivio di Stato di Milano, Milan (ASM), Archivio Ducale Sforzesco, Potenze Estere, *Venezia*, cart. 381, *Giugno-Dicembre 1493*, fasc. 4, *Settembre*, nn).

[5] ASM, A.D.S., Potenze Estere, Venezia, cart. 343, *1456*, fasc. 8, *Agosto*, nn (August 25, 1456; both the author and the recipient of the letter are otherwise unknown and are consequently not listed in the very comprehensive *Dizionario Biografico degli Italiani*). Capestrano in the context of the 1450s: Iulian Mihai Damian, *Ioan de Capestrano şi Cruciada Târzie* [John Capestran and the Late Crusade], PhD Thesis (Cluj-Napoca, 2008), pp. 90–94. The *Greek* and *Latin* problematic of Byzantium as a *holy city* is well revealed in Ernst Werner, '*Translatio Imperii ad Turcos:* päpstliche *Renovatio* und Weltkaiseridee nach dem Fall Constantinopels', *Byzantinische Forschungen* (Amsterdam), XI (1987), pp. 465–472; Maria Cristina Carile, 'Constantinople and the Heavenly Jerusalem?: Through the

II. The Fall and the Liberation of the City of Byzantium

In that summer (and not only) there was mixture of hope and confusion revealed also by the letter's dating: *in the porridge of* <the year> *1456*.

> "*Sono avisato choe in Constantinopoli e stato tolto di Genovesi per lo modo infradiecto./ El capitolo della lettera dice per che el Turcho* [Mehmed II] *in campo haveva tolto molte/ monitoni fora di Constantinopoli et perche esse in dicto luogho grande mortalitade/ et li Turchi esi erano in guardis del dicto luogho havano abandonato et/ laserado in guardis alli Giudei, et giongendo in Constantinopoli quattro navi/ grosse di Genovesi cum persone 1800, per nave, per andare, in percorso di Capha/ et pare per quello si dice essere missono in contencione con li Giudei, cosi i Genovesi/ sono intrati in Constantinopoli*" (August 25, 1456; Milanese copy, preserved amongst the Venetian secret reports, of the letter sent by patrician Antonio Murino to his friend Chilberto Dulceto, both otherwise virtually unknown characters; dated by the former: *Datum die XXV augusti,* [in Venice] *in papariis 1456*).

[On the same sheet, in partial at least consonance with lines from above, another copied report, also from Venice, followed].

> "*Copia alcune lettere de Venetiis// La nova de Ungaria vene confirmada li da terra come da mare et dice/ come fratre Giovanni da Capestrano predica e confortava la brigna* [*prugna* in modern Italian; it had an obviously condescent meaning in regard to the 'common' crusaders and their mind, that is their *plum*] *ad essi/ valenti, et come lo prevadore* [title still used for John Hunyadi, who had resigned as governor of Hungary three years ago] *et lo Re de Ungaria* [Ladislas V the Posthumous] *ene d'acordo e fano/ grandissimo aparecoso per andare in personi contro al Turcho*".

At least, for a Milanese perspective, the only time span comparable, in terms of intensity and mixture of news and plans of anti-Ottoman essence with those months of 1456, was later the period marked by the arrival of the news on the fall of Caffa and on the Moldavian-Hungarian campaign in Walachia (August 1475–November 1476). Then, for more than a year, basically not one day passed without at least one report or news on pro- or anti-Ottoman activities. However, seemingly, no other 'liberation of Constantinople' surfaced, though plans were still drafted for its recovery. Perhaps, the desperation and relief were not that great as they had been three years after the fall of Byzantium. Maybe also the personalities of the 1470s lacked the career and the 'panache' of those at Belgrade. Possibly, all was due also to the fact that the Genoese had lost Caffa, while the Jews, at least those in king Matthias' service had other tasks too[6].

Imperial Palace', *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 2nd series, VIII (2006), pp. 85–104; Marie-Hélène Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin* (Paris, 2008). For the Milanese system: Paolo Margaroli, *Diplomazia e stati rinascimentali. Le ambascerie sforzesche fino alla conclusione della Lega italica (1450–1455)* (Florence, 1992).

[6] In this context, in direct relation to the other crusader Christian-Muslim front: Lino Gómez Cañedo, *Un español al servicio de la Santa Sede, Don Juan de Carvajal: cardenal de Sant'Angelo*

The plague ravaged the Balkans since the end of spring 1456. It had pushed the Ottomans out of Constantinople. According to the 'overwhelming' Christian version of the events, the plague was also fatal to John Hunyadi. On the other hand, we have the Ottoman form of 'poetic justice'. A 'lost' Ottoman arrow would have ended John's life. Each version has its strengths and weaknesses. The Ottoman version also has the 'advantage' of shaping an image of 'Cid of the Balkans' for John, as the Ottomans did not reattack Belgrade afterwards (but no contemporary seems to have made use of this 'possibility'). Regardless of how we choose to look at these depictions of one and the same summer, a unique confrontation between despairs arises, even from Ottoman perspective. Like never before or after, Mehmed II forced the decisive blow, when the resistance of adversaries could have been patiently and surely eroded. Under such circumstances, it is no wonder why Christians claimed that the sultan had wanted to commit suicide when he had realized the magnitude of his failure or why there was repeated news of the re-conquest of Byzantium[7].

Aside from the exaggerations of the Franciscans, who tried to make the most out of their brother's exploits, from the popular exaltations that aroused Pius II's irony (jealous of the glory won by Capestrano), or older or newer millennarist interpretations, an almost strange idea of a basically confused redemption emerges

---

legado en Alemania y Hungria, 1399?–1469 (Madrid, 1947); Miguel Navarro Sorní, *Calixto III Borja y Alfonso el Magnánimo frente a la Cruzada* (Valencia, 2003). For the 1470s, Al. Simon, 'The Costs and Benefits of Anti-Ottoman Warfare: Documents on the Case of Moldavia (1475–1477)', *Revue Roumaine d'Histoire* (Bucharest), XLVIII (2009), 1–2, pp. 37–53. The effective of the 'Genoese armada' was clearly exaggerated. 7.200 men on 4 ships was an immense figure, even if consider that most of them could have been slaves. The figure itself came close to that of the troops which John Hunyadi had under his command at Belgrade (in this respect, see the studies quoted in note 1 and in particular that of Babinger). On the other hand, voluntarily or involuntarily, this figure also tends to increase the credibility of the information, given, for instance, the fact that probably the constant Ottoman garrison of Constantinople consisted of approximately 1.200 men (see also the analysis of Piero Zattoni, 'Le forze militare Ottomane secondo Jacopo de Promontorio', *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 2nd series, VIII (2006), pp. 305–330, namely pp. 309–314 in this case). As to Antonio Murino, an intriguing, yet virtually unknown, figure, we have to note the fact that he was actively involved, as a recipient and (then) as a sender, of the first news on the fall of Byzantium that reached Venice in 1453 (in this respect, see Al. Simon, 'Unknown Dispacci on the Fall of Byzantium', *Jahrbücher für Österreichische Byzantinistik* (Vienna), LIV (2010), forthcoming; the dispacci containing the, very, fresh news on the Ottoman conquest of Constantinople are preserved in ASM, A.D.S., Potenze Estere, *Venezia*, cart. 340, *1450–1453*, fasc. 4, *1453*, nn].

[7] In general: András Hegedűs, *'Isten segedelmével a török császárt a fent mondott várból kivetettük*: Hunyadi János levele Szécsi Dénes esztergomi érsekhez a nándorfehérvári győzelemről' [*With God's Help, with have chased the Turks out of the fortress:* John Hunyadi's Letter to Denis Szécsi, archbishop of Esztergom, on the Battle of Belgrade], *Magyar Sion* (Budapest), NS, XLIV (2008), 1, pp. 110–120; Pál Fodor, 'The Ottoman Empire, Byzantium and Western Christianity. The Implications of the Siege of Belgrade, 1456', *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* (Belgrade), LXI (2008), 1–2, pp. 43–51; Al. Simon, 'Notes on John Hunyadi's Actions and Images', *Analele Universităţii Oradea. Istorie* [The Annals of the University of Oradea. History], XVIII (2009), pp. 35–51.

from the utopic liberation (if we were to draw a parallel, based on political affinities and general attitudes towards *Greeks*, the Genoese 'would be' the more tolerant Dominicans, whereas the Venetians 'would be' the 'determined' Franciscans). Slave traders (for this is what Genoese merchants, with such large vessels, on the road to Crimean Caffa, were in the first place) freed the city, re-sanctified by its punishment of May 1453, from the hands of the first primal enemies of Christ. Whether or not the author(s) of the news and those who circulated it (until, in fall, the winds of success stopped blowing) saw, willingly or unwillingly, such meanings, is a question that can hardly be answered, first of all, due to practical reasons dating back to 1456. A few months after the miracle, Hungary entered the civil war that Hunyadi would have had to face, had he lived, while the crusader fleet in the Mediterranean drowned in piracy and financial dispute[8].

[8] Pietro Paschini, 'La flotta di Callisto III, 1455–1458', *Archivio della Società Romana di Storia Patria* (Rome), LIII–LV (1930–1932), pp. 177–254; Constantin Marinescu, 'Le Pape Calixtus III (1455–1458), Alfonse d'Aragon, roi de Naples, et l'offensive contre les Turcs', *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine* (Bucharest), XIX (1935), pp. 77–97; Claudine Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècles* (Rome, 1997); Bonnie Millar-Heggie, 'Sanctity, Savagery and Saracens in *Capystranus*: Fifteenth Century Christian-Ottoman Relations', *Al Masaq* (New York), XIV (2002), 2, pp. 113–121; I.M. Damian, 'Fonti e ideologia della *crociata dei minori*', in *Between Worlds*, II, pp. 447–462 Al. Simon, 'Milanese Perspectives on the Hungarian Events of 1456', in *Miscellanea Historica et Archaeologica. In Honorem Professoris Ionel Cândea*, edited by Valeriu Sârbu, Cristian Luca (Brăila, 2009), pp. 249–260 (the start of the civil war).

DER AKATHISTOS-BILDERZYKLUS IN DER WANDMALEREI DER WALLACHEI IM 16. JAHRHUNDERT

OANA IACUBOVSCHI

Liturgische Hymnen treten ins Bildprogramm der byzantinischen Kirchen erst in dem 14. Jahrhundert auf. Die Darstellung poetischer und liturgischer Gesänge als ikonographische Themen wurde als Zeichen einer bestimmten Tendenz in der palaiologischen Wandmalerei betrachtet. Unter dem Einfluss des liturgischen Ritus, eine Reihe von Altarapsis – geweihte Themen verbreiten sich in den sekundären Räumen (Pastophorien, Seitenschiffen, Narthex) und drücken dem ikonographischen Bildprogramm einen stark-liturgischen Charakter aus.[1]

Der *Akathistos-Hymnus* und der *Weihnachtskondak* sind die ersten liturgische Hymnen, die ausgewählt wurden, als ikonographische Themen in der Wandmalerei zu erscheinen. Keine anderen liturgischen Gedichte scheinen eine frühere visuelle Übertragung kennengelernt zu haben.[2]

Die Existenz mancher *Psalmensammlungen* des 14. Jahrhundertes wie zum Beispiel der *Synodal gr. 429*[3] oder die serbische *Psalmensammlung Tomić*[4], welche illustrierte Versionen des Akathistos-Hymnus enthalten, könnte man im Licht der damaligen Notwendigkeiten des Kultus erklären. Es gibt in diesem Sinne die Information, dass der *Akathistos-Hymnus* nicht nur einmal im Jahr, sondern jede Woche im Gottesdienst gesungen war. Diese erscheint bei N. P. Ševčenko als bedeutungsvoller Aspekt vor, indem es auf die Beziehung zwischen der Abbildung des Hymnus und

[1] Die Veränderungen im 13. und 14. Jahrhunderts. Wandmalerei wurden von S. Dufrenne in ihrer obenzitierten Studium(*« Les programmes iconographiques... ")*, der Wandmalerei in Mistra gewidmet, besprochen.

[2] Der älteste von den erhaltenen Akathistos-Bilderzyklen scheint der von H. Nikolaos Orphanos Kirche in Thessaloniki zu sein. Ihn folgen in chronologischer Ordnung, der ikonographische Bilderzyklus in Panaghia ton Chalkeon in Thessaloniki (erstes Viertel des 14. Jahrhundert.) und der von Olympiotissa in Elasson (1330–1340)[2]; aus der zweite Helfte des 14. Jahrhunderts stammen die serbischen Akathistos-Darstellungen in Dečani (1350) und Matejča (1355–1360) sowie die Bilderzyklen der Hl. Clement Kirche in Ohrida (an der äußeren Fassade) und der Markov Manastir (1376–1377 oder 1380–81). Aus dem 15. Jahrhundert stammt die Darstellung des *Akathistos-Hymnus* in den Seitenschiffen von Pantanassa (Mistra). A. Pätzold, *Der Akathistos- Hymnus. Die Bilderzyklen in der byzantinischen Wandmalerei des 14. Jahrhunderts*, Stuttgart ; 1989; Dufrenne S., *« Les programmes iconographiques des églises byzantinnes de Mistra, Paris 1970*

[3] Spatharakis, I., Akathistos, S. 74–82.

[4] Spatharakis, I., Akathistos, S. 82–92.

seine Popularität im Moment der Illustrierung aufmerksam macht.[5] Außerdem ist es bekannt, dass die Mönche den *Akathistos* auch privat als Gebet an die Gottesmutter sangen.[6]

Ursprünglich erschien der *Akathistos*-Bilderzyklus in Konstantinopel, zeigt Gordana Babić[7], welche die 1390–91 datierte Darstellung in der Klosterkirche von Cozia auf konstantinopolitanische Prototypen zurückführt. Nach Alexandra Pätzolds Ansicht sollte der religiöse und dogmatische Hintergrund des 14. Jahrhunderts, beziehungsweise die hesyhastische Frömmigkeit, eine bestimmte Rolle für den Auftritt des *Akathistos*-Bilderzyklus in der Wandmalerei des 14. Jahrhunderts gespielt haben.[8] Insofern die ersten hesychastischen Kontroversen in Thessaloniki stattfanden, ist es selbstverständlich, meint Pätzold, warum einer der ältesten *Akathistos*-Bilderzyklen im nördlichen Seitenschiff von H. Nikolaos Orphanos zu finden ist.

Was Ioannis Spatharakis angeht, bleibt er seiner Meinung treu, dass es unangemessen ist, die Wiederegabe des *Akathistos*-Hymnus als ikonographisches Thema in direktem Zusammenhang mit den mystischen Strömungen des 14. Jahrhunderts zu stellen[9]. Manche kretanische Denkmäler, zeigt der Autor, enthalten den *Akathistos*-Hymnus in ihrem Bildprogramm auf, ohne an der Abbildung anderer dem Hesychasmus gewidmeter Themen Interesse zu haben .[10]

Obwohl es vieleicht übertrieben ist, ist der *Akathistos*-Bilderzyklus als hesychastisches Thema zu erklären[11], eine volkomme Vereinbarkeit zwischen dem Inhalt des Hymnus und der mystischen Theologie des Hesychasmus lässt sich durch die Betrachtung des Hymnustextes andeuten. Die Verehrung der *Gottesmutter als Vorbild des hesychastischen Lebens*[12] oder die besondere Aufmerksamkeit an dem Thema der *Inkarnationsmysterium* sind als eine der wichtigsten Aspekte der hesyhastischen Theologie betrachtet worden[13]. Als Huldigung der Gottesmutter und der

---

[5] N. P. Ševčenkos erinnert die von Simeon aus Thessaloniki erhaltene Erzählung (Anfang des 15. Jahrhundert), welche über die Tatsache berichtet, der *Akathistos Hymnus* sei an jedem Freitag Abend während der Messe gesungen worden; Ševčenko, N.P., *Icons in The liturgy*", S. 56.

[6] Sevcenco, N.P., *Icons in The liturgy*", S. 56.

[7] Babić, G., *L'iconographie constantinopolitaine de l'Akathiste de la Vierge a Cozia*, ZRVI 14–15 (1973).

[8] Pätzold, A., *„Der Akathistos..."*, *S. 55–58.*

[9] Spatharakis, I., *„Akathistos..."*, *S. 5.*

[10] Spatharakis macht auf das Beispiel der Kirche Panaghia Roustika aufmerksam. Obwohl es hier eine Akathistos- Darstellung gibt, *die Verklärung* aber – eine der Hesychasmus emblematische Themen- ist dem Ausmalungsprogramm nicht integriert worden; Spatharakis, I., *Akathistos*, S. 5.

[11] Der Auftritt des *Akathistos-Hymnus* in die serbische Kirchenmalerei erklärt M. Vasic als *„Un exemple particuliérement complexe de l'action de l'hesychasme sur l'art serbe"*, M.Miloje, M.Vasic, *L' Hésychasme dans L'Eglise et L'Art des Serbes du Moyen Âge*, în *L'Art byzantine chez les slaves*, S. 118.

[12] Durch Palamas erhält die hesyhastische Doktrin einen ausgearbeiteten theologischen Ausdruck. Die Ideen des Hl. Gregor Palamas über die *Gottesmutter als Prototyp des hesyhastischen Lebens* sind in einer frühen Predigt formuliert worden: *Homilie über den Einzug der Allreinen Gottesmutter in das Allerheiligste und ihr göttliches Leben dort.*

[13] Im Lichte der hesyhastischen Theologie sind das zwei eng miteinander verbundene Ideen: die Gottesmutter ist jene, die zwischen Gott und Menschen steht. Sie macht „Gott zum Menschensohn

Menschwerdung Christi stellt der Inhalt des *Akathistos-Hymnus* identische thematische Interesse vor.

Die Entstehung des *Akathistos*-Bilderzyklus im 14. Jahrhundert lässt sich letztlich im Licht des damaligen historischen und politischen Hintergrund erklären. Das dieser Faktor irgendeine Rolle spielen könnte, für den Hymnus eine visuelle Darstellung zu schaffen[14], ergibt sich in der Tat, dass der *Gottesmutter Nikopoia* (*die Siegbringende*) geweihte Prooemion, der am Anfang des Hymnus erscheint, die Bedeutung eines Schutzgebetes gegenüber der osmanischen Gefahr übernommen könnte.

Iconographischer Inhalt und Gesamtstruktur des Bilderzyklus

Soweit der *Akathistos-Hymnus* die Struktur einer 24-strophigen Gedicht aufweist, versucht der Bilderzyklus eine ähnliche Zusammenstellung aufzubauen, indem jede Hymnusstrophe als einzelne Komposition dargestellt ist[15]. Obwohl der Gottesmutter Nikopoia geweihte Prooemion nur selten neben den anderen Szenen abgebildet wurde[16], ist der *Akathistos*- Bilderzyklus ebenfalls die verbreitetste Darstellung eines liturgischen Hymnus, das man in der byzantinischen Wandmalerei finden kann.

Die ersten Helfte des *Akathistos*-Zyklus und zwar die ersten zwölf Szenen wiederholen die thematische Reihenfolge des Hymnustextes, indem sie eine Serie evangelischer Episoden in chronologischer Reihenfolge (von der *Verkündigung* bis zur *Darstellung Christi im Tempel*) wiedergeben[17]. Diese 12 Szenen bilden den sogenannten historisch- narrativen Teil des Hymnus. Vom Anfang der 12. Szene bis

---

und die Menschen zu Gottessöhnen."; Grigorie Palama, *Fecioara Maria şi Petru Athonitul-prototipuri ale vieţii isihaste şi alte scrieri duhovniceşti, Cuvânt despre intrarea în Sfânta Sfintelor a Maicii Domnului*, Deisis, 2005.

[14] Pätzold,A., *Der Akathistos-Hymnus, S.103.*

[15] Der zweite liturgische Hymnus dessen ikonographische Darstellung zum 14. Jahrhundert gehört ist der sogenannte *Weihnachtskondak*. Wie bereits gezeigt wurde, lassen sich die zwei ikonographische Wiedergaben nach verschiedenen, sogar gegensätzlichen Kompositionsregeln unterscheiden. Während der *Weihnachtskondak* nach eine zusammenfassende Methode in eine einzelne Komposition verfasst ist, wo sich verschiedene Gruppen von Huldigende (Engel, Hirten, Geistliche, Könige und Laien) eine nach der anderen um die zentrale Gestalt der Gottesmutter sammeln, stellt der *Akathistos Hymnus* eine Serie von 24 Szenen in einem Bilderzyklus angeordnet. Velmans, Tania, *Une illustration inedite des hymnes liturgiques à Byzance,* Chaiers Archeologiques, XXII, 1972, S.58

[16] Die Szene der Belagerung Konstantinopels erscheint auf der Südfassade der H. Petrus Kirche auf dem See Prespa und auf den Fassaden der 16. Jahrhundert Klosterkirchen von *Humor*, *Moldoviţa*, *Arbore* und *Johannes der Neue in Suceava* (Paul Henry, *Les églises de la Moldavie du Nord*, Paris, 1930; Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti* (I), SCIA (1963)

[17] Die ikonographische Erbe der byzantinischen Kunst stand dem Maler als wertvolle Quelle zur Verfügung. Die meisten Kompositionen des ersten Hymnusteil gehören zu der *Lebenszyklus der Gottesmutter* oder der *Kindheit Jesu*. Die *Verkündigung*, *die Geburt Christi* oder *die Darstellung Christi im Tempel*, gehören zu *der Festbildzyklus* und sind als Hauptthemen im Raum des Naos wiederzufinden während die anderen Episoden, nämlich die *Verkündigung am Brunnen*, *die Heimsuchung*, *die Zweifel Josephs*, *die Geschichte der Magier* und *die Flucht nach Ägypten* ebenfalls im Rahmen der *Marienlebenzyklus* oder der *Kindheit Christi* zu finden sind.

zum Ende des Zyklus wird aufgrund des abstrakt-dogmatischen Charakters des Hymnustextes ein allgemeines Bildschema geschaffen[18], im Rahmen dessen für jede einzelne Szene die betroffenen Protagonisten auftretten.

Um das thematische Prinzip zu erklären, welches der Ikonographie der *Akathistos- Hymnus* zugrunde liegt, macht A. Garbar auf das große *Thema der Parusia* aufmerksam und schafft es, auf dieser Weise die *thematische Einheit* des Bilderzyklus nachvollziehbar zu wiedergeben. Soweit beide literarische und ikonographische Darstellungen der Theotokos präsentieren diese als wertvolles *Instrument der Inkarnation,* zeigt *A. Grabar,* der Theotokos geweihte Ikonographie ist im Grunde eine *Ikonographie der Parusia.*

In diesem Sinne bilden die zwölf evangelischen Szenen am Anfang des Hymnus einen Zyklus wo *die ersten Zeugen der Menschwerdung* Christi zu erkennen sind: „Ces hommes et ces femmes étaient cites, en iconographie et dans les évanglies, comme porte-parole de l'humanité entière" [19]. Es werden diejenige dargestellt, die als direkte Zeugen der Menschwerdung, ab der *Heimsuchung* bis zu der *Darstellung im Tempel,* auftretten. [20] Der erste ist Johannes der Täufer, der Christus als noch ungeborenen Gottessohn in seiner Mutterleib erkennt. Folglich wird das göttliche Kind von Josef, den Hirten, den Weisen und dem alttestamentlichen Priester Simeon Lobpreisungen bekommen. Nach A. Grabar stellt der erste Teil des *Akathistos-Hymnus* einen *Zyklus der ersten Parusia* oder der *Parusia der Menschwerdung* dar.[21]

Der zweite Teil des Bilderzyklus ist eigentlich eine Fortführung der durch die ersten 12 Szenen eröffneten Richtung. Der Sinn der ikonographischen Darstellung ist, auf der *ständigen Charakter der Parusia* aufmerksam zu machen und die für den Menschen *immer mögliche Offenbarung Gottes*[22] zu wiederspiegeln. Die Identität der huldigenden Figuren, Zeugen der ewigen Offenbarung Gottes, wird symbolisch in der Darstellung verschiedener Sozialgruppen reflektiert: Könige, Bischöfe, Mönche, Diakone, Sänger, höhere Würdenträger oder einfache Gläubige treten dabei auf, um an den allgemeinen Charakter der Offenbarung zu erinnern.

---

[18] Die grundsätzlichen Elemente der Bildschemata sind die *Zentralfigur* (die Gottesmutter oder Christus) bzw. die verschiedenen *Gruppen von Huldigenden*, deren Wahl sich je nach Inhalt jeder Strophe orientiert.

[19] Grabar, A., *„Iconographie de la Parousie"*, în *L'art byzantine de la fin de l'Antiquite et du Moyen Age, Paris 1968, S. 572.*

[20] Die thematischen Analogien sowie das gleiche Anordnungsystem (Wahl und Nebeneinanderstellung der Szenen) im Falle der 5. Jahrhundert. Mosaiken am triumphalen Bogen von *Santa Maria Maggiore* in Rom und der 14. Jahrhundert Akathistos-Darstellungen, leitet André Garbar die Ansicht ab, die Ikonographie des *Akathistos-Hymnus* habe seine erste Formel in die Frühchristliche Kunst kennengelernt; Grabar, A., *„Iconographie de la Parousie"*, în *L'art byzantine de la fin de l'Antiquite et du Moyen Age*, Paris 1968.

[21] Grabar, A., *„Iconographie de la Parousie"*, S. 578.

[22] Die Tatsache, dass die zweite Hälfte des Akathistos-Zyklus sich nicht für die Darstellung grundsätzlichen Dogmen interessiert, sondern diejenigen wiedergibt, die sie singen und beten, dabei bestätigt Tania Velman dass die Vervielfachdarstellung von sekulären Porträts in der Wandmalerei und in den anderen Kunstgattungen im 14. Jahrhunderts nicht das Ergebnis der Beobachtung in die Soziale Realität sondern der Reflex des theologischen Denkens ist. », Barbu, D., *« Pictură şi societate.. », S. 62.*

Obwohl der Hymnustext einen Diskurs auf das Inkarnationsmysterium darstellt, der durch poetische und rhetorische Stilmitteln verschiedene dogmatische Begriffe dieses Themas beleuchtet, sind die Szenen, die den zweiten Teil des Bilderzyklus zusammenstellen, prinzipiell als *Huldigungsszenen*[23] abgebildet und nicht als Illustrierung jener dogmatischen Aspekten des Hymnus.

Ein Gesamtbild der *Parusia der Menschwerdung* steht uns die Ikonographie der Marienhymnen zur Verfügung, zeigt A. Grabar[24]. Die Zeit der ersten Parusia und die Zeit nach der ersten Parusia, seither es für jeden Menschen möglich ist, die Menschwerdung des Gottessohnes als Offenbarung zu erleben, verschmelzen im Rahmen des *Akathistos*-Bilderzyklus.

Weitere Beobachtungen zum Verhältnis von Bild und Text

Metaphern, *Symbole* oder *typologische Bilder* helfen manchmal, den Bedeutungszusammenhang zwischen der Textvorlage und der ikonographischen Darstellung zu erreichen. Typische Fälle dazu sind die 21. und 22. *Akathistos*-Szenen. Um das Hauptthema der 21 Strophe ausdrucksvoller darzustellen und die Gottesmutter als *„Fackel, die das Licht empfängt"* zu schildern, folgt man der Erzählung des Hymnustextes so näher wie möglich, indem die ikonographische Darstellung dieselbe Hauptmetapher des Textes wiederholt. Die *Fackel* in der 21. Hymnusstrophe wird *ad literam* in der 21. Szene des Bilderzyklus wiedergegeben. In diesem Sinne, zeigen die meisten der *Akathistos*-Bilder eine Kerze oder eine Fackel gleich neben der Theotokos.

Die 23. *Akathistos*-Szene im 16. Jahrhundert Klosterkirche von Tismana (Wallachei) stellt ein Beispiel derselben Kategorie vor, indem die Gestalt einer

[23] Pätzold spricht sogar über eine Ikonographie der Huldigungsszenen, die sie als charakteristisch für den zweiten Teil des Akathistos-Bilderzyklus betrachtet: „Vergleicht man die Struktur des Textes mit der des Huldigungsbildtypes, so ergeben sich insofern Analogien, als im Hymnus am Ende jeder Strophe huldigende Anrufungen an Maria oder ein, Alleluja" von den Sängern dargeboten werden, was-übertragen in Bildsprache-in den Akathistos-Darstellungen durch die Abbildung huldigender Figurengruppen zum Ausdruck gebracht wird", Pätzold, A., Der Akathistos-Hymnus, S. 63. Als Vergleichsbeispiele für die Bildschemata der zweiten Hälfte des Akathistos-Zyklus bringt T. Velmans verschiedene Darstellungen des 4. und 5. Jahrhunderts höflichen Kunst wie zum Beispiel, der Triumphalen Bogen Constantins (4. Jahhundert), die Basis des Theodosius Obelisken (6. Jahrhundert) und verschiedene Miniaturen der bizantinischen mittelalterlichen Kunst die ähnliche Merkmale zeigen wie die Skilitzes Chronik in Madrid; Velmans, T., „Une illustration inedite des hymnes liturgiques à Byzance, Chaiers Archeologiques, XXII, 1972, S. 153. Zum gleichen Thema werden von A. Grabar Bilder der frühchristlichen Kunst erwähnt. Leienfiguren und Heiligenfiguren auf demselben Niveau nebeneinander darzustellen ist für die mittelalterlichen byzantinischen Kunst einen ungewöhntes Praxys, meint A. Garbar. Diese Ikonographie kann man aber in den Mosaiken der Basilika H. Cosma und Damian in Rom oder in Ravenna (San Vitale) wiedertreffen; Grabar, A., „Iconographie de la Parousie", ", în L'art byzantine de la fin de l 'Antiquite et du Moyen Age, Paris 1968, S. 581.

[24] Grabar, A., *„Iconographie de la Parousie"*, în *L'art byzantine de la fin de l 'Antiquite et du Moyen Age*, Paris 1968.

Kirche über den drei vor der Theotokos stehenden Figuren erscheint. Die Abbildung dieser Details beruht auf der Aussage des Hymnustextes, welche über die Lobpreisung der „*Gottesgebärerin*" als „*beseelten Tempel*" berichtet.

Da sich die 15. Hymnusstrophe auf die Idee der menschlichen und göttlichen Natur Christi bezieht und seine gleichzeitige Gegenwart hier „unter" und „oben" in Himmeln erkennt[25], fühlten sich die Illustratoren gezwungen, die Gestalt Christi zweimal in demselben Bild darzustellen. Entweder eine einzige christliche Hypostase (zweimal Christus als *Pantokrator* zum Beispiel) oder zwei verschiedene christliche Hypostasen (zum Beispiel *Emmanuel* in der oberen Hälfte der Szene und *Pantokrator* in der unteren Hälfte) wiederspiegeln diese Aussage des Hymnustextes in fast allen bekannten Beispielen.

(c) Manche Szenen im zweiten *Akathistos*-Teil lassen sich von bestimmten Kompositionen inspirieren, die tematisch zu den betrachtenden Stropheninhalt verbunden sind. In der Wallachei sowie auch in Moldavien (im 16. Jahrhundert) wird man ohne Ausnahme die 18. Hymnusstrophe[26] durch das *Anapeson*-Bild illustriert. Dieselbe Strophe, deren Hauptthema die Heilsgeschichte oder die Erlösung der Menschheit ist, wird in den byzantinischen und serbischen *Akathisos*-Bilderzyklen des 14. Jahrhunderts in einer verschiedenen Art wiedergegeben, und zwar durch eine vermischte Komposition die mehr oder weniger Elemente aus dem *Anastasis-Bild* herauszieht, während sie gleichzeitig der Bildschema der *Akathistos*-Szenen treu bleibt.

Eine ähnliche Behandlung des Hymnustextes erkennt man auch im Falle der *Akathistos-Ikone aus dem* 15. Jahrhundert *in Kremlin Museum.* Drei ungewöhnliche Kompositionen folgen dem *Verkündigungsbild* nach[27]. Man kann in jeder dieser Szenen Fragmente der *Chairetismen*[28] lesen, welche der Gottesmutter für seine Rolle in dem Erlösungsplan lobpreisen. Die Illustrierung der *Chairetismen* oder der *Anrufungen* neben den üblich abgebildeten *Akathistos*-Szenen stellt einen Sonderfall für die Ikonographie der *Akathistos-Hymnus* dar. Was hier aber als bedeutungsvoll auftritt ist die Vision der Illustratoren, indem sie das Bild des *Abstiegs Christi in die Vorhölle* als Prototyp benützt haben, um eine solche Komposition darzustellen, die anstatt Christus, die Gottesmutter abbildet, als sie die Voreltern – zuerst Adam und danach Eva – aus der Felshöhle befreit.[29]

---

[25] *„Zur Gänze war Er in den unteren Gefilden und war doch von oben gar nicht abwesend, der unbeschreibbare Logos;"(Strophe 14, Oikos 8).*

[26] *„Da der Ordner aller die Welt erretten wollte..."(Strophe 18, Kondak 19).*

[27] Spatharakis, I., *„Akathistos..."*, Bilder 259, 260, 261.

[28] *„Gegrüßet seist Du, durch die die Freude aufleuchtet (...) gegrüßet seist Du, Rückholung des gefallenden Adam (...) gegrüßet seist Du, Erlösung der Tränen Evas (...)"; Nach I.* Spatharakis, *„Akathistos...",* S. 100–101.

[29] Das Thema *des Aufsteig Gottesmutter in die Vorhölle* erscheint in eine apokryphe Erzählung (*Apocalyps der Gottesmutter*), die in Russland besonders verbreitet ist und dessen erste bekannte slawische Auffassung vom 12. Jahrhundert stammt. Die originelle griechische Version ist im Jahren 500 datiert worden. Der Text welcher über das Aufstieg Gottesmutter in die Vorhölle erzählt, könnte mit der besprochenen Ikonographie der Akathistosszenen in der *Akathistos-Ikone in Kremlin Museum* verbunden; Spatharakis, I., *„Akathistos...",* S. 100–101.

(d) Szenen von *Kultzeremonien* werden im Rahmen jeder der 14. Jahrhunderts. Besprochene *Akathistos*-Bilderzyklen dargestellt. Die Prozessionsikone die im Mittel dieser Kompositionen steht, kann in fünf verschiedenen *Akathistos*-Szenen auftauchen, ohne dass jeder Zyklus alle fünf Möglichkeiten enthalten muss. Es wurde gezeigt, dass manche Strophen wie zum Beispiel die 20. oder die 24. Strophe, wo bestimmte Absätze zur *Gottesmutter gewidmete Gesänge, Psalmen, Oden* oder zu *Gottesmutter als Tempel* erscheinen, diejenige sind die man durch Bilder von kaiserlichen liturgische Zeremonien im Gegenwart der Theotokos Ikone illustriert.[30]

Die Identifizierung einiger „pitoresken" Details im Rahmen dieser Prozessionzenen, fördert manchmal die Hypothese des historischen („realistisches") Charakters der Bilder. Eine Serie von Analogien zwischen den Aussagen des *Pseudo-Kodinos (Zeremonienbuch)* bezüglich einiger Gottesmutter gewidmete Festivitäten am keiserlichen Hof und die liturgischen Darstellungen im Rahmen der *Akathistos*-Bilderzyklus herstellend, schafft J. Myslivec, den bestimmten Augenblick im Falle jeder *Akathistos*-Szene dieser Serie zu identifizieren[31].

Auch A. Grabar ist der Meinung, dass es sich im Falle der besprochenen *Akathistos*-Darstellungen um eine bestimmte liturghische Prozession handelt[32]. Etwas temperierter daran zeigen sich Autoren wie T. Velmans[33] und G. Babić[34], wärend A. Pätzold[35] oder I. Spatharakis[36] der Meinung bleiben, dass es sich im Falle der obenerwähnten *Akathistos*-Szenen nicht um Darstellungen von räumlich und zeitlich festgestellten Momenten handelt, sondern um ikonographische Synthesen, die sich aus der Tradition der höflichen Kultzeremonien abgeleitet haben.

(d) Die Szenen der *Reise und Ankunft der Magier* bieten die Möglichkeit, eine außergewöhnliche Kategorie von Elementen im Rahmen des ikonographischen

---

[30] Auf diesem Aspeckt der Verhältniss von Bild und Text macht A. Pätzold aufmerksam; Pätzold, A., *Der Akathistos Hymnus*, S. 64.

[31] Die zwei verschiedene Darstellungsarten der Prozessionsikone,– gehalten von zwei Personen in der Version Dečani (Szenen 20 und 24), oder auf dem Rücken einer einziger Person in der Version Markov Manastir (Szene 23) sind von J. Myslivec (*Ikonografie Akathistu Panny Marie, in Seminarium Kondakovianum, 5, 1932)* als Argument für die Hypothese der historischen Charakter der besprochenen Akathistos-Bilder betrachtet. Die 23. Akathistosszene in Markov Manastir sei nach demselben Autor, eine genaue Wiedergabe der Empfängnismoment der berümtheste Hodighitria-Ikone am Kaiserpalast, wärend die 24. Akathistosszene einen Augenblick der Liturgie im Blacherneviertel darstellen würde. Pätzold, *Der Akathistos-Hymnus,* S. 71–72.

[32] A. Grabar (*L'Hodigitria et l'Eleousa,* in Zlu 10, 1974) glaubt dass es sich in Markov Manastir um eine liturgische Prozession um der Hodighitria-Ikone handelt, die im Kaiserpalast des Johann II Comnenus begann und nach Blaherne weitergeführt war, dort wo sich die Pantoktatorkloster und die Grabkapelle der königlichen Familie befanden; Pätzold, A., *Der Akathistos-Hymnus,* S. 73.

[33] Velmans, T., *Une illustration inedite*, S. 156.

[34] Babić, Gordana, *L'iconographie constantinopolitaine de L'Acathiste de la Vierge a Cozia, Zbornic Radova Vizantoloskog institute, XIV–XV, 1973.*

[35] *„Die Darstellungen scheinen vielmehr orientiert und inspiriert von kultischen Zeremonien verschiedener Bereichte ihrer zeitgenössichen Welt, ohne aber immer „historische" Bilder der Liturgie zu sein.*" Pätzold, A., *Der Akathistos-Hymnus, S. 71.*

[36] Spatharakis, I., *Akathistos, S. 3–8.*

Diskurses anzutreffen. Diese sind nicht mehr auf biblische oder apokryphe Quellen zurückzuführen, sondern als Aktualisierung einiger historischen Aspekte in der ikonographischen Darstellung betrachtet.

Das Motiv des *Reitenden Engels* zum Beispiel, das in der Szenen *Der Weg* und *Ankunft der Magier*, in der Klosterkirche von Dečani auftaucht, oder in drei aufeinanderfolgenden Szenen (*der Geburt*, *der Reise* und der *Ankunft der Magier*) im Marcov-Kloster erscheint, wurde von Garidis[37] als typisch islamisches Kunstmotiv erkennt. Wenn dieser in der *Geburtsszene* oder in der anderen obenzitierten Szenen erscheint, so kann es als eine Art Synekdoche funktionieren, die die Idee des Islams darstellt und dem Bild eine bestimmte ideologische Konnotationen leistet.[38]

(e) Insoweit „Both spirituality and art were the expressions of the same religious conscience, of the same Byzantine "mind", wie John Mayendorff erklärt, kann man als letzter Aspekt des Themas "Verhältnis von Bild und Text" den Versuch einiger Autoren erinnern, verschiedene ikonographische Aspekte der *Akathistos*-Darstellung im Licht der hesychastischen Doktrin zu erklären.[39]

Die 15. *Akathistos*-Strophe zum Beispiel, die sich auf die Doppelte Natur Christi bezieht trifft auf eine „hesychastische Thematik" auf, indem die Wiedergabe zwei christlicher Hypostasen im Rahmen derselben Szene, welcher in einem bestimmten Sinn jegliche theologische Rigorosität fehlt, die im Zusammenhang mit der Umgebung des palamiten Streites, geschlossen durch das Konzil von 1351 steht. Als Beweis dafür werden von A. Pätzold die Miniaturen der Synodal und Escorial Manuskripten (aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts) vorgestellt, die die 15. Strophe nicht mehr durch die zweimale Darstellung Christi sondern durch eine Szene, welche Christus ein einziges Mal abbildet, illustrieren.[40]

Der Akathistos-Bilderzyklus in Wandmalerei der Wallachei im 16. Jahrhundert

Das ikonographische Programm im Narthex der walachischen Klosterkirchen des 16. Jahrhunderts scheint nach dem Archetyp der Cozia aus dem 14. Jahrhundert

[37] In der Darstellung der Jeseebaum in Arilje wird die Figur des Reitenden Engels mit dem Erzengel Mihael identifiziert, *der in Richtung der Ort zeigt wo die Gottesmutter ihren Sohn zur Welt gebracht hat.* Garidis den Erzengel Mihael zusammen mit der Jungfrau im Zusammenhang mit der Geburt repräsentieren.; Pätzold,A., *„Der Akathistos-Hymnus.."*, N. 391, S. 89.

[38] *„Der in der Wirklichkeit des 14. Jahrhunderts nicht eingelöste und auch später nicht einzulösende christliche Anspruch der Überlegenheit gegenüber den muslimischen Eroberern wird hier in den Bildern idealisiert, indem eines der muslimischen Eroberungssymbole integriert wird. Gleichzeitig damit wird der christliche Herrschaftsanspruch antizipiert."* Pätzold, A., *Der Akathistos-Hymnus*, S. 90; Ähnliche Bedeutungen enthält auch das ikonographische Detail der Turban auf dem Kopf der Personen die die Pferde bewachen (Szene *der Ankunft der Magier* im Festbildzyklus von H. Nikolaos Orphanos) oder in der Szenen der *Rückkehr der Magier* in Dečani und Matejča.

[39] Pätzold, A., *Der Akathistos-Hymnus – Die Akathistos-Bilder (13–24) als Zeugnisse der Hesychastischen Frömmigkeit*, S. 91–99.

[40] Pätzold, *Der Akathistos-Hymnus*, S. 96.

entstanden zu sein. Die wichtigsten Themen, die in der Klosterkirche von Cozia erscheinen, nämlich das *Sinaxarium*, die *ökumenischen Konzillien*, *der Akathistos-Hymnus*, die *Mönche* und die *Anachoreten* in den unteren Zonen, werden im 16. Jahrhundert regelmäßig wiederholt. Der *Akathistos-Hymnus* wurde als eine der wichtigsten Darstellungen im Narthexprogramm betrachtet und folglich in einem fixierten, gerade typisierten iconographischen Kontext integriert.[41]

In chronologhischer Reihenfolge ihrer Bemalung, enthalten folgende Klosterkirchen in der Wallachei eine Darstellung des *Akathistos-Hymnus* in ihrem Narthexprogramm: die Kirche von Stăneşti-Vâlcea (1536), die Krankenhauskirche von Cozia (1542/43), die Klosterkirche Snagov (1563) und die Klosterkirche Tismana (1564)[42].

Der *Akathistos*-Bilderzyklus in der Kirche von Stăneşti-Vâlcea[43] beginnt in der Oberzone der südlichen Narthexwand, wo die ersten drei Szenen abgebildet wurden. Symetrisch an der Nordwand erscheinen die Szenen 4, 5 und 6, während an der Westwand (im Tympan) allein *die Geburtsszene* auftritt. Von der 8. zur 24. Szene zieht sich der Bilderzyklus wie gewönlich von Süden nach Norden, in zwei untereinandergestellte Zonen, je drei Szenen an jeder Wand. Gleich nach der letzten *Akathistos*-Szene tritt an der Nordwand die Szene der *Buße Davids* auf, eine Illustrierung des 50. Psalmes – der Bußpsalm.

Der zweite 16. Jahrhundert *Akathistos*-Bilderzyklus in der Wandmalerei der Wallachei kann man in der Krankenhauskirche von Cozia finden[44]. Die Kirche hat einen ungewöhnlich hohen Narthex, mit Tonngewölbe bedeckt, in deren oberen Zonen der *Akathistos-Hymnus* abgebildet ist. Die 24 Szenen des Hymnus sind in zwei Zonen an der Ost-, Süd-West und Nordwand der Narthex dargestellt worden, während in den unteren Zonen Szenen des *Leben des Johannes des Täufers* folgen.

Die ersten drei Bilder bzw. die *Verkündigungsszenen* befanden sich an der Ostwand des Narthex, während die Szenen 4, 5 und 6 in der Oberzone der Südwand standen. Diese, sowie die an der Nordwand abgebildeten *Akathistos*-Bilder 10, 11, 12 und 22, 23, 24 sind alle abgelöscht worden. Die *Geburtsszene* sowie die fragmentarisch erhaltenen Szenen 8 und 9 erscheinen an der Westwand des Narthex. Von der 13. bis zu einschließlich der 19. Szene (in der zweiten Zone) sind die Bilder des *Akathistos-Hymnus* deutlich genug bewahrt worden, dass man die ikonographische Schemata erkennen kann. Die 21. Szene ist noch sichtbar während die 20. Szene verloren gegangen ist.

---

[41] Der *Akathistos-Hymnus*, das *liturgische Kalender* sowie die typologischen Bilder der Eucharistie und des Eucharistischen Opfers drücken einen *starken-liturgischen Charakter* des ikonographischen Programm im Raum des Narthex aus. Dumitrescu, Carmen Laura, *Pictura murală din Ţara Românească în veacul al XVI-lea, Bucureşti 1982.*

[42] Eine Darstellung des *Akathistos Hymnus* gab es in der heute verloren gegangenen Freskendekoration in der Klosterkirche von Curtea de Argeş. Dumitrescu, C. L., *Pictura murală;* Musicescu, Maria Ana; Ionescu, Grigore, *Biserica Domnească din Curtea de Argeş*, Bucureşti, 1976;

[43] Dumitrescu, *C.L., O reconsiderare a picturii bisericii din Stăneşti Vâlcea, Pagini de veche artă românească., II, Bucureşti 1972;* Dumitrescu, C.L, *Pictura murală.*

[44] Barbu, Daniel, *Pictură şi societate în Ţara Românească în veacul al XIV-lea*, Bucureşti, Meridiane.

Der *Akathistos*-Zyklus in Snagov[45] verbreitet sich unter der letzten Zone des Menologiendarstellung. Die ersten sechs Szenen, getrennt von der Kirchenweichikone (der Gottesmutters Eintritt im Tempel), sind an der Ostwand abgebildet worden. Die Ausbreitung des Hymnus geht in die übliche Richtung weiter und bedeckt die Südwand des Narthex. Die Szenen in den Fensternischen (9, 10 und 14, 15) sind verloren gegengen. Der Bilderzyklus wird durch die Serie der sieben ökumenischen Konzillien unterbrochen, die zwischen den Szenen 15 und 16 eingemischt wurden und nahmen die gesamte Mittelzone der Westwand auf. An der Nordwand des Narthex geht der Bilderzyklus (Szenen 16–24) ohne Unterbrechung weiteraus, bis er neben der Szene der Verkündigung am Brunnen endet.

Das Sinaxarium verbreitet sich in Tismana auf neun nebeneinandergestellten Zonen während darunter in einer einzigen Zone die 24 Bilder des *Akathistos-Hymnus* aufeinanderfolgen und sich je sechs Szenen an jeder der vier Wände verteilen. Die Szenen 1 bis 6 befinden sich an der östlichen Wand, die Szenen 7 bis 12 an der südlichen Wand, die Szenen 13 bis 18 an der westlichen Wand bis einschließlich die Ausbreitung des *Akathistos-Hymnus* an der nördlichen Wand mit den Szenen 19–24 endet.

Szene I (Oikos 1), Die Verkündigung am Brunnen
Der Engel Anführet wurde vom Himmel gesandt, der Gottesgebärerin das Gegrüßet seist Du zu sagen; und da er Dich Fleisch werden sah, Herr, erschauerte er und rief ihr mit seiner körperlosen Stimme zu (...)

Die Szene der *Verkündigung am Brunnen* wird im Rahmen der *Akathistos*-Zyklus häufig als Episode in der Reihenfolge der Verkündigungsszenen wiedergegeben. Die Erzählung ist auf apokryphe Quellen zurückzuführen. Das *Protoevangelium Jakobus*[46] berichtet, dass die Gottesmutter zum Brunnen gegangen sei, um Wasser zu holen. Dort hörte sie die Stimme Gabriels und voller Furcht ging sie ins Haus zurück, nahm den Spindel und begann zu weben. Die nächste Szene findet im Hause Josefs statt. Hier zeigt sich der Erzengel der Gottesmutter wieder, aber noch versteht sie das Wunder nicht, welches ihr geschieht, und bittet den Engel um Erläuterung. Das letzte Moment kann man als Sieg der Gottesmutter durch „Fiat" beschreiben.

Es gibt für die apokryphe Szene zwei Möglichkeiten, sie in die Serie der Verkündigungsepisoden zu integrieren. Sie steht entweder nach der zwei kanonischen Darstellungen, da es dem Maler weniger hervorhebend im Vergleich zu den biblischen Szenen erschien (Markov-Kloster, Matejča, und den Psalmensammlungen Tomic und die serbische Psalmensammlung in München), oder im Gegenteil, sie wird am Anfang des Bilderzyklus dargestellt, so dass die Episoden der Evangeliengeschichte sich in eine chronologische Reihenfolge anordnen: die *Verkündigung am Brunnen* wird von den zwei Szenen der *Verkündigung im Hause Josefs* gefolgt.

---

[45] Dumitrescu, *C.L., Deux églises valaques décorées au XVIe siècle: Snagov et Tismana, RRHA 2, X, Bucureşti 1973.*

[46] Evanghelii apocrife, *Protoevanghelia lui Jakob, Polirom, 2007, S.49–50.*

Die von C.L. Dumitrescu veröffentlichten Skizzen[47] zeigen die erste *Akathistos*-Szene in Stăneşti-Vâlcea, welche die Verkündigung am Brunnen darstellen sollte, mit einem klassischen Bild der Verkündigung ausgetauscht. Die Protagonisten der Episode – die Gottesmutter (rechts im Bild) und der Erzengel Gabriel (auf der linken Seite) – werden von keinen anderen Figuren begleitet. Der Erzengel ist als ganze Figur abgebildet worden und trägt einen Blütenzepter in seiner linken Hand. Der Brunnen fehlt, so dass die Gottesmutter vor einer Thronbank steht; sie schaut links zum Engel während ihr Körper und ihre Arme in die andere Richtung orientiert sind.

Das Anfangssegment der Bilderzyklus folgt sowie in Snagov als auch in Tismana dem Muster des 14. Jahrhundert. Darstellung im Klosterkirche von Cozia. Die Reihenfolge der Episoden / Szenen beginnt mit der *Verkündigung am Brunnen* während an der zweiten und in der dritten Stelle das Moment der Schweigung und schließlich der Zustimmung Gottesmutter am göttlichen Plan zeigt. Die Snagov-Version wurde als solche von dem Maler in Tismana übernommen: Die drei weiblichen Figuren – die Gottesmutter zusammen mit zwei Jungfrauen[48] – befinden sich in der Nähe von einem kreuzförmigen Brunnen, welche im Mittelpunkt des Bildes steht. Alle drei blicken auf die Bustfigur des Engels, das man im Gleichklang mit der Hymnusstrophe („*der Engel Anführer wurde vom Himmel gesandt...*"), als fliegende Figur darstellt.[49]

Die beiden Jungfrauen die neben der Gottesmutter erscheinen, der Purpur auf dem Rücken getragen und über den Kopf verknotet, sind, nach E. Draganev, Elemente die in Verbindung mit dem Text des Pseudoevangeliums Mattheus gebracht werden könnten. Was die Erscheinung der Jungfrauen im Bild der Verkündigung anbetrifft, so ist die Darstellung von Snagov der Serbischen Psalmensammlung oder der Psalmensammlung Tomic ähnlich. Diese zeigen genauso drei weibliche Figuren, welche um den Brunnen und in der Nähe der Gottesmutter stehen.

Gemäss des Protoevangeliums hätte die Figur der Gottesmutter die Furcht wiederspiegeln sollen, welche diese beim Hören der Engelstimme wiederspürte. In der Darstellung von Snagov hält die Gottesmutter eine Hand an der Brust und hat ihre Augen gegen Himmel erhoben. Manche Bilder, wie jene in der Psalmensammlung Tomic, wiederspiegeln die Angst Gottesmutter beim Erscheinen des Engels in einer ausdrucksvoller Art, während andere Versionen sowie jene in Matejča kaum

---

[47] C.L. Dumitrescu, *O reconsiderare*, S. 238–245.

[48] Der Text des Pseudo-Matthäus-Evangelium erinnert an die Jungfrauen, die bei Maria im Hause Josef waren. Das Pseudo-Evangelium berichtet von einer prophetischer Episode, welche vor der Verkündigung stattfand. Die Jungfrauen warfen das Los um herauszufinden welche Dienste jede von ihnen im Hause zu erfüllen hat. Da Maria den Dienst die Purpur für den Vorhang im Tempel zu weben bekamm, wurde sie von den anderen Mädchen „ Königin der Jungfrauen" genannt: „ *während sie so zueinander sprachen erschien auf einmal ein Engel des Herrn (..) Als sie den Engel sahen und seine Wörte hörten, erschreckten die Jungfrauen sehr*" (Pseudo-Matthäus-Evangelium 8, 5).

[49] Der Engel erscheint als Bustfigur auch wenn es sich nicht um die Verkündigung am Brunnen handelt. Die Psalmensammlung Tomic, die serbische Psalmensammlung, die Ikone Skopelos, die Ikone Uspenskij, die 15. Jahrhundert Ikone im Museum von St. Petersburg, die Akathistos-Darstellungen in Matejča, Markov Manastir sowie die 14. Jahrhundert Akathistosszene in Cozia stellen diesem ikonographischen Detail dar.

eine Bewegung in der Gestalt der Gottesmutter erkennen lassen. Die gleichen Bilder in Snagov und Tismana befinden sich als Intensität der Gestensprache irgendwo zwischen diesen beiden Extremen. Statt eine betonte Gestik zu suchen, folgen diese eher einer konventionellen Darstellungsart.

Szene 2 (Kondak 2)

Da die Heilige sich in ihrer Unversehrtheit sieht, spricht sie mutig zu Gabriel: "Das Sonderbare deiner Worte erscheint meiner Seele schwer annehmbar; sagst du doch die Schwangerschaft ohne Empfängnis voraus mit dem Wort: Alleluja!"

Die zwei Darstellungen aus dem 16. Jahrhundert in Snagov und Tismana zeigen die Gottesmutter in dem Moment ihres inneren Unverständnisses und ihrer inneren Schweigung, welche diese beim Hören der göttlichen Botschaft empfindet. Die fragende Figur der Gottesmutter entspricht der Aussage des Hymnustextes, der ihr folgende Wörter zuschreibt: „*Sprich, wie ist es möglich, unversehrten Leibes einen Sohn zu gebären?"(Kondak 2).* Beide Szenen stellen den zweiten Augenblick des Gespräches zwischen der Gottesmutter und dem Erzengel dar: Auf einen symbolischen Podest vor dem oft dargestellten thronartigen Stuhl erscheint die Jungfrau, während zur linken Seite die leicht gebeugte Gestalt des Erzengels Gabriel abgebildet ist. Seine rechte Hand erhobt er zur Grußgeste, denn in der linken Hand trägt er einen Blütenzepter. Aus einem Himmelssegment entspringen drei Strahlen. Derjenige in der Mitte kommt bis zur Heiligenschein der Gottesmutter hinunter.

Die frühere Version in Stăneşti-Vâlcea unterscheidet sich von den oben besprochenen Beispielen, indem die Beziehungen zwischen den zwei Protagonisten nicht weniger klar sind. Die Gottesmutter scheint hier diejenige zu sein, die Gabriel durch einen Schritt nach vorne und durch die zum Zeichen der Ansprache ausgestreckten Hand empfangen möchte.

Szene 3 (Oikos 2)

Da die Jungfrau unfaßbares Wissen zu fassen strebte, rief sie dem Dienenden zu: "Sprich, wie ist es möglich, unversehrten Leibes einen Sohn zu gebären?" Zu ihr sprach jener voll Furcht zuerst die Worte: "Gegrüßet seist Du, Mystin unsäglichen Ratschlusses;"

Die literarischen Quellen, entweder biblische oder apokryphe Quellen, stellen das dritte Momment der Verkündigung als *Momment des „Fiat"* dar. Die *Akathistos*-Strophe scheint aber der biblischen Erzählung nicht nachzufolgen. Der Hymnustext führt in die von den ersten zwei Strophen eröffnete Richtung weiter und zielt auf die dogmatischen Begriffe bezüglich der Inkarnationsmysterium weiter hin. Den Höhepunkt der Begegnung zwischen der Gottesmutter und dem Erzengel umgehend, nämlich die gegebene Zustimmung der Gottesmutter, stellt man die verborgene Seite des Inkarnationsmysteriums als Schwerpunkt des Textes dar. Die fragende Figur der Gottesmutter.

Nichts in der Haltung des Erzengels Gabriel verändert sich von einer Szene zur anderen. Die chronologische Reihenfolge der Episoden wird allein in der Gesten der Theotokos suggeriert. Auch diese sind aber eher als konventionelle Zeichen anzunehmen. So zum Beispiel in Snagov, wo die Figur der Gottesmutter in einer für die Verkündigungszene typischen Art wiedergegeben ist, und zwar mit dem Kopf gesenkt und eine Hand vor der Brust. Diese Darstellungstypologie kamm man sowohl im Rahmen des *Akathistos*-Zyklus als auch außerhalb dessen, wenn die Verkündigungsszene als selbstständiges Bild zwischen den zwölf Hauptfesten des Kirchenjahres erscheint, die die Gottesmutter wiederfinden.[50]

Wegen einiger Aspekte der Darstellungsart, erscheint die Figur der Gottesmutter weniger konventionell in Tismana und Stăneşti-Vâlcea aus. Dem Hymnustext treu zu bleiben, stellt man in Tismana eine noch schweigende Figur der Gottesmutter im Bild von Tismana dar; diese scheint, eher sich zurückzuziehen als dem Erzengel entgegen zu kommen. Der Maler in Stăneşti-Vâlcea beschäftigt sich genauso aufmerksam mit der Bewegung der zwei Figuren. Der Unterschied hier ist, dass man in den letzten Verkündigungsbild, der Moment der Zustimmung der Gottesmutter an dem göttlichen Plan erkennen kann. Die Szene scheint sich dieses Mal der biblischen Erzählung anzunähern. Die Gottesmutter erscheint nicht als zurückhaltende Figur so wie in Tismana sondern erhebt beide Arme zu Gabriel, als Zeichen der Annahme des göttlichen Planes, das ihnen vorbereitet wurde.

Szene 4 (Kondak 3) : die Heilige Überschattung

Die Kraft Höchsten überschattete dann zur Empfängnis die der Ehe noch Unkundige und erwies ihren fruchtbaren Mutterleib allen jenen als leiblichen Acker, welche das Heil ernten wollten mit dem Wort: "Alleluja!"

Mit ausnahme deren ikonographischen Bilderzyklen, wo die *Verkündigungsepisode* in vier unterschiedliche Szenen abgeteilt ist, stellt man die *Heilige Überschattung* in allen anderen *Akathistos*-Bilderzyklen als selbstständiges Bild dar[51]. Das Moment der Empfängnis wird in diesem Falle durch die Strahlen symbolisiert, die in Richtung der Gottesmutter weisen[52]

Ob Fresken, Ikonen oder Manuskripte, die Bildschemata der 4. *Akathistos*-Szene ist für die meisten Bilderzyklen des 14. Jahrhunderts in derselben Art aufgebaut. Im

[50] In Markov Manastir (erste Szene des Bilderzyklus) ist die Gottesmutter in ähnlicher Weise Dargestellt worden.

[51] Die *Szene der Heiligen Überschattung* ist die einzige Komposition des historisch-narrativen Teils des Hymnus, welche im Rahmen der Akathistos- Bilderzyklus enstand. Fünf der sechs 14. Jahrhundert erhalteneVersionen dieser Szene, nämlich diejenige von Dečani, Hl. Clement in Ohrida, Matejča, und Markov Manastir stellen die erste ikonographische Version für die Empfängnisszene dar, indem das Moment der Herabkommen des Heiligen Geistes durch einen *Vorhang* oder *Tücher* symbolisiert wird, das hinter der Ggestalt der Gottesmutter erscheint, symbolisiert wird. Das sechste Beispiel befindet sich in der 14. Jahrhundert Klosterkirche Cozia in der Wallachei und stellt im Falle des 4. Akathistosbild eine zweite ikonographische Version dar: Die Gottesgebärerin ist von eine Mandorla umkreisen, welche als Symbol der Theophanie erscheint.

[52] Als Beispiele dafür stehen die 16. Jahrhundert Akathistos- Ikone im Museum von St. Petersburg oder die Bilderzyklen auf der Fassade von Humor oder Moldoviţa in Moldavien.

Mittelpunkt der Komposition steht die thronende Theotokos während aus einem Himmelsegment Lichtstrahlen zu ihr herunterkommen. Hinter dem Thron halten zwei oder mehrere symmetrisch dargestellte Jungfrauen einen rot- oder weißfarbigen *Schleier* oder *Vorhang*. Was die *Akathistos*-Darstellungen aus dem 16. Jahrhundert in der Wallachei anbetrifft, gibt es einen einzigen Bilderziklus – derjenige in Stăneşti-Vâlcea – der die Überschattung des Heiligen Geistes durch das Schleier-Motiv symbolisiert.

Die Versionen in Snagov und Tismana sind nach dem Muster des *Akathistos*-Bilderzyklus in Cozia aus dem 14. Jahrhundert erstellt worden. Die Überschattung des Heiligen Geistes spiegelt sich hier in der von einer Mandorla umrahmten Figur der Theotokos wieder, auf deren Brust das Christusmedallion steht. Die theologische Bedeutung dieses Bildes ist stärker als das *Schleier-Motiv*. Die *Mandorla* steht als Zeichen der *Theophanie* dar. In den *Verklärungsbildern*, wo Christus sich den Aposteln auf dem Berg Tabor zeigt, ist seine Figur von einer Mandorla umkreist. Die Übertragung dieses Symbols auf die Gottesmutter ist gemäß ihrer Eigenschaft als Theodokos möglich[53]. *Die* Szene der *Heiligen Überschattung* wird zu einem für das Dogma des Inkarnationsmysteriums emblematischen Bild, welches gleichzeitig die Anerkennung der Jungfrau als Theodokos oder Gottgebärerin ist.

Ähnliche Versionen kann man in den Miniaturen des Psalmensammlung Tomič und in derjenigen des Synodal Manuskriptes betrachten. Die Version aber, die dem Beispiel in Cozia am nächsten steht, erscheint in der Skopelos Ikone aus dem 15. Jahrhundert.[54]

Szene 5 (Oikos 3): " Die Heimsuchung »

" Als der Schoß der Jungfrau zum Gefäß Gottes geworden war, eilte sie zu Elisabeth; deren Kind erkannte sogleich voll Freude ihren Verkündigungsgruß und rief der Gottesgebärerin unter Springen und singen zu (...)

Weder im 14. und 15. Jahrhunderth noch in dem 16. Jahrhundert zeigt die Komposition der *Heimsuchung* wichtige Variationen von einem ikonographischen Zyklus zum anderen. Was die Bilder in *Snagov* und *Tismana* anbetrifft, so sind diese fast identisch aufgebaut. Die Beobachtung der Gesamtstruktur der Kompositionen zeigt jedoch manche Unterschiedlichkeiten zwischen den zwei Darstellungen. Indem er das Bildschema von Snagov übernimmt, versucht der Maler in Tismana in die

---

[53] Grabar, A., « *The Virgin in a Mandorla of Light, in L'art byzantine de la fin de l 'Antiquité et du Moyen Age », Paris 1968, S.537.*

[54] G. Babić macht auf die ungewöhnliche Ikonographie der 4. Szene in Cozia aufmerksam, dessen Vergleichbeispiel sich in den Manuskript Syn.gr.429 befindet. Die Autorin entspricht sich für ein konstantinopolitanischer Prototyp dieser Ikonographie : *témoiagent de l'existence de versions laconiques et archaisantes de l'Acathiste, apreciées à Constantinople vers la fin du 14. siècle* ; Babic, G. *« L'iconographie constantinopolitaine... »* S. 182; Das Vergleich zwischen der 4. Szene des *Akathistos Hymnus* in Cozia und die Darstellung in den Syn. Gr. 429 wiederholt auch Daniel Barbu in seinem Studium, der 14. Jahrhundert Wandmalerei in der Wallachei gewidmet; Barbu, D., *„Pictură şi societate...",* S. 62.

Verteilung der Bildelemente einzugreifen, indem er die Umarmung zwischen der Gottesmutter und Elisabeth als Kompositionszentrum[55] wiedergebt.

Die fünfte *Akathistos*-Szene in der Krankenhauskirche von Cozia ist verloren gegangen. Die Episode der Heimsuchung wird aber ein zweites Mal, im Rahmen des hagiographischen Zyklus des *Hl. Johannes dem Täufer*, an der Ostwand des Narthex, über der Nische mit der *Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit*, abgebildet. Die Architekturelemente sind in einer solche Art angeordnet, dass der ganze Raum sich symetrisch für die Umarmung der Gottesmuter und Elisabeth sich vorbereiten scheint.

Szene 6 (Kondac 4) « Die Zweifel Josephs"

« Da in seinem Inneren ein Wirbel zweifelnder Überlegungen wühlte, erregte sich der besonnene Joseph gegen Dich, welche er für unberührt hielt und nun der Untreue verdächtigte, du Untadelige, als er aber Deiner Empfängnis vom heiligen Geist inne wurde, sprach er : Alleluja! »

Die 6. Strophe des *Akathistos-Hymnus* stellt man durch die Szene der *Zweifel Josephs* dar, eine Komposition die aus dem *Lebenszyklus der Gottesmutter* übernommen wurde. Die in *Snagov* abgebildete Szene zeigt die Gottesmutter auf der linken Seite des Bildes. Mit dem Kopf gebeugt und den Händen vor ihrer Brust gefalten, befindet sie sich in einer eigentlich konventionellen Darstellungstypologie, welche in diesem Kontext als Wiederstand der Gottesmutter zu der Anklage Josephs interpretiert sein könnte. Auf der rechten Seite der Szene kann man die Gestalt Josephs erkennen, der hinüber zur Gottesmutter blickt, während seine Stimmung entweder Gedankenversunkenheit oder Besorgnis angibt. Die Szene in *Tismana* ist ähnlich zu dem früheren Beispiel von Stăneşti aufgebaut.

Bemerkenswert im Falle der byzantinischen und serbischen Beispielen aus dem 14. Jahrhundert ist die Tendenz zu einer erkennbaren Betonung der Körpersprache der Protagonisten jeder Szene. Diese Daramatisierungs- und Narativisierungstendenz[56] scheint den Maler in *Stăneşti-Vâlcea*, *Snagov* oder *Tismana* kaum zu interessieren, indem eine betonte Expresivität der Gesten im Allgemeinen vermeiden worden ist.

---

[55] Im Unterschied zu der Variante-*Snagov*, welche die Figuren leicht unzentriert wiedergibt, näher zur linken Ecke der Darstellung hin, der Hintergrund selbst bereitet in *Tismana,* fast in einer geometrischen Art und Weise den Endeffekt formeller Harmonie. Die Umarmung der zwei Protagonisten wird im Rahmen einer architektonischen Szenographie dargestellt (die linke Säule an der die rote Draperie befestigt wird), während das grüne Band des Boden, das Mauer im Hintergrund sowie das blaue Band des Himmels dienen demselben Ziehl, indem sie eine relativ gleiche Breite erhalten und die Komposition in drei gleichmäßige Zonen verteilt.

[56] Die Gestik der Gottesmutter in der Darsterllung von *Markov Manastir* wiederspiegelt sein energischer Protest zu den Anschuldigungen Josephs; im *serbischen Psalmensammlung* verbiegt sich Joseph und beugt sich vor der Gottesmutter als Zeichen seiner Unglück. Die fragende Haltung Josephs, welche zu eine verteidigende Reaktion der Gottesmutter führt, trägt zu einer Dramatisierung der Szene im *Psalmenbuch Tomič* bei; in der Darstellung von *H. Nikolaos Orphanos* erscheint Josef sein Kinn auf einem Stock stützend; Pätzold, A., *Der Akathistos,* Bild 89 (Markov Manastir); Spatharakis, I., *Akathistos,* Bilder: 197 (Psalmenbuch Tomič), 221 (serbische Psalmensammlung), 79 (H. Nikolaos Orphanos).

Ikonographische Analogien zu den obenerwähnten Beispielen in der Wallachei stellen die Wiedergaben der betreffenden *Akathistos*-Szenen in der *Uspenskij* Ikone[57] oder der *Akathistos*-Ikone aus dem 16. Jahrhundert im Museum von St. Petersburg[58].

Szene 7 (Oikos 4): „Die Geburt Christi"

„Es hörten die Hirten, daß die Engel die Ankunft Christi im Fleisch besangen; und als sie zu ihm wie zu einem Hirten eilten, sahen sie ihn als untadeliges Lamm, im Leibe Marias weidend, welche sie liebpreisen (...)"

Die 7. Strophe des Hymnus, die über das Beten der Schäfer und über Lobeshymnen der Engel berichtet, wird überall durch die *Geburtsszene* illustriert. Als schriftliche Quellen sind für die Geburtikonographie das *Lukasevangelium* (2,1–20), das *Protoevangelium Jakobs* (18–20) und das *Evanghelium des Pseudo-Matheus* (13–14) anzunehmen.

Eine ausdrucksvolle Darstellung der Geburtsepisode ist im apokryphen Text des Protoevangheliums Jakobs (7, 2) zu finden. Indem er seine Augen von einem Bild zum nächsten bewegt, erblickt Joseph, als Erzähler des Geschehens[59], ein Panorama des kosmischen Erstarrens im Moment, als der Welterretter die Erde betrat[60].

Die ikonographische Darstellung der Geburtsepisode wird im Allgemeinen ähnlich zu der apokryphen Erzählung abgebildet, nämlich als Gesamtbild, dessen Mittelpunkt der ikonographische Kern der Episode – die in der Hölle liegende Gottesmutter mit dem Christuskind – enthält, wärend die Nebenszenen die sich um diese herum anordnen, verschiedene Momente des Geschehens illustrieren: Das Baden des Christuskind, Joseph in einer Ecke sitzend, die Gruppe der Schäfer, die Gruppe der Engel, der Schäfer auf der Flöte spielend und von einer Schafsherde begleitet oder alleine stehend.[61]

Was deutlich im Falle der *Akathistos*-Zyklen des 16. Jahrhunderts in der Wallachei vorkommt ist das gemeinsamen ikonographisches Repertorium welches die Maler in der

---

[57] Spatharakis, I. Akathistos, S. 106–128.

[58] Spatharakis, I. Akathistos, S. 92–98.

[59] Beginnend mit der Geburtsepisode scheint Josef selbst der Erzähler der Geschichte zu sein. Deshalb wird der zweite Teil des *Protoevangelium des Jakobus* konventioneller Weise auch Josephevangelium genannt; *Evanghelii apocrife,* Polirom, 2007.

[60] *Ich aber, Josef, ging umher und ging nicht umher. Und ich blickte hinauf zum Himmelsgewölbe und sah es stillstehen,und ich blickte hinauf in die Luft und sah sie erstarrt und die Vögel des Himmels unbeweglich bleiben. Und ich blickte auf die Erde und sah dort eine Schüssel stehen und Arbeiter darum gelagert, ihre Hände waren in der Schüssel. Aber die Kauenden kauten nicht, und die etwas aufhoben, hoben nichts auf, und die etwas zum Mund führten, führten nicht. Vielmehr hatten alle den Blick nach oben gerichtet. Und ich sah, wie Schafe getrieben wurden, doch die Schafe blieben stehen. Und der Hirte erhob die Hand, sie zu schlagen, doch seine Hand blieb oben stehen. Und ich blickte auf den Lauf des Flusses, und ich sah die Böcke, und wie ihre Mäuler auf dem Wasser lagen, aber nicht tranken. Dann ging alles auf einmal wieder seinen Gang. (Protoevangelium des Jakobus,* Kap.8).

[61] Die Komposition der Geburtsszene in der *Skopelos Ikone* übereinstimmt dem apokryphen Text des Protoevangeliums Jakobus in der Darstelung einiger Details wie zum Beispiel der sitzende Josef, seine Gesicht und seine Arme zum Himmel erhebend, der einsame Schäfer auf der rechten Seite der Szene oder die drei Engel in der linken Ecke, die erstarrt in dieselbe Richtung, zu der Stern aus dem ein Lichtschein den Christuskind erleuchtet, blicken; Spatharakis, I., *Akathistos,* Bild 239.

Krankenhauskirche-Cozia, *Snagov* und *Tismana* für den Aufbau der *Geburtsszene* verwendet haben. Die Gottesmutter mit dem Christuskind bildet den Mittelpunkt der Komposition. Um diese herum ordnen sich die anderen Figuren an: unten, in der linken Ecke ist Joseph gemeinsam mit einem Schäfer abgebildet, oben in der rechten Ecke ein Engel neben einem Hirten und etwas weiter unten ein Jugendlicher, der auf der Flöte spielt[62].

Die Gestalt der Gottesmutter, die neben dem Christuskind liegt, ihr Kopf zur Seite gewendet, eine Hand auf ihrem Schoß, die andere auf dem Knie, erscheint sowohl in der *Krankenhauskirche* von *Cozia* als auch in den Bilderzyklen von *Snagov* oder *Tismana,* und folgt letztlich einem der anerkannten ikonographischen Prototypen dieser Episode[63] der zum Beispiel auch in Markov-Kloster auftaucht.

Dieselben obenzitierten Darstellungsvarianten zeigen in der linken Ecke des Bildes, ein Schäfer, der Joseph etwas sagen zu wollen scheint, währenddessen dieser in Gedanken versunken bleibt. In Vergleich zu den byzantinischen und serbischen *Akathistos*-Szenen ist die Nebeneinanderstellung von Joseph und dem Schäfer, so wie es in den Versionen des 16. Jahrhunderts in der Wallachei erscheint, eher als ungewöhnlich anzunehmen, die Beispiele des 14. Jahrhunderts[64] stellen Joseph von den zwei Hirten in der rechten Ecke immer getrennt dar.

Die Engel mit bedekten Händen erscheinen in der oberen Hälfte fast jeder 7. *Akathistos*-Szene[65] in der Wandmalerei des 14. Jahrhunderts. Einen Sonderfall stellt die Geburtsszene von Cozia dar, indem sie keine betende Engelfiguren wiedergibt. Die Szene wird inzwischen durch den Rand eines Regenbogens im oberen Teil begrenzt. Ein ähnlicher Regenbogen oder ein ähnliches Himmelsegment, das aber mit Engelsfiguren dekoriert ist, erscheint in der *Akathistos-Ikone Uspenskij*. Was die Darstellung in Cozia anbetrifft, wurden die Engelfiguren entweder abgelöscht oder einfach nicht abgebildet. Die lakonische Bildschema steht jedenfalls im Gleichklang mit dem allgemeinen charakter der *Akathistos*-Darstellug in Cozia aus dem 14. Jahrhundert. Die betenden Engelgruppen fehlen in den Darstellungen des 16. Jahrhunderts in der *Krankenhauskirche – Cozia*, *Snagov* und *Tismana* auch, wärend allein das ikonographische Detail der Begegnung von Engel und den Hirten auftaucht.[66]

Zwischen den serbischen und griechischen *Akathistos*-Versionen der Geburtsszene aus dem 14. Jahrhundert[67] gibt es ein einziges Beispiel wo das *Bad der Neugeborenen Christuskind* ausgeweichen wurde, und zwar Markov-Kloster, wo die Geburtsszene

---

[62] Die oftmalige Darstellung dieser Gestalt in der 14. und 15. Jahrhunderts Szenen der Geburt Christi wurde von G. Millet unterstreicht; Millet, G., *„Recherches..."* S. 114–119.

[63] Die Darstellungstypen der Gottesmutter in der Geburtsszene sind von G. Millet identifiziert worden. Millet, *„Recherches..."* S.99–114; Tafrali, O., *„Iconografia Imnului Acatist..."* S.74–75.

[64] Die *serbische Psalmensammlung* oder die *Psalmensammlung Tomič.*

[65] In der *H. Nicolaos Orphanos* Kirche erscheinen ausnahmeweise 12 Engel; In den meisten Beispiele aber, wird entweder eine Gruppe von drei (*Decani, die serbische Psalmensammlung*) oder vier (*Psalmensammlung Tomič, Escorial Manuscript*) Engelfiguren dargestellt.

[66] Die *Lukas Evangelium* (2, 8–12) berichtet über die Begegnung zwischen den Schäfern und dem Engel des Herren, der ihnen von die Geburt des Gottensohnes benachricht.

[67] Es ist in H. Nicolaos Orphanos, Dečani, Matejča und Markov Manastir erhalten geblieben.

durch die Hinzufügung der drei Magier im Bild bereits leicht verändert ist. Das ikonographische Detail des *Badens des Christuskind*[68] erscheint im Narthex von Cozia aus dem 14. Jahrhundert sowie in dem *Akathistos*-Zyklus in Stăneşti-Vâlcea aus dem 16. Jahrhundert.

Szene 8 (Kondac V): „Die Geschichte der drei Magier"

„Da Magier den zu Gott eilenden Stern sahen, folgten sie seinem Glanz; wie an einer Fackel hielten sie an ihm fest, durch ihn forschten sie den mächtigen Herrscher aus; und als sie den Unerreichbaren erreichten, freuten sie sich seiner mit dem Ruf: Alleluja!"

Die evangelischen Episoden der *durch den Stern geleitete Reise der Magier, der Darbringung der Geschenke bzw. der Rückkehr der Magier nach Babylon* illustrieren die *Akathistos*-Szenen Nummer 8, 9 und 10, indem sie die chronologische Reihenfolge des ersten *Akathistos*-Teil zu seinem Ende führen. In der byzantinischen Wandmalerei sind sie zuerst als Episoden der Bilderzyklus der *Kindheit Christi* eingetretten, wovon das *Matthäus Evangelium* (Kap. 2, 1–12), *das Protoevangelium des Jakobus (Kap. 21)* und das *Matthäus Pseudo-Evangelium (Kap. 14)* berichten.

In *Kariye Djamii* zum Beispiel ist die *Geschichte der Magier* in einem ausführlichen ikonographischen Kontext zu beobachten. Neben der drei obenzitierten Episoden – *des Wegs, der Anbetung und der Rückkehr der Magier* – erscheinen auch andere historisch-verbundene Momente, und zwar *die Magier beim Herod, der Traum Josephs* nach der *Flucht nach Ägypten* und der *Massaker der Unschuldigen.*[69]

In der Metropolitanischen Kirche von Mistra wird der Bilderzyklus der *Kindheit Christi* in drei verbreiteten Szenen geteilt, deren Ikonographie dem Text des Matthäus- und des Lukasevanghelium nachfolgt. Die erste Komposition stellt die *Reise der Magier*, die *Darbringung der Geschenke* und das *Geburt Christi* in einen Zusammenbild dar, die zweite umfasst die Komposition des *Traums Josephs* und die der *Flucht nach Ägypten,* während das dritte Bild dem *Massaker der Unschuldigen* gewidmet worden ist. [70]

Erwähnenswert ist auch der ikonographische *Akathistos*-Zyklus in Markov Manastir[71], denn obwohl es hier die *Reise der Magier* bereits als Einzelszene gibt, schließt die Komposition der 7. *Akathistos*-Szene jedoch eine Sequenz ein, wo die Magier zu Pferde in Richtung Betlehem reisen.[72]

---

[68] Über die Frauen die die Gottemutter bei der Geburt seines Sohnes helfen erzählt die *Protoevangelium des Jakobus (18, 19).*

[69] Paul A. Underwood, *The Kariye Djami*, I, *Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes*, New York, 1966, S. 86-106.

[70] Millet, G., *Recherches sur l'iconographie de l'Evanglie aux XIV-e, XV-e et XVI-e siècle d'après les monuments de Mistra de la Macédonie et du Mont Athos, Paris 1960*, S. 146.

[71] Pätzold A., *Der Akathistos-Hymnus*, Bild 90b.

[72] Man kann die *Reise der Magier*, die *Darbringung der Geschenke* die *Rückkehr nach Babylon* und die *Geburtsszene* bereits in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts als vermischte ikonographischen Themen sehen. Millet, G., *Iconographie de l'Evanglie,* S. 145–154.

Weder die Szene der *Darbringung der Geschenke* noch die der *Rückkehr nach Babylon* sind uns innerhalb der ikonographischen *Akathistos*-Bilderzyklen in *Snagov und Tismana* beibehalten[73]. Mit Ausnahme der Kirche in Stăneşti-Vâlcea, die alle drei Episoden der Magiergeschichte bewahrt, blieb in der Wandmalerei des 16. Jahrhunderts in der Wallachei ein einziges Fragment der die 9. *Akathistos*-Szene illustriert un zwar im *Krankenhauskirche von Cozia*[74]. Das gleiche passiert mit der 10. *Akathistos*-Szene, deren ikonographische Darstellung in der Wallachei im 16. Jahrhundert uns alleine durch das Beispiel von Stăneşti-Vâlcea bekannt ist.

Motive und Symbole, welche den byantinischen Versionen der *Akathistos*-Zyklus aus dem 14. Jahrhundert charakteristisch sind, wurden im Rahmen der Darstellungen dieser narrativen Sequenz im 16. Jahrhundert beibehalten: das Motiv des *Reitenden Engels*[75], den Weg der Magier nachfahrend oder die Charakterisierung der *drei Magier als Vertreter der drei Lebensalter.*

Was die Szene der *Reise* anbetrifft, stellt die Version Tismana einige ikonographische Details als originelle Aspekte der Illustrierung dar: die Pferde der Magier bewegen sich so, als ob sie den Weg betreten würden, der ihnen durch dem Engel gezeigt wird. Die ikonographischen Versionen aus dem 14. Jahrhundert hingegen lassen keine Wende auf dem *Weg der Magier* beim auftauchen des *Reitenden Engels* vermuten. In Stăneşti-Vâlcea sind die drei reitenden Magier in verschiedene Richtungen orientiert, während in der *Krankenhauskirche von Cozia* zeigt ein noch erhaltenes Fragment die Richtung des Pferdegalopps, die nach rechts deutet. Leider kann es nicht festgestellt werden, ob dieses narrative Detail – der Richungswechsel – in der Darstellung von *Snagov* erschien oder nicht

Einen Sonderfall stellt auch die Ikonographie des 14. Jahrhunderts in Cozia dar. Dem evangelischen Text übereinstimmend taucht der Reitende Engel erst in der Szene der *Rückkehr nach Babylon* auf, als er dem Magier der Rat gibt, sich[76] einen anderen Weg für ihre Rückreise zu suchen, um einem Wiedertreffen mit Herod auszuweichen.

Szene 11 (Oikos 6): " Die Flucht nach Ägypten"

"Als Du in Ägypten das Licht der Wahrheit erstrahlen ließest, vertriebst Du die Finsternis der Lüge; ihre Götzenbilder, Heiland, ertrugen Deine Stärke nicht und stürzten. Die vor diesen Geretteten jedoch riefen empor zur Gottesgebärerin (...)"

---

[73] S. Kap. 2.

[74] Die Komposition stellt eine klassische Bildschemata dar: auf der linken Seite kann man die drei Magier erkennen, während auf der rechten Seite die thronende Gottesmutter erscheint.

[75] Nach A. Pätzold sei *der reitende Engel* zum erstes Mal in den ikonographischen Zyklen von Dečani und Markov Manastir dargestellt worden und nicht in der serbischen Psalensammlung sowie Garidis meinte; Pätzold, A., *Der Akathistos-Hymnus*, S. 23.

[76] Die Figur des reitendes Engel ist im Text des Akathistos-Hymnus nicht wiederzufinden; Der apokryphe Text des *Protoevangelium des Jakobus* (21, 4) berichtet auch nicht davon. Laut dem *Matthäus Evangelium* (2,12) aber, wurden die Magier im Traum angeleitet, auf einem anderen Weg in ihre Heimat zurückzukehren.

Die 11. Strophe des *Akathistos-Hymnus* wird durch eine Bildkomposition illustriert, die die Episode der *Flucht nach Ägypten* wiedergibt. Die schriftliche Quelle, beziehungsweise, *Matthäus* (2,14) bietet keine narrativen Details zur Episode der *Flucht nach Ägypten*. Das *Evangelium des Pseudo-Matthäus* (17–23) hingegen, umfasst eine entlang sieben Kapitel verbreitere Schilderung der Episode.

Im Allgemeinen wird die Ikonographie der *Flucht nach Ägypten* keine wesentlichen Variationen weder im 14. noch im 16. Jahrhundert kennenlernen. Das Bildschemata weist deutliche Ähnlichkeiten mit der vorherigen Szene auf, die die Episode der *Rückkehr der Magier nach Babylon* darstellt: Die heilige Familie bewegt sich von der linken zur rechten Seite der Szene wo die Festung Ägyptens erscheint. Von diesem Grundschema ausgehend werden leicht-unterschiedliche Versionen der Komposition[77] hergestellt. Vergleichbeispiele sind außerhalb der *Akathistos-Hymnus* schwer zu finden, da die *Flucht nach Ägypten* sich nicht zwischen den 12 Hauptfesten des Kirchenjahres befindet. Sie könnte möglicherweise in einem Zyklus der *Kindheit Christi* oder im Rahmen des *Kirchenkalenders (Menologion)* erscheinen.

In *Snagov* kann man das Christuskind in den Armen Seiner Mutter sehen, die auf einem weißen Esel sitzt und rückwärts zu Joseph blickt. Ein Jugendlicher mit einer roten Tunika gekleidet hält das Geschirr des Esels[78]. Die erste Analogie für die in Snagov abgebildete Szene befindet sich im Narthex von *Cozia* aus dem 14. Jahrhundert. Dem Muster von *Snagov* nachfolgend, greift man in der Darstellung von Tismana auf die Zusammenstellung der ikonographischen Elemente ein, indem es die Komposition zu einen fast perspektivistischen Bild umwandelt. Die Gottesmutter, Joseph und ihre Begleiter bewegen sich vom Vordergrund in Richtung der Festung hin, welche irgendwo im Hintergrund, nach dem Hügel, den die Figuren überqueren, liegen scheint.

In den meisten 14. Jh. *Akathistos*-Darstellungen der *Flucht nach Ägypten* (*Dečani, Markov Manastir, Matejča*) befinden sich vor den Toren der Festung verschiedenen Figuren, die zum Empfang der Gottesmutter und der Christuskind heraustreten. Da der Hymnustext selbst lautet: « ihre Göttzenbilder, Heiland, ertrugen Deine Stärke nicht und stürzten. *Die vor diesen Geretteten* jedoch riefen empor zur Gottesgebärerin (...)», die Abbildung derjenigen, die von der Götzenanbetung

[77] (a) Die Gottesmutter, auf dem Esel sitzend wendet sich zum Christuskind, der von Joseph getragen wird (*Decani, Matejca*); (b) Die Gottesmutter kann selbst den Christuskind halten während Joseph ihr folgt (*Panaghia ton Halkeon*) (c) Die Gottesmutter auf dem Esel, befindet sich hinter Joseph, der den Christuskindauf den Schultern hält ; Jesus wendet seinen Kopf zu seiner Mutter hin (*serbisches Psalmensammlung, Psalmensammlung Tomic*). In der Miniaturen der *Escorial* und *Synodal Manuskripten* erkennt man die Gottesmutter in eine Mandorla, alleine vor der Festung Ägyptens- eine ikonographische Version welche die folgende Passage des 11. *Akathistos*-Strophe *ad literam* übertägt: « *Als Du in Ägypten das Licht der Wahrheit erstrahlen ließest* ».

[78] Die Figur die das Geschirr des Esels, manchmal auch einen Korb oder einen Stock hält, wurde als Jakob, dem Sohn Josephs erkannt. Darüber berichtet das *Protoevangelim es Jakobus* (17, 2). Das *Pseudo-Mattäus-Evangelium* (18, 1) berichtet, dass Joseph drei Begleiter und Maria eine Dienerin mitnahmen.

befreit wurden ist in diesem Sinne begründet. Die gekrönte weibliche Figur, die sich vor den Toren befindet wurde als die Personifizierung Ägyptens[79] identifiziert.

Weder die 14. Jahrhundert *Akathistos*-Szene in *Cozia* noch die 16. Jahrhundert Versionen von *Snagov* und *Tismana* stellen die Figuren der Bewohner der Festung ins Bild dar. Auf diese Weise sind sie den *Akathistos*ikonen und der Psalmensammlung Tomic ähnlicher, welche die Festung zu der sich Joseph und die Gottesmutter nähern als ein einfacher arhitektonischen Bau darstellen, als umrundenden Mauer, mehrere Gebäude einschließend. *Der Verfall der Götzen*[80], auf dem sich die weiter oben im Text zitierte Passage bezieht, wird von alle Fresko- Versionen der 11. *Akathistos*-Bild berücksichtigt, indem sie die von den Mauern herunterfallende Götzenfiguren als Symbolen dazu wiedergeben. In *Snagov* schließen die Mauern der Festung *die Gestalt einer Kirche* ein, ein Detail das nur noch in der selbe *Akathistos*-Szene von *Dečani* wiederzufinden ist.

Szene 12 (Kondak 7) : « Die Vorstellung Christi im Tempel »

« Als Symeon aus dem trügerischen Zeitalter der Gegenwart scheiden wollte, wurdest Du ihm als Säugling gereicht und dennoch von ihm als vollkommener Gott erkannt ; so erstaunte ihn Deine unsägliche Weisheit und er rief : Alleluja! »

Die *Darstellung Christi im Tempel* erscheint als 12. Szene der *Akathistos*-Bilderzyklus. Die Passaje im *Lukasevangelium* (2, 25:34) das über der Moment des *Empfängnis Jesu* durch *Simeon* berichtet, beschränkt sich jedoch auf eine kurze Aufnahme des Geschehens: „*Und nach Weisung des Geistes kommen sie zum Tempel; und als die Eltern das Kind Jesus in den Tempel brachten um an Ihn das Gesetz zu erfüllen, nahm er Ihn in seine Arme und dankte Gott*" (Kap 2, 27–28).

Was der *Akathistos*-Bilderzyklus in *Snagov* anbetrifft, die einzige Personen die man in der Szene der *Darstellung im Tempel* erkennen kann sind die Gottesmutter und Simeon, zur einem und zur anderen Seite des Altar erscheinend. Der Christuskind befindet sich in den Armen Simeons[81], wovon er sich zur Gottesmutter hinwendet. Der Dramatismus der in dem 14. Jahrhundert entstandenden Darstellungen scheint sich in den 16. Jahrhundert Versionen derselben Szene nicht einfließen zu lassen.

Der außerordentliche Schwung mit dem in Markov Manastir oder Matejča[82] Simeon und der Christuskind die Arme zueinander strecken fählt in den beiden obenzitierte wallachischen Beispiele.

---

[79] In *Matejča* hält diese eine Fackel als Zeichen darauf, dass die Episode nachts stattfindet. Pätzold, A., *Der Akathistos-Hymnus*, S. 26.

[80] *Pseudo-Matthäus Evangelium* (Kap. 21–23): *Freudig und jubelnd kamen sie im Gebiet von Hermopolis an, und sie betraten eine der Städte Ägyptens mit Namen Sotinen. Und weil sich in ihr kein Bekannter fand, bei dem sie als Gäste hätten weilen können, gingen sie in einen Tempel, den man Kapitol Ägyptens nannte. In diesem Tempel waren 365 Götterbilder aufgestellt (...) Als die seligste Maria mit ihrem Kindlein den Tempel betreten hatte, geschah es, daß sämtliche Götterbilder zur Erde stürzten, (...) Da wurde erfüllt, was der Prophet Jesaja gesagt hatte* (Jes 19,1).

[81] Mit Ausnahme der zwei Versionen in *H. Clement Ohrida* und *Cozia*, alle anderen Fresco-Darstellungen (*Dečani, Markov, Matejča*) zeigen den Christuskind in den Armen Gottesmutter.

[82] Im Zusammenhang mit diesen Abbildungen wurden verschiedene homiletische Texte erwähnt. Eine anonyme Homilie, die vor dem 7. Jahrhundert verfasst wurde, beschreibt die Eile

Bemerkensvert ist auch der zur Wesentliche reduzierte Anzahl der abgebildeten Figuren, welche in der 16. Jahrhundert Versionen der Darstellung im Tempel in Vergleich zu den 14. Jahrhundert Versionen derselben Szene, erscheint[83].

Die nächstliegenden Analogien der *Akathistos*-Bilder in *Snagov* und *Tismana* sind eher in den *Escorial und Synodal Manuskripten* oder in der *Skopelos Ikone* zu finden. Die 16. Jahrhundert Darstellung in Stăneşti-Vâlcea scheint hingegen einen verschiedenen Prototyp verfolgt zu haben: Die Gottesmutter mit dem Christuskind, Joseph und der Prophetin Anna bilden die Gruppe auf der linken Seite der Szene, während hinter dem Altar, der von einem Zimborium bedeckt, sich Simeon allein befindet.

Szene 13 (Oikos 7) : "Neue Schöpfung"

"Eine neue Schöpfung zeigte uns der Schöpfer als er uns erschien, den von ihm Geschaffenen, da er aus dem Mutterleibe ungezeugt hervorgesprossen war und sie so bewahrte, wie sie war, unversehrt, auf daß wir das Wunder schauen und sie mit dem Rufe preisen (...)"

Die Version *Snagov- Tismana* der 13. *Akathistos*-Szene stellt eine Komposition dar, wo die Halbfigur des Christus Pantokrator, mit beiden Händen über eine Gruppe von nebeneinander gestellte Figuren segnet. Einfache Gläubigen oder Apostel, die Figuren die von Christus gesegnet nehmen mehr als die Hälfte der Szene ein, während der Pantokrator in dem oberen Teil des Bildes dargestellt ist. Im Vordergrund erscheinen Peter und Paul, die Gesichter zueinander gewandt, der eine Evangelium, der andere eine Philaktere haltend. Die frühere Wiedergabe in *Stăneşti-Vâlcea* folgt demselben Muster. Die Apostelfiguren werden hier (in Stăneşti) in nur zwei Reihen zusammengestellt. Im Vordergrund erscheinen die Heiligen Peter und Paul wieder. Die Pantokratorfigur segnet diese von oben herab.

Die nächstliegenden Analogien im Falle der 16. Jahrhundert Darstellungen in der Wallachei kann man in der Hl. *Clement* Kirche *in Ohrida*, in der Klosterkirche von *Dokiariou* oder in der Refektorium von *Lavra* und *Hilandar* finden.[84]

---

welche Simeon, erfüllt von Sehnsucht, Glück und Hoffnung, zum Tempel brachte, obwohl er wegen seines Alters geschwächt war. Anderenorts wird sogar über die Anwesenheit des *Heiligen Geistes* berichtet, der in *Simeon* eine übernatürliche Begeisterug erweckt. Eine 9. Jahrhundert Predigt berichtet wie Simeon den *Heiligen Geist* um Hilfe bittet, damit dieser ihn zum Tempel bringe. Eine Passage aus derselben Predigt bezieht sich auf die Reaktion des Christuskind, der in die Arme Simeons springt, als dieser auftaucht. Maguire,H., *„Art and Eloquence.. "*. S. 85.

[83] Erwähnenswert für der 14. Jahrhundert. charakteristisches Bildschemata sind die Szenen in Dečani wo hinter der Gottesmutter sowohl Joseph als auch die Prophetin Anna erscheinen oder die Versionen in *Markov Manastir* und *Matejca*, wo ebenfalls vier Protagonisten in der Szene auftretten. Sogar auch in der Version *Cozia* ist die Gottesmutter von Joseph begleitet, wärend einen dritten Heiligenschein in der linken Seite des Bildes, die Anwesenheit einer vierten Figur deutet.

[84] Dumitrescu, C.L., *„O reconsiderare..."*, S. 241; Die des öfteren begegnete Bildschemata ist für die 14. Jahrhundert Akathistos-Bilderzyklus hingegen eine andere. Im Mittelpunkt der Komposition steht Christus (als Pantokrator oder Emmanuel) während auf beiden Seiten, Gruppen von Gläubigen, unter ihnen Petrus und Paulus jedesmal zu erkennen sind.

Die Tatsache das die im Bild dargestellte Gläubigen nicht als *Huldigende* sondern als eine gleichmäßige Gruppe die von Christus Pantokrator gesegnet erscheinen, das zieht die ikonographische Darstellung in Verbindung zu der Passage am Anfang der 13. *Akathistos*-Strophe: *"Eine neue Schöpfung zeigte uns der Schöpfer als er uns erschien, den von ihm Geschaffenen..."(Oikos 7)* deren Schwerpunkt, die Idee der Erretung der Welt als Schöpfung Gottes welcher seinem Selbstopfer dafür stellt. In ähnlicher Weise, indem sie die Elemente der Glorifizierungsikonographie ausweicht, hält die Ikonographie der 13. *Akathistos*-Szene den Akkzent auf die Rolle Christi als Schöpfer und Allmächtiger, der zu die von Ihm erschaffenen Wesen blickt. In der Darstellung von Hl. Clement Kirche in Ohrida zum Beispiel, scheint die Öffnung des Halbkreises das Christus einrahmt, die gesammte Menschenmenge zu umfangen die an den Füßen des Schöpfers steht.

Ein Sonderfall zwischen der 16. Jahrhundert. Wiedergaben der 13. *Akathistos*-Strophe stellt die Szene im Krankenhauskirche von Cozia dar. Der betreffenden Szene im Narthex von Cozia (14. Jahrhundert) überstimmend, zeigen die Illustratoren die Gestalt der Theotokos und nicht die des Christus Pantokratos als Mittelpunkt der Komposition.[85]

Über diesen gemeinsamen Aspekt hinaus lässt sich die Ikonographie der Krankenhauskirche von Cozia sowohl von der 14. Jahrhundert Variante in *Cozia* als auch von der 16. Jahrhundert moldawischen Wiedergaben unterschieden. Ihre nächstliegenden Analogien befinden sich hingegen in der *Escorial* und *Synodal* Manuskripten.

Szene 14 (Kondak 8): "Fremdartige Geburt"

"Da wird eine uns fremde Geburt schauen, warden wir der Welt entfremdet; wir versetzen unseren Sinn in die Himmel. Denn deshalb erschien der Höchste als demütiger Mensch auf Erden, da er uns in die Höhe emporziehen wollte, die wir ihm zurufen: Alleluja! "

Was die ikonographischen Wiedergaben der 14. Hymnusstrophe anbetrifft, man kann verschiedene Varianten im Rahmen der 14. Jahrhundert *Akathistos*-Bilderzyklen unterscheiden. Eine dieser Varianten zeigt die Figur des Jesus Emmanuels (*H. Nicolaos Orphanos*, *Dečani)* oder der Gottesmutter mit dem Christuskind (*H. Clement- Ohrida*, *Cozia*) im Mittelpunkt des Bildes dar. Andere Wiedergaben, wie zum Beispiel die in *Markov Manastir*, ziehen eine asymmetrische Komposition vor, indem die thronende Gottesmutter sich im linken Teil der Szene befindet während die Huldigende sich gegen ihnen richten. Einen Sonderfall stellt der Bilderzyklus in *Matejca* dar, wo die 14. *Akathistos*-Strophe durch eine Kultzeremonie im Gegenwart det Hodigitria Ikone illustriert wurde.

---

[85] Der ikonographische Bilderzyklus von Humor (16. Jahrhundert) oder die Wiedergabe in der Miniaturen des serbischen Psalmensammlung in München könnten inzwischen für die gleiche Charakteristik erinnert werden. Im Moldoviţa ist eine seltene Darstellung abgebildet worden, dessen Prototyp sich in der Ikonenmalerei befindet (z. B. in der *Ikone Uspenskij* oder in der *Ikone von St. Petersburg*).

Die 14. *Akathistos*-Szene in *Snagov* ist uns nicht mehr erhalten geblieben. Sie befand sich in der süd-westlichen Fensteröffnung und ging gleich den Szenen 9, 10 und 15 verlohren. Die Darstellung in *Tismana* aber, die wahrscheinlich ohne große Veränderungen das Archetyp von *Snagov* übernommen hat, steht uns als Vergleichbeispiel zur Verfügung dar. Was auf den ersten Blick hin überrascht, ist die Tatsache, dass die Komposition in Tismana sich dieses Mal zur gar keine der 14. Jahrhundert ikonographischen Versionen vergleichen lässt und scheint sich eher dem gleichen Muster anzunähern das im *Krankenhauskirche von Cozia* zu erkennen ist.

Der Inhalt der 14. Hymnustrophe erinnert an die Episode der *Geburt Christi* (*"Da wird eine uns fremde Geburt schauen, warden wir der Welt entfremdet" (...) "Denn deshalb erschien der Höchste als demütiger Mensch auf Erden"*). Diesen bestimmten thematischen Aspekt des Textes wiedergebend, zieht die Ikonographie in Tismana sowie die in der *Krankenhauskirche von Cozia*, verschiedene Elemente von der Geburtsszene heraus, die letztlich in die für den zweiten *Akathistos*-Teil charakteristische *Ikonographie der Glorifizierung* verschmelzen lässt. Eine Gruppe von lobpreisenden Figuren befindet sich auf der linken Seite der Szene, während in den rechten Teil der Komposition das Zentrale Bild der Geburtsszene und zwar die Gottesmutter mit der Neugeborene Christuskind in der Wiege erscheint.

Die zu der wallachischen Darstellungen nächstliegende Vergleichbeispielen befinden sich in der verschiedenen Manuskript-Versionen des *Akathistos*-Bilderzyklus: in der *Synodal und Escorial Manuskripten* sowie in der *serbischen Psalmensammlung* und der *Psalmensammlung Tomic*. Das Bildschemata entwickelt sich überall in der obenerwähnten Beispielen auf der Struktur der Geburtikonographie ohne jedoch die 14. *Akathistos*-Strophe als Episode der *Geburt Christi* zu wiedergeben. Man bewahrt als Anhaltspunkt die Gruppe von Gläubigen – einer für der zweiten Hälfte des *Akathistos*-Bilderzyklus charakteristisches Element, welche die Gottesmutter und das Inkarnationmysterium preisen.

Es weitere Möglichkeiten zur Illustrierung der 14. Hymnusstrophe bietet der 16. Jahrhundert. *Akathistos*-Bilderzyklus auf der Südfassade von Moldoviţa. Zum Kernpunkt der Hymnusstrophe zu gelangen, stellt man die Gottesmutter als Orantin, mit Emmanuel an der Brust Mittelpunkt der Komposition dar, welche zu einen Synthese-Bild der Inkarnationsmysterium wird.

Da Jesus Immanuel die Orantenhaltung der Theotokos wiederholt, das unterstreicht glaubt Daniel Barbu[86] die Idee des *menschlichen Wesen*, die in der Hypostase des Sohnes übernommen wurde[87]. Dem menschlichen Wesen gelangt es jetzt, da der Logos durch die Theotokos geboren wurde, sich selbst als Opfergabe anzubieten.

In der Hl. *Nicolaos Orphanos* Kirche oder in *Dečani*, ist die Christusfigur als thronenden *Immanuel* und nicht als Pantokrator abgebildet worden- einer im Verhältnis zum Hymnustext berechtigtes Wahl, denn die Passage, bezüglich des Jesus Immanuel, wird im ersten Kapitel (1, 31) des *Lukasevangeliums* erwähnt: *"Siehe/ du wirst schwanger werden im Leibe/ und einen Sohn geberen/ des Namen Soltu Jhesus heissen"*.

[86] Barbu, D. *„Pictură şi societate..."*, S. 41–42.
[87] Barbu, D. *„Pictură şi societate..."*, S. 41–42.

Szene 15. (Oikos 8): „Christus als Mensch auf Erden /als Gott in Himmeln "

„Zur Gänze war er in den unteren Gefilden und war doch von oben gar nicht abwesend, der unbeschreibbare Logos; denn göttliche Herkunft, nicht eine örtliche Veränderung vollzog sich mit der Geburt aus der von Gott erwählten Jungfrau, welche die Worte vernahm(...)"

Die Idee der *doppelte Natur Christi* zu illustrieren, die als dogmatisches Kerne der fünfzehnten Hymnusstrophe vorkommt, stellen die meisten 14. Jahrhundert *Akathistos*-Bilder die Gestalt Christi zweimal in derselben Komposition dar. Die Szenen sind in diesem Sinne in zwei nebeneinandergestellte Zonen verteil, welche im unteren- und oberen Bildfeld entweder zwei verschiedene christliche Hypostasen, nämlich Emmanuel und Pantokrator (*Markov Manastir*), oder die gleiche christliche Hypostase- des Pantokrators (*Dečani, Elasson*) oder des Emmanuels (*Hl. Nicolaos Orphanos*)- aufzeigen.

Eine Ausnahme von dieser Regel ist die ikonographische Version in 14. Jahrhundert Cozia dar. Der Christus Pantokrator, dessen Gestalt von einer Mandorla umschlossen ist, erscheint hier als einziges Interessepunkt des Gemäldes. Aus den beiden Himmelsegmente in den oberen Ecken, kommen Brustbilder von Engel hinaus, die ihre Arme in Richtung der Zentralfigur ausstrecken. Eine fast gleiche Variante zur 15. *Akathistos*-Szene befindet sich dieses Mal in der 16. Jahrhundert Wandmalerei in Stăneşti-Vâlcea, mit dem Unterschied das die Gestalt Christi von zwei Figuren (Heilige oder Apostel in Chiton und Himation) eingerahmt wird.

Die 15. *Akathistos*-Szene in der *Krankenhauskirche von Cozia* stellt die thronende Figur des Pantokrators im unteren Bildfeld der Komposition dar. Im oberen Bildfeld, auf einem blauem Himmelssegment erscheint die Brustfigur des Jesus Emmanuel. Gleich wie in manchen Manuskript-Darstellungen (*Synodal, Escorial*) oder *Akathistos*-Ikonen (*Skopelos*), die Gruppen von Huldigende fehlen in dem obenzitierten Beispiel von Cozia.

Die 15. *Akathistos*-Szene, welche sich in Snagov in der südwestlichen Fensteröffnung befand, ging genauso wie die vorherige Szene verloren. Die Komposition in *Tismana*, die noch erhalten geblieben ist, stellt in den unteren sowie in den oberen Bildfeld die Figur des Christus Pantokrator dar, während aus einen Himmelssegment, einerseits, und andererseits des Christus zwei Brustfiguren von Engeln erscheinen.

Die Darstellungen der Usp*enskij Ikone* sowie der moldawischen Wandmalerei, stellen weitere ikonographische Versionen der 15. *Akathistos*-Szene dar und weisen auf die verschieden Arten in dem die Ikonographie eine visuelle Übertragung des Hymnustextes schaffen kann. Die Komposition der Uspenskij Ikone zum Beispiel, zeigt bestimmte ikonographische Elemente, die ihr eine eshatologische Note übertragen- der thronende Christus Pantokrator mit der ausgerollten Phylakterium, die Gottesmutter und der Heilige Johannes der Täufer neben Propheten, die ebenfalls aufgerollten Philakteren halten – während in *Humor* und *Moldoviţa* eine ungewöhnte Wiedergabe der *Heiligen Dreifaltigkeit* zum Illustrierung der 15. Hymnusstrophe ausgewählt wurde.

Szene 16 (Kondac 9): „ Alle Engel"

„Engel jeglicher Natur erstaunten das große Werk Deiner Menschwerdung; denn den als Gott Unzugänglichen sahen sie als zugänglichen Menschen, der mit uns lebte und von uns allen vernahm: Alleluja!"

Alle erhaltene Beispiele(14. oder 15. Jahrhundert) die man als Übertragung der sechszehnten *Akathistos*-Strophe beobachten kann, deuten dieselbe ikonographische Vision an. Die Zentralfigur, die entweder die Gottesmutter mit Kind oder Christus aleine sein kann, ist exclusiv von Engelfiguren umrahmt. Dieses allgemeinen Regel, die Lobpreisenden Engel als einzige Huldigungskategorie abzubilden, ist in der Anfang des Hymnustextes wiederzufinden: *„Engel jeglicher Natur erstaunten das große Werk Deiner Menschwerdung"*. Es gibt hingegen verschiedene Alternativen was die Gestalt im Mittelpunkt jeder Szenne anbetrifft.[88]

Das *Akathistos*-Bild in *Snagov* stellt der thronenden Christus Pantokrator, dessen Mandorla allseits von Engelgestelten umgeben ist, als Zentralpunkt der Komposition dar. Die beiden Engelfiguren im Vordergrund tragen höfische Kleidung und Diademen auf ihren Köpfen, Details, die man in *Markov Manastir* und *Cozia* wiederfinden kann. In *Tismana*, wo die Szene über den Eingang im Narthex dargestellt wurde, ist die Gestalt des thronenden Christus zu erkennen, die von der Mandorla umschlossen und von zwei Engeln in frontaler Halting flankiert.

Die Szene im *Krankenhauskirche von Cozia*, stellt eine einzigartige ikonographische Variante dar, deren Analogien weder in der 16. Jahrhundert wallachischen Wandmalerei, noch in der serbischen und griechischen Bilderzyklen zu finden sind. Ein Band in Form eines Halbkreises, einem Regenbogen ähnelnd, beugt sich über eine Komposition wo man die Ikonographie der Geburtsszene erkennen kann. Die Engelfiguren erscheinen auf dem Regenbogenmotiv[89] dar und über die Felslandschaft wo die Gottesmutter mit dem Christuskind in der Wiege liegen. Ähnliche Darstellungen kann man in den Miniaturen des *Psalmensammlung Tomic* und des *serbischen Psalmensammlung* betrachten.

Szene 17 (Oikos 9): „Wortgewandte Rhetoren"

„Wortgewandte Rhetoren sehen wir stumm wie Fische vor Dir, Gottesgebärerin; denn sie vermögen nicht zu erklären, wie du Jungfrau bleibst und doch zu gebären vermochtest. Wir aber bewundern das Geheimnis und rufen gläubig (...) »

Sowie im Falle des vorläufigen *Akathistos*-Bild, wird die Freiheit der visuellen Übertragung dieses Mal auch wegen des Textesinhalt beschränkt. Die Hauptelementen

---

[88] Die Gottesmutter, entweder thronend oder stehend (*H. Nicolaos Orphanos, Dečani, Matejča, Elasson*), Christus thronend (*Markov Manastir, H. Clement-Ohrida*), Christus von der Mandorla umschlossen und von Engeln umrahmt, die frontal oder fliegend dargestellt sein können (*Cozia, Escorial Manuskript*).

[89] Das Motiv des *Regenbogens* der mit Engelsfiguren bedeckt, erscheint auf der *Ikone Uspenskij* oder im 16. Jahrhundert Darstellung der Geburtsszene in der Klosterkirche von *Probota (Moldawien)*.

der Bildschamata sind praktisch in der folgenden Passage dargelegt: *„Wortgewandte Rhetoren sehen wir stumm wie Fische vor Dir, Gottesgebärerin".* Die Unterschiede von einem Bilderzyklus zum anderen sind deshalb eher unerheblich.[90]

Eine symetrisch aufgebaute Komposition, wo die thronende Gottesmutter von zwei Gruppen Huldigende flankiert ist, kann man in der Wandmalerei der *Krankenhauskirche von Cozia* betrachten. Im Vergleich zu den nebeneinandergestellten Figuren weist die Zentralgestalt der Gottesmutter einen symbolischen Unterschied an Proportionen und Höhe auf.[91]

In *Snagov* ist die Strophe durch eine assymmetrische Bildkomposition illustriert worden. Die Gottesmutter, in einem purpurroten Maphorion gekleidet, sitzt auf einen thronartigen Stuhl auf der rechte Bildseite. Das Christuskind hält sie auf ihren Knien, während dieser mit einem Arm die Gruppe von Gläubigen segnet[92].

Die Bildkomposition in *Tismana* weist dieses Mal eine zweiseitige Symmetrie auf. Die Zentralfigur der Gottesmtter mit dem Christuskind wird frontal dargestellt während auf der einen und auf der anderen Seite sich in Roben gekleidete Gestalten befinden. Die ältesten Vertreter der Gruppe, die sich in der Nähe des Thrones befinden, halten ausgerollte Philaktere. Hinter ihnen erscheinen jüngere Gestalten, die in gleicher Art gekleidet wurden.

Die Szene ist in *Stăneşti-Vâlcea* ebenfalls als zweiseitige Komposition aufgebaut. Im Mittelpunkt befindet sich die thronende Gottesmutter während links und rechts die selben Gestalten, die in den vorhärigen Beispiele betrachtet konnten. Zwei der Rhetoren halten Bücher, der auf der linken Seite, ein offenes, der rechts ein geschlossenes. Die Anzahl der abgebildeten Figuren ist hier viel größer als in den späteren, obenzitierte Beispielen in der wallachischen Wandmalerei. Die Gestalt der Gottesmutter aber unterscheidet sich von den secundären Figuren nicht mehr, Diesen Aspekt kann man bereits in den *Akathistos*-Bilderzyklus in Hl. Clement-Ohrida beobachten.

Szene 18 (Kondak X): „Welterretung"

„Da der Ordner aller die Welt erretten wollte, suchte er diese heim, sich selbst verkündend. Und da er unser Hirte war, als Gott erschien er um unseretwillen uns gleich; da er als Gleicher sein Ebenbild rief, vernahm er als Gott: Alleluja!"

Die achtzehnte Hymnusstrophe wird im Rahmen der 16. Jahrhundert *Akathistos*-Darstellungen in der Wallachei durch ein selter übertragenes Bild

---

[90] Ein Sonderfall stellt die ikonographische Wiedergabe in Matejča dar, welche die 17. *Akathistos*-Strophe als Zeremonieszene mit der Hodighirtra Ikone als Zentralpunkt des Bildes illustriert; Pätzold, A., *Der Akathistos*, Bild 69.

[91] Die Akathistos-Bilder in Dečani folgen diesen Regel in einer augenfällige Weise nach, indem die Gestalt der Gottesmutter in Vergleich zu der anderen Figuren soger verdoppelt erscheint.

[92] Die drei Gestalten, die vor der Gottesmutterin in der 17. Szene von Snagov erscheinen, sind in weiße Roben mit goldenem Epitrachelion gekleidet während auf dem Kopf sie Ballonähnliche Hüten tragen. Diese Kopfbedeckungen erinnern an dem Skiadeion der byzantinischen Würdenträgern meint A. Pätzold (*« Der Akathistos -Hymnus...* », N. 180, S. 35); Sie erscheinen in verschiedene Versionen der 17. Akathistosszene (Matejča, Markov Manastir oder H. Clement, Ohrida) und sogar in andere Szenendes Hymnus (20 oder 23).

wiedergegeben, nämlich durch die sogenannte *Anapeson-* oder *Schlaf des Jesus Immanuel* Szene.[93]

Mit Außnahme der Bilderzyklus in Stăneşti-Vâlcea, alle anderen ikonographischen Darstellungen der *Akathistos-Hymnus* (*Krankenhauskirche von Cozia, Snagov* und *Tismana*) werden die 18. Hymnusstrophe durch den obenerwähntes *Anapeson*-Bild illustrieren. Im Narthex von Tismana gibt es auch eine zweite Wiedergabe der *Anapeson,* und zwar im Tympanum des Westeingangs während die gleiche Komposition sich im Falle von Stăneşti-Vâlcea, in der Nische über dem Diakonikon befindet.

Auf dem Hintergrund einer Felslandschaft erscheint in *Snagov* die überdimensionierte–Gestalt Jesus Emmanuels. Von einer Art rotem Mandorla umschlossen, hält er in seinem linken Hand ein aufgerolltes Philakterium. Was die Mandorla anbetrifft, diese rotfarbige Varinte erscheint häufig in der Geburtsszene, um der Gestalt Gottesmutter. Die rechts neben Jesus dargestellte Figur der Gottesmutter scheint im tiefe Gedanken versunken zu sein. In der unteren Bildzone befindet sich die Personifizierung des Kosmos, die ihren Blick auf Jesus Immanuel hinrichtet.

Die *Akathistos*-Szene in *Tismana* übernimmt das ikonographische Bildschema von Snagov, denen sie einige Veränderungen hinzufügt und ihnen eine zusätzliche Expressivität vermittelt. Um man auf die Körpersprache der Protagonisten aufmerksam zu machen, lässt man bestimmte Gesten betonen. Die Gottesmutter wird näher an Jesus dargestellt während die Kosmos-Personifizierung mit seinem linken Arm zu Jesus Emmanuel zeigt.

Die Wiedergabe in der *Skopelos Ikone* wird als die Version angesehen, die den Beispielen in der Wallachei am nächsten steht. Varianten der *Anapeson* erscheinen auch in einigen Manuskriptminiaturen, wie zum Beispiel die Miniaturen des *serbisches Psalmensammlung* oder des *Psalmensammlung Tomič*.

In der 14. Jahrhundert Wandmalerei hingegen, ist keine ikonographische Version zu finden die man als Prototyp für den wallachischen Beispielen annehmen könnte. In den meisten Fällen sind solche Bildkompositionen anzutreffen, wo das Hauptthema der Hymnusstropne, bzw. *das göttliche Erretungsplan,* entweder durch die Auflösung mancher Elementen aus dem *Anastasisbild* (*Dečani*) oder den Anastasisbild selbst übernehmend (*Markov Manastir, Matejča*) illustriert wurde. Das achtzehnte *Akathistos*-Bild in Stăneşti dessen nächstliegendsten Analogien sich in *Athos (Hilandar, Lavra*) und in *Hl. Clement, Ohrida* befinden, gehört zu dieser Gruppe von ikonographischen Darstellungen das sich von der *Anastasis Komposition* inspirieren lassen.

---

[93] Die literarische Quellen dieser Thema sind die Prophezeihungen Jakobus (Genese, 49, 9) bzw. der Psalm CXX, 4. Der zuletzt erwähnt wird im Verlauf der Nachmittagsmesse vorgetragen, während der Text der Genese 49 am Ostersamstag gelesen wird. Das Thema der Anapeson ist in der palaiologischen Wandmalerei weit verbreitet und wurde des öfteren im Raum der Pastophorien dargestellt; Dufrenne, S., *Les programmes iconographiques, S.54, S. 33.*

Szene 19 (icos X) : „Gottesmutter als Schutzwall"

„Du bist der Schutzwall der Jungfrauen und aller, die sich zu Dir flüchten, jungfräuliche Gottesgebärerin! Denn so bereitete Dich der Schöpfer des Himmels und der Erde, Unbefleckte, da er in Deinen Schoß einging und alle lehrt, Dir zuzurufen (...)"

Als Protagonisten der 19. *Akathistos*-Szene sowie der 19. *Akathistos*-Strophe ist die Gottesmutter in verschiedenen Darstellungstypen abgebildet. In den frühesten der wallachischen Beispielen beziehungsweise in Stăneşti-Vâlcea, erscheint sie als Orantin, mit dem Kind in der Mitte auf ihrem Schoß, während weibliche Figuren- die meisten als einfache Gläubigerinnen gekleidet- sie von alle Seiten umkreisen. Der obenerwähnte Beispiel in Stăneşti-Vâlcea ist der einzige zwischen der wallachischen Versionen der 19. Hymnusstrophe welche die Gottesmutter als *Orantin mit dem Christuskind an der Brust* wiedergibt. Im Typ der Orantin erscheint sie auch in Cozia oder in den *serbischen Psalmensammlung in München* (1370).[94] Das umfangreiche Maphorion der Gottesmutter in Stăneşti wiederspiegelt einen bestimmten thematischen Aspekt der Hymnusstrophe, indem es die Gottesmutter als Schutzerin beschreibt[95]. Eine Art offenes Zelt, das ebenfalls ein Symbol des Schutzes darstellt, erscheint hinter der Theotokos im *Markov Manastir*.

Die meisten der 14. Jahrhundert Wiedergaben dieser *Akathistos*-Strophe, stellen die Gottesmutter thronend dar, dem Christuskind in ihre Arme haltend.[96] In der *Synodal* und *Escorial Manuskripten* ist sie als *Beschutzerin* und nicht als *Orantin* abgebildet. Die Arme der Gottesmutter- die Beschutzerin sind im Unterschied zur Typ der Orantin näher zum Körper dargestellt während die Handflächen sich nach Innen wenden. Die Fresken in *Humor* sowie die 16. Jahrhundert Ikone von *Agapia* zeigen die Theotokos im Typ der *Nikopoia* (thronend, mit dem Christuskind im Klipeus).

Im *Krankenhauskirche von Cozia* wird die Gottesmutter frontal stehend wiedergegeben, mit einem Arm vor der Brust und der anderen in Richtung der Gläubigen weisend, die sich neben ihr befinden. Eine Gruppe männlichen Gestalten wurde nach rechts abgebildet während die zwei nach linken erscheinenden weiblichen Gestalten, Gesten der Lobpreisung zeigen. Sowohl die männlichen als auch die weiblichen Figuren tragen Mäntel, die um den Hals gebunden sind und auf die Tatsache hinweisen, dass es sich in diesem Fall um einfache Gläubige handelt. Bemerkenswert ist auch der im Hintergrund abgebildete Mauer, ein ikonographisches Detail welcher (auf) die Beziehung zwischen Bild und Text hindeutet.

Männergruppen sind kein gewöhnliches Element dieser Szene. Im Gegenteil, Gruppen von Mönchen erscheinen nur noch im *Psalmensammlung Tomič* beziehungsweise in der *Ikone Skopelos* wieder[97] während in der *Akathistos*-Bild

---

[94] Sabados, Marina, Ileana, *« Deux Icones du XVI-e siècle illustrant le X-e oikos de l'Hymne Akathist »*, RRHA, Série Beaux -Arts Tome XXXV, S.45–56, Bucharest, 1998.

[95] Diesen symbolischen Element kann man in der 19. Akathistosszene auf der Außenfassade von Moldoviţa (16. Jahrhundert) wiederfinden.

[96] Diese kann man in *Dečani*, *Markov Manastir* oder in zwei athoniten Versionen (die Trapeza von Lavra und die Trapeza von Chilandar) wiederfinden.

[97] Millet, G., *Monuments de l'Athos*, Tafel 146–174/2.

von Lavra zur Berg Athos eine Gruppe Bischöfe links von der Gottesmutter steht. Die Abbildung von Männernfiguren im Rahmen der neunzehnten *Akathistos*-Szene stellt also einen Sonderfall dar, obwohl der Hymnustext in diesem Sinne nicht zu begrenzen scheint: „ Du bist der Schutzwall der Jungfrauen *und aller, die sich zu Dir flüchten* (...) ". Die Methode der ikonographischen Darstellung besteht aber darin die Akzente im Text zu erkennen und die visuelle Übertragung in diesem Sinne zu beschrenken.

In der *Akathistos*-Bild von *Snagov,* wo die Gottesmutter nur von weiblichen Figuren umrahmt ist, kann man rechts der Zentralfigur die Gestalt einer Nonne[98] erkennen während zur linken Seite sich andere weibliche Gestalten befinden, deren Kleidung einen adeligen Rang andeutet. Die selbe Formel – Nonnen, adelige Figuren und einfache Gläubigerinnen- erscheint im *Akathistos*-Bild von *Tismana.* Es handelt sich hier um eine ikonographische Konvention, indem die ausgesuchte Diversität der Figuren auf einen bestimmten thematischen Aspekt des Hymnustextes aufmerksam macht, und zwar auf die allumfassenden und allgemeinen Schutzfunktion, die die Gottesmutter allen menschlichen Wesen anbietet. Rechts Königinnen links einfache Gläubigerinnen darstellend, zieht auch der Maler im *Markov Manastir* auf eine Polarität welche die gleiche Idee zur universellen Schutz der Theotokos unterstreicht.

Szene 20 (condac XI) : „Hymnen versagen"

„Jeder Gesang bleibt unübertroffen wenn er die Menge Deines Mitleids erfassen will; denn selbst wenn wir Dir Psalmen und Oden in gleicher Zahl darbringen, heiliger König, ist das Opfer nicht dem vergleichbar, das Du denen darbrachtest, die Dir zuriefen: Alleluja!!"

Eine erste ikonographische Version der zwanzigste *Akathistos*-Strophe stellt der Christus Pantokrator im Mittelpunkt des Bildes dar. Entweder stehend oder thronend, ist dieser von huldigende Figuren umrahmt. Beispiele zu dieser Version sind im Rahmen der ikonographischen Zyklen in *Hl. Clement Ohrida, Hl. Demetrius der Markov Manastir* oder in den Miniaturen der *Escorial* und *Synodal* Manuskripten wiederzufinden.

In *Markov Manastir* ist der thronende Pantokrator von Engeln und von Bischöfen umrahmt, jeder in zwei verschiedene Gruppen geteilt. Für den selben *Akathistos*-Bild stellt man in *Moldoviţa (16. Jahrhundert)* der thronende Christus von Bischöfen mit geschlossenen Evangelien flankiert, als höchster Priester dar. Eine asymmetrische Bildschemata folgend, erkennt man demselben ikonographischen Prototyp in der Darstellung von Stăneşti-Vâlcea.

Die späteren ikonographischen Übertragungen der 20. *Akathistos*-Strophe in *Snagov* und *Tisamana* sollen hingegen mit der 14. Jahrhundert serbischen Freskenversionen *in Dečani oder Matejča* vergleicht werden, welche als Bilder einer liturgischen Zeremonie um die Hodigitria Ikone gedacht wurden.

Sowohl in der Bildkomposition von *Snagov* als auch in der von *Tismana* ist eine Ikone der Gottesmutter zu sehen, die nicht mehr zur *Hodigitria-* wie in der 14.

[98] Die Szene erscheint am Fensternische und ist uns deshalb nur fragmentarisch bewahrt worden.

Jahrhundert Darstellungen, sondern zur *Eleousa-Typ* gehört. Sie ist auf einer Holzhalterung befestigt, das unter einer Art Ciborium liegt. Das Ciborium selbst erhebt sich auf einen Treppenbauwerkes, wo ein Bischof in Gebetshaltung abgebildet ist, während die Figuren auf der linken Seite der Szene, Kleriker oder Sänger, an der Motiv der drei Alter erinnern.

Die Komposition ist in der Version Tismana etwas einfacher aufgebaut. Während der Bischoff sein Platz neben der Gottesmutter Ikone beibehaltet, eine einzige mittleren Alters Figur der sich zur Eleousa-Ikone richtet, trettet in der linken Helfte der Szene auf. Gekleidet wie die aus der Bildzusammenstellung von Snagov, trägt er auf dem Kopf kein Statuszeichen.

Szene 21 (icos XI): „Gottesmutter als Fackel"

„Als Fackel, die Licht empfängt und ihnendenen in der Finsternis leuchtet, sehen wir die heilige Jungfrau. Denn da sie das unstoffliche Licht faßt, führt sie alle zu göttlicher Erkenntnis, mit ihrem Schimmer den Geist erleuchtend, und wird mit dem Zuruf geehrt (...)

Die Metapher *„Fackel, die Licht empfängt"* bekommt eine visuelle Übertragung in der 21. *Akathistos*-Szene, indem der Maler von Snagov eine Komposition darstellt"[99] wo die Gottesmutter neben eine brennende Kerze abgebildet ist. Die rechts und links abgebildete Gruppen von Personen scheinen von einer Art dunkle hohe Öffnungen herauszukommen, welche an das Motiv der Felshölle erinnern[100]. In einige 14. Jahrhundert Darstellungen der besprochenen Hymnusstrophe[101] wird die Gottesmutter selbst auf dem Hintergrund einer Hölle abgebildet so dass die Idee, die Gottesmutter sei diejenige die unseren Weg zur göttlichen Erkenntnis erleuchtet, noch deutlicher vorkommt.

Obwohl die Szene im *Krankenhauskirche von Cozia* sehr gelöscht ist, lässt sich das ikonographische Bildschemata der Szene klar andeuten. Die frontal dargestelle Gottesmutter wurde aleine zwischen zwei Gruppen von Figuren die die Hände fürbittend zur Gottesmutter erheben. Ob ursprünglich eine ikonographische Wiedergabe des Wortes „Fackel" im Hymnustext erschuffen wurde, das kann heute nicht mehr festsgestellt werden.

In Vergleich zu den anderen erhaltene 16. Jahrhundert Versionen in der wallachischen Wandmalerei, deutet die ikonographische Übertragung der 21.

---

[99] Die Metapher der „Fackel" wird entweder in Form einer Flamme (*Markov Manastir*) oder in Form einer über der Kopf der Gottesmutter erscheinende Kerze (*Matejča, Dečani*) wiedergegeben. In der Version von *H. Clement-Ohrida* wird die Gottesmutter mit dem Christuskind von den teophanischen Symbol der Mandorla umfassen. Die Kerze kann auch vor der Gottesmutter erscheinen (*Escorial, Synodal*) oder sogar in ihren Händen (*Psalmensammlung Tomič*). In der *Skopelos Ikone* hält die im Heiligenschein dargestellte Theotokos eine Fackel in deren Flamme die Figur Jesus Emmanuels in weiß gezeichnet ist; Spatharakis, Akathistos, Bilder 190 (Escorial), 169 (Synodal gr. 429), 212 (Psalmensammlung Tomič), 251 (Skopelos Ikone).

[100] Es gibt mehrere Stellen wo der Akathistos-Bilderzyklus dieses ikonographisches Motiv verwendet. Manchmal kann man die Felshöle aus dem Christi die Voreltern herauszieht als solche erkennen.

[101] In *Dečani, Matejča* oder *Markov Manastir* zum Beispiel.

Akathistos-Strophe in *Stăneşti-Vâlcea* originelle Aspekte zu: Auf der linken Seite des Bildes erscheinen Gläubigen in Gebetshaltung, die sich in eine Felshölle eingeschlossen befinden. Sie blicken alle nach oben, in die Richtung der Gottesmutter während diese auch zur Grotte zuwendet ist, das Christuskind in ihre Arme haltend. Eine zur *Akathistos*-Bild in *Stăneşti-Vâlcea* ähnliche ikonographische Variante ist diejenige in der Hl. Clement Kirche in Ohrida[102], mit dem Unterschied, dass der Dramatismus hier nicht so betont ist wie in der walachische Wiedergabe – die Gläubigen sind in der Grotte nicht eingeschlossen und sie beugen sich vor der Gottesmutter nicht.

Szene 22 (condac XII): „ Schuldschein"

„Der aller Menschen Schuld löst, wollte alte Sünden vergeben, und so begab er sich in eigener Person zu denen, die sich seiner Gnade begeben hatten. Und als er den Schuldschein zerriß, hörte er von allen: Alleluja!"

Die soteriologischen Akkzente der 22. Hymnusstrophe bewirken dass die meisten Ikonen-Darstellungen bestimmte ikonographische Motiven der *Anastasisszene* verwenden. Obwohl I. Spatharakis von *Varianten des Anastasis*[103] spricht, diese Art von vermischte Darstellungen (*Skopelos Ikone, Psalmensammlung Tomič* oder *Uspenskij Ikone*) bleiben der Ikonographie des *Akathistos*-Bilderzyklus treu. Es scheint sich eher eine Synthese zwischen der wohl bekanntes Bildschemata des zweiten *Akathistos*-Teil und die Ikonographie des *Abstiegs Christi in der Vorhölle*[104] ergeben zu lassen.

Die zweite ikonographische Version der 22. *Akathistos*-Strophe und diejenige die im Rahmen des Bilderzyklus in *Snagov* übernomen wurde, stellt eine Serie Kompositionen dar, welche sich auf der ikonographischen Umsetzung einer bestimmten Aussage der Hymnusstrophe konzentrieren. Die Idee der *Erlösung der Menschheit* wiederholend, erinnert der Text an den *väterlichen Schuldschein* der von Christus zerstörren wurde. Sowie im Falle der vorhärigen Szene stellt die Ikonographie eine literarische Wiedergabe des Hymnustextes dar. Beispiele dazu

---

[102] Weitere Vergleichbespielen können im Psalmensammlung *Tomič*, in den Manuskripten *Escorial* und *Synodal* oder in der *Skopelos* Ikone betrachtet werden.

[103] Spatharakis, *I., Akathistos*, S. 119.

[104] In der *Uspenskij Ikone* zum Beispiel, ist das Zentralbild der *Anastasisszene* (Christus, die Tore der Hölle übertrettend) als Mittelpunkt der 22. Akathistos-Darstellung wiedergegeben worden. Die Felshölle im Hintergrund, die Gruppe verschiedene Kategorien von Menschen in deren Richtung Christus seinen Arm ausstreckt, während er mit der anderen den Schuldschein von Satan entfernt. In der *Skopelos Ikone* hält Jesus das Kreuz mit der linken Hand während verschiedene Gestalten, zwischen ihnen die kniende Voreltern Adam und Eva zusammengedrängt liegen. Die Komposition in der *Escorial* und *Synodal* Manuskripten zeigt eine geschlossenen Tür die Christus von der auf der linken Seite erscheinende Figuren, *„die sich seiner Gnade begeben hatten"* (Kondac 12) trennt. Die Variante in der Psalmensammlung Tomič hingegen ist eine Syntese von verschiedene Elemenenten die zur Ikonographie der Anastasis gehören (Christus im Heiligenschein, das Kreuz links von der geschlossenen Tür haltend) mit eine Serie von Elementen die bestimmten Aspekten des apokryphen Text des Evangheliums des Nicodemi-*Descensus Christi ad Inferos* (die Figur Satans ermordet durch einen Engel) illustrieren.

Snagov, Szene 1

Snagov, Szenen 2, 3

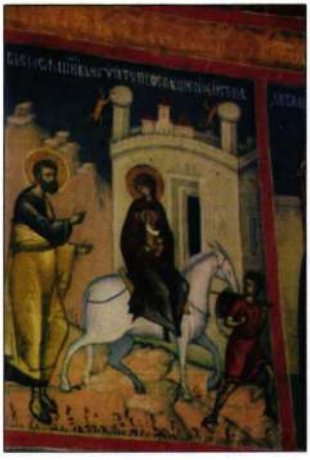
Snagov, Szene 4

Snagov, Szene 5

Snagov, Szene 6

Snagov, Szene 7

Snagov, Szene 8



Snagov, Szene 11

Snagov, Szene 12

Snagov, Szene 13

Snagov, Szene 16

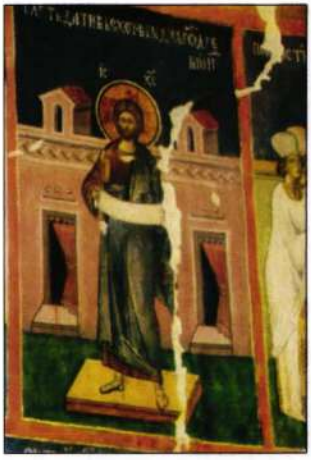
Snagov, Szene 17

Snagov, Szene 18

Snagov, Szene 19

Snagov, Szene 20

Snagov, Szene 21



Snagov, Szene 22

Snagov, Szene 23

Snagov, Szene 24

Tismana, Szene 1

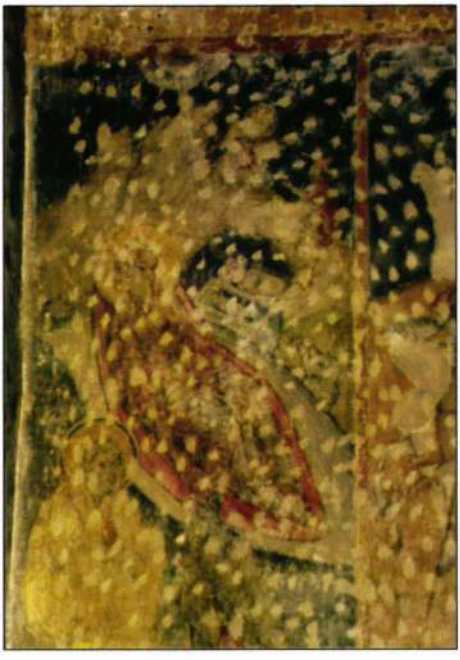
Tismana, Szene 2

Tismana, Szene 3

Tismana, Szene 4

Tismana, Szene 5

Tismana, Szene 6



Tismana, Szene 7

Tismana, Szene 8

Tismana, Szene 11

Tismana, Szene 12

Tismana, Szene 13

Tismana, Szene 14

Tismana, Szene 15

Tismana, Szene 16

Tismana, Szene 17

Tismana, Szene 18

Tismana, Szene 19

Tismana, Szene 20

Tismana, Szene 21

Tismana, Szene 22

Tismana, Szene 23

Tismana, Szene 24

Krankenhauskirche von Cozia, Szene 7

Krankenhauskirche von Cozia, Szene 8

Krankenhauskirche von Cozia, Szene 12

Krankenhauskirche von Cozia, Szene 13

Krankenhauskirche von Cozia, Szene 14

Krankenhauskirche von Cozia, Szene 15

Krankenhauskirche von Cozia, Szene 16

Krankenhauskirche von Cozia, Szene 17

sind in *Dečani*, *Matejča*, *Markov Manastir*, *H. Clement-Ohrida* oder *Cozia* wiederzufinden.

Die Illustratoren in *Snagov* scheien dem gleichen ikonographischen Prototyp wie der 22. *Akathistos*-Bild im Cozia (14. Jahrhundert) verfolgt zu haben. In beiden Fälle ist die Szene fast ikonisch wiedergegeben: Im Mittelpunkt der Komposition befindet sich die Figur Christi alleine, dem sogennanten *cheirographon* zerstörend. Die Ikonographie in *Tismana* stellt bestimmte Elementen dar, nämlich die vor Christus knienden Gestalten, die nur noch im 16. Jahrhundert *Akathistos*-Bild in Stăneşti-Vâlcea wiederzufinden sind. Eine Gruppe männliche Gestalten, die Händen zur Christus ausgetrect als dieser der Shuldschein erscheint auch in Matejča.

Szene 23 (Oikos XII) : „Beseelter Tempel"

„Wir besingen Deine Geburt und preisen Dich alle als beseelten Tempel, Gottesgebärerin. Denn indem der Herr, der alles mit seiner Hand umfaßt hält, in Deinem Leibe Wohnung nahm, heiligte er Dich, verklärte er Dich, lehrte er alle, Dir zuzurufen (...)

Eine symetrische Komposition im Mittelpunkt deren sich die Gottesmutter mit dem Christuskind befindet, illustriert die 23. *Akathistos*-Strophe in Stăneşti-Vâlcea. Links der Theotokos kann man zwischen andere Figuren zwei Bischöfen erkennen, die Evanghelien tragen während die nach rechts abgebildete Gruppe ohne Außnahme Sänger- nach ihre Kleidung (weiten Ärmeln, breite Kragen um den Hals) erkennbar- zusammenstellt. Eine ähnliche Komposition erscheint in *Hl. Clement Kirche* in *Ohrida*. Die Kupolle die sich hinter der thronender Theotokos erhebt, wiederspiegelt die Metapher im Text, welche die Gottesmutter als „beseelten Tempel" beschreibt.

In *Snagov* stellen die Illustratoren eine asymmetrische Komposition im Rahmen des 23. *Akathistos*-Bild dar. Die thronende Gottesmutter, dem Christuskind auf ihren Knien haltend, befindet sich unter einem *Ciborium*, wovon sie in Richtung der drei Gestalten blickt, die von Christus gesegnet werden. Diese drei männliche Figuren befinden sich auf der linken Seite der Szene und können wegen ihre langen Roben und vergoldeten Epitraheilon als Geistliche identifiziert werden. Einer der abgebildeten Sänger trägt einen aufgerolltes Philakterium und ein Schreibinstrument in seine Hände.

Die 23. *Akathistos-S*zene in *Tismana* richtet sich demselben Prototyp zu, das die Theotokos als Zentralfigur der Komposition darstellt während diese mit dem rechten Hand zu dem auf ihren linken Arm segnende Christuskind zeigt. Die Kirche über den drei links erscheinende Gestalten, ersetzt den Ciborium das im Falle des analogen *Akathistos*-Bild in *Snagov* wiedergegeben wurde. In *Matejča* zum Beispiel sind sowohl das Motiv des Ciboriums (über der Gruppe Geistlichen erhebend) als auch das Motiv der Kirche (neben der Theotokos mit dem Christuskind) zu sehen. Der selben Passage des Hymnustextes entsprechend, der die Gottesmutter zu einer „beseelten Kirche" vergleicht, stellt man in der *Uspenskij Ikone* die Gestalt einer Kirche in deren Kalotte sich eine Ikone der Gottesmutter befindet.

Wie auch von A. Pätzold im Bezug auf der 14. Jahrhundert serbischen und griechischen *Akathistos*-Darstellungen beobachtet wurde, fast alle Bildinterpretationen die [105] eine Hymnusstrophe zu übertragen haben welche zusätzlich an Psalmen oder Lobeshymnen dem Christus und der Theotokos gewidmet erinnert[106] wird diese durch verschiedene symbolische Elementen sowie das Ciborium, die Kupolle oder die Kirchegenbäude illustrieren. Der über der thronende Gottesmutter erscheinende Ciborium (Szene 23) oder die Kirche über der Gruppe der Geistliche sind, der die Gottesmutter mit der Kirche Christi vergleicht. Die drei Sänger in langen Roben und weißen Hüten, die für den Klerus[107] spezifisch sind, das Motiv der drei Alter durch ihr Aussehen wiedergebend, sind sowohl in der Szene 23. als auch in der Szene 20 anwesend, vor der Ikone der Gottesmutter mit dem unter dem Ciborium sitzend.

Szene 24 (Kondak 12): „Darbringung des Hymnus"

„O von allen besungene Mutter, die Du den über allen Heiligen heiligsten Logos geboren hast, nimm jetzt unser Gebet an, errette uns von allem Unheil und erlöse uns von der drohenden Höllenstrafe alle, die Dir rufen: Alleluja!"

Die Textvorlage der 24. Hymnusstrophe übersprechend, stellt der 24. *Akathistos*-Bild in *Stăneşti-Vâlcea* die Gottesmutter im Typ der Orantin als Zentralfigur der Komposition dar. Ein Zelt, dessen Falten sich links und rechts der Gottesmutter verbreiten, die neben erscheinende Gestalten umfassend, weist auf die Idee der Schutzfunktion Gottesmutter hin, das sich gleichzeitig in der ausgebreitete Maphorion der Theotokos wiederspiegelt. Das Bild in Hl. *Clement, Ohrida* stellt eine ähnliche Wiedergabe dar.

Was die Ikonographie in Snagov anbetrifft, es handelt sich dieses Mal um eine Parallele zur 14. Jahrhundert ikonographischen Prototypen und eine des Hymnustextes selbst originelle Überarbeitung. Die 14. Jahrhundert Beispiele stellen verschiedene Kompositionen dar, welche eine liturgische Zeremonie im Gegenwart der Theotokos Ikone abbilden[108]. Stattdessen , wird man den letzten

---

[105] Die Gottesmutter Ikone kann al Zentralpunkt der 23. Akathistosszene erscheinen, ohne das sie im Mitte einer liturgischen Zeremonie abgebildet sei. Als Beispiele dazu stehen Bilder in der *Uspenskij Ikone* oder der 23. Akathistos-Bild in *Moldoviţa.*

[106] *„Selbst wenn wir Dir Psalmen und Oden in gleicher Zahl darbringen, heiliger König...* " (Strophe 20) oder *„Wir besingen Deine Geburt und preisen Dich alle als beseelten Tempel, Gottesgebärerin ...*" (Strophe 23).

[107] In den griechischen und serbischen Darstellungen tragen die Sänger konische Hüte mit einem nach außen gebogenem Rand. Die weißen ballonformige Kappen so wie sie in den Darstellungen von *Snagov und Tismana* erscheinen, sind dem Klerus eigen, können aber auch von Sänger getragen werden. Außerdem ist das Gewand der Sänger kann durch die weiten Ärmel und den breiten Kragen erkennbar; Pätzold, A., *Der Akathistos-Hymnus,* N. 275, S.67.

[108] Mit Ausnahme von Hl. Clement- Ohrida und Cozia, stellen alle anderen 14. Jahrhundert Bilderzyklen die 24. Akathistosszene als Zeremoniellbild deren Mittelpunkt Szene Gottesmutter Ikone ist. In Markov Manastir ist die Komposition reich und überfüllt abgebildet, die Hodighitra Ikone auf einem Podest zwischen Bischöfen, Diakonen und Sänger sitzend. Das Bild in Matejča ist ähnlich doch vereinfacht aufgebaut, während in Dečani den Tzaren Stefan Dušan mit seiner Ehefrau Elena und ihrem Sohn Uroš als die wichtigsten Figuren zu erkennen sind; Pätzold, A., *Der Akathistos-Hymnus*, S. 42; Spatharakis, I., *Akathistos,* S. 156; Babič, *G., L'iconographie constantinopolitaine,* S.188; Velmans, T., *Une illustration,* S. 156

Akathistos-Bild in Snagov als eine Szene der Fürbitte wiedergeben, wo die Gottesmutter selbst für den Stifter eintrettet. Die reduzierten Dimensionen seiner Gestalt sowie seine kniende Haltung, verleiht ihm die Züge eines Stifterporträts [109]

Die Ikonographie der 24. *Akathistos*-Szene in *Moldoviţa* deutet dasselbe Art von Merkmale wie die im Snagov besprochene Darstellung. Seit die 24. *Akathistos*-Strophe als *Darbringung des Hymnus* vorkommt, kann man bestimmte ikonographischen Details erkennen welcher das letzte *Akathistos*bild zu dem lokalen historischen Kontext verbinden lassen. Die kniende Figur in Snagov, dessen Identität zu behaupten ist, sowie die Abbildung einer moldawischen Klosterkirche in der *Akathistos*-Szene von Moldoviţa, wo das Bild der Gottesmutter mit dem Christuskind auf der Brust in Richtung der Kirchturm erscheint[110] weisen die gleiche ikonographische Vision auf.

Die in der byzantinischen Monumentalmalerei erhaltenen ikonographischen *Akathistos*-Versionen werden von den Malern des 16. Jahrhunderts in der Wallachei als eine gemeinsame Sammlung behandelt, welche ihnen die Auswahl für jede einzelne Szene ermöglichte. Soweit aus der Beobachtung der erhaltenen Beispiele ersichtlich ist, kann man von der Sonderstellung einer bestimmten bzyantinischen Version des Akatistos-Zyklus in den wallachischen Darstellungen nicht reden. Manchmal scheinen diese sich eher den Handschrift- oder Ikonen-Versionen als den Freskendarstellungen anzunähern. Die 14. *Akathistos*-Strophe in den Bilderzyklen von Tismana und Cozia (Krankenhauskirche), wird durch eine Komposition illustriert, welche auf keine Ähnlichkeiten mit den hier besprochenen Freskenversionen der bzyantinischen Wandmalerei deutet. Das Vergleichbeispiel befindet sich dieses Mal in der Handschrift-Redaktionen (die Synodal und Escorial Manuskripten oder in den bulgarischen und serbischen Psalterbüchern).

Vorwand für Variation und Diversität im Rahmen fast jeder einzelner Komposition des zweiten *Akathistos*-Teiles, die Darstellung der verschiedenen Gruppen von Hüldigenden, welche die Zentralfigur des Christus oder der Gottesmutter flankieren, offenbart den Geschmak der byzantinischen Kunst für den Bestandteil mit aulischen Charakter. Ein im Detail dargestelltes Bild der verschiedenen Sozialkategorien und Rangstufen am Fürstenhof. Was die Bilderzyklen in der wallachischen Wandmalerei des 16. Jahrhunderts betrifft, scheint die Möglichkeit, verschiedene Arten von Sozialkategorien durch die

[109] Die im Mönchengewänder gekleidete Figur welche an den Füßen der Gottesmutter kniet, wurde als den sogenannten „Anania" identifiziert, deren Name am Ende der stiftischer Inschrift erscheint und dessen Biographie ihn als möglichen „Ideologen" des ikonographischen Programms in *Snagov* vorschlagt; Costea, Constanţa, *În umbra ctitorilor. În jurul ilustrării ultimului condac din Imnul Acatist la Snagov şi Tismana,* Închinare lui P. Năsturel la 80 de ani, Brăila 2003.

[110] Die Darstellung in *Moldoviţa* und die in der *Uspenskij Ikone* deuten eine identische ikonographische Vision, indem die im Clipeus abgebildete Gottesmutter mit dem Christuskind in Richtung des Turmes einer Kirchengebäude wiedergegeben ist. Während in Moldoviţa die Gestalt einer moldawischen Klosterkirche zu erkennen ist, die Wiedergabe in der Uspenskij Ikone stellt eine typisch russische Kirche im Mitte des Bildes dar.

sorgfältige Schilderung der Kleidung im Falle der Figurengruppen zu erwähnen, kein Interese mehr zu erwecken. Während die typischen Sängerfiguren völlig abwesend sind, kann man Hierarchenfiguren nur in der 20. Szene des Bilderzyklus finden. Eine einzige Mönchsfigur befindet sich in der letzten Szene. Nennt man die für die 17., 20. und 23. Szenen charakteristischen Figuren (die, die weiße Kopfbedeckungen tragen), so wäre die Figurensammlung der *Akathistos*-Szenen in den wallachischen Bilderzyklen ausgeschöpft.

Aus der Ikonographie der ersten 12. *Akathistos*-Szenen wird die Wahl für eher vereinfachte Kompositionen ersichtlich. Im Unterschied zu den serbischen und griechischen Versionen von Hg. Nicolaos Orphanos, Dečani, Matejča oder Markov, deren Festwert die Vervielfältigung der zweitrangigen Figuren ist, ist bei den ikonographischen Bilderzyklen des 16. Jahrhunderts eine Verminderung der Zahl der zweitrangigen Figuren in den historisch-narrativen Szenen zu bemerken. Daraus ergeben sich eher vereinfachte Kompositionen, die den Hauptteil der Erzählung bewahren.

Eine Ausnahme ist das Beispiel von Stăneşti. Von den zwei Versionen der heiligen Überschattung wählt der Maler die ikonographisch komplizierteste, wo neben der Gottesmutter auch andere zweitrangige Figuren dargestellt werden. Dasselbe gilt auch für die Szene der Flucht nach Egypten und der Darstellung Christi im Tempel, wo neben Simeon und der Gottesmutter mit dem Christuskind auch Joseph und die Prophetin Anna erscheinen.

Die Zeremonieszenen, eine der Haupteigenschaften und Interessen der Ikonographie des zweiten Teils des *Akatisthos-Hymnus*, verschwinden. Die Kompositionen, die liturgische Prozessionen mit der Ikone der Gottesmutter werden entweder zu einfachen Szenen der Hüldigung der Ikone oder zu Fürbitteszenen, so wie in den Darstellungen der 20. und 24. Szene in Snagov und Tismana.

Durch unsere, in manchen Stellen ausführlichere Darstellung der griechischen und serbischen *Akathistos*-Bilder, haben wir versucht, die Vergleichung mit dem wallachischen 16. Jahrhundert Beispielen tiefer zu fördern und dadurch die Varietät (Mannigfaltigkeit) und die Variabilität hervorzuheben, welche die Ikonographie der *Akathistos-Hymnus* in den späteren wallachischen Versionen characterisiert. Manchmal erscheinen hier unerhörte Kompositionen, sowie in den Fall der 18. *Akathistos*-Szene welche in Dečani, Matejča oder Markov Manastir als Version der Anastasis-Bild dargestellt wurde die aber als Anapeson wiederzufinden ist.

Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, EIN EMBLEMATISCHES STICHERON ZUM HL. KREUZ. ANSÄTZE ZU EINEM MULTIPRISMATISCHEN ANALYSEMODELL AUFGRUND VON J. RAASTEDS STRUKTURIERUNGSMETHODE BYZANTINISCHER TROPARIA*

MARIA ALEXANDRU

memoriae I. Alexandru et J. Raasted

1. Einleitung

Die sogenannten *genera minora* der byzantinischen Hymnographie[1] verbergen manch kostbaren Schatz, welcher noch der liebevollen wissenschaftlichen Betrachtung harrt.

Als wir 1994/5 in Kopenhagen im Seminar "Byzantine music and church poetry" auf das Sticheron *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν* im Codex Ambrosianus A 139 sup. stiessen[2], brach Professor Jørgen Raasted in bewunderndes Staunen aus, über die Schönheit dieses Textes (vgl. **Tafel 1**). Er brachte uns bei, anhand einer von ihm im Laufe mehrerer Jahrzehnte immer weiter verfeinerten Strukturierungsmethode, die metrisch-musikalische Gestalt byzantinischer Troparia herauszugewinnen, durch die vorsichtige Untersuchung der Korrelation zwischen 1. Text (Inhalt und Struktur), 2. Interpunktion und Medialsignaturen, und 3. melodischem Verlauf[3].

Zugleich liess er uns erfahren, dass die Analyse eines byzantinischen Troparions dem langsamen Drehen eines Edelsteins gleiche: bei jeder Bewegung funkeln neue und neue Facetten auf; die Arbeit des Analysten sei es, diese Freude in einen wissenschaftlichen Diskurs zu fassen.

---

* Herzlicher Dank sei den Mitarbeitern der Monumenta Musicae Byzantinae in Kopenhagen, sowie der Griechischen Nationalbibliothek in Athen ausgesprochen, für die Lieferung des Quellenmaterials für gegenwärtigen Aufsatz.

[1] Cf. Wellesz, *History of Byzantine Music and Hymnography*, S. 239–245.

[2] Edd. Perria/Raasted, *Sticherarium Ambrosianum*, Pars Principalis et Pars Suppletoria, MMB 11. Für den Begriff στιχηρόν sc. τροπάριον = hymnographisches Gebilde, meist zu singen nach einem gewissen *Stichos* – Psalmvers, oder zusammen mit der kleinen Doxologie (als Doxastikon), im Vesper- und im Morgengottesdienst, vgl. Husmann, "Hymnus und Troparion". Πάσχος, *Λόγος καὶ μέλος*, S. 28.

[3] Siehe Raasted, "Observations on the structure". Id., "Reflections on Byzantine Musical Style". Id., "Voice and verse". Siehe auch den **Anhang I** vorliegender Arbeit.

Genau das wollen wir in vorliegendem Artikel versuchen, auf dem Weg zu einem multiprismatischen Analyse-Modell byzantinischer Gesänge. Doch bevor wir zur Analyse des Textes und der Musik vordringen, seien zwei kurze Anmerkungen zum liturgischen Platz und zur Autorschaft des Sticherons gemacht.

2. Liturgischer Kontext und Verfasser des Sticherons

Im Typikon der Anastasis-Kirche, welches den Entwicklungsstand der Jerusalemer liturgischen Tradition im 10. Jh. wiedergibt, ist das erwähnte Sticheron als Doxastikon mit einer feierlichen Prozession verbunden, die am Karfreitag nach der Neuenten Hore stattfand[4].

In späterer Tradition findet man dasselbe Sticheron in das Fest der Kreuzerhöhung, am 14 September, eingebettet[5].

In der heutigen liturgischen Praxis schliesst es als Doxastikon die Reihe der hesperia Stichera aus der Vesper des Festes der Kreuzesverehrung (Σταυροπροσκύνησις), am Dritten Sonntag der Grossen Fastenzeit[6].

Die Einzelheiten der 'Migration' dieses Sticherons genau festzulegen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, doch scheint die Verlegung des Stückes vom Karfreitag[7] zum 14 September[8] und danach auf die Feier der Kreuzesverehrung[9] nicht nur durch die enge Verwandtschaft der drei Feste erklärbar zu sein, sondern auch mit dem historischen Entwicklungs- und Kristallisierungsprozess der Kreuzfeste zusammenzuhängen[10].

Im Sticherarium Ambrosianum trägt das Sticheron die etwas ungewisse Askription Ἰω(άνν)ου (μον)αχ(οῦ) (siehe **Tafel 1**). Höchstwahrscheinlich ist damit der Hl.

---

[4] Cf. Janeras, *Vendredi-Saint*, S. 40 und 289. Die Prozession ging von der Schädelstätte zur Anastasis.

[5] Cf. Sticherarium Ambrosianum A 139 sup., A.D. 1341, f. 13^{v}–14^{r}, wahrscheinlich in Konstantinopel geschrieben. Für die Beschreibung der Handschrift, siehe Perria/Raasted, *Sticherarium Ambrosianum*, Pars Suppletoria, S. 1–2.

[6] Cf. *Τριῴδιον*, S. 486–487.

[7] Das Triduum der Karwoche ist seit dem 4. Jh. belegt: cf. Taft, "Bridegroom's Absence".

[8] Die Einführung des Festes der Kreuzerhöhung steht in Verbindung mit der Auffindung der Hl. Kreuzesreliquie durch die Kaisermutter Hl. Helena nach dem Jahr 326 und der Einweihung der von ihrem Sohn, dem Hl. Konstantin, errichteten Anastasis-Kirche in Jerusalem, im Jahre 335: cf. "Σταυρός", Spalten 434–436.

[9] Das Fest der Kreuzesverehrung am Dritten Sonntag der Grossen Fastenzeit geht auf das 7./8. Jh. zurück. Es wird ursprünglich mit der Rückeroberung der Hl. Kreuzesreliquie durch den Kaiser Herakleios im Jahre 630 oder 631 in Verbindung gesetzt: cf. Janeras, *Vendredi-Saint*, S. 298. Καλοκύρης, *Θεαματικά δρώμενα*, S. 48.

[10] Zum Hl. Kreuz, seiner Auffindung, Reliquien, Typologie, Feste, sowie zur Ikonographie, Hymnographie und Homiletik zum Thema des Hl. Kreuzes, vgl. "Σταυρός", Spalten 411–449. Spitzing, *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole*, S. 193–211. Καλοκύρης, *Θεαματικά δρώμενα*, S. 46–77. Janeras, *Vendredi-Saint*. Bertonière, *Sundays of Lent in the Triodion*, S. 69. Hiéromoine Macaire de Simonos Petra, *Carême orthodoxe*, S. 24, 31–75. Arhim. Benedict Ghiuş, *Taina răscumpărării*, S. 123–176.

Johannes von Damaskus gemeint (ca. 675–749/50)[11], der berühmte Melode aus dem Hl. Sabbas-Kloster in der judäische Wüste, der die orthodoxe Lehre während der ersten Jahrzehnte des Bilderstreits (726–787, 815–843) dynamisch vertrat[12]. Eine solche Annahme wird verstärkt durch den frühen Beleg des Sticherons in der Jerusalemer Tradition. Auch die hochkarätige dichterische Kunst spricht für einen der grossen byzantinischen Hymnographen, doch sind stilgebundene Studien zu den Charakteristika der einzelnen Dichter noch ein Desideratum der byzantinischen Hymnologie.

In zwei anderen Quellen, dem Sticherarium Vindobonense, theol. gr. 136 aus der ersten Hälfte des 12. Jhs.[13] und im Sticherarium des Hl. Johannes Koukouzeles, Athen EBE 884 aus dem Jahre 1340/41[14], wird dasselbe Sticheron allerdings dem Kaiser Leo dem Weisen (Λέοντος Δεσπότου) zugeschrieben (siehe **Tafel 2**). Diese zweite Askription ist wohl die zutreffende, wie eine Analyse des texlichen Inhalts weiter unten aufzuweisen versucht.

Die Askriptionen in den Sticheraria und Heirmologia des alten, byzantinschen, klassischen Stils beziehen sich meistens auf den Urheber des Textes, zusammen mit seiner Musik. Dort wo nur wenig Zeit zwischen Lebenszeit des Dichters/Meloden und musikalischer Niederschrift des Werkes in palaeobyzantinischer Notation verstreicht – und dies trifft im Falle Leos des Weisen zu – sind die Chancen sehr gross, zusammen mit dem Text auch der ursprünglichen melodischen Fassung nahezukommen[15].

3. Transnotation und Analyse des Sticherons anhand der mittelbyzantinischen Notation[16]

In **Tafel 3** wird das Sticheron nach A 139 wiedergegeben, wobei der musikalisch-poetische Text aufgrund von Sinngehalt, grammatischer Struktur,

---

[11] Cf. Δετοράκης, *Βυζαντινὴ φιλολογία*, Bd. II, S. 308–344. Rosenqvist, *Byzantinische Literatur*, S. 42. Das *opus magnum* des grossen Damaszeners, *Πηγὴ τῆς γνώσεως*, ist seinem Adoptivbruder, dem Hl. Kosmas dem Meloden, gewidmet, mit den Worten: "Τῷ ὁσιωτάτῳ (...) Ἰωάννης ἐλάχιστος μοναχός": Δετοράκης, *op. cit.*, S. 309.

[12] Zum Bilderstreit siehe Κοντοστεργίου, *Οἰκουμενικαὶ σύνοδοι*, S. 255–274. Καραγιαννόπουλος, *Βυζαντινό Κράτος*, S. 134–141. Δετοράκης, *op. cit.*, S. 389–391. Zum Hl. Sabbas-Kloster, cf. Πρωτοπρεσβ. Ζήσης, *Ἱερὰ Λαύρα Σάββα τοῦ Ἡγιασμένου*.

[13] Cf. ed. Wolfram, *Sticherarium Antiquum Vindobonense*, MMB 10, Pars principalis, f. 13r-v und Pars Suppletoria, S. 11–15.

[14] Cf. Καράς, *Ἰωάννης μαΐστωρ ὁ Κουκουζέλης*, S. 37 und Tafel IZ. Raasted, "Koukouzeles' Sticherarion".

[15] Vgl. dazu Alexandru, "Calofonia", S. 547, Anm. 19.

[16] Dieses Analyse-Modell wurde entwickelt ausgehend von Beiträgen von J. Raasted (Strukturelle und metrische Analyse), K. Floros (Identifizierung der Theseis), P. Puşcaş und M. Nagy (Analyse eines musikalischen Stückes unter strukturellem, modalem, syntaktischem und rhetorischem Gesichtspunkt). Ferner verdankt es Vieles der Zusammenarbeit mit Fachkollegen und Studenten der Aristoteles-Universität in Thessaloniki. Für einen Überblick zu verschiedenen musikwissenschaftlichen Analyse-Typen byzantinischer Gesänge, sowie für Erklärungen zur in diesem Aufsatz benutzten Terminologie, cf. Αλεξάνδρου, "Αναλυτικές προσεγγίσεις".

musikalischen Kadenzen und Interpunktionszeichen in Kola eingeteilt ist. Die Intervallzeichen aus A 139 wurden ins Fünfliniensystem transnotiert[17]. Über den Neumen befindet sich eine musiksyntaktische Analyse in doppeltem Anlauf: zunächst sind die Formeln anhand byzantinischer und postbyzantinischer musiktheoretischer Traktate und Lehrgesänge identifiziert[18] (mikrosyntaktisches Niveau). Danach werden die einzelnen musikalischen Phrasen (mediosyntaktisches Niveau[19]) durch kleine Buchstaben des lateinischen Alphabets angegeben (von a bis n). Als Ergänzung der mikrosyntaktischen Analyse werden unter der Transnotation auch weitere Angaben zu sich wiederholenden Formeln gemacht (mit Buchstaben von o-s).

Als nächster Schritt folgt die Zusammenstellung einer analytischen Tabelle (**Tafel 4**) mit dem Text im Mittelpunkt, links und rechts von Elementen zu Inhalt, Struktur und Metrik, sowie von Hinweisen zu modaler (Modulationen, Kadenzen) und musiksyntaktischer Analyse umrahmt.

Anhand der **Tafeln 3–4** folgen weiter unten einige Kommentaransätze.

3.1. Zu Inhalt und Makrostruktur

Das Sticheron besingt das göttliche Erlösungswerk. Es lässt sich morphologisch in vier Perioden einteilen. Die ersten beiden Perioden haben die Kreuzigung unseres Herrn Jesus Christus zum Thema[20]. Beeindruckend wirkt die zweite Periode, wo ein kühner Vergleich den irdischen und den himmlischen Basileus zusammenbringt, durch eine charakteristische Szene der byzantinischen Kaiserkanzlei: Christus, der Herrscher des Weltalls[21], unterschreibt mit Seinem Kreuze als Rohrfeder (κάλαμος)[22], in Seinem Blute als roter Tinte, unseren Erlassungsbrief. In diesem Vergleich, der höchstwahrscheinlich aus der Feder Leos VI des Weisen (886–912) stammt[23],

[17] Übertragen wurde die metrophonische Struktur des Stückes, d.h. die Intervallzeichen die in der mittelbyzantinischen Notierung des Sticherons vorkommen. Bei der Transnotation bleibt die Frage der Aufführung offen. Allein die Längezeichen werden angedeutet: durch weisse Notenköpfe für die *megalai argiai (diple, dyo apostrophoi syndesmoi, kratema)* bzw. ein kleines orizontales Episem über dem schwarzen Notenkopf für die *hemisy argia* des *klasma:* vgl. Makris, *Tradition des Anastasimatarion.* Troelsgard, *Byzantine Neumes.* Danuser, "Vortrag". Alexandru, *Ἐξηγήσεις καὶ μεταγραφές,* S. 24–31 und Beispiel 11, S. 76–79.

[18] Vgl. eine ähnliche Analyse in Floros, "Entzifferung der Kondakarien-Notation", 1967, Tafeln zwischen S. 40–41. Für ein Glossar von Formeln in mittelbyzantinischer Notation und z.T. auch ihrer Exegesen in neubyzantinischer Notation (anhand des Lehrgedichts des Hl. Johannes Koukouzeles), cf. Alexandru, *Studie,* Bd. II, S. 28–77.

[19] Cf. Δεσπότης, "Ἑρμηνευτικές προσεγγίσεις", S. 428 und *passim.*

[20] Cf. Jes. 53. Röm. 3, 22–26. Hebr. 5–10: Arhim. Ghiuș, *Taina răscumpărării,* S. 163, 160, 154, aber auch 148 und 170 (über Freikaufung von Sklaven), und *passim.*

[21] Cf. 1 Tim. 6, 16: *ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων.*

[22] Cf. Dölger/Karayannopoulos, *Byzantinische Urkundenlehre,* S. 62. Zu den mittelalterlichen Schreibinstrumenten, cf. Mioni, *Εἰσαγωγὴ στὴν παλαιογραφία,* S. 42–43. Agati, *Libro manoscritto,* S. 284–290. Für weiterführende Literatur, cf. Maniaci, *Archeologia del manoscritto,* S. 216–217.

[23] Zu Leo dem Weisen, cf. Καραγιαννόπουλος, *Βυζαντινό κράτος,* S. 144–149. Αλυγιζάκης, *Λέοντος τοῦ Σοφοῦ ἀνέκδοτος κανόνας.* Siehe auch eine "Liste der Stichera des Kaisers Leo VI

schimmert zugleich die für die byzantinische politische Theorie massgebliche Idee der μίμησις spiegelbildlich durch: dort ist der irdische Kaiser berufen nach dem Vorbild Christi das Reich zu verwalten[24], ja das christliche römische Reich wird als Abbild des Himmelreichs aufgefasst[25]; hier unterschreibt Christus die Versöhnungsurkunde der Menschheit mit Gott, so wie ein byzantinischer Kaiser die Urkunden mit dem *sacrum encaustum*, der purpurroten Tinte zu unterschreiben pflegt[26] (siehe **Tafel 5**).

Während sich die ersten beiden Perioden auf das 'hapax' des freiwilligen Kreuzestodes des Herrn[27] und auf seine ontologischen und eschatologischen Wirkungen beziehen[28], umfassen die letzten beiden Perioden eine Fürbitte zugunsten des christlichen Volkes, auf dass es – jeweils *hic et nunc* – vor androhender Gottesentfremdung bewahrt und von Feinden errettet werde.

(886–912) in paläobyzantinischen Sticherarien und Heirmologien sowie im Codex Ambrosianus graecus 44", in: Floros, *Universale Neumenkunde*, Bd. III, Tabelle VI (S. 14–18). Zu den berühmten Stichera heothina des Kaisers Leo aus theologischer Perspektive, vgl. Pr. Gräjdian, *Aspects homilétiques*.

[24] Cf. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, S. 19 und *passim*. Runciman, *Βυζαντινή θεοκρατία*, S. 12 und *passim*. Siehe auch Μεταλληνός, *Ἐκκλησία καὶ πολιτεία*. Beck, *Βυζαντινὴ χιλιετία*, S. 105–115, besonders S. 106–107.

[25] Runciman, *Βυζαντινή θεοκρατία*, S. 11.

[26] Vgl. Dölger/Karayannopoulos, *Byzantinische Urkundenlehre*, S. 28–30 und z.B. S. 171, Nr. 68, mit entsprechenden Tafeln. Hunger, *Κόσμος του βυζαντινού βιβλίου*, S. 110–114, 155–158. Zur roten Tinte siehe auch Mioni, *Εἰσαγωγὴ στὴν παλαιογραφία*, S. 43. Agati, *Libro manoscritto*, S. 294–295. Weiterführende Literatur zum Tintengebrauch, in Maniaci, *Archeologia del manoscritto*, S. 216.

Siehe ausserdem Odorico, "Calamo d'argente", wo ein dem Kaiser Romanos II und seinem Vater Konstantin VII Porphyrogennetos gewidmetes Gedicht ediert und kommentiert wird. Das Gedicht, das als Begleitschreiben zu einem aus zwei silbernen Schreibfedern bestehenden Geschenk diente, enthält zahlreiche Anspielungen auf verschiedene Aspekte des Schreibens und seinen Implikationen, sowie auf die politische Theorie der Makedonischen Dynastie. Im folgenden seien nur einige Verse (30–33, 78, 82–84) angeführt, die stark in die Sphäre des in diesem Aufsatz untersuchten Sticherons rücken (cf. Odorico, op. cit., S. 89, 92):

"Ὁ Χριστὸς εἶπεν «ἓν πατὴρ κἀγώ, φίλοι»,
ἐντεῦθ(εν) εὗρεν ἡ δυὰς κλέος μέγα·
ὄρους Σιναίου καὶ πλάκες θεῖαι τόσαι
Θεοῦ γραφεῖσαι τοῖς ἀχράντ(οις) δακτύλ(οις). (...)
Ὄξυνε τοίνυν, **εὐτρέπιζε καλάμους** (...)
ἐξ ἀργυρᾶς γῆς εὐσθενεῖς πρὸς τὸ γράφειν
χρυσοῦ γένους τιμήν τε χρυσῶν δακτύλων.
Βαφῆς ἐρυθρᾶς σκεῦος εὐθέτως ἔχε".

Siehe ferner Cavallo, *Codice purpureo di Rossano*, S. 12–15, wo u.a. erwähnt wird, dass "Nella semantica dei colori elaborata dai cristiani, la porpora veniva a porsi, sul modello imperiale, come simbolo del regno di Cristo: «la cultura dell'occhio era determinata dalla cultura del pensiero»" (*ibid.*, S. 14, mit Verweis auf Bychkov).

[27] Vgl. in diesem Zusammenhang Hebr. 9, 28a. Siehe dazu auch die gelebte liturgische Gegenwart der Kreuzigung in der Hl. Eucharistie: *Ἀκολουθία τῆς Θείας Μεταλήψεως*, S. 10. Arhim. Ghiuș, *Taina răscumpărării*, S. 158–159, 172. Zur Freiwilligkeit des Erlösungswerkes, cf. *ibid.*, S. 95, 133.

[28] Cf. *ibid.*, S. 123–252, besonders aber S. 132, 137–143, 245.

3.2. Zur Metrik[29]

Die byzantinischen Hymnen und Troparia sind engstens an ihre Musik gebunden und, umgekehrt, ist die Musik nicht denkbar ohne den Text dem sie entsprang: "η βυζαντινή υμνογραφία γεννάται εμμελής"[30]. Daher, wurde betont, kennt die Metrik in der byzantinischen Hymnographie kein Eigenleben; vielmehr ist sie der Musik subsummiert[31]. Aufgrund der musikalischen Kadenzen, die im Laufe des Stückes erscheinen, kann das Sticheron in 19 Kola eingeteilt werden, deren Silbenzahl zwischen 5 und 11 schwankt, wobei die Sieben-/Acht- und Neunsilbler dominieren.

Die Anzahl der betonten Silben per Kolon beläuft sich meistens auf zwei, oft auch auf drei, seltener auf eine einzige Silbe. Meist gruppieren sich je zwei Kola zu einem Vers. Allerdings gibt es auch einzelne Kola, die als alleinstehend betrachtet werden können, manchmal mit einer inneren Zäsur, derzufolge das Kolon in zwei Untereinheiten – sog. Kommata – gegliedert werden kann.

3.3. Zum musikalischen Gewand

Das Sticheron bewegt sich im Tonraum des dritten authentischen Modus und seines Plagals Barys. Auch spielt der Plagale des ersten Modus eine wichtige Rolle als ἦχος μέσος. Er tritt nicht nur mit Finalis auf a, als Mitte zwischen F und c auf, sondern auch in einer Transposition auf G (Kolon 8). Perfekte und imperfekte, ruhende und weiterleitende Kadenzen[32] wechseln sich aus in harmonischem Lauf. Der beliebteste Kadenzton ist das c (8x), es folgen das a (7x), F (4x), ferner das b (2x) und G (1x). Folgende Tabelle liefert die Details[33]:

---

[29] Dieser Abschnitt gründet auf Raasted's Seminaren an der Kopenhagener Universität, 1993–1995 und auf seiner "Method of structuralization" (**Anhang I** in vorliegender Arbeit).

[30] "Die byzantinische Hymnographie wird zusammen mit der Musik geboren": aus dem Vortrag von Prof. Θεοχάρης Δετοράκης, "Εκδοτικά προβλήματα των βυζαντινών ύμνων", Aristoteles Universität Thessaloniki, 11.05.2004.

[31] Cf. Αρβανίτης, "Ρυθμική καὶ μετρική δομή", S. 156–157.

[32] Cf. Amargianakis, *Analysis of Stichera,* Teil I, S. 13, 17 und Anm. 1 auf S. 19.

[33] Die Terminologie für die drei verschiedenen Kadenzarten (perfekt, imperfekt und final) ist aus der neubyzantinischen Musiktheorie übernommen: cf. Χρύσανθος, *Θεωρητικὸν μέγα*, § 302. Die Unterscheidung zwischen perfekten und imperfekten Kadenzen beruht auf der Kadenzformel, der melodischen Stufe wo sie im jeweiligen Modus erscheint, sowie auf dem poetischen Text den sie bekleidet.

Modus	Kadenzton	Kadenzart	Verweis
Dritter authentischer Modus	F	Final	K. 19
		Perfekt	K. 1
		Imperfekt, weiterleitend	K. 11
	c (nana)	Imperfekt, weiterleitend	K. 2, 12, 13 (2x), 16
		Imperfekt	K. 10, 15
		Perfekt	K. 12
Barys	F	Perfekt	K. 5
	A	Imperfekt	K. 6
	B	Imperfekt	K. 7
		Imperfekt, weiterleitend	K. 7
Plagaler des ersten Modus	A	Imperfekt	K. 3, 9, 14, 17
		Imperfekt, weiterleitend	K. 4, 18
	G (transponiert)	Perfekt	K. 8

Was die musikalische Syntax angeht, so ist auf dem Niveau der Phrasen eine stetige Fortspinnung festzustellen (siehe die Symbole a-n). Als Rückbesinnung auf die Eingangsphrase können jedoch die Kola 5 (a'), 11 (a''), 12 (a''') und 19 (a'''') gelten, da sie verschiedene Variationen des ersten Kolons bilden.

Geht man nun zur mikrosyntaktischen Analyse über, so kann man beobachten, wie das musikalische Gewand des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν* aus der feinen Verwebung traditioneller *theseis* besteht, wobei Formeln wie *isotes, darta* und *rhapisma* am häufigsten vorkommen. Auch treten Wiederholungen oft in der Kadenz-Zone auf: *bareia meta diples* (K. 1, 5, 11, 12), Kadenz mit *oxeia* (K. 3, 14, 17), mit *thes kai apothes* (K. 7, 10), oder mit rotem *xeron klasma* und *stauros* (K. 13, 16).

Der Höhepunkt des Sticherons befindet sich in Kolon 12, zu Anfang der dritten Periode, und wird, in weiter musikrhetorischer Geste, durch eine grossangelegte *anabasis* im Umfang einer None (E-f) erreicht. Dadurch wird der Sinngehalt des Textes – das Flehen der sich in Gefahr Befindenden – besonders hervorgehoben[34].

Die musikalische Interpretation des Sticherons bildet das Thema des nächsten Abschnitts.

[34] Zur musikalischen Rhetorik in byzantinischen Gesängen, vgl. Παναγιωτόπουλος, *Θεωρία καὶ πρᾶξις τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς*, S. 311–343. Αναστασίου, *Κρατήματα*, S. 428–438.

4. Von der Schrift zur Musik: Kollation des Sticherons in mittel- und neubyzantinischer Notation. Transnotationen, Transkriptionen und generative Analyse im Vergleich

In **Tafel 6** wird die bereits aus **Tafel 3** bekannte mittelbyzantinische Notation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν,* samt ihrer Transnotation, in den weiteren Kontext traditioneller Aufführungsformen (*ἐξήγησις*) gesetzt und analysiert.

Kolonweise ist das Stück präsentiert, wobei jede Seite die folgenden Elemente enthält:

– Voll entwickelte mittelbyzantinische Notation nach A 139, f. 13^{v}–14^{r}

– Transnotation ins alphabetische System

– Transnotation ins Fünfliniensystem, unter Gebrauch des Bariton-Schlüssels, um den Vergleich mit der neubyzantinischen Notation zu erleichtern[35]

– Langsame Exegese des Chourmouzios Chartophylax in neubyzantinischer Notation, nach der Hs Metochion Panagiou Taphou 707, f. 118^{v}–121^{v}, aus dem ersten Viertel des 19. Jh.[36]

– Schematische Transkription ins Fünfliniensystem. Die Exegese liegt insgesamt eine Quint tiefer als die Version in mittelbyzantinischer Notation[37]

– Elemente generativer Analyse der langsamen Exegese, aufgrund der Koordinaten Zeit- und Tonraum: jedes Kolon wird in Silben eingeteilt, woraufhin die Gesamtdauer der einzelnen Silben in rhythmischen Grundwerten (*χρόνοι πρῶτοι*) angeführt wird.

Die melodische Gestaltung der Silben wird als Bewegung zwischen Gerüst – (mit weissen Notenköpfen) und Rahmentönen (mit schwarzen Notenköpfen) gesichtet[38], wobei der musikalische Ambitus für jede Silbe gesondert aufgezeichnet wird. Dieses Sticheron könnte auch als ein kommentiertes Beispiel für den von Chrysanthos in seiner Rhythmuslehre verwendeten Schlüsselbegriff *τὸ ἐμμελὲς μάκρος τῶν συλλαβῶν* dienen[39].

– Transkription der mittelbyzantinischen Notation in abendländische Notation, als „syllabische Exegese", aufgrund von Forschungen des I. Arvanitis[40]. Wie im

---

[35] Für den Komplex Transnotation – Transkription (schematisch, Detailtranskription und Synthese von schematischer und Detailtranskription) in der byzantinischen Musikwissenschaft, cf. Alexandru, *Studie,* Bd. I, S. 57–66, Bd. II, S. 3–8, Bd. III, S. 8–10. Ead., *Ἐξηγήσεις καὶ μεταγραφές, passim.*

[36] Für die Datierung, vgl. das Handschriftenverzeichnis unter Abschnitt 7.1. in gegenwärtiger Arbeit. Für Chourmouzios, siehe Χατζηγιακουμής, *Εκκλησιαστική μουσική του Ελληνισμού*, S. 103–107.

[37] Für die in den Transkriptionen und in der generativen Analyse angewendeten Alterationszeichen, vgl. **Anhang II.**

[38] Vgl. in diesem Zusammenhang Zannos, *Ichos und Makam,* S. 203–321. Alexandru/Tsougras, "Methodology of Structural Analysis".

[39] Cf. Χρύσανθος, *Θεωρητικὸν μέγα*, §§ 170–171.

[40] Cf. Arvanitis, "Way to the transcription". Id., "Ρυθμικὴ καὶ μετρικὴ δομή". Id., *Ρυθμός των εκκλησιαστικών μελών.* Id., "Ενδείξεις καὶ ἀποδείξεις". Μπιλάλης, *Βηθλεέμ ἑτοιμάζου*,S. 86–103.

ersten Fünfliniensystem, so wird auch hier die tiefe theoretische Finalis des dritten Modus (F) beibehalten. Allerdings benutzen wir im letzten Fünfliniensystem den G-Schlüssel, um dadurch den unmittelbaren Vergleich zwischen den **Tafeln 3** und **6** zu erleichtern. Die Qualität der Intervalle wurde im Lichte der Chourmouzischen Exegese bestimmt.

Folgende Tabelle fasst Grundzüge der langsamen Exegese zusammen, die durch die generative Analyse aufgedeckt wurden:

Langsame Exegese: Dauer und Ambitus pro Silbe – Ein Überblick

Dauer der Silbe	**Ambitus der Exegese pro Silbe**		**Silbe**		**Anzahl der Silben (aus einer Gesamtzahl von 149 Silben)**	**Prozent**
			Betont	**unbetont**		
1 Grundwert	Prime		1 x (K. 6)	15x	16x	10,73%
			Meist als erste od. letzte Silbe eines Kolons			
2 Grundwerte	Prime	18 x	3 x (K. 9a, 12a, 13b)	22 x	**25 x**	**16,77%**
	Sekunde	4 x				
	Terz	1 x (K. 9b)				
	Quart	1 x (K. 4b)				
4 Grundwerte	Sekunde	2 x (K. 10a, 17)	3 x (K. 1, 9a, 15a)	11 x	14 x	9,39%
	Terz	5 x				
	Quart	6 x				
	Quint	1 x (K. 10b)				
6 Grundwerte	Quart		–	2 x (K. 8, 14)	2 x	1,34%
8 Grundwerte	Sekunde	2 x (K. 6, 10b)	16 x	41 x	**57 x**	**38,25%**
	Terz	6 x				
	Quart	**38 x**				
	Quint	10 x				
	Sexte	1 x (K. 16a)				

9 Grundwerte	Quart		1 x (K. 1)	–	1 x	0,67%
10 Grundwerte	Quart		–	4 x	4 x	2,68%
11 Grundwerte	Quart		1 x (K. 0, Intonationsformel)	1 x (K. 19, letzte Silbe)	2 x	1,34%
12 Grundwerte	Quart	5 x	8 x	–	8 x	5,36%
	Quint	3 x (K. 3, 10b, 12a)				
14 Grundwerte	Quart		1 x (K. 15b)	1 x (K. 13c)	2 x	1,34%
15 Grundwerte	Quart		–	1 x (K. 16b)	1 x	0,67%
16 Grundwerte	Quart	3 x (K. 4b, 8, 15b)	3 x (K. 8, 9b, 16b)	6 x	9 x	6,04%
	Quint	5 x				
	Sexte	1 x (K. 9b)				
18 Grundwerte	Sexte		1 x (K. 2b)	–	1 x	0,67%
19 Grundwerte	Quart		–	2 x (K. 13c, 16b)	2 x	1,34%
26 Grundwerte	Quint		1 x (K. 13a)	–	1 x	0,67%
32 Grundwerte	Sexte		–	2 x (K. 10b und 15b: Kadenzen)	2 x	1,34%
38 Grundwerte	Sexte		–	1 x (K. 11b, Kadenz)	1 x	0,67%
48 Grundwerte	Sexte		1 x (K. 7a)	–	1 x	0,67%

Wie aus der Kollation in **Tafel 6** und aus vorangehender Tabelle ersichtlich, schwankt die Dauer der Silben zwischen 1 und 48 rhythmischen Grundwerten. Jedoch dominieren die Silben, welche je 8 Grundwerte dauern (gut über ein Drittel, 38,25 %)[41], auf zweitem Platze befinden sich Silben mit 2 Grundwerten (16%).

Der Ambitus der langsamen Exegese pro Silbe geht im Sticheron *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν* von Prime bis Sexte. Als Faustregel könnte man festhalten: je länger die Silbendauer, desto weiter der Ambitus. Der beliebteste Rahmen für die

[41] Vgl. diesbezüglich Arvanitis, "Way to the transcription", S. 137 und Tafel J.

langsame Exegese ist allerdings die Quarte (kommt insgesamt 67 x vor, also 44,96 %)[42].

Unbetonte Silben können geringe, mässige oder lange Dauer aufweisen: 1, 2, 4, 6, **8,** 10, 11, 14, 15, 16, 19 (*stauros*-Formel), oder gar 32 (*thes kai apothes*) und 38 (*kylisma)*[43] Grundwerte.

Obwohl auch betonte Silben kurz sein können, bevorzugen sie die mässigen (8, 12 Grundwerte) bis sehr langen Dauern (bis zu 48 Grundwerten, in Kolon 7a, mit einer aus *diple, kratemohyporrhoon* und *thes kai apothes* zusammengesetzten melodischen Linie). Soweit zum Zeitraum der langsamen Exegese.

Was nun den Tonraum angeht, ist zu bemerken, dass die metrophonische Struktur des Sticherons in mittelbyzantinischer Notation sich meistens in den mannigfaltig umspielten Gerüsttönen der langsamen Exegese wiederfindet (z.B. Kolon 1, Silbe –ός)[44]. Allerdings treten in der langsamen Exegese neben diesen primären Gerüsttönen meistens auch weitere sekundäre auf, um die reiche melodische Entwicklung entsprechend zu untermauern (siehe z.B. Kolon 2b, Silbe – σταύ-, Kolon 3, Silbe –νήν). Nicht selten jedoch erscheint die durch die mittelbyzantinische Notation angegebene metrophonische Struktur und was wir in der Exegese als die primären Gerüsttöne erwarten würden, durch sekundäre Gerüsttöne überschattet-ersetzt (z.B. Kolon 5, Silbe –δε-, Kolon 6, Silbe –λά- u.a.). Besonders interessant wirken die Kola 7a–9a, wo die Exegese die Transpositionen der mittelbyzantinischen Variante aus A 139 nicht mitmacht (*thes kai apothes* auf b kadenzierend in Kolon 7a, und anschliessend Plagal des ersten Modus auf G transponiert in Kola 7b–8), sondern in der gewöhnlichen Lage verbleibt. Obwohl Chourmouzios' Vorlage für seine Exegesen zum Alten Sticherarion unbekannt ist und dadurch der Exegeseprozess nicht bis in alle Einzelheiten festgelegt werden kann, ist doch bekannt, dass der Exeget bei seiner Arbeit die Freiheit genoss, einzelne Formeln oder Phrasen leicht umzugestalten, im Hinblick auf eine ausgewogene Gesamtstruktur des Stückes[45].

Wie aus den Eintragungen in **Tafel 6** ersichtlich, bewegt sich die langsame Exegese hauptsächlich im Mesos Tritos, der gleich mit der Hauptintonation zu

---

[42] Die Bedeutung des Tetrachords als Exegese-Rahmen wurde bereits von Στάθης, *Ἐξήγησις*, S. 94 hervorgehoben.

[43] Zwar erscheint das entsprechende grosse Zeichen nicht in A 139 an dieser Stelle, aber es kommt in EBE 884, f. 24r vor (siehe **Tafel 2**), und die metrophonische Struktur der Formel ist diejenige des von Tillyard sogenannten kleinen *Kylismas:* cf. Alexandru, "Kylisma", S. 258–259, 266, 268, 282–285.

[44] Zu Tonräumen, Gerüsttönen, Umspielungen und anderen formbildenden Prozessen in byzantinischen Gesängen, vgl. Zannos, *Ichos und Makam,* besonders S. 21, 57, 135, 163, 191–194, 203–291.

[45] Vgl. dazu die schlussfolgernden Bemerkungen in Chaldaiakis, "Story of a composition".

Beginn des Stückes erklingt. Der kadenziellen Bewegung von c auf F im Ambrosianum, also von der hohen auf die tiefe Finalis des Tritos bzw. auf den Grundton des Barys im Alten System hin, entspricht bei Chourmouzios ein in die tiefe Quint transponierter Tritos (F–B), bzw. der Barys aus Zo hyphesis: K. 1, 5, 11a–b, und die Finalkadenz in K. 19. Dies entspricht durchaus der gewöhnlichen Route der klassischen Tritos-Stichera, wie Karas in seinen Ausführungen zum Mesos Tritos bemerkte[46].

Innerhalb des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν* erscheinen ferner zahlreiche melodische Linien:

– im Tritos (siehe z.B. K. 2a–b, 4b–5, 7a, 10b, 12b–13c, 15b, 16b),

– im Plagalen des Ersten Modus (z.B. K. 3, 6 [kann auch als Protos aufgefasst werden], 8, 10a und 12a [jeweils eine Quint tiefer transponiert]), sowie

– im Plagalen des Vierten Modus (die Einleitung des Stückes zu Beginn des K. 1, sowie K. 3–4a, 11a, 13c–15b, 16b, 18b = Tritos paramesazon).

Das Sticheron umschreibt somit einen erweiterten diatonischen hart-weichen Tritos-Tonraum[47], mit sanften Übergängen in den Medianten, Paramedianten und Plagalen Modus, wobei der Plagios tou Protou als Symmetrieachse zwischen Barys und dem authentischen Dritten Modus eine zentrale Rolle spielt.

Die Skalen und Systeme, die der langsamen Exegese des Chourmouzios, sowie der syllabischen Wiedergabe aus **Tafel 6** zugrundeliegen, werden in **Tafel 7** dargestellt.

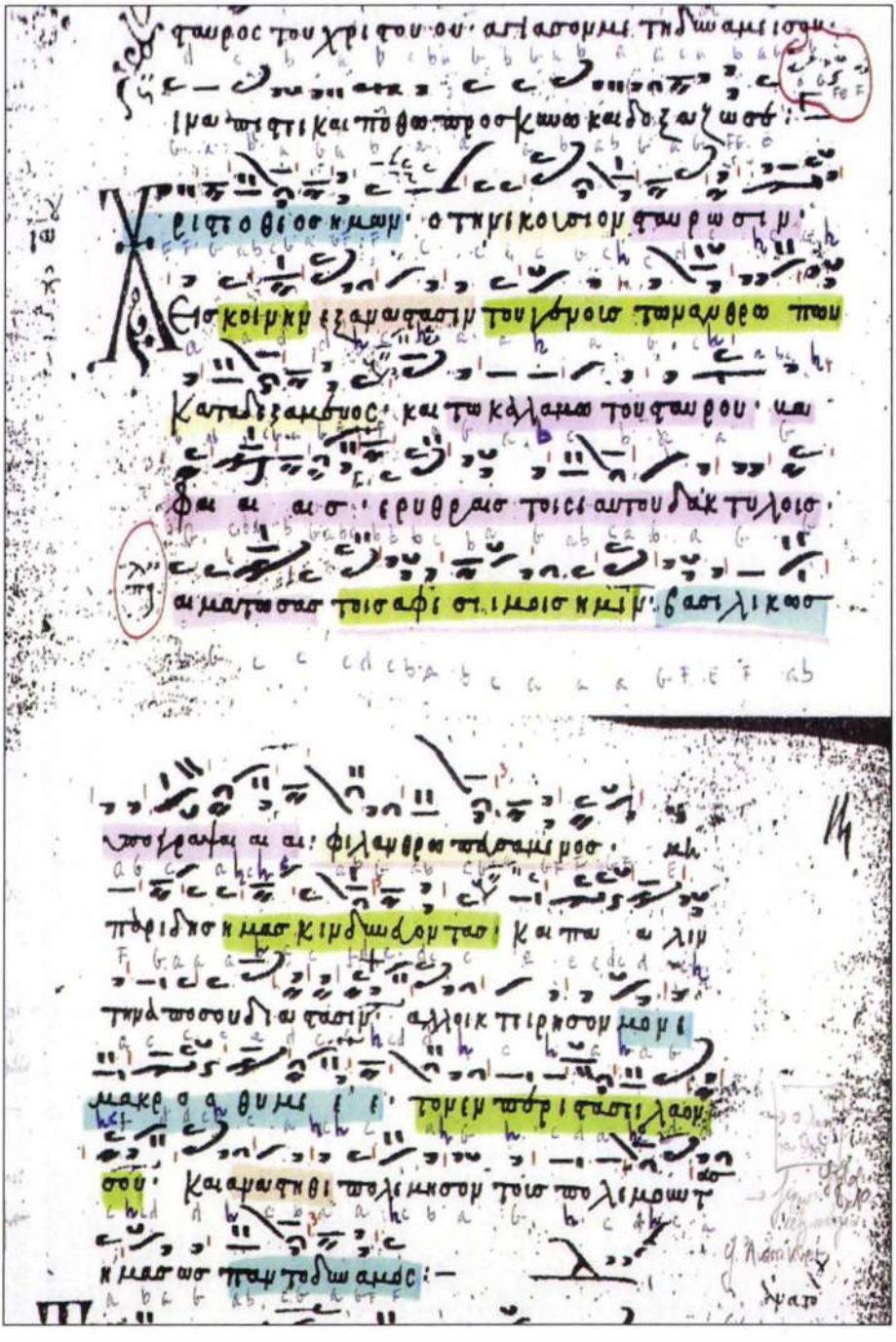
5. Schlussfolgerungen

Das Troparion *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, von erlesener Schönheit in Wort und Klang, besingt die Liebe Christi als Weg der Befreiung. Die Verse und ihre ursprüngliche Vertonung stammen höchstwahrscheinlich aus der Feder des Kaisers Leo des Weisen, wie sowohl einige Sticheraria als auch der Inhalt des Textes nahe legen.

Aufgrund eines multiprismatischen Analysemodells, das hauptsächlich Jørgen Raasteds Strukturierungsmethode byzantinischer Gesänge weiterführt, sowie Anregungen aus Analysen von Constantin Floros, Georgios Amargianakis, Pavel Puşcaş, Melania Nagy, Ioannis Arvanitis, Ioannis Zannos und Sotiris Despotis verarbeitet, wurde das erwähnte Stück anhand der mittelbyzantinischen

[46] Cf. Καράς, *Θεωρητικόν*, Bd. I, S. 276.

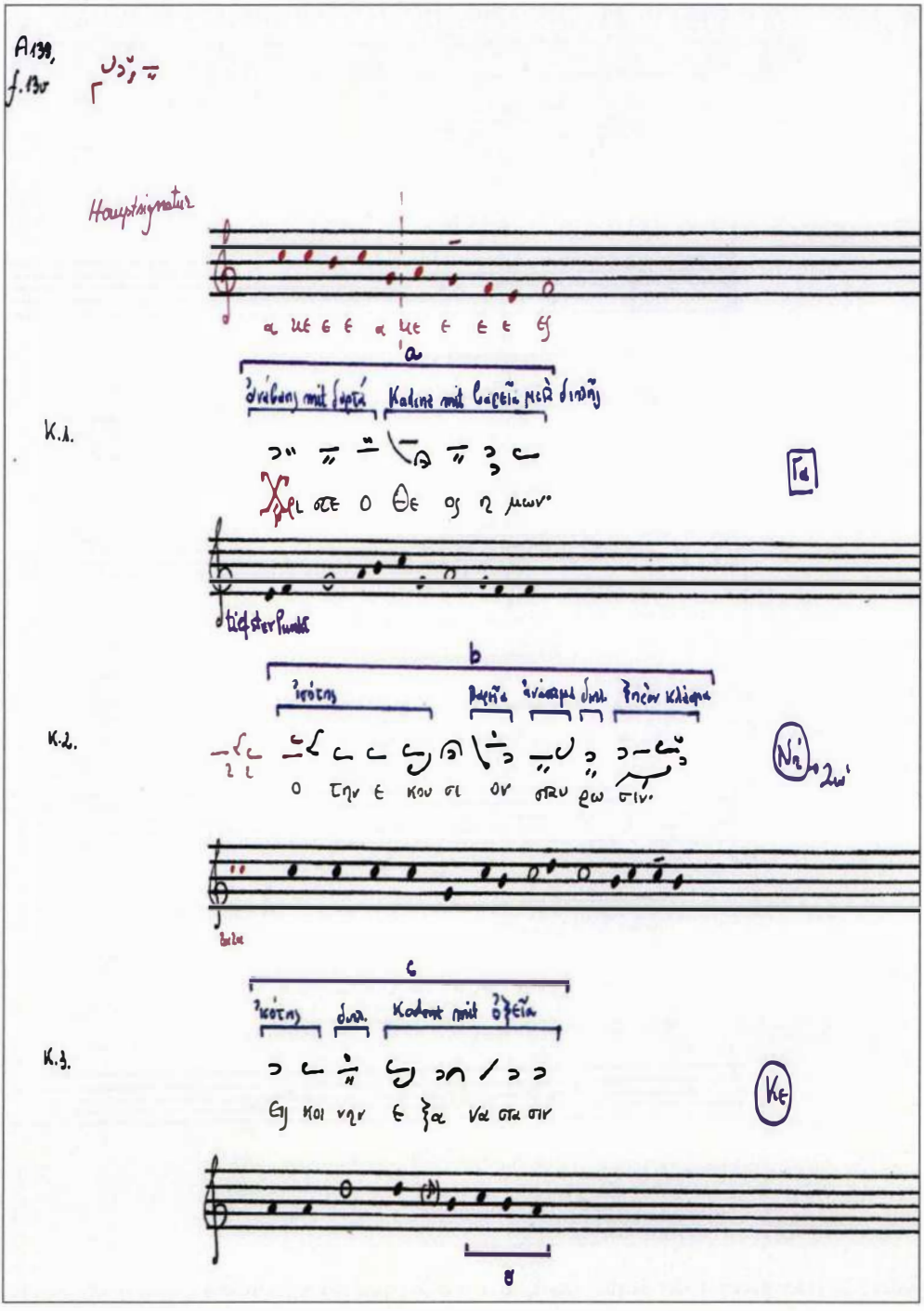
[47] Tritos und Barys = hart diatonisch/enharmonisch; Plagale des Ersten und Vierten Modus = weich diatonisch: cf. *Ibid.*, Bd. I, S. 272–292, 293–300, 239–247.



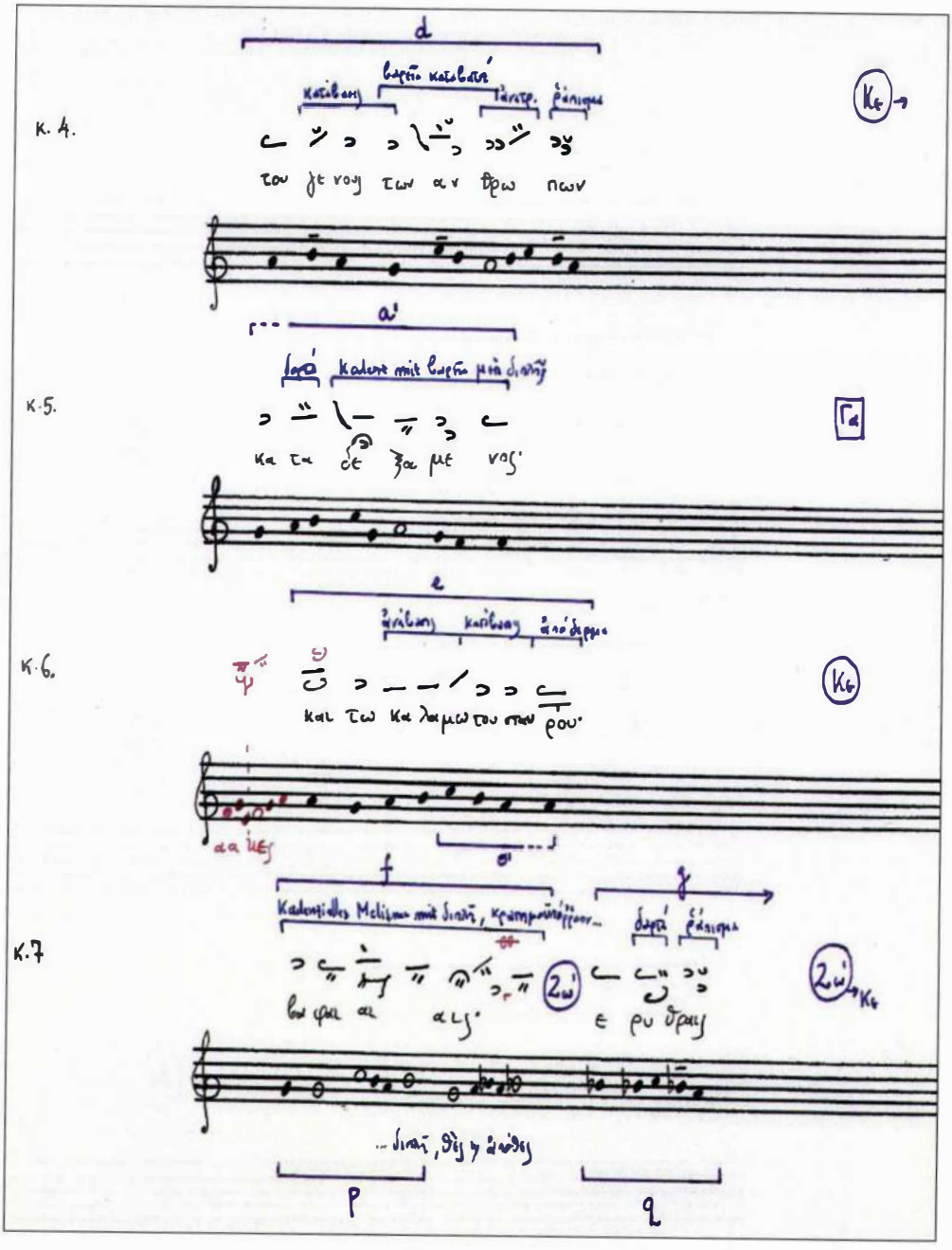
Tafel 1. Das Sticheron *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aus dem Sticherarium Ambrosianum A 139 sup., A.D. 1341, f. 13'-14', edd. Perria/Raasted, MMB 11.

Es wurden hinzugefügt: Transnotation ins alphabetische System (unter dem hymnographischen Text) und Angabe binärer rhythmischer Podes (zwischen den Neumen), aufgrund von Studien des Ioannis Arvanitis zum alten Sticherarion und Heirmologion.

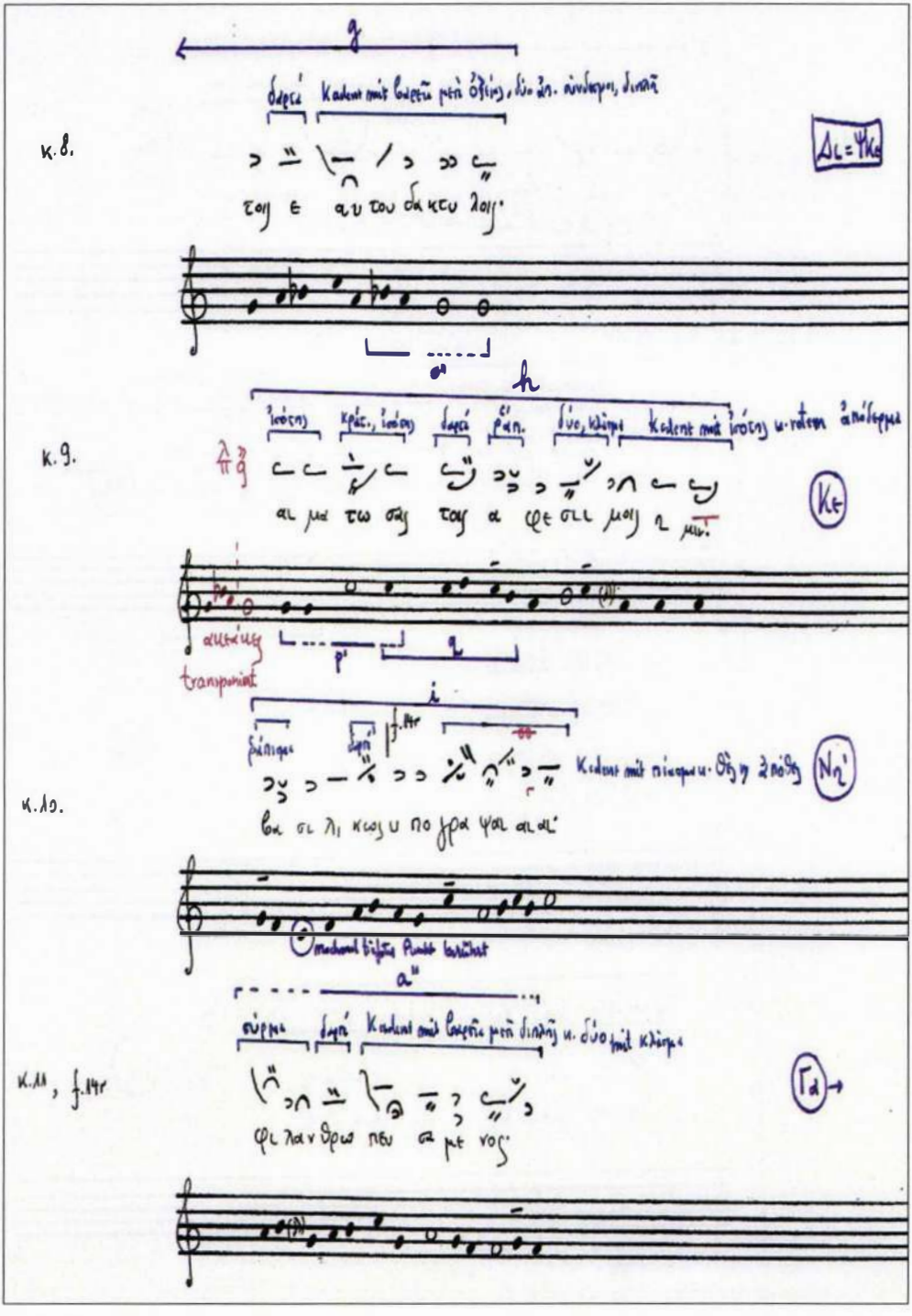
Tafel 2. Das Sticheron *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aus dem Sticherarium des Hl. Johannes Koukouzeles, Athen EBE 884, A.D. 1341-1342, f. 23ᵛ-24. Bemerkenswert ist die reiche Variantik. Zu diesem Sticherarion, vgl. Κυράς, *Ἰωάννης μαΐστωρ ὁ Κουκουζέλης*, S. 37 und Tafel IZ, sowie Raasted, "Koukouzeles' Sticherarion".



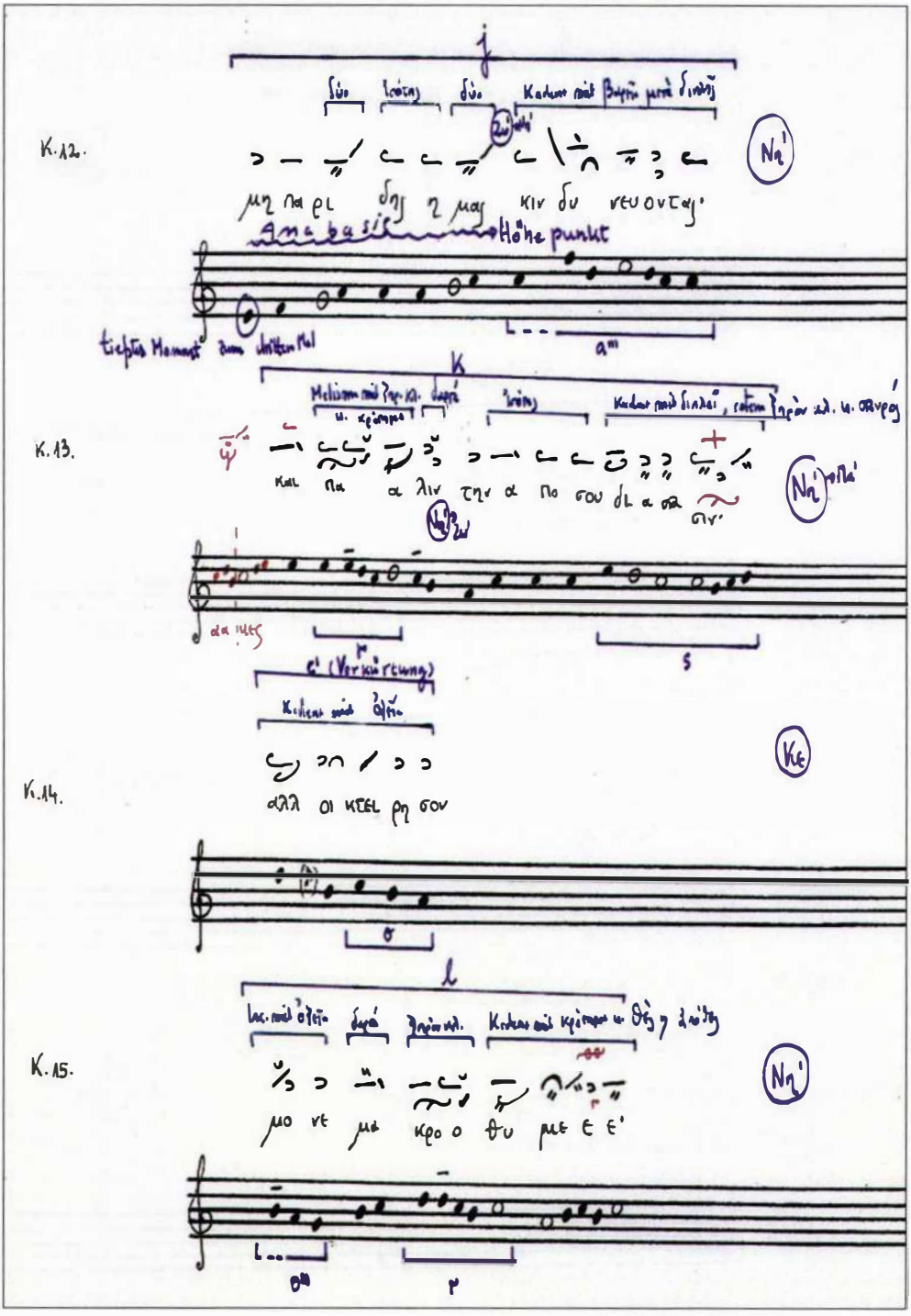
Tafel 3.1. Transnotation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aufgrund des Codex A 139, Kola 1-3, mit Elementen metrischer, modaler und musiksyntaktischer Analyse.



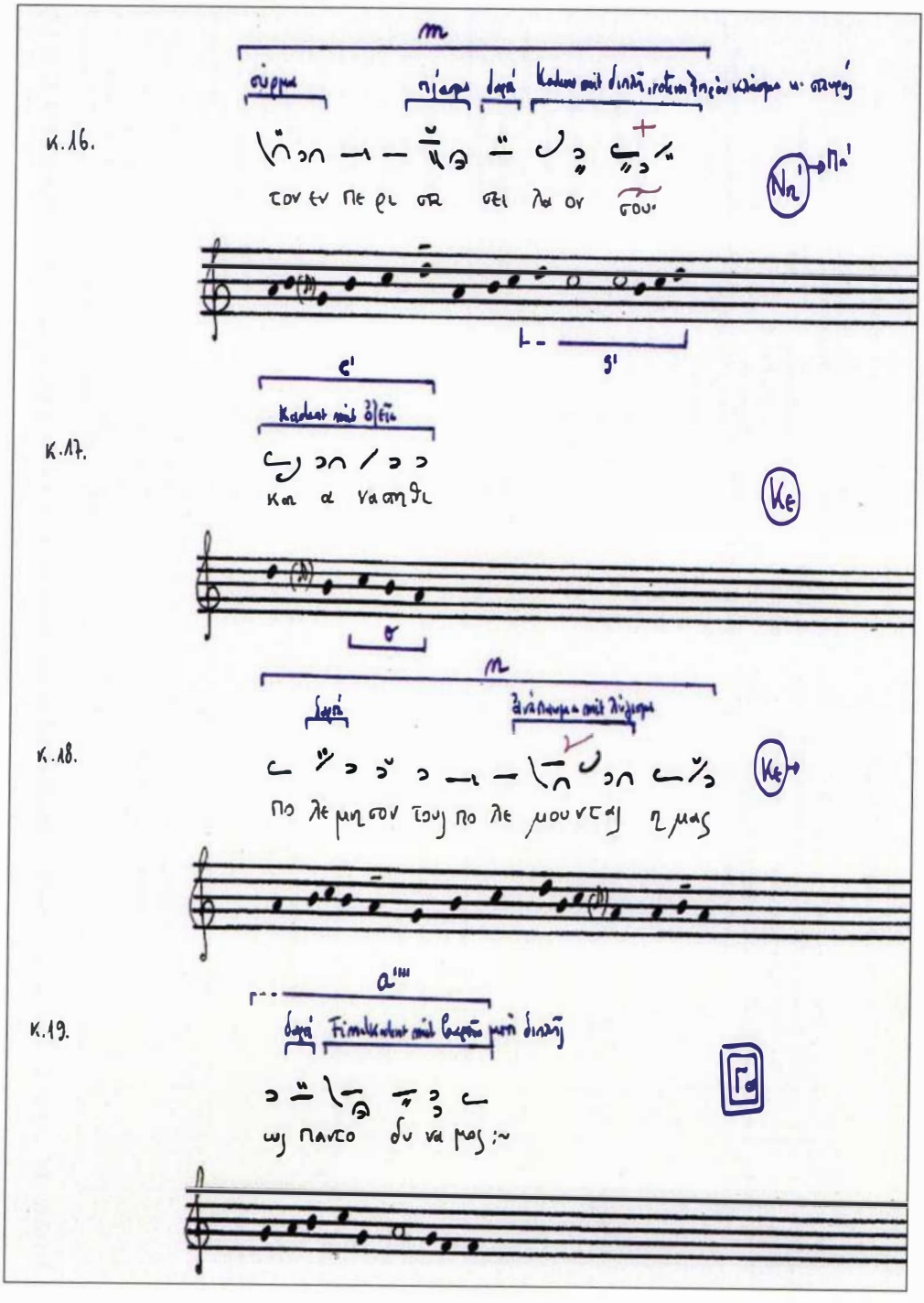
Tafel 3.2. Transnotation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aufgrund des Codex A 139, Kola 4-7, mit Elementen metrischer, modaler und musiksyntaktischer Analyse



Tafel 3.3. Transnotation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aufgrund des Codex A 139, Kola 8-11, mit Elementen metrischer, modaler und musiksyntaktischer Analyse.



Tafel 3.4. Transnotation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aufgrund des Codex A 139, Kola 12-15, mit Elementen metrischer, modaler und musiksyntaktischer Analyse.



Tafel 3.5. Transnotation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aufgrund des Codex A 139, Kola 16-19, mit Elementen metrischer, modaler und musiksyntaktischer Analyse.

Sinn-zusammenfassung	Strukturelle und metrische Analyse						Modale und musiksyntaktische Analyse			
	Perioden	Verse	Kola	Text mit metrisch-musikalischer Interpunktion und Signaturen nach A 139, f. 13v-14r. Angabe betonter (/) und unbetonter (-) Silben beim Rezitieren des Textes. *Übersetzung*	Silbenanzahl	Anzahl der rhythmischen Grund-Werte bei syllabischer Interpretation	Modus	Kadenzen: Kadenzton, benannt nach alphabetischem Transnotationssystem und nach Chrysanthinischer Notation	Kadenzen: Art	Phrasen (a-n) und kleinere charakteristische Formeln [o-s]. Die Variationen sind mit kleinen Strichen angezeigt Namen der byzantinischen Theseis. Einheits-/Formstiftende Wiederholungen werden mit besonderen Schrifttypen hervorgehoben.
Invokation Christi, unter Berufung auf Seine Passion: die freiwillige	I	A	1	- / - - / - / Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν· *Christus, unser Gott,*	7	10	III authentischer Modus	F Γα	Perferkt	a Anabasis mit darta, *Kadenz mit bareia meta diples*
		B	2	- - - / - - / - - ὁ τὴν ἑκούσιον σταύρωσιν·→ *Der Du die freiwillige Kreuzigung*	9	12	ιαια auf c	c→h Νη'→Ζω'	Imperfekt, weiterleitend	b Isotes, bareia, anastama, diple, xeron klasma
			3	- - / - - / - - εἰς κοινὴν ἐξανάστασιν *für die allgemeine Auferstehung*	8	9	Plagal des I auf a = mesos des III auth.	a Κε	Imp.	c [o] Isotes, diple, Kauenz mit oxeia

Tafel 4.1. Strukturelle, metrische, modale und musiksyntaktische Analyse des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aufgrund des Codex A 139, Kola 1-3.

Kreuzigung brachte a) die Auferstehung der gesamten Menschheit		C	4	- / - - - / - τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων → *des Menschengeschlechtes*	7	8		a→ Kε→	Imp., weiterl.	d Katabasis, bareia katabate, anatrichisma, rhapisma
			5	- - - / - - καταδεξάμενος· *angenommen hast*	6	8	Barys	F Γα	Perf.	a' Darta, *Kadenz mit bareia meta diples*
und b) dadurch unsere Befreiung.	II	D	6	- - - / - - - / καὶ τῷ καλάμῳ τοῦ σταυροῦ· *und mit dem Rohr des Kreuzes*	8	10	Barys diphonos	a Kε	Imp.	e [o'] Anabasis, katabasis, apoderma
		E	7	- / - - / βαφαῖς· | ἐρυθραῖς→ *in roter Farbe*	**2** | 3	**11** | 3	Kadenzen auf Triphonia des Barys	b | b→a Zω' | Zω'→Kε	Imp. | imp. weiterl.	f [p] Kadenzielles melisma mit diple, kratemohyporrhoon, diple, **thes kai apothes**
			8	- - - / - / - τοῖς ἑαυτοῦ[1] δακτύλοις· *mit den eigenen Fingern,*	7	9	Plagal des I, transponiert auf G	G Δι=Ψευδο-Kε	Perf.	g [q] [o''] Darta, rhapisma, darta, Kadenz mit barcia meta oxeias, dyo apostrophoi syndesmoi, diple

[1] τοὺς σαυτοῦ: *Τριωδιον*, S. 487.

Tafel 4.2. Strukturelle, metrische, modale und musiksyntaktische Analyse des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aufgrund des Codex A 139, Kola 4-8.

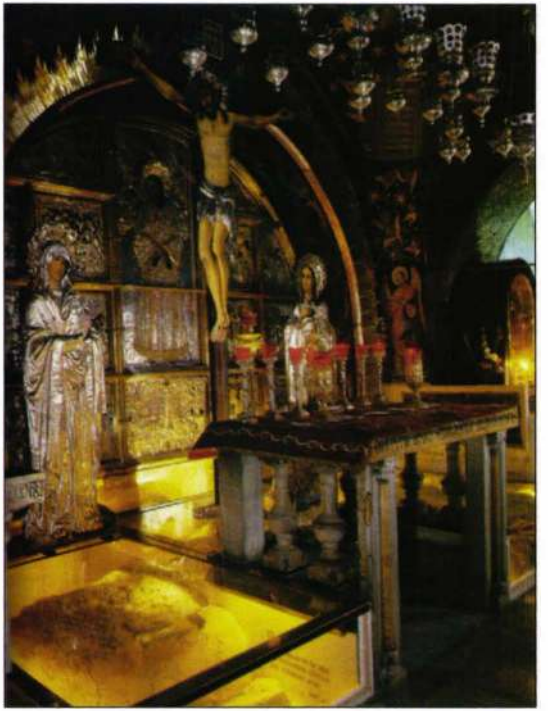
		F	9	- - / - - - - / - - / αἱματώσας τοῖς[2] ἀφεσίμοις ἡμῖν· *voll Blut, im Hinblick auf unsere Befreiung*	11	15	Pl. des I, auf a	a Κε	Imp.	h [p'+ q] Isotes, kratema, isotes, darta, rhapisma, dyo mit klasma, Kadenz mit isotes u. apoderma
		G	10	- - - / - - / - βασιλικῶς ὑπογράψαι· *kaiserlich zu unterschreiben,*	8	12	ιαια auf c	c Νη'	Imp.	i Rhapisma, darta, Kadenz mit piasma **und thes kai apothes**
			11	- - - - / - - φιλανθρωπευσάμενος· → *aus Menschenliebe, erwogen hast,*	7	12	III auth.	F→ Γα→	Imp., weiterl.	a'' Syrma, darta, *Kadenz mit bareia meta diples* u. dyo mit klasma
Bitte an Christus den Allmächtigen, a) um Standhaftigkeit Seines Volkes	III	H	12	- - / - - / - - / - - μὴ παρίδῃς ἡμᾶς → κινδυνεύοντας· *übersiehe uns nicht, die wir in Gefahr sind,* *HÖHEPUNKT*	11	15	im tripho-nischen System G-c-f sich bewe-gend	h→c I c Ζω'→Νη' I Νη'	Imp., weiterl. I Perf.	j a''' Grossangelegte anabasis auf den Höhepunkt zu, mit: dyo, isotes, dyo. *Kadenz mit bareia meta diples*
		I	13	- / - - - / - - / - - καὶ πάλιν → τὴν ἀπό σου διάστασιν·→ *erneut von Dir getrennt zu werden,*	11	**18**	ιαια auf c	c→h I c→d Νη'→Ζω' I Νη'→Πα'	Imp., weiterl.	k [r] [s] Melisma mit xeron klasma u. kratema, rhapisma, isotes, Kadenz mit diplai, *rotem xeron klasma u. stauros*

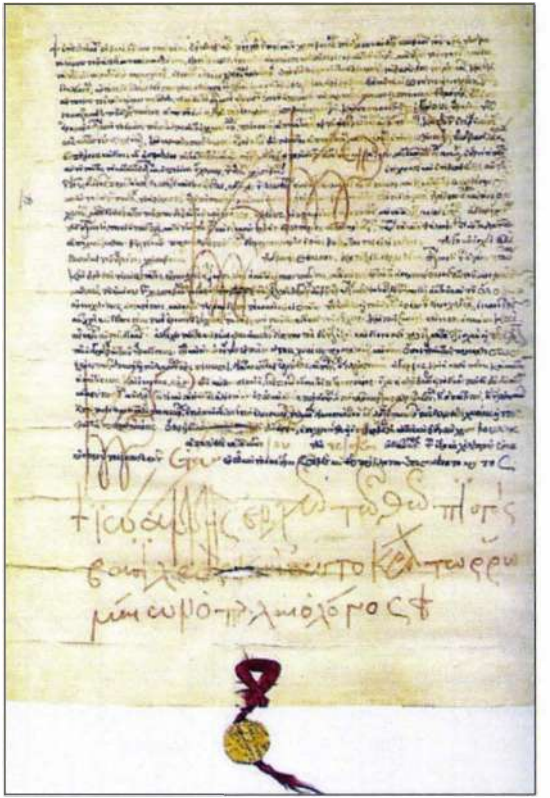
[2] ταῖς: *ibid.*

Tafel 4.3. Strukturelle, metrische, modale und musiksyntaktische Analyse des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aufgrund des Codex A 139, Kola 9-13.

		J	14	- - / - - ἀλλ' οἰκτείρησον *sondern erweise Mitleid,*	5	5	Pl. des I, auf a	a Κε	Imp.	c' [o] KADENZ MIT OXEIA	
			15	/ - - / - - μόνε μακρόθυμε· *Du Einzig Langmütiger,*	6	12	ιαια auf c	c Νη'	Imp.	l [o'''] [r] Incipit mit oxeia, darta, xeron klasma, Kadenz mit kratema u. thes kai apothes	
		K	16	- - - - / - - / - τὸν ἐν περιστάσει λαόν σου· → *Deinem in Not sich befindenden Volke*	9	14		c→d Νη'→Πα'	Imp., weiterl.	m [s''] Syrma, piasma, darta, Kadenz mit diple, *rotem xeron klasma u. stauros*	
und b) um Hilfe im Kampf gegen die feindlichen Mächte.	IV	L	17	- - / - - καὶ ἀνάστηθι *und erhebe Dich,*	5	5	Pl. des I, auf a	a Κε	Imp.	c' [o] KADENZ MIT OXEIA	
			18	- / - - - - - / - - / πολέμησον τοὺς πολεμοῦντας ἡμᾶς→ *bekämpfe diejenigen die uns bekämpfen,*	11	12		a→ Κε→	Imp., weiterl.	n Darta, anapauma mit lygisma	
		M	19	- - - / - - ὡς παντοδύναμος·~ *als Allmächtiger.*	6	8	III auth.	F Γα	Final	a'''' Darta, *Finalkadenz mit bareia meta diples*	

Tafel 4.4. Strukturelle, metrische, modale und musiksyntaktische Analyse des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, aufgrund des Codex A 139, Kola 14-19.



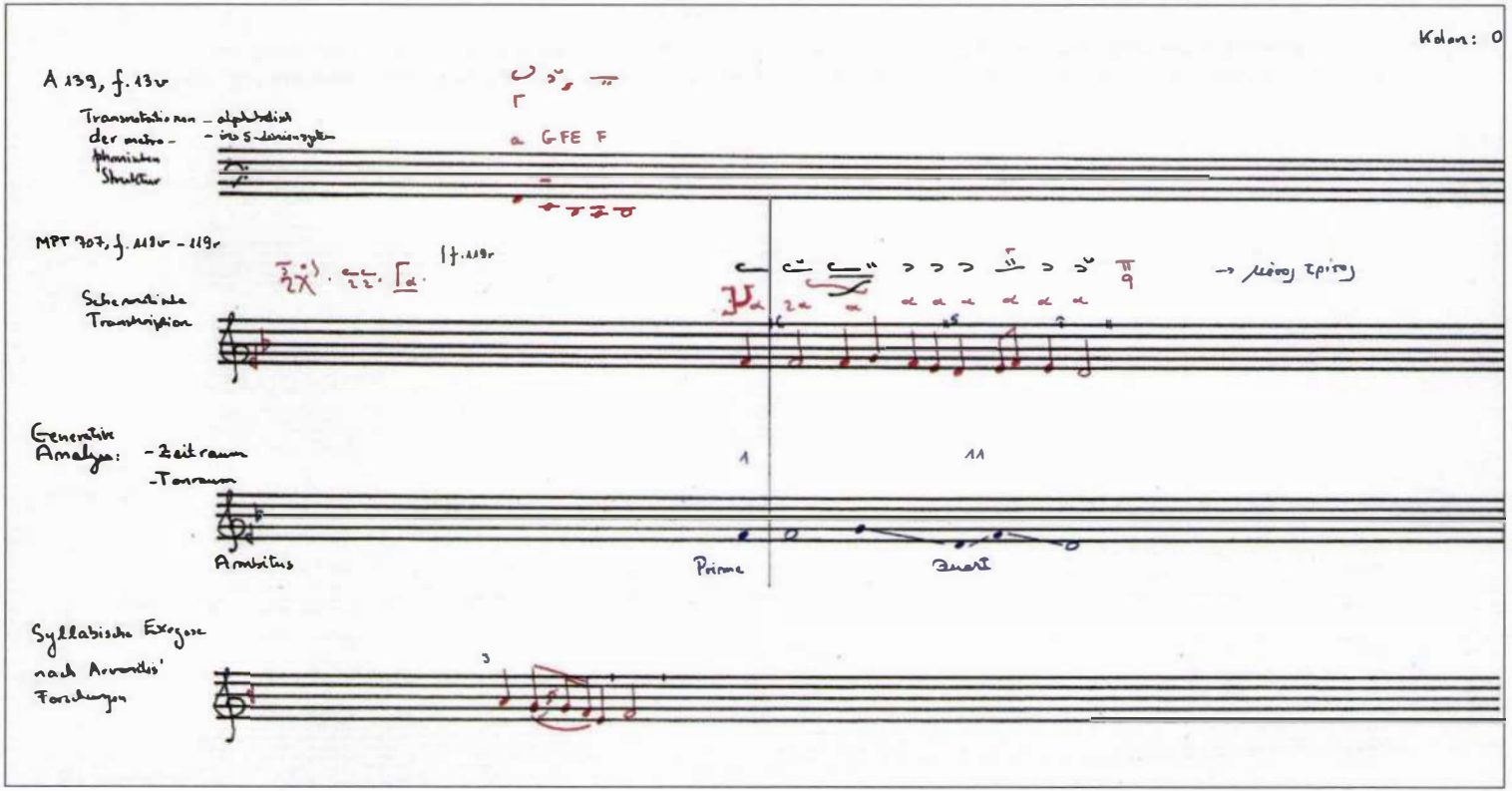


Tafel 5. Der kühne Vergleich im Sticheron *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν:*

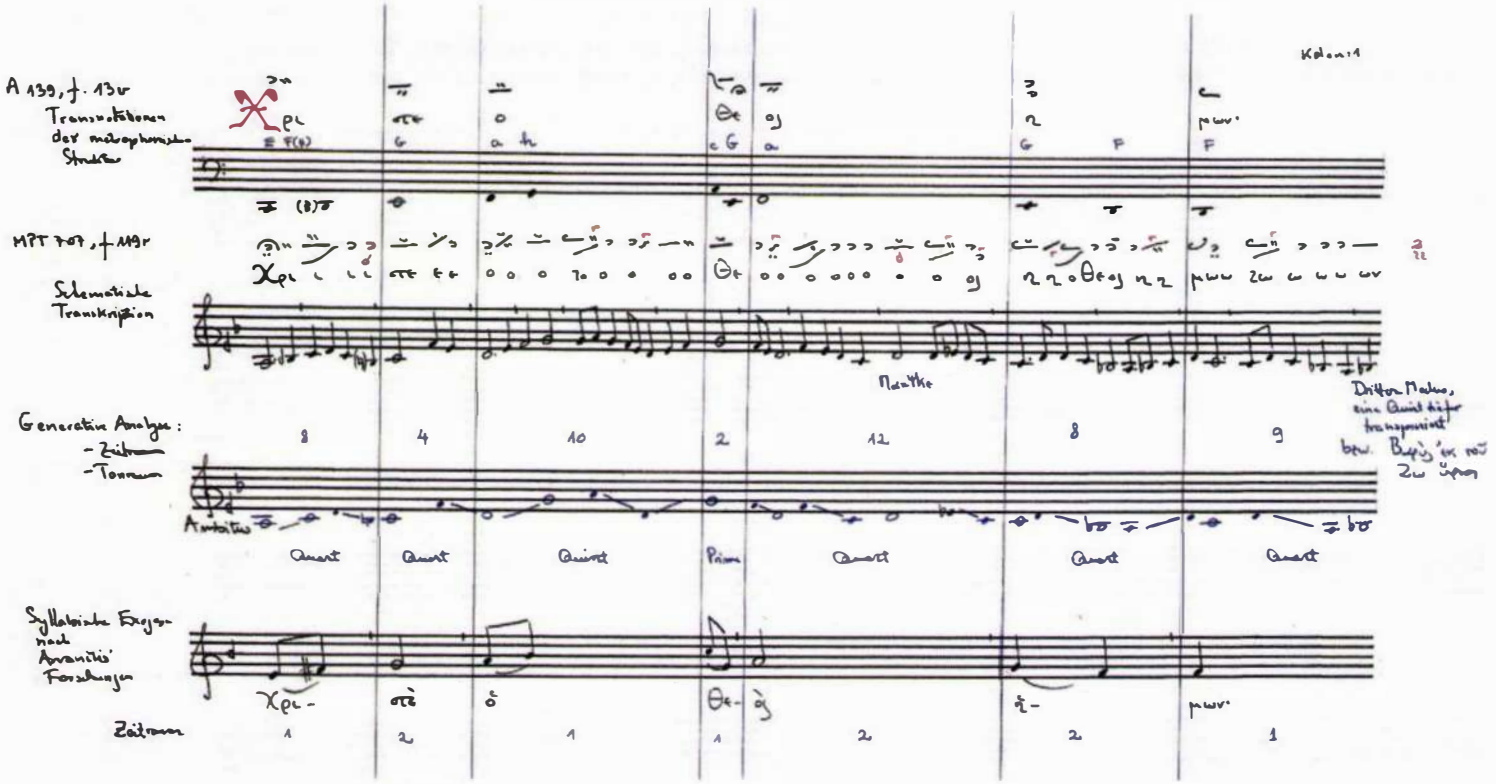
1. Jerusalem, Auferstehungskirche: Golgotha (V. Bychkov, *Βυζαντινή αισθητική*, μετφρ. Κ. Χαραλαμπίδης, Athen 1999: Εκδόσεις Τζαφέρη, S. 151).

2. Chrysoboullon mit der Unterschrift des Kaisers Johannes VII Palaiologos in roter Tinte, Juni 1405, aus den Archiven des Klosters des Hl. Paulos, Hl. Berg Athos.

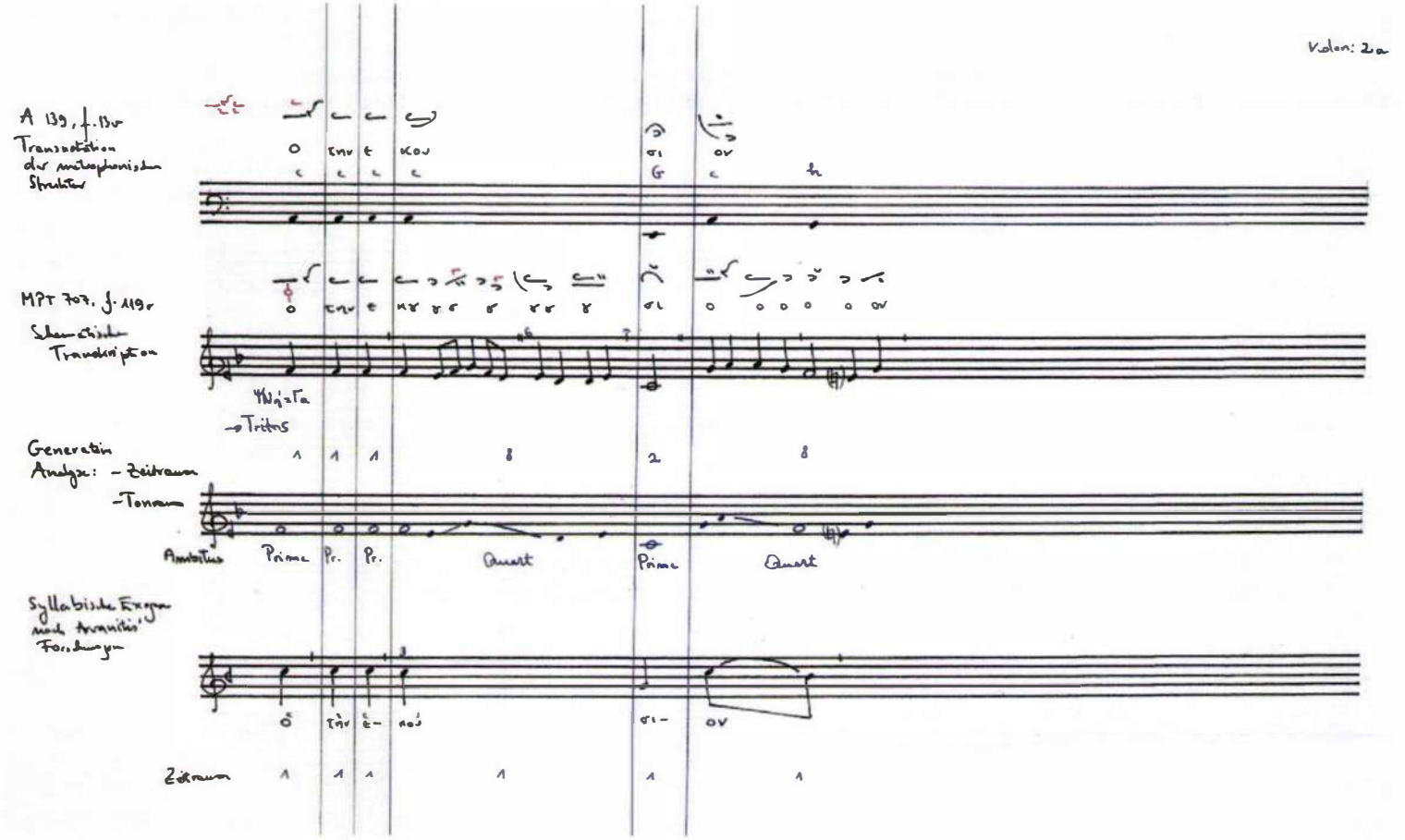
(*Treasures of Mount Athos, edd. Karakatsanis & alii, 2. Aufl., Thessaloniki 1997: The Holy Community of Athos,* Ministry of Culture, Museum of Byzantine Culture, Organization for the Cultural Capital of Europe, S. 520, Nr. 13.23).



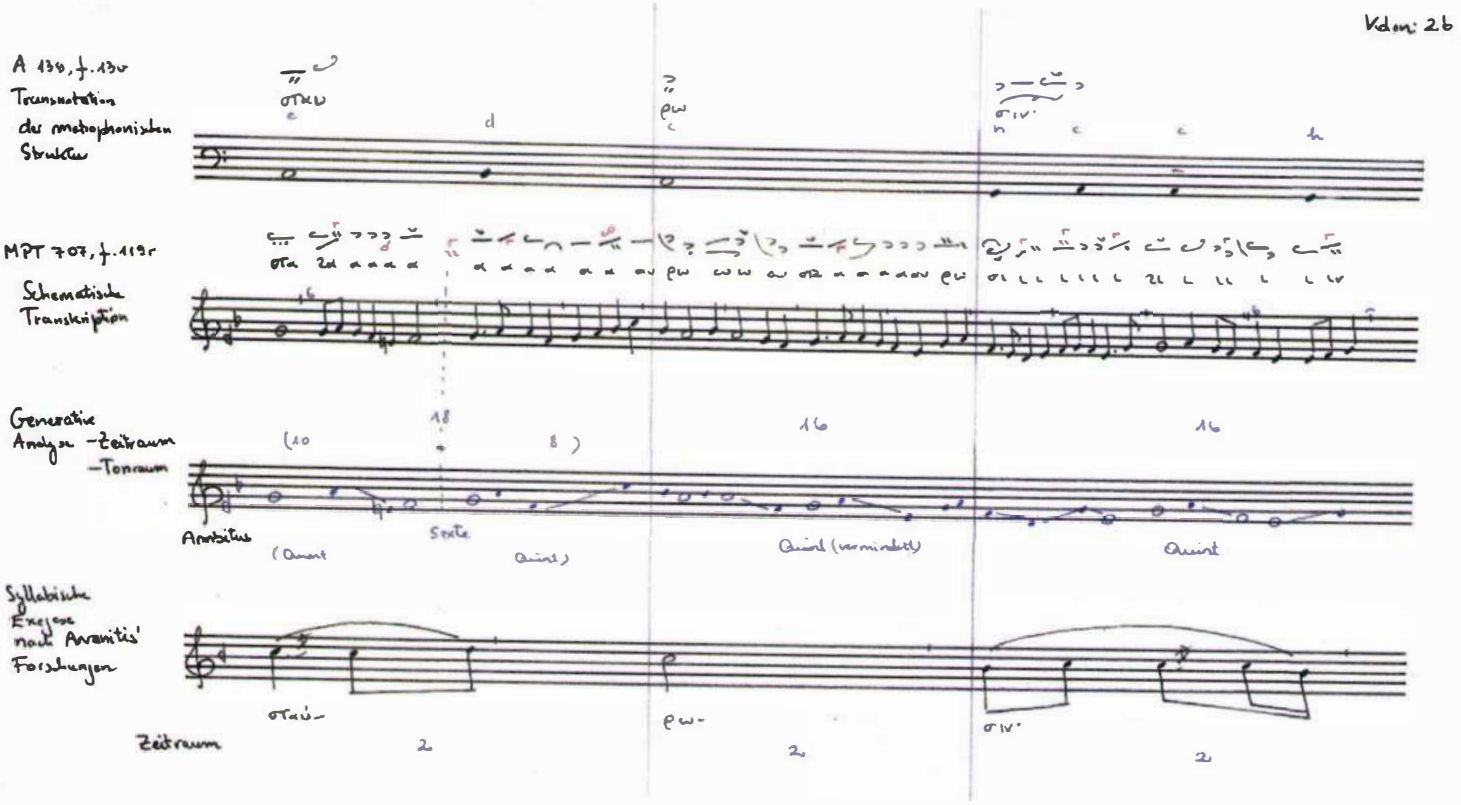
Tafel 6.1. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Intonationsformel, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



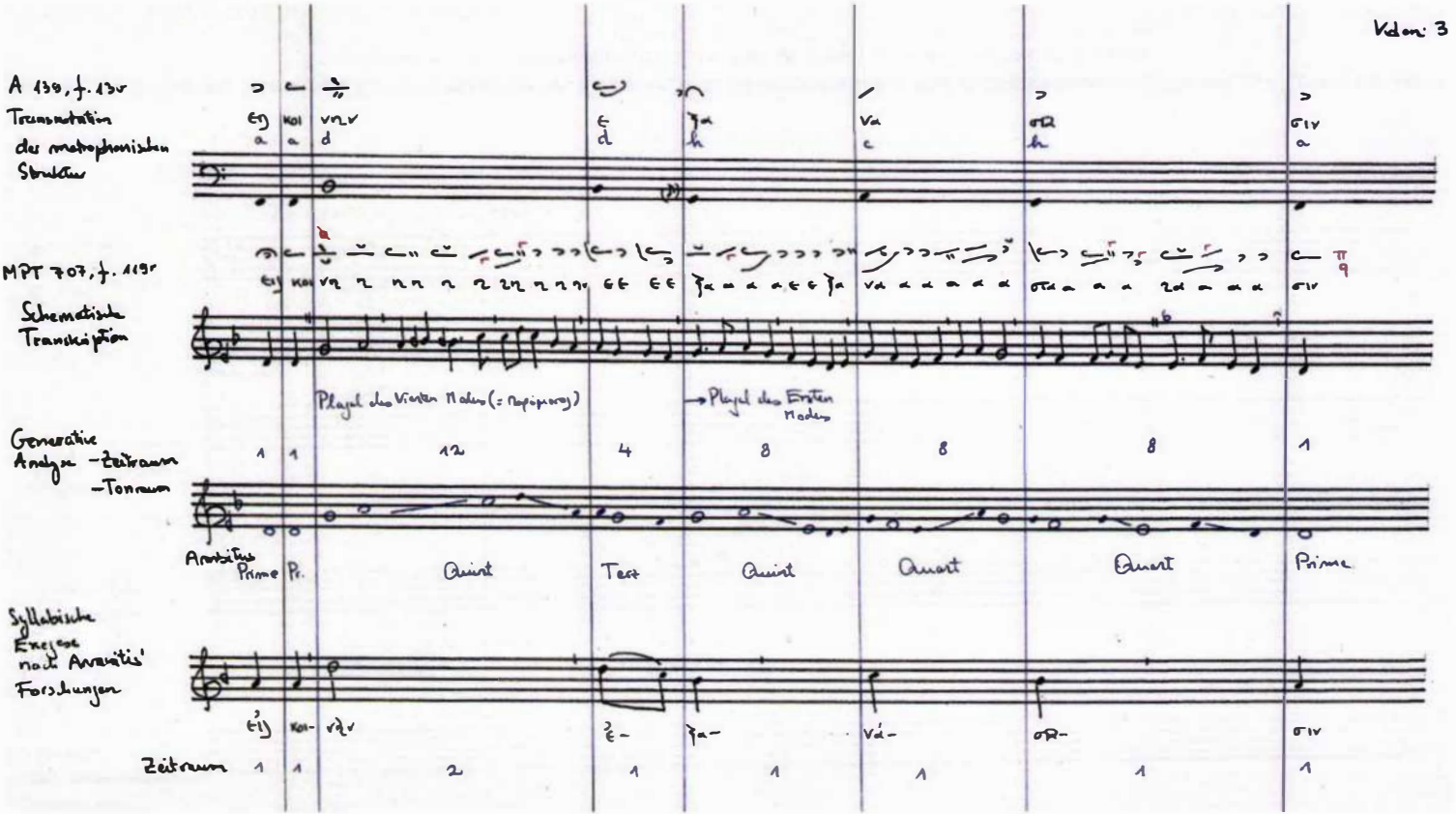
Tafel 6.2. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 1, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



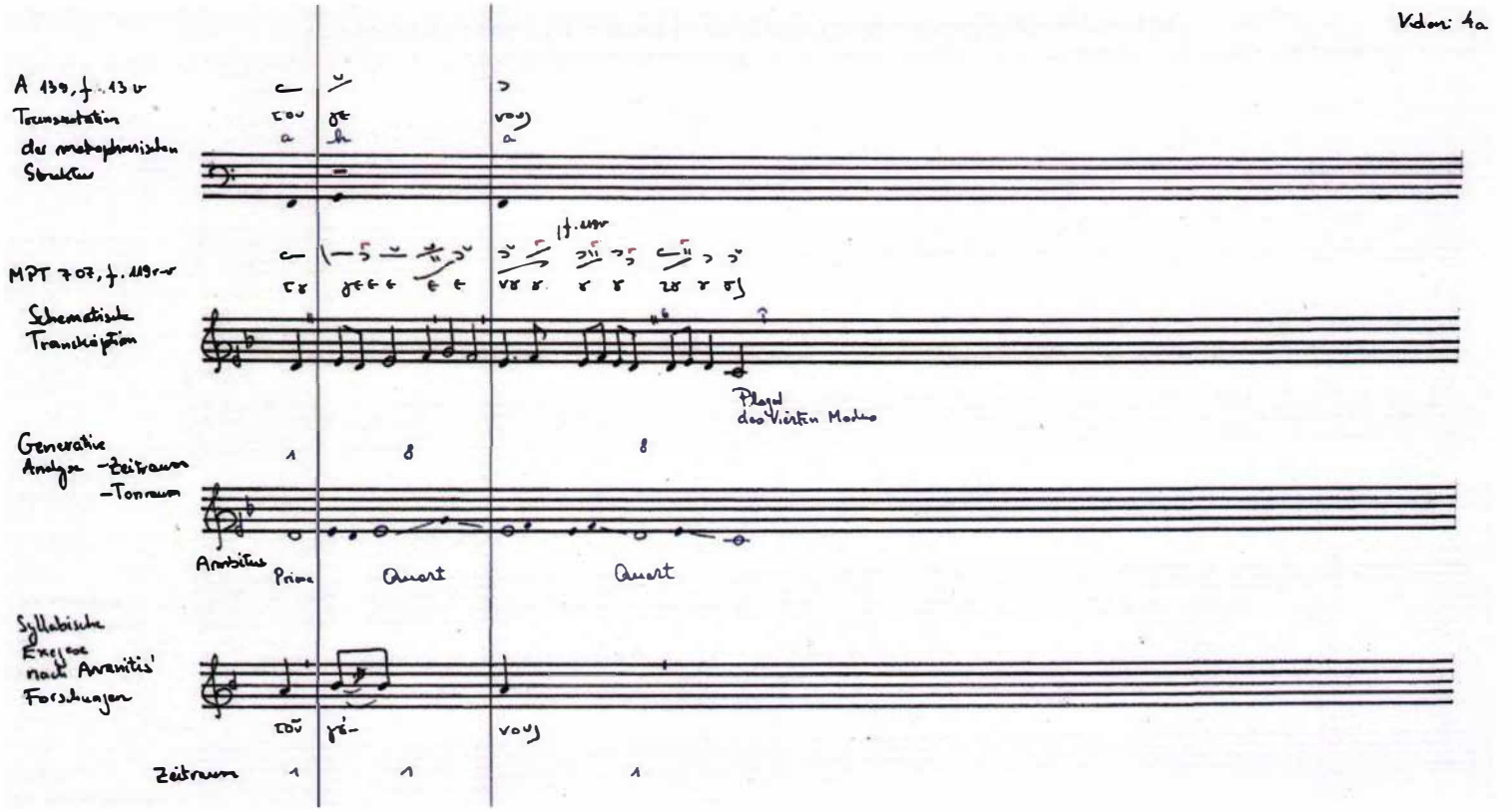
Tafel 6.3. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 2a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



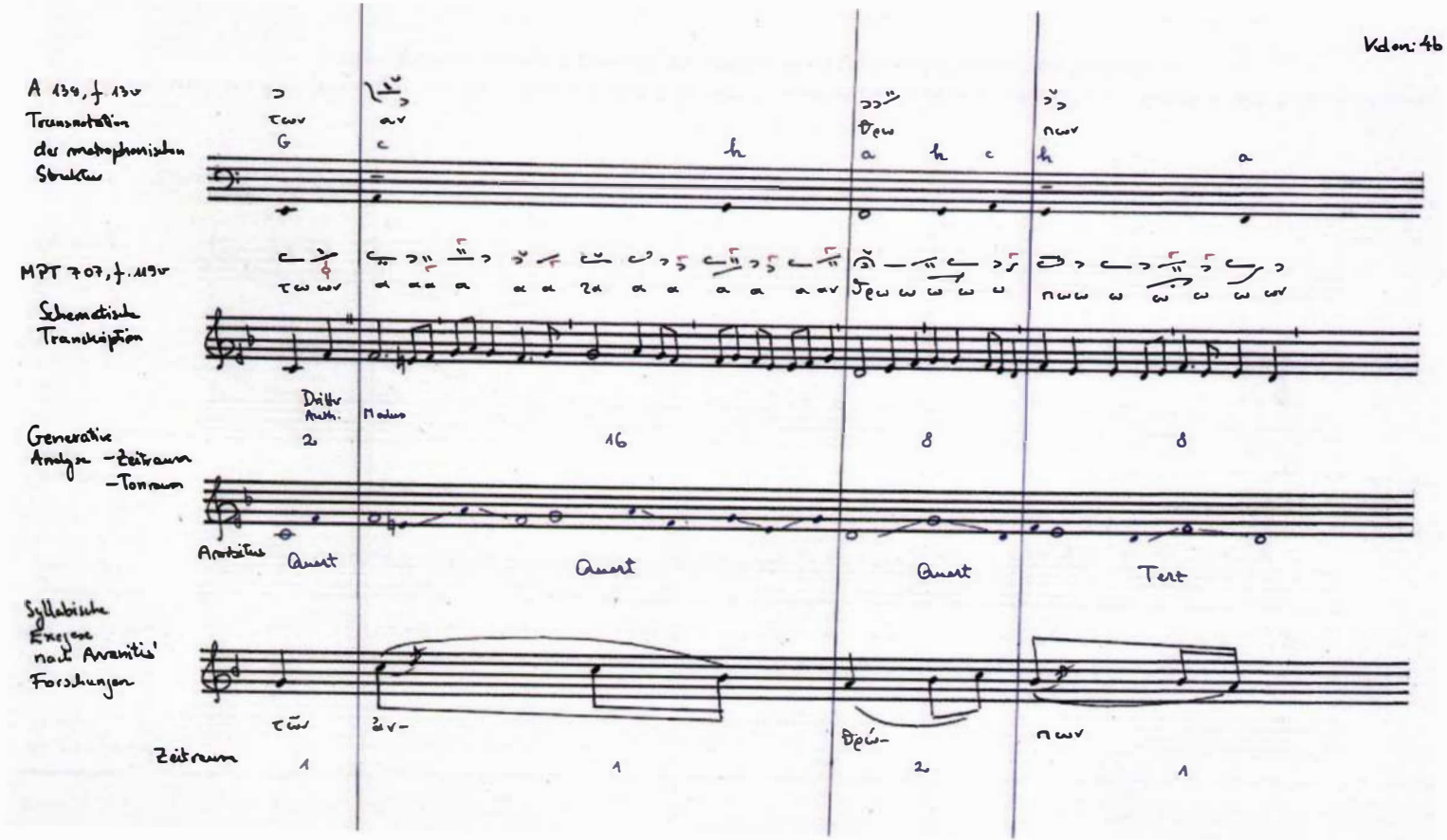
Tafel 6.4. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 2b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



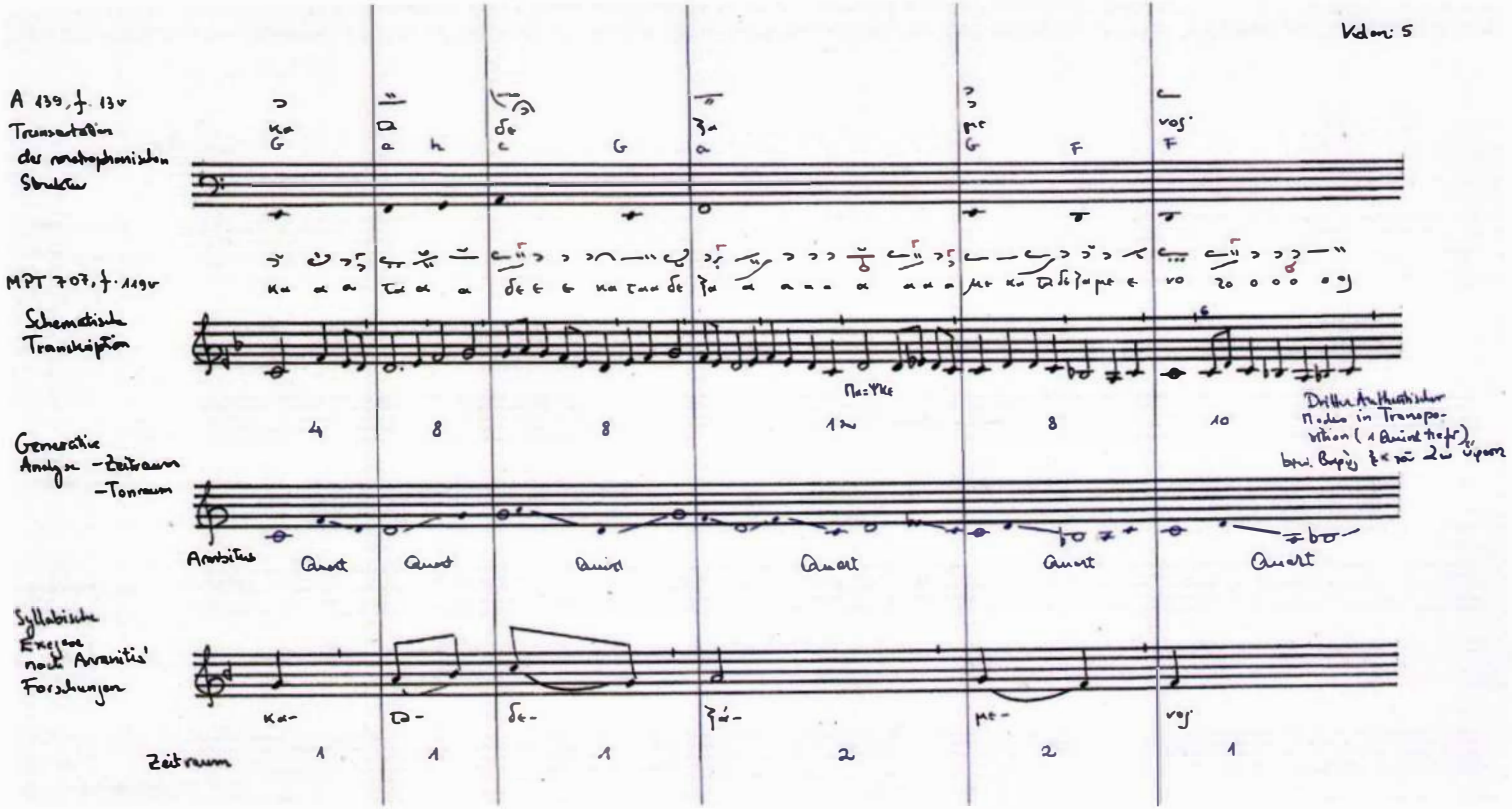
Tafel 6.5. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 3, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



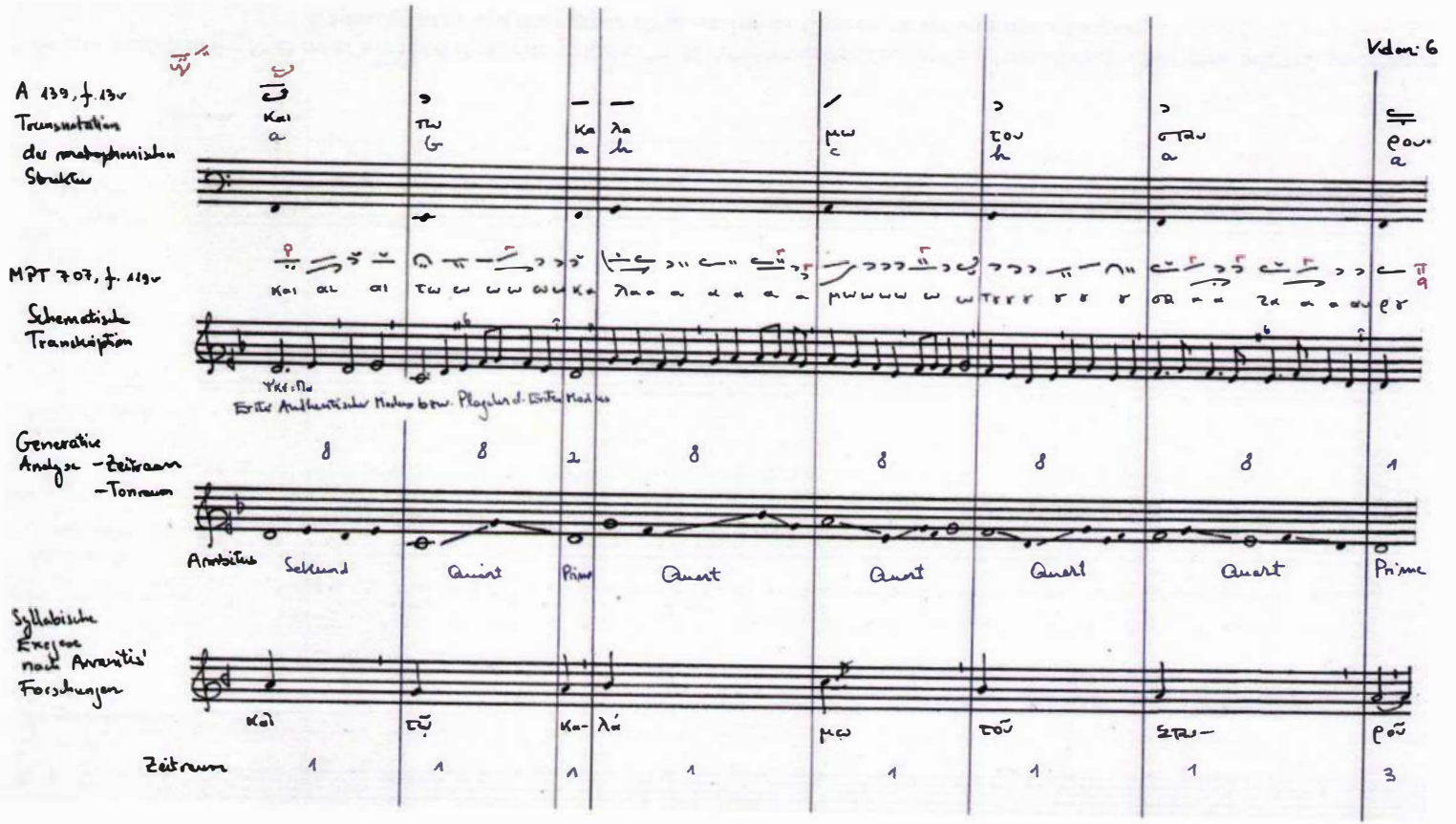
Tafel 6.6. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 4a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



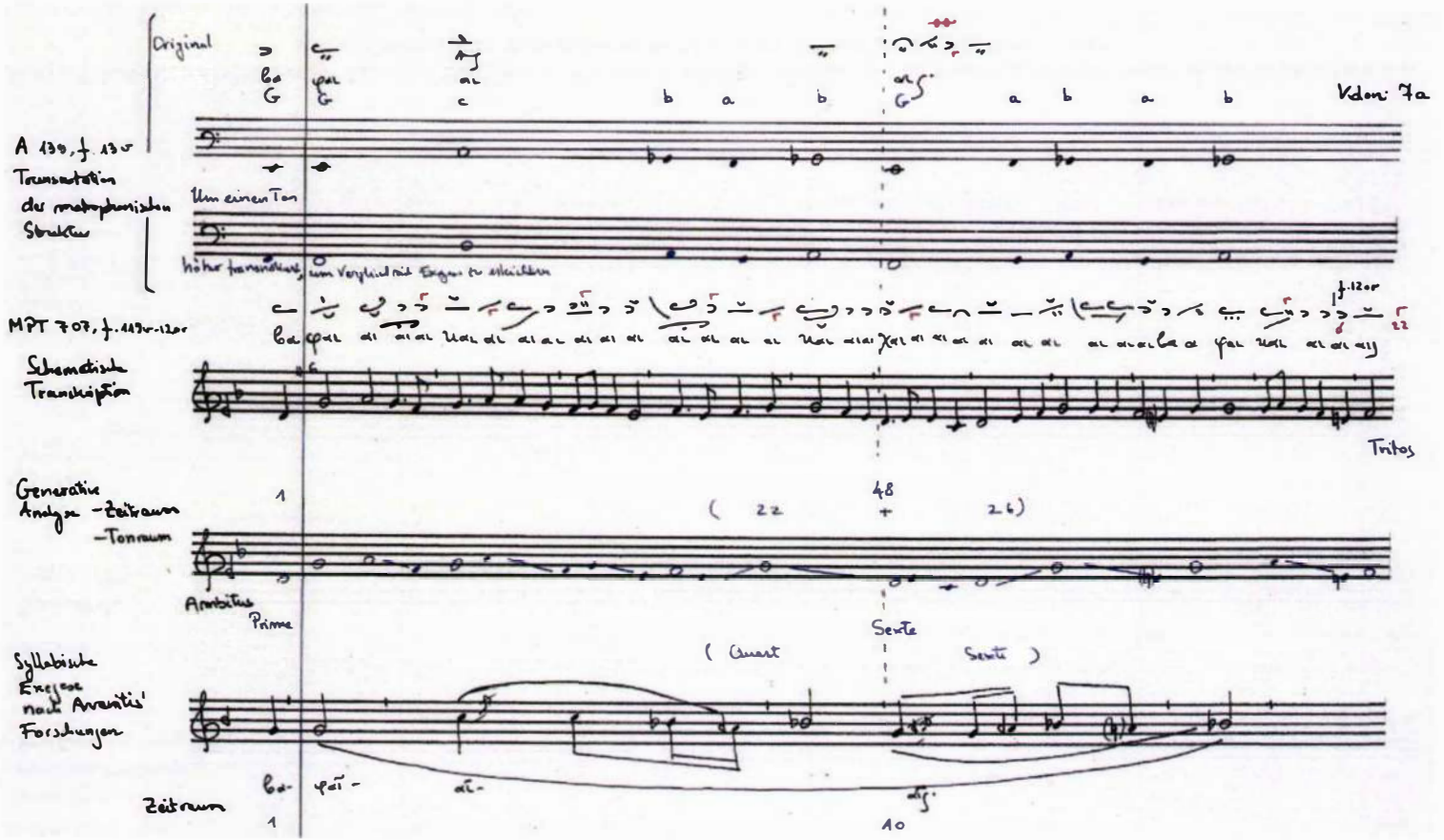
Tafel 6.7. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 4b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



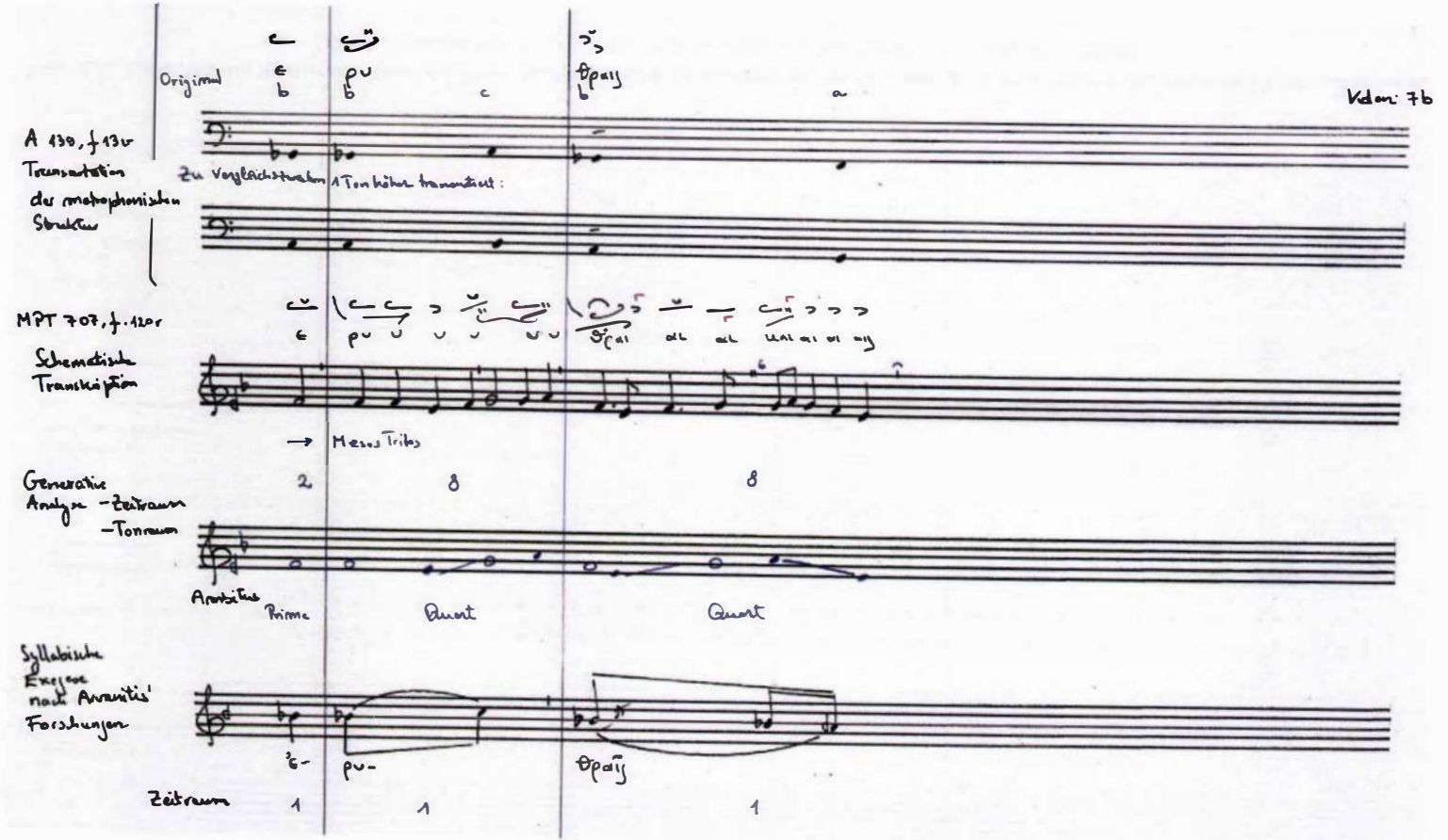
Tafel 6.8. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 5, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



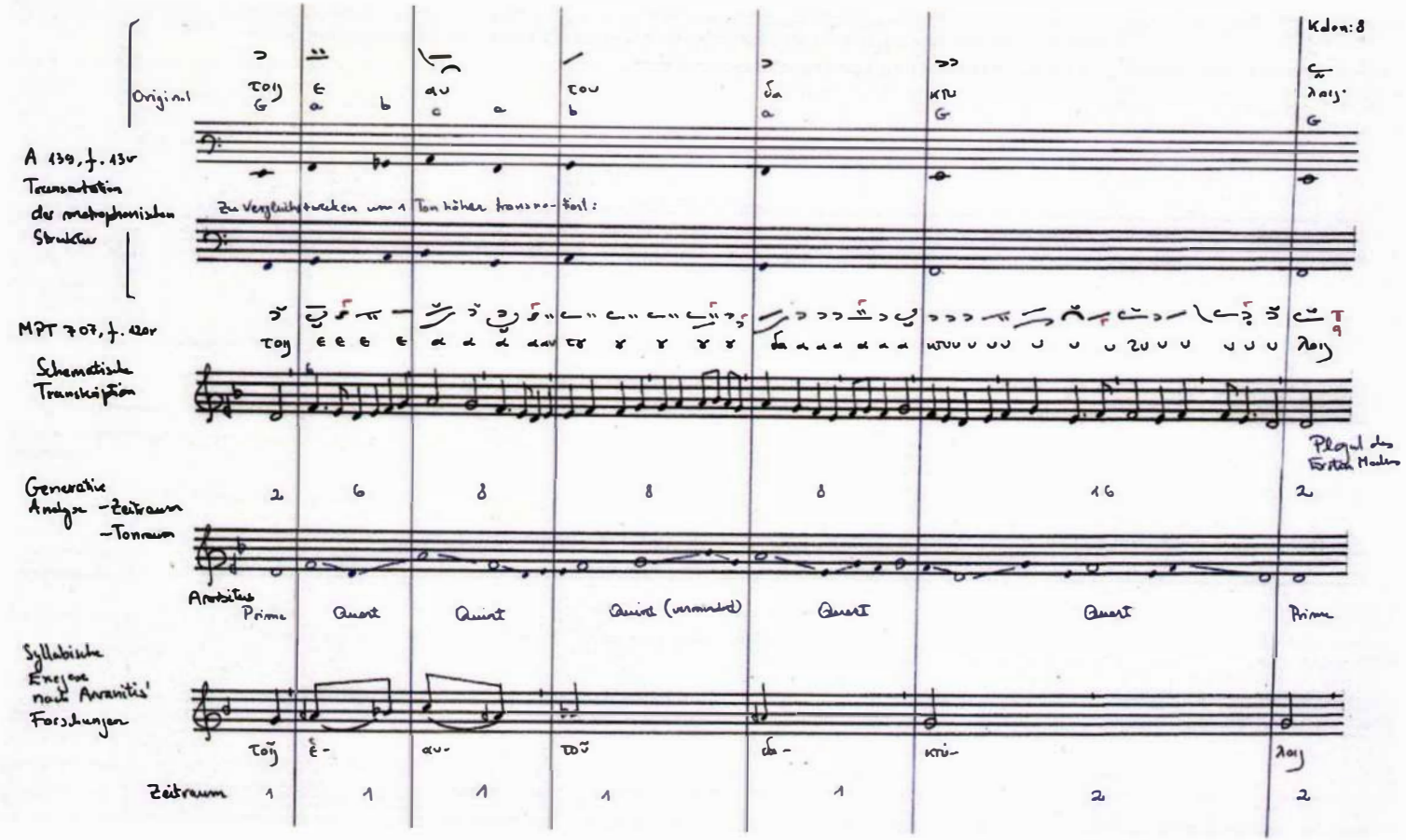
Tafel 6.9. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 6, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



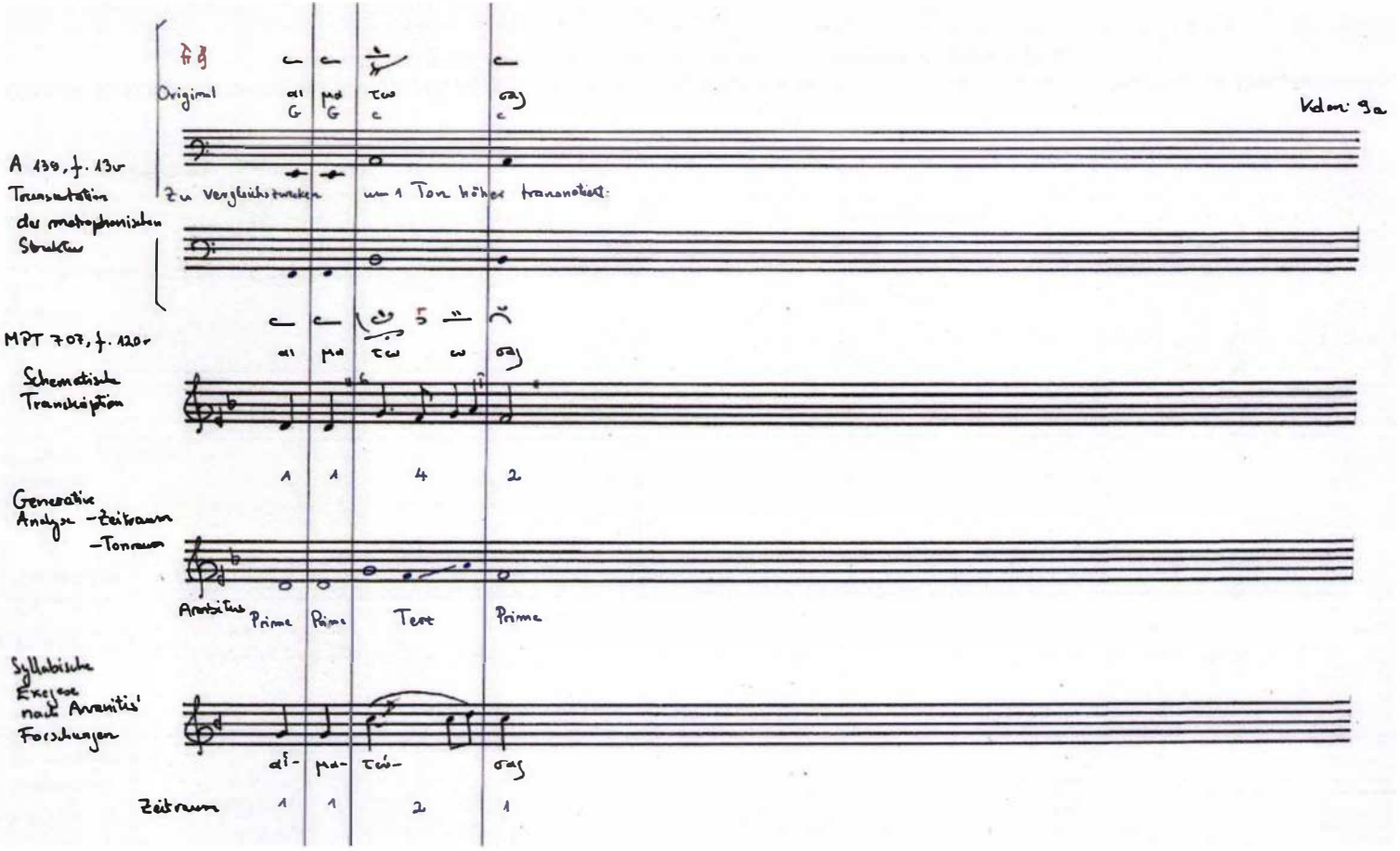
Tafel 6.10. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 7a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



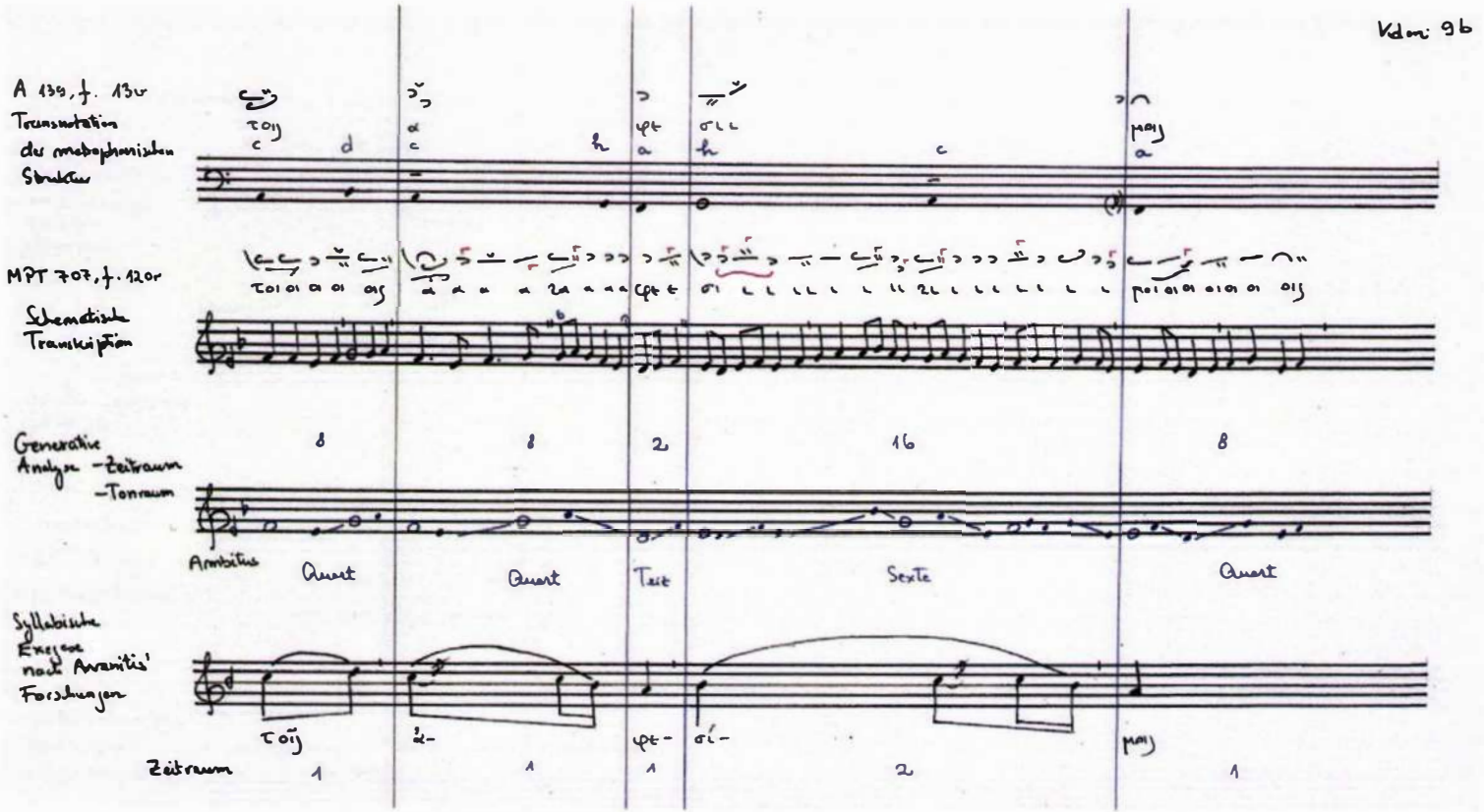
Tafel 6.11. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 7b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



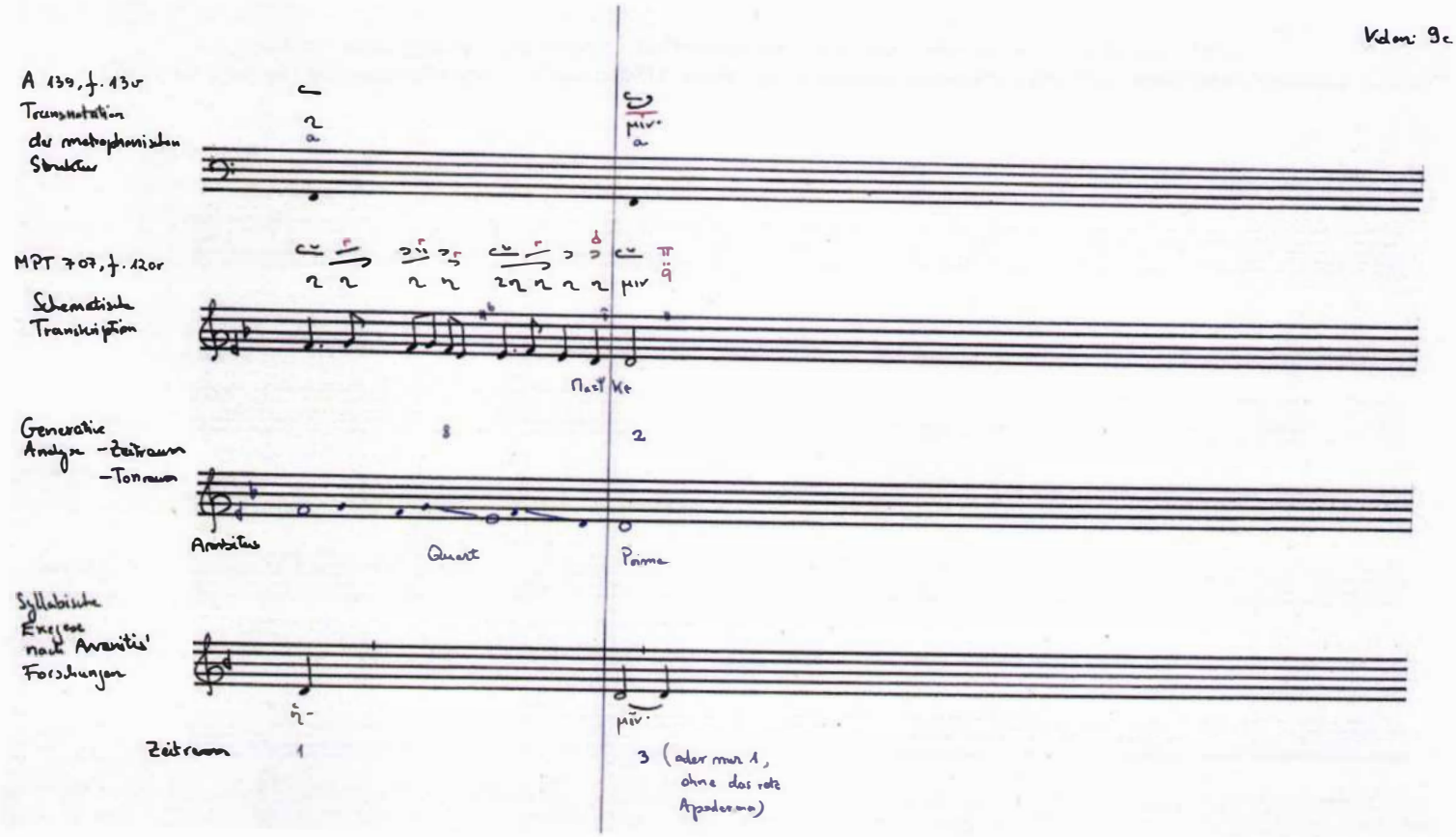
Tafel 6.12. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 8, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



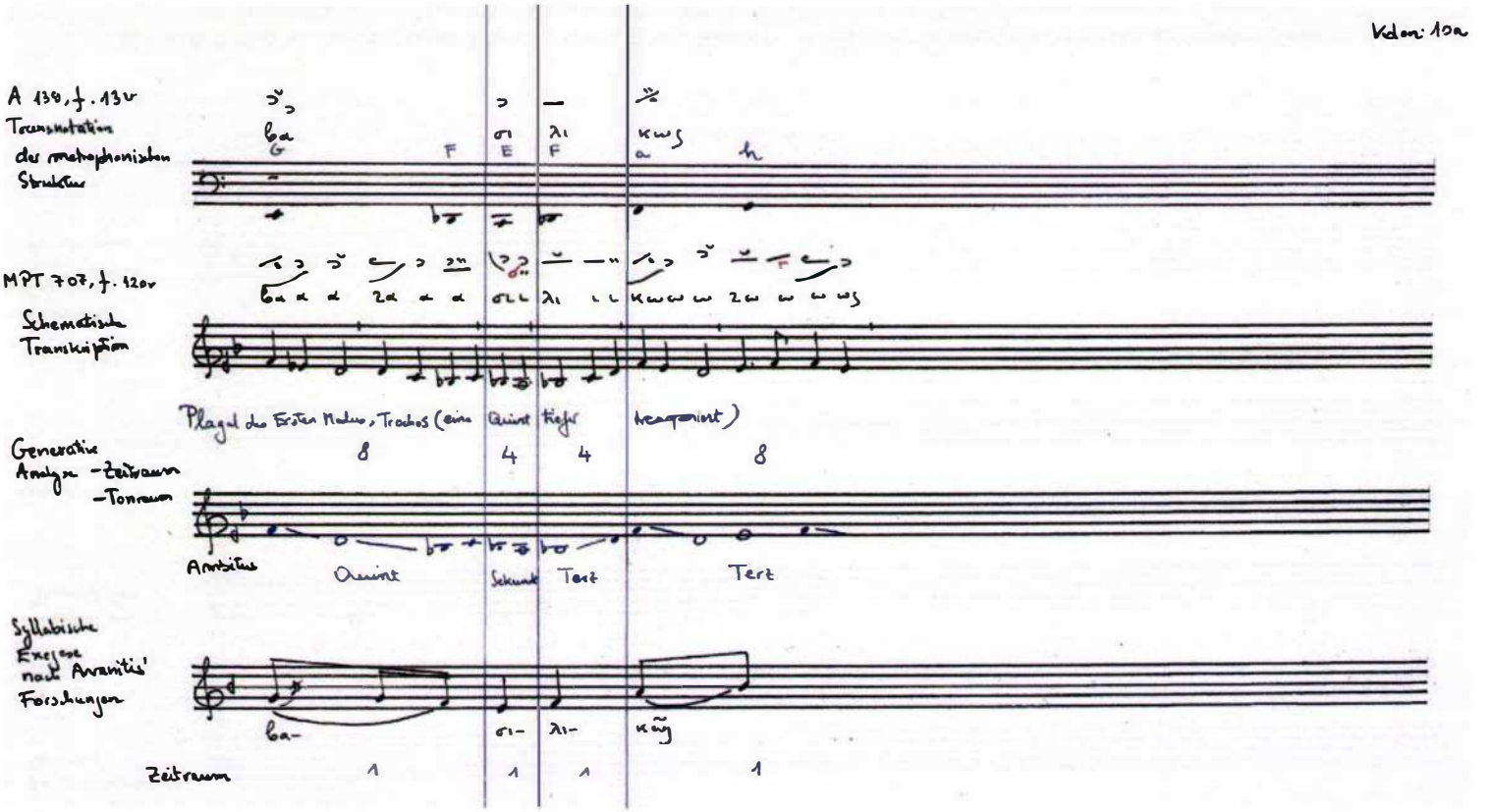
Tafel 6.13. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 9a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



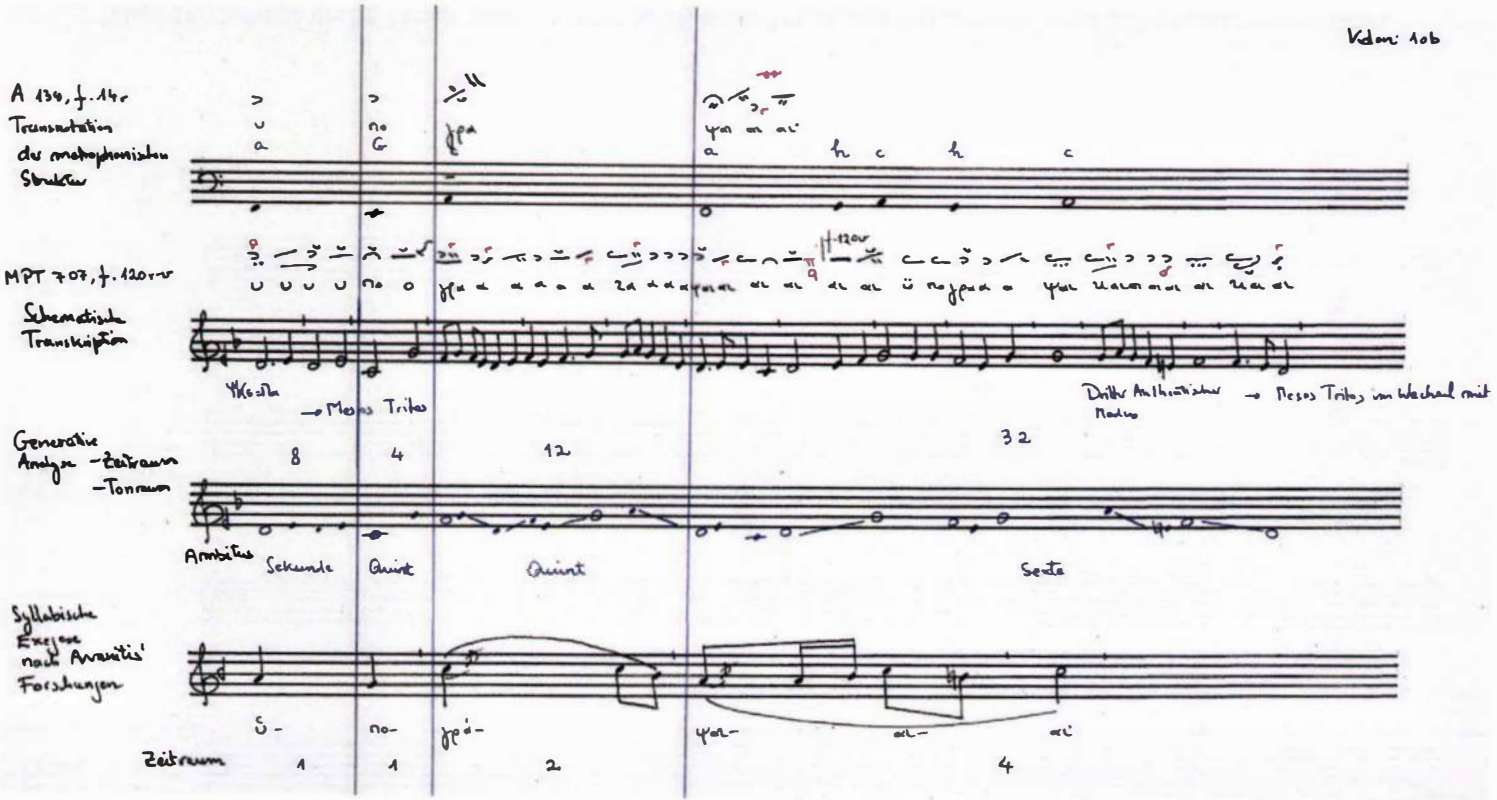
Tafel 6.14. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 9b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



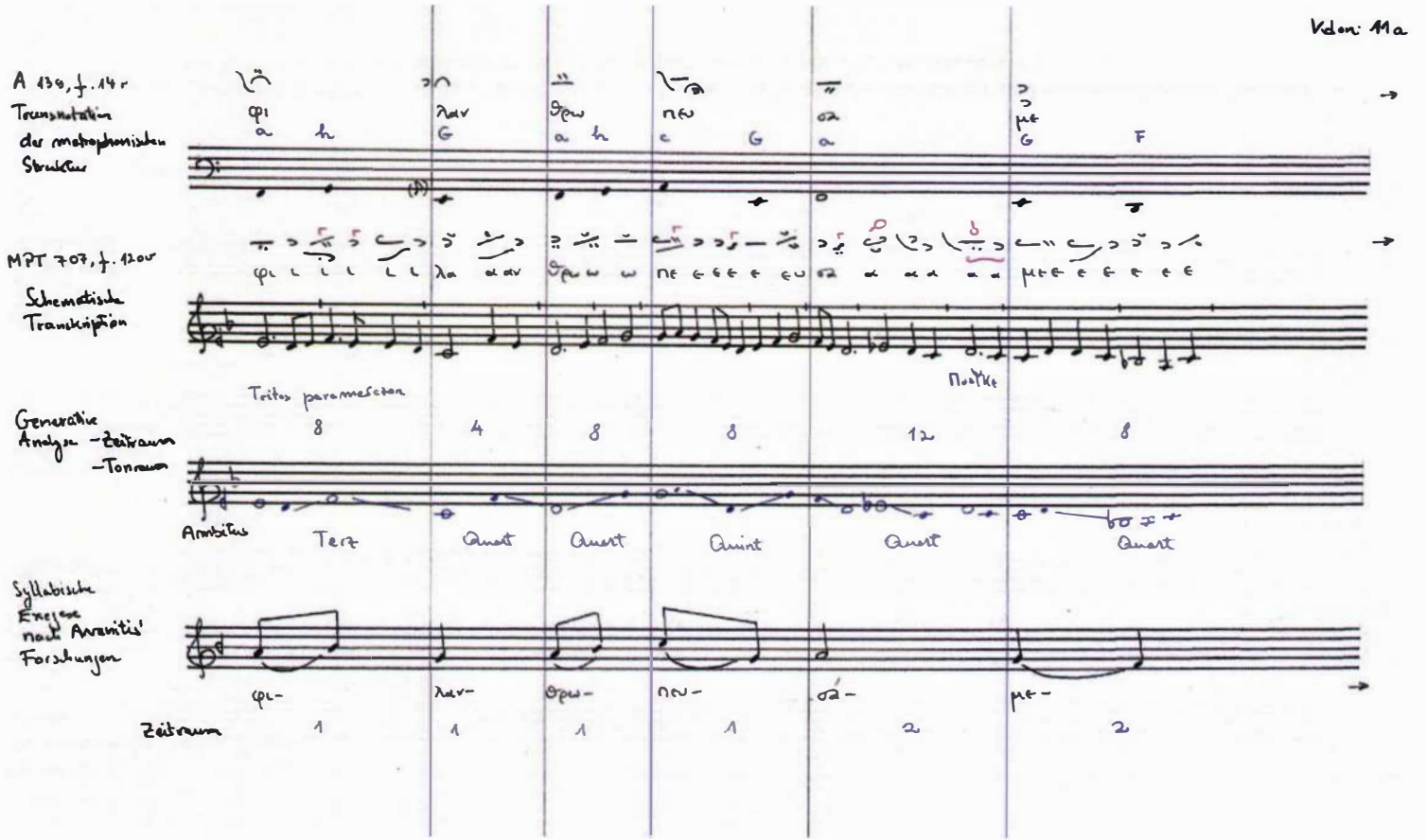
Tafel 6.15. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 9c, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



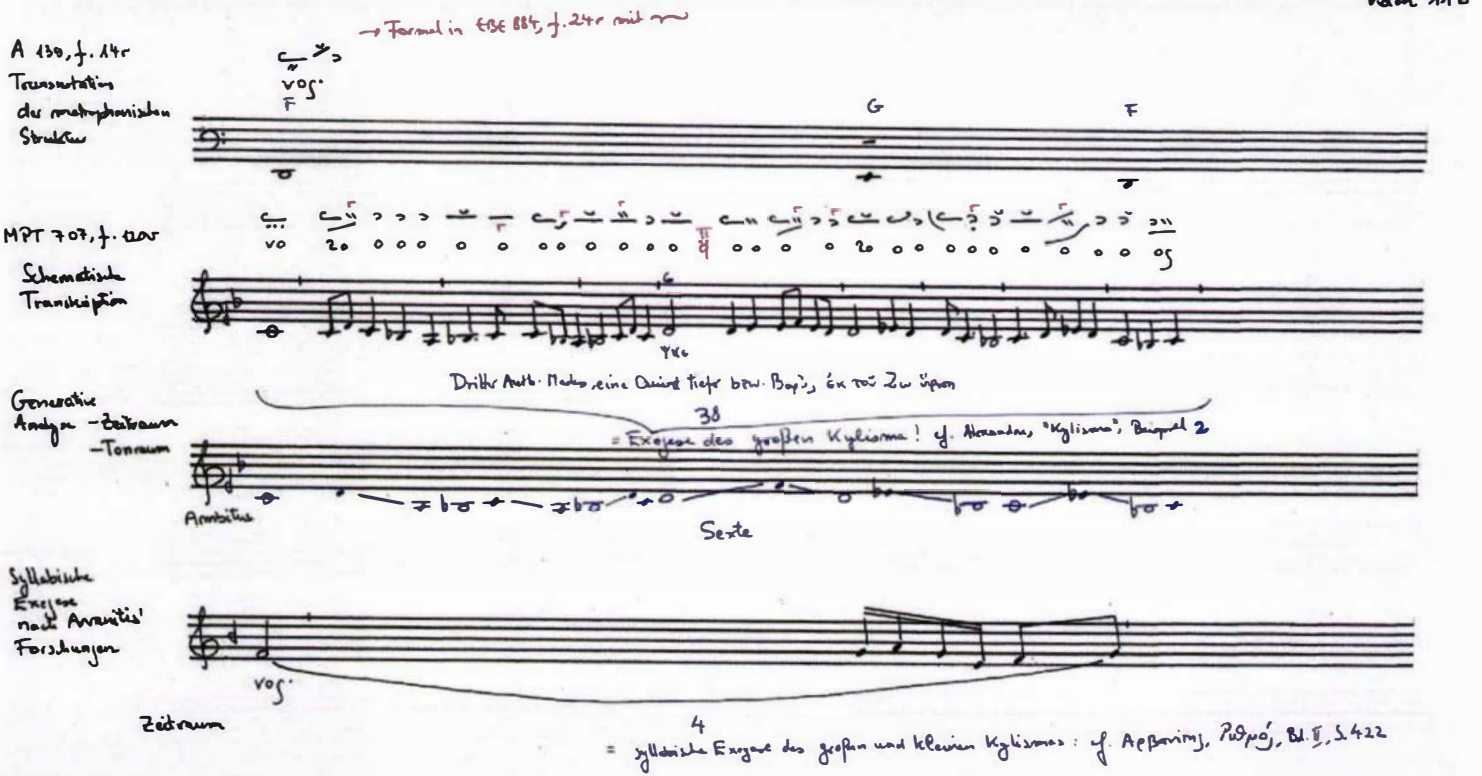
Tafel 6.16. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 10a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



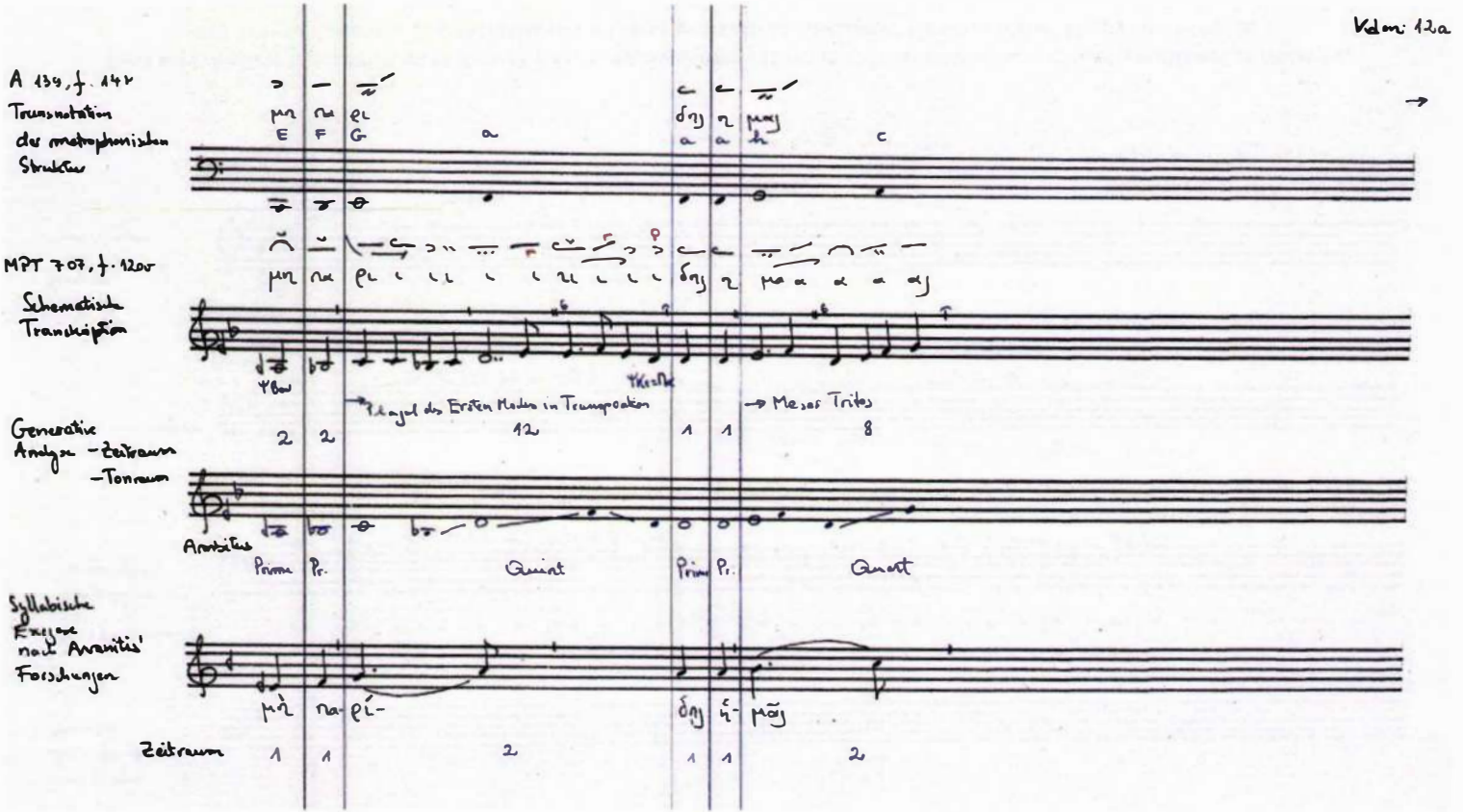
Tafel 6.17. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 10b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



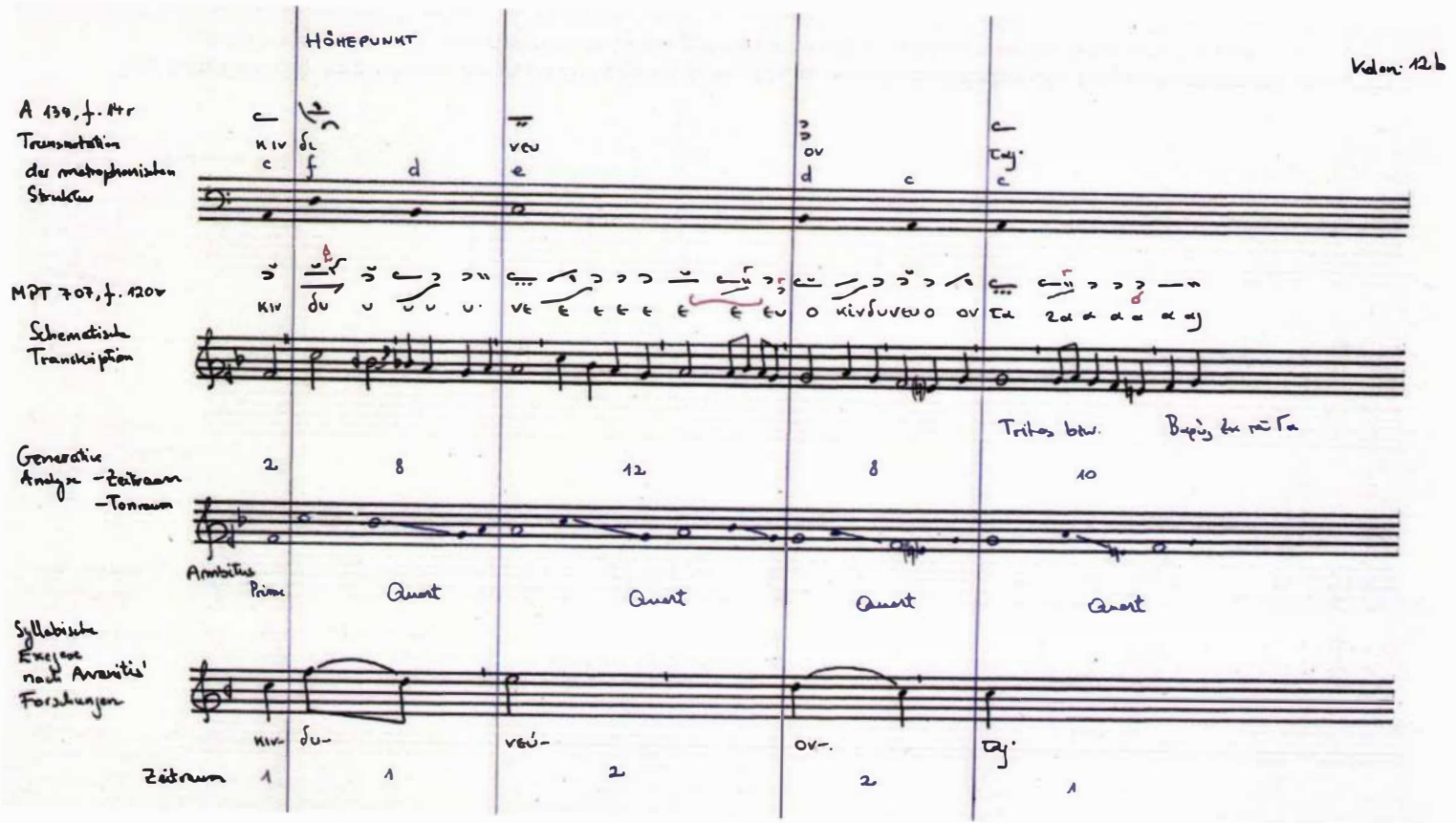
Tafel 6.18. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 11a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



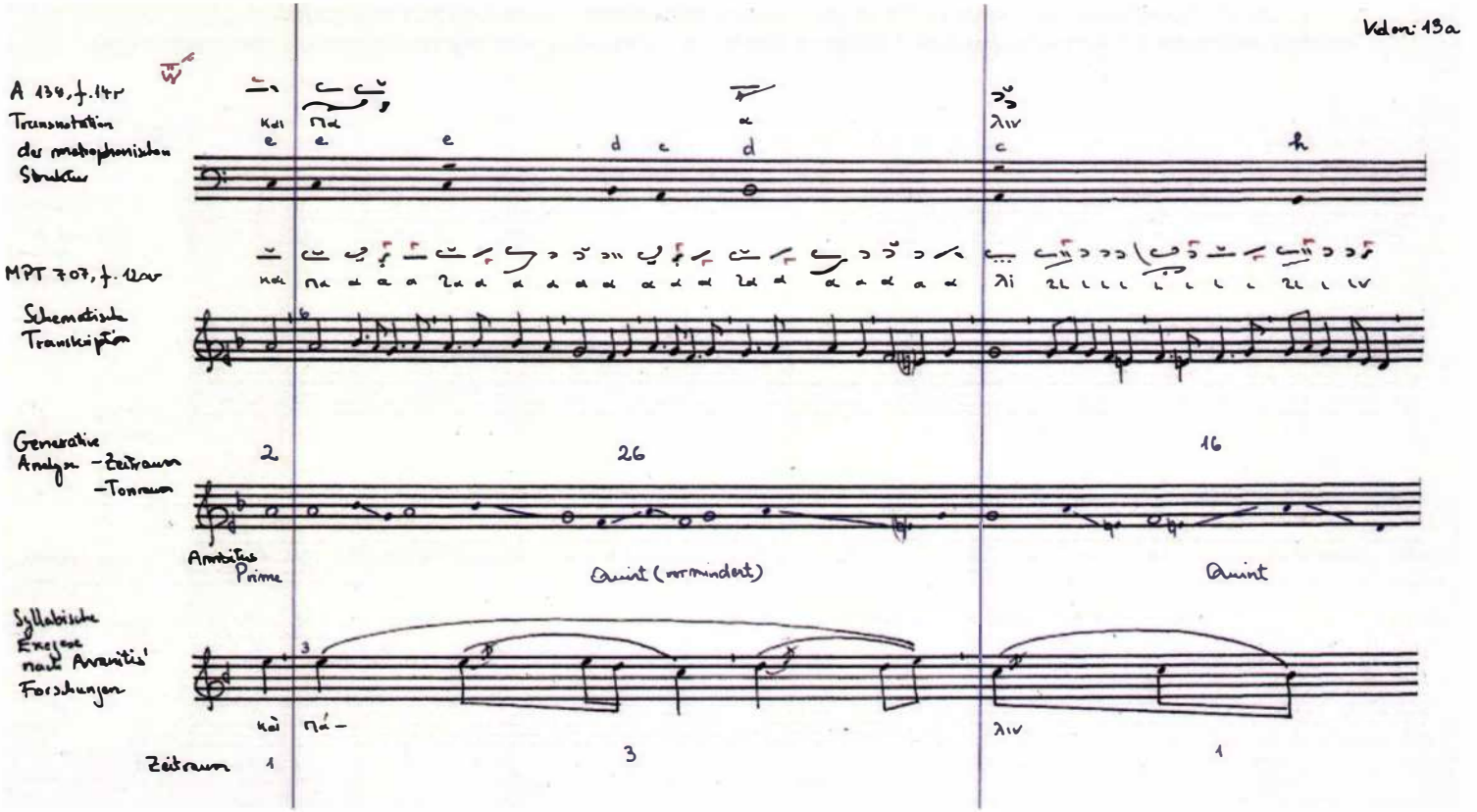
Tafel 6.19. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 11b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



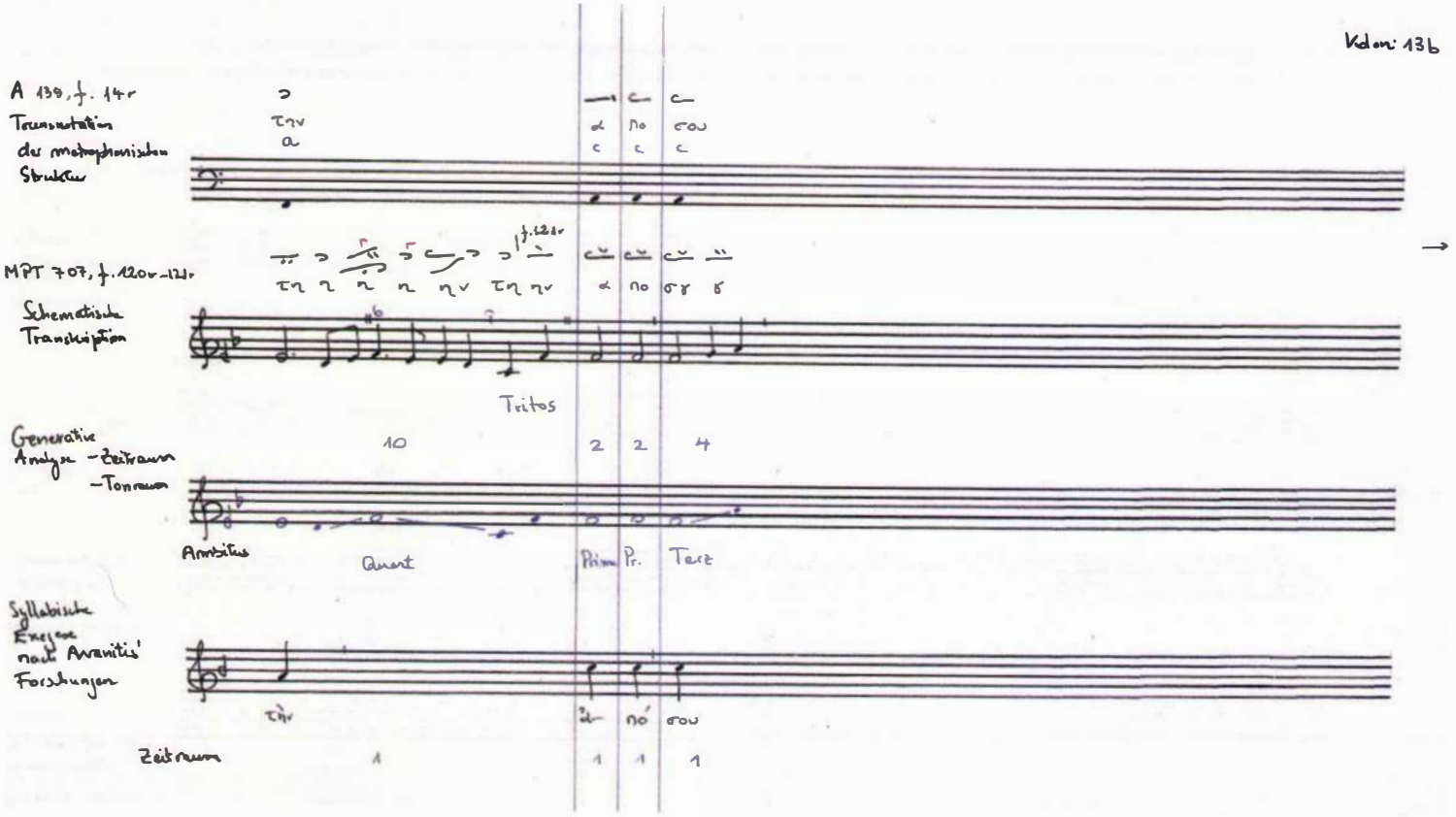
Tafel 6.20. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 12a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



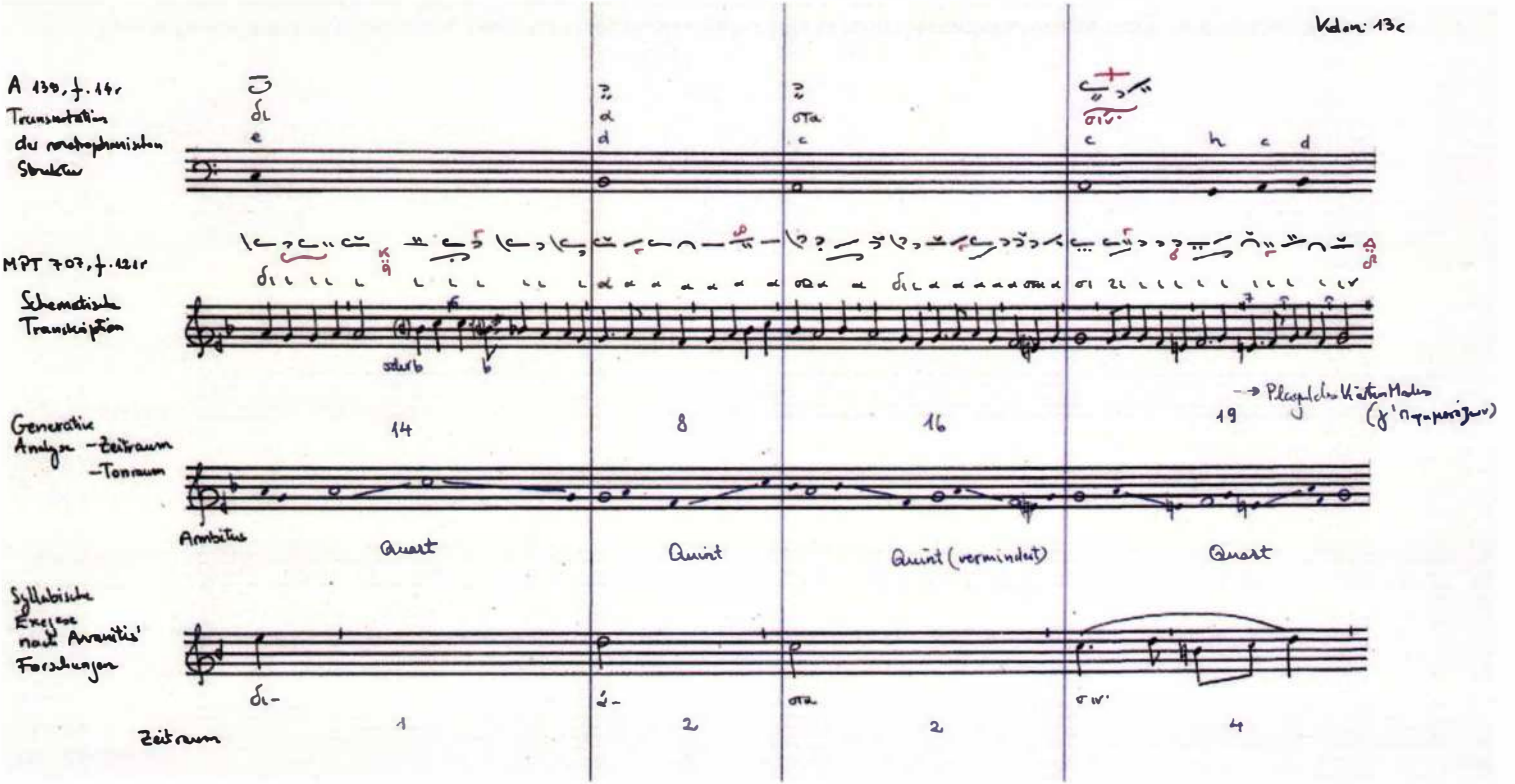
Tafel 6.21. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 12b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



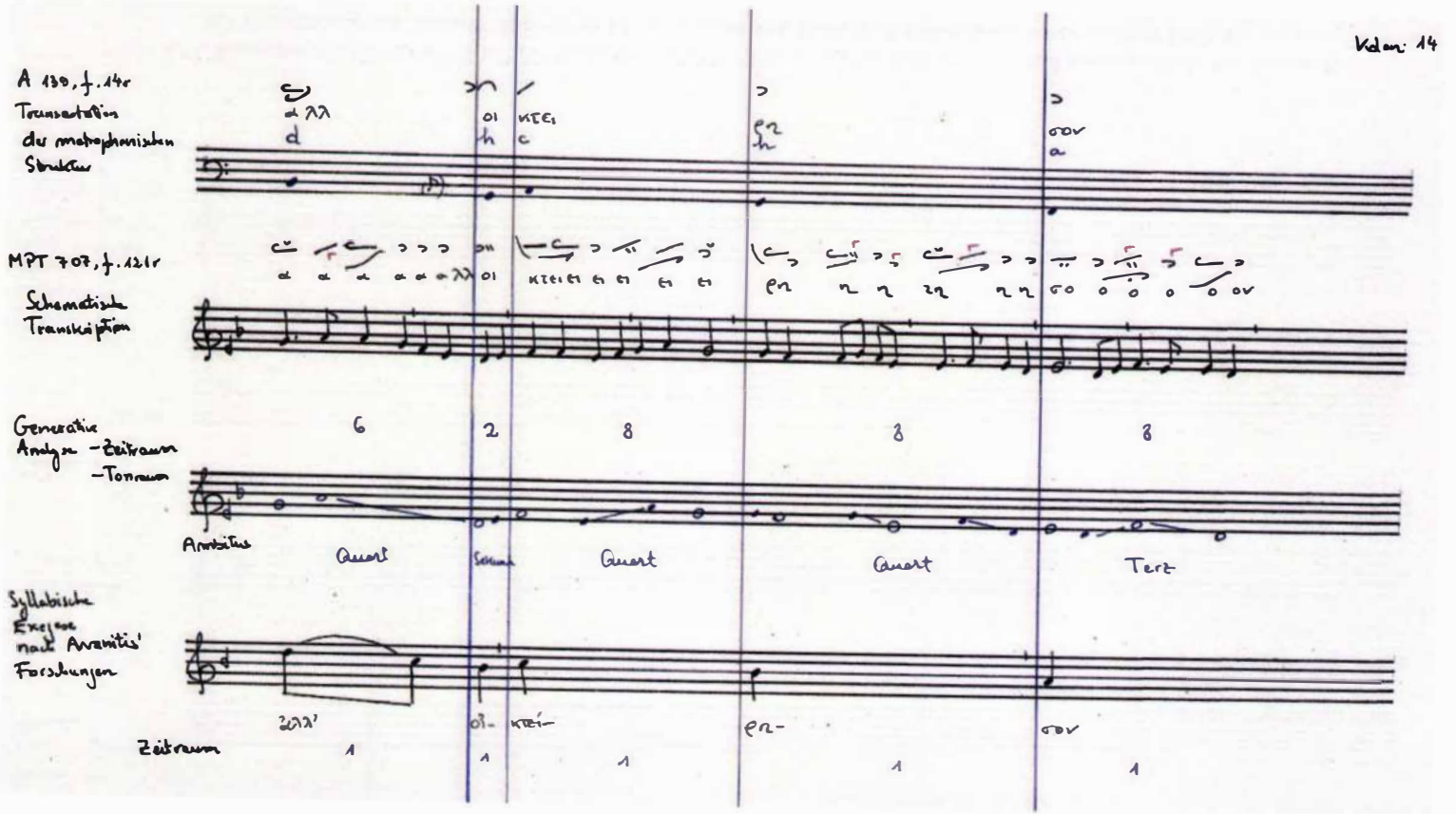
Tafel 6.22. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 13a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



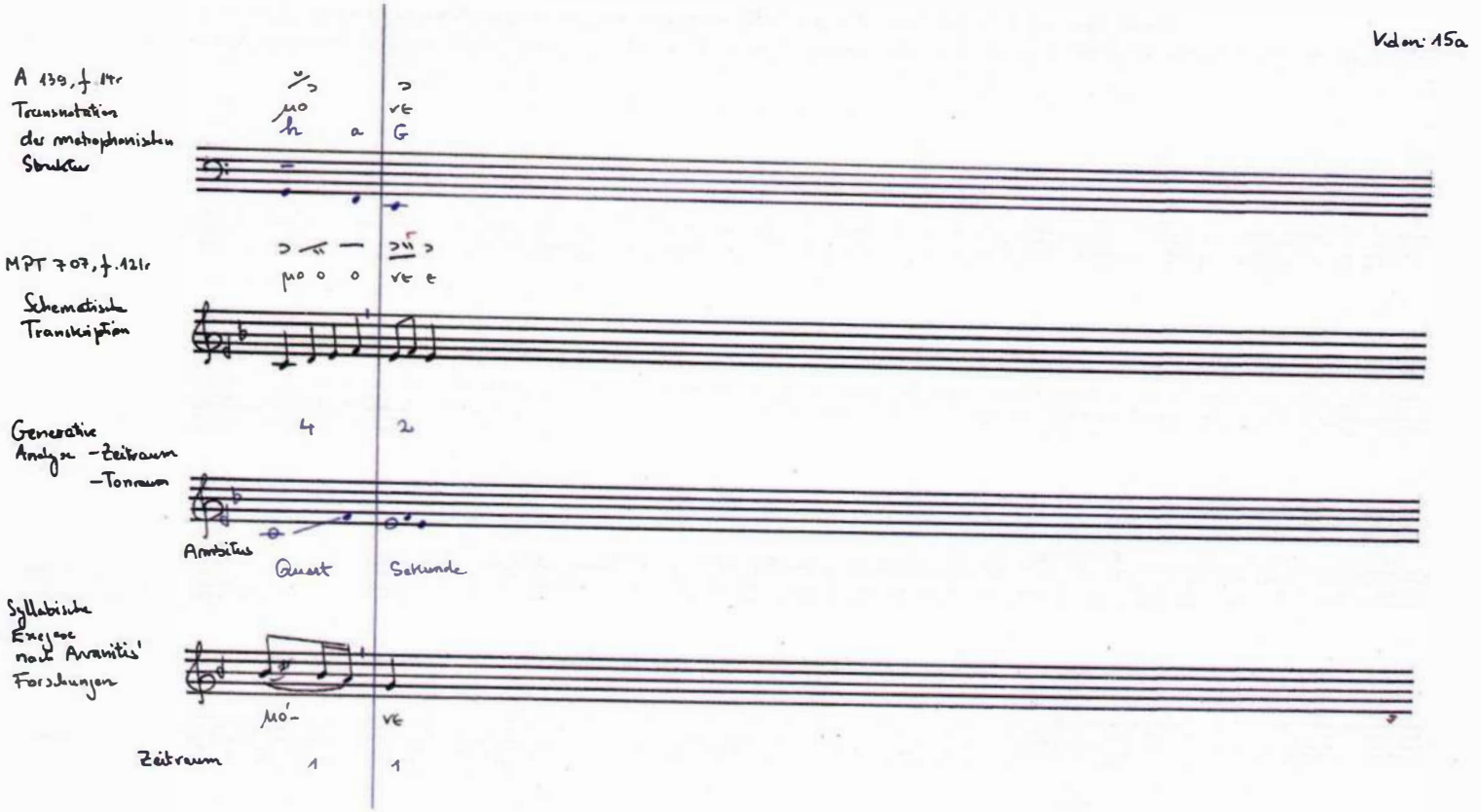
Tafel 6.23. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 13b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



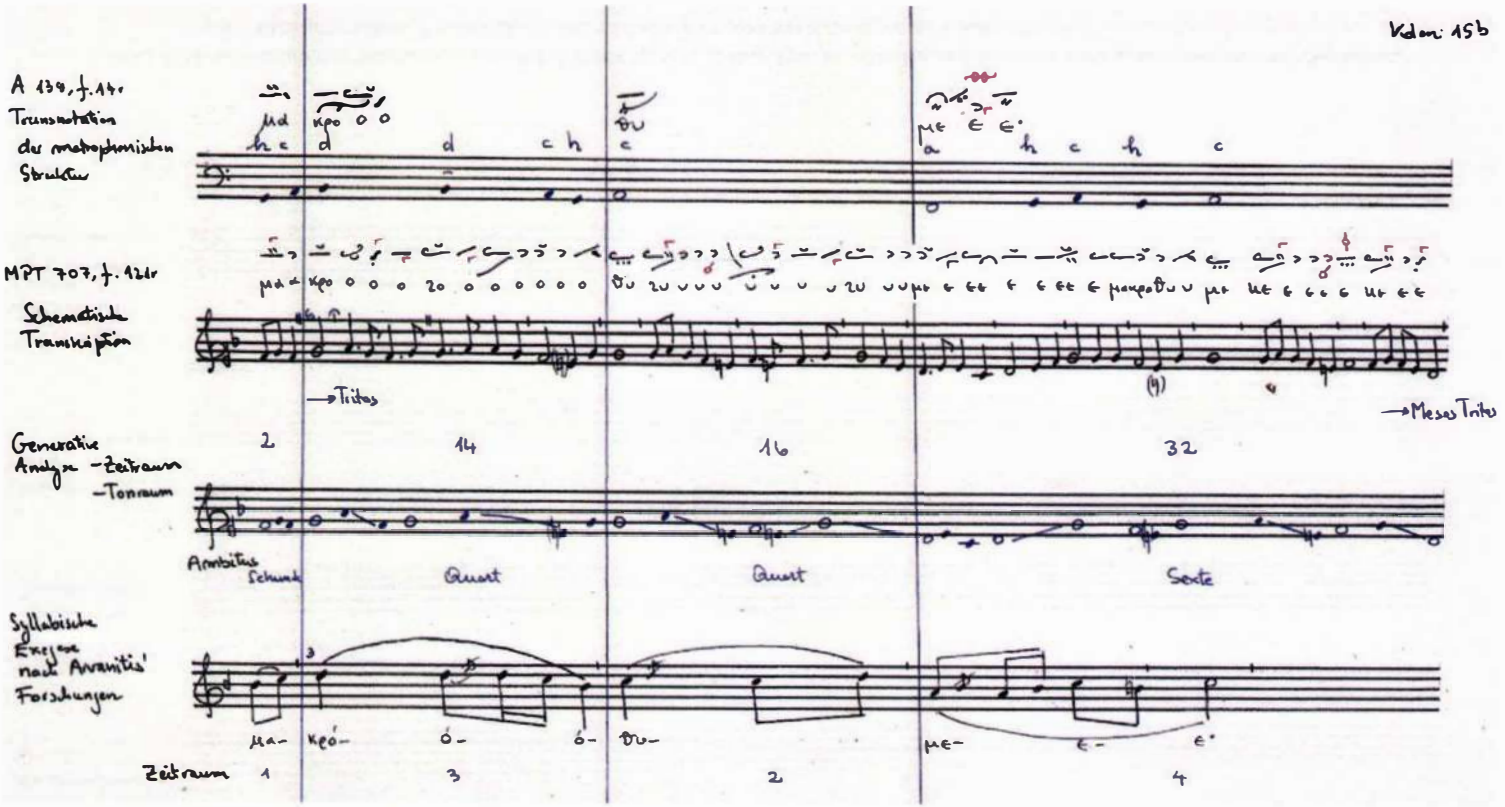
Tafel 6.24. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 13c, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



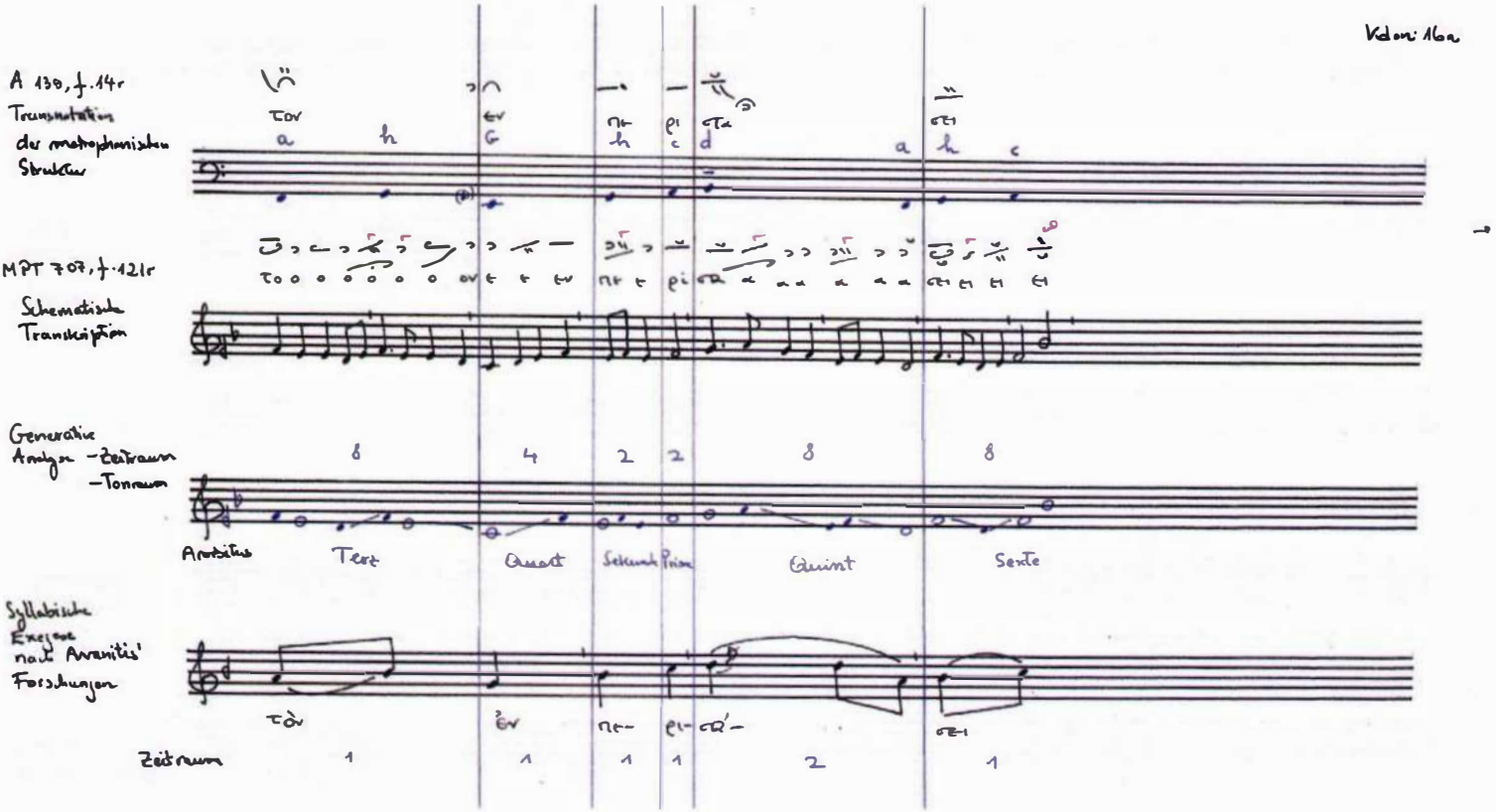
Tafel 6.25. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 14, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



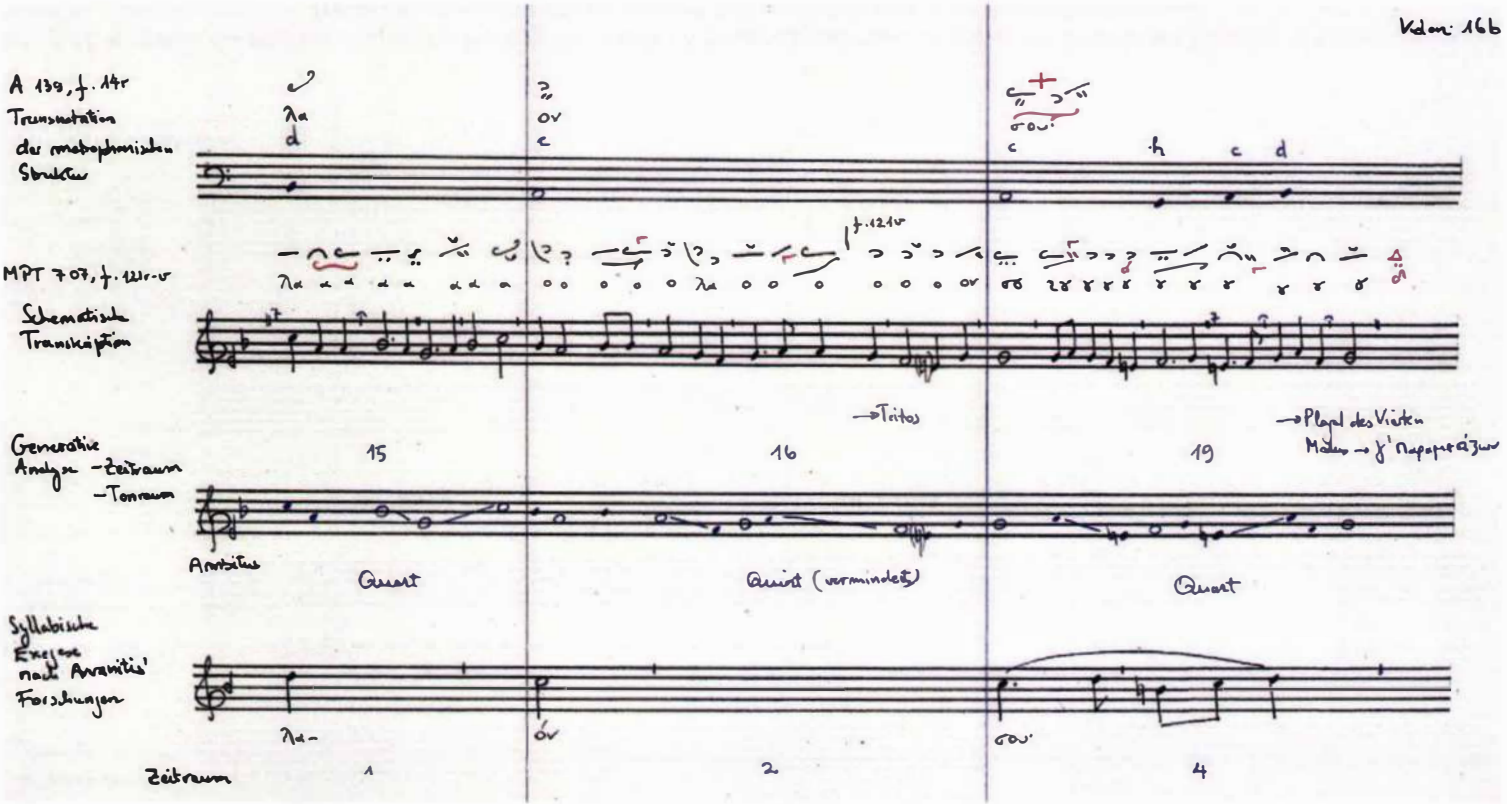
Tafel 6.26. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 15a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



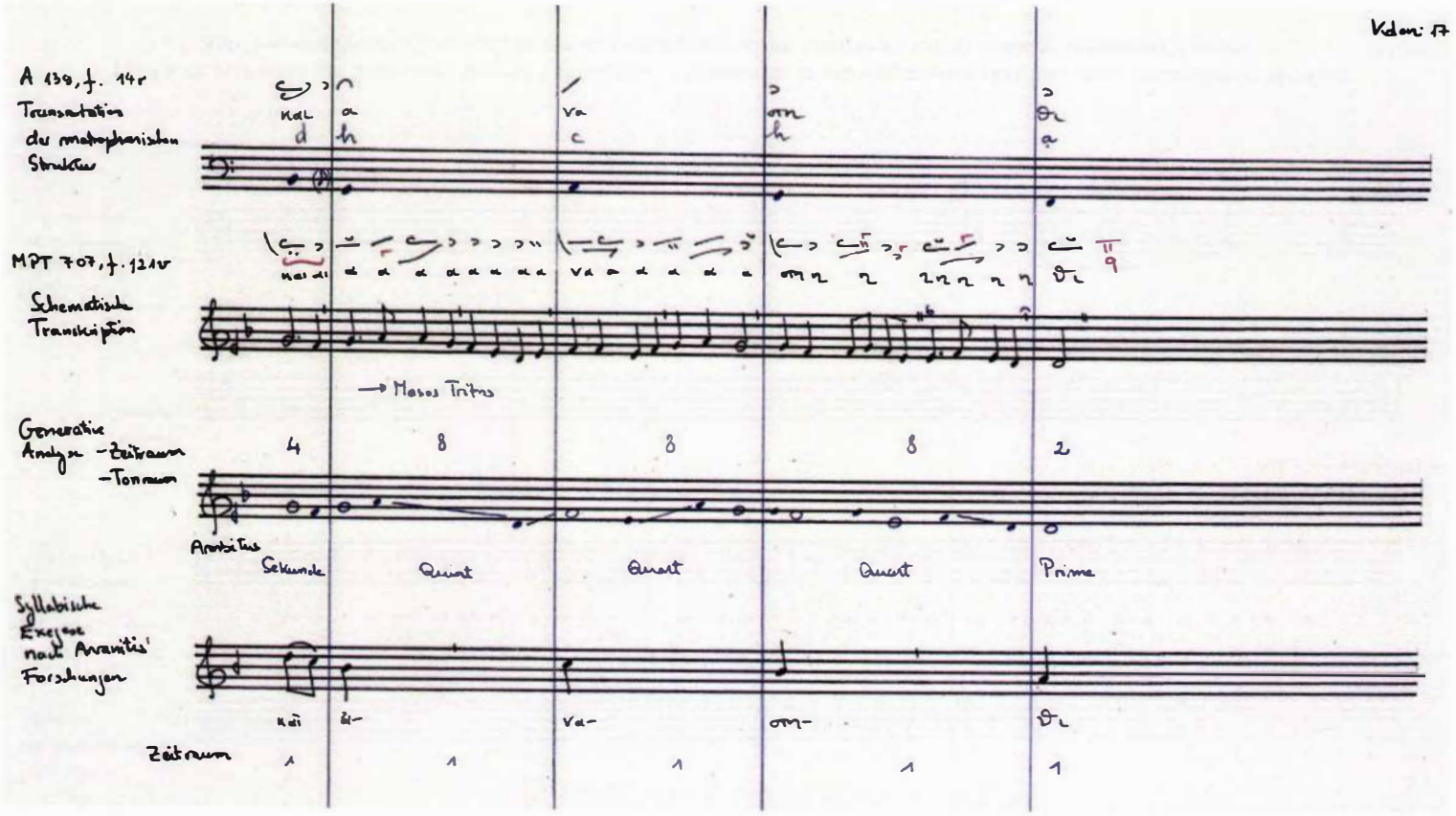
Tafel 6.27. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 15b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



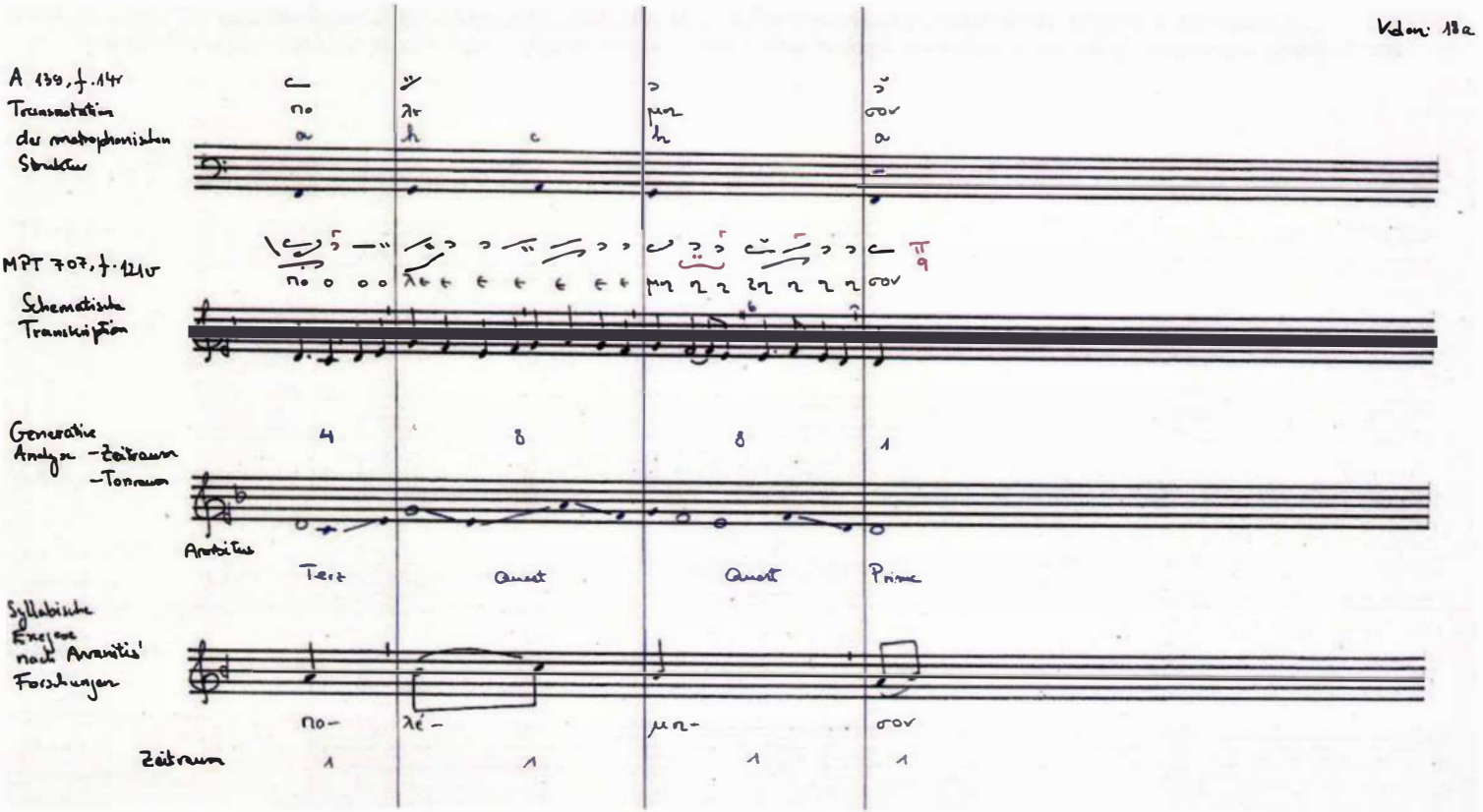
Tafel 6.28. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 16a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



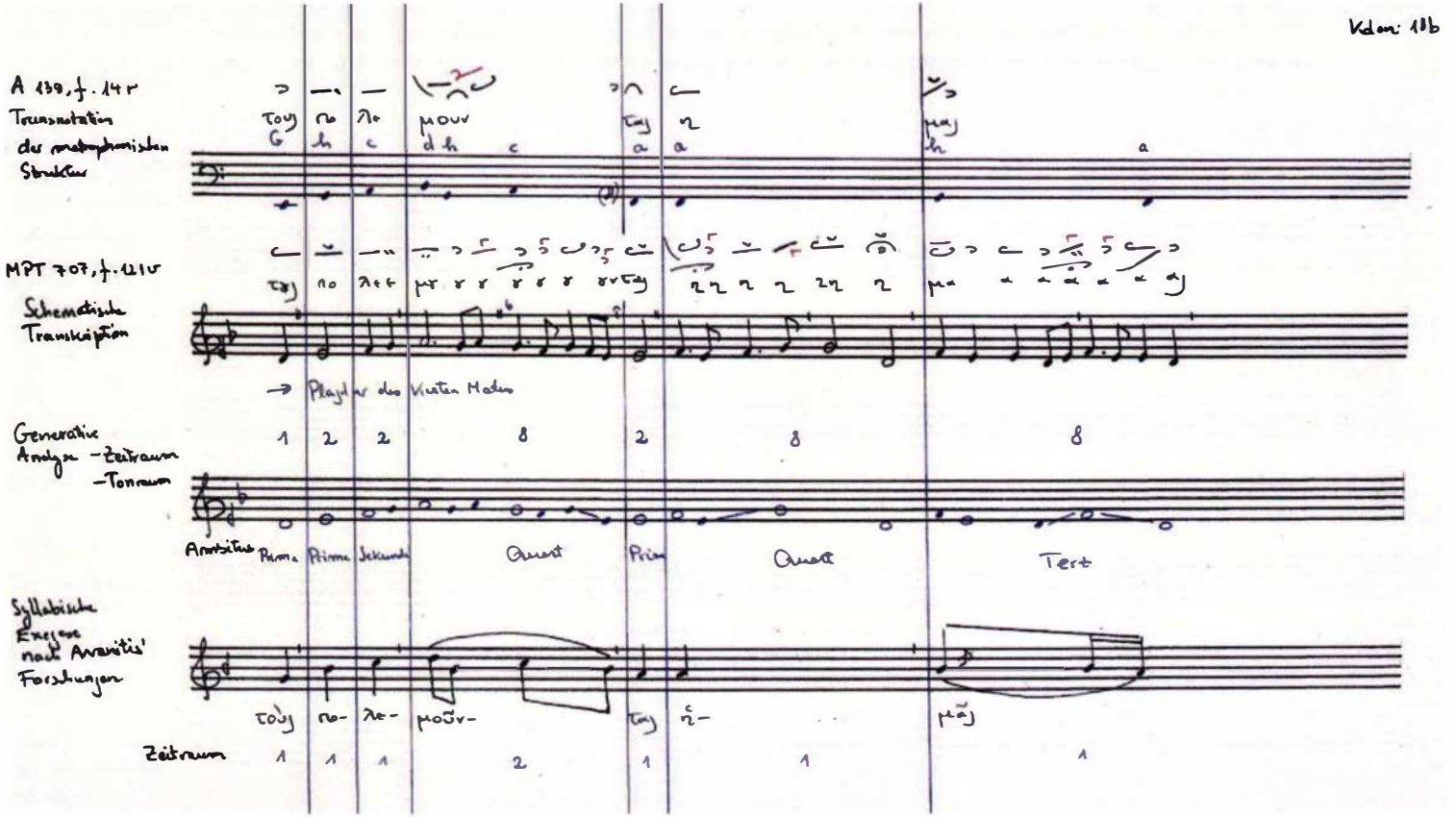
Tafel 6.29. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 16b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



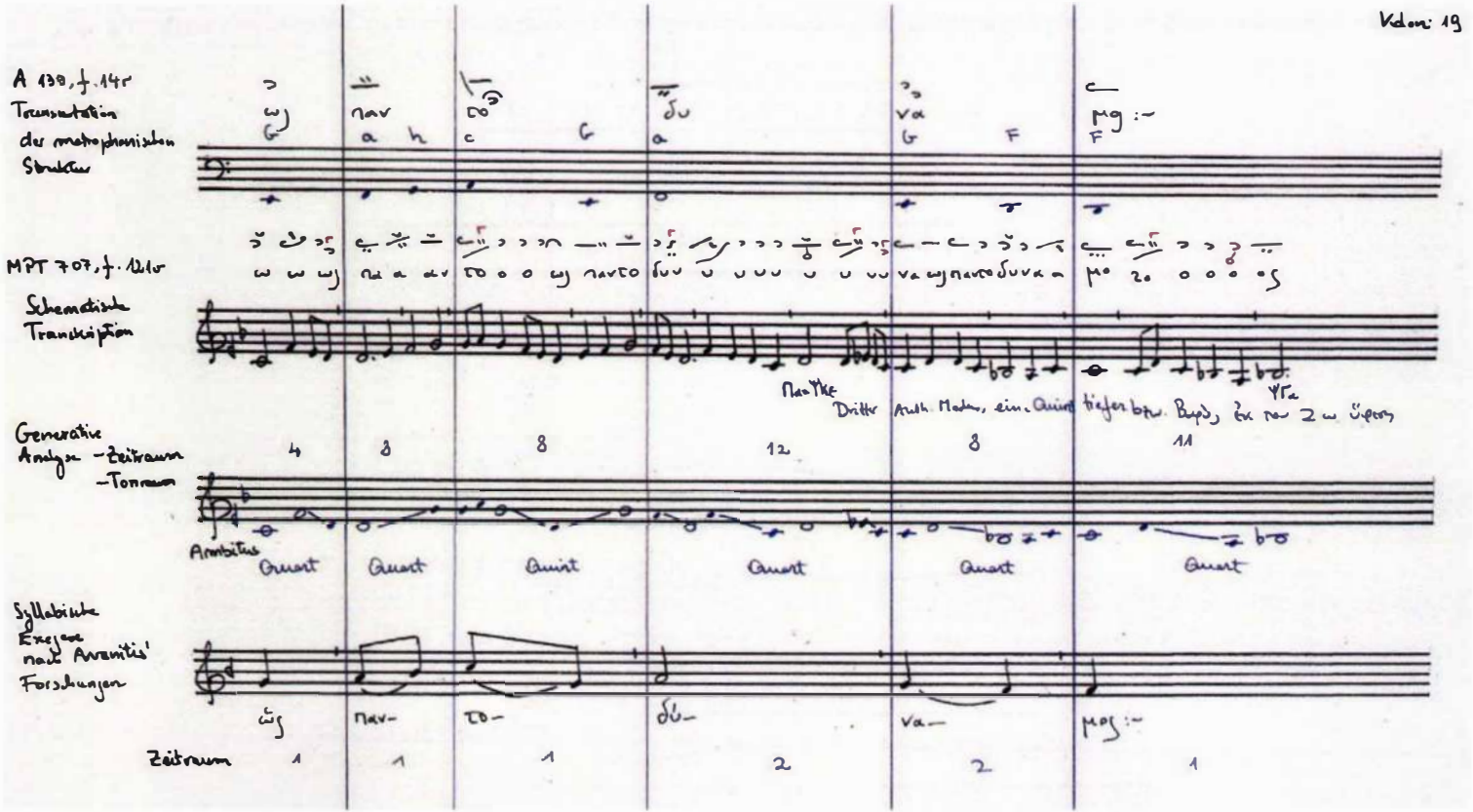
Tafel 6.30. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 17, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



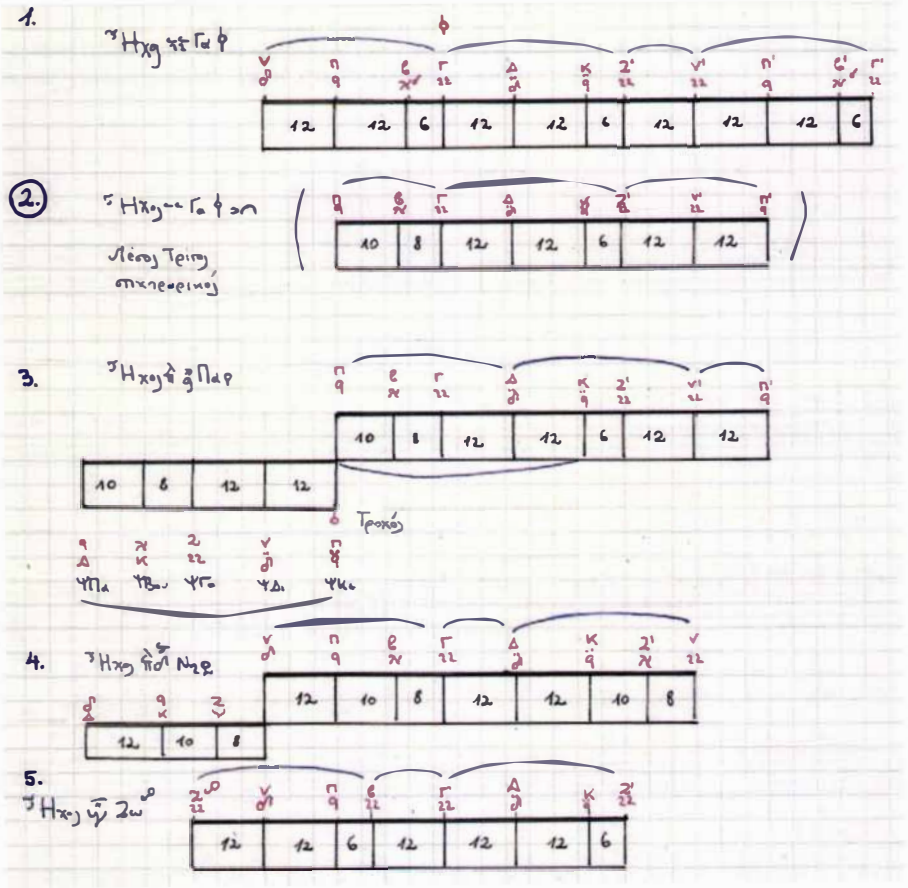
Tafel 6.31. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 18a, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



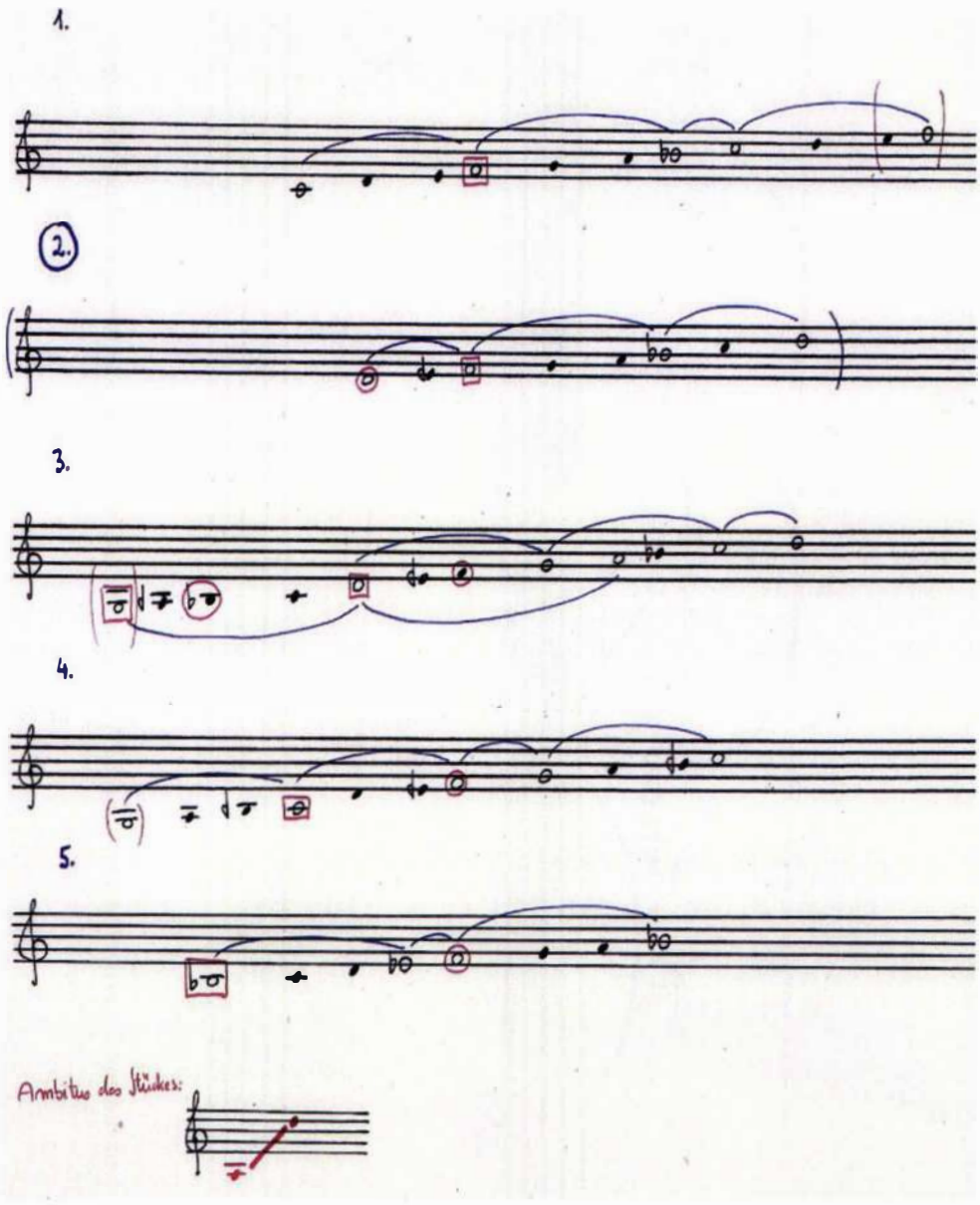
Tafel 6.32. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 18b, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



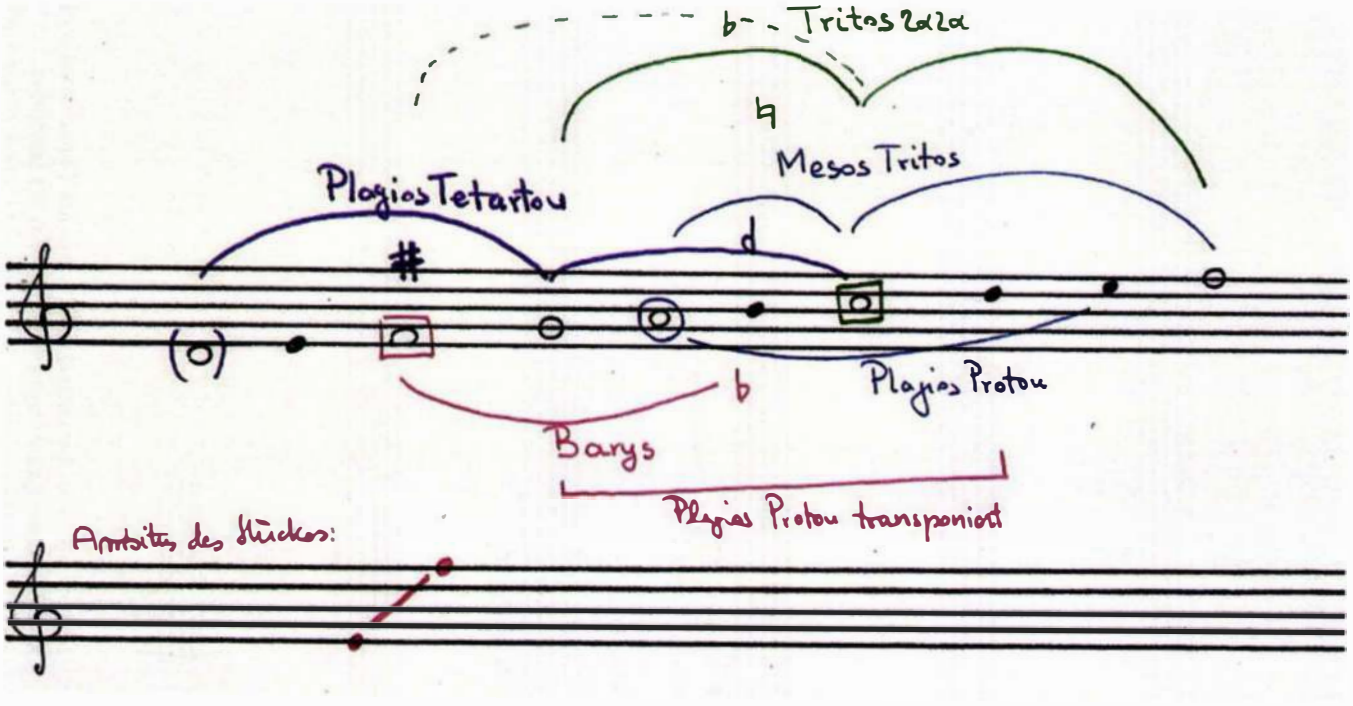
Tafel 6.33. Kollation des Sticherons *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν*, Kolon 19, in mittelbyzantinischer und neubyzantinischer Notation, mit Transnotationen, Transkriptionen und einer generativen Analyse zu Chourmouzios' langsamer Exegese.



Tafel 7.1. Skalen und Systeme, die in der langsamen Exegese des Chourmouzios zum Sticheron *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν* angewendet werden (Quellen: Καράς, *Θεωρητικόν*, Bd. I, S. 272-280, 288-292, 293-300, 239-247. Μαυροειδής, *Μουσικοί τρόποι*, S. 139-142, 144, 116-119, 107-110, 98-99).



Tafel 7.2. Skalen und Systeme, die in der langsamen Exegese des Chourmouzios zum Sticheron *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν* angewendet werden: Transkription
(Quellen: Μαυροειδής, *Μουσικοί τρόποι*, S. 139-142, 144, 116-119, 107-110, 98-99).



Tafel 7.3. Skalen und Systeme, die der syllabischen Wiedergabe aus Tafel 6 (unterstes Fünfliniensystem) zugrundeliegen.

Anhang I
Jørgen Raasteds Strukturierungsmethode byzantinischer Troparia,
Universität Kopenhagen, Handout vom 11. November 2004

1994E **A method of structuralization, demonstrated by three examples.**

EXAMPLE 1 : No 13. *Ἡ τῶν λειψάνων (ἦχος β', Κασίας μοναχῆς)*. Sept 1. Simeon the Stylite (A139sup. 3v).

FIRST STAGE copies the 'naked' text (without MeSi and punctuation), divided according to the grammatical structure (and the structure of meaning). Space between the main 'sections'; the section-marking words underlined. The 'lines' have 14-24 syllables:

I	*Η των λειψανων σου θηκη πανευφημε πατερ πηγαζει ιαματα*	number of syllables: 21
2	*και η αγια σου ψυχη αγγελοις συνουσα αξιως αγαλλεται*	21
3	*εχων <u>ουν</u> προς κυριον οσιε παρρησιαν*	14
4	*και μετα των ασωματων χορευων εν ουρανοις*	15
5	*αυτον ικετευε σωθηναι τας ψυχας ημων :-*	14

STAGE 2 inserts MeSi and punctuation (from A139sup!):

I	*Η των λειψανων σου θηκη. β πανευφημε πατερ, πηγαζει ιαματα.*	8+6+7
2	*πβ και η αγια σου ψυχη, αγγελοις συνουσα αξιως αγαλλεται.*	8+13
3	*δ εχων ουν προς κυριον οσιε παρρησιαν.*	14
4	*β και μετα των ασωματων χορευων εν ουρανοις.*	15
5	*αυτον ικετευε σωθηναι τας ψυχας ημων :-*	14

Comments ad Stage 2:

- The ending of each line is marked by a punctuation dot.
- The two long lines (I and II) are subdivided into shorter units by dot or comma.

STAGE 3:

If we now look at the music, we get the following picture of the tripartite line I:

1 b b a Ga bc a ba G. β
2 G b a ba Gab a,
3 a b ab G aG FE E

The bipartite line II (8+13 syllables) has the same number of syllables as the tripartite line 1. Lines 1 and 2 begins differently, but end in the same way:

1: G b a ba Gab a, a b ab G aG FE E
2: G b a ba Gab a bc GEFG G ' bG aG FE d →

The parallel between *πανευφημε πατερ* (line I) and *αγγελοις συνουσα* (line II) suggests that also line II is actually tripartite:

4: EF D G b a G ca bcba, →
5: G b a ba Gab a 6: bc GEFG G ' bG aG FE d →

NB. Lines 3 and 6 both have 7 syllables. But in 6, there is a mid-verse ornamentation that suggests a *caesura*. Find parallels (WP5.1 search) - to see how the GEFG G functions.

Lines III-V are longer than the short-verses of I-II (14-15 syllables against 6-8, i.e. almost double length). Are there hints in the music of III-V to suggest a division into short-verses? As far as concerns III and IV, they begin with recitatives that can hardly be considered independent short-verses. But in V, there might be a *caesura* after *ικετευε*.

We thus get the music for III-V analysed as follows:
7: d c b b d c b + cd b bc a ba G G
8: G G G G G a bc b a b a + a a baaG Gacba →
9: b b Ga b Ga a ' bc G EF G bG aG FE E

Result: 9 lines, against 12 in our previous analysis! But since some of the new lines are too long for our formato, we have to split these up. We are thus forced to modify the transcription of October 28 as follows:

1	Η *των λειψανων σου θηκη.*	b b a Ga bc a ba G
2	*#β πανευφημε πατερ,*	G b a ba Gab a
3	*πηγαζει ιαματα.*	a b ab G aG FE E
4	*#πβ και η αγια σου ψυχη,* →	EF D G b a G ca bcba →
5	*αγγελοις συνουσα*	G b a ba Gab a
6	*αξιως ' αγαλλεται.* →	bc GEFG G ' bG aG FE d →
7	*#δ εχων ουν προς κυριον οσιε παρρησιαν.*	d c b b d c b cd b bc a ba G G
8	*#β και μετα των ασωματων*	G G G G G a bc b
9	*χορευων εν ουρανοις.* →	a b a a a baaG Gacba →
10	*αυτον ικετευε*	b b Ga b Ga a
11	*σωθηναι τας ψυχας ημων* |-|	bc G EF G bG aG FE E

NB In 8-9, it is better to divide after *ασωματων* than after *χορευων* (as we did previously)

filename: byzmus\stichstr.2
copydate: 11. november 1994

EXAMPLE 2: No 37. **Σήμερον τῆς παγκοσμίου χαρᾶς** (ἦχος πλ β. Στεφάνου Ἁγιοπολίτου). Sept 8, Nativity of the Virgin Mary (A139sup fol 9r).

STAGE 1:

1	Σημερον της παγκοσμιου χαρας τα προοιμια	15
2	σημερον επνευσαν αυραι σωτηριας προαγγελοι	16
3	η της φυσεως ημων διαλελυται στειρωσις	15
4	η γαρ στειρα μητηρ δεικνυται της παρθενευουσης μετα τοκον του κτισαντος	23
5	εξ ης το αλλοτριον οικειουται ο φυσει θεος	16
6	και τοις ξενωθεισι δια σαρκος σωτηριαν απεργαζεται	19
7	χριστος ο φιλανθρωπος και λυτρωτης των ψυχων ημων :-	16

STAGE 2, MeSi and punctuation from A139sup:

1	Σημερον της παγκοσμιου χαρας τα προοιμια.	15
2	νεαραν σημερον επνευσαν αυραι. σωτηριας προαγγελοι.	8+8
3	β η της φυσεως ημων. β διαλελυται στειρωσις.	7+8
4	η γαρ στειρα μητηρ δεικνυται. της παρθενευουσης μετα τοκον, του κτισαντος	9+10+4
5	εξ ης. β το αλλοτριον οικειουται ο φυσει θεος.	2+14
6	β και τοις ξενωθεισι δια σαρκος. σωτηριαν απεργαζεται	10+9
7	πβ χριστος ο φιλανθρωπος. και λυτρωτης των ψυχων ημων :-	7+9

Comments ad Stage 2:

Bipartite: lines 2, 3, 5, 6, 7. These lines have midverse dots.

Tripartite: line 4. NB Dot after 4a, comma after 1b (structure: 4a 4b-c!). No dot after 4c - but one after 5a!

Observe the mid-line MeSi in 3 and 5.

NB. 5a is much shorter than 5b.

STAGE 3:

Σημερον της παγκοσμιου χαρας τα προοιμια. 15
EF DE E EF a G a E FE D EF G aG FE a →

πεναπω σημερον επνευσαν αυραι. σωτηριας προαγγελοι. 8+8
abc Gab b bc a ba Gab a a a b ab G aG FE b →

β η της φυσεως ημων. β διαλελυται στειρωσις. 7+8
b b G ab c b cdbcbacbaG G G a bc d c b bcba →

η γαρ στειρα μητηρ δεικνυται. της παρθενευουσης μετα τοκον, του κτισαντος → 9+10+4
G Ga a a ' bc d c b bcba → G G G a bc b a ba Ga a a bc d G

εξ ης. β το αλλοτριον οικειουται ο φυσει θεος. 2+14
aF G G G b a b a EF a a ' ca b a G G

β και τοις ξενωθεισι δια σαρκος. σωτηριαν απεργαζεται 10+9
G G G a bc b a a baaG GabaGaGa → G a bc d G E F E D

πβ χριστος ο φιλανθρωπος. και λυτρωτης των ψυχων ημων :- 7+9
E FGa GF E F E D a a bc GEFG ' G bG aG FE E

1	Σημερον	EF DE E
2	της παγκοσμιου χαρας	EF a G a E FE D
3	τα προοιμια. →	EF G aG FE a →
4	#πεναπω σημερον	abc Gab b
5	επνευσαν αυραι.	bc a ba Gab a
6	σωτηριας προαγγελοι. →	a a b ab G aG FE b →
7	#β η της φυσεως ημων.	b b G ab c b cdbcbacbaG
8	#β διαλελυται στειρωσις. →	G G a bc d c b bcba →
9	η γαρ στειρα ' μητηρ δεικνυται. →	G Ga a a ' bc d c b bcba →
10	της παρθενευουσης μετα τοκον, του κτισαντος →	G G G a bc b a ba Ga a ' a bc d G →
11	εξ ης. #β το αλλοτριον οικειουται	aF G ' G G b a b a EF a a
12	ο φυσει θεος.	ca b a G G
13	#β και τοις ξενωθεισι δια σαρκος. →	G G G a bc b a a baaG GabaGaGa →
14	σωτηριαν απεργαζεται.	G a bc d G E F E D
15	#πβ χριστος ο φιλανθρωπος.	E FGa GF E F E D
16	και λυτρωτης ' των ψυχων ημων [-]	a a bc GEFG ' G bG aG FE E

EXAMPLE 3: No 50, Εθου πυργον ισχυος (ἦχος πλ β. Ἰωάννου μοναχοῦ). Sept 13, Encaenia (A139sup 12r).

STAGE 1:

1	Εθου πυργον ισχυος τη εκκλησια σου χριστε προαιωνιε λογε	22
2	εθεμελιωσας γαρ αυτην επι πετραν της πιστεως	17
3	δια ασαλευτος διαμενει εις τον αιωνα	15
4	εχουσα σε τον δι'αυτην επ'εσχατων ατρεπτως γενομενον ανθρωπον	22
5	ευχαριστουντες ουν ανυμνουμεν σε λεγοντες	14
6	συ ει ο προ των αιωνων και επ'αιωνων και ετι βασιλευς ημων δοξα σοι :-	24

STAGE 2:

1	Εθου πυργον ισχυος, τη εκκλησια σου χριστε, προαιωνιε λογε.	7+8+7
2	εθεμελιωσας γαρ αυτην β επι πετραν της πιστεως.	9+8
3	β δια ασαλευτος διαμενει εις τον αιωνα.	15
4	πβ εχουσα σε τον δι'αυτην. β επ'εσχατων ατρεπτως γενομενον ανθρωπον.	8+14
5	πβ ευχαριστουντες ουν ανυμνουμεν σε λεγοντες.	14
6	πβ συ ει. ο προ των αιωνων και επ'αιωνων και ετι βασιλευς ημων δοξα σοι :-	2+22

Comments ad Stage 2:

Tripartite: 1 (1a+b 1c)
In the bipartites, 4a and 6a are shorter than 4b and 6b.
Mid-line MeSi in 2 and 4.

STAGE 3:

Εθου πυργον ισχυος, τη εκκλησια σου χριστε. προαιωνιε λογε. 7+8+7
E E FG E G a D D EF G a G F E EFE → (kyl) D G G a FG G FE →

εθεμελιωσας γαρ αυτην β επι πετραν της πιστεως. 9+8
D G G b a a GF EF G G Ga b a EF a G G

β διο ασαλευτος διαμενει εις τον αιωνα. 15
a bc G G F E E E FG E ' E EF D F E

πβ εχουσα σε τον δι'αυτην. β επ'εσχατων ατρεπτως γενομενον ανθρωπον. 8+14
ED CDE ' E E D C FFED FGabaG → G a b a <ba> Gab a a b ab G aG FE E

πβ ευχαριστουντες ουν ανυμνουμεν σε λεγοντες. 14
E E GF Ga FE D a a b ab G aG FE E

πβ συ ει. ο προ των αιωνων και επ'αιωνων και ετι βασιλευς ημων δοξα σοι :- 2+22
EF EFGFG → EF D G G ab b b b b bc a ba Ga a a a b ab G aG FE E

Comments ad Stage 3:

"Unproblematic shortverses" with 7-9 syllables: 1a.1b,1c,2a,2b.4a.

Longer verses (14-22 syll.) call for some subdivisions (suggested by the music):

3: Maybe rather before than after *διαμενει*? 6+9 (or 10+5?)
4: *εχουσα ' σε τον δι'αυτην / β επ'εσχατων ατρεπτως / γενομενον ανθρωπον* 8+7+7
5: *πβ ευχαριστουντες ουν / ανυμνουμεν σε λεγοντες* 6+8
6: *πβ συ ει.' ο προ των αιωνων / και επ'αιωνων και ετι / βασιλευς ημων δοξα σοι:-* 6+8+8

This would then lead to the following modification of our previous analysis:

1	Εθου πυργον ισχυος.	E E FG E G a D
2	τη εκκλησια σου χριστε. →	D EF G a G F E EFE → (kyl)
3	προαιωνιε λογε. →	D G G a FG G FE →
4	εθεμελιωσας γαρ αυτην	D G G b a a GF EF G
5	#β επι πετραν της πιστεως.	G Ga b a EF a G G
6	#β διο ασαλευτος	a bc G G F E
7	διαμενει ' εις τον αιωνα.	E E FG E ' E EF D F E
8	#πβ εχουσα ' σε τον δι'αυτην. →	ED CDE ' E E D C FFED FGabaG →
9	#β επ'εσχατων ατρεπτως	G a b a <ba> Gab a
10	γενομενον ανθρωπον.	a b ab G aG FE E
11	#πβ ευχαριστουντες ουν	E E GF Ga FE D
12	ανυμνουμεν σε λεγοντες.	a a b ab G aG FE E
13	#πβ συ ει. → ο προ των αιωνων	EF EFGFG → EF D G G ab b
14	και επ'αιωνων και ετι	b b b bc a ba Ga a
15	βασιλευς ημων δοξα σοι |-|	a a b ab G aG FE E

13,1 Η των λειψανων σου θηκη.	b b a Ga bc a ba G
13,2 #β πανευφημε πατερ.	G b a ba Gab a
13,3 πηγαζει ιαματα.	a b ab G aG FE E
13,4 #πβ και η αγια σου ψυχη, →	EF D G b a G ca bcba →
13,5 αγγελοις συνουσα	G b a ba Gab a
13,6 αξιως ' αγαλλεται. →	bc GEFG G ' bG aG FE d →
13,7 #δ εχων ουν προς κυριον οσιε παρρησιαν.	d c b b d c b cd b bc a ba G G
13,8 #β και μετα των ασωματων	G G G G G a bc b
13,9 χορευων εν ουρανοις. →	a b a a a baaG Gacba →
13,10 αυτον ικετευε	b b Ga b Ga a
13,11 σωθηναι τας ψυχας ημων |-|	bc G EF G bG aG FE E
37,1 Σημερον	EF DE E
37,2 της παγκοσμιου χαρας	EF a G a E FE D
37,3 τα προοιμια. →	EF G aG FE a →
37,4 #νεφανω σημερον	abc Gab b
37,5 επνευσαν αυραι.	bc a ba Gab a
37,6 σωτηριας προαγγελοι. →	a a b ab G aG FE b →
37,7 #β η της φυσεως ημων.	b b G ab c b cdbcbacbaG
37,8 #β διαλελυται στειρωσις. →	G G a bc d c b bcba →
37,9 η γαρ στειρα ' μητηρ δεικνυται. →	G Ga a a ' bc d c b bcba →
37,10 της παρθενευουσης μετα τοκον, του κτισαντος →	G G G a bc b a ba Ga a ' a bc d G →
37,11 εξ ης. #β το αλλοτριον οικειουται	aF G ' G G b a b a EF a a
37,12 ο φυσει θεος.	ca b a G G
37,13#β και τοις ξενωθεισι δια σαρκος. →	G G G a bc b a a baaG GabaGaGa →
37,14 σωτηριαν απεργαζεται.	G a bc d G E F E D
37,15 #πβ χριστος ο φιλανθρωπος.	E FGa GF E F E D
37,16 και λυτρωτης ' των ψυχων ημων |-|	a a bc GEFG ' G bG aG FE E
50,1 Εθου πυργον ισχυος,	E E FG E G a D
50,2 τη εκκλησια σου χριστε. →	D EF G a G F E EFE → (kyl)
50,3 προαιωνιε λογε. →	D G G a FG G FE →
50,4 εθεμελιωσας <u>γαρ</u> αυτην	D G G b a a GF EF G
50,5 #β επι πετραν της πιστεως.	G Ga b a EF a G G
50,6 #β <u>δια</u> ασαλευτος	a bc G G F E
50,7 διαμενει ' εις τον αιωνα.	E E FG E ' E EF D F E
50,8 #πβ εχουσα ' σε τον δι'αυτην. →	ED CDE ' E E D C FFED FGabaG →
50,9 #β επ'εσχατων ατρεπτως	G a b a <ba> Gab a
50,10 γενομενον ανθρωπον.	a b ab G aG FE E
50,11 #πβ ευχαριστουντες <u>ουν</u>	E E GF Ga FE D
50,12 ανυμνουμεν σε λεγοντες.	a a b ab G aG FE E
50,13 #πβ συ ει. → ο προ των αιωνων	EF EFGFG → EF D G G ab b
50,14 και επ'αιωνων και ετι	b b b bc a ba Ga a
50,15 βασιλευς ημων δοξα σοι |-|	a a b ab G aG FE E

filename: byzmus\stichstr.2
copydate: 11. november 1994

The short-verses of Nos 13, 37, 50 - sorted according to incipit

37,6 *σωτηριας προαγγελοι.* →	a a b ab G aG FE b →
50,15 *βασιλειις ημων δοξα σοι* |-|	a a b ab G aG FE E
50,12 *ανυμνουμεν σε λεγοντες.*	a a b ab G aG FE E
37,16 *και λυτρωτης ' των ψυχων ημων* |-|	a a bc GEFG ' G bG aG FE E
13,9 *χορευων εν ουρανοις.* →	a b a a a baaG Gacba →
13,3 *πηγαζει ιαματα.*	a b ab G aG FE E
50,10 *γενομενον ανθρωπον.*	a b ab G aG FE E
50,6 *#β διο ασαλευτος*	a bc G G F E
37,4 *#νεναρω σημερον*	abc Gab b
37,11 *εξ ης. #β το αλλοτριον οικειουται*	aF G ' G G b a b a EF a a
13,1 *Η των λειψανων σου θηκη.*	b b a Ga bc a ba G
50,14 *και επ'αιωνων και ετι*	b b b bc a ba Ga a
37,7 *#β η της φυσεως ημων.*	b b G ab c b cdbcbacbaG
13,10 *αυτον ικετευε*	b b Ga b Ga a
37,5 *επνευσαν αυραι.*	bc a ba Gab a
13,11 *σωθηναι τας ψυχας ημων* |-|	bc G EF G bG aG FE E
13,6 *αξιως ' αγαλλεται.* →	bc GEFG G ' bG aG FE d →
37,12 *ο φυσει θεος.*	ca b a G G
13,7 *#δ εχων ουν προς κυριον οσιε παρρησιαν.*	d c b b d c b cd b bc a ba G G
50,2 *τη εκκλησια σου χριστε.* →	D EF G a G F E EFE → (kyl)
50,3 *προαιωνιε λογε.* →	D G G a FG G FE →
50,4 *εθεμελιωσας γαρ αυτην*	D G G b a a GF EF G
50,7 *διαμενει ' εις τον αιωνα.*	E E FG E ' E EF D F E
50,1 *Εθου πυργον ισχυος.*	E E FG E G a D
50,11 *#πβ ευχαριστουντες ουν*	E E GF Ga FE D
37,15 *#πβ χριστος ο φιλανθρωπος.*	E FGa GF E F E D
50,8 *#πβ εχουσα ' σε τον δι'αυτην.* →	ED CDE ' E E D C FFED FGabaG →
37,2 *της παγκοσμιου χαρας*	EF a G a E FE D
13,4 *#πβ και η αγια σου ψυχη,* →	EF D G b a G ca bcba →
37,1 *Σημερον*	EF DE E
50,13 *#πβ συ ει.* → *ο προ των αιωνων*	EF EFGFG → EF D G G ab b
37,3 *τα προοιμια.* →	EF G aG FE a →
50,9 *#β επ'εσχατων ατρεπτως*	G a b a <ba> Gab a
37,14 *σωτηριαν απεργαζεται.*	G a bc d G E F E D
13,5 *αγγελοις συνουσα*	G b a ba Gab a
13,2 *#β πανευφημε πατερ,*	G b a ba Gab a
37,8 *#β διαλελυται στειρωσις.* →	G G a bc d c b bcba →
37,13 *#β και τοις ξενωθεισι δια σαρκος.* →	G G G a bc b a a baaG GabaGaGa →
37,10 *της παρθενευουσης μετα τοκον, του κτισαντος* →	G G G a bc b a ba Ga a ' a bc d G →
13,8 *#β και μετα των ασωματων*	G G G G G a bc b
37,9 *η γαρ στειρα ' μητηρ δεικνυται.* →	G Ga a a ' bc d c b bcba →
50,5 *#β επι πετραν της πιστεως.*	G Ga b a EF a G G

filename: byzmus\stichstr.2
copydate: 11. november 1994

Description of the method:

1. Divide the text into long-verses, according to structure of grammar and meaning.

2. Insert MeSi and punctuation from A139sup, thereby dividing the long-verses into shorter units. Count the number of syllables for each unit. The differentiation between comma and full stop is important, since the comma always marks a lighter stop and can therefore be found only inside the long-verse.

3. A syllable number of 6-10 indicates that the unit in question is a short-verse. NB In A139sup the short-verses will usually be separated by punctuation and/or MeSi.

4. Units longer than 10 syllables will normally have to be subdivided into short-verses. This can only be done by observing the melodic flow (neumes, not our letter-transcription).

5. At times, very short units are provided with punctuation and/or MeSi. I suggest that these cases are to be considered *caesuras* inside the short-verse.

6. Some short-verses begin with a recitation and should not be further divided (e.g. 13,7). For practical reasons, however, it may be necessary to split them up (e.g. 13, 8 sqq. Here, again, the neumation (and a balancing of the two components) will serve to indicate where to subdivide.

7. In cases of 'musical enjambement', the line-division should follow the demands of the text (see 37, 10-11).

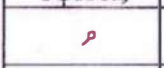
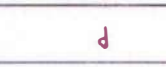
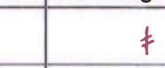
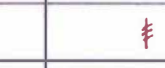
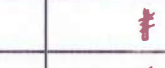
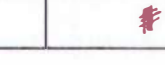
8. We have discussed a clear principle of indenting. I suggest that we indent everything that is not the beginning of a long-verse. (See p. 8). By doing so, we immediately show whether a long-verse is bipartite, tripartite, or not to be divided (i.e. that it is a short-verse isolated from the context by structure of grammar or meaning).

9. The music can usually help to structuralize by a simple observation of the neumation. If necessary, we can study parallels (from all E-modes stichera). This can be done in several ways:

(a) using the search function of WP (or AskSam)

(b) sorting the short-verse music (WP-sorting; remove all Tabs except the one at the beginning of the musical line. This can be done forwards - see p.9 - or backwards.

Anhang II

Neubyzantinische Notation Ἕλξεις		Mikrointervallische Einheiten (μόρια)	Erweiterte Abendländische Notation: Alterationzeichen	
Ὑφέσεις	Διέσεις		Erniedrigungszeichen	Erhöhungszeichen
		2		
		4		
		6		
		8		
		10		

Quellen: Μαυροειδής, *Μουσικοί τρόποι*, S. 43-49. Γιαννέλος, *Θεωρητικό*, S. 61. Καράς, *Θεωρητικόν*. Αλεξάνδρου, *Ἐξηγήσεις καὶ μεταγραφές*, S. 62. Ead., "Calofonia", Tafel 27b.

Bemerkung: Es ist zu beachten, dass die Korrespondenz zwischen neubyzantinischen und abendländischen Alterationszeichen nicht absolut ist, sondern je nach Kontext (Modus, Skala, melodische Stufe) variieren kann. Diese Tatsache wird dadurch hervorgerufen, dass die byzantinische Notation einen Gesang als Kette verschiedener von dem Sänger auszuführender Aktionen darstellt (z.B. ein Sekundintervall nach oben, zwei nach unten in raschem Schritt, Erhöhung des nächsten Tons um zwei Moria usw.), während dagegen die abendländische Fünfliniennotation direkt das musikalische Ergebnis vor Augen führt. Ter Ellingson ("Notation", S. 158) nennt den ersten Typ von Notationen 'artikulatorisch', den zweiten 'akustisch'. Siehe auch Αλεξάνδρου, *Ἐξηγήσεις καὶ μεταγραφές*, S. 45, 62-63.

Notation unter strukturellem, metrischem, modalem, musiksyntaktischem und musikrhetorischem Gesichtspunkt betrachtet, um danach in den Kontext der Überlieferungsgeschichte gesetzt zu werden. Dabei wurde der Exegeseprozess in Ton- und Zeitraum anhand einer generativen Analyse detailliert untersucht. Zum Vergleich wurde eine syllabische Exegese hinzugefügt, die auf palaeographischen Studien von Ioannis Arvanitis zum alten Heirmologion und Sticherarion fusst.

Festzuhalten sind vor allem:

– die Kühnheit des poetischen Verses und seine Relevanz für die byzantinische politische Theorie

– die schwankende Anzahl der Silben pro Kolon, welche eine freie metrische Struktur kundgibt

– zwei Grundzüge des klassischen sticherarischen Tonsatzes: a) Fortspinnungstyp mit fein verwobenen traditionellen *theseis*, die zum Teil im Stück wiederkehren und musikalische Einheit stiften, sowie b) ausballancierte Abfolge ruhender und weiterleitender Kadenzen

– der erweiterte Tonraum des Tritos in der musikalischen Praxis: dritter authentischer Modus, triphonische nana-Strukturen, Barys und πλ. α' als Medialmodus

– die Kunst der langsamen Exegese: Konstanten (8 Grundwerte und Quartambitus pro Silbe) und Variablen (1–48 Grundwerte und Prim- bis Sextambitus ebenfalls pro Silbe), sowie die Freiheit des Exegeten in der Gestaltung einzelner Phrasen, um eine ausgewogene Gesamtstruktur des Stückes zu erzielen.

Zu den *desiderata* der Byzantinischen Musikwissenschaft gehört es, dass Meisterwerke wie *Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν* nicht länger verborgen bleiben, sondern als Schätze der Dichtung und Musik, durch vielfache Analysen und Wiederaufführungen neu entdeckt werden. Die Freude der Entdeckung wird dadurch ins Unendliche potenziert:

"The student/scholar with a piece of Byzantine chanted poetry before his eyes is in rather the same position as if he had a cut diamante in his hands. He turns the diamante, just slightly, and the light shines through new facets..."[48].

[48] Raasted, "Old Melody for Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ", S. 5.

7. Bibliographie

7.1. Musikhandschriften und Editionen von Musikhandschriften[49]

Siglum	Name der Handschrift, Bibliothek, Kollektion, Nummer	Handschriftentypus, musikalische Notation	Schreiber	Datum und Entstehungsort	Beschreibung, Edition
A 139	Codex Ambrosianus A 139 sup. (ältere Nummer: gr. 44) – Bibl. Ambrosiana, Milan	Sticherarion des alten, klassischen, byzantinischen Stils, Koukouzelische Redaktion. Voll entwickelte mittelbyzantinische Notation	Λέων ἱερεὺς Παδιάτης (Text) und Ἀθανάσιος ἱερομόναχος (*ὁ τόνος καὶ ἡ τοῦ μέλους κατάρτισις*)	Oktober 1341, wahrscheinlich Konstantinopel	Edd. L. Perria & J. Raasted, *Sticherarium Ambrosianum*, MMB 11, Pars Principalis (Facsimile) & Pars Suppletoria, Kopenhagen 1992. (Beschreibung der Handschrift: Pars Suppletoria, S. 1–2). Siehe auch Raasted, "Koukouzeles' revision of the Sticherarion"
EBE 884	Griechische Nationalbibliothek, Athen, Nr. 884	Koukouzeles' Sticherarion (Abschrift aus dem von ihm revidierten Alten Sticherarion). Voll entwickelte mittelbyzantinische Notation, mit vielen Varianten	Ἀθανάσιος Βοῦργος ἱερ(ομόναχος ?), kopiert *ἐξ ἀντιγράφου πάνυ διῳρθωμένου [...] τοῦ πάλαι Κουκουζέλη*	1340/1341	Καράς, *Ἰωάννης μαΐστωρ ὁ Κουκουζέλης*, S. 37 und Tafel IZ'. Raasted, "Koukouzeles' Sticherarion"
MPT 707	Metochion Panagiou Taphou, Konstantinopel, Nr. 707	Exegese des Chourmouzios zum Alten Sticherarion, Bd. I. Neubyzantinische Notation	Χουρμούζιος Χαρτοφύλαξ	Erstes Viertel des 19. Jhs., (Konstantinopel)	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, Bd. V, S. 242–243.
Vi 139	Codex Vindobonensis theol. gr. 136 – Österreichische Nationalbibliothek, Wien	Sticherarion des alten, klassischen, byzantinischen Stils, Paläobyzantinische Notation (Coislin V: Floros)	Κύριλλος, κτήτωρ τῆς Μονῆς τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων († 1156)	Erste Hälfte des 12. Jhs. (Wolfram) / Ende des 11. Jhs. (Floros)	Ed. G. Wolfram, *Sticherarium Antiquum Vindbonense*, MMB 10, Pars Principalis (Facsimile) & Pars Suppletoria, Wien 1987 (Beschreibung der Handschrift: Pars Suppletoria, S. 11–15). Floros, *Universale Neumenkunde*, Bd. I, S. 57–58.

[49] Für die Anregung zu dieser Präsentierungsform der Handschriften, vgl. Γιαννόπουλος, *Ταμεῖον*, S. 127–128.

7.2. Handschriftenkataloge

– Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α., *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, Bd. V, St. Petersburg 1915, neue Aufl. Culture et Civilisation, Bruxelles 1963.

7.3. Liturgische Bücher

– *Ἀκολουθία τῆς Θείας Μεταλήψεως*, Ἐκδόσεις Τὸ Περιβόλι τῆς Παναγίας, Thessaloniki.

– *Τριῴδιον κατανυκτικόν*, Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athen 1994.

7.4. Musiktheoretische Schriften

– Χρύσανθος ἐκ Μαδύτων, Ἀρχιεπίσκοπος Διρραχίου, *Θεωρητικὸν μέγα τῆς μουσικῆς*, ed. Π. Πελοπίδης, Τυπογραφία Μιχαὴλ Βάϊς, Trieste 1832, Neuaufl. Κουλτούρα.

– Γιαννέλος, Δημήτρης, *Σύντομο Θεωρητικό Βυζαντινής Μουσικής*, Εκδόσεις Επέκταση, Κατερίνη 2009.

– Καράς, Σίμων, *Μέθοδος τῆς ἑλληνικῆς μουσικῆς, Θεωρητικόν*, 2 Bde., Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν τῆς Ἐθνικῆς Μουσικῆς, Athen 1982.

– Μαυροειδής, Μάριος, *Οι μουσικοί τρόποι στην Ανατολική Μεσόγειο. Ο βυζαντινός ήχος, το αραβικό μακάμ, το τούρκικο μακάμ*, ed. M. Μαυροειδή, Εκδόσεις Fagotto, Athen 1999.

– Παναγιωτόπουλος, Δ.Γ., *Θεωρία καὶ πρᾶξις τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, 7. Aufl., «Σωτήρ», Athen 2003.

7.5. Sekundärliteratur

– Agati, Maria Luisa, *Il libro manoscritto. Introduzione alla codicologia*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2003.

– Alexandru, Maria, "Calofonia, o Filocalie muzicală. Cântarea liturgică în secolele XIII–XVI din Bizanț în Țările Românești", *Istorie bisericească, misiune creştină şi viaţă culturală, II. Creştinismul românesc şi organizarea bisericească în secolele XIII–XIV. Ştiri şi interpretări noi*, Actele sesiunii anuale de comunicări ştiinţifice a Comisiei Române de Istorie şi Studiu al Creştinismului, Lacu-Sărat, Brăila, 28–29 sept. 2009, edd. E. Popescu/M.O. Căţoi, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galaţi 2010, S. 543–582.

– Ead., *Ἐξηγήσεις καὶ μεταγραφὲς τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς. Σύντομη εἰσαγωγὴ στὸν προβληματισμό τους*, University Studio Press, Thessaloniki 2010.

– Ead., "Zu dem Neumenkomplex *Kylisma, Antikenokylisma, Lygisma* in der Byzantinischen Musik", *Palaeobyzantine Notations III,* Acta of the Congress held at Hernen Castle, The Netherlands, in March 2001, Ed. G. Wolfram, A.A. Bredius Foundation, Peeters, Leuven – Paris – Dudley, MA, *Eastern Christian Studies, 4* (2004), S. 243–297.

– Ead., «Αναλυτικές προσεγγίσεις και ιχνηλασία του κάλλους στη βυζαντινή μουσική. Ο ευχαριστήριος ύμνος *Σὲ ὑμνοῦμεν*», Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Σχολή Καλών Τεχνών, Τμήμα Μουσικών Σπουδών, *Μουσική Θεωρία και ανάλυση – Μεθοδολογία και Πράξη.* Πρακτικά Συμποσίου, 29.09.–1.10. 2006, Θέρμη Θεσσαλονίκης, ed. Κώστας Τσούγκρας, Thessaloniki 2006, S. 317–329.

– Ead., *Studie über die 'grossen Zeichen' der byzantinischen musikalischen Notation unter besonderer Berücksichtigung der Periode vom Ende des 12. bis Anfang des 19. Jahrhunderts*, Dissertation, 3 Bde., Universität Kopenhagen 2000.

– Alexandru, Maria/Tsougras, Costas, "On the Methodology of Structural Analysis in Byzantine and Classical Western Music – A Comparison", *Proceedings of the Fourth Conference on Interdisciplinary Musicology (CIM08)*, Thessaloniki, 2–6 July 2008, edd. C. Tsougras/R. Parncutt. http:/cim08.web.auth.gr/cim08_papers/Alexandru-Tsougras/Alexandru-Tsougras.pdf

– Αλυγιζάκης, Αντώνιος, *Λέοντος τοῦ Σοφοῦ, Ἀνέκδοτος Παρακλητικός Κανόνας στό Δεσπότη Χριστό*, Thessaloniki 1991.

– Amargianakis, George, "The Interpretation of the Old Sticherarion", *Byzantine Chant*, S. 23–51.

– Αναστασίου, Γρηγόριος, *Τὰ κρατήματα στὴν Ψαλτικὴ Τέχνη*, IBM, Μελέται 12, ed. Γρ. Στάθης, Athen 2005.

– Αρβανίτης, Ιωάννης, "Ἐνδείξεις καὶ ἀποδείξεις γιὰ τὴν σύντομη ἑρμηνεία τοῦ Παλαιοῦ Στιχηραρίου", *Θεωρία καὶ Πράξη τῆς Ψαλτικῆς Τέχνης. Τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη τῆς βυζαντινῆς ψαλτικῆς μελοποιΐας. Πρακτικὰ Β΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου Μουσικολογικοῦ καὶ Ψαλτικοῦ*, Ἀθήνα, 15–19 Ὀκτωβρίου 2003, ed. Γρ. Ἀνασταστίου, Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, IBM, Athen 2006, S. 233–253.

– Id., "Ἡ ρυθμικὴ καὶ μετρικὴ δομὴ τῶν βυζαντινῶν εἱρμῶν καὶ στιχηρῶν ὡς μέσο καὶ ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς νέας ρυθμικῆς ἑρμηνείας τοῦ βυζαντινοῦ μέλους", *Οἱ δύο ὄψεις τῆς ἑλληνικῆς μουσικῆς κληρονομίας. Ἀφιέρωμα εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Περιστέρη*, Πρακτικά τῆς Μουσικολογικῆς Συνάξεως 10–11 Νοεμβρίου 2000, ed. Ε. Μακρής, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Δημοσιεύματα τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας ἀρ. 18, Athen 2003, S. 151–176.

– Id., *Ο ρυθμός των εκκλησιαστικών μελών μέσα από τη παλαιογραφική έρευνα και την εξήγηση της παλαιάς σημειογραφίας. Η μετρική δομή των παλαιών στιχηρών και ειρμών*, Dissertation, 2 Bde., Universität Corfu 2010.

– Id., "A Way to the Transcription of Old Byzantine Chant by means of Written and Oral Tradition", *Byzantine Chant*, S. 123–141.

– Beck, Hans-Georg, *Ἡ βυζαντινὴ χιλιετία*, μετφρ. Δ. Κούρτοβικ, 3. Aufl., Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Athen 2000.

– Bertonière, Gabriel, *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays Without a Commemoration*, Orientalia Christiana Analecta 253, Pontificio Istituto Orientale, Rom 1997.

– Bychkov, Victor, *Βυζαντινή Αισθητική*, μετφρ. Κ. Χαραλαμπίδης, Ἐκδόσεις Τζαφέρη, Athen 1999.

– *Byzantine Chant. Tradition and Reform. Acts of a Meeting held at the Danish Institute at Athens, 1993*, ed. Chr. Troelsgård, Monographs of the Danish Institute at Athens, Bd. II, Athen 1997.

– Cavallo, Guglielmo, "Il codice purpureo di Rossano: libro, oggetto, simbolo", *Codex Purpureus Rossanensis, Museo dell' Arcivescovado Rossano Calabro, Commentarium*, edd. G. Cavallo/J. Gribomont/W.C. Loerke, Salerno Editrice Roma & Akademische Druck- u. Verlagsanstalt Graz-Austria 1987, S. 3–21.

– Chaldaiakis, Achilleas, "The story of a composition or 'Adventures' of written compositions during Byzanine and post-Byzantine era", im Druck begriffen, in den Acta des Symposions *Tradition and Innovation in Late- and Postbyzantine Chant*, Brediusstichting, Hernen Castle, The Netherlands, 30 Oct.–3 Nov. 2008.

– Χατζηγιακουμής, Μανόλης, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ μετὰ τὴν Ἅλωση (1453–1820). Σχεδίασμα Ἱστορίας*, Κέντρον Ἐρευνῶν & Ἐκδόσεων, Athen 1999.

– Danuser, Hermann, "Vortrag", *MGG*, Bd. IX (1998), Sp. 1817–1836.

– Δεσπότης, Σωτήριος, "Ἑρμηνευτικὲς προσεγγίσεις στὸ μουσικὸ ὑλικὸ τῆς ἑλληνικῆς ψαλτικῆς τέχνης", *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, ἔτος 90, τεῦχος 818* (2007), S. 417–428.

– Δετοράκης, Θεοχάρης, *Βυζαντινὴ φιλολογία. Τὰ πρόσωπα καὶ τὰ κείμενα*, 2 Bde., Ἡράκλειο Κρήτης 1995 u. 2003.

– Dölger, Franz/Karayannopulos, Johannes, *Byzantinische Urkundenlehre*. Erster Abschnitt. Die Kaiserurkunden, Byzantinisches Handbuch, Dritter Teil, Erster Band, Erster Abschnitt, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1968.

– Ellingson, Ter, "Notation", *Ethnomusicology. An Introduction,* ed. H. Myers, The New Grove Handbooks in Music, London 1992, S. 153–164.

– Floros, Constantin, "Die Entzifferung der Kondakarien-Notation", *Musik des Ostens, 3* (1965), S. 7–71 & *Musik des Ostens, 4* (1967), S. 12–44.

– Id., *Universale Neumenkunde,* 3 Bde., Bärenreiter-Antiquariat Kassel-Wilhelmshöhe, Kassel 1970.

– Ghiuş, Benedict, Arhimandrit, *Taina răscumpărării în imnografia ortodoxă,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bukarest 1998.

– Grăjdian, Vasile, Pr., *Aspects homilétiques dans les Stichera Eothina de Léon VI le Sage,* Éditions de l'Université "Lucian Blaga", Sibiu 2001.

– Hunger, Herbert, *Ο Κόσμος του Βυζαντινού Βιβλίου. Γραφή και Ανάγνωση στο Βυζάντιο,* μετφρ. Γ. Βασίλαρος, ed. Τ. Κόλιας, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Μ. Καρδαμίτσα, Athen 1995.

– Husmann, Heinrich, "Hymnus und Troparion", *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung,* Berlin 1971, S. 7–86.

– Janeras, Sebastià, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices,* Studia Anselmiana 99, Analecta Liturgica 12, Rom 1988.

– Καλοκύρης, Κωνσταντίνος, *Τά θεαματικά δρώμενα τοῦ τελετουργικοῦ τῆς Μεγάλης Ἑβδομάδας (Δεκτά καί ἀπαράδεκτα),* University Studio Press, Thessaloniki 2003.

– Καραγιαννόπουλος, Ιωάννης, *Το Βυζαντινό Κράτος,* 4. Aufl, Εκδόσεις Βανίας, Thessaloniki 2001.

– Id., *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών,* 2. Aufl., Εκδόσεις Βανίας, Thessaloniki 1992.

– Καράς, Σίμων, *Ἰωάννης Μαΐστωρ ὁ Κουκουζέλης καὶ ἡ ἐποχή του,* Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν τῆς Ἐθνικῆς Μουσικῆς, Athen 1992

– Κοντοστεργίου, Δέσποινα, *Αί Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι,* Ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Thessaloniki 1997.

– Macaire, Hiéromoine de Simonos Petra, *Le Carême Orthodoxe. Études liturgiques,* Monastère Saint-Antoine-le-Grand, Métochion de Simonos Petra, Saint-Laurent-en Royans.

– Makris, Eustathios, *Die musikalische Tradition des Anastasimatarion im 16. und 17. Jahrhundert,* Dissertation, Universität Wien 1996.

– Maniaci, Marilena, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente.* Con contributi di Carlo Federici e di Ezio Ornato, Viella, Rom 2002.

– Μεταλληνός, Γεώργοις, Πρωτοπρεσβύτερος, *Ἐκκλησία καὶ πολιτεία στὴν ὀρθόδοξη παράδοση,* Ἐκδόσεις Ἁρμός, Athen 2000.

– Mioni, Elpidio, *Εἰσαγωγὴ στὴν Ἑλληνικὴ Παλαιογραφία*, μετφρ. Ν. Παναγιωτάκης, 5. Aufl., Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Athen 1998.

– Nagy, Melania Elena (2004). "Elemente arhetipale în construcţia Sonatei bizantine pentru violă sau violoncel solo de Paul Constantinescu". *Acta Musicae Byzantinae, VII,* 104–113. http://www.csbi.ro/ro/r07/art17.pdf

– Odorico, Paolo, "Il calamo d'argento. Un carme inedito in onore di Romano II", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 37* (1987), S. 65–93.

– Πάσχος, Γ.Β., *Λόγος καὶ μέλος. Εἰσαγωγὴ στὴν βυζαντινή – λειτουργικὴ Ὑμνογραφία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας.* Α' Τόμος: Προεισαγωγικά, Ὑμναγιολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες, 6, Ἐκδόσεις Ἁρμός, Athen 1999.

– Raasted, Jørgen, "An Old Melody for Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ", *Studi di Musica Bizantina in onore di Giovanni Marzi,* ed. A. Doda, Studi e Testi Musicali, Nuova Serie, 6, Lucca 1995, S. 3–14.

– Id., "A method of structuralization, demonstrated by three examples", Handout, Universität Kopenhagen, 11.11.1994, ed. im Anhang I des gegenwärtigen Artikels.

– Id. "Observations on the Structure of the Stichera in Byzantine Rite", *Byzantion, 28* (1958), S. 529–541.

– Id., "Some Reflections on Byzantine Musical Style", *Studies in Eastern Chant, 1* (1966), S. 57–66.

– Id., "Koukouzeles' Revision of the Sticherarion and Sinai Gr. 1230, *Laborare fratres in unum,* Festschrift László Dobszay zum 60. Geburtstag, edd. J. Szendrei/D. Hiley, Spolia Berolinensia 7, Hildesheim 1995, S. 261–277.

– Id., "Koukouzeles' Sticherarion", *Byzantine Chant,* S. 9–21.

– Id., "Voice and Verse in a Troparion of Cassia", *Studies in Eastern Chant, 3* (1973), S. 171–178.

– Rosenqvist, Jan Olof, *Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453*, übers. J.O. Rosenqvist und D.R. Reinsch, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2007.

– Runciman, Steven, *Ἡ βυζαντινὴ θεοκρατία*, μετφρ. Ι. Ροηλίδης, 3. Aufl., Ἐκδόσεις Δόμος, Athen 2005.

– "Σταυρός", *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Bd. XI, Athen 1968, Sp. 411–439.

– Στάθης, Γρηγόριος, *Ἡ ἐξήγησις τῆς παλαιᾶς βυζαντινῆς σημειογραφίας*, IBM, Μελέται 2, ἐκδίδουν ὁ Μητροπολίτης Κοζάνης Διονύσιος καὶ ὁ Γρ. Στάθης, Athen 1978.

– Taft, Robert, "In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church", R. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, Variorum Collected Studies, Ashgate, Aldershot 1995, S. 71–97.

– *Treasures of Mount Athos*, edd. A. Karakatsanis & alii, 2. Aufl., Holy Community of Mount Athos, Ministry of Culture, Museum of Byzantine Culture, Organization for the Cultural Capital of Europe, Thessaloniki 1997.

– Troelsgård, Christian, *A New Introduction to the Middle Byzantine Musical Notation*, MMB Subsidia 9, Kopenhagen (in Erscheinung begriffen).

– Wellesz, Egon, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, 2. Aufl., Clarendon Press, Oxford 1962.

– Zannos, Ioannis, *Ichos und Makam. Vergleichende Untersuchungen zum Tonsystem der griechisch-orthodoxen Kirchenmusik und der türkischen Kunstmusik*, Orpheus 74, Bonn 1994.

– Ζήσης, Θεόδωρος, Πρωτοπρεσβύτερος (γενική εποπτεία), *Ἱερὰ Λαύρα Σάββα τοῦ Ἡγιασμένου. Θεόκτιστος Ἔπαλξις Ὀρθοδοξίας 1500 ἔτη*, Ἔκδοσις Ἱερᾶς Λαύρας Σάββα τοῦ Ἡγιασμένου, Thessaloniki 2002.

7.6. Lexika

– *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, 2 Aufl., edd. G. Drosdowski & alii, Dudenverlag, Mannheim/Wien/Zürich 1989.

– *Langenscheidts Grosses Schulwörterbuch Lateinisch-Deutsch*, ed. E. Pertsch, erweiterte Neuausgabe, 8. Aufl., Langenscheidt, Berlin – München – Wien – Zürich 1991.

– Liddell, Henry George/Scott, Robert/Jones, Henry Stuart/McKenzie, Roderick, *A Greek-English Lexicon*, With a Supplement 1968, 9. Aufl., Clarendon Press, Oxford 1990.

– *MGG: Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, 2. Aufl., ed. L. Finscher, Bd. IX, Kassel-Basel-London-New York-Prag 1998.

– Spitzing, Günter, *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens*, Diederichs, München 1989.

– *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Bd. XI, Athen 1968.

7.7. Aufnahmen

– Μπιλάλης, Γ. (ed.), *Βηθλεὲμ ἑτοιμάζου. Προεόρτιοι Ὕμνοι τῶν Χριστουγέννων*, Romeiko Ensemble, Μελωδικὸ Καράβι, Athen 2002.

7.8. Internet-Adressen

– http://cim08.web.auth.gr/cim08_papers/ (15.06.2010)

– http://www.csbo.ro/ (15.06.2010)

UNE DONATION INCONNUE AU MONASTÈRE SAINTE-ANASTASIA-PHARMAKOLYTRIA DE CHALCIDIQUE (XVIIe SIÈCLE)

LIDIA COTOVANU

Les Archives de l'État à Bucarest conservent l'original grec d'un acte de donation émis en Valachie en février 1668. Ce document nous apprend que « la très illustre et très noble et respectable Dame Despa » (« τὴν ἐνδοξωτάτη καὶ πανευγενεστάτη τίμια ἀρχόντησα, κυρία Δέσπο »), l'épouse de feu Negoiță *clucer*, a décidé de dédier, de son plein gré, le skite placé sous le vocable de l'Archange Michel, dit d'Ungurei (voir *infra*), au monastère patriarcal Sainte-Anastasia-Pharmakolytria (*celle qui sauve du poison*) qui se trouve près de la grande ville de Thessalonique (« πλεισίον μεγαλόπολιν Θεσσαλονίκην »)[1]. La donation avait été faite pour la commémoraison de la donatrice, de feu son époux et de leurs enfants Mihail (Mihalcea), Constantin, Ilinca et une autre Ilinca. La répétition du nom *Ilinca* pourrait dénoter soit que le couple avait déjà eu une fille Ilinca, décédée en bas âge, et qu'ils ont ainsi redonné ce nom à une fille née ultérieurement, ou bien qu'il s'agit, dans le cas de l'une des deux Ilinca, d'une belle-fille de Despa et de Negoiță *clucer*.

Qui étaient tout d'abord les donateurs? Negoiță *clucer* était un membre de la famille bien connue des boyards de Cândești (dépt. de Buzău). Plus précisément, il était le fils de Mihalcea *vornic* de Pătârlage[2], d'où son patronyme Mihălcescu[3],

---

* Je remercie vivement M. Petre Ş. Năsturel (Paris), Vera Tchentsova (Moscou) et Florin Teodor Olariu (Jassy) pour l'aide qu'ils m'ont fournie dans la transcription du texte grec, la révision du français et pour des compléments bibliographiques. L'entière responsabilité de ce qui a été écrit m'appartient.

[1] Arhivele Statului din Bucureşti (*Archives d'État de Bucarest* ; désormais ASB), *Colecţia Emil Vîrtosu*, III/1. Le petit résumé du document, inclus dans l'inventaire de la collection « Emil Vîrtosu », contient plusieurs fautes dues à la mauvaise lecture de son contenu. Ainsi, le nom de Negoiță *clucer* (Νιαγωγήτσα) a été lu « Neagu Ghiță », alors que le nom du monastère secouru dit « le respectable et saint monastère patriarcal du Christ Anastasia-Pharmakolytria » (« τὴν σεβασμί(αν) Ἱερᾶν καὶ π(ατ)ριαρχῖκὴν μον(ὴν) τοῦ Χ(ριστο)ῦ Ἀναστασί(αν) τὴν Φαρ//μακολύτρι(αν) »), a été traduit par « le monastère patriarcal de la Résurrection du Christ » ! Probablement ces fautes de lecture auront contribué au fait que l'acte a échappé aux chercheurs.

[2] *Documenta Romaniae Historica*, B, *Ţara Românească* (désormais DRH), XXV, éd. D. Mioc, Maria Bălan, Ruxandra Cămărăşescu, Coralia Fotino, Bucarest 1985, n° 336, p. 373–377 ; *Catalogul*

conservé comme nom de famille par ses enfants[4]. Tout dernièrement, alors que je ne connaissais pas encore le document publié ici-même, la famille Cândescu-Mihălcescu a attiré mon attention à propos d'une autre donation importante, fait qui m'a déterminée à m'intéresser d'un peu plus près à son histoire[5]. Il s'agissait alors du monastère de Bradu (dépt. de Buzău), que les fils de Mihalcea *vornic* de Pătârlage – Radu Mihalcea grand écuyer (*mare comis*), Pătru chambellan (*postelnic*), Gheorghe panetier (*pitar*) et Negoiță Mihălcescu *clucer* – avaient décidé, en mai 1639, de dédier au monastère de Molyvdoskepastos, alors siège de l'archevêché de Pogoniani, en Épire. Mes investigations généalogiques ont ramené à la surface la descendance des donateurs d'un certain Frăcea, dont le frère Vlad, dit l'« arbănaș » (*l'Albanais*), fut grand spathaire (*mare spătar*) et « homme de la maison » du prince Vlad Călugărul (*le Moine*) (1481, 1482–1495). Il s'avérait ainsi que les descendants de quatrième génération de l'Albanais Frăcea dédiaient leur fondation de famille, le monastère de Bradu, érigé par leurs devanciers vers le milieu du XVIe siècle, au monastère épirote de Molyvdoskepastos, dont les liens avec les Principautés danubiennes ne cessèrent pas de se renforcer à partir de la seconde moitié dudit siècle. J'ai encore établi que le monastère de Bradu ne constituait pas seulement un lieu de mémoire familiale pour la lignée des Cândescu-Mihălcescu, mais aussi un lieu de rassemblement pour d'autres « arbănași » et, plus généralement, pour des individus originaires de régions sud-danubiennes de langue grecque, établis eux aussi dans le même département de Buzău. Cette étude généalogique à révélé encore que les descendants de l'Albanais Frăcea continuèrent d'alimenter leurs choix matrimoniaux dans les rangs des nouveaux venus des régions sud-danubiennes, ou des descendants de cette catégorie d'immigrés, ce qui devait avoir contribué aussi à conserver la mémoire du lieu d'origine au sein de la famille[6].

---

documentelor Țării Românești din Arhivele Statului (désormais CDȚR), IV, éd. M.–D. Ciucă, Doina Duca-Tinculescu, Silvia Vătafu-Găitan, Bucarest 1981, n° 1459, p. 632, n° 1461, p. 632 ; DRH, B, XXXVII, éd. Violeta Barbu, C. Bălan, Florina Manuela Constantin, Bucarest 2006, n° 137, p. 112–113 ; CDȚR, VII, éd. M.–D. Ciucă, Silvia Vătafu-Găitan, Melentina Bâzgan, Bucarest 1999, n° 968, p. 336, n° 1024, p. 353–354, n° 1026, p. 354 ; CDȚR, VIII, éd. M.–D. Ciucă, Silvia Vătafu-Găitan, D. Șesan, Mirela Comănescu, Bucarest 2006, n° 1030, p. 474, etc.

[3] Il est mentionné ainsi dans un document émis le 6 août 1662, cité par N. Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România*, IIe Partie, *Țara Românească (Muntenia, Oltenia și Dobrogea)*, *M–Z*, Mitropolia Olteniei 1970, p. 688. Voir également CDȚR, VII, n° 1024, p. 353–354.

[4] N. Stoicescu, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova, secolele XIV–XVII*, Bucarest 1971, p. 211–212.

[5] Lidia Cotovanu, « La famille Cândescu-Mihălcescu et ses liens avec l'Épire. Origines lointaines et plus proches (XVe–XVIIe siècles) », *Revista de istorie socială*, X–XII (Jassy, 2005–2007), p. 65–120 (version roumaine, corrigée et augmentée, à paraître, sous le titre « Boierii din Cândești și legăturile lor cu Epirul (secolele XV–XVII) », dans M.D. Sturdza (éd.), *Familiile boierești din Moldova și Țara Românească. Enciclopedie istorică, genealogică și biografică*, tome II, Bucarest 2011).

[6] Lorsque j'ai entrepris mon travail sur la famille Cândescu-Mihălcescu et les liens la rattachant à l'Épire (*supra*, n. 5), j'ai omis une autre donation importante. Le logothète Negoiță Dedulescu, qui était marié à une petite-fille de Mihalcea *vornic* de Pătârlage, avait dédié, à la fin du XVIIe siècle, sa propre fondation, le skite de Băbeni (dépt. de Râmnicu-Sărat) à l'évêché de Vella et Konitsa, ayant pour siège le monastère local de la Dormition : N. Stoicescu, *Bibliografia*, II, p. 44 et

Parmi ces nombreux parents collatéraux et par alliance originaires d'outre-Danube figurait le fameux grand *ban* de Craiova Mihalcea Caragea, dit de Cocorăşti. L'acte de donation qui fait l'objet de la présente étude me donne l'occasion de compléter ce propos à l'aide de nouvelles constatations.

En effet, la donatrice elle-même, Despa, l'épouse donc de Negoiţă Mihălcescu *clucer*, était la fille de Neagul grand *aga* de Strâmba[7] et de Stana (Stanca)[8], fille de Mihna et de Drăghici spathaire de Cârsteşti et de Măneşti[9]. Or, Mihna était ni plus ni moins que la fille du *ban* Mihalcea Caragea et de Marula de Cocorăşti[10]. Pour résumer : Despa, l'arrière-petite-fille du *ban* Mihalcea Caragea épousa Negoiţă *clucer*, le fils de Mihalcea *vornic* de Pătârlage – on remarquera d'emblée l'homonymie des deux hommes –, le *clucer* étant à son tour l'arrière-petit-fils de Frăcea « arbănaş ». Stana, la belle-mère de Negoiţă Mihălcescu *clucer*, eut deux frères, appelés Pătraşcu Cârstescu *stolnic* (nom porté par un oncle maternel et un cousin germain de Stana) et Pană chambellan de Bărbăteşti et de Grădişte, ainsi qu'une

---

117, n. 6 ; *Colecţia Achiziţii Noi, II (1686–1760), Indice cronologic n° 25*, éd. M.–D. Ciucă, Silvia Vătafu-Găitan, Mirela Comănescu, Laura Niculescu, Bucarest 2008, n° 427, p. 39 ; V. Cândea, *Mărturii româneşti peste hotare. Mică enciclopedie*, I, *Albania – Grecia*, Bucarest 1991, p. 557. Le logothète Negoiţă tirait son nom de famille *Dedulescu* de celui de son domaine de Deduleşti (dépt. de Râmnicu-Sărat), village dont une partie se trouvait dans la possession d'un autre Épirote, Dediul chambellan – très probablement un parent de Negoiţă logothète ou de son père, le capitaine Necula Dedulescu. Dediul chambellan était un « arbănaş », ainsi que l'indique son prénom et le fait qu'il était le neveu du grand spathaire Miho Racotă, qui avait pour frère *aga* Leca : V. Motogna, « Contribuţie la istoria lui Mihai Viteazul. 1. Un trădător : aga Leca », *Revista istorică* XX/4–6 (1934), p. 126–139 ; N. Stoicescu, *Dicţionar*, p. 80 et 233–234 ; M. Cazacu, « Niko de Frastani ou Nica de Corcova : un Épirote au service des princes de Valachie (c. 1560–1618) », *Studii şi materiale de istorie medie* XXVI (2008), p. 206 ; Lidia Cotovanu, « Un boyard épirote de Moldavie : le grand chambellan Gheorghe Leca de Vezitsa (XVIIe siècle) », dans *Românii în Europa medievală (între Orientul bizantin şi Occidentul latin). Studii în onoarea Profesorului Victor Spinei*, éd. D. Ţeicu et I. Cândea, Brăila 2008, p. 850 sq. Le chambellan Dediul fut le fondateur du monastère de Deduleşti, dédié, par lui-même ou par ses descendants – il eut deux fils et une fille – au monastère des Saints-Apôtres du village de Katsika, près de Ioannina : I. Lampridis, *Ηπειρωτικά μελετήματα* VI, Athènes 1888 (réimpression de Ioannina 1993), p. 34 ; N. Stoicescu, *Bibliografia localităţilor şi monumentelor feudale din România*, Ière Partie, *Ţara Românească (Muntenia, Oltenia şi Dobrogea), A-L*, Mitropolia Olteniei 1970, p. 272–273 ; Ariadna Camariano-Cioran, *L'Épire et les Pays roumains*, Ioannina 1984, p. 167 ; V. Cândea, *Mărturii*, I, p. 561 ; R. Păun, « Dévotion et solidarité communautaire dans la Principauté de Moldavie au XVIIe siècle », dans *Church and Society in Central and Eastern Europe*, éd. Maria Crăciun et O. Ghitta, Cluj-Napoca, 1998, p. 281, n. 18.

[7] On ignore les noms des parents de Neagu *aga* de Strâmba. Son seul frère, Andrei centenier, est connu des sources de Valachie : DRH, B, XXII, éd. D. Mioc, Bucarest 1969, n° 252, p. 479 ; DRH, B, XXIII, éd. D. Mioc, Bucarest 1969, n° 185, p. 306–307. Pour le parcours de Neagu *aga*, voir N. Stoicescu, *Dicţionar*, p. 216–217.

[8] CDŢR, V, éd. M.–D. Ciucă, Doina Duca-Tinculescu, Silvia Vătafu-Găitan, Bucarest 1985, n° 1290, p. 539–540 ; DRH, B, XXXI, éd. Violeta Barbu, Constanţa Ghiţulescu, Andreea Iancu, Gh. Lazăr, Oana Rizescu, Bucarest 2003, n° 330, p. 356–357 ; DRH, B, XXV, éd. D. Mioc, Maria Bălan, Ruxandra Cămărăşescu, Coralia Fotino, Bucarest 1985, n° 282, p. 303–311 ; N. Stoicescu, *loc. cit.*

[9] DRH, B, XXII, n° 167, p. 335–338 ; DRH, B, XXIV, éd. D. Mioc, S. Caracaş, C. Bălan, Bucarest 1974, n° 250, p. 334–335 ; DRH, B, XXV, n° 282, p. 303–311 ; N. Stoicescu, *Dicţionar*, p. 42, 216.

[10] N. Stoicescu, *loc. cit.*

sœur, Elena, mariée au grand logothète Radu Cocorăscu[11]. Les enfants qu'elle a eu de Neagu *aga* de Strâmba s'appelaient Coman *comis*, Andrei spathaire (porteur du nom de son oncle paternel Andrei centenier, dont les propres fils s'appelaient Andrei et Pătraşcu), Pătraşco spathaire (appelé du nom de son oncle maternel, Pătraşcu Cârstescu *stolnic*), Mihai, Paraschiva *ciohodar*, Gheorghe échanson et Despa, l'épouse de Negoiţă Mihălcescu *clucer*[12]. Après la mort de son mari[13], Despa prit l'habit monacal sous le nom de Marta[14].

L'acte de donation de Despa apporte également un nouvel indice généalogique concernant la famille Cândescu-Mihălcescu. Il y est dit que la donatrice demanda, en retour de sa générosité, que plusieurs noms de membres de sa famille fussent inscrits dans l'obituaire du monastère dédié à Ste-Anastasia. En voici la liste : Mihăiţă, Despina, Neagul, Stanca, Negoiţă, Despa, Mihalcea, Constantin, Ilinca et Ilinca (« Μηχαήτζηως, Δέσποινα, Νιάγωλου, Στανκας, Νηαγωγήτζα, Δέσπας, Μιχάλτζε, Κωνσταντινου, Ιλήνκα και Ηλήνκα »). On reconnaît là tout de suite les noms des parents de Despa – Neagul et Stanca –, puis le nom de son époux Negoiţă et ceux de leurs enfants, Mihalcea, Constantin et les deux Ilinca. Il est plus difficile de se prononcer quant aux deux noms placés en tête de liste, Mihăiţă et Despina. Je serais tentée de croire qu'il s'agit là des noms des parents de Negoiţă *clucer*, Mihalcea *vornic* de Pătârlage et Despina, suivis de ceux des parents de Despa. Mais deux difficultés s'opposent à cette hypothèse. D'abord, aucune autre source ne désigne Mihalcea *vornic* sous le nom de Mihăiţă, diminutif du prénom *Mihail*. À moins de lire dans notre document Μηχαλτζηας, bien que l'orthographe soit différente de celle du deuxième Μιχάλτζε figurant sur la liste (voir aussi l'orthographe différente des noms des deux Ilinca !). Deuxièmement, l'original d'un acte slavon, émis en 1643, montre que la mère du grand écuyer Radu Mihalcea de Cândeşti, lui aussi fils de Mihalcea *vornic* de Pătârlage, l'aîné de toute évidence, s'appelait Maria[15]. Je n'ai pas pu consulter l'original du document, mais si les choses sont bien ainsi et si dans l'acte publié ici-même « Μηχαήτζηως » ou « Μηχαλτζηας » désignent Mihalcea *vornic* de Pătârlage, il semble permis d'en déduire que Mihalcea *vornic* fut marié deux fois (fait impossible à vérifier au stade actuel de la documentation) : d'abord à Maria, qui donna naissance à Radu Mihalcea grand écuyer, puis à Despina, qui aura été la mère de Negoiţă Mihălcescu *clucer*. Je ne saurais préciser non plus si Mihalcea *vornic* a eu ses deux autres fils, Moise Mihălcescu spathaire et Gheorghe grand *pitar*, de Maria ou éventuellement

[11] *Ibidem*, p. 153.

[12] *Ibidem*, p. 216–217.

[13] Negoiţă Mihălcescu *clucer* et ses frères, Radu Mihalcea grand échanson et Moise logothète, ont été mis à mort par le prince Mihnea III (1658–1659), en 1659 : Al. Ciorănescu, *Domnia lui Mihnea III (Mihail Radu), 1658–1659*, Bucarest 1936, p. 126 ; N. Stoicescu, *Dicţionar*, p. 151.

[14] Al. Vasilescu, « Mănăstirea Bradu de pe Nişcov », *Biserica Ortodoxă Română* LV/1–2 (1937), n. 5, p. 69–70.

[15] CDŢR, V, n° 1113, p. 471.

de Despina. Quoiqu'il en soit, les sources montrent les quatre frères bien unis, lorsqu'ils achètent ou vendent des domaines, puis lorsqu'ils dédient, tous ensemble, le monastère familial de Bradu à Molyvdoskepastos.

Même s'il s'agissait de Mihalcea *vornic* de Pătârlage et de son éventuelle seconde épouse Despina, il resterait toujours valable que ces deux personnes fussent différentes de Mihalcea *vornic* de Corneşti, le fils d'Ilie *vornic* de Corneşti, et de sa femme Despa[16].

Pourquoi Despa a-t-elle choisi de secourir le monastère de Ste-Anastasia ? Qu'est-ce qui l'a déterminée à se montrer solidaire avec les moines de Chalcidique ? S'agit-il en l'espèce d'un attachement particulier des Cândescu, descendants lointains d'un « arbănaş », à cet endroit, ou est-ce bien Despa elle-même qui avait ses propres racines quelque part de Macédoine ou de Roumélie plus généralement ? On l'a vu, elle descendait du *ban* Mihalcea Caragea et de Marula de Cocorăşti, puis de Drăghici spathaire de Cârsteşti et, enfin, de Neagu *aga* de Strâmba. Il est difficile de donner à ce jour une réponse nette. On gardera tout de même à l'esprit les cas de tant d'autres dignitaires, marchands et membres du clergé de Valachie et de Moldavie, originaires des vastes régions occidentales de l'Empire ottoman, qui ont manifesté tour à tour leur patriotisme local à travers des donations religieuses au profit des lieux de culte de leurs localités d'origine ou situés à proximité de ces localités et jouissant d'une renommée particulière dans toute la contrée et même bien au-delà[17].

L'acte de donation engagé par Dame Despa précise que le skite qu'elle décida de dédier au monastère Ste-Anastasia-Pharmakolytria avait été fondé par elle-même, depuis ses fondations (« ἐπροσκήνησεν το μονήδριον ὅπερ αὐτὴ ἀνήγυρε ἐκ βόθρου »). En réalité, le skite avait été fondé par son époux Negoiţă *clucer*, avant 1659[18], mais la qualité de *ktitors* revenait, bien sûr, aux deux. C'est ce que montre un acte du 6 août 1662[19], où il est dit que le monastère d'Ungurei, fondé par le *clucer* Negoiţă Mihălcescu de Cândeşti, s'était appauvri et avait, pour ce motif, reçu certains privilèges du prince régnant[20].

Cinq ans plus tard, le 29 avril 1667, le monastère d'Ungurei était déjà dirigé par un hégoumène « grec », Joachim, ancien ecclésiastique (*clisier*) du monastère de Vintilă-Vodă, alors métoche du monastère athonite de Kastamonitou[21]. C'est là

[16] Sur cette confusion, voir Lidia Cotovanu, « La famille Cândescu-Mihălcescu », p. 67.

[17] Lidia Cotovanu, « Donation religieuse et patriotisme local dans l'Orient orthodoxe (XVIe–XVIIe siècles) », dans *Actes du Colloque « Histoire, mémoire et dévotion. Regards croisés sur la construction des identités à l'Est (Moyen Âge, Temps Modernes), 13–14 Novembre 2009, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris*, en cours de publication.

[18] Al. Vasilescu, « Mănăstirea Bradu de pe Nişcov », n. 5, p. 69–70 ; *supra*, n. 13.

[19] Cité par N. Stoicescu, *Bibliografia*, II, p. 688, n. 15.

[20] Selon Al. Vasilescu, *loc. cit.*, Despa et sa fille Ilinca avaient mené à bonne fin l'édification du monastère d'Ungurei.

[21] Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor. Documente greceşti privitoare la Istoria Românilor publicate după originale, copiile Academiei Române şi tipărituri*, XIV/1, éd. N. Iorga, Bucarest 1915, n° CCLXXXVII, p. 203 ; N. Stoicescu, *Bibliografia*, II, p. 683.

un indice supplémentaire en faveur des liens que les boyards Cândescu-Mihălcescu entretenaient avec le milieu grécophone de Valachie.

Le monastère d'Ungurei n'existait plus au début du XXe siècle, car, en 1902, y fut construite l'église des Saints-Voïévodes (Taxiarques), détruite à son tour par le tremblement de terre survenu la même année. L'église a été refaite à plusieurs reprises, mais encore une fois détruite par le séisme de 1940[22].

Selon Nicolae Stoicescu, le monastère d'Ungurei a appartenu à titre de métoche au monastère Saint-Georges-le-Nouveau de Bucarest, mais l'historien n'indique pas la source de cette information[23]. L'acte que je publie ici nous apprend qu'il avait été dédié par la femme de son fondateur en personne au monastère Ste-Anastasia-Pharmakolytria situé dans la région de Thessalonique[24].

Ce grand monastère de Macédoine aurait été fondé au IXe siècle, selon la tradition orale, mais refait depuis ses fondations en 1522 par Saint Théonas, futur archevêque de Thessalonique, et ses quelques confrères de cénobie. En 1565, le monastère reçut de la part du patriarche de Constantinople Métrophane III le privilège patriarcal de *stavropégie*. Il existe encore de nos jours et constitue l'un des lieux de culte les plus visités de la Chalcidique. Il se trouve à une distance considérable de la ville de Thessalonique, tout près du village de Vassilika (Βασιλικά)[25].

Il est important de souligner ici que les nouveaux *ktitors* de Ste-Anastasia du début du XVIe siècle, Saint Théonas et ses confrères, furent les disciples d'un autre saint, le néo-martyr Jacob de l'éparchie de Kastoria (« ἀπὸ τὴν ἐπαρχίαν τῆς περιφήμου τῶν πόλεων Καστορίας »)[26], martyrisé le 1er novembre 1519/20, et

---

[22] N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 683, pour le skite d'Ungurei, et p. 684, pour l'église des Saints-Voïévodes.

[23] N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 683.

[24] Les chercheurs roumains l'on cru situé à Thessalonique même ou au Mont-Athos, erreurs dénoncées par P.Ş. Năsturel, « Le pope Sava, *« boursier »* en Macédoine du prince de Moldavie Alexandru Lăpuşneanu, puis évêque de Transylvanie », *Buletinul Bibliotecii Române* XIV(XVIII), nouvelle série (1987–1988), p. 148, n. 1. Mariana Lazăr, «Politica ctitoricească a domnilor Ţării Româneşti (a doua jumătate a secolului al XVII-lea)», *Studii şi materiale de istorie medie* XIX (2001), p. 87, l'a placé en Thessalie, alors que I. Caproşu (éd.), DRH, A, VI, Bucarest 2008, *Index*, p. 861, lemme « Sfânta Anastasia », l'a localisé dans la ville de Braşov, en Transylvanie.

[25] P.N. Papageorgiou, «Εκδρομή εις την μονήν της Αγίας Αναστασίας», *Byzantinische Zeitchrift* VII (1898), p. 57–82 ; I.K. Kanarakis dans *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, II, Athènes 1963, col. 568–569 ; Sp. Kokkinis, *Τα μοναστήρια της Ελλάδος*, Athènes 1999², p. 64 ; Ath. Glavinas, *Το μοναστήρι της Αγίας Αναστασίας της Φαρμακολύτριας*, Thessalonique 1983, p. 11 sq. ; P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 140.

[26] Ch.D. Vasilopoulos, *Ο Άγιος Ιάκωβος ο Νεομάρτυς*, Athènes 1973, p. 9. Selon K. Giakoumis, *The monasteries of Jorgucat and Vanishtë in Dropolleand of Speleo in Lunxhëri as Monuments and Institutions during the Ottoman Period in Albania (16th–19th Centuries)*, thèse de doctorat (inédite), Université de Birmingham, 2002, p. 74, et *idem*, *Ο Κώδικας του Δοσιθέου επισκόπου Δρυινουπόλεως και Αργυροκάστρου [A.Q.Sh. F. 139, D.2, 1760–1858]*, Tableau *in texto*, sous presse, Saint Jacob était Albanais, originaire de la région de Koritza (alb. Korçë).

que leurs reliques à tout les deux sont conservées au monastère en question. Le futur saint Jacob de Kastoria connaissait bien la Valachie et son prince Neagoe Basarab (1512–1521), ainsi que le protégé du même prince, le patriarche de Constantinople Niphon (1486–1488, 1496–1498). Il aurait vécu en Valachie dans sa jeunesse, y pratiquant le commerce des moutons, à savoir le métier de *çelep* (« ἔφυγεν ἐκ τῆς πατρίδος του καὶ ἐπήγεν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολην καὶ ἐγράφη εἰς τὸν βασιλέα τῶν Ὀθωμανῶν νὰ φέρῃ πρόβατα καὶ νὰ πωλῇ κρέας. Ἀπὸ τὴν πραγματείαν αὐτὴν ἐσύναξε πολὺν πλοῦτον, διὰ τὸν ὁποῖον καὶ ὀνομαστὸς ἀπὸ ὅλους ἦτο, κυρίως εἰς τὰς παραδουναβίους χώρας »)[27]. Tous ces liens m'incitent à poser une question : Neagoe Basarab aurait-il contribué financièrement à la réfection du monastère Ste-Anastasia de Chalcidique, dont les travaux se seraient terminés en 1522 ? Pour l'instant, les sources n'apportent aucune réponse. Je rappelle tout de même qu'à la même époque, le prince Neagoe avait secouru le monastère de la Transfiguration des Météores, en Thessalie[28]. Il avait agit également dans la direction de l'Épire lorsqu'il avait secouru, en 1517, le monastère de l'Annonciation, appelé Sosinou, situé à proximité du village de Pogdoriani[29]. Des recherches plus récentes ont

[27] « ...il est parti de sa patrie et est allé à Constantinople et écrivit à l'empereur des Ottomans [sur son intention – L.C.] d'apporter des moutons et de vendre de la viande. De ce commerce il a ramassé une grande fortune, pour laquelle ils est devenu d'ailleurs très connu de tous, mais surtout dans les pays danubiens » : Ch.D. Vasilopoulos, *loc. cit.* Voir également Ath. Glavinas, « Ο εκ Καστοριάς Νεομάρτυς Ιάκωβος († 1η Νοεμβρίου 1519) », *Μακεδονικά* 14 (1974), p. 40 ; P.Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Rome 1986, p. 336–337 ; *idem*, « Le pope Sava », p. 140. Les Principautés de Valachie et de Moldavie, du fait des leurs affectation au marché économique ottoman, étaient devenues aux XVIe–XVIIe siècles les principaux fournisseurs de bétail pour l'approvisionnement d'Istanbul. Nombreux furent les « marchands conquérants des Balkans » (Tr. Stojanovitch) qui s'adonnèrent à ce commerce prospère reliant la Valachie et la Moldavie à la capitale ottomane. Certains d'entre eux saisirent l'opportunité de s'installer dans l'un des deux pays où, entrés dans les faveurs des princes locaux, ils fondèrent des familles, devinrent d'importants propriétaires fonciers et détenteurs d'importants offices. Pour le métier de çelep, voir Bistra Cvetkova, « Le service des *çelep* et le ravitaillement en bétail dans l'Empire ottoman (XVe – XVIIIe s.) », *Études historiques* (Sofia 1966), p. 145–172 ; *eadem*, « Les *çelep* et leur rôle dans la vie économique des Balkans à l'époque ottomane (XVe–XVIe siècles) », dans M.A. Cook (éd.), *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, Londres-New York-Toronto 1970, p. 172–192 ; K. Giakoumis, *The monasteries of Jorgucat and Vanishtë...*, p. 397 ; A. Falangas, « Μορφές Ηπειρωτών στις ρουμανικές χώρες κατά τον ύστερο Βαλκανικό Μεσαίωνα », *Δωδώνη. Ιστορία και Αρχαιολογία* 33 (2004), p. 397 ; Gh. Lazăr, *Les marchands en Valachie, XVIIe–XVIIIe siècles*, Bucarest 2006, p. 158–160.

[28] N. Iorga, « Fondations religieuses des princes roumains en Orient. Monastères des Météores en Thessalie », *Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique* II/2–4 (1914), p. 229.

[29] I. Lampridis, *Ηπειρωτικά Μελετήματα*, VI, *Ιερά εν Ηπείρω σκηνώματα εξ αλλοδαπής δωρεών τύχοντα*, Athènes 1888 (réimpression : Ioannina 1993), p. 21, sans indiquer la source consultée ; N. Iorga, « Fundaţiunile domnilor români în Epir », *Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice*, IIe série, XXXVI (1913–1914), p. 881–915 ; V. Papacostea, «Esquisse sur les rapports entre la Roumanie et l'Épire», *Balcania* 1 (1938), p. 238 ; L. Vranoussis, « Η εν Ηπείρω μονή Σωσίνου », *Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου* 4 (1957), p. 95, n. 2 et p. 113 ; Ariadna Camariano-Cioran,

établis qu'il aurait fait construire également un débarcadère pour matelots dans la ville portuaire d'Avlona, aujourd'hui en Albanie du Sud-Ouest[30]. La *Vie de Saint Jacob* raconte indirectement que le saint lui-même comparait la Valachie de son temps, et donc celle du temps du prince Neagoe, avec le Paradis[31].

En revanche, les débuts des liens noués par les moines de Ste-Anastasia avec la Moldavie sont mieux documentés et ils remontent au milieu du XVIe siècle, au plus tard. Précisément, le prince Alexandru Lăpuşneanu (1552–1561, 1564–1568) lui envoya, par l'intermédiaire du moine Ştefan, la somme de 50 ducats d'or, à condition que les moines fissent des prières pour le prince donateur, pour son épouse et leurs enfants, mais également pour tous les fidèles du pays de Moldavie[32]. Ce ne fut pas le seul lien du prince Lăpuşneanu avec la Chalcidique, puisque, en 1560, il a acheté un caravansérail de Thessalonique à un « cadi turc » pour l'offrir au monastère athonite de Vatopédi[33].

Le prince Alexandru Lăpuşneanu se rattachait aux régions sud-danubiennes au moins par les parents de son épouse Ruxanda, la fille du prince de Moldavie Petru Rareş (1527–1538, 1541–1546) et d'Elena-Ecaterina Branković, donc la petite-fille du despote serbe Iovan Branković († 1502) et d'Elena Iakšić[34]. Ainsi, elle était la nièce de la princesse Despina-Miliţa, l'épouse du prince de Valachie Neagoe Basarab, dont il a été déjà question plus haut[35]. Ses parentés « serbes » doivent sans doute avoir poussé Alexandru Lăpuşneanu à secourir le monastère

---

L'Épire et les Pays roumains, p. 88 ; D. Kamaroulias, *Τα μοναστήρια της Ηπείρου*, I, Athènes <1996>, p. 574 ; A. Falangas, « Μορφές Ηπειρωτών », p. 404.

[30] T. Teoteoi, « Ascalon – a mistaken Toponym in the *Life* of Niphon II, Patriarch of Constantinople », *Revue des études sud-est européennes* XIX/3 (1981), p. 611–622 (republié dans *idem*, *Byzantina et Daco-romana. Studii de istorie şi civilizaţie bizantină şi românească medievală*, Bucarest 2008, p. 611–622).

[31] Ch.D. Vasilopoulos, *Ο Άγιος Ιάκωβος ο Νεομάρτυς*, p. 57–58 ; P.Ş. Năsturel, « Le pope Sava », p. 140. D'ailleurs, l'un des disciples de Saint Jacob, Nicolas, originaire des alentours de la ville d'Arta, l'ancienne capitale du Despotat d'Épire, et ayant participé à la réfection du monastère Ste-Anastasia-Pharmakolytria à côté de Saint Théonas, avait un frère qui avait pris lui aussi le chemin de la Valachie et il s'y installa, près de Nikopolis (« εἰς τὰ παρὰ τὸν Δούναβιν κοντὰ εἰς τὴν Νικόπολιν ») : Ch.D. Vasilopoulos, *op. cit.*, p. 68 sq.

[32] *Catalogul documentelor moldoveneşti din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, I (1387–1620) (désormais : CDM), Bucarest 1957, n° 479, p. 132 ; P.Ş. Năsturel, « Le pope Sava », p. 140 et n. 5, p. 149, qui indique comme dates possibles de l'émission de l'acte l'année 1559 ou le 27 avril 1565, en plaidant plus particulièrement pour l'année 1559 ; Gh. Pungă, *Ţara Moldovei în vremea lui Alexandru Lăpuşneanu*, Jassy 1994, p. 216. L'acte, émis à Hârlău, a été publié *in extenso* tout récemment par Ioan Caproşu dans DRH, A, VI, n° 246, p. 446–447, qui propose les mêmes possibilités de datation que P.Ş. Năsturel.

[33] Th. Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu 1941, p. 118 ; P.Ş. Năsturel, *Le Mont Athos*, p. 101.

[34] Şt. Gorovei, *Muşatinii*, Chişinău 1991, p. 83.

[35] I.-R. Mircea, P.Ş. Năsturel, « De l'ascendance de Despina, épouse du voïévode Neagoe Basarab. À propos d'une inscription slavonne inédite », *Romanoslavica* (1964), p. 435–437 ; C. Rezachevici, *Cronologia critică a domnilor din Ţara Românească şi Moldova*, I, Bucarest 2001, p. 145.

serbe de Mileševo[36]. Son nom figure également dans l'obituaire du monastère St-Élie de Zitsa, près de Ioannina[37], peut-être une fondation d'Étienne Dušan de Serbie (roi de 1331 à 1346 et empereur de 1346 à 1355) ou de ses descendants, depuis le temps de la domination serbe sur la Macédoine et l'Épire[38].

Mais la donation du prince au profit du monastère Ste-Anastasia-Pharmakolytria comporte un mobile à part. Le 27 avril 1559, lorsqu'il émit son acte de donation pour ce monastère, Alexandru Lăpuşneanu envoya également une lettre au pope Sava et à son disciple Joachim, séjournant tous deux à Ste-Anastasia[39]. Le pope Sava s'y trouvaient dans un but précis, étudier « les Écritures », « devenir docteur des chrétiens, et la colonne et le soutien de la foi chrétienne » et, pour conclure avec Petre Ş. Năsturel, se préparer en vue d'« un avenir épiscopal »[40]. On ignore si le pope Sava était un membre de la maison princière, mais il est clair que le futur prélat s'était retrouvé à Ste-Anastasia de Chalcidique sur l'initiative du prince Alexandru. Le voïévode finança ses études, en lui envoyant de l'argent pour se procurer des livres et des vêtements, ainsi que le prouve la lettre mentionnée ci-dessus. C'est là un indice important qu'à l'époque d'Alexandru Lăpuşneanu, le haut clergé de Moldavie, et probablement celui de Valachie aussi, était formé à l'extérieur du pays, dans des centres monastiques sud-danubiens dotés de bibliothèques et de vieilles traditions d'enseignement « supérieur » de la parole divine, du droit canon et des lettres grecques et slavonnes[41]. Le Mont Athos, d'où

---

[36] I. Bărbulescu, « Un aer de la Alexandru Lăpuşneanu şi domniţa Roxanda », *Arhiva* XXXVI/3-4 (1929), p. 275–276 ; E. Turdeanu, « Din vechile schimburi culturale dintre Români şi Jugoslavi », *Cercetări literare* III (1939), p. 164 ; Gh. Pungă, *Ţara Moldovei*, p. 290 et 298, n. 41.

[37] M. Beza, *Urme româneşti în Răsăritul Ortodox*, Bucarest ²1937, p. 143 ; V. Cândea, *Mărturii*, I, p. 591.

[38] Le rapprochement entre le monastère de Žiča en Serbie, fondé par le roi de Serbie Étienne en 1227, et le monastère homonyme de Zitsa en Épire, appelé dans les sources de Valachie «Jăţa», a été fait depuis la fin du XIXe siècle par Emilia Papastavrou, *Η Ζίτσα. Γεωγραφική και ιστορική περιγραφή της Κωμοπόλεως ταύτης της Ηπείρου*, Athènes 1895 (*non vidi*), cité par D. Kamaroulias, *Τα μοναστήρια της Ηπείρου*, I, p. 536.

[39] Lettre publiée en original, avec traduction roumaine, d'abord par St. Nicolaescu, *Documente slavo-române cu privire la relaţiile Ţării Româneşti şi Moldovei cu Ardealul în sec. XV–XVI*, Bucarest 1905, n° LXVIII, p. 162–163, sans datation, et, plus récemment, par I. Caproşu dans DRH, A, VI, n° 105, p. 189–190. J'utilise ici la traduction française donnée par P.Ş. Năsturel, « Le pope Sava », p. 141–142.

[40] Selon P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 43, le pope Sava aurait été nommé, vers la fin du mois d'octobre – début novembre de l'année 1559, évêque des orthodoxes de Transylvanie ; thèse contestée par E. Turdeanu, « Autori, copişti, cărţi, zugravi şi legători de manuscrise în Moldova (1552–1607) (I) », *Anuarul Institutului de Istorie « A.D. Xenopol »*, *Iaşi* XXI (1984), p. 59–60.

[41] Pour la bibliothèque de Ste-Anastasia de Chalcidique, voir A. Papadopoulos-Kerameus, «Η μονή Αναστασίας Φαρμακολυτριας», *Byzantinische Zeitchrift* X (1901), p. 193–199 ; J. Darrouzès, « Les manuscrits du monastère Sainte-Anastasie Pharmakolytria de Chalcidique », *Revue des études byzantines* XII (1954), p. 45–57 (reproduit dans *idem*, *Littérature et histoire des textes byzantines*, Variorum Reprints, Londres 1972). La dépréciation faite par ce dernier auteur en début de son article, affirmant que le monastère Ste-Anastasia « n'est guère célèbre et ne semble pas avoir joué un grand rôle », s'avère être non justifiée.

descendaient maints patriarches et métropolites de Église orthodoxe, demeurait bien évidement au sommet du réseau monastique d'enseignement[42]. L'emplacement de Ste-Anastasia à proximité de ce lieu hautement placé explique pleinement sa constitution en tant que siège de formation de hauts prélats.

Le prince Lăpuşneanu fut suivi dans son œuvre par deux grands boyards. D'abord, le grand trésorier de Moldavie <Ion> Ciolpan offrit à Ste-Anastasia un *diskopotèron* (un calice et une patène), donation pour laquelle l'hégoumène Gabriel et la communauté le remercièrent en lui accordant le titre de *ktitor*[43]. Ensuite, le même hégoumène Gabriel écrivit, vers 1577, au grand échanson Ionaş, fils de Neagoe *cămăraş*, pour lui demander de secourir le monastère Ste-Anastasia, en sa qualité de *ktitor*[44]. On ignore ce qui aura pu pousser ces boyards à prêter attention à Ste-Anastasia de Chalcidique. Tenaient-ils leurs racines de quelque coin de la Macédoine ou même de certains villages de Chalcidique ou étaient-ils affiliés à un réseau familial qui s'étendait jusqu'à ces contrés ? Les sources n'offrent pas d'indications en ce sens.

Depuis les donations d'Alexandru Lăpuşneanu (en 1559) et des deux boyards ci-dessus (en 1577), jusqu'à celle faite par Dame Despa (en 1668), aucune autre ne ressort des sources disponibles à ce jour[45]. Nicolae Iorga, à qui peu de choses de

---

[42] P.Ş. Năsturel, « Oglindiri şi răsfrângeri athonite asupra monahismului românesc », *Tabor* 4 (2008), p. 26–27, où, le cas, probable, de l'évêque et lettré Macaire de Roman, instruit au Mont-Athos.

[43] ASB, *Mănăstirea Sf. Ioan-Focşani*, XX/11 (*non vidi*), acte inédit, signalé par P.Ş. Năsturel, « Le pope Sava », p. 140 et n. 6, p. 149, consulté par Gh. Pungă, *Ţara Moldovei*, p. 216, qui a compris que Ciolpan est allé lui-même porter à Ste-Anastasia les objets constituant sa donation. Pour une étude généalogique sur les boyards Ciolpan de Moldavie, dont l'origine géographique est inconnue, voir Maria Magdalena Székely, *Sfetnicii lui Petru Rareş*, Jassy 2002, p. 134–136 ; N. Stoicescu, *Dicţionar*, p. 298–299, 377.

[44] ASB, *Mănăstirea Sf. Ioan – Focşani*, XX/8 (*non vidi*), résumé dans CDM, I, n° 636, p. 165 ; P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 140 et n. 7, p. 149 ; Gh. Pungă, *loc. cit.* Vu que la lettre en question est signée par le même higoumène Gabriel, qui entretenait correspondance avec le boyard moldave Ciolpan trésorier, et compte tenu aussi des liens que les moines de Ste-Anastasia entretenaient avec le prince Alexandru Lăpuşneanu de Moldavie, on serait tenté de rechercher l'échanson Ionaş en Moldavie. Il pourrait s'agir d'Ionaşco Neagoe, le fils de Neagoe *cămăraş*, grand *stolnic* et burgrave de Hotin († *post* 1560) : DRH, A, VI, n° 251, p. 451 ; DIR, A, XVI/4, n° 195, p. 146–147, n° 259, p. 202–203 ; N. Stoicescu, *Dicţionar*, p. 320. Pourtant, je serais encline à l'identifier avec le contemporain du précédent, Ionaş (Ionăş, Ioanăş, Ioanaş, Ianaş, Ionaşco) grand échanson de Valachie (1567, juin –1568, juin), membre du Conseil princier de Petru cel Tânăr (1559–1568) : DRH, B, VI, éd. Şt. Ştefănescu, Olimpia Diaconescu, Bucarest 1985, n° 34–58 et 60–69. Celui-ci était le fils de Neagoe Banul *cămăraş*, dont un autre fils, Toader chambellan, fut le gendre de Stepan grand *portar* : DRH, B, VIII, éd. D. Mioc, Ioana Constantinescu, Bucarest 1996, n° 73, p. 120–121 ; DIR, B, XVI/5, n° 77, p. 74–75, n° 165, p. 155–156 ; DRH, B, XI, éd. D. Mioc *et alii*, Bucarest 1975, n° 320, p. 435–436. Espérons que des nouvelles découvertes documentaires apporteront plus de lumière sur l'identité de ce donateur et son réseau de parentés.

[45] Des documents publiés récemment témoignent de l'aide accordée par le tsar de Russie au monastère Ste-Anastasia, à la demande des moines qui s'étaient rendus à Moscou dans les années 1671–1672 : Nadezhda P. Tchesnokova, « Gramota iz monastyrja Anastasii Farmakolitrii bliz Fessaloniki v rukopisnom cobranii GIM : problema atributsii i datirovki », *Slavjanovedenie* 2 (2009), p. 68–73. Le premier voyage connu des moines de Chalcidique à Moscou, en quête de l'aide

l'histoire des Principautés danubiennes ont échappé, signalait au début du siècle passé que le monastère Ste-Anastasia avait possédé trois autre métoches, à savoir deux en Valachie – le skite de Goleşti (dépt. de Râmnicu-Sărat) et l'église de Udricani à Bucarest – et un en Moldavie – le monastère St-Jean de Focşani[46]. Mais le grand historien ne se donnait pas toujours la peine d'indiquer toutes les sources de ses affirmations[47]. Ainsi, seule la dédicace du monastère St-Jean de Focşani est dotée d'un support documentaire certain[48]. Je me contenterai de souligner ici le fait que le monastère St-Jean de Focşani, autre métoche de Ste-Anastasia, fut fondé à la même époque que le monastère d'Ungurei, en 1663–1664[49], par le prince de Valachie Grigore Ghica (1660–1665, 1672–1673), le fils de l'« arbănaş » Gheorghe Ghica, qui occupa lui aussi les trônes de Moldavie (1658–1659) et de Valachie (1659–1660). Ainsi que l'a montré le regretté Paul Cernovodeanu, Gheorghe Ghica était originaire de Vélès (turc. Köprülü) sur le Vardar, au sud-est de la ville de Skopje (turc. Üsküb)[50]. Il avait été amené en Moldavie par un autre « arbănaş », le prince Vasile Lupu Coci, lequel était originaire d'Épire par ces ancêtres, lui-même étant né à Arvanitochori, près de Razgrad, aujourd'hui en Bulgarie[51]. Il est fort probable que l'attachement des princes Ghica à leur espace d'origine les avait incités à porter de l'aide à plusieurs monastères d'Épire et des environs[52], ainsi qu'à celui de Chalcidique, la Pharmakolytria.

---

matérielle, date de 1643 : N.N. Bantysh-Kamenskij (2001), *Reestry gretcheskim delam Moskovskogo Archiva Kollegii Inostrannych Del. Rossijskij gosudarstvennyj archiv drevnich aktov, Fond 52, Opis' 1*, Moscou 2001, n° 12, p. 83, et n° 46, p. 108, n° 37, p. 111, n° 21, p. 152–153, n° 52, p. 172.

[46] N. Iorga, « Fundaţiunile domnilor români în Epir », p. 882 ; V. Cândea, *Mărturii*, I, p. 584.

[47] Selon N. Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din Bucureşti*, Bucarest <1961>, p. 316, l'église de Udricani a été métoche du monastère St-Jean de Focşani. Elle dépendait donc indirectement de Ste-Anastasia de Chalcidique.

[48] N. Stoicescu, *Bibliografia*, I, p. 312 et 322, n. 43 ; P.Ş. Năsturel, « Le pope Sava », p. 139–152. En 1797, seul le monastère St-Jean de Focşani figure parmi les propriétés de Ste-Anastasia : Ath. Glavinas, *Το μοναστήρι της Αγίας Αναστασίας*, p. 64. On ignore si à cette date le skite d'Ungurei était toujours métoche du monastère de Chalcidique.

[49] Date avancée par N. Stoicescu, *Bibliografia*, I, p. 312.

[50] P. Cernovodeanu, « Ştiri privitoare la Gheorghe Ghica Vodă al Moldovei (1658–1659) şi la familia sa (I) », *Anuarul Institutului de Istorie "A. Xenopol", Iaşi* XIX (1982), p. 334. Selon Mihai Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor*, éd. N. Iorga, Bucarest 1902, p. 396, Gheorghe Ghica aurait été originaire de Zagora, près de Ioannina. Même si l'information reste invérifiable, elle n'est pas en total désaccord avec la présence épirote si intense en Valachie et en Moldavie au XVIIe siècle. Une chronique en vers grecs datant du début du XIXe siècle et rédigée par Hristodulos Papazoglou du village épirote de Baia, témoigne encore de l'origine épirote des Ghica : M. Carataşu, *Catalogul manuscriselor greceşti din Biblioteca Academiei române*, III, Bucarest 2004, n° 1283, p. 290–291.

[51] Lidia Cotovanu, « Le diocèse de Dryinoupolis », p. 240–257, avec sources et bibliographie antérieures.

[52] *Ibidem*, p. 251 ; N. Iorga, « Fondations religieuses », p. 237–238 ; C. Velichi, « Documente şi cărţi româneşti din Bulgaria », *Revista istorică* XXII (1936), p. 116–118 ; E. Turdeanu, « Din vechile schimburi culturale », p. 178 ; *idem*, *La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les Pays roumains*, Paris 1947, p. 146–147 ; M. Nystazopoulou – I.R. Mircea, « Τα ρουμανικά έγγραφα του αρχείου της εν Πάτμω μονής », *Σύμμεικτα* 2 (1970), n° 7, p. 284–286, n° 8, p. 286–288, n° 10, p. 289–291, n° 11, p. 291–292 ; V. Cândea, *Mărturii*, I, p. 145 ; *idem*, *Mărturii*, II, p. 131 ; Gh. Lazăr,

Le monastère d'Ungurei a été dédié à Ste-Anastasia de Chalcidique avec tous ses biens, meubles et immeubles. L'acte de donation contient la liste détaillée de ces biens, qui devaient entrer en deux tranches dans la possession du monastère secouru. Une partie était accordée dès l'instant même de la donation, alors qu'une autre partie devait l'être lors de l'arrivée des moines bénéficiaires (« μετὰ τῶν ἐρχομὸν τῶν πατέρων »), qui allaient s'installer sans doute à Ungurei pour administrer le métoche nouvellement acquis. En somme, il s'agit là du domaine entourant le monastère, puis d'un autre situé au-delà de la rivière[53] et enfin d'un troisième domaine à Albeşti[54] et d'un autre encore à Balta-Albă[55], sans compter des taureaux, vaches, moutons, chevaux, porcs et ruchers, d'un étang, d'un moulin à deux roues, de deux familles d'esclaves tsiganes, d'ustensiles de cuisine.

Au bas du texte grec, la donatrice Despa et son fils Mihalcea logothète[56] apposèrent leurs propres sceaux, accompagnés de leurs signatures en caractères slavons, ce qui indique, jusqu'à preuve du contraire, que ni l'un, ni l'autre, n'utilisait le grec écrit. Le document a donc été rédigé par une troisième personne, qui n'indique pas son nom. La qualité de son écriture indique clairement qu'il s'agit de quelqu'un qui maîtrise très bien le grec parlé. C'est peut-être l'hégoumène Ioanichie en personne, ce moine athonite qui demeurait depuis quelque temps au monastère d'Ungurei (*supra*). Au contraire, le scribe connaît très mal l'orthographe du grec écrit, d'où une certaine difficulté pour le transcrire. Le type d'abréviations, la mauvaise accentuation et les fautes d'orthographe, si caractéristiques des actes grecs privés de l'époque, rendent la lecture ambiguë. L'auteur se trompe très souvent sur les diphtongues exprimant les phonèmes [i], [e] et [o] (« σκοπῶν » au

---

« Contribuţii privind relaţiile româno-sârbe pe baza unor documente de la mijlocul secolului al XVII-lea », *Studii şi materiale de istorie medie* 14 (1996), p. 133–141 ; P. Zahariuc, « „În mijlocul străinătăţii". Două hrisoave de danie pentru mănăstirea Lipnic din Bulgaria », dans *idem*, *De la Iaşi la Muntele Athos. Studii şi documente de istorie a Bisericii*, Jassy 2008, p. 211, 213 et n° 1, p. 215–218.

[53] Il s'agit sans doute de la rivière de Buzău, au bord de laquelle avait été érigé le monastère.

[54] Radu Mihalcea grand écuyer possédait lui aussi des domaines à Albeşti, qu'il avait dédiés au monastère de Bradu : DRH, B, XXX, éd. Violeta Barbu, Marieta Chiper, Gh. Lazăr, Bucarest 1998, n° 186, p. 227–228. Voir aussi CDŢR, V, n° 1010, p. 430 ; DRH, B, XXX, n° 175, p. 214–215 ; DRH, B, XXXIII, éd. Gh. Lazăr, Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, Andreea Iancu, Bucarest 2006, n° 8, p. 11–12 ; Al. Vasilescu, « Mănăstirea Bradu de pe Nişcov », p. 79.

[55] Negoiţă *clucer* et sa femme Despa avaient acheté une partie du domaine de Balta-Albă, le 7 avril 1644, des frères de Despa, Coman écuyer, Andrei spathaire, Pătraşco spathaire, Mihai et les autres : CDŢR, V, n° 1290, p. 539–540 ; DRH, B, XXXV, éd. Violeta Barbu, Constanţa Ghiţulescu, Andreea Iancu, Gh. Lazăr, Oana Rizescu, Bucarest 2003, n° 54, p. 70–71. Une autre partie avait été achetée par Negoiţă *clucer* à un *ceauş* « grec », Riga Iorga, neveu de Stanciul *ceaprazar* et de Muşa, mais il c'est avéré plus tard que le domaine avait appartenu à Damian capitaine de mercenaires serbes (*căpitan de sârbi*) et qu'il revenait de droit aux descendants du dernier. Dame Despa *clucereasa* s'est obstinée en vain de garder cette propriété de Balta-Alba : *Condica Marii Logofeţii (1692–1714)*, éd. Melentina Bâzgan, Bucarest 2009, n° 58, p. 74 ; I. Cândea, « Un document de la Constantin Brâncoveanu atingător şi de trecutul mănăstirii Măxineni (jud. Brăila) », dans *Studia varia in honorem Professoris Ştefan Ştefănescu Octogenarii*, éd. Cr. Luca et I. Cândea, Bucarest – Brăila 2009, p. 564–570.

[56] Sur le parcours du logothète Mihalcea, voir N. Stoicescu, *Dicţionar*, p. 211–212.

lieu de « σκοπὸν », « ἀρχόντησα » au lieu de « ἀρχόντισα », « Ταξιάρ(χι) »/« Ταξιάρ(χη) », « ὅχει »/« ὅχι », « ἐπροσκήνησεν »/ « ἐπροσκύνησεν », « με κάθε λογεῖς »/« με κάθε λογὴς », « τώσον »/« τόσον », « κειμαίνην »/ « κειμένην », « τόπως »/« τόπος », « κάμπως »/« κάμπος », « ὅσοι εὐγὴ »/« ὅση εὐγεὶ », « στω »/« στὸ », « κακίνει »/« κακεῖνη » (< *καὶ ἐκεῖνη*), « μουσχαροι(α) »/« μοσχάρια », « αρνοια »/« ἀρνιά », « ὀψάροι(α) »/« ψάρια », etc.). Sa manière même de rédiger les diphtongues *-ει-, -αι-, -οι-* (« ἐξ ειδοίας », qu'on peut lire également « ἐξ ειδείας », « φαμιλείαις » ou « φαμιλίαις », « ἀγελάδιαις » ou « ἀγελάδοιαις » etc., des formes erronées de toute façon) ou les lettres *-ν- et -υ-* (« κεινηυτᾶ » ou « κεινηντᾶ »), rend encore la lecture ambiguë. Parfois les mots ne sont pas séparés, comme par exemple « ταπροσκηνᾶ », « διὰμνημόσυν(ον) », etc., ou encore le même mot est écrit différemment : « Ἡιλήνγκ(ας) », « Ιληνγκ(ας) », « Ιλήνκα », « Ἤλήνκας », « Μϊχαὴλ », « Μηχαὴλ ». Le facsimile de l'acte n'est pas inutile (voir *Annexes*).

J'ai signalé d'un point d'interrogation certains passages d'un déchiffrement difficile. Tel est, entre autres, le jour de l'émission du document. Dans le petit résumé inclus dans l'inventaire de la collection « Emil Vîrtosu », aux Archives d'État de Bucarest, figure la date de 1er février, mais sur la photographie du document lui-même la lecture du quantième du mois demeure encore incertaine. D'où le point d'interrogation.

Les mots avec *-o-* préposé, comme « ὁψάροια » < *ψάρια* (*poissons*) et « ὀγύφθτη » < *γύφτοι* (*Tsiganes*), correspondent manifestement à la prononciation régionale du grec maîtrisé par le scribe. Je ne saurais en dire d'avantage[57].

Il est à remarquer combien le document ici annexé porte la marque de la rencontre des langues vernaculaires grecque et roumaine en territoire valaque, à une époque où le roumain s'était imposé dans tous les domaines d'activité en Valachie, mais aussi en Moldavie[58]. Le scribe ne s'efforce pas de traduire en grec des mots roumains entrés comme tels dans le langage courant des grécophones (quelle que fût leur langue de famille) installés dans le pays : « μοσια » (*moşie* = domaine), « μπωγώνια » (*pogoane* : *infra*, n. 60), « σκρόφες » (*scroafe* =

[57] Même phonétisme dans le cas de « ὀσπίτια » (< *σπίτια*), « ολιγοτερα » (< *λιγότερα*), mots attestés dans la correspondance de certains Épirotes du XVIIe siècle : K.D. Mertzios, « Τὸ ἐν Βενετίᾳ Ἠπειρωτικόν ἀρχείον », *Ηπειρωτικά Χρονικά* 11 (1936), p. 49 (Bucarest, 1629, mars 29) ; *idem*, « Προσθήκη εις το εν Βενετία Ηπειρωτικόν Αρχείον », *ibidem*, p. 173 (Ioannina, 1664, mai 20). Une recherche exhaustive apporterait plus de lumière là-dessus.

[58] Voir les considérations de P.P. Panaitescu, *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Bucarest 1965 ; Violeta Barbu, « Practica scrisului în limba română (Ţara Românească, 1601–1650) », *Limba Română* XLIX 3 (2000), p. 415–424.

truites), « ρότες » (*roate* = roux), « πάλτα » (*baltă* = étang). La production documentaire grecque des Principautés danubiennes regorge de tels « emprunts »[59], à preuve que sur le champ linguistique, ce qu'on appelle traditionnellement « influence » constitue toujours un échange réciproque.

Annexes

ASB, *Colecţia Emil Vîrtosu*, III/1 : original grec, sur papier ; 2 sceaux dont un circulaire, avec la légende «ѫѹпꙑѧнъ [au lieu de ѫѹпꙑнѧсъ] деспа», et l'autre octogonal, avec décorations ; 2 signatures autographes. Le texte ici publié est conforme à l'original, avec la solution entre parenthèses des abréviations, les majuscules des noms propres et la ponctuation marquées par moi-même, là où je l'ai jugé nécessaire.

« † Ἐπειδ(ὴ) ὁ πανικτιρμ(ῶν) καὶ μεγαλόδωρος Θε(ὸς) ἔνευσεν σκοπῶν καλὸν εἰς τὴν ἐνδοξώτατῃ καὶ // πανευγενέστατη τίμια ἀρχόντησα, κυρία Δέσπο τοῦ μακαρίτου Νιαγωγήτζα κλοτζηάρη // τῇ γυνὴ, ἐξ ειδοί(ας) αὐτῆς πρωεραίσεως καὶ ὅχει τεινὸς βοί(ας) ἐπροσκήνησεν το μονήδριον // ὅπερ αὐτὴ ἀνήγυρ(ε) ἐκ βόθρου, ναὸν πέτρινον περίφημον ἐπονόμα(τος) τοῦ πανμεγίστου // Ταξιάρ(χι) Μϊχαὴλ με κάθε λογεῖς· ἀφήερωσεν τώσον κεινηυτᾶ, ὁσᾶν καὶ ἀκήνη(τα), κτήνοι. // Καὶ τα προσκηνᾶ εἰς τὴν σεβασμί(αν) Ἱερᾶν καὶ π(ατ)ριαρχϊκὴν μον(ὴν) τοῦ Χ(ριστο)ῦ Ἀναστασί(αν) τὴν Φαρ//μακολύτρι(αν) τὴν κειμαί(νην) πλεισί(ον) μεγαλόπολιν Θεσσαλονίκην διὰ μνημόσυνον αὐτῆς καὶ τοῦ // ἀνδρὸς ὁμοῦ καὶ τῶν τέκνων, τὰ ὁποια ὁνόμα(τα) εἰσὴν ταύτα· Νϊαγωγήτζα, Δέσπως, // Μιχαὴλ, Κωνσταντίνου καὶ Ἡιλήνγκ(ας), Ιληνγκ(ας), καὶ ἐγραύθησαν μετα τῶν ἀϊδήμ(ων) κτητόρ(ων) νὰ // εἶναι παντῳτιν(ὸν) τῳ μνημόσυν(ον) αὐτῶν. Ὅθεν διὰ τῆς ὅρας δήδη εἰς το ἄνωθ(εν) μονίδριον // πρῶτη μοσια ὅσως τόπως εὐγὴ τριγήρου εἰς το μοναστήρι, τόσον κάμπως ὁσᾶν καὶ βουν(όν). Δεύτερη // μοσία περα ἀπὸ τὸν ποταμὸν, ὅσοι εὐγὴ. Τρίτη μοσία εἰς τὸν κάμπον στω Αλμπέστι κακίνει // ὅσοι εὐγῆ, μπωγώ(νια) αμπέλι δέκα πλοῖν ἔναν, βοδι/8, ἀγελάδες δέκα, φοράδες/3, // πρόβατα/100, μάναις μελίσι(α)/15, σκρόφες/15, δύο φαμιλείαις

[59] Voir, entre autres, *Cronica Ghiculeştilor. Istoria Moldovei între anii 1695–1754*, éd. Nestor Camariano et Ariadna Camariano-Cioran, Bucarest 1965, *Introduction*, p. XIV–XV, LIII, et quelques autres exemples dans mon étude « Le diocèse de Dryinoupolis », p. 329–330.

ὀγύφθτη καὶ μετᾶ τῶν // ἐρχομὸν τῶν π(ατέ)ρων πάλιν θέλει να ελεήσει η ἀνωθ(εν) ἀρχόντισα, κυρία Δέσπα εἰς το μονίδριον // βόδια/4, δύο ἀγελάδιαις με τα μουσχαροια, πρόβα(τα)/20 με τα αρνοια, δύο φοράδες // και δύο ἄλογα τῆς καβάλ(ης), μελίσια/15, εἰς Πάλτα Ἄλπα μοσία οργίαις/100 καὶ ἔχει καὶ πάλ(τα) // ὅπου εὐγάζη ὀψάροια καὶ να ἔχει μερτικὸν καὶ ἔναν μίλον με δύο ρότες, ἔχει ἀπο τῷ // πρώ(τα) δοσμένα [?] ἔνα καζάνι μετρῶν/4 και δύο τεντζερέδες. Καὶ μετα ταύ(τα) ὁσάν δωσει ο Θ(εὸ)ς, // καλ(ὸν) ἐρχομὸν τῶν π(ατέ)ρων ἀκομι ειτη τὴν φωτήση ἡ Ἁγία Ἀναστασία θέλει ἐλεήσει [?] καὶ διὰ πίστοσιν // τῆς ἀληθεί(ας) ἐγραύθι τῷ παρ(ὸν) βεβαιοτικὸν γράμμα με το τίμιον αὐτῆς βουλοτίριον ὁμοῦ // καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς λογοθέτου κυρίου, κυρί(ου) Μηχαὴλ ἐν ἔτη σ(ωτη)ρίῳ αχξη μηνὶ φευρουαρ(ίου) / $α^{η}$ [?]/.
† Ἐγραύθησαν τα τίμια αὐτῶν ὀνόμα(τα) εἰς τῶν π(ατέ)ρων· Μιχαήτζηω, Δέσποινα, Νιάγωλου, Στάνγκας, Νιεγωγήτζα, Δέσπα, Μιχάλτζε, Κωνσταντίνου, Ιλήνκα και Ἠλήνκας.

(sceau) (sceau)

† жѹп(ы)не(а)са де(с)па † михалча син негоиц(ъ) клѹ(чер) ».

Traduction

« † Puisque Dieu compatissant en tout et très miséricordieux a consenti à la bonne intention de la très illustre et très noble, la respectable Dame Despa, l'épouse de feu Negoiță *clucer*, celle-ci a dédié, de son plein gré et sans aucune contrainte, le monydrion érigé par elle-même depuis ses fondations, la fameuse église en pierre, sous le vocable du très grand Archange Michel, avec tout sorte [de biens] : elle a dédié tant des meubles, que des immeubles [et] du bétail. Et elle les a dédiés au respectable et saint monastère patriarcal du Christ Anastasia-Pharmakolytria situé près de la grande ville de Thessalonique, pour la commémoraison d'elle-même, de son époux, ainsi que de ses enfants, dont les noms sont les suivants : Negoiță, Despa, Mihail, Constantin, Ilinca et Ilinca, et qui sont prononcés à haute voix avec les noms des pieux fondateurs pour que leur mémoire soit éternelle. À l'instant même, elle donne au skite ci-dessus un premier domaine, le terrain situé autour du monastère, tout ce qu'il y aura, champ et hauteur. Pour deuxième domaine – le terrain au-delà la rivière, tout ce qu'il y aura. Pour troisième domaine – un

terrain dans la plaine d'Albeşti, toujours tout ce qu'il y aura ; 10 *pogoane*[60] de vignobles, sans compter un, 8 taureaux, dix vaches, 3 juments, 100 moutons, 15 ruchers, 15 truies, deux familles de Tsiganes et, après l'arrivée des moines, Dame Despa voudra accorder en plus au skite 4 taureaux, deux vaches avec leurs veaux, 20 moutons avec leurs agneaux, deux juments et deux chevaux de selle, 15 ruchers, le domaine de Balta-Albă, 100 *stânjeni*[61], et encore un étang, où il y aura du poisson, que [le skite] y possède une partie, un moulin à deux roues, qu'il ait *avec les premières donations* [?] un chaudron de 4 mesures et deux marmites en cuivres et avec cela, ce que Dieu voudra, *bienvenu aux moines encore, ensuite que Sainte Anastasia illumine [la donatrice] pour qu'elle veuille les honorer* [texte peu compréhensible – L.C.], ainsi que pour confirmer la véracité de son acte, la présente lettre de confirmation fut rédigée sous le respectable sceau de celle-ci et de son fils, messire le logothète Mihail, l'an du Salut 1668, au mois de février, le 1er [?].

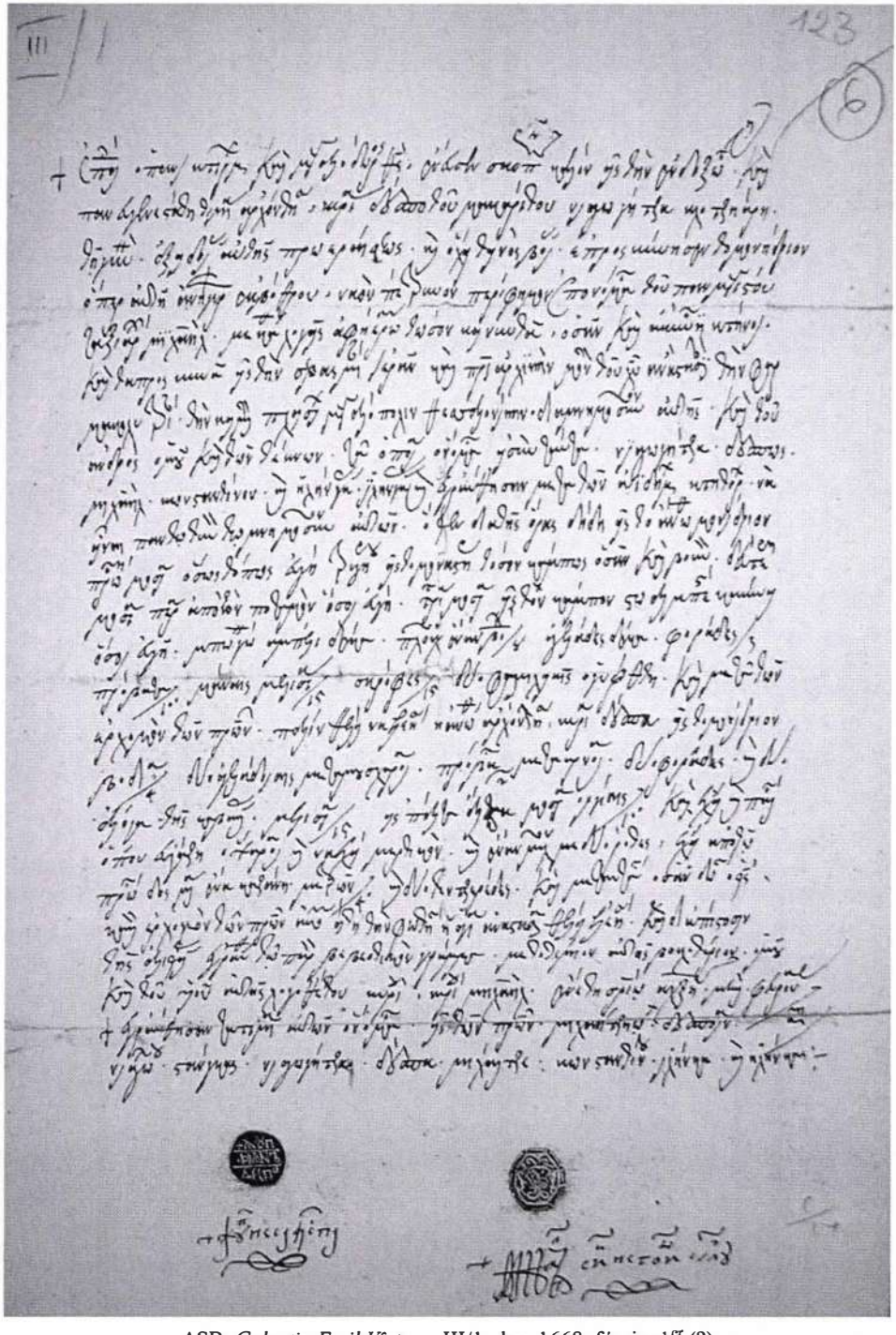
† Leurs respectables noms ont été prononcés: Mihăiță [ou Mihalcea ?], Despina, Neagu, Stanca, Negoiță, Despa, Mihalcea, Constantin, Ilinca et Ilinca.

(sceau)
† Dame Despa

(sceau)
† Mihalcea, le fils de Negoiță clucer ».

[60] « Pogon » – unité de mesure pour les terrains agricoles, équivalant à la moitié d'un hectare: *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Bucarest 1998, p. 816.

[61] « Stânjen » – unité de mesure de la longueur, équivalant à la longueur des bras ouverts, variant entre 1, 96 m. et 2, 23 m.: *Dicţionarul explicativ al limbii române*, p. 1017 ; G. Babiniotis, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων, ερμηνευτικό, ορθογραφικό, ετυμολογικό, συνωνύμων-αντιθέτων, κυρίων ονομάτων, επιστημονικών όρων, ακρωνυμίων*, Athènes 1998, p. 1282, lemme « οργυιά ».



ASB, *Colecţia Emil Vîrtosu*, III/1, doc. 1668, février 1er (?)

EINFÜHRUNG IN DIE VERGLEICHENDE UNTERSUCHUNG DER SLAWISCHEN LITURGISCHEN MANUSKRIPTE DER RUMÄNISCHEN ORTHODOXEN KIRCHE (XVII. JH.)

ZAMFIRA MIHAIL

Der Bezug in unserer Untersuchung auf die Rumänische Orthodoxe Kirche und nicht auf das Gebiet der rumänischen Staaten gründet sich auf unsere Überzeugung, dass die Exemplare slawischer Bücher im Allgemeinen und jene der slawischen Messbücher im Besonderen aus den rumänischen Bibliotheken oder jene aus ausländischen Bibliotheken, die aber in den rumänischen Ländern verfasst wurden oder Anmerkungen von Besitzern aus dieser Gegend haben, alle Buch- oder Handschriftenexemplare waren, die zunächst im Rahmen des Kultus benutzt wurden und erst nachher in die Bibliotheken gelangten. Folglich stellen sie in Rumänien keine Sammlerexemplare dar (so wie im Falle vieler lateinischer Kultusmanuskripte aus den Sammlungen auf dem Gebiet Rumäniens oder im Falle der Inkunabeln). Im Gegenteil weiß man, dass viele slawische Manuskripte (darunter auch Messbücher) von ausländischen Forschern, die Zugang zu den Bibliotheken rumänischer Klöster[1] hatten, in fremde Länder gebracht oder sogar mit Großzügigkeit, an manche Besucher von jenen, die das Sorgerecht besaßen, geschenkt wurden.

Im Laufe des letzten Jahrtausends hat sich die Orthodoxie durch die zwei Einheiten gekennzeichnet, die die heiligen Sprachen verwendet haben, die griechische und die slawische Orthodoxie (diese ihrerseits geographisch in Ostslawen und Südslawen- wiederum mit ihren gut determinierten bulgarischen und serbischen Eigenheiten unterteilt). Die rumänische Orthodoxie war die einzige, die die Volkssprache schon seit dem XVI. Jh. (teilweise wahrscheinlich auch vor dieser Zeit) im Rahmen des Kultus verwendet hat und bei der allgemeinen Verbreitung der lebendigen Sprache in der Kirche seit der zweiten Hälfte des XVII. Jhs. den religiösen Bestandteil mit dem kulturellen im Laufe vieler Jahrhunderte vollkommen veredelt hat („Culture, c'est l'Église").

Die meisten rumänischen Forscher, beginnend mit Nicolae Iorga, meinen auf Grund zahlreicher Argumente, dass die slawische Sprache als Kultussprache in die rumänische Kirche wahrscheinlich während der vlahisch-bulgarischen Zarenherrschaft aus dem XII.– XIII. Jh. oder gar später im XIV. Jh. bei der Gründung der selbstständigen

[1] z.B. die von J.A Jacimirskij in der zweiten Hälfte des XIX. Jhs. nach Russland gebrachten Manuskripte.

Études Byzantines et Post-Byzantines, **VI**, p. 365–382, 2011

rumänischen Fürstentümer[2] eingeführt wurde. Dimitrie Cantemir legte sogar später, im XV. Jh., die Zeit fest, als die Rumänen die Vollziehung des orthodoxen Gottesdienstes in altslawischer Sprache akzeptiert hatten, als Reaktion auf das mögliche Eindringen des Katholizismus in die Moldau[3].

Da sie wegen der in dem X. Jh. entstandenen Übersetzungen der Grundtexte des Gottesdienstes de facto als „heilige Sprache" betrachtet wurde (das Neue Testament- die Evangelien und die apostolischen Texte, die die Schriften und Taten der Apostel darstellen- und die Messen), wurde sie als schriftliche und mündliche Kultussprache auch in der rumänischen Kirche bis Ende des XVIII. Jhs. benutzt. Die slawischen Texte sind in den rumänischen Ländern schon seit dem XIV. Jh. umgeschrieben worden (die ältesten slawischen Manuskripte, die aufbewahrt wurden, weisen die Herkunft der ***moldovlachiijskaja*** nach, so wie in der Fachliteratur die Texte aus dieser Gegend bezeichnet wurden)[4].

Die rumänische orthodoxe Kultur in slawischer Sprache braucht auf Grund der unveröffentlichten Dokumente viel ausführlicher untersucht zu werden, weil sie sich als eine offene jedoch dogmatisch streng traditionalistische theologische Kultur gestaltet, in der die Entscheidung für die patristischen Schriften wie auch für jene des Gottesdienstes immer wieder die Benutzung der korrektesten Fassungen von Hand- und Druckschriften anstrebte. Es hat auch eine im Laufe der Jahrhunderte und bei verschiedenen Kopistenschulen nachgewiesene Beschäftigung gegeben, den bei der Hand gehabten Text mit früheren slawischen Fassungen oder mit den griechischen Originaltexten zu vergleichen[5]. Dabei wurde die Methode der Umübersetzung benutzt und die Ergebnisse waren ganz unterschiedlich im Vergleich zu jenen, die mittels nacheinanderfolgenden unvollständigen Korrekturen erreicht wurden.

Es muss berücksichtigt werden, dass ab 1508 in der rumänischen Kirche außer den slawischen Handschriftenexemplaren, die weiterhin abgeschrieben wurden (im Auftrag der verschiedensten Persönlichkeiten, meist den neuen Stiftungen gewidmet, aber auch unter anderen Umständen erschienen)[6], auch gedruckte Messbücher benutzt wurden.

---

[2] Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana*, Verlag der Rumänischen Akedemie, Bucureşti, 1995, S. 419–420.

[3] D. Cantemir, *Die Chronik des Ursprungs der Rumänen, Moldauer und Vlahen,* V (iii-iv), VI, XII.

[4] Vgl. die Manuskripte aus den Schreibereien aus der Moldau od. aus dem Rumänischen Land von Beginn des XV. Jhs., die ebenfalls die früheren lokalen Traditionen übernahmen. Emil Turdeanu, „Die Manuskripte von Stefan dem Großen, in Literaturforschungen", 5, 1943 und Tafeln; Idem, *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des Principautés Roumaines,* Leiden, 1985 (vgl. Paul Mihail, Rez. in „Die Metropolie von Oltenien", 1987, Nr. 3, S. 133–138, und, Idem, *Der Beitrag von Emil Turdeanu im Bereich der Geschichte der religiösen Literatur bei den Rumänen,* in „Magazin für Literaturgeschichte und- theorie", XXXIX, 1991, Nr. 3-4, S. 211–218).

[5] Vgl. Alexandru Gafton, Nach Luther. *Die Übersetzung alter biblischer Texte,* Verlag der Universität „Alexandru Ioan Cuza", Iasi, 2005; Zamfira Mihail, *Retranslating, a Method employed in Romanian Religious Literature,* in Mnogokratnite prevodi v južnoslavjanskoto srednovekovie (Dokladi ot Meždunarodnata Konferencija, Sofia, 7–9 juli 2005), Izd. Kăšta „Goreks Pres", Sofia, 2006, S. 491–502; Eugen Munteanu, Rumänische biblische Lexikologie, Verlag Humanitas, Bucureşti, 2008.

[6] Slawische Messbücher sind auch weiterhin abgeschrieben worden (bis ins XVIII. Jh. hinein) auch, weil die gedruckten Exemplare viel teurer waren und vor allem weil die Auflagen nicht in alle Kirchen, die diese wesentliche Grundschrift für den orthodoxen Kultus brauchten, gelangen konnten.

Das Drucken des slawischen ***Messbuchs*** durch den Hieromonachos Macarie am 10. November des Jahres 1508 – so wie der französische Forscher Émile Picot auf das Entstehungsdatum richtig hingewiesen hat – erfolgte nach der Ansicht der meisten Forscher[7] in einer Druckerei aus dem Rumänischen Land, in Targoviște. Ende des XIX. Jhs. wurden von der herausgegebenen Auflage 7 Exemplare im Kloster Oltenische Bistritz von Alexandru Odobescu identifiziert, von denen heutzutage 3 Exemplare in der Bibliothek der Akademie aufbewahrt werden. Ein weiteres Exemplar ist in der Nationalen Bibliothek Rumäniens identifiziert worden und ein anderes in der Bibliothek der Theologiefakultät aus Hermannstadt (Sibiu). Im Ausland befindet sich ein Exemplar in Belgrad, ein anderes in Budapest (dessen Besitzer Al. Todorescu war) und ein anderes in der Sammlung P. I. Schiukin in Moskau[8]. Die erste slawische Druckschrift des ***Messbuchs*** wurde aus dem Standpunkt der Druckerkunst von zahlreichen Fachleuten untersucht, die den Schnitt der Buchstaben im Detail beschrieben (die meisten sind der Meinung, dass es sich um die Abschreibung des Buchstabentyps handelt, der von den Kopisten der moldauischen Manuskripte gebraucht wurde), das benutzte Papier, die Verzierungen und schließlich die Lederbindung sämtlicher Exemplare identifiziert haben. Die theologische Untersuchung ist dem Professor Pfarrer Ene Branişte zu verdanken[9]. Er hat festgestellt, dass das Vorbild der Druckschrift ein lokales Manuskript gewesen war, vom Typ ms. sl. 30 (slawisches Manuskript 30) von der Bibliothek der Rumänischen Akademie (BAR), die Übersetzung der von Filotei, dem Patriarchen von Konstantinopel, verfassten heiligen ***Ordnung der Liturgie***. Eines der griechischen Manuskripte dieser liturgischen Fassung vom Kloster Panteleimon auf dem Athos war gedruckt[10]. Indem er die zwei Fassungen miteinander

---

Auch slawische Manuskripte in den russischen Gemeinschaften alten Ritus, die ab 1658 auf dem Gebiet der rumänischen Länder geflüchtet waren, wurden weiterhin abgeschrieben (wegen des Aufstandes infolge der Reformen des Patriarchen Nicon). Sie sind mit den kirchlichen slawischen Druckschriften gekommen, die bis zu jenem Zeitpunkt erschienen waren, und die bis heutzutage bei den Gottesdiensten verwendet werden und in den Ortschaften ihrer Niederlassung durch Kopieren multipliziert wurden. Vgl. Paul Mihail und Zamfira Mihail, Slawische Manuskripte in Sammlungen aus der Moldau (I), „Romanoslavica", XVIII, 1972, S. 266–319 + 2 Fotokopien; (II), „Romanoslavica", XIX, 1979, S. 33–76 und Abbildungen; (III), „Romanoslavica", XXXII, 1994, S. 267–286.

[7] Vgl. das Messbuch von Macarie 1508/2008, von dem Erzbistum von Târgoviște und der Bibliothek der Rumänischen Akademie herausgegeben, Bucureşti, 2008 (Studie von Marian Vîlciu, *Das Messbuch von Macarie – 1508, die erste Druckschrift in den Rumänischen Ländern*), S. 210.

[8] Nach dem Archimandriten Veniamin Micle, *Der Hieromonachos Macarie, rumänischer Drucker (1508–1512)*, Kloster Bistrița Olteană, 2008, S. 40–42. Wir haben im Oktober 2009 das Exemplar aus der Sammlung Sciukin in der Russischen Staatsbibliothek in Moskau (Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka) identifiziert, Abteilung alte und seltene Bücher. Es gibt auch den Sammlungskatalog von A.I. Iacimirskij, *Описание книжных и рукописных богатств частной коллекций П.И.Щукина*, Moskau, 1895–1897.

[9] Ene Branişte, *Das altslawische* ***Messbuch*** *gedruckt von Macarie um das Jahr 1508. Liturgische Studie*, in: „Die Rumänische Orthodoxe Kirche", LXXVI, 1958, Nr. 10–11.

[10] P. Trembela, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Αθήναις κώδικας* (Die drei Liturgien nach den Handschriften von Athen), Athen, 1935, von Ene Branişte berücksichtigt worden, zit. Werke, S. 1041.

verglichen hat, legt Ene Braniște fest, dass der von Macarie gedruckte slawische Text eine genaue Übersetzung des Originaltextes ins Griechische darstellt, der von Filotei erzeugt worden war. Und das bis auf ein paar geringe und unwesentliche Zugaben.

Die erste Übersetzung dieser Fassung ins Slawische wurde vom Patriarchen Eftimie von Tarnovo (1375–1393) durchgeführt und Ende des XIV. Jhs. in alle orthodoxen Kirchen slawischer Sprache eingeführt. Das Werk des Patriarchen Eftimie wurde im Kloster Studios bei Konstantinopel verfasst.

Zur Zeit Alexanders des Guten (1400–1432) war die Kirche in der Moldau von der ökumenischen Patriarchie von Konstantinopel anerkannt, während der Wojwode eine Reihe von slawischen Handschriften bekam, die im Kloster Studion abgeschrieben worden waren und die er seiner Stiftung, dem Kloster Sucevița, spendete. In der dortigen Schreiberei sind sie vervielfältigt worden und eine Abschrift hat in die Hände des Hieromonachos Macarie gelangen können. ***Die Quelle*** die zum repräsentativen Studion-Typ der Messbüchertypologie gehört, entspricht dem griechischen Original der Ordnung der Liturgie von Filotei vollkommen. Er unterscheidet sich aber dadurch, dass er die Ektenie und das Gebet für die Toten nicht enthält und dabei zwei serbische Heilige, Sava und Simeon, erwähnt werden. Ihre Erwähnung bei der Brot-und Weinweihung (Proskomidie) steht als Beweis für den Ruhm, den die serbischen Despoten in der ganzen orthodoxen Welt erlangt hatten; wir haben feststellen können, dass sie später seltener in den mittelbulgarisch verfassten Manuskripten zitiert, allerdings weiterhin in den serbisch verfassten Abschriften aus dem Rumänischen Land erwähnt wurden[11]. Die Sprache, in der das ***Messbuch*** von 1508 verfasst wurde, ist das Mittelbulgarische, das vom Patriarchen Eftimie benutzt wurde[12].

---

[11] Im ms. sl. 619 BAR (wahrscheinlich in der Moldau kopiert), aus dem XVI. Jh., werden im Rahmen der Proskomidie (Bl. 6) bei den heiligen Vätern erwähnt: Andonie, Eufimie, Sava [u.N. dessen Namen der Heilige Lavra von Jerusalem trägt], Theodosie; im ms. sl. 480 BAR, aus dem XVII. Jh., an demselben Ort in der heiligen Proskomidie (Bl. 5^{v}) sind erwähnt: Antonie, Euthimie, Sava [u.N. dessen Namen der Heilige Lavra von Jerusalem trägt], Onufrie, Atanasie von Athos, Simeon der Serbe, und alle Frommen. Sava der Serbe gehört zu den Geistlichen, neben Vasile dem Großen, Grigorie Dvoeslov, Ioan Zlatoust, Atanasie und Chiril und Nicolae von Mira. Im Allgemeinen kann man im XVII. Jh. eine größere Anzahl der schon bekannten Namen bemerken, die in der heiligen Proskomidie vorkommen. In der Moldau werden jene Heiligen aus dem morgenländischen Sinaxar erwähnt, z.B. im ms. sl. 776 BAR Mitte des XVII. Jhs. kopiert, mit Aufzeichnung seit der Herrschaft des Wojewoden Gheorghe Ştefan, wird nach Cosma und Damian, Chir, Ioan, Pantelimon, auch Ermolaie erwähnt. In den morgenländischen Messbüchern wurden in die Gebete der Proskomidie auch weibliche Namen von Heiligen oder Frommen eingeführt. Ihre Erwähnung wurde im XX. Jh. in den Messbüchern der Rumänischen Orthodoxen Kirche allgemein verbreitet; z.B. es werden die heiligen Märtyrerinnen Tecla, Varvara, Ecaterina, Parascheva, Filoteea oder die Frommen Nonnen Pelaghia, Teodosia, Anastasia, Eupraxia, Fevronia, Teodula, Eufrosina, Maria die Ägyptin, Parascheva und Teodora erwähnt; vgl. *Die göttlichen Liturgien*, Druckerei der Kirchlichen Bücher, 1921, S. 66–67; „Die Heiligen und göttlichen Liturgien", Druckerei der Kirchlichen Bücher, 1937, S. 100–101; *Messbuch*, Verlag IBMBOR, Bukarest, 2000, S. 110–111.

[12] Vgl. P.P. Panaitescu, *Der Beginn der Buchdruckerkunst im Rumänischen Land*, im Bd. *Erste wissenschaftliche Tagung der Akademie für Bibliologie und Dokumentation, 15.–16. Dezember 1955*, Bukarest, Verlag der Akademie, 1957, S. 269.

In demselben Jahrhundert scheint das in Braşov erschienene slawische ***Messbuch*** von Coresi aus den Jahren [1567–1570] das Gebiet Siebenbürgens nicht überschritten zu haben[13]. Das einzige bis heute identifizierte Exemplar wird in der Russischen Nationalbibliothek aus Sankt-Petersburg aufbewahrt[14].

Im XVII. Jh. wird die Anzahl der in den rumänischen Ländern gedruckten slawischen liturgischen Bücher immer größer und mit der anwachsenden Zahl der Druckereien werden sie auch verschieden gestaltet. Die ökumenischen Beziehungen zu den anderen Kirchen aus anderen orthodoxen Ländern sind in dem 1646 im Kloster Dealu gedruckten slawischen ***Messbuch*** offensichtlich vorhanden, dessen Vorbild das ***Messbuch*** des Metropoliten Petru Movilă, höchstwahrscheinlich die Auflage von Kiew, 1639, ist, weil im Rahmen des heiligen Dienstes der Brot-und Weinweihung (Proskomidie)[15] (Bl. 7) nach dem Heiligen Nicolae von Mira, **стыхъ трїєхъ ст҃лєи митрополитовъ кієвскихъ Пєтра, Алєѯіа и Иѡнъі, рѡссинскихъ чꙋдотворцєвъ**, auch die heiligen Metropoliten von Kiew Petru, Alexei und Iona, russische Wundertäter, während in der Reihe der Heiligen Väter, nach Athanasie von Athos, Antonii (**иѲєодосиєпєчєскихъ**) (Antonie und Teodosie von Pecerska) erwähnt werden.

Die Tradition der Abschreibung der ***Messbücher*** ist jener der Abschreibung der Evangelien gleichgekommen (indiskutabel die am meisten vervielfachte Abschrift, weil sie jenes Unikat darstellte, das gewöhnlich vom Fürsten oder von Bojaren den von ihnen gestifteten Kirchen gewidmet und denen bei der Einweihung das ***Evangelienbuch*** als unentbehrliches Buch für den Gottesdienst übergeben wurde). Zahlenmäßig kann das nicht nachgewiesen werden, weil der Weltpriest oft mit dem Exemplar seines ***Messbuches*** beigestattet wurde so wie es neulich Prof. Pfarrer. Mircea Păcurariu behauptet hat[16]. Folglich hat der Bezug auf die bis jetzt aufbewahrten Exemplare weder eine statistische noch eine konklusive Relevanz, was den Verkehr der slawischen ***Messbücher*** betrifft, sondern Bedeutung nur für die Informierung über die Typologie der tradierten Texte und über die Gebiete, woher sie stammen. Es soll noch berücksichtigt werden, dass sehr viele Bücher im Allgemeinen und vor allem Handschriften „entfremdet" worden sind, d.h. dass sie nun im Ausland abgelagert sind. Ihre Entdeckung ist der Jahrzehnte langen

---

[13] Unter den alten rumänischen Büchern, identifiziert in den Kirchen im Zentrum der Moldau, und katalogisiert von Doru Mihaescu in: *Das Bistum von Roman. 600 Jahre alte Geschichte*, Bukarest, Verlag der Rumänischen Akademie, 2007, sind Druckschriften von Coresi nicht verzeichnet worden.

[14] *Das altslawische Messbuch von Coresi [ungef. 1567–1570]*, anastatische Auflage von L. Démeny, Vorwort von Emil Petrovici, Bukarest, Verlag der Akademie, 1974.

[15] Laut der Empfehlung von Cătălina Velculescu, was die komparative Untersuchung der in der Proskomidie erwähnten Heiligen betreffend.

[16] Mircea Păcurariu, Ansprache anlässlich der wissenschaftlichen Tagung "500 Jahre rumänischer Buchdruckerkunst", Rumänische Akademie, 10. Dez. 2008. Vorher hatte Paul Mihail bewiesen, dass die Priester mit dem Euchologion (oder Molitfelnic) beigestattet wurden. Vgl. *Molitfelnic vom Kloster Runcu aus Siebenbürgen verglichen mit anderen Handschriften des Zeitalters*, „Die Metropolie Siebenbürgens", Sibiu, XXIX, 1984, Nr. 9–10, S. 663–677. Jedoch schließen sich diese Traditionen nicht aus, sondern sie sind komplementär, da beide Bücher Texte von manchen Gottesdiensten enthalten: Liturgien, die Sakramente oder Ierurgien, die der Priest im Laufe seines Lebens vollzieht.

Forschung von Virgil Cândea[17] zu verdanken und hat als Resultat ihre Evidenz, aber die Untersuchung de visu ist ein kühnes Projekt und kann nur zielgerichtet verwirklicht werden.

In den Klöstern auf dem Athos werden neben altslawischen Handschriften aus den Rumänischen Ländern auch zahlreiche Manuskripte von Messbüchern in griechischer Sprache aufbewahrt, die in den rumänischen Klöstern verfasst wurden; Virgil Cândea[18] hat 33 Exemplare verzeichnet und wir halten es für notwendig sie hier zu erwähnen, weil sie einen wichtigen Datenbestand für den weiteren Vergleich in diese Richtung darstellen.

Im Kloster Groß-Lavra (Marea Lavra) befindet sich ein slawisches Manuskript (Leitzahl ms. Z. 34) aus dem XVI. Jh. – ein Messbuch (82 Blätter, 21 × 15,5 cm.) geschrieben vom Hierodiakon Sava. Bei Blatt 82^{v} ist eine in rumänischer Sprache abgefasste Vermerkung des Diakons Simion aus dem Dorf Gherghița, die 1674 im Kloster Lavra geschrieben wurde[19].

Im Kloster des Heiligen Paul befindet sich ein im Rumänischen Land vor 1612 verfasstes altslawisches Messbuch – laut Vermerkung des Archimandriten Leontie aus dem Jahr 1612 auf dem Kloster Potoc im Rumänischen Land[20].

Dort befindet sich auch ein anderes altslawisches Messbuch, das 1640 von Simion Ştefan, dem Metropoliten von Bălgrad (Alba-Iulia) seinem Pfarrer Mihail aus Ungrovlahien auf dem Kloster Cătăluiu (Kreis Ilfov) geschenkt wurde. Es ist eine Anmerkung des Pfarrers Mihail zum Sieg von Matei Basarab über Vasile Lupu bei Ojogeni, in den Jahren 1639–1640[21].

In der Bibliothek des Klosters Hilandar werden zwei slawische Messbuch-Handschriften aufbewahrt:

Ein ***Messbuch*** (Leitzahl ms. 368) aus dem Jahr 1469 mit 169 Blättern, 20,8 × 14 cm., von Blatt 1–158 ist der Text serbischer Fassung, von 159–169 Fassung im Rumänischen Land[22] und ein anderes aus dem XVI. Jh. (Leitzahl ms. 314), ebenfalls

---

[17] Virgil Cândea, Rumänische Zeugnisse im Ausland. Kleine Enzyklopädie, I, Bucureşti, Enzyklopädischer Verlag, 1991, Bd. II, 2003.

[18] Die Manuskripte sind von großer Bedeutung, weil viele von diesen Miniaturen enthalten (vor allem jene, die von Mathei von Mira, Luca von Buzau, Porfirie u.a. hergestellt wurden), die mit den Miniaturen der slawischen Manuskripte verglichen werden müssten (besonders jene aus ms. rom. 1790 BAR). Wir führen eine Liste mit den von Virgil Cândea aufgezeichneten Exemplaren im ANHANG an.

[19] Virgil Cândea, Rumänische Zeugnisse im Ausland. Kleine Enzyklopädie, I, Bucureşti, Enzyklopädischer Verlag, 1991, S. 501–502, Nr. 1412, der die Information nach Matejic, D. Bogdanovic zitiert, Slavic codices of the Great Lavra Monastery, Sofia, 1989, S. 328–335.

[20] Virgil Cândea, Idem, S. 471, Nr. 1003, nach Emil Turdeanu, Rumänische Beziehungen zu den Klöstern Hilandar und des Heiligen Paul auf dem Berg Athos, in „Literaturforschungen", 4, 1940, S. 85; D.P. Bogdan, Über die rumänischen Spenden auf dem Berg Athos, Bucureşti, 1941, S. 24. R Constantinescu, Handschriften rumänischer Herkunft in ausländischen Sammlungen, Bucureşti, 1986, S. 172, Nr. 881.

[21] Virgil Cândea, Idem, S. 471, Nr. 1004, der Emil Turdeanu zitiert, idem, S. 90 und Über die früheren kulturellen Austausche zwischen Rumänen und Jugoslawen, in „Literaturforschungen", 3, 1938, S. 175; D.P. Bogdan, Idem, S. 24; R. Constantinescu, Idem, S. 40, Nr. 194 und Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi i nadpisi*, I, Belgrad- Sremski Karlovci, 1902, S. 342, Nr. 1333–1334.

[22] V. Cândea, Idem, S. 476, Nr. 1073, nach Sava Hilandarec, *Rukopisy a starotiski Chilandarské,* in „Vestnik Královska Ceske Spolešnosti Nauk", Trida filosoficko-historicko-jazykospytna, 1896, Nr. 123

im Rumänischen Land, um 1560–1580 abgeschrieben (vgl. Filigran), (145 Blätter, 19,2 × 14,2 cm.) „mit verzierten Titelbildern, Blatt 5,10". Käuferanmerkung auf Blatt 1, „Petru Popovici, aus Siebenbürgen, am 20. September 1799"[23].

Im Rahmen des Nationalen Museums vom Kloster Rila in Bulgarien befindet sich ein altslawisches ***Messbuch***, das auch ***das Prophetologium*** von Filotei, dem Mönch vom Kloster Cozia (Leitzahl ms. 1/29),[24] enthält. Bei der Nationalen Bibliothek „Chiril und Metodiu" aus Sofia befindet sich ein etwa 1463–1465 im Rumänischen Land abgeschriebenes altslawisches ***Messbuch Slujebnic*** (Leitzahl ms. 238/34),[25] ein anderes ***Slujebnic*** ebenfalls aus dem XV. Jh. (Leitzahl ms. 591/261, 126 Blätter, 21 × 15 cm.), das unvollständig ist: die ersten 8 Blätter und ***das Euchologion Trebnicul*** von Blatt 63–126, im XVII. Jh. verfasst[26]. Ein anderes Exemplar des ***Slujebnic***, vermutlich im XV. Jh. im Rumänischen Land verfasst (Leitzahl 594/29), 96 Blätter, 16,5 × 11 cm. ist unvollständig, ohne Anfang und am Ende mit fehlenden Blättern[27]. Seit dem XVI. Jh. befindet sich in derselben Bibliothek ein ***Slujebnic***, das im Rumänischen Land geschrieben wurde (Leitzahl ms. 595/278).[28]

Ein bischöfliches ***Slujebnic*** in altslawischer Sprache, ebenfalls in der Nationalen Bibliothek aus Sofia aufbewahrt (Leitzahl ms. 954, Inv. 3/1936), besteht seit Anfang des XVII. Jhs. Er hat 181 Blätter, 19,5 × 14,5 cm. Bei Blatt 80 gibt es eine nicht datierte Vermerkung in rumänischer Sprache[29].

Im Rahmen des Regionalen Staatsarchivs der Stadt Veliko Târnovo (Okrăzĕn Dărzăven Archiv) befindet sich ein slawisches ***Slujebnic*** (Fond 165 K, Op. 2, 2. Aufl.) von Ghervasie 1672 im Kloster Putna in der Moldau auf Geheiß des Metropoliten Varlaam von Ungrovlahien geschrieben (120 Blätter, 21 × 18 cm.).

---

und, Idem, *Katalog bibliotheke hilandarske na sv. Gori Atonskoj, 1906–1908,* mss. S. 140, Nr. 345; Ion Radu Mircea, *Slawisch-rumänische Handschriften in ausländischen Bibliotheken,* I, in „Romanoslavica", XXII, 1984, S. 374; R. Constantinescu, Idem, S. 192, Nr. 962; Mateja Matejić und Predrag Matejić, *Hilandar Room Slavic Codices,* Columbus, Ohio State University, 1972, S. 34; D. Bogdanović, *Katalog kirilskih rukopisa manastira Hilandara,* Belgrad, 1978, S. 133, Nr. 317.

[23] V Cândea, Idem, S. 478, Nr. 1098, nach Sava Hilandarec, Rukopisu, Nr. 222 und Katalog Nr. 396; M. Matejić und Predrag Matejić, Idem, S. 27; D. Bogdanović, Idem, S. 135, Nr. 324; Ion Radu Mircea, Idem, S. 376; R. Constantinescu, Idem, S. 35, Nr. 165.

[24] V. Cândea, Idem, S. 142, Nr. 62, nach R. Constantinescu, Idem S. 181–182, Nr. 916 und E. Sprostranov, *Opis na răkopisite v bibliotekata pri Rilskija monastir,* Sofia, 1902, S. 26.

[25] V. Cândea, Idem, S. 164, Nr. 344, nach R. Constantinescu, Idem S. 13, Nr. 50 der B. Conev zitiert, *Opis na răkopisite i staropečatnite knigi na narodnata Biblioteka v Sofija,* I, Sofia, 1910, S. 153.

[26] V. Cândea, Idem, S. 164, Nr. 347, nach R. Constantinescu, Idem S. 17, Nr. 70, der B. Conev zitiert, Idem, Bd. II, S. 102–103, Nr. 591. *Opis na răkopisite v bibliotekata pri Rilskija monastir,* Sofia, 1902, S. 591.

[27] V. Cândea, Idem, S. 164, Nr. 348, nach R. Constantinescu, Idem S. 17, Nr. 71, der B. Conev zitiert, Idem, II, S. 104–105, Nr. 594 und B. Hristova, D. Karadjova, A. Ikonomova, *Bălgarski răkopisi ot IX do XVIII ti vek zapazani v Bălgarija. Svoden katalog,* I, Sofia, 1982, S. 87, Nr. 210.

[28] V. Cândea, Idem, S. 164, Nr. 350, nach R. Constantinescu, Idem S. 17, Nr. 72, der B. Conev zitiert, Idem, Bd. II, S. 105–106.

[29] V. Cândea, Idem, S. 167, Nr. 390, nach R. Constantinescu, Idem S. 19, Nr. 84 der Manjo Stojanov, Hristo Kodov zitiert, *Opis na slavjanskite răkopisi v Sofijskata narodna Biblioteka,* III, Sofia, 1964, S. 808–809, Nr. 954; vgl. auch St. Godorogea, zit. Werk, S. 151.

Es hat „Titelbilder und verzierte Anfangsbuchstaben mit Verflechtungen und farbigen Pflanzenmotiven“[30].

Wir haben herausgefunden, dass ein Mikrofilm des Manuskripts beim Nationalarchiv Rumäniens aufbewahrt wird, mf. Bulgarien, Zeile 10, Kästchen 327–424. ich habe mir vorgenommen, ihn so bald wie möglich zu untersuchen und ihn mit einem slawischen Messbuch (Slujebnic) von der Bibliothek der Rumänischen Akademie ms. sl. 652 zu vergleichen. Es wurde vom Mönch Ghervasie von Putna 1677 in Bukarest im Auftrag des Metropoliten Varlaam des Rumänischen Landes abgeschrieben. Die obige Aufzählung beweist, wie nützlich die Untersuchung der im Ausland aufbewahrten Manuskripte wäre. Zu diesem Zweck werden wir manches unternehmen, um in den Besitz der Mikrofilme von Kopien zu gelangen.

Was die slawischen Handschriften der ***Messbücher*** aus Rumänien betrifft, muss gesagt werden, dass wir mit ihrer Untersuchung aus der Gesamtzahl der slawischen Manuskripte von der Bibliothek der Rumänischen Akademie begonnen haben, wo 31 Handschriften einiger Messbücher (Slujebnic) aufbewahrt werden[31].

Bruchstücke von Messen und liturgischen Gottesdiensten befinden sich in vielen anderen Texten von Miszellaneen.

Die älteste zu dieser Serie gehörende Handschrift aus dem XV. Jh.[32] ist ms. sl. 496, in altslawischer Sprache serbischer Fassung, 81 Bl., sehr beschädigt, ungebunden, eigentlich aus zwei Teilen bestehend, von denen die Blätter 1–39^{v} die Texte der Liturgien enthalten: des Heiligen Johannes Chrisostomos (Bl. 6–32), des Heiligen Vasile des Großen (Bl. 33–35^{v}, das Ende fehlt) und der Vorgeweihten Gaben (Bl. 36–39^{v}, der Anfang fehlt). Der zweite Teil, der von einer zweiten Hand geschrieben wurde, Bl. 40–81, enthält Gebete aus dem ***Molitvelnic/Euchologion***. Er wurde in der slawischen Sprache serbischer Fassung im Rumänischen Land geschrieben und hat dem Kloster Tismana gehört. Wegen des beschädigten Zustands kann die Handschrift bis zu ihrer Wiederaufbereitung nicht untersucht werden, weil die Blätter völlig morsch sind.

Im XVI. Jh. wurden 10 Manuskripte aus diesem Bestand geschrieben, mss. sl. 26, 28, 30, 227, 231, 234, 235, 420 und 502 sind in mittelbulgarischer Sprache

---

[30] V.Cândea, Idem, S. 203, Nr.1156, nach R.Constantinescu, Idem, S. 22, Nr. 98, der Manjo Stojanov zitiert, *Ukrasa na slavjanskite răkopisi v Bălgarija,* Sofia, 1973, S. 31, 203 (Nr. 434) mit Reproduktionen; Ielița Gămulescu, zit. Artikel, S. 177.

[31] Vgl. P.P. Panaitescu, *Katalog der slawischen Handschriften von der Bibliothek der Akademie der Volksrepublik Rumänien,* I, Bucureşti, 1959 und *Katalog der slawisch-rumänischen uns slawischen Handschriften von der Bibliothek der Rumänischen Akademie,* II (eine von Dalila-Lucia Arama besorgte und von Gh. Mihaila revidierte Auflage), Bucureşti, 2003. Bd. 3 befindet sich maschinegeschrieben bei BAR und gilt als Manuskript (es enthält mss. sl. 601–730); die anderen Manuskripte sind unter den Leitzahlen 731–811, bei BAR (Bibliothek der Rumänischen Akademie) registriert worden.

[32] Vgl. auch Messbuch des Metropoliten Teofil, von 1492, geschrieben in Putna (197 Bl.), das sich in der Bibliothek der Rumänischen Akademie befindet, Filiale Cluj-Napoca (ms. sl. 2), nach Elena Linta, *Katalog der slawisch-rumänischen Handschriften aus Cluj-Napoca,* (Universität von Bukarest, Hochschule für fremde Sprachen und Literaturen), Bucureşti, 1981, S. 152, n° 72.

verfasst worden; die meisten wurden in der Moldau geschrieben, die mss. sl. 30 und 502 im Rumänischen Land. Mss. sl. 228 und 619 sind serbischer Fassung und wurden im Rumänischen Land geschrieben.

Manche Handschriften enthalten die Texte von nur zwei Liturgien: den mss. sl. 26 und 794 fehlt die Liturgie vom Heiligen Vasile; ms. sl. 235 hat nicht die Liturgie des Heiligen Johannes; mss. sl. 28, 227, 231 haben nicht die Liturgie der Vorgeweihten Gaben. Ms. sl. 30 aus dem XVI. Jh. und mss. sl. 27, 229 aus dem XVII. Jh. gehören zu der Handschriftenreihe, die verzeichnen, dass die Liturgie der Vorgeweihten Gaben vom Heiligen Vasile verfasst worden wäre. Weil der erste Teil dieser Liturgie dem Anfang der Liturgie vom Heiligen Vasile gleich ist, war die Übertragung des Verfassernamens vom ersten Teil auf den ganzen Text erklärlich. In den meisten Fällen ist der Verfasser dieser Liturgie nicht erwähnt, der Titel ist lückenhaft: бжⷭтвенаа слꙋжба прѣждесщ҃енных.

Nur ms.sl. 170 erwähnt ausdrücklich, dass die Liturgie dem Heiligen Grigorie Dvoeslov[33] zugeschrieben wird.

Der älteste im Codex Barberini 336 erhaltene griechische Text dieser Liturgie wurde teilweise von Jacques Goar publiziert[34]. Die Gesamtausgabe ist S. Parenti und E. Velkovska zu verdanken[35].

Die Manuskripte des XVII. Jhs., von denen mehrere das genaue Abschreibejahr verzeichnet haben, enthalten die Texte der drei Liturgien. Mss. sl. 27, 29, 170, 229, 232, 233, 236, 480, 531 sind in mittelbulgarischer Sprache abgefasst und nur ms. sl. 236 in serbischer Fassung. Die Abfassung in serbischer Sprache ist in den im Rumänischen Land kopierten Liturgientexten zu finden, jedoch gibt es auch im Rumänischen Land mittelbulgarisch abgefasste kopierte Texte, während die Handschriften aus der Moldau keine Prototypen serbischer Abfassung wiedergegeben haben.

Die Änderungen in der Gestaltung der Liturgien, die in den nacheinanderfolgenden Kopien derselben Texte bemerkt wurden, sind vom Herausgeber der griechischen Euchologien aus dem VII.–XVII. Jh., D. Moraitis[36], untersucht

---

[33] Der älteste Text *Sobranie drevnich liturgij, vostochnych i zapadnych, s perevodom na russkij jazyk*, herausg. von E.I.Lovjaghina, Sankt Petersburg, 1874–1878. Sein Alter wird bei L.Allatius nachgewiesen, der ihn 1648 herausgegeben hat – *De missa Praesanctificatorum apud graecos*, in *De Ecclesiae Occidentalis atque Orie*ntalis, Cologne, 1648, S. 1531–1694. Vgl. Die Geschichte dieser Liturgie bei N.D. Uspenskij, *Liturgija Prezdeosvetschenskich Darov (istoriko-liturgicheskij ocherk)*, „Bogoslovskije trudy", 15, 1976. Von den westlichen Beiträgen zitieren wir die wichtigsten: S. Janerus, *La partie vespérale de la liturgie byzantine des présanctifiés*, in „Orientalia Christiana Periodica", 1964, Nr. 30, S. 199–222; G. Winkler, *Der geschichtiche Hintergrunt der Präsanktifikantenvesper*, in „Oriens cristianus", 1972, Nr. 56, S. 184–206; M. Arranz, *La liturgie des Présanctifiés de l'ancien Eucologe byzantin,* in „Orientalia Christiana Periodica", 1981, nr. 47, p. 332–388; S. Janerus, *Le vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine*, Roma, 1988.

[34] J. Goar, *Euchologion sive rituale Graecorum*, Parisii, 1647.

[35] *L'Ecologio Barberini Graeca Gr. 336*. Edizione a cura di S. Parenti e E. Velkovska, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsiidia 80, Rome; Edizioni liturgische, 1995.

[36] D. Moraitis, *Ἡ λειτουργία τῶν προηγιασμένων*, Tessaloniki, 1955.

worden. Er hat die griechischen Manuskripte dieser Zeit je nach den Änderungen, die dieseTexte enthalten, in drei Gruppen unterteilt. Sie sind chronologisch erschienen, aber haben sich auch wegen der verschiedenen Kopistenschulen, die bestimmte Fassungen durchgesetzt hatten, voneinander unterschieden. In der Zeitspanne vom XII. zum XIV. Jh. sind die meisten Ordnungshinweise erschienen und neue Gebete eingeführt worden, wobei man während des Geheimen Gebets der Epiklese auf den 50. Psalm verzichtet hat: Die Handschriften des XIV. Jhs., als die Neugestaltung der Texte im Rahmen der geistlichen Bücher begonnen hat, stehen der gegenwärtigen Tradition der Griechischen wie auch der Rumänischen Kirche am nächsten. Die rumänischen Kopisten heben die früheren Übersetzungen aus dem Slawischen mit den griechischen Originalen verglichen und die Umübersetzung der zu korrigierenden Texte bevorzugt.

Im XVIII. Jh. hatten die rumänischen Übersetzungen der geistlichen Bücher wie auch der in den Klöstern gebrauchten Lesebücher aus den Schriften der Heiligen Väter vor allem die griechischen Texte als Vorbild benutzt, während die altslawischen Texte aufgegeben oder verbessert wurden[37]. Der Forscher S. Muretov hatte 22 Unterschiede zwischen dem griechischen und dem slawischen Text der Liturgie der Vorgeweihten Gaben hervorgehoben[38].

I.D. Mansvetov[39] hat die zwei Grundtypen der Ordnungen in der liturgischen Tradition, jenen vom Kloster Studion und jenen von Jerusalem, beschrieben. Die griechische Liturgie bis zur Vernichtung von Konstantinopel durch die Kreuzfahrer ist der Tradition der Großen Kirche (der Heiligen Sofia in Konstantinopel) und jener des Klosters Studios gefolgt. Später hat sich die liturgische Praxis auf der von der Kirche in Jerusalem (des Heiligen Sava aus Palestinien) gebrauchten Ordnung „Tipika" begründet, die seit dem XII. Jh. auch in den Klöstern auf dem Athos verbreitet war.

Wir werden die Untersuchung der slawischen und altslawisch- rumänischen Manuskripte fortsetzen, um das Vorbild oder die Vorbilder der in der Rumänischen Kirche gebrauchten slawischen Quellen[40] und folglich die liturgische Tradition zu

---

[37] Z. Mihail, *Retranslating, a Method employed in Romanian Religious Literature,* in *Mnogokratnite prevodi v južnoslavjanskoto srednovekovie* (Dokladi ot Meždunarodnata Konferencija, Sofia, 7–9 juli 2005), Izd. Kăšta „GoreksPres", Sofia, 2006, p. 491–502. Das war auch das Programm von Paisie Velicikovski, befolgt von den Kopisten der Paisie-Schule.

[38] S. Muretov, *Ossobenosti liturgii Prezdeosvetschenskich Darov v drevnich grecheskich i slavjanskich pamjatnikach,* Moskva, 1896.

[39] I.D. Mansvetov, *Cerkovnyj ustav, ego obrazovanie i sud'ba v grecheskoj i russkoj cerkvi,* Moskva, 1885.

[40] Vgl. auch A.A. Dmitrievskij, *Drevnejshie patriarsheskie Tipikony,* Kiev, 1907. Der Typikon von Jerusalem wurde von A. Papadopoulos-Kerameus in der Bibliothek von Jerusalem identifiziert und von J. Mateos herausgegeben, *Le Typikon de la Grande Église, MS. saint-Croix, N° 40, Xeme s.* in „Orientalia Christiana Analecta", Rome, 1962, Bd. II, *Le cycle des fêtes mobiles,* in zit. Zeitschriften, 166, 1963. Der Typikon von Patmos ebenfalls von A.A. Dmitrievskij beschrieben, *Opisanie liturgicheskich rukopisej, chranjashejsja v bibliotekach pravoslavnogo Vostoka,* t. I, Typika, Kiev, 1895.

unterscheiden, der der Gottesdienst im XVI. und XVII. Jh. in den Rumänischen Ländern gefolgt ist[41].

Die Neigung der Kopisten (vor allem jener von Handschriften mit Miniaturen und Kunstzeichnungen) aus dem Rumänischen Land an die Prototypen/ Vorbilder mit ausführlicheren Erklärungen als früher über die heilige Ordnung des Gottesdienstes heranzugehen, die auch weiterhin im Rahmen des Gottesdienstes in altslawischer Sprache verwendet wurde, wird bei der Untersuchung des Inhaltes der slawischen Messbücher aus der ersten Hälfte des XVII. Jhs. hervorgehoben.

Wir wollen besonders in diesem Zusammenhang den Unterschied zw. der Detaillierung der Ordnungshinweise in den Manuskripten aus dem Rumänischen Land und dem Drang, den Erklärungen über die Dienstordnung eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken, und den Manuskripten aus der Moldau hervorheben, die keine so detaillierten Angaben enthalten, was die Ordnungsaspekte betrifft (wahrscheinlich weil sie in den Vorbildern, von denen abgeschrieben wurde oder z.B. aus denen Dosoftei übersetzt hat[42], nicht vorhanden waren). Auch in diesem Fall kann man eine Parallele ziehen zwischen der Abschreibung des ***Euchologions*** von Petru Movilă, zunächst in Siebenbürgen, (durch den Mönch Selevastru) und der Abschreibung des ***Messbuchs*** von Petru Movilă in erster Linie im Rumänischen Land.

Wir sind zu dieser Feststellung nach der Gegenüberstellung der slawischen Manuskripte des XVII. Jhs., von der Bibliothek der Rumänischen Akademie (BAR), gelangt: ms. sl. 27 (1618), ms. sl. 170 (1643, Rădăuți), ms. sl. 229 (1658, von dem Kloster Bisericani), ms. sl. 233 (XVII. Jh.) in der Moldau und Handschriften, die in derselben Zeitspanne im Rumänischen Land abgeschrieben wurden: ms. sl. 235 (Anfang des XVII. Jhs), ms. sl. 236 (1649, Kopist Diakon Mihail, wo der Metropolit Ştefan erwähnt wird).

Petru Movilă hat diese besondere Sorge um die ausführliche Präzisierung der Ordnungshinweise schon seit den ersten Jahrzehnten des XVII. Jhs. in sein ***Slujebnic*** eingeführt. Mehrere Gründe veranlassen uns zu glauben, dass diese Sorge um die Einzelheiten, welche danach trachtete, verschiedene Aspekte im Verlauf des Gottesdienstes zu vereinigen, der Tatsache zu verdanken ist, dass sich auf der von ihm gegründeten Akademie unter den Hauptfächern auch der „liturgische" Unterricht befand, d.h. der Unterricht der theoretischen und praktischen Kenntnisse zwecks der Vollziehung des heiligen Dienstes durch die Geistlichen aller Kultusformen.

---

[41] Unsere Forschungen gehen von anderen Voraussetzungen aus im Vergleich zur Untersuchung des Hieromonachen Dr. Petru Pruteanu, *Die Entwicklung der typikonalen Ordnung im orthodoxen Morgenland Historisch-liturgische Studie.*, „Teologische Studien", III. Reihe, II. Jahrgang, 2006, Nr. 1 (Januar-März), S. 63–99. Wir haben die Arbeit des Priesters Konstantinos Karaisaridis, *Spezifische liturgische Elemente in der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (griechische Sprache), Athen, 1996, nicht durchsehen können.

[42] Der Unterschied ist offensichtlich, siehe Dosoftei, *Göttliche Liturgie 1679,* krit. Auflage N.A. Ursu, Iasi, 1980.

Die Fertigkeiten, den heiligen Dienst zu vollziehen, hat man natürlich unmittelbar während einer Lehrzeit erworben, d.h. durch die Teilnahme an allen heiligen Diensten (ihre Texte konnten auch auswendig gelernt werden) und durch die strenge Einhaltung aller Hinweise auf die heilige Ordnung (die auf diese Weise als Zeugnis vorgebracht werden konnten), obwohl sie auch mittels der eigentlichen Tradition des heiligen Dienstes weitergetragen worden waren.

Auf dem Titelblatt des ***Slujebnic*** von 1629 wird angeführt, dass es sich um die zweite Auflage handelt, folglich weist Petru Movilă die Kontinuität des Textes der früheren Druckschrift aus Kiew nach, ***Slujebnic***, aus der Druckerei von Lavra, 14 x 1620[43], (Diese Auflage gab ihrerseits jene von 1604 wieder < „текст в основному повторює стрятинське видания 1604 р[оку]“>, die in Strjatin erschienen ist). Die Unterschiede dem früheren Text von 1620 gegenüber beginnen mit dem Buchformat. Das Buch von 1620 ist in quatro 4°, mit [16], 56, 520 Seiten, während die Auflage von 1629 in 2° ist, mit [28], 144, 300, [4] Seiten. 1629 wurden viel mehr Texte gedruckt, auch weil die Buchstaben – charaktere kleiner waren.

Diese waren im Falle der Ordnungsanleitungen noch kleiner im Vergleich zum übrigen Text des Gebetes, als ob sie Fußnoten wären (dieses Aussehen hat auch in den späteren Handschriften fortbestanden).

Da mehrere Exemplare des 1629[44] in Kiew gedruckten ***Slujebnic*** zu der Metropolie des Rumänischen Landes gebracht worden waren, ist es ganz selbstverständlich, dass die erweiterten Ordnungsanleitungen dieser Auflage auch in den untersuchten Kopien vorkommen.

Zu den in der Schreiberei der Metropolie des Rumänischen Landes abgefassten Handschriften [wir nehmen das an, weil sie dem ***Metropoliten*** und sogar den heiligen Diensten in der fürstlichen Kapelle (ms. sl. 651) dienen sollten] zählen ms. rom. 1790, ms. sl. 651 (von Ovidiu Olar und Catalina Velculescu untersucht), ms. sl. 236. Das letzt genannte Manuskript (ms. sl. 236) hebt sich von den anderen durch seine Eigentümlichkeiten ab. Sein Format ist in folio (wie auch ms. rom. 1790), hat bemerkenswerte Miniaturen, aber es ist zerstört worden, indem man ihm die Blätter vor dem Beginn der drei Liturgien weggenommen hat, die, wie wir annehmen, die Miniaturen mit der Ikonographie der bestehenden Heiligen enthielten. Es handelt sich um eine Handschrift ohne Anfang und ohne Schlussblätter, mit der Bindung in einem schlechten Zustand, aber mit unversehrten, sauberen Blättern,was uns veranlasst zu glauben, dass das Exemplar wenig benutzt wurde. Im Unterschied zu den Messbüchern für hohe Geistliche (***Arhieratikone***), bestimmt für die bischöflichen Gottesdienste, ist der Text des ms. sl. 236 für die Liturgien in den Kathedralen, gesprochen von dem Priester des Proskomidie- Gebetes, (**ст҃лъ**) bestimmt, bei denen der Metropolit mitdient, seine Hände bei der Altartür vor dem Herausholen der heiligen Gaben wäscht, die Mitra des Geistlichen höchsten Ranges

[43] Nach Jakim Zapasko, Jaroslav Isaevič, *Pamjatki knižkovogo mistectva. Catalog starodrukiv vidanich na Ukraini*, Bd. I, Lvov, 1981, S. 41, Nr. 134, bzw. S. 33, Nr. 65.

[44] Zwei Exemplare von dieser Druckschrift werden in der Bibliothek der Rumänischen Akademie aufbewahrt.

(proistos) während der Ektenie (***vâhodul mare)*** mit gesenktem Kopf in der heiligen Luft hält, während das Glaubensbekenntnis gesprochen wird, nachdem er mit den anderen „Herr, ich werde Dich lieben" gesungen hat. Wir haben diesen kurzen Überblick geboten, weil der slawische Text angibt, dass manche Praktiken "in anderen Liturgien des ***Zlatoust*** nicht vorhanden sind, ***aber so stand es in der Quelle***" (unsere Übersetzung und Hervorhebung) und weil damit noch ein Argument hinzugefügt wird, dass verschiedene Fassungen von ***Archieratikonen*** abgefasst wurden. Die Tradition der Abfassung der griechischen ***Messbücher*** für hohe Geistliche (***Arhieratikone***) besteht seit dem VIII. Jr[45]. Sie wurden aus dem Griechischen ins Slawische zur gleichen Zeit mit den Messbüchern zu Kultuszwecken übersetzt. In den Rumänischen Ländern waren solche Werke auch vor dem XVII. Jh. speziell in slawischer Sprache abgefasst.

Wir sind der Meinung, dass ein slawisches ***Archieratikon***, das nur von Priestern vollzogene Ordnungen und Ierurgien (Gottesdienst zum Segnen und zur Einweihung), wiedergibt, ms. sl. 783 von der Bibliothek der Rumänischen Akademie[46] aus dem XVII. Jh. stammt. Seine neulich gebundenen 16 Blätter, ganz originell numeriert von Bl. 1–16, 15,5 × 22 cm., enthalten 14 Ordnungen und Ierurgien, von denen etliche in keinem anderen ***Archieratikon*** aus den Rumänischen Ländern anzutreffen sind. Obwohl es von Blatt 1 numeriert ist, kann es zu einem Miszellaneum eines ***Slujebnic*** gehört haben, mit wiederaufgenommenen Numerierungen für die verschiedenen Schriftengruppen. Es ist wahrscheinlich in der ersten Hälfte des XVII. Jhs. im Rumänischen Land verfasst worden, es hat keine Angaben und es ist ziemlich gut aufbewahrt. Die Untersuchung dieses unbekannten Manuskripts befindet sich schon im Druck, deshalb werden wir seine Struktur nicht näher besprechen.

Die meisten bischöflichen ***Slujebnic Bücher*** enthalten vor allem die Texte der Liturgien und erst nachher jene der vom Priester vollzogenen Gottesdienste. Zugleich dienen die meisten von diesen Messbüchern dem Gottesdienst, der von Priestern der Pfarrgemeinden oder der Klöster vollzogen wird. Deshalb werden die Unterschiede, vor allem in der heiligen Ordnung des Mitdienstes und in den zusätzlichen Gebeten gegenüber dem Text der Liturgien allgemeinen Gebrauchs, am Ende aller Messbücher[47] erwähnt, die aber wegen dieses erklärenden Abschnitts nicht zu ***Archieratikonen*** werden! Der zweite Teil, der nach dem otpust (oder in der Terminologie des XX. Jhs. – apolis = "das Gebet zum Abschliessen einer Liturgie") Texte der bischöflichen Ierurgien enthält, ist für den "bischöflichen Slujebnic" spezifisch. Zum Beispiel enthält das im XVII. Jh. abgeschriebene Manuskript, ms. sl. 480 von der Bibliothek der Rumänischen Akademie, nach den Texten der drei Liturgien, erst bei Blatt 99 (von 106 Blättern insgesamt) "das vom

[45] Archieratikone in griechischer Sprache wurden auch in den Rumänischen Ländern kopiert; unter den 30 Handschriften aus Griechenland befinden sich auch solche mit diesem Inhalt, vgl. den ANHANG.

[46] Registriert nur in der Kartei von BAR, ohne Beschreibung der Handschrift.

[47] Vgl. Messbuch, Verlag IBMBOR, Bucureşti, 2000, Kap. *Die Ordnung des Dienstes der heiligen Liturgie mit hohen Geistlichen*, S. 479–506.

Bischof gesprochene Gebet". Die meisten slawischen Manuskripte von BAR weisen denselben inhaltlichen Aufbau auf.

Das Inhaltsverzeichnis der Handschriften, die ***Messbücher*** enthalten, kann ganz unterschiedlich sein, je nachdem, wie viele Liturgien abgeschrieben worden sind, ob die Texte des gesamten liturgischen Zyklus wiedergegeben werden, mit den Ratschlägen für die Priester, die sich auf die Liturgie vorbereiten, mit den vorbereitenden Gebeten der heiligen Diener im Altar, was die Kleidung betrifft, die sie tragen werden, mit den Texten der Gebete bis zur heiligen Brot-und Weinweihung (Proskomidie) und deren ausführlicher Beschreibung, oder ob das Werk unmittelbar mit dem Text einer heiligen Liturgie beginnt.

In den Studien, die die Kategorie von als ***Archieratikon*** bezeichneten Schriften betreffen, ist bis jetzt nicht präzisiert worden, dass der Begriff im allgemeinen Sinn gebraucht ist, weil er sich auf Textarten bezieht, die sich an Geistliche verschiedenen Ranges richten (es gibt Bezüge auf Archimandriten, protosingheli Geistliche kleineren Ranges als die Achimandriten, Bischöfe, Erzbischof und Metropoliten – dabei ist auch der Dienst zur Einweihung eines selbstverständlich ökumenischen Patriarchen abgeschrieben).

Mittels dieses Unterschieds (allgemein vs. speziell) kann man bemerken, dass auch ihre Zusammensetzung verschieden ist, d.h. außer Liturgien enthalten die betreffenden "***Miszellaneen***" auch andere heiligen Dienste (Mysterien und Ierurgien), die je nach dem Zweck des Exemplars verschieden sind. Wie auch im Falle der ***Miszellaneen*** zwecks der Lektüre im Kloster enthalten auch die bischöflichen ***Messbücher Slujebnic*** verschiedene Abschnitte (Texte), obwohl sie von einer gemeinsamen Quelle abgeschrieben worden sind, oder sie können das selbe Inhaltsverzeichnis aufweisen, obwohl die einzelnen Abschnitte verschiedenen Vorbildern folgen.

Eine ähnliche Situation trifft man im Inhaltsverzeichnis der Euchologien ***Molitvelnic*** an, die einige in allen Fassungen vorhandene Gebete neben anderen nur für manche Exemplare spezifischen Gebeten enthalten. Die Gestalt des Inhaltsverzeichnisses im Falle eines ***Miszellaneums*** ist ganz veränderlich, weil sie von verschiedenen Faktoren bestimmt wird entweder besaß der Kopist ein Exemplar solcher Art, oder das Exemplar, von dem man abschrieb, war unvollständig oder der Kopist schrieb aleatorisch nur manche Gebete (Ierurgien, Mysterien) von dem Musterexemplar ab.

Das bedeutet, dass auch im Falle des (bischöflichen) Slujebnic neben den Texten der drei Liturgien (allerdings gibt es auch Handschriften nur mit einer oder zwei von diesen) auch Ierurgien aus dem Euchologion hinzugefügt werden, die von dem zunehmenden Bedürfnis nach anderen Zeremonien bestimmt werden, die die Geistlichen vollzogen: das Gebet zum Totenmahl, das meist zum Gedächtnis an die Stifter der Kirchen oder an die Familienmitglieder der Fürsten vollzogen wurden usw; der Gottesdienst der "Verlobung" für die Mitglieder des Fürstenhauses; die Ierurgien bei der Thronbesteigung, bei Reisen, zum Sieg über die Feinde, neben den Mysterien der Priesterweihe auf den verschiedenen Stufen der kirchlichen

Hierarchie. Übrigens sind die zu dem Gottesdienst der Liturgie hinzugefügten Ierurgien, die während oder nach der Liturgie vollzogen werden, diejenigen, die die Mannigfaltigkeit der ***Archieratikone*** im Rahmen der Messbücher (Slujebnic) mit ihrer Eigentümlichkeit kennzeichnen.

Eine Untergruppe der Archieratikone wird von jenen Handschriften gebildet, die nur einige von diesen Ierurgien enthalten, ohne aber auch den Text einer Liturgie (oder einiger Liturgien) zu haben.

Ein Manuskript verdient selbstverständlich die Bezeichnung "Archieratikon" nur, wenn es von den Geistlichen (verschiedenen Ranges) gebraucht wird. Trotzalledem ist das ***Slujebnic*** von Kiew aus dem XVII. Jh. (samt seinen verschiedenen Auflagen) kein ausgesprochenes "***Archieratikon***", obwohl es der von den orthodoxen Geistlichen slawischer Sprache gebrauchte Text war. Das Proskomidie- Gebet wird von einem Priest vollzogen (die heilige Brot-und Weinweihung wird aber immer von einem Priest vollzogen, auch in der häufigsten Form, in der die Proskomidie von einem höheren Geistlichen vollzogen wird). Auch andere slawische ***Messbücher (Slujebnic)*** schließen bestimmte Gebete für den hohen Geistlichen ein, z.B. Macarie 1508 umfasst außer den Texten der drei Liturgien auch ein "Gebet vom Diakon gesprochen...". und das "Gebet vom hohen Geistlichen [unsere Hervorhebung] oder vom Beichtvater für die Sünden gesprochen" (Heft 11). Ein solches Gebet "für die gewollten und ungewollten Sünden" ist auch im 1588 in Braşov erschienenen ***Slujebnic*** von Şerban, dem Sohn von Coresi zu finden, ohne dass dabei die heiligen Diener erwähnt werden, die zur kirchlichen Rangordnung gehören und es sprechen.

Die Handschriften der slawischen ***Messbücher*** aus dem XVII. Jh. gelten als Zeugen der Verschiedenartigkeit der Dienst- und Mitdienstsituationen und der Anpassung des Geschriebenen an die Forderungen des Antraggebers und vor allem der Etappen, in denen dieselbe generalisierte Normordnung akzeptiert wurde.

Der Anhang

Messbücher-Handschriften in griechischer Sprache, geschrieben in den Rumänischen Ländem und im Ausland aufbewahrt, nach Virgil Cândea, Rumänische Geständnisse im Ausland, Kleine Enzyklopädie, Bd. I, Enzyklopädie Verlag, Bucureşti, 1991 (in Bd. II, Enzyklopädie Verlag, Bucureşti, 1998 habe ich keine Aufzeichnung gefunden).

- In der Ortschaft Aigion (Peloponnes), auf Monê Tachiarchôn (Kloster der Heiligen Wojwoden) befindet sich ein ***Messbuch***, 55 Bl. (27 x 20 cm.), am 22. Juni 1620 von Matei von Mira auf dem Kloster Dealu, geschrieben und von ihm dem Mönch Daniel geschenkt; Cândea, S. 403 (4).

Dort befindet sich auch das von Porfirie 1635 in Iaşi geschriebene ***Messbuch***, 111 Bl. (21×15 cm); Cândea, S. 403 (5).

- In der Bibliothek Loverdos (Sammlung von Spyros Loverdos, ms. 14) in ***Athen*** befindet sich ein ***Messbuch***, 99 Bl. (19,6 x 13,2 cm.), das von Matei von Mira in den Jahren 1623–1624 auf dem Kloster Dealu geschrieben und mit Miniaturen verziert ist; Cândea, S. 411 (142).

Im ***Byzantinon Mouseion*** (Byzantinisches Museum) (ms. gr. 87) gibt es das "***bischöfliche Messbuch***", [2] + 46 + [3] Bl. (24 x 16 cm.), das von Matei von Mira am 26. Mai 1623 auf dem Kloster Dealu geschrieben und mit Titelbildern und Initialen mit Blumen- und Tiermustern verziert und Ioasaf, dem Bischof von Grebena verschenkt wurde; Cândea, S. 412 (148).

Dort befindet sich ein ***Messbuch***, ms. gr. 85, das 1634 von Antim von Ianina, im Rumänischen Land geschrieben wurde (die Aufzeichnung des Kopisten, Bl. 79); Cândea, S. 412 (149), (die Anzahl der Blätter und die Maße des Manuskripts sind nicht angegeben worden).

In Ethnikê Bibliothêkê tês Hellados (Nationalbibliothek Griechenlands) (ms. 836) wird ein ***Messbuch*** aufbewahrt, 114 Bl. (25 x 19 cm.), von Luca von Buzău Ende des XVI. Jhs. geschrieben; Cândea, S. 420 (264).

Ebenda, befindet sich ein anderes ***Messbuch*** (ms. 2438) von Antim von Ianina 1634 im Rumänischen Land geschrieben (so wie ms. gr. 85 von Byzantinon Mouseion) (Aufzeichnung des Kopisten, Bl. 96) Cândea, S. 420 (265), (die Anzahl der Blätter und die Maße des Manuskripts sind nicht angegeben worden).

Ebenda, ein anderes ***Messbuch*** (ms. 816), 105 Bl. (22 x 16 cm.) von Antim von Ianina 1638 im Rumänischen Land geschrieben und mit Miniaturen verziert (Aufzeichnung des Kopisten, Bl. 105); Cândea, S. 420 (266).

- Auf dem ***Athos***, auf Monê Dionysiou (Kloster Dionisiu) (ms. 429) befindet sich eine liturgische Schrift als Miszellaneum , die am 20. März 1588 von Luca von Buzău geschrieben und durch Ierotei Koukouzelis, 1595–1597 und Matei von Mira, 1597–1598, ergänzt wurde; Cândea, S. 451 (681), (die Anzahl der Blätter und die Maße des Manuskripts sind nicht angegeben worden).

- Auf Monê Dochiariou (Kloster Dohiariu) (ms. 257) befindet sich ein anderes ***Messbuch,*** von Matei von Mira am 4. Mai 1609 auf dem Kloster Dealu geschrieben und mit Vignetten und goldenen und farbigen Ornaten verziert; Cândea, S. 457 (794), (die Anzahl der Blätter und die Maße des Manuskripts sind nicht angegeben worden).

Ebenda, ein ***liturgisches Miszellaneum*** (ms. 246) (32 Bl.), von Antim von Ianina in der ersten Hälfte des XVII. Jhs. im Rumänischen Land geschrieben; Cândea, S. 457 (795), (die Maße des Manuskripts sind nicht angegeben worden).

Auf Monê Hagiou Panteleêmonos ê Roussikon (Kloster des Heiligen Pantelimon oder Rusicon) (ms. 426) ***Messbuch,*** 20 Bl. (20 x 13 cm.), von Luca von Buzău vor 1599 für Matei von Mira geschrieben und verziert; der Letztere hat es zwischen September und Dezember 1599 ergänzt; Cândea, S. 466 (938).

Ebenda, ein ***bischöfliches Messbuch*** (ms. 428), 94 Bl. (17,5 × 12,5 cm.) von Matei von Mira am 20. Dezember 1611 geschrieben und mit Vignetten und Initialen mit Pflanzenmotiven geschmückt; Cândea, S. 466 (939).

Auf Monê Megistês Lauras (Kloster Groß Lavra) (ms. 530–Ê.68) ***Messbuch*** 71 Bl. (21 x 14 cm.), von Matei von Mira auf dem Kloster Dealu geschrieben und verziert und von ihm dem Kloster der „Heiligen Ana" auf dem Athos verschenkt; Cândea, S. 502 (1416).

Ebenda, ein ***Messbuch*** (ms. 540–Ê. 78) 101 Bl. (21 × 15 cm.) von Antim von Ianina 1638 im Rumänischen Land geschrieben; Cândea, S. 502 (1417).

Ebenda, noch ein ***Messbuch*** (ms. 700–Ê. 45) 98 Bl. (21 × 14 cm.) ebenfalls von Antim von Ianina, 1640–1641, im Rumänischen Land geschrieben; Cândea, S. 502 (1418).

Ebenda, noch ein ***Messbuch*** (ms. 711–Ê. 56) ebenfalls von Antim von Ianina 1641 im Rumänischen Land geschrieben, von Matei Basarab an Groß Lavra verschenkt (vgl. Schlussformel Bl. 87–88); Cândea, S. 502 (1419), (die Anzahl der Blätter und die Maße des Manuskripts sind nicht angegeben worden).

Auf Monê Simonopetra (Kloster Simonopetra) sind zwei Manuskripte von griechischen ***Messbüchern*** „Die rumänischen Spenden für die Klöster auf dem heiligen Berg Athos", Sibiu, 1940, von Th. Bodogae als in dem Brand von 1891 zerstört verzeichnet worden, nach Cândea, S. 521 (1730) und S. 522 (1732).

Auf Monê Stavronikêta (Kloster Stavronichita) (ms. 177) befindet sich ein bischöfliches ***Messbuch***, 38 Bl. (21 × 15,5 cm.), von Matei von Mira [1603–1609], wahrscheinlich im Rumänischen Land geschrieben; Cândea, S. 523 (1749).

Auf Monê Vatopediou (Kloster Vatoped) (ms. 1048), ***Messbuch***, 104 Bl. (25 x 19 cm.) von dem Hieromonachos Iacov, am 23. Juni 1642 geschrieben und mit Miniaturen und Titelbildern verziert und dem Patriarchen von Konstantinopel, Partenie, verschenkt; Cândea, S. 526 (1799).

Ebenda, ein ***liturgisches Miszellaneum*** (ms. 832), 369 Bl. (21 × 16 cm.) [nicht identifizierter Kopist], datiert XVIII. Jh.; auf Bl. 294–341 gibt es einen Aufsatz von Ştefan Brâncoveanu; Cândea, S. 527 (1817).

Auf Skêtê Hagias Annês (Kloster der „Heiligen Ana") (ms. 766/1) befindet sich ein von Antim von Ianina 1638 im Rumänischen Land geschriebenes ***Messbuch***; Cândea, S. 547 (2112), (die Anzahl der Blätter und die Maße des Manuskripts sind nicht angegeben worden).

- In der Ortschaft Drama (Mazedonien), auf Monê Kosinitsês (Kloster Cosinita) (ms. 287) gibt es ein ***Messbuch***, von Matei von Mira am 20. November 1621 auf dem Kloster Dealu geschrieben; Cândea, S. 553 (2199), (die Anzahl der Blätter und die Maße des Manuskripts sind nicht angegeben worden).

- Auf ***Meteore***, Monê Hagiou Stephanou (Kloster des „Heiligen Stefan") (ms. 103, ehemalig 73), bischöfliches ***Messbuch*** 123 Bl. (16,5 × 20,2 cm.) von dem Hieromonachos Iacov geschrieben und von Popa Vlaicu 1632 in Bukarest mit Miniaturen, Titelbildern und Initialen verziert (auf Bl. 108 verzeichnet der Kopist, dass er das Manuskript dem Hieromonachos Leontie vom Kloster Simonopetre verschenkt; auf Bl. 71^{v} steht die Unterschrift des Miniaturisten); Cândea, S. 570 (2468).

Ebenda, eine ***Liturgie des Heiligen Johannes Hrisostomos*** (ms. 36) 42 Bl. (20,8 × 15 cm.) von Antim von Ianina 1640–1641 im Rumänischen Land geschrieben und mit Titelbildern, Initialen und goldenen und farbigen Miniaturen verziert (die Aufzeichnung des Kopisten auf Bl. 38); Cândea, S. 570 (2469).

Auf Monê Hagiôn Pantôn ê Varlaam (Kloster „Aller Heiligen" oder Varlaam) (ms. 78) ***Liturgie*** 104 Bl. (25 × 17,8 cm.) ist von Luca von Buzau etwa 1583–1603 geschrieben und mit goldenen und farbigen Titelbildern verziert worden [u.N. die Ortschaft ist nicht erwähnt worden]; Cândea, S. 572 (2488).

Auf Monê Metamorphôseôs (ms. 223) ***Messbuch*** 78 Bl. (26 × 19,2 cm.) von Antim von Ianina um 1634–1635 im Rumänischen Land geschrieben und mit Initialen, Titelbildern und Miniaturen verziert (die Aufzeichnung des Kopisten auf Bl. 74); Cândea, S. 574 (2513).

Ebenda, eine ***Liturgie des Heiligen Johannes Hrisostomos*** (ms. 222) 34 Bl. (21 × 15,2 cm.), ebenfalls von Antim von Ianina 1640–1641 im Rumänischen Land geschrieben, mit Titelbildern und goldenen, silbernen und farbigen Initialen; Cândea, S. 575 (2516).

Ebenda, ein ***Messbuch*** (ms. 507) 69 Bl. (20,3 × 15 cm.) datiert 4. Januar 1653, mit einer Aufzeichnung einiger Spender vom 25. März 1654 an das Kloster Golgota (Kreis Dâmbovița) auf Bl. 4^{v} [ohne Erwähnung des Kopisten und der Ortschaft]; Cândea, S. 575 (2517).

Übersetzt von Mihaela Vlismas

NEW DOCUMENTS UPON ZLĂTARI MONASTERY IN BUCHAREST, IN THE PERIOD OF CONSTANTIN BRÂNCOVEANU, THE RULER OF WALLACHIA

OANA MĂDĂLINA POPESCU

This study is based on some new information, provided by several new documents, unpublished so far, regarding the history of Zlătari, a monastic church in Bucharest. Dating back from the second half of the sixteenth century, in accordance with the archaeological evidences[1], this church appears in written documents only in the middle of the seventeenth century[2]. The acts we analyse in the present study bring to light the relations between the above-mentioned monastery and the Apostolic Throne of Alexandria (Egypt), which Zlătari church was dedicated to.

The dedication of the church to the Patriarchate of Alexandria should be linked with the visits of the patriarch Gherasim Palada in Wallachia, in the time of Constantin Brâncoveanu (1688–1714), the ruler of the country. This hierarch came in Bucharest for three times, in 1691, 1699 and in 1708, with the purpose of collecting money for the Apostolic Throne, which was crossing a difficult period, with debts to Turkey. As we know from the chronicle written by Radu Grecianu[3] or from the register of the Segarcea and Stăneşti[4] monasteries, his visits had also a spiritual aspect, as the hierarch celebrated some divine services, blessed the Christians of this region and took part in the ceremony of appointing Antim of Iviria as the metropolitan bishop of Wallachia. On the other hand, Gherasim Palada was interested in the state of affairs of all the monasteries which were devoted in the past to Alexandria, as Segarcea, Stăneşti or Dâlga[5].

---

[1] Gh. Mănucu-Adameşteanu, *Cronica cercetărilor arheologice în Bucureşti (1999–2004)*, in „Cercetări arheologice în Bucureşti", t. VI, 2005, p. 292–293.

[2] *Documenta Romaniae Historica*, B, Ţara Românească, vol. XXX, 1645, edited by Violeta Barbu, Marieta Chiper, Gheorghe Lazăr, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 1998, p. 43, doc. 33. See, also, Florina-Manuela Constantin, *Începuturile lăcaşului religios de la Zlătari*, in „Revista Istorică", 2006, nr. 5–6, p. 19–34. We have no information about this monastery before the date of 25 January 1645.

[3] R. Grecianu, *Viaţa lui Constantin Vodă Brâncoveanu*, ed. Şt. Greceanu, Bucureşti, Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, 1906, p. 180.

[4] DANIC (Public Record Office), Manuscript No. 725, f. 3[r].

[5] *Ibidem,* f 3. See also D. G. Ionescu, *Relaţiile Ţărilor Române cu Patriarhia de Alexandria*, Bucureşti, Imprimeria Naţională, 1935, p. 27, note 5.

The original act of dedication of Zlătari church was not found yet, but it was mentioned by a document dated in 1718, emitted by Ieremia III (1716–1726), the patriarch of Constantinople, who revealed the fact that the monastery was devoted to Alexandria by Constantin Brâncoveanu, who issued a special act, on this occasion[6]. Then, at the middle of the nineteenth century, Porfirie Uspensky, a traveller who visited the Romanian Principalities, noted about Zlătari Monastery that it was dedicated to the Patriarchate of Alexandria by Brâncoveanu, the ruler of Wallachia[7].

The first act discovered so far about Zlătari Monastery as being devoted of the Patriarchate of Alexandria dated on the 20 of June 1708[8]. It is about a document, issued by Thoma and his wife Stana, who gave a vineyard to Zlătari church, which belonged, at that time, to the Apostolic Throne of Alexandria. We can remark that this act of donation only attests the relations between the two mentioned churches, without presenting the beginnings of this ecclesiastical dependence. But, another document, issued on the 1 July 1708[9], proves that the church was dedicated to the same religious throne in the time of Constantin Brâncoveanu. The act talks about Anastasie Cuciuk, who was in the past a legate (kapikahyas) of the Romanian ruler, who gives to Zlătari church, a house lot in Bucharest, in order to the priests to pray for him and his family. The present act has a great value, as it is the first we know up to now, certifying that Zlătari church was devoted in the time of Brâncoveanu. The two documents we are referring to, written in the Greek Language, are preserved at the Public Record Office.

There are also other documents proving the ecclesiastical dependence of Zlătari church to the Apostolic Throne of Alexandria. For instance, we can mention the act of 17 of July 1713[10], emitted by the ruler of Wallachia, or a deed dated on the 7 of August 1719[11], issued by Zota, who sold to the church a small vineyard in Bucharest, a wine cellar and several fruit trees. The act written in 1719 also talks about Dionisios, the hierarch of Ohrid, who was appointed manager of Zlătari, by Samuil Capasulis, the patriarch of Alexandria. The act underlines the cooperation between the two hierarchs. Dionisios[12] was not the only hierarch of Ohrid who visited the Romanian Principalities. We can also mention Grigorie, who visited Moldavia in 1715 and who was involved, together with Samuel, the patriarch of

---

[6] *Documente privitoare la istoria românilor*, by Eudoxiu de Hurmuzaki (further on Hurmuzaki), vol. XIV, p. II (1716–1777), Bucureşti, Atelierele Grafice Socec, 1917, p. 837–838, doc. DCCCXXIV.

[7] Gh. Bezviconi, *Călători ruşi în Moldova şi Muntenia*, Bucureşti, Imprimeria Naţională, 1947, p. 370.

[8] DANIC, M-rea Zlătari, XVI/10, original Greek act.

[9] DANIC, M-rea Zlătari, XVI/83, original Greek act.

[10] *Condica Marii Logofeţii (1692–1714)*, edited by Melentina Bâzgan, Piteşti, Ed. Paralela 45, 2009, p. 584–585, document no. 415, 17 of July 1713.

[11] DANIC, M-rea Zlătari, XVI/84.

[12] A bishop named Dionisios appears in a list of the hierarchs of Ohrid, drawn by Jean Claude Faveyrial, assuming as a basis the information provided by some manuscripts from Ohrid and Târnovo. Jean Claude Faveyrial, *Histoire de l'Albanie*, ed. Robert Elsie, Dukagjini, Peja, 2001, p. 232–233.

Alexandria, in solving an ecclesiastical jurisdiction matter between two different dioceses, of Huşi and Priolav[13].

A valuable donation was made to the Patriarchate of Alexandria in 1715[14], when Mihai Cantacuzino, a high official of that time, endowed the church with important estates, such as a house, a cellar and several shops, nearby the church. Our donor gave all these properties to the Patriarchate of Alexandria, but the priests should pray for him and his family and a part of revenues should be allocated for a hospital, in the nearby of St. George's Monastery in Egypt. So, this paper also attested the journey in Egypt[15] and the pilgrimage to Sinai Monastery, performed by Mihai Cantacuzino and his mother, who were so impressed by the church that they decided to build a monastery with a similar name in Wallachia. The act was later confirmed and strengthened by two charters, issued in 1716[16] and 1717[17], by Nicolae Mavrocordat and Ioan Mavrocordat, the rulers of the country.

The status of succursal monastery of Zlătari is also confirmed by a deed issued on the 10 of August 1717[18], in which Mihai Corbeanu, a member of this renowned family, gives six acres of vineyards to the church, as it has no important estates. As we read further, the author, as one of the founders, has deemed appropriate for the church to be dedicate to the Patriarchate of Alexandria and the fact happened during the reign of Constantin Brâncoveanu and with his consent. This detail of consultation between the ruler and the landlords about the dedication of the church appears also in a patriarchal act issued by Hrisant Notara in August 1718[19].

So, all these documents reconfirm the notes of Athanasie, the hegumen of Zlătari monastery, who wrote a diptych of the church, in the middle of the nineteenth century. It is about a Greek manuscript[20], preserved at the Library of Romanian Academy, Manuscripts Department. The manuscript was supplied to the library by Virgil Drăghiceanu in 1927. It was written in Greek language, on common paper, without watermarks. This diptych, dated on 1854, is of utmost importance for the history of the church, as it contains the names of the founders, on the one hand, and also because it reveals some clues about the main stages of construction, restoration and embellishing of the monastery, on the other hand. It also attests the names of Athanasie and Calistrat, two of the superiors of the monastery in the nineteenth century. They had also the dignity of metropolitan bishops of Libia, a diocese of Egypt.

---

[13] Melchisedec, *Cronica Huşilor şi a Episcopiei cu asemenea numire*, Bucureşti, Tipografia C. A. Rosetti, 1869, p. 188–191.

[14] DANIC, M-rea Zlătari, XVII bis/4, the act dated on the 1 of June 1715.

[15] This famous pilgrimage is also attested by other types of historical sources, like narrative chronicles or official documents. For more details, see *Cronicari munteni*, vol. I, edited by Mihail Gregorian, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1961, p. 210 or Hurmuzaki, XIV, I, p. 244.

[16] DANIC, M-rea Zlătari, XIX/5, the act dated on the 28 of April 1716.

[17] DANIC, M-rea Zlătari, XVII bis/5, the act dated on the 12 of September 1717.

[18] DANIC, M-rea Zlătari, XVI/14.

[19] Hurmuzaki, XIV, II, p. 834.

[20] Library of Romanian Academy, Manuscripts Department, Greek Manuscris No. 1036.

H. Papadopoulos[21], in his book about the history of the church in Alexandria, mentioned about Calistrat, who came in Wallachia in order to manage the estates of the Patriarchate of Alexandria. In 1856, being in Bucharest, Athanasie was appointed Metropolitan of Libia and ordained in Wallachia[22]. They are not the only hierarchs of Libia who came in the Romanian Principalities. At the middle of eighteenth century, for example, Matei of Libia came in Moldavia and became the superior of Zlătari church, as Chesarie Dapontes told us. In 1747 Matei, the Psalmist, was elected patriarch of Alexandria and, being in that time in Bucharest, he was invested in this dignity by the Metropolitan of Wallachia, based on official acts and with permission of the Ecumenical Patriarch. The ceremony and the official acts of election are reproduced by the Chronicle of Wallachia Metropolitan, edited by Ghenadie Enăceanu, in the nineteenth century[23].

The diptych is composed of two parts. The first contains a short history of the church and the second reproduces the names of the founders. So, we can find that in 1851 the church has been rebuilt from foundation by Calistrat and then by Athanasie, his successor. But it is important to underline that the monastery was repaired in 1692, by some Orthodox inhabitants, during the reign of Constantin Brâncoveanu, as we read in the text. The year 1692 coincides with the first visit of Gherasim Palada in Wallachia. From other historical sources, we know that between 1691–1693, the hierarch was concerned about the estates of succursal monasteries of the Patriarchate of Alexandria in Wallachia[24]. So, it is possible that Zlătari Monastery to have been dedicated to the Apostolic Throne of Alexandria in the same period.

Zlătari Monastery has its own succursal monasteries and hermitages in Oltenia. It is about Segarcea, Stăneşti, Dâlga and Preajba, which were dedicated first to Alexandria[25] and then they became subordinated to Zlătari. The purpose of subordination of these monasteries to Zlătari could have had economic bases, for Zlătari to collect all the taxes in Oltenia region and then to give a part of revenue to Alexandria. Then again, Zlătari Monastery was situated in Bucharest, the capital of Wallachia, and probably this was another reason for choosing the church as a center of coordination the revenue due to Alexandria. The network of subordination of

---

[21] Χρισοστομου Παπαδοπολου, *Ιστορια της Εκκλησιας Αλεξανδρειας (62–1934)*, Athens, Τυπογραφειον Π.Α. Πετραχυ, 1935, p. 473, 820.

[22] *Ibidem*, p. 827.

[23] *Condica sfântă a Mitropoliei Ungro-Vlahiei*, edited by Ghenadie Craioveanu, Bucureşti, Tipo-Litografia Cărţilor Bisericeşti, 1886, p. 137–143.

[24] DANIC, Romanian Manuscript No. 725, p. 3. A charter issued on 8 of March 1692 tells about the activity of Gherasim Palada for two monasteries Stăneşti and Segarcea, which depended on the Patriarchate of Alexandria.

[25] DANIC, M-rea Zlătari XIX/4. In 7 of March 1716 Theodor Vâlcănescu decided to dedicate the Preajba Hermitage to the Apostolic Throne of Alexandria, in the time of the patriarch Samuil Capasulis. DANIC, M-rea Zlătari, II/4. In 1615, Luca, the Metropolitan of Wallachia confirmed the subordination of Stăneşti monastery to Alexandria. DANIC, Manuscript No 725, p. 1–4. Stăneşti monastery was built by Buzeşti family and was dedicated to Alexandria when Chiril Lucaris visited Wallachia, during the reign of Radu Şerban. For more details of these aspects, see D.G. Ionescu, *op. cit.*, p. 27.

these monasteries was complicated. The link between Zlătari, on the one hand and Segarcea, Stăneşti, Dâlga and Preajba, on the other hand, was doubled by a special relation between Dâlga and Segarcea themselves, as we know that Dâlga was subordinated to Segarcea[26]. As we read in a document dating back from 1695–1696[27], Stroe, one of the founders of Dâlga hermitage dedicated the church to Segarcea Monastery and the monks from Segarcea were obliged to pray for Iane, Stroe's brother, as he was murdered by Tartars, without receiving the Eucharist.

As we read in the diptych, this monastery seems to be a collective foundation. In 1692 it was repaired by some Orthodox inhabitants of Bucharest, during the reign and with the permission of Constantin Brâncoveanu, the ruler of the country in that period. The name of the church was given from the homonym street, not related with the guild of Zlătari masters[28]. Then, the church was endowed with important estates by some other people, among them Mihail Cantacuzino, who can be considered one of the founders. The building was restored from foundation, in the nineteenth century, in the time of Barbu Ştirbei, the sovereign of Wallachia and with the support of Ioan Dimitrie Halcinski, the general consul of the Russian Embassy. The involving of Russian consul in restoring the church could be in connection with the existence of Zlătari Inn[29], nearby the church. The Inn was the headquarter of the Russian army, during the Russian occupation of Wallachia.

The diptych, which was not published or studied so far, contains the names of the founders. We can read the names of some patriarchs: Matei, Parthenie, Theofil and Ierotei, identified as Matei II (1746–1766), Parthenie II (1788–1805), Theofil II (1805–1825), Ierotei II (1847–1858), the patriarchs of Alexandria. Then, there is the name of Constantin Brâncoveanu and some members of his family, like his sons Constantin, Ştefan, Radu, Matei and his daughter, Bălaşa. Finally, there is a long list of landlords with their families. Unfortunately, it is difficult, almost impossible for us to identify each person, as they are only mentioned with their first name, without surname. In our opinion, they should not be considered landlords, all of them, but also merchants, as the church was built by the Orthodox inhabitants, as the diptych tells us. All of them should be commemorated as founders, daily, at the divine services. The text stressed on the fact that the inhabitants were Orthodox, because only an Orthodox person could be a founder, as the Byzantine religious laws stipulated[30].

---

[26] *Condica Marii Logofeţii (1692–1714),* edited by Melentina Bâzgan, Piteşti, Ed. Paralela 45, 2009, document Nr. 81 (1695–1696).

[27] *Ibidem*, document No. 81.

[28] See the article of Florina-Manuela Constantin, *op. cit.*, in „Revista Istorică", 2006, nr. 5–6, p. 19–43.

[29] About the history of the inn, see G. Potra, *Hanurile bucureştene*, Bucureşti, Tiparul Românesc, 1943; G. D. Florescu, *Din vechiul Bucureşti*, Bucureşti, Ed. Lupta, 1935; D. Papazoglu, *Istoria fondării oraşului Bucureşti, capitala regatului român*, edited by Marcel-Dumitru Ciucă, Bucureşti, Ed. Curtea Veche, 2005.

[30] See V. Al. Georgescu, *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, Ed. Academiei RSR, 1980, p. 154; Gh. Cronţ, *Dreptul de ctitorie în Ţara Românească şi Moldova. Constituirea şi natura juridică a fundaţiilor din Evul Mediu*, in „Studii şi materiale de istorie medie", IV, 1960, p. 83.

The construction of Zlătari Monastery could be successfully compared, in our opinion, with the foundation of another church in Bucharest, namely St. Nicolae Şelari. As we read in the diptych[31], written by Neofit of Crete, the metropolitan of Wallachia, at the middle of the eighteenth century, the first church was made of wood, by the some inhabitants, nearby the church. Subsequently, a landlord named Apostol built a new stone building, which was painted by another landlord, Iorga, but the iconostasis and some icons were made with support of Şerban Cantacuzino. There are two examples of collective foundations. Both of them were erected by the inhabitants and were endowed with valuable estates by landlords or monarchs and then they were dedicated to other monasteries.

APPENDICES

Library of Romanian Academy, Manuscripts Department,
Greek Manuscript No. 1036[32]

«Ἡ ἱερὰ αὕτη μονή Ζλαταρίου ἀνακαινήσθη πρῶτον κατὰ τοῦ χιλιοστοῦ ἐξακοσιοστοῦ ἐννενηκοστοῦ δευτέρου ἔτους, ἀπὸ Χριστοῦ γεννήσεως, ἡγεμονεύοντος τοῦ ὑψηλοτάτου Ἰωάννου Κωνσταντίνου βοεβόδα καὶ ἀρχιερατεύοντος τοῦ σεβασμιωτάτου μητροπολίτου κυρίου Θεοδοσίου τῇ βοηθείᾳ αὐτοῦ καὶ πολλῶν εὐσεβῶν χριστιανῶν κατοικων τῆς πόλεως τάυτης.

Κατὰ δὲ τῷ χιλιοστῷ ὀκτακοσιοστῷ πεντηκοστῷ πρώτω, ἤρξατο ἀνοικοδομεῖσθαι ἐκ βάθρων ἡ ἱερὰ αὕτη μονή σύν τῷ πανσέπτῳ τούτῳ ναῷ, επ' ονόματι τῆς γεννήσεως τῆς Θεοτόκου τιμωμένω τῇ ἰδίᾳ δαπάνη αὐτῆς, ἀδείᾳ τοῦ εὐκλαιῶς πατριαρχεύοντος μακαριωτάτου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Ἱεροθέου τοῦ δευτέρου, ἡγεμονεύοντος τοῦ ὑψηλοτάτου Βάρβου Στιρβέη βοεβόδα καὶ ἀρχιερατεύοντος τοῦ σεβασμιωτάτου μητροπολίτου Νήφωνος, σπουδῇ καὶ προθύμω ἐπιστασίᾳ τοῦ τε ἡγουμένου καὶ ἀρχιερέως Λιβύης Καλλιστράτου, συνεργείᾳ τοῦ ἐξοχωτάτου γενικοῦ προξένου τῆς ῥωσσικῆς πρεσβείας Ἰωάννου Δημητρίου Χαλκίνσκης.

Ἀποβιώσαντος δὲ κατὰ τὸ 1852 ἔτος τοῦ ἀοιδίμου ἀρχιερέως Λιβύης Καλλιστράτου, ἀνεδέξαντο τὴν ἡγουμενίαν τῆς ἱερᾶς ταύτης μονῆς ὁ

[31] The Library of Romanian Academy, Manuscripts Department, Romanian Manuscript No. 5378. The text of this manuscript was published by Pavel Mircea Florea, Aurelian Cătălin Negreanu, Grigore Andronescu Buzău, *Vechile biserici ale Bucureştiului. Biserica Sfântul Nicolae din Şelari*, Bucureşti, Blueprint International, 2003.

[32] We are honoured to convey all our thanks to Professor Tudor Teoteoi, for his real support in deciphering and translating the Greek documents.

ἀρχιμανδρίτης Ἀθανάσιος, ὅστις ἐφάμυλλος τοῦ προκατόχου τοῦ ἀναδειχθείς, ἐτελειοποίησε τὸν περικαλλῆ τοῦτον ναόν, φέρον εἰς ἐντέλειαν τόν ἐσωτερικόν καὶ ἐξωτερικόν τούτου καλλοπισμὸν, κατὰ δικαιου λόγον, οὗτοι οἱ ἀοίδιμοι κτήτοτες, πρέπει νὰ μνημονεύωνται εἰς τὰ δίπτυχα τοῦ ἱεροῦ τούτου ναοῦ, καθ᾽ὅλας τὰς ἱεράς τελετὰς, παρὰ τῶν ἱερουργούντων ἱερέων καὶ ἕνεκα τούτου καταχοροῦνται τὰ ὀνόματα αὐτῶν, ἵνα μνημονεύωνται αἰωνίως, ὅστις λοιπὸν τῶν ἱερουργούντων παραμελήσει τὸ τοιούτον ἱερόν χρέος, χρεωστεῖ νὰ δώση λόγον ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως.

Αωνδ τῇ δ᾽ Νοεμβρίου

Ὁ Ἡγούμενος τῆς ἱερᾶς Μονῆς Ζλατάριου,

Αρχιμανδρίτης Ἀθανάσιος».

DANIC, MĂNĂSTIREA ZLĂTARI 16/10

«Βεβεώνω μὲν ἡμείς[33] ἐγώ ὁ καπιτάνες Θομάς καὶ ἐγώ ἡ σηζηγώς του Στάνα πός ἀφηερώσαμεν ἑνα ἀμπέλη εἰς[34] τω μοναστήρη τῆς Ἀλλεξανδρήας τοῦ μακαριωτάτου πατρηάρχου κιρ Γερασίμου εἰς[35] τὸ Μπουκουρέστη τὸ ἐπηκαλούμενω ἐκλησίας τῆς ἁγίας[36] Θεοτώκου Μαρίας τῆς Κοιμήσεως διὰ[37] νὰ μας μημονέβουν εμὰς καὶ τους γονέους μας τὸ ὁποῖον[38] αμπέλι εἶναι[39] εἰς[40] τὸν τόπον τῆς μητροπόλεος τοῦ Μπουρεστὴου πλησήον τοῦ Μανώλη ἀδελφοῦ τοῦ βέργου τοῦ κλουτζάρη καὶ τὸ ἄλον μέρος τοῦ Στάθη τοῦ βασήλη μπουλούμπαση γαμβρός τὸ [...] ἀμπέλη τὸ ἔχωμεν ἀγοπασμένω ἀπώ τὴν Εὐπραξήα θυγατέρα[41] τοῦ βασήλη ράφτης[42] καὶ διὰ[43] τω βέβαιον[44] ἐδοσαμεν τὸ παρὸν μας ἠς ἔνδειξιν[45].

[33] έμείς.
[34] ἠς.
[35] ἠς.
[36] ἁγήας.
[37] δηὰ.
[38] οπὴον.
[39] ἠνέ.
[40] ἠς.
[41] θηγατέρα.
[42] ραύθη.
[43] δηὰ.
[44] βέβεον.
[45] ἔνδηξην.

1708 ιουνίου 20.
Χατζη Θομὰς καπετάνος βεβεώνω
Στάνα βεβεώνω
ἐγώ ὁ Ράλης Σώμπησκης ἔγρψα καὶ μαρτηρώ».

DANIC, Mănăstirea Zlătari 16/83

«Τὴν σημέρον με τὸν παρὸν ὁμολογεῖ καὶ ἀποδίχτει ὁ ἄρχων κὶρ Ἀναστάσιος τοῦ Κουτζουκ Κυρήτει, ὁ γαμβρός καὶ πρώην καπὶ κηαχανιάς τοῦ ἐκλαμπρωτάτου αὐθεντὸς Κοσταντίνου Βασαράνου βοεβόρα, ὅτι ἀφιερώνει εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῆς Παναγίας, ὁποῦ ἐλήισεν ὁ ἐκλαμπρωτάτος αὐθέντης τοῦ μακαριωτάτου Ἀλεξανδρείας ἔιτη τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου, ἀφιευρώνει εἰς αὐτὴν τὴν ἐκκλησίαν τῆς Παναγίας καὶ εἰς τὸν θρόνον τὸ σπήτι τοῦ με τέσσαρας καμάρας με τὴν πιμνητζα καὶ τὴν αὐτήν τοῦ, εἴτε καὶ τὴν γραντήνα καὶ τὸ αμπέλι καθῶς εὑρίσκεται περιφραγμένον ὡς καθῶς γράφει καὶ τὸ χρυσοβουλον, ἀκόμη ἔχει καὶ ἄλλον τόπον ὁποῦ ἔχει ἀγορασμένον ἀπὸ κάποιον Γεώργιον καὶ παπὰ Στέφανον με ὁμολογίαις τοῦ καὶ εἶναι ὅλα μαζί εἰς σε ἕναν τόπον, αὐτὰ ὅλα τὰ ἀφιερώνει εἰς τὸν ἀποστολικὸν θρόνον τῆς Ἀλεξανδρείας διὰ μνημόσηνον τῆς ψυχῆς τοῦ, καὶ τῶν γονέων τοῦ, καὶ νὰ μὴν ἔχει νὰ κάμει κανένας ἀπὸ τούς κληρόνομους οὔτε πολῦν, οὔτε ὀλίγον καὶ ὅποιος ἐναντιωθεῖ εἰς αὐτὰ ἀπάνω νὰ ἔχει τὸ ἀνάθεμα διὸ ἐγένετο. τὸ παρὸν εἰς ἔνδειζιν καὶ ἀσφάλειαν πάντων.
ἐν ἔτει αψη', ἐν μηνὶ ἰουλίου α'.
Ἀναστάσιος Κουτζουκ.
Κυρήτζι γαμβρὸς στέργω καὶ βεβαιόνω τὰ ἄνωθεν καὶ διὰ βεβαίωσι τῆς ἀλήθειας, βάνω καὶ τὴν βούλα μου.
ὁ γράψας Πανταζίου Ἰωάννου μαρτυρεῖ.
Στοίκας Κυρέλα μαρτυρεῖ.
Στοίκας φουστασιη μαρτυρεῖ.
Πάστος τοῦ πάπα Στεφάνου υἱός μάρτυρας.
Βασίλις μάρτυρας».

UN POSSIBLE PRÉCURSEUR DU MISSEL DE 1706 D'ANTHIME D'IBÉRIE*

CĂTĂLINA VELCULESCU

Le premier des trois livres imprimés par le moine Macaire au début du XVIe siècle en Valachie, est un missel slavon, «une traduction du grec, considérée un *rara avis* parmi les missels slavons.».[1]

D'autres missels en slavon suivront : ceux de Şerban, fils de Coresi et aussi le controversé missel de Coresi lui-même, traduit en roumain.[2]

Avec le *Molitvenik* – recueil de textes pour divers offices religieux – slavon imprimé à Câmpulung en 1635 et le missel slavon imprimé à Mănăstirea Dealu en 1646, l'histoire de l'église roumaine compte un nouvel modèle pour ces livres liturgiques : les écrits que Pierre Movilă (Moghila) fait imprimer à Kiev aussi bien avant qu'après avoir été élu métropolite de l'Église orthodoxe d'Ukraine.[3]

Il y a eu beaucoup plus de manuscrits contenant des missels en slavon (ou en grec) que les différentes éditions.[4]

Actuellement, nous ne saurons pas préciser à quel moment et dans quel manuscrit il y aurait eu la première tentative de traduire en roumain « les indications de régie » (le typicon, *le rubricum*). Mais, parmi les manuscrits devenus célèbres, comportant les indications de mouvement et des commentaires traduits en roumain, comptent sans doute le Služebnik (arhieratikon) commandé par Ştefan,

* Il nous a été possible de réunir la documentation nécessaire à cet article, grâce à une bourse de recherche offerte par l'association *VESTIGIA. Manuscript Research Centre*, de l'Université de Graz (Autriche).

[1] Bibliographie et brève présentation de Constantin Teodorovici, *Macarie ieromonahul*, in *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Bucureşti, 1979 (par la suite : *Dicţ.1900*), p. 526–527 ; *Liturghierul lui Macarie. 1508 – 2008*, Arhiepiscopia Târgoviştei. Biblioteca Academiei Române, 2008; *** *Manuscris trilingv. Preliminarii la o editare*, Bucureşti, 2010 (par la suite : *Ms. trilingv*), p. 16–17 etc.

[2] Ion Bianu, Nerva Hodoş, *Bibliografia română veche 1508–1830*, vol. I Bucureşti, 1903 (par la suite: **BRV**); Alexandru Mareş (edit.), *Liturghierul lui Coresi*, Bucureşti, 1969; bibliographie et brève présentation de Constantin Teodorovici, *Coresi diaconul*, in *Dicţ.1900*, p. 217 – 219.

[3] Bibliographie et brève présentation de Zamfira Mihail et Ovidiu Olar in Ms. trilingv, p. 72–95; 173–182.

[4] Bibliographie et brève présentation de Zamfira Mihail in *Ms. trilingv*, p. 183–206. Zamfira Mihail a attiré notre attention sur le fait que chaque prêtre doit être accompagné, dans sa tombe, par le Missel qu'il a reçu lors de son ordination. Recenser les exemplaires préservés ne nous aide donc pas à apprécier l'utilisation et la diffusion de ce livre.

métropolite de Valachie, vers le milieu du XVIIe siècle (ms. rom. **1790** à la BAR Bucureşti) et un manuscrit similaire ayant appartenu, à un moment donnée, à Timotei Cipariu (ms. rom. **1216** à la filiale de Cluj de la BAR). Ce qui rend ces manuscrits uniques c'est (outre les illustrations d'excellente qualité) la présence de parallèles grecs pour certains passages répétitifs en slavon. Si l'on n'a pas trouvé encore de copies des textes des deux manuscrits, on a retrouvé, par contre, quelques « grandes » images du ms. **1790**, maladroitement imitées dans un missel en roumain avec certains parallèles en grec, datant de la dernière année du XVIIIe siècle et toujours de Valachie (ms. rom. **1384** de la BAR Bucureşti).[5]

C'est au métropolite Théodose, successeur de Ştefan Ier, que nous devons l'impression en **1680,** à Bucarest, d'un missel ayant les prières en slavon et le typicon traduit en roumain (et c'est souligné: du grec!)[6]. Les éditeurs n'ont ni repris le texte déjà traduit du manuscrit de lux de Ştefan Ier (ms. **1790**), ni, ce qui plus est, fait appel au Missel – *Leiturgiarion* – slavon de Pierre Moghila. Dans son avant-propos, le métropolite Théodose se prononce catégoriquement en faveur du slavon comme langue des prières: ***Iară Liturghia toată a o prepune pre limba noastră şi a o muta, nice am vrut, nice am cutezat*** (c'est nous qui soulignons).[7] – Et nous n'avons ni voulu, ni osé traduire en notre langue toute la Liturgie. Il y a plusieurs raisons qui déterminent la décision du métropolite: la pauvreté du vocabulaire roumain en la matière; le manque de traducteurs spécialisés; le souci que les gens du peuple ne saisissent pas correctement la signification profonde des textes liturgiques; l'inexistence de telles traductions de textes liturgiques dans la tradition de l'Eglise à laquelle les roumains appartenaient.[8]

Dans *Predoslovie către cititoriu* – Avertissement au lecteur – signé par les hiéromoines Inokenti (Inochentie)-le correcteur et Kiriak (Chiriac)-le typographe, il est clairement exigé que l'on utilise pour les indications uniquement **une source grecque** : „*multe izvodituri* [...] ***sunt afară de treabă, căci nu urmează izvodului grecesc***"; "*având tipicul şi alte rânduiale pre limba rumânească curăţită* ***numai precât iaste în izvodul grecesc.***"[9] (c'est nous qui soulignons) – beaucoup de

---

[5] *Ms. trilingv*, avec citation de la bibliographie antérieure. Dans le Služebnik – de Bucarest (**1790**), le texte des liturgies est suivi d'un Molitvenik complexe, où non seulement le typicon mais aussi certaines prières sont traduits en roumain.

[6] *Sv[â]nta şi d[u]mnezăiasca Liturghie*, Bucureşti, 1680 (**Bucureşti 1680**). Cf. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Bucureşti, 1981 (par la suite: Mircea Păcurariu, *Istoria*), p. 126–141.

[7] **BRV** I, p.234 (avec orthographe actualisée). A remarquer la légende de l'empereur Artaxerxés et du pauvre qui lui donne de l'eau, au moins tant qu'il peut prendre dans le creux de sa main. (op. cit., p. 235).

[8] Voir **BRV** I, p.234: **Iară Liturghia toată a o prepune pre limba noastră şi a o muta, nice am vrut, nice am cutezat** (n.n.) ; drept mărturisesc pentru multe alte pricini ce m-au înpins, săvai că şi pentru scurtă limba noastră ce iaste ; o am făcut şi pentru lipsa dăscăliilor (cum am zis) ce nu sânt întru ticălos rodul nostru, şi pentru neînţelégerea năroadelor, tainele ce sânt şi ce însemnează, şi şi pentru neobiciaiul besérecii noastre ce până astăzi n-au ţinut.

[9] **BRV** I, p. 236.

sources ne sont pas arhieraticon car elles ne suivent pas la source grecque ; ayant le typicon et autres dispositions en bon roumain qui suit la source grecque – .

Nous déduisons que si l'on n'avait pas tenu compte de *Služebnik* de Ştefan ce n'est pas nécessairement dû à l'ignorance du manuscrit[10], mais peut-être à une conception différente de la source la plus indiquée pour le typicon. Il est fort probable que les auteurs de *Predoslovia* ci-dessus mentionnée y polémiquent avec l'usage des éditions de Kiev de Pierre Moghila. Ces auteurs mentionnent (en polémiquant) « La Hiérarchie céleste» de Dionysos l'Aréopagite et font des affirmations raffinées de typologie biblique.[11] Il se pourrait que les signataires (Inokenti et Kiriak) aient traduit intégralement le texte de leur préface, mais aussi qu'ils aient paraphrasé, comme il y avait l'habitude, un modèle quelconque. Si, actuellement, on ne peut déterminer le rapport entre paraphrase et originalité, on peut affirmer qu'ils ont réalisé quelques unes des plus belles pages en langue roumaine, au XVIIe siècle.

Le texte du missel du métropolite Théodose se retrouve, avec quelques modifications, dans les éditions de **Buzău** – en l'an **1702**, et de **Iaşi** – en **1715**[12]**.** A notre avis, parmi les modifications les plus intéressantes figure l'introduction du passage critique *De proscomidia diaconilor* – De la préparation des offrandes par les diacres –, repris par les missels roumains antérieurs aux éditions de Pierre Moghila, donc justement à la source considérée non-indiquée par les auteurs du missel **Bucureşti 1680**.[13]

Une année avant la parution du missel du métropolite Théodose, donc en l'an **1679**, on avait imprimé à Iaşi *Dumnăzăiasca liturghie* – la Divine liturgie – du métropolite Dosoftei, avec un texte intégralement en roumain et une démonstration, en préface, non seulement de l'acceptabilité mais aussi de la nécessité de faire connaître les textes liturgiques en langue vernaculaire.[14]

---

[10] Ignorance réelle à en croire l'affirmation faite dans *l'Epistola dedicatorie* – la dédicace – signée par Théodose. (**BRV** I, p. 234). Il reste pourtant à savoir si l'affirmation du Métropolite : *altă dată ca aciasta nu s-au făcut* – on n'a jamais fait telle chose – se réfère en général à toute traduction du typicon en roumain ou seulement à la traduction de ce typicon du grec en roumain.

[11] A l'époque, le métropolite Dosoftei s'y intéressait aussi. *Psaltirea în versuri. 1673*, édition de N.A.Ursu, Iaşi, 1974, p. 17–23, 191–203, 319, 337–338, 357–359, 419–421, 571–573, 603–615, 621-623, 911–913, 921–925, 937, 955, ainsi que les commentaires des sous-titres de plusieurs psaumes. Lors de son exil en Pologne, le métropolite Dosoftei „a tradus din greceşte în slavo-rusă" – a traduit du grec en slavo-russe – un des ouvrages fondamentaux pour l'allégorie spirituelle (dont la typologie biblique) *Histoire ecclésiastique* de Germain Ier, patriarche de Constantinople. Un peu plus tard – 1697 – sera imprimée à Iaşi *Tâlcuirea Sfintei Liturghii* – l'interpretation de la sainte liturgie, „tradusă din greceşte în româneşte" – traduite du grec en roumain – par Jeremias Kakavelas. Cf. Mircea Păcurariu, *Istoria*, p. 105, 108. A peu près à la même époque (année 1700), Dimitri Cantemir allait écrire *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago.*

[12] *S[f]ânta şi dumnezăiasca Liturghie*, Buzău, 1702; Iaşi, 1715.

[13] *Ms. trilingv*, p. 23 – 25.

[14] Edition N.A. Ursu, Iaşi, 1980. Rodica Şuiu, Dosoftei, mitropolitul, in Dicţ. 1900, p. 296–302; N. A. Ursu, Nicolae Dascălu, Mărturii documentare privitoare la viaţa şi activitatea Mitropolitului

Après l'initiative de Coresi (qui n'a traduit et imprimé que la liturgie de St. Jean Chrysostome), c'était la première traduction non seulement du typicon mais aussi des prières. Bien que réédité en l'an **1683**, le missel de Dosoftei ne s'impose pas comme norme des écrits imprimés ultérieurs et c'est, peut-être à cause de l'attitude violemment négative de la Patriarchie de Constantinople à l'égard du métropolite réfugié en Pologne.

Il semble que le missel d'**Antim** Ivireanul – d'Ibérie – (imprimé en l'an **1706** à Râmnic, comme une partie du livre intitulé *Euchologion*[15]; réédité en l'an **1713** à Târgovişte[16]) soit le premier texte intégralement en roumain repris, avec quelques modifications, jusqu'à présent par les différentes éditions des missels orthodoxes.[17]

Dumitru A. Vanca, prêtre, docteur en théologie et chargé de cours à la Faculté de Théologie Orthodoxe d'Alba Iulia, a fait des recherches et a récemment édité *Rânduiala diaconstvelor* – le Missel des diacres – imprimé à Alba Iulia en l'an 1687. Le livre a été traduit du slavon, comme indiqué dans la feuille de titre, sans pourtant mentionner le nom du traducteur – on pourrait supposer qu'il s'agisse du protopope Ioan Zoba de Vinţ. *Textul cuprinde Sfânta şi Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, Rânduiala Vecerniei, a Miezunopticii şi a Utreniei.* [...] *Această lucrare nu este o simplă colecţie de ectenii,* [...] *ci un mic Liturghier.*"[18] – Le texte contient la Sainte et Divine Liturgie de Saint Jean Chrysostome, le typicon des Vêpres, des Matines et des Laudes. Cet ouvrage n'est pas un simple recueil d'écténies mais un petit Missel –.

Dans son étude, Père Dumitru Vanca démontre de manière convaincante combien la traduction en roumain du typicon des ***Diaconstve*** (l'an 1687) ressemble à de celle du missel de l'an **1680**, **Bucureşti**.

Nous faisons remarquer que la traduction roumaine des prières entonnées par le diacre, le chœur ou le prêtre[19] se rapproche clairement de la traduction utilisée par **Antim** Ivireanul – d'Ibérie- dans son missel (**1706, 1713**). Des passages entiers se superposent parfaitement, mais il y a aussi des différences qui vont de l'inversion

---

Dosoftei, Iaşi, 2003; N.A. Ursu, Contribuţii la istoria culturii româneşti în secolul al XVII-lea. Studii filologice, Iaşi, 2003; etc.

[15] *Euhologion adecă M[o]l[i]tvinic*, Râmnic, 1706 (**Antim 1706**).

[16] *Dumnezeeştile şi sf[i]ntele Liturghii*, Târgovişte, 1713 (**Antim 1713**).

[17] Mircea Păcurariu, *Istoria*, p. 148, 150, 151; N.A. Ursu, *Notă asupra ediţiei*, in Dosoftei, *Dumnezăiasca Liturghie. 1679*, Bucureşti, 1980, p. XLIX. Bibliographie et brève présentation in *Ms. trilingv*, p. 25–26.

[18] Dumitru A. Vanca, *Rânduiala Diaconstvelor. Liturghia românilor ardeleni în sec. XVII*, Alba Iulia, 2009 (par la suite: Vanca, ***Diaconstve***), surtout la page. 35 et les suivantes. Je remercie Père Vanca pour le beau livre qu'il m'a offert.

[19] La plupart en sont entonnées à haute voix de sorte qu'elles soient entendues par les fidèles. Pourtant *Notre Père*, dit par les *fidèles*, et *Le Crédo*, dit par *le chantre,* ainsi que d'autres petits passages restent en slavon (***Diaconstve***, p. 123, 131). En marge, on trouve parfois, en slavon, les deux-trois premiers mots des prières traduites. Quant aux prières que le prêtre récite à voix basse, elles comportent, des fois, les deux-trois premier mots indiqués, le plus souvent en slavon et exceptionnellement en roumain (voir p. 125: *Popa dzice în taină: Aşijderea şi potiriul după cină grăind* – Le Prêtre récite à voix basse : Tout comme le verre après la cène en disant...).

des mots au changement de formulation ou à la suppression de syntagmes (voir **ANNEXE**).

Considérons plus attentivement les possibles liens entre ***Diaconstve*** et **Antim 1706 & Antim 1713.** Le typographe qui travaille en 1687 aux ***Diaconstve*** s'appelle Kiriak, vraisemblablement le même Kiriak qui avait imprimé le missel **Bucureşti 1680.**[20] Rappelons qu'à Bucarest, Kiriak signe avec Inokenti, correcteur, le remarquable avertissement aux lecteurs ci-dessus mentionné. Auraient-ils contribué à la traduction du typicon imprimé en **1680** ? A mentionner qu'à Bucarest on soutient haut et fort que pour le typicon on a utilisé une source grecque, car seule acceptable ; à Alba Iulia, pour un texte semblable aux – ***Diaconstve***, 1687 –, mais pas identique (comme démontré par père Dumitru Vanca), on indique une source de „limba sloveniască" – langue slavonne – ce qui est édifiant pour les traductions, retraductions et remaniements selon des sources différentes[21]. Il est probable que les uns et les autres aient raison. De toute façon, en Transylvanie, à ce qu'il paraît, les sources slavonnes, garantie de „pravoslavia" – la vraie foi orthodoxe –, l'emportaient haut la main.

Comme mentionné, le métropolite Théodose s'opposait fermement à la traduction des prières. Kiriak, personne cultivée, à ce qu'il paraît, aurait-il travaillé aussi à une traduction des prières récitées à haute voix ? Et, le cas échéant, l'a-t-il fait tout seul ou en collaboration avec d'autres „oameni învăţaţi" – érudits ? Ou, peut-être, a-t-il seulement repris une telle traduction ?

Si le Kiriak de Bucarest est „Moldoveanul" – le moldave –, il est possible qu'il ait été porteur de la conviction, exprimée et démontrée par Dosoftei, que même la traduction en intégralité des textes liturgique constitue tout le contraire d'un péché. Mais pendant le ministère du métropolite Théodose, l'impression d'une traduction en roumain des prières était inconcevable. Même l'évêque Mitrophan, disciple de Dosoftei, a dû, lorsqu'il exerçait son ministère en Valachie, renoncer à ce souhait.[22]

A ce que l'on sache, à un moment donné, Kiriak traverse les Carpates (pour quelle raison ? avec quel but ? invité par qui ?) et on le retrouve collaborer avec l'archiprêtre Ioan Zoba de Vinţi.[23] Mais le Kiriak d'Alba Iulia est-il le même que celui de Bucarest ?

Pour l'instant, une chose est sure : les textes des prières liturgiques des ***Diaconstve*** ressemblent aux textes correspondants d'**Antim 1706 & Antim 1713** à un point tel que nous nous devons d'y accorder toute notre attention.

---

[20] **BRV** I, p. 237, 251, 280, 296, 340; **BRV**, IV (I. Bianu, Dan Simonescu, Bucureşti, 1944), p. 25–26; Mircea Păcurariu, *Istoria*, p. 91, 124, 134, 174, 247; Doru Bădără, *Tiparul românesc la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea*, Brăila, 1998, p. 120, 172; Vanca, ***Diaconstve***, p. 35, 38, 49–50, 52–53, 172–173; Alin Mihai Gherman, *Locul unui text în istoria literaturii*, în Vanca, ***Diaconstve***, p. 14–15.

[21] Zamfira Mihail, *Retranslating, a Method employed in Romanian Religious Literature*, in *Mnogokratnite prevodi v južnoslavjanskoto srednovekovie*, vol. coord. de Lora Taseva etc., Sofia, 2006, p. 491–502.

[22] Mircea Păcurariu, *Istoria*, p. 172–177.

[23] Pour un nouvel point de vue le concernant, voir Ana Dumitran, Ioan Mircea, Gudor Botond, *Noblețe prin cultură*, „Acta Musei Apulensis", 2000, nr. 2, p. 11 – 21; Vanca, ***Diaconstve***, p. 37–51.

Plusieurs hypothèses sont envisageables:

a. Quelqu'un – peut-être même le typographe appelé Kiriak – est venu en Transylvanie muni d'une traduction manuscrite des prières récitées à haute voix. S'agissait-il d'une traduction déjà paufinée (faite à Bucarest) ou Ioan Zoba de Vinți a-t-il contribué à son tour à son amélioration ?

b. Ou, au contraire, la traduction des ***Diaconstve*** n'est le fait que de Ioan Zoba de Vinți ou d'un autre transylvain.

Les convictions de l'archiprêtre transylvain et du clergé orthodoxe de Transylvanie quant à la nécessité de traduire en roumain les textes des liturgies (au moins de la plus fréquemment officiée: celle de Jean Chrysostome) différaient de celles du métropolite Théodose de Valachie, ce qui a d'ailleurs rendue possible l'impression du livre de 1687. En 1675 déjà, le synode d'Alba Iulia, le métropolite Sava Brancovič en tête, avait donné sa bénédiction „ca slujba să fie făcută integral în limba română"[24] – pour que la messe soit intégralement officiée en roumain –.

Il est donc de rigueur de comparer les prières liturgiques des ***Diaconstve***, d'une part avec des manuscrits de Transylvanie antérieurs à l'an 1687 et d'autre part avec le même type de manuscrits de Valachie et – pourquoi pas? – de Moldavie.

Comment Antim d'Ibérie a-t-il eu connaissance de la traduction imprimée des ***Diaconstve?***

Ce petit livre aurait-il circulé au sud des Carpates?

Ou, peut-être, dans les milieux érudits de l'entourage de la métropolie de Bucarest gardait-on encore une copie manuscrite de la traduction des prières liturgiques partie ensuite pour Alba Iulia ?

Le missel d'**Antim** a été imprimé, pour la première fois, à Râmnic, en **1706** alors qu'il y exerçait son ministère d'évêque, mais à Bucarest, il y avait toujours le métropolite Théodose, adversaire, à ce moment là, incontournable de la traduction des prières. Il se pourrait qu'Antim ait utilisé **aussi** – pour les textes du typicon – l'édition **Bucarest 1680** (ou **Buzău 1702**?) du missel de Théodose, mais d'une manière différente de celle des éditeurs d'Alba Iulia. Pour les prières, il a utilisé probablement un texte semblable ou identique aux ***Diaconstve*** – 1687 –, en le modifiant comme pour le typicon. Futur métropolite, comme successeur de Théodose, Antim avait fait preuve de courage lorsque, en tant qu'évêque, il avait imposé une

[24] Brève présentation et bibliographie de Ana Dumitran, *Românii din Transilvania între provocările Reformei protestante şi necesitatea reformării ortodoxiei (mijlocul sec. XVI-sfârşitul sec. XVII). Contribuţii la definirea conceptului de reformă ortodoxă*, „Annales Universitatis Apulensis. S. Historica", 2002, p. I, p. 58 et suivantes; Vanca, ***Diaconstve***, p. 17–25, 40–42.

Il ne faut pourtant pas oublier qu'en l'an 1698, le Patriarche Dosithée de Jérusalem poussait le Métropolite de Transylvanie, Atanasie Anghel (n.n.: à l'occasion de son ordination comme évêque, à Bucarest), à faire des efforts *soutenus* pour que la messe ordinaire *soit officiée en entier en slavon ou en grec* et **non en roumain** (c'est nous que soulignons) *ou autrement*. Voir Justin, Métropolite de Moldavie et de Succeava, *Cuvânt înainte*, in *Dosoftei. Psaltirea*, p. XXI. Voir aussi Mircea Păcurariu, *Istoria*, p. 269, 298–299.

innovation fondamentale : **l'impression** de la traduction des prières liturgiques, laquelle diffère des passages correspondants des ***Diaconstve*** car elle comportait **aussi** les prières à voix basse en roumain[25]. Antim a survécu dix ans (dont huit comme métropolite) à la première édition de son missel (intégralement traduit et qu'il a fait rééditer en **1713**), pendant lesquelles il a soutenu, sans faillir, son geste novateur.[26]

Il est possible que le texte de la traduction en roumain (partielle ou intégrale) des prières ait circulé en copies manuscrites bien avant leur impression. Y aurait-il eu des prêtres (dont Antim lui-même) qui aient récité **ce texte** lors des offices, en utilisant les copies manuscrites, avant même son « autorisation » par l'impression ?

L'impression et l'étude des ***Diaconstve*** ouvrent une nouvelle perspective à la recherche concernant la manière dont l'office de la liturgie en roumain s'est généralisé. Ce processus semble avoir été plutôt le résultat du travail de plusieurs érudits (qui répondaient ainsi au développement naturel du culte) que celui de quelque(s) initiative(s) privée(s), parfois dictatoriale(s) ou d'autres fois bienveillante(s).

En même temps, nous ne devons ignorer non plus l'opposition tenace aux renouvellements manifestée par des personnalités telles Dosithée ou Hrisant – patriarches de Jérusalem ayant fait de longs séjours dans les pays roumains – et autres anonymes plus ou moins avisés, comme cette personne qui note en cyrilliques, d'une écriture nerveuse et malhabile : ***Să se ştie că această Liturghie nu este bună*** (c'est nous qui soulignons) – Que l'on sache que cette Liturgie n'est pas valable. Il s'agit d'une annotation sur un exemplaire de la **BAR** – d'**Antim 1713**, notamment un missel intégralement traduit en roumain qui deviendra le texte « officiel » de l'Eglise Orthodoxe !

ANNEXE

Diaconstve

(p. 146) *Pre cea svântă, curată, pre binecuvântată, slăvită, Biruitoarea noastră, de Dumnădzău Născătoare şi pururea Ficioară Mariia, cu toţi svinţii pomenindu-o, înşine pre noi şi unul pre altul şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnădzău să o dăm.*

Preotul dzice văzglaşenia:

Că eşti Dumnădzău bun şi iubitoriu de oameni şi Ţie mărire trimitem [...]

---

[25] Nous ne pouvons pourtant pas ignorer que Théodose avait recommandé Antim comme successeur. Mais comme aurait réagit le vieux Théodose à la parution du volume **Antim 1706** ?

[26] La réimpression en 1715 à **Iaşi** (avec la bénédiction de Hrisant Nottara, patriache de Jérusalem, reconnu comme adversaire d'Antim) du missel de Théodose – **Bucureşti 1680** (qui n'a que le typicon traduit en roumain) – semble polémiquer avec la (ré)édition d' **Antim 1713** (avec traduction intégrale en roumain, **y compris** des prières à voix basse).

Antim 1713

(f. 13) *Pe prea sfânta, curata, prea blagoslovita, slăvita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioară Mariia, cu toţi sfinţii pomenindu-o, pre noi înşine şi unul pre altul şi toată viiaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.*

Strana: Ţie Doamne.

Şi preotul văzglaşeniia:

Că Dumnezeu bun şi iubitoriu de oameni eşti şi Ţie mărire înălţăm [...]

Diaconstve

(p. 152) *Ascultă-ne (pre noi), Doamne, Mântuitoriul nostru (carele eşti) nădéjdea tuturor marginilor pământului şi celora ce sânt pre mare departe. Milostive, să fii milostiv noao pentru păcatele noastre şi ne miluiaşte pre noi. Că eşti Dumnădzău milostiv şi de oameni iubitoriu şi Ţie mărire trimitem, Părintelui şi Fiiului şi Duhului Svânt, acum şi pururea şi în vécii vécilor.*

Antim 1713

(f. 15) *Auzi-ne pre noi Dumnezeule, Mântuitorul nostru, nădejdea tuturor marginilor pământului şi a celora ce sânt pre mare departe. Şi, milo(**15**^{v})stive stăpâne, milostiv să fii noao pentru păcatele noastre şi ne miluiaşte pre noi. Că milostiv şi iubitoriu de oameni Dumnezeu eşti şi Ţie mărire înălţăm, Tatălui şi Fiiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vécii vécilor amin.*

Diaconstve

(p. 161) *Încă ne rugăm pentru toţi fraţii noştri şi pentru toţi pravoslavnicii creştini. Văzglaşenie: Că eşti milostiv şi iubitoriu de oameni* [...]

Sv[i]ntei deofiinţă şi făcătoarei de viaţă şi nedespărţitei Troiţe [...]

Antim 1713

(f. 17) *Încă ne rugăm pentru toţi fraţii noştri şi pentru toţi pravoslavnicii creştini. Că milostiv şi iubitoriu de oameni eşti* [...]

Sfintei şi cei deofiinţă şi făcătoarei **(f. 17**^{v}**)** *de viiaţă şi nedespărţitei Troiţe.*

Diaconstve

(p. 92) *Diaconul sau preotul: Cu pace Domnului să ne rugăm.*

[...]

Diaconul: Pentru pacea cea de sus şi pentru mântuirea sufletelor noastre, Domnului să ne rugăm.

Pentru pacea a toată lumea şi pentru bună tocmirea svintelor besérerecilor a lui Dumnădzău şi pentru adunarea tuturor, Domnului să ne. (sic)

Pentru svânta casa aceasta şi pentru cei ce întră într-însa cu credinţă şi cu bună cucerie şi **(p. 94)** *cu frica lui Dumnădzău, Domnului să ne ru.* (sic)

[...]

(**p. 96**) *Pentru ca să ne izbăvim noi din toată scârba, mânia şi nevoia, Domnului să ne rugăm.*

Antim 1713

(**f. 36**) *Iară diaconul: Cu pace Domnului să ne rugăm.*

Pentru pacea de sus şi pentru mântuirea sufletelor noastre, Domnului să ne rugăm.

Pentru pacea a toată lumea şi pentru bună starea sfintelor lui Dumnezeu beséreсii şi pentru unirea tuturor, Domnului să ne rugăm.

Pentru sfânta beséreca aceasta şi pentru ceia ce cu credinţă şi cu bună cucernicie şi cu frica (**36**^{v}) *lui Dumnezeu întră într-însa, Domnului să ne rugăm.*

[...]

Pentru ca să ne izbăvim noi de tot necazul, mânia şi nevoia, Domnului să ne rugăm.

Diaconstve

(**p. 102**) *Prea înţălepciune dreaptă să ascultăm svânta Evanghelie. Pace tuturor.* [...]

Diaconul: De la (imerec)svânta Evanghelie cetenie [...]

Iară diaconul începe aşea: Să dzicem toţi din tot sufletul şi din tot gândul nostru, să dzicem toţi.

Strana: Doamne miluiaşte. Doamne a toate ţiitoriule, Dumnedzăul părinţilor noştri, rugămu-ne Ţie ascultă-ne şi ne mi(**p. 104**)*-luiaşte.*

Miluiaşte-ne pre noi, Doamne, după mare mila Ta, rugămu-ne Ţie, ascultă-ne şi ne miluiaşte.

[...]

(Încă ne rugăm pentru bun credincios şi iubitoriul de Hristos, domnul nostru (imerec). [...]

Antim 1713

(**f. 40**^{v}) *Cu înţelepciune direaptă să ascultăm sfânta Evanghelie.* [...] *Pace tuturor.* [...]

Iară diaconul zice: De la (cutarele) a sfintei Evanghelii cetenie. [...]

Diaconul [...]: *Să zicem toţi din tot sufletul şi din tot cugetul nostru, să zicem.*

(**f. 41**) *Strana: Doamne miluiaşte-ne. Doamne a tot stăpânitoriule, Dumnezeul părinţilor noştri, rugămu-ne Ţie auzi-ne şi ne miluiaşte.*

Miluiaşte-ne pre noi, Dumnezeule, după mila Ta, rugămu-ne Ţie, auzi-ne şi ne miluiaşte.

[...]

Încă ne rugăm pentru bun credinciosul şi iubitoriul de Hristos, domnul nostru (cutare). [...]

Diaconstve

(p. 106) *Că eşti milostiv şi iubitoriu de oameni Dumedzău şi Ţie mărire trimitem, Părintelui şi Fiiului şi Duhului Svânt, acum şi pururea şi în vécii vécilor.*

Antim 1713

(f. 41^{v}) *Că milostiv eşti şi iubitoriu de oameni Dumnezeu şi Ţie mărire înălţăm, Tatălui şi Fiiului şi Sfântului Duh, acum şi pururi şi în vécii vécilor.*

Diaconstve

(p. 110) *Strana* [...]: *Doamne miluiaşte.*

Credincioşii - pentru cei chemaţi să ne rugăm, ca Domnul să-i miluiască pre dânşii.

Să chéme pre dânşii cu cuvântul adevărului.

Să le descopere lor Evanghelia direptăţii.

Să înpreunédze pre dânşii cu svânta Sa săbornică şi apostoliască Besérecă.

Mântuiaşte, miluiaşte, foloséşte şi ne ferésţe pre noi, Doamne, cu darul Tău cel bun.

Cei chemaţi capetele voastre Domnului plecaţi.

Strana: Ţie Doamne.

[...]

Ca să mărescă şi aceia, cu noi, preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău [...].

Antim 1713

(f. 41^{v}) *Strana: Doamne miluiaşte.*

Cei credincioşi pentru cei chemaţi să ne rugăm, ca Domnul să-i miluiască pre dânşii.

Să-i chiame pre dânşii cu cuvântul adevărului.

Să le descopere lor Evanghelia direptăţii.

Să-i înpreune pre dânşii cu sfânta Sa săbornicească şi apostolească Besérică.

Mântuiaşte, miluiaşte, apără şi îi păzéşte, **(f. 42)** *Dumnezeule, cu darul Tău.*

Cei chemaţi capetele voastre Domnului să le plecaţi.

Strana: Ţie Doamne.

[...]

Ca şi aceştea înpreună cu noi să mărescă preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău [...]

Diaconstve

(**p. 112**) [...] *Diaconul le dzice:*

Pentru pacea cea de sus şi pentru mântuirea sufletelor noastre, Domnului să ne rugăm.

Pentru pacea a toată lumea şi pentru bună tocmirea svintelor beséricilor a lui Dumnedzău şi pentru adunarea tuturor, Dom. (sic)

Pentru svânta casa aceasta şi pentru ceia ce întră într-însa cu credinţă şi cu bună cucerie şi cu frica lui Dumnădzău, Dom. (sic)

Pentru ca să ne izbăvim noi din toată scârba, mâniia, şi nevoia, Dom. (sic)

Folosêşte, mântuiaşte, miluiaşte, şi ne ferêşte pre noi, Doamne, cu darul Tău cel bun. Prea înţelepciune.

Antim 1713

(**f. 42^{v}**) [...] *Diacon zice:*

Pentru pacea de sus şi pentru mântuirea sufletelor noastre, Domnului să ne rugăm.

Pentru pacea a toată lumea şi pentru bună starea sfintelor lui Dumnezeu beséreci şi pentru unirea tuturor, Domnului să ne rugăm.

Pentru sfânta beséreca aceasta şi pentru ceia ce cu credinţă şi cu bună cucernicie şi cu frica lui Dumnezeu întră într-însa, Domnului să ne rugăm.

Apără, mântuiaşte, miluiaşte şi ne păzêşte pre noi, Dumnezeule, cu darul Tău. Înţelepciune.

L'HISTOIRE IMPOSSIBLE. AUTOUR D'UNE LETTRE DU REVEREND THOMAS PAYNE (CONSTANTINOPLE, 3/14 MARS 1735)[1]

OVIDIU OLAR

« Je prie Dieu de me permettre de penser ainsi jusqu'à la fin de mes jours et, puisque je vais devoir me contenter de la maigre lumière que le ciel nous dispense, d'oublier peu à peu le stimulant soleil de Constantinople… »
Lady Mary Wortley Montagu à l'abbé Conti – Douvres, le 31 octobre 1718[2]

Le 3/13 mars 1735, le révérend Thomas Payne, aumônier de l'ambassade d'Angleterre à İstanbul, envoya une longue lettre à Genève[3]. Le destinataire – Jean-Alphonse Turrettini, professeur d'histoire ecclésiastique et de théologie à l'Académie de Calvin[4] – l'avait prié de lui fournir des informations qui puissent

[1] En 2008, j'ai bénéficié d'une bourse Regard qui m'a permis d'effectuer un séjour de deux mois à *l'Institut d'Histoire de la Réformation* de Genève. J'y ai présenté mes recherches lors d'un « tea-talk » intitulé « Liaisons dangereuses. Le patriarche de Constantinople Kyrillos Loukaris (1570/2–1638) et Genève ». C'est à ce moment-là que j'ai appris l'existence de la lettre qui fait l'objet des pages à suivre. Je tiens donc remercier Mme Maria-Cristina Pitassi de me l'avoir signalé, comme d'ailleurs pour la relecture du texte ; M. Pierre-Olivier Léchot de m'avoir fourni des photocopies et un excellent regeste, publié depuis dans l'*Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turrettini* (cf. *infra*, note 3) ; M. Nicolas Fornerod de m'avoir aidé à repérer l'original conservé à la Bibliothèque de Genève. Je tiens également à remercier toute l'équipe de l'Institut, M. Philip Benedict en tête, pour le chaleureux accueil qu'ils m'ont fait. Deux bourses octroyées en février 2009 et juin 2010 par *l'École française d'Athènes* m'ont offert la possibilité de consulter les importantes contributions grecques pertinentes au sujet. J'en suis particulièrement reconnaissant à M. Dominique Mulliez et aux membres de l'École pour leur précieux appui. Quant à Ionuţ Tudorie, qu'il soit remercié pour la riche bibliographie sur les non-jureurs.

[2] Lady Mary W. Montagu, *L'Islam au cœur 1717–1718. Correspondance – Lettres turques.* Lettres choisis et présentés par Verena von der Heyden-Rynsch. Traduit de l'anglais par Pierre Charras, Mercure de France, 2001, p. 116.

[3] BGE Ms. fr. 492, ff. 32r, 34–37. Voir l'*Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turrettini*. Sous la direction de Maria-Cristina Pitassi. Avec la collaboration de Laurence Vial-Bergon, Pierre-Olivier Léchot et Éric-Olivier Lochard, Paris : Honoré Champion 2009, IV, p. 671–674 (n° 4744).

[4] Sur Turrettini, outre l'ouvrage désormais classique d'Eugène de Budé, *Vie de J.-A. Turrettini, théologien genevois (1671–1737)*, Lausanne : Bridel 1880, cf. Maria-Cristina Pitassi, *De l'orthodoxie aux Lumières. Genève 1670–1737*, Genève : Labor et Fides 1992, pp. 41 sq. : Martin I. Klauber, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism. Jean-Alphonse Turretin (1671–1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva*, Selinsgrove-London-Toronto : Susquehanna University Press-Associated University Press 1994 ; Maria-Cristina Pitassi, « Profilo intellettuale di Jean-Alphonse

éventuellement aboutir à une « histoire en abrégé de vies des Patriarches de Constantinople et des choses le plus mémorables » arrivées pendant leur gouvernement[5].

Auteur d'un *Compendium ecclesiasticæ historiæ* à usage scolaire qui allait de la naissance du Christ jusqu'à la fin du XVIIe siècle, publié en 1734, le genevois désirait ajourner et éditer l'intégralité de son cours[6]. Bien que bref, un chapitre sur le passé récent de l'Église grecque lui était fort nécessaire pour ce que le tableau brossé soit complet. Puis, le tragique destin de Kyrillos Loukaris – le fameux « patriarche calviniste » dont les exploits, défendus contre « les clabauderies de Rome » et les témoignages « mendiés » rassemblés par les jansénistes Arnauld et Nicole, dominent la section de l'ouvrage intitulée *De Ecclesia Græca* – lui permettait de réitérer les accusations à l'égard du Catholicisme romain. Enfin, les liaisons que le prélat grec avait formées avec le parti protestant de son temps l'incitaient à espérer dans un meilleur avenir pour la Réforme[7].

Vues les étroites relations théologiques et ecclésiastiques liées au début du XVIIIe siècle entre Genève et l'Albion, l'appel à Payne était tout à fait compréhensible[8] ; cela d'autant plus que le révérend pouvait à juste titre passer pour un expert dans les affaires religieuses du Levant[9]. Arrivé sur les rives du Bosphore le 6/16 février

---

Turrettini, teologo *éclairé* », in *Actum Luce* (Rivista di Studi lucchesi), Lucca 1993 [1996] (*I lucchesi a Ginevra da Giovanni Diodati a Jean-Alphonse Turrettini*. Atti del Convegno internazionale tenutosi a Lucca il 16 giugno 1990), p. 63–74.

[5] Malheureusement, on ignore pour le moment où se trouve la lettre de Turrettini, datée du 15 avril 1734.

[6] Cf. Eadem, « La réécriture de l'histoire ecclésiastique entre *ætas et sæculum* », in *Systématique et iconographie du Temps. Essais sur la notion de période*. Textes réunis et présentés par Martine Groult, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne Jean Monet, 2004, p. 65.

[7] Joh. Alph. Turrettino, *Historiæ Ecclesiasticæ Compendium a Christo nato usque ad annum MDCC*, Genevæ, Typis Fabri & Barrillot 1734, pp. 433–438 ; Genevæ, Typis Barrillot & Filii 1736[2], p. 452–456 ; Joh. Alphonsi Turrettini *Opera omnia theologica, philosophica et philologica.* Tomus tertius et postremus. Leovardiæ et Franequeræ. Apud H.A. de Chalmot et D. Romar, 1776, pp. 295–296 [J.A. Turrettini *Compendium Historiæ Ecclesiasticæ a Christo nato usque ad annum MDCC. Cum continuatione ad præsens usque tempus auctius et emendatus.* Editum a Joh. Simonis, Histor. s. et Antiq. Prof.] (Sec. XVII – Sectio XII. De Ecclesia Græca). Mes citations sont tirées de J. Alphonse Turretin, *Abrégé de l'histoire ecclésiastique. Depuis la naissance de Jesus-Christ jusqu'à l'an MDCC.* Traduit du Latin, Avec un Discours préliminaire du traducteur & des notes. A Neuchatel, Chez Samuel Fauche, Libraire. Imprimé, chez Jean Frederic Hugi, 1765, p. 147–150 (Siècle XVII – Section XII. De l'Eglise Grecque). Il n'y a pas des différences entre les (deux premières) éditions ; il semble donc que Turrettini ait ramassé les informations pour une version « longue » qui n'a jamais vu le jour.

[8] Cf. Maria-Cristina Pitassi, « Quand le calvinisme genevois parlait anglican : les relations théologiques et ecclésiastiques entre Genève et l'Angleterre dans la première moitié du XVIIIe siècle », BSHPF 153 (2007), p. 231–244.

[9] Pour des détails sur l'activité de Payne à Constantinople, voir le fort intéressant journal de Samuel Medley, « Stoor keeper & Cheife Buttler » et puis « Groome of the Chambers » du Lord Kinnoull, ambassadeur britannique auprès de la Porte ottomane ; Nigel Webb, Caroline Webb, *The Earl and His Buttler in Constantinople. The Secret Diary of an English Servant among the Ottomans*, London-New York : I. B. Tauris 2009 [2006], p. 26, 73, 76–7, 115, 132, 134, 143–5, 148–9, 154–5, 159, 162–3, 165, 167, 170, 178, 180, 190, 192.

1719 comme « chaplain to the Factory of Constantinople », c'est-à-dire comme chapelain de la Compagnie du Levant, l'anglais avait accumulé une grande expérience, tout en gagnant la confiance de son patron, l'archevêque de Cantorbéry William Wake (1657–1737)[10].

Mais, malgré la grande renommée dont Turrettini jouissait au cœur de la République des lettres et malgré le fait que Payne était au courant de l'amitié et des projets communs, visant à surpasser les « petites différences » séparant luthériens, calvinistes et anglicans, que partageaient l'influent professeur genevois et le « primat de toute l'Angleterre »[11], la réponse à l'épître de 15 avril 1734 tarda presque une année.

« Quelques empêchements imprévus » y avaient intervenus. Premièrement, l'état précaire des sources[12] ; le patriarcat de Constantinople n'avait pas d'archives bien rangées « d'où l'on pourrait tirer des mémoires » pertinentes au sujet qu'intéressait Turrettini[13]. Deuxièmement, la peste ; présence fort fréquente à Constantinople, comme d'ailleurs partout dans l'Empire ottoman, cette maladie épidémique avait commencé à « régner » dans les quartiers où résidaient les ecclésiastiques grecs, obturant toute tentative d'obtenir des données orales sur « ce qui s'est passé depuis le commencement du siècle courant »[14]. Enfin, la réticence des hauts prélats à parler de leurs affaires ; en dépit du fait qu'on lui avait dévoilé l'existence d'un manuscrit contenant « bien de choses remarquables touchant les caractères des

[10] Wake à William Beauvoir (30 août/10 septembre 1718) ; David Wilkins à Beauvoir (4/15 septembre 1718). Cf. Jacques Gres-Gayer, *Paris-Cantorbéry (1717–1720). Le dossier d'un premier œcuménisme*, Paris : Beauchesne 1989, p. 207, 212 (n° 49).

[11] Cf. Norman Sykes, *William Wake, Archbishop of Canterbury 1657–1737*, Cambridge : Cambridge University Press 1957, II, pp. 1–88 ; Martin I. Klauber, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism...*, p. 165–187 ; Maria-Cristina Pitassi, « 'Nonobstant ces petites differences' : enjeux et présupposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIIIe siècle », in *La tolérance. Colloque international de Nantes, mai 1998*. Sous la direction de Guy Saupin, Rémi Fabre et Marcel Launay, Rennes : Presses Universitaires de Rennes 1999, p. 419–426.

[12] C'est un problème qui persiste même de nos jours ; cf. Christian Hannick, « Tradition et innovation dans les usages de la chancellerie du patriarcat de Constantinople à l'époque postbyzantine », in *Kanzleizessen und Kanzleisprachen im östlichen Europa*. Herausgegeben von Christian Hannick, Köln-Weimar-Wien : Böhlau 1999 [Archiv für Diplomatik 6], p. 129 sq.

[13] Il faut noter que l'important recueil intitulé Νομικὴ Συναγωγὴ (Bibliothèque Nationale d'Athènes, Μετόχι τοῦ Παναγίου Τάφου 2), composé par les soins et aux frais du patriarche Dosithée de Jérusalem vers 1680, pourrait refléter le désordre régnant à la fin du XVIIe siècle au sein des archives du patriarcat de Constantinople. Voir le compte-rendu de Jean Darrouzès au livre de D.G. Apostolopoulos et P.D. Mihailaris, *Ἡ Νομικὴ Συναγωγὴ τοῦ Δοσιθέου. Μία πηγὴ καὶ ἕνα τεκμήριο*, I, (Athènes 1987), publié dans la RÉB 47 (1989), p. 287–288.

[14] Aux dires de Moisè Vita Cafsuto da Firenze (1734), voyageur juif en Terre Sainte, la maladie frappait chaque année à İstanbul. Pour des détails sur ce flagelle, voir Daniel Panzac, *La peste dans l'Empire ottoman, 1700–1850*, Louvain : Peeters 1985 ; Idem, « Alexandrie : Peste et croissance urbaine (XVIIe–XIXe siècles) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 46 (1987), 4 [Alexandrie, entre deux mondes], p. 81–90.

Patriarches de Constantinople », Payne avait déjà perdu depuis longtemps l'espoir de le pouvoir consulter[15]. Bref,

> « après toutes mes recherches, je n'ai pas pu rien obtenir de plus qu'une petite Relation dès l'année 1702 (que je Vous envoie ci incluse) de noms des Patriarches de Constantinople, des endroits de leur naissance, des Evêchés d'ou ils ont été transférés au Siège Patriarcal et du temps qu'ils sont restés dans ce Siège là ».

C'était un échec, bien évidemment. Néanmoins, l'aumônier n'abandonna pas la quête ; pour surmonter les difficultés, il fit appel à ses propres souvenirs. L'*Abrégé de l'histoire ecclésiastique* que Turrettini lui avait fait parvenir à la main, Payne procéda à exposer ses opinions, au but d'esquisser « un portrait exact du véritable état de l'Église grecque ».

Un portrait exact

Pour ceux qui « avaient au cœur » l'intérêt de la religion chrétienne, avertit le chapelain, un tel portrait précis n'aurait pu naître « que de sentiments de la douleur et de la tristesse ». L'ignorance, souveraine, y augmentait d'un jour à l'autre. La lecture et l'étude de la Sainte Écriture, déconseillées sinon interdites, n'étaient que peu pratiquées. L'érudition, méprisée, était en chute libre. Les lois sacrées, tombées en désuétude, étaient ignorées.

Aux maux liés au manque d'éducation et à la paresse chronique venaient s'ajouter d'autres tares, pires encore : l'ambition, l'avarice, la discorde, la simonie, la tyrannie sur la conscience, l'esprit de la persécution, « une idolâtrie fort peu inférieure à celle de l'Église Romaine » et même plusieurs « crimes énormes » que Payne préfère passer sous silence. Le résultat ?

> « Force de la négligence et de l'ignorance de ceux qui doivent les instruire, faute de la habileté pour examiner au fond les dogmes qu'on leur propose, les laïcs, étant détournés et décourages de la lecture de la Sainte Écriture, acceptent fort facilement et implicitement tout ce que vient leur être dicté et recommandé sous le nom spécieux de l'antiquité. »

Préoccupés à liciter pour n'importe quelle charge ecclésiastique sans tenir compte des dettes accumulés, prêts à se détruire l'un à l'autre pour un peu d'argent tout en faisant la sourde oreille aux conséquences, insensibles aux problèmes des croyants, les prélats avaient donc abandonné les troupeaux commis à leur soin.

---

[15] S'agit-il du « codex sacré » (ὁ ἱερός κόδιξ) du Patriarcat, d'un registre « non-officiel » ou d'une chronique ? Pour l'instant, je ne saurais pas le dire ; mais, parce qu'on parle des « caractères », la dernière variante semble la plus probable.

En procédant ainsi, ils avaient ouvert la route aux agents de Rome. Habiles et peu scrupuleux, ceux-ci « se sont bien aperçus de tout cela » et avaient tiré profit sans aucune hésitation. Avant et surtout à l'époque du Marquis de Nointel, les Jésuites et les autres missionnaires du côté du Levant ont su obtenir de la part des grecs fort ignorants ou avares des témoignages couchés par écrit en faveur de la « monstrueuse » doctrine de la Transsubstantiation ; bien que dépourvues de valeur, ces « preuves » avaient déconcertés beaucoup de gens moins renseignés[16]. Puis, ils ont réussi de répandre partout « ce sentiment monstrueux de leur Église », nonobstant le caractère novateur de cette manière d'exprimer la présence réelle du Corps et du Sang de Jésus Christ dans le sacrement de l'eucharistie[17]. En 1732, ils ont même obtenu, en échange du support offert pour regagner le trône perdu, la promesse du patriarche Jérémie de fermer les yeux devant l'activité des religieux romains au sein de la communauté grecque.

Certes, il y avait des notables exceptions. Chrysanthos Notaras († 1731), par exemple, n'avait pas de difficultés à admettre les fautes des ecclésiastiques de sa communion. Le « digne » patriarche de Jérusalem, « homme de bien et d'un bon cœur », le seul parmi les siens à posséder bien la langue littérale, n'hésitait pas non plus à avouer « qu'on n'ait pas tant de sujet de s'en prendre au Turcs », à cause de l'oppression de l'Église, « qu'aux Grecs mêmes », à cause de leur désunion, leur haine et leur envie. Il essayait même d'agir et de tenir à l'écart la machine de propagande de Rome[18].

Mais Thomas Payne, bien qu'il cultive son amitié, s'empresse vite de souligner les limites de l'érudit grec. À Constantinople, Chrysanthos peut passer pour un prodige et peut être tenu pour « le premier des savants du monde » ; en Europe, malgré les études à Padoue ou les livres publiés à Bucarest, Paris et Venise, il n'en occupe qu'une position secondaire.

La conclusion ? Au moins que la Providence n'intervienne de toute urgence,

> « Le nombre de ceux qui s'attachent à l'Église Romaine l'emportera sur tous les chrétiens de quelque autre domination que ce soit, par tout l'Empire ottoman ».

---

[16] Payne, qui s'accorde sur ce point avec Turrettini, invoque à l'appui le nom d'un de ses prédécesseurs, John Covel, auteur d'un livre intitulé *Some Account of the present Greek Church, with Reflections on their present Doctrine and Discipline, particularly in the Eucharist and the rest of their seven Pretended Sacraments*, Cambridge : C. Crownfield, 1722 ; voir *supra*.

[17] Pour plus de détails, voir *supra*.

[18] Sur Chrysanthos, cf. Pinelopi Stathi, *Χρύσανθος Νοταρᾶς, πατριάρχης Ἱεροσολύμων, πρόδρομος τοῦ νεοελληνικοῦ διαφωτισμοῦ*, Athènes, 1999.

Les silences du révérend Payne

Payne est loin d'être le seul observateur venu de l'« Occident » à utiliser des couleurs si violents pour décrire l'état de l'Église grecque[19]. On pourrait, d'ailleurs, identifier dans sa lettre, sans trop de difficultés, des nombreux lieux communs et des *topoi* littéraires. On pourrait parler, par la suite, d'une certaine manière de voir. Tout-court, on pourrait se méfier, vu son parti-pris prononcé.

Mais, à vrai dire, les sources semblent confirmer ses affirmations. Dès 1638 – l'année de la mort de Kyrillos Loukaris –, 29 patriarches se sont succédé pour pas moins de 49 fois sur le trône « œcuménique » de Constantinople ; les luttes intestines, l'immixtion des Jésuites, les problèmes financiers, les dettes énormes, les calomnies, le changement du statut et l'intervention du pouvoir politique ottoman avaient limité à environ deux ans (en moyenne) la durée des mandats des titulaires[20]. Les écoles étaient rares et leur programme élémentaire ; on est peu renseignés sur l'Académie de Phanar et ce n'est qu'au mois de juillet 1753 qu'Eugène Voulgaris fut appelé à « changer et réformer » l'Académie d'Athos[21]. Si on ajoute la pénurie des bonnes bibliothèques – celle de la famille Mavrocordatos reste un cas à part[22] –, on se rend compte que le chapelain anglais n'avait pas tort.

Alors, avait-il raison ? Avant de répondre, qu'on analyse ses silences.

La plus lourde concerne le dialogue entre les membres du clergé anglican qui avaient refusé de prêter serment de fidélité à Guillaume III d'Orange – les *Non Jurors* – et les patriarches orientaux[23].

---

[19] Pour une perspective différente, « orientale », voir l'errance du moine Barskij ; Pierre Gonneau, « L'odyssée religieuse de Vasilij Grigorovič Barskij à travers les chrétientés latine et grecque (1723–1747) », RÉS 70 (1998), 2, p. 399–409.

[20] Pinelopi Stathi, « Ἀλλαξοπατριαρχεῖς στὸν θρόνο τῆς Κωνσταντινούπολις », MNE 7 (2004), p. 37–66. Voir, aux pages 63–65, la lettre adressée à Nicolas Mavrocordatos par un certain Zacarias, le 2 Mars 1714, sur la confrontation pour le pouvoir entre Cyprian et Kosma.

[21] Cf. Paschalis M. Kitromilides, « Initiatives of the Great Church in the mid Eighteenth-Century : Hypotheses on the factors of Orthodox ecclesiastical strategy », in Idem, *An Orthodox Commonwealth : Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Ashgate 2007 [V. 1–6], p. 3.

[22] Sur cette importante famille, cf. Émile Legrand, *Généalogie des Maurocordato de Constantinople rédigée d'après des documents inédits*, Paris : J. Maisonneuve 1900 ; Dimitris Livanios, « Pride, Prudence and the Fear of God : The Loyalties of Alexander and Nicholas Mavrocordatos (1668–1730) », *Dialogos. Hellenic Studies Review* 7 (2000), p 1–22 ; Jacques Bouchard, « L'aube des Lumières dans les pays roumains », *The Historical Review / La Revue Historique* 2 (2005), p. 31–51. Sur sa fameuse bibliothèque, voir Andrei Pippidi, « Manuscritos bizantinos de la biblioteca de los Mavrocordato », in Pedro Badenas, Antonio Bravo, Immaculada Pérez Martín (éd.), *Ἐπίγειος ουρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997 [*Nueva Roma* 3], p. 329–340.

[23] Cette page d'histoire a fait couler beaucoup d'encre. Pour les textes, cf. Thomas Lathbury, *A History of the Nonjurors : Their Controversies and Writings ; with Remarks on Some of the Rubrics in the Book of Common Prayer*, Londres : William Pickering 1845, p. 309–358 ; George Williams, *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century : Being the Correspondence between the Eastern Patriarchs*

Le printemps de l'année 1717, profitant de la présence prolongée en Angleterre, en quête de l'aumône, d'une délégation du patriarche d'Alexandrie Samuel Kapasoulis, quelques représentants des *non-jureurs* avaient envoyé à Constantinople via Moscou l'ébauche d'un ambitieux projet d'union avec les patriarches d'Orient sous la tutelle du tsar russe Pierre le Grand[24]. Rédigé en anglais et traduit ensuite en latin et en grec, le « concordat » était daté de Londres, le 18 août 1716 ; il contenait 12 propositions (προθέσεις), un exposé en 12 segments de la foi des expéditeurs et la liste des (cinq) points de désaccord à débattre[25].

---

and the Nonjuring Bishops, Londres-Oxford-Cambridge : Rivingtons, 1868 ; John Dowden, « Note on the Original Documents Containing, or Relating to, the Proposals of the Nonjuring Bishops for a 'Concordate' with the Holy Orthodox Church of the East (1716–1725) », JTS 1 (1900), p. 562–568 ; Jean-Baptiste Martin, Louis Petit (éd.), *Collectio Conciliorum Recentium* I. *(1720–1735)* [= *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio...* (Mansi), XXXVII], Paris : Hubert Welter, 1905, coll. 369–624. Pour des commentaires, voir Mgr. Louis Petit, « Entre Anglicans et Orthodoxes au début du XVIIIe siècle (1716–1725) », ÉO 8 (1905), 55, p. 321–328 ; (Archimandrite) Chrysostome Papadopoulos,« Ἐπιστολαί τοῦ Ἀρσενίου Θηβαΐδος περὶ ἀπόπειρας ἑνώσεως τῶν Ἀγγλων Ἀνωμότων μετὰ τῶν Ὀρθοδόξων (1716–1725) », ΕΦ 7 (1911), p. 117–144, 199–225 [Idem, « An Unpublished Correspondence », CQR 113 (1931–1932), p. 1–11] ; Ioannis Karmiris, *Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός* I, Athènes 1937, pp. 318–328 ; Norman Sykes, *William Wake...*, II, pp. 178–180 ; Steven Runciman, *The Great Church in Captivity : A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge : Cambridge U.P., 1968, p. 310–318 ; Idem, « The British Non-Jurors and the Russian Church », in Andrew Blane, Thomas E. Bird (éd.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy : Volume III. Essays in honor of Georges Florovsy*, La Haye-Paris : Mouton, 1974, p. 155–161 ; Christopher Knight, « 'Had the Czar not died' : Peter the Great and the nonjurors », *Sobornost* 11 (1989), 1–2, pp. 18–30 ; Irmgard Hutter, *Corpus des byzantinischen Miniaturenhandschriften* 4. 1. *Oxford, Christ Church. Textband*, Stuttgart : Anton Hiersemann, 1993, p. xxxi–xxli ; Ann Shukman, « The Non-Jurors, Peter the Great, and the Eastern Patriarchs », in Peter M. Doll (éd.), *Anglicanism and Orthodoxy : 300 Years after the 'Greek College' in Oxford*, Oxford etc. : Peter Lang, 2006, p. 175–191.

[24] Le 30 mars 1728, Thomas Brett, l'un des *non-jureurs*, s'en souvenait les séquents : « In the month of July 1716, the Bishops called Nonjurors, meeting together about some affairs relating to their little Church, Mr Campbell took occasion to speak of the Archbishop of Thebais then in London; and proposed that we should endeavour an Union with the Greek Church, and draw up some propositions in order thereto, and deliver them to that Archbishop, with whom he intimated as if he had already had some discourse upon that subject. I was then a perfect stranger to the doctrines and forms of worship of that Church, but as I wished most heartily for a general union of all Christians in one Communion, I was ready to have joined with Mr Campbell on this occasion: But Mr Lawrence being in the room, drew me aside, and told me, that the Greeks were more corrupt and more bigoted than the Romanists, and therefore vehemently pressed me not to be concerned in this affair. Therefore I then declined it. But Mr Collier, Mr Campbell, and Mr Spinkes joined in it, and drew up proposals, which Mr Spinkes (as Mr Campbell informed me) put into Greek, and they went together and delivered them to the Archbishop of Thebais, who carried them to Moscovy, and engaged the Czar in the affair, and they were encouraged to write to his Majesty on that occasion, who heartily espoused the matter, and sent the proposals by James, Proto-Cyncellus to the Patriarch of Alexandria, to be communicated to the four Eastern Patriarchs... » (George Williams, *The Orthodox Church of the East...*, pp. 3–4 ; Jean-Baptiste Martin, Louis Petit (éd.), *Collectio...*, col. 373).

[25] George Williams, *The Orthodox Church of the East...*, p. 4–11 ; Jean-Baptiste Martin, Louis Petit (éd.), *Collectio...*, coll. 383–394.

Rédigée par les soins de Chrysanthos Notaras, approuvée en synode et datée du mois d'avril 1718, la réponse de l'Église « catholique et apostolique » orientale n'avait été consignée aux *non-jureurs* que vers la fin du 1721. Thomas Brett la considère « très gentille et affectionnée » ; en réalité, elle était assez décevante. Rejetant, une par une, les affirmations des « restes (λειψάνων, 'remnants') catholiques et orthodoxes » de l'Église britannique, les orientaux mettaient du plomb dans les ailles fragiles de l'entreprise ; ils postulaient l'acceptation des toutes leurs dogmes et de leur liturgie entière pour condition préalable à n'importe quelle union[26].

Doublée des malentendus éclatés parmi les initiateurs et par la mort du tsar russe, cette intransigeance mina irrévocablement la démarche des *non-jureurs*. Thomas Payne y avait lui aussi contribué. C'était lui qui avait informé l'archevêque Wake des négociations qu'il estimait illégitimes ; c'était toujours lui qui avait expliqué officiellement à Chrysanthos le statut des « schismatiques » anglais[27].

S'il n'en souffle un mot à Turrettini, c'était parce qu'il ne juge point l'affaire relevant ; les exploits maléfiques des *non-jureurs* ne représentaient qu'un problème interne de l'Église anglicaine, résolu depuis longtemps.

Cette perspective est tout à fait compréhensible. Sauf qu'une fois adoptée, elle empêche le « faithful presbyter » d'apercevoir des nuances importantes. Ainsi, il ignore l'insistance avec laquelle les ecclésiastiques grecs soulignent le fait d'avoir gardé la pureté de la foi héritée de leurs ancêtres ; la persévérance avec laquelle ils affirment le peu d'importance de la sagesse mondaine, séculière (ἔξω σοφία), dans l'économie de la rédemption ; la véhémence avec laquelle ils prêchent leur nette supériorité spirituelle par rapport à l'Occident (τὸ δυτικὸν μέρος) corrompu. En d'autres mots, un arsenal entier de « stratégies compensatoires » lui passe inaperçu devant les yeux[28].

Ces « stratégies » n'étaient pas neuves. En 1715, par exemple, l'« éclairé » prince Nicolas Mavrocordatos exprimait dans une lettre à Chrysanthos la conviction ferme que Dieu ne tarderait pas à secourir à nouveau « la nation orthodoxe » (τὸ

[26] George Williams, *The Orthodox Church of the East...*, p. 15–67 (67–83 pour les deux annexes) ; Jean-Baptiste Martin, Louis Petit (éd.), *Collectio...*, coll. 395–454, 610–613 (453–472 pour les annexes) ; Ioannis Karmiris, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, II, Graz 1968², p. 868 sq. Pour des details, voir Mgr. Louis Petit, « Entre Anglicans et Orthodoxes... », p. 324–326.

[27] Wake à Chrysanthos, le 2 septembre 1725. George Williams, *The Orthodox Church of the East...*, p. lv–lviii.

[28] Voir l'intéressante étude de Vasilios N. Makrides, « Greek Orthodox Compensatory Strategies towards Anglicans and the West at the Beginning of the Eighteenth Century », in *Anglicanism and Orthodoxy...*, p. 249–287.

ὀρθόδξον γένος) ; défendeur de la « vraie foi », elle en était justifiée[29]. À la même époque (vers 1714/1715), mais plus radical, Marc (Porphyropoulos) de Chypre lançait de Bucarest des graves accusations à l'égard des occidentaux (οἱ δυτικοί) ; sophistes, matérialistes, et adversaires de la vérité, ces novateurs immondes étaient censés de cacher derrière leurs calomnies infondées une incapacité chronique, maligne, d'admirer leurs confrères d'Orient pour avoir conservé intacte la tradition chrétienne authentique. Ignorance? Qu'on pense à l'Académie princière fondée dans la capitale de la Valachie (dont Marc était le recteur). Immoralité? Qu'on essaye à voir avec plus d'acuité et moins de préjugées[30].

Neuve ou presque neuve semble, en revanche, la « stratégie ecclésiastique orthodoxe » en train d'être mise en place, décelable déjà à partir des premières décennies du XVIIIe siècle[31]. En 1704, Gabriel II – le premier patriarche sur la liste obtenue par Payne et envoyée à Genève – condamne la traduction en néo-grec du *Nouveau Testament* publiée à Londres par Séraphin de Mytilène ; il s'agissait d'une version révisée de la traduction faite durant le patriarcat de Loukaris par le moine Maxime de Gallipoli[32]. Deux ans plus tard, il envoie une encyclique aux habitants d'Andros, les avertissant contre les enseignements faux, innovateurs et dangereux des agents de Rome[33]. En 1722, Jérémie III prend lui aussi position officielle contre les « erreurs » papales, la primauté et le *filioque* en tête. Obligé, seulement deux ans plus tard, à ratifier la réorganisation d'après des principes « modernistes » de l'Église russe décidée par Pierre le Grand, le prélat se montra plus inflexible vis-à-vis du patriarcat d'Antioche ; à l'aide du gouvernement ottoman, dont il était serviteur fidèle, comme tout patriarche, Jérémie y imposa son contrôle. Enfin, en 1725, Methodios Anthrakitis voit levée une condamnation précédente à condition qu'il enseigne seulement la philosophie d'Aristote et de Corydalée[34].

---

[29] Dimitris Livanios, « Pride, Prudence and the Fear of God... », p. 10 ; Émile Legrand, *Recueil de documents grecs concernant les relations du Patriarcat de Jérusalem avec la Roumanie (1569–1728)*, Paris : Maisonneuve 1903[2], p. 162.

[30] Voir Vasilios N. Makrides, « Greek Orthodox Compensatory Strategies... », p. 272–273 ; Angeliki Nikolopoulos, « Ἐπιστολὴ Μάρκου τοῦ Κυπρίου πρὸς τὸν Ἀλέξανδρον Ἑλλάδιον », ΕΕΒΣ 44 (1979/1980), p. 331–344. Sur les Académies princières de Bucarest et de Jassy, voir Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessalonique : Institute for Balkan Studies, 1974.

[31] Paschalis M. Kitromilides, « Initiatives of the Great Church... », p. 1–6.

[32] *Cf.* Ulrich Moennig, « Ἡ δεύτερη ἔκδοοη τῆς Καινῆς Διαθήκης σέ μετάφραση τοῦ Μάξιμου Καλλιουπολίτη (Λονδίνο 1703) : πληροφορίες γία τή χρηματοδότηοη », in Triandaphyllos E. Sklavenitis, Konstantinos Sp. Staikos (éds.), Τὸ Ἔντυπο Ἑλληνικὸ Βιβλίο. 15ος–19ος αἰώνας. Πρακτικά Διεθνοῦς Συνεδρίου. Δελφοί, 16–20 Μαΐου 2001, Athènes, 2004, p. 205–216.

[33] Pour des détails, voir Dimitrios P. Pashalis, « Γαβριὴλ ὁ Γ' Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεος (1702–1707) », ΕΕΒΣ 10 (1933), pp. 304–320.

[34] Voir Nomikos M. Vaporis, « Codex (Γ') Gamma of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople », GOTR 18 (1973) [Supplement], pp. 125–126 ; Robert M. Haddad, « Constantinople

L'énumération pourrait continuer sans que la conclusion change. En dépit des graves problèmes avec lesquels était confrontée, la Grande Église et l'intelligentsia « orthodoxe » commencent à prendre des mesures concentrées contre les menaces qu'on estime les plus pernicieuses : la propagande romaine et l'islamisation[35]. La majorité vise à consolider le statut et le prestige du patriarcat œcuménique, à « renforcer la morale » des croyants et à mettre fin aux changements au niveau de la foi, bien que des gestes plus radicales soient parfois visibles vers l'horizon[36].

La réaction aux propositions des *non-jureurs* s'y insère parfaitement. S'y insèrent également les réponses de Chrysanthos à deux questions formulées par Thomas Payne. Pourquoi doit-on prendre l'expression « Ceci est mon corps » au sens littéral ? demande l'anglais. « C'est un grand mystère, et nous ne devons pas être si téméraires que de prétendre à l'approfondir », répond le patriarche de Jérusalem. Qu'en dites-vous de l'affaire Loukaris ?, relance le révérend. Soit la confession qu'on lui attribue n'était pas la sienne, mais « inventée par quelque protestant », soit elle lui appartenait, mais il avait « changé de sentiment avant sa mort », réplique Notaras.

Le patriarche avait probablement des difficultés à gérer la curiosité du chapelain ; des synodes s'étaient prononcés maintes fois à ce propos, à Jérusalem et à Constantinople, et leurs décisions étaient connues. N'avait-il pas été clair, par exemple, dans son épître aux *non-jureurs*[37] ?

De l'autre côté, pour Payne, l'attitude de son partenaire de dialogue était surprenante. Il a du mal à la comprendre; il ne croit non plus dans l'existence des

---

over Antioch, 1516–1724 : Patriarchal Politics in the Ottoman Era », JEH 41 (1990), 2, *passim* ; Vasilios N. Makrides, « Greek Orthodox Compensatory Strategies... », p. 281–282.

[35] Paschalis M. Kitromilides, « Initiatives of the Great Church... », p. 2. Sur l'état précaire du patriarcat œcuménique, voir Nomikos M. Vaporis, « A Study of the Ziskind MS N° 22 of the Yale University Library : Some aspects of the History of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », GOTR 12 (1967), 3 [Supplement], p. 1–40 ; 13 (1968), 1 [Supplement], p. 41–84 ; 14 (1969), 1 [Supplement], p. 87–124.

[36] Qu'on pense à la décision de Cyrille V de déclarer invalide le baptême romain (1755). Cf. Timothy Ware, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford : Clarendon Press 1964, p. 65 sq. ; Theodore H. Papadopoullos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Aldershot-Brookfield : Variorum-Gower 1990², *passim* ; George Dion Dragas, « Manner of Reception of Roman Catholic Converts into the Ortdodox Church with Special Reference to the Decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople), and 1667 (Moscow) », GOTR 44 (1999), 1–4, p. 235–271.

[37] Cf. Jean-Baptiste Martin, Louis Petit (éd.), *Collectio...*, col. 401–402 (18 avril 1718).

écrits remontant à Dosithée de Jérusalem, l'oncle de Chrysanthos, et témoignant l'innocence de Kyrillos.

Le fait est que l'aumônier reste convaincu qu'il ne valait pas la peine

> « de faire des mémoires des brigues et des désordres qui sont arrives parmi les gens qui doivent se mieux occuper à l'avancement de la gloire du Seigneur, et à l'édification des troupeaux qui sont commis à leur soin. »

Il se console en envoyant à Turrettini une liste brièvement commentée des patriarches, pleine de détails intéressants concernant leur caractère ; il y ajoute deux exemplaires de la volumineuse *Histoire des patriarches de Jérusalem* écrite par Dosithée, qu'auraient mérité d'être lue[38]. Tout en pensant à son départ imminent, il garde toutefois l'espoir que sa lettre puisse aider le professeur genevois à compléter son cours d'histoire ecclésiastique.

À cause de l'instabilité politique de son pays et des problèmes de santé, ce projet de Jean-Alphonse Turrettini ne s'acheva jamais, au grand déplaisir de ses admirateurs[39]. À son tour, Thomas Payne – qui n'avait pas raison – quitta l'İstanbul assez déçu et chagriné ; à cause de l'accord dans l'opposition « à la Tyrannie et à l'usurpation de la Cour de Rome », il s'était imaginé de pouvoir trouver parmi les grecs beaucoup plus « d'esprit du Protestantisme » qu'était le cas[40].

Heureusement, bien que pour l'instant incomplète, leur correspondance nous offre la rare possibilité de mieux connaître l'état d'une Grande Église, celle patriarcale de Constantinople, au coucher d'une époque, celle « des Tulipes »[41]. C'était un organisme très résistant qui avait réussi et réussissait toujours à survivre grâce à des personnalités du calibre de Chrysanthos en se regroupant et en se renfermant sous le brûlant mais « stimulant » soleil de la capitale ottomane.

---

[38] *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*, Bucarest 1715 *sq.* [Ioan Bianu, Nerva Hodoş, *Bibliografia românéscă veche 1508–1830*, I. *1508–1716*, Bucarest : Socec 1903, pp. 501–508 (n° 175) ; Émile Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-huitième siècle*, I, Paris : Garnier, 1918, p. 120–122 (n°197)]. Malheureusement, je fallu trouver ces deux exemplaires.

[39] Marina-Cristina Pitassi, « La réécriture de l'histoire ecclésiastique... », p. 65.

[40] « No Service Mr Paingon », note dans son journal Samuel Medley, dimanche 15 février 1736 (cf. Nigel Webb, Caroline Webb, *The Earl and His Buttler in Constantinople...*, p. 192).

[41] Il vaut la peine de noter une importante coïncidence : Ahmet III est renversé en 1730, Nicolas Mavrocordatos mourut la même année, Chrysanthos décéda en 1731 ; c'était vraiment l'aube d'une ère.

Elle nous permet aussi de mieux comprendre la nature des premières projets œcuméniques visant l'union des Églises « protestantes » – évangélique (luthérienne), réformée (calviniste), anglicane etc. – avec l'Église « grecque » de l'Orient.

C'étaient soit des quêtes de légitimité fort intéressées, soit des utopies très séduisantes qui avaient réussi et réussissaient toujours à perdurer en imposant des très beaux rêves comme celui de l'unité originaire du christianisme pour des réalités palpables[42].

Elle nous permet, au but des comptes, de mieux saisir un processus qui se révèle maintenant fort cohérent, malgré la rapidité de sa mise en œuvre des principautés roumaines au Phanar : celui du façonnement d'une identité « orthodoxe » pour la « nation chrétienne » dont le titulaire du siège patriarcal, « œcuménique », de Constantinople assume de plus en plus les prérogatives d'un vrai représentant et leader politique[43].

---

[42] Par exemple, aux *non-jureurs* qui s'étaient donné tant de peine à composer une nouvelle messe, les patriarches d'Orient s'étaient contentés d'envoyer en guise de réponse la *Confession de foi* de Dosithée de Jérusalem (1672) ; ils avaient déjà affirmé l'authenticité et la suffisance de leur liturgie. Je ne saurais pas imaginer une réaction différente au « renouveau liturgique » genevois de 1724... (Cela d'autant plus qu'en juillet 1740 le Patriarche de Constantinople n'hésite pas à avouer au luthérien suédois Arvid Gradin – l'envoi de l'*Unitas fratrum* – sa conviction ferme que l'Église morave aurait du embrasser immédiatement l'orthodoxie grecque [*cf.* Anthony G. Roeber, « The Waters of Rebirth : The Eighteenth Century and Transoceanic Protestant Christianity », CH 79 (2010), 1, p. 43]). De toute façon, les tentatives de rapprochement entre orthodoxes et anglicans initiées per les derniers à la fin du XIXe et dans le premier tiers du XXe siècle ont échoués elles aussi. Pour les raisons de l'échec, voir Tassos Anastasiadis, « Controverses politiques et tolérance canonique : la relecture au sein de l'Église orthodoxe grecque du XXe siècle de la notion patristique d'οἰκονομία et les relations avec les anglicans », *ÉtBalk* 10 (2003) [Le droit romano-byzantin dans le Sud-Est européen], p. 175–197 ; Bryn Geffert, « Anglican Orders and Orthodox Politics », JEH 57 (2006), 2, p. 270–300 ; Idem, *Eastern Orthodox and Anglicans : Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism*, Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press, 2009.

[43] Vers le tournant du XVIIe siècle et le début du siècle suivant, les actes officiels d'investiture octroyées par les sultans aux patriarches de Constantinople (*berats*) cessent de parler d'un « Patriarche des non-croyants » ; par contre, elles parlent d'un « Patriarche des *Romaioi* ». L'usage de cette nouvelle formule ouvre la voie à la substitution du terme *taife kâfirlerin*, désignant un group de non-croyants, avec celui de *Rum millet* ou *millet-i Rum*, désignant la communauté religieuse des Grecques « orthodoxes ». Cf. Paraskevas Konortas, « From Tâi'fe to Millet : Ottoman Terms for the Ottoman Greek-Orthodox Community », in Dimitri Gondicas, Charles Issawi (éd.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism : Politics, Economy and Society in the Nineteenth Century*, Princeton : Darwin Press 1999, p. 169–180. Voir aussi Dimitrios Stamatopoulos, « From Millets to Minorities in the 19th Century Ottoman Empire : An Ambiguous Modernization », in Steven G. Ellis, Guðmundur Hálfdanarson, Ann Katherine Isaacs (éd.), *Citizenship in Historical Perspective*, Pisa : Edizioni Plus-Pisa University Press, 2006, p. 253–27 [http://www.cliohres.net/books/7/21.pdf].

La liste des patriarches de Constantinople (1702–1735)

	Năsturel 1947[44]	**Podskalsky 2005**[45]	**BGE *Ms. fr.* 492, f.°34**[r46]
Gabriel (Γαβριὴλ) III	30 septembre 1702 – 17 octobre 1707	Vers 20 août 1702 – 17 août 1707	À partir du 30 août 1702
Néophyte (Νεόφυτος) V	Vers le 20 octobre 1707 (il n'a pas été consacré)	20 octobre 1707	–
Ciprian (Κυπριανὸς) (*I*)	Peut-être vers le 25 octobre 1707 – mai 1709	25 octobre 1707 – fin mai 1709	À partir du 29 octobre 1707
Athanase (Ἀθανάσιος) V	mai 1709 – 4 décembre 1711	Fin mai 1709 – début décembre 1711	À partir du 26 mai 1709
Cyrille (Κύριλλος) IV	4 décembre 1711 – octobre 1713	Début décembre 1711 – début novembre 1713	À partir du 6 décembre 1711
Ciprian (Κυπριανὸς) (*II*)	7 novembre 1713 – 28 février 1714	Début novembre 1713 – 28 février 1714	À partir du 20 novembre 1713
Kosma (Κοσμᾶς) III	28 février 1714 – 23 mars 1716	28 février 1714 – 23 mars 1716	À partir du 9 mars 1714
Jérémie (Ἱερεμίας) III (*I*)	23 mars 1716 – 19 novembre 1726	25 mars 1716 – 20 novembre 1726	À partir du 1er mars 1716
Callinique (Καλλίνικος) III	19 novembre 1726 (un seul jour)[47]	–	–
Païsios (Παΐσιος) II (*I*)	20 novembre 1726 – septembre 1732	20 novembre 1726 – milieu septembre 1732	À partir du 20 novembre 1726
Jérémie (Ἱερεμίας) III (*II*)	15 septembre 1732 – après le 15 mars 1733	15 septembre 1732 – milieu mars 1733	À partir du 15 septembre 1732
Séraphin (Σεραφεὶμ) I	9 avril 1733 – septembre 1734	Milieu mars 1733 – fin septembre 1734	À partir du 9 avril 1733
Néophyte (Νεόφυτος) VI (*I*)	27 septembre 1734 – août 1740	27 septembre 1734 – août 1740	À partir du 26 septembre 1734

[44] Petre Ş. Năsturel, « Lista patriarhilor ortodocşi. Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim », *Hrisovul* 7 (1947), p. 147–168 [155].

[45] Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München : Beck 1988 ; je cite d'après la traduction grecque de Georgios D. Metallinos (Athènes 2005), p. 498.

[46] Voir *infra*.

[47] Sur Callinique, cf. Petre Ş. Năsturel, « Praznicul de sânge al Brâncovenilor », in Idem, *Înşiruiri istorice* I, Aalborg : Dorul 2000, p. 136–145.

Notes sur l'orthographie et la ponctuation. La graphie de Thomas Payne est chaque fois respectée, sauf en ce qui concerne la distinction entre des lettres interchangeables à l'époque, aussi que l'emploi des majuscules. Les contractions ont été complies. La ponctuation a été revue de manière à faciliter au lecteur l'intelligence du texte, de même qu'un alinéa est parfois introduit pour aérer une page.

BGE Ms. fr. 492, ff. 32^{r}, 34–7.

Thomas Payne à Jean-Alphonse Turrettini. Constantinople, 3 Mars 1735.

//f. 34^{r}// «Monsieur, mon très cher et très honoré frère,

Quand je rappelle dans ma mémoire la date de ma lettre précédente, d'abord je m'imagine que Vous serez bien surpris, pour ne pas dire un peu fâché, de ce que je manque tant des mois de m'acquitter de ma promesse. Mais quand j'en considère les raisons, je me flatte, Monsieur, que Vous aurez la bonté d'en excuser le retardement. Je me suis proposé à faire suivre, en peu de temps, ma première d'une réponse plus étendue, a celle dont Vous me fites l'honneur le 15 d'avril passé. Mais, comme quelques empêchements imprévus y sont intervenus, je ne pouvois pas le faire si tôt que je me le suis proposé et que Vous l'auriez attendu.

Bien que je sache qu'on est si négligent, que de ne pas conserver dans l'Église patriarchale des archives d'ou l'on pourroit tirer des mémoires, qui seroient nécessaires pour faire une histoire en abrégé de vies des patriarches de Constantinople et des choses le plus mémorables qui arrivent pendant leur governement respectif[48]; pourtant, avant de faire réponse a votre chère lettre, j'ai voulu m'informer, tant que je pouvois le faire parmi les ecclesiastics grecs, tant métropolites que d'autres de ma connoissance, de ce qui s'est passé depuis le commencement du siècle courant. À cette fin il me falloit, et je me le suis proposé, de passer d'ici a Constantinople ; mais comme dans le temps que je me suis formé ce dessein, la peste commencoit à régner dans les quartiers ou sont logés les métropolites, je ne pouvois pas le faire pendant toute l'été, sans m'exposer au risque d'attraper cette maladie contagieuse. À mon retour du village, ou la peste m'obligea à rester jusques au milieu d'octobre, je fis tout mon possible pour procurer une information des choses les plus mémorables qui sont passées des le commencement du siècle présent a l'égard de l'Église Greque. Mais après toutes mes recherches, je n'ai pas pu rien obtenir de plus qu'une petite relation des l'année 1702 (qui je Vous

[48] Pour plus de détails, *cf.* Machè Païzi-Apostolopoulos, « Archives détruites du Patriarcat de Constantinople, XVe–XIXe siècles : pièces manquantes et reconstitution », *Archivum* 42 (1996), p. 207–214.

κατάλογος τῶν πατριαρχῶν

» ὁ κὺρ γαβριὴλ πατριάρχης ——————— 1702
αὐγούστου 30 ἡμέρα 10 ὁ [illegible] χῖος . ἀπὸ χαλκηδόνος
» ὁ κὺρ κυπριανὸς πατριάρχης ——————— 1707
ὀκτωβρίου 24 ἡμέρα 01 [illegible] ἀπὸ καισαρείας
» ὁ κὺρ ἀθανάσιος πατριάρχης ——————— 1709
μαρτίου 26 ἡμέρα 02 ὁ κρητικὸς ἀπὸ ἀνδριανουπόλεως
» ὁ κὺρ κύριλλος πατριάρχης ——————— 1711
δεκεμβρίου 06 ἡμέρα 05 ὁ [illegible] ἀπὸ κυζίκου
» πάλιν ὁ κὺρ κυπριανὸς πατριάρχης ——— 1713
νοεμβρίου 20 ἡμέρα 02
» ὁ κὺρ κοσμᾶς πατριάρχης ——————— 1714
μαρτίου 09 ἡμέρα 07 ὁ [illegible] ἀπὸ ἀλεξανδρείας :-
» ὁ κὺρ ἱερεμίας πατριάρχης ——————— 1716
μαρτίου 01 ——————— ὁ [illegible] ἀπὸ καισαρείας
» ὁ κὺρ παΐσιος πατριάρχης ——————— 1726
νοεμβρίου 20 ἐγένετο [illegible]
ὁ [illegible] ἀπὸ νικομηδείας .
» ὁ κὺρ ἱερεμίας πάλιν πατριάρχης ——— 1732
σεπτεμβρίου 15
» ὁ κὺρ σεραφεὶμ πατριάρχης ——————— 1733
[illegible] 09 ἡμέρα 11 ἀπὸ νικομηδείας .
» ὁ κὺρ νεόφυτος πατριάρχης ——————— 1734
[illegible] 26 ἡμέρα 13 . ὁ [illegible] ἀπὸ καισαρείας :-

envoie ci incluse) de noms des patriarches de Constantinople, des endroits de leur naissance, des évêchés d'ou ils ont été transférés au siège patriarchal et du temps qu'ils sont restés dans ce siège là. On me dit que si trouve auprès un des métropolites un manuscrit, qui contient bien des choses remarquables touchant les characteres de patriarches de Constantinople, et on m'a fait espérer depuis quelques mois que j'aurai la permission de le consulter. L'attente de voir ce manuscrit m'a portée a renvoier plus tard, qu'autrement je ne l'aurois pas fait, la réponse a votre chère lettre. Mais comme je commence un peu à douter qu'on ne me fera cette grâce là, et comme se présente une occasion bien favorable, d'un vaisseau françois qui doit partir en peu des jours, il me semble que je ne doive plus tarder à m'acquitter de mon devoir. En cas que je pourrai voir ce manuscrit et que j'y trouve quelque chose qui mérite à Vous être communique, je ne manquerai pas de vous en envoier, par la première occasion, ou une copie ou un abrégé.

En attendant je me fais l'honneur, Monsieur, de Vous donner une réponse un peu étendue a celle dont Vous me fites honneur l'avril passé. J'ai lu et relu avec beaucoup de plaisir *Historiæ Ecclesiasticæ Compendium* dont Vous avez eue la bonté de me faire un présent. Je le tiens et je le tiendrai pour toujours, comme un des plus précieux, des plus utiles et des plus accomplis, après la Sainte Écriture, de tous les livres qui j'ai dans ma petite bibliothèque. Et je le conterai toujours pour une grande gloire, a mon égard que de pouvoir dire que l'illustre //**f. 34**^{v}// autheur de cet excellent ouvrage m'a tant honoré que de m'en faire présent.

À l'égard de ce que Vous marquez touchant l'Église Greque je suis bien persuadé, Monsieur, que vos observations sont très justes. En particulier ce que Vous dites a l'égard de l'invalidité des témoignages des ecclesiastics grecs, touchant les controverses qui ont été autrefois, et a présent sont agitées parmi les Protestants et ceux de l'Église Romaine, ne peut pas que d'être approuve par tous ceux qui ont la moindre connoissance de l'Église Greque. Le Docteur Covel, qui servit ici a notre nation en qualité du chapelain, fait voir clairement par son Histoire de l'Église Greque, qu'il donna au public l'année 1722, que les souscriptions des patriarches, des métropolites et des autres ecclesiastics grecs en faveur de la monstreuse doctrine de la Transubstantiation, dans le temps que se faisoit la fameuse dispute entre Messieurs Claude et Arnauld, ne doivent être estimées d'aucune valeur, ni être considérées comme les véritables sentimens de ceux qui les soussignerent : mais plutôt comme des écrits dresses par les prêtres de l'Église Romaine, lesquels étant alors bien appuis par le Marquis de Nointel, trouvèrent des moiens a persuader et a porter des gens, pour la plus part de la dernière ignorance, qui n'avoient pas assez d'esprit pour les examiner, ni

assez de pénétration pour bien pouvoir en comprendre le contenu, a y sousscrire a l'étourdie[49]. Il y a auroit du même a mon avis présent, en cas que l'ambassadeur de France et les autres membres de la communion romaine auroient à s'efforcer à procurer des sousscriptions de la même sorte. Car porvu qu'on trouvât des moiens (ce que selon mon sentiment ne seroit pas une chose bien difficile) a persuader a un patriarche et a quelques métropolites a consentir a quelque proposition soit elle le plus mal fondée, je ne doute pas que la foule des papistes ignorans l'accepteroit fort facilement, et y sousscriroit fort aveuglement.

L'ignorance règne ici aujourd'hui autant qu'elle regnoit autrefois : selon ce que je puisse en juger, il me semble qu'au lieu de se diminuer, elle va en croissant de jour en jour. La plus part des ecclesiastics grecs, même les chefs de leur Église, ne s'adonnent presque aucunement a la lecture, ils sont si éloignés d'être rompus a l'étude de la Sainte Écriture et de l'histoire ecclésiastique, qu'a peine peut-on trouver un parmi eux qui a une connoissance médiocre de l'une ou de l'autre. Ainsi force de la négligence et de l'ignorance de ceux qui doivent les instruire, faute de l'habilité pour examiner au fond les dogmes qu'on leur propose, les laïcs, étant détournes et décourages de la lecture de la Sainte Écriture, acceptent fort facilement et implicitement tout ce que vient leur être dicté et recommandé sous le nom spécieux de l'antiquité. L'érudition parmi les grecs est aujourd'hui presque par tout, tant en décadence, et l'a été pendant fort longtemps, qu'un homme qui sache seulement tolérablement bien lire et écrire, passe pour un Savant, et on l'appelle ordinairement διδάσκαλος. Messieurs les Jésuites, et les autres missionaires de l'Église Romaine, avant et dans le temps du Marquis de Nointel, se sont bien appercus de tout cela, et se sont bien prévalus de l'ignorance et de l'avarice des ecclesiastics grecs du temps passé. Leur successeurs d'aujourd'hui ne sont pas, a mon avis moins industrieux, ils se servent des mêmes ruses et des //**f. 35**^{r}// mêmes finesses a la faveur desquelles leur prédécesseurs avoient si bien réussi. Et je crois qu'avec le temps (au moins que la Providence Divine ne s'interpose pour éclaircir les esprits des ecclesiastics grecs, pour toucher leurs cœurs, pour les détourner de leur paresse, de leur avarice et d'ambition, et des plusieurs autres crimes énormes, lesquels, a ce qu'on dit, règnent parmi eux) par l'assiduité et les brigues des missionaires de l'Église de Rome, par l'intérêt et l'appui des ministres de cette communion, le nombre de ceux qui s'attachent à l'Église Romaine, l'emportera sur tous les chrétiens de quelque autre dénomination que ce soit, par tout l'Empire ottoman.

[49] Sur les opinions du docteur John Covel, outre l'étude de John Woodbridge citée *supra* (n. 17), cf. Judith Pinnington, « 'An Ingenious Person' : John Covel and the 'Poor Silly Greeks », in Eadem, *Anglicans and Orthodox : Unity and Subversion 1559–1725*, Gracewing, 2003, p. 108–155.

À l'égard de la doctrine de la Transubstantion, les missionaires de Rome ont si bien réussis en répandant ce sentiment monstreux de leur Église, que bien qu'il y a fort peu de gens parmi les grecs qui scavent bien ce que veut dire le mot μετουσίωσις, pourtant on s'en sert ordinairement. Pour ceux qui prétendent en bien comprendre le sens, et qui se déclarent hardiment pour la présence corporelle du Seigneur dans la Sainte Cène, ils sont ou si aveugles que de ne pas scavoir, ou si entêtes que de ne pas vouloir avouer que cette façon d'exprimer le modus de la présence du corps et du sang de Jésus Christ dans le Sacrement etoit inconnue a l'ancienne Église Greque. Il y a quelques uns, a la vérité, qui n'osent pas nier la réalité du fait que cet mot μετουσίωσις fut introduit dans le dernier siècle ; pourtant ils prétendent a dire que, bien que la doctrine de la présence corporelle fut alors plus clairement expliquée, elle ne prit pas sa naissance a ce temps là, mais qu'elle a toujours été un article de la foi chrétienne; et ils déclarent hardiment, non obstant que ce mot là ne soit d'une date bien ancienne, que la doctrine y contenue soit aussi vieille que la révélation de l'Évangile[50].

Pour les autres dogmes qui tendent a l'établissement de l'usurpation tyrannique de l'Église de Rome, ils n'ont pas dans la ville de Constantinople ni dans ses environs un cours libre et facile comme ils le trouvent en plusieurs endroits dans les patriarchats extérieurs de Jérusalem et d'Antioch ; pourtant j'ai oui dire, et je le crois, qu'ils ne laissent pas d'être adoptes en secret par quelques uns qui fassent profession de la foi d'Église, et qui dans l'extérieur s'attachent a cette communion là. Comme il arriva autrefois, que les missionaires et les autres de la communion romaine se sont entremêlés dans les brigues des métropolites grecs, et, conformément au maxime favori de la Cour de Rome divide et impera, se sont efforces, et y ont adroitement réussi à échauffer et a augmenter leur divisions ; il ne manque pas des exemples recens de la même pratique.

Dans l'année 1732, le Patriarche Jeremias, cherchant à regagner son throne, pour mieux pouvoir arriver a son but, se refugea pendant quelques mois dans le couvent des Capuchins au Palais de France. À la faveur de l'appui de ses Messieurs là, les partizans de Jeremias trouvèrent les moiens de faire déposer Paisius, lequel fut fait patriarche l'année 26, par l'intérêt du truchement de la Porte, lequel vers le même temps fut élevé a la Principauté de la Moldavie, d'ou l'année passé il a été transféré a celle de la Walachie[51]. On doit, et je suis bien porté à y ajouter foi, que Jeremias donna sa parole au Messieurs les missionairs, en cas qu'ils vouloient avoir la bonté de lui assister en regaignant le

[50] Pour des détails, voir Martin Jugie, « Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629 », *EO* 10 (1907), p. 5–12.

[51] C'est le seul témoignage, à ma connaissance, sur ce transfère.

siège patriarchal, qu'il les laisseroit tranquillement s'addresser aux pauvres gens de l'Église Greque, et de répandre en secret parmi eux les sentimens de l'Église Romaine. L'ambition et l'avarice des ecclesiastics grecs sont d'une grande utilité aux Messieurs les missionairs, qui en scavent bien profiter, et ne laissent pas passer aucune occasion favorable, qui se présente pour augmenter et encourager les divisions, qui de temps //**f. 35^{v}**// en temps naissent entre les métropolites et entre les principaux des laïcs de l'Église Greque.

Il y a si peu de bonne foi de la literature et de l'union parmi eux, qu'au lien de chercher à s'entreaider ils s'occupent plutôt à se détruire l'un à l'autre: l'ignorance, l'ambition, l'avarice, la discorde règnent autant parmi tous ses membres, tant ecclesiastics que des laïcs, que l'Église Greque va de jour en jour en s'appauvrissant et en se ruinant. L'Église patriarchale de Constantinople, à ce qu'on me dit, à l'heure quelle est se trouve endettée de six cent bourses d'argent a cause des avanies continuels, auxquels on est sujet de part des turcs et des dépenses exorbitantes qui se font par les fréquents changemens des patriarches (pour lesquels les turcs ne sont pas tant a blâmer que les grecs mêmes et d'autres chrétiens qui les y suscitent), on ne peut pas obtenir un bénéfice ecclesiastic que par le chemin de la simonie. Par cette raison presques tous les métropolites, étant obliges à payer des sommes considérables pour leur évêchés, sont terriblement endettes, et se trouvent en quelque manière obliges à opprimer le clergé inferieur aussi bien que la pauvre populace, et d'extorquer de l'un et de l'autre la plus part de leur argent[52].

À mon arrivée dans ce pais ci (le 6 de février vieux stile l'année 1719), j'ai eu des sentimens plus favorables de ce que j'ai a présent à l'égard des membres de l'Église Greque. A cause de ces quelques points ils s'accordent avec les Protestants dans notre opposition a la tyrannie et a l'usurpation de la Cour de Rome, j'etois bien prévenu leur faveur, m'imaginant de pouvoir trouver beaucoup d'esprit du Protestantisme parmi eux. Par cette raison, et avec cette espérance, j'etois porté à chercher faire connoissance et une étroite amitié a leurs ecclesiastics : mais, depuis que j'ai la mortification, pendant le cours de 16 années, d'observer combien l'ignorance, l'ambition, l'avarice, la tyrannie sur la conscience, l'esprit de la persécution (qui avoient le pouvoir de le mettre en exécution), une idolâtrie fort peu inferieure a celle de l'Église Romaine règnent parmi eux, je ne le suis pas plus.

Je m'en vais quelques fois, mais rarement, à faire des visites aux patriarches de Constantinople et de Jérusalem, et a quelques métropolites qui se trouvent

[52] Pour des détails sur l'organisation financière de la Grande Église et ses rapports complexes avec le pouvoir ottoman, voir l'excellent ouvrage de Paraskevas Konortas, Ὀθωμανικὲς θεωρήσεις γιὰ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, 17ος – ἀρχὲς τοῦ 20οὺ αἰώνα, Athènes 1998 (avec bibliographie).

ici. Ils me donnent, à la vérité, un accueil fort gracieux, et me traittent avec beaucoup d'honnêteté : mais, comme je les trouve des gens sans littérature, je ne les fréquente pas, et comme je n'en scais tirer presques aucun profit, je ne me plais pas trop de leur conversation. Depuis mon séjour dans ce pais ci, je n'ai pas pu rencontrer un ecclesiastic grec, a la réserve de Chrysanthus le feu Patriarche de Jérusalem, qui possédait bien le langue literal. Ce digne prélat me fit l'honneur de son amitié, et me pria de lui faire des fréquentes visites. Au moins que le mauvais temps, ou la peste, ou quelque indisposition de ma part (dont j'ai eu plusieurs et quelques bien dangereuses et du long durée), je me suis accoutumé, pendant qu'Elle se trouvoit à Constantinople, à faire des visites à sa Béatitude une ou deux fois par mois, et trouver beaucoup de plaisir dans sa conversation[53]. Le patriarche me sembla être un homme de bien et d'un bon cœur. Il me parla pour l'ordinaire d'une manière ouverte, en telle manière que quand notre conversation rouloit sur l'Église Greque, il se plaignit beaucoup de l'ignorance, de l'avarice, de l'ambition et des autres fautes des ecclesiastics de sa communion ; et il m'avoua ingénument qu'on n'aie pas tant de sujet de s'en prendre au turcs, a cause de l'oppression que leur Église essuye, qu'aux grecs mêmes, à cause de la disunion, de la haine et de l'envie qui règnent parmi eux.

À l'égard de son érudition le patriarche Chrysanthus passa ici pour un prodige, et les grecs le tinrent pour le premier des scavants dans le monde : mais il etoit bien loin de la, et en Europe il n'auroit pas pu obtenir un place dans la première classe des scavants. Il scavoit quelque chose en tout sorte de literature, mais, si j'oserois dire mon sentiment, je suis d'avis qu'il n'en avoit pas bien approfondi aucune. Il etoit bien souvent fort curieux a scavoir ce passoit en Europe, et me faisoit des questions touchant la doctrine et la discipline de notre Eglise en Angleterre : mais quand j'ai //**f. 36**^{r}// voulu lui faire quelques demandes touchant les dogmes de l'Eglise Greque, au lieu de me donner quelque réponse, il cherchoit à détourner le discours, en me disant « Je scais bien que cela ne s'accorde avec les sentimens de Votre Église ».

Une fois quand j'ai voulu entrer en discours avec lui touchant la Transubstantiation, l'aiant prié de m'alléguer quelque raison qui nous oblige à prendre cet expression Hoc est corpus meum dans un sens literal, plutôt que celles ou notre Seigneur s'appelle un vigne ou une porte, j'etois bien surpris de ce que je ne pouvois tirer aucune réponse que celle ci, « C'est un grand

[53] Le post-scripte d'une lettre de Nicolas Mavrocordato à Chrysanthos (14 juillet 1723) confirme les dits de Payne : « Nous sommes renseignés sur le commerce que Votre Béatitude avait à Neohori avec le chapelain de l'ambassadeur des Anglais... » (Irmgard Hutter, *Corpus...*, p. xl, n. 98 ; Émile Legrand, *Épistolaire grec, ou Recueil de lettres adressées pour la plupart à Chrysanthe Notaras, patriarche de Jérusalem, par les princes de Valachie et de Moldavie*, Paris : Maisonneuve-Leclerc, 1888, p. 173).

misère, et nous ne devons pas être si temerairs que de prétendre à l'approfondir ». Une autre fois je ne fus pas moins surpris, quand j'ai voulu lui parler touchant l'affaire de Lucaris Cyrille, de l'entendre dire, qu'il fallut ou que sa Confession n'etoit pas de lui, mais inventée par quelque protestant, ou si elle etoit de lui qu'il avoit changer de sentiment avant sa mort. Il prétendit à me dire qu'il avoit quelques écrits (lesquels lui etoit laisses par son oncle le patriarche Dositheus) qui en feroient foi ; il me dit qu'il vouloit me les faire voir, quand il les auroit trouves, mais il me renvoia de temps en temps, qu'a la fin ou il s'en oublia, ou il ne vouloit (plutôt il ne pouvoit) pas s'acquitter de sa promesse[54].

Comme, selon ce que j'ai l'honneur de Vous insinuer dans ma précédente, c'est mon sentiment qu'un portrait exact du véritable état de l'Église Greque d'aujourd'hui ne peut faire na[tre, en ceux qui ont a cœur l'intérêt de la religion chrétienne, que des sentimens de la douleur et de la tristesse, je n'ai pas pu jamais me persuader qu'il vaudroit la peine de faire des mémoires des brigues et des disordres qui sont arrives parmi les gens qui doivent se mieux occuper à l'avancement de la gloire du Seigneur, et à l'édification des troupeaux qui sont commis a leur soin. À cause de cela, je ne me trouve pour le présent en état de Vous donner, Monsieur, une relation mise en bon ordre selon les règles de la chronologie, de ce qui s'est passé des le commencement de ce siècle. De ce que je viens d'écrire, en général Vous pouvez voir mon sentiment a l'égard de l'esprit et du genre des ces membres qui composent l'Église Greque. En cas que Vous demandez des choses plus particulières et plus régulières, Vous n'avez qu'à m'indiquer plus précisément les points sur lesquels vous cherchez des informations, et alors je ne manquerai pas de faire mon possible pour vous donner en détail un réponse à toutes vos recherches.

La charte ci incluse Vous marque les noms des patriarches, les endroits de leur naissance, des évêchés d'ou ils ont été transférés au siège patriarchal, l'année dans lequel ils ont été faits patriarches avec l'année du cycle d'indiction, des l'année 1702. Les cinq premiers sont morts. Cosmâs le seissieme est à présent patriarche d'Alexandrie. Pour les autres qui sont de mon temps, j'ai eue un peu de connoissance avec eux tous, a la réserve de Neophytus, lequel je n'ai pas encore visité. Jeremias, qui est mort depuis quelques mois, fut un homme bien grossier et fort ignorant et, a ce qu'on dit, fort débauché (ce dernier mot a été rayé – n. n.). Force de sommes considérables, qu'il paioit de temps en temps aux Turcs, il se maintenu dans son siège plus de quatorze années. Par sa manière d'agir, quand il le cherchoit une seconde fois on voit clairement qu'il fut y porté plutôt par la passion d'avarice, que par une envie

[54] Cette attitude est devenue depuis l'attitude standard de l'Église orthodoxe au sujet de l'« affaire » Kyrillos Loukaris.

de bien gouverner et de protéger l'Église. À l'égard de Paisius, il avoit des belles manières et de la politesse, mais il etoit plutôt un homme fin et rusé, qu'un homme de la droiture et de la bonne foi : il etoit, a ce qu'on dit, adonné aux femmes, lequel vice règne honteusement parmi la plus part des métropolites grecs. Paisius avait une belle et forte voix, il scavoit bien lire et chantoit bien dans l'église, mais il n'avoit aucune literature. Seraphim etoit estimé comme un homme de bien, droit et qui avoit des sentimens de la piété. //**f. 36**^{v}// J'ai eu l'honneur de le voir deux ou trois fois : par sa manière de parler il me sembla d'être un homme de probité, bien sincer et fort honnête ; mais il avoit fort peu de la literature. Après sa déposition il fut relégué à Mont Athos, ou il est mort depuis deux mois. Je n'ai pas encore veu Neophytus, pour deux raisons je doute si je le verroi jamais ; l'une est qu'on dit qu'il a beaucoup d'apparence que dans peu de temps il sera demis de son siège patriarchal ; l'autre est qu'on me le représente comme un homme fort grossier, et si ignorant qu'a peine sache-t-il lire et écrire[55].

Par la présente occasion je me donne l'honneur de Vous envoyer deux Histoires des Patriarches de Jérusalem par Dositheus, dont je Vous prie, Monsieur, que l'une puisse trouver place dans la votre, l'autre dans la Bibliothèque publique de l'Académie de Genève. Comme je n'ai pas encore lu cette Histoire, je ne suis pas en état d'en dire mon sentiment ; si je l'avois lu je ne suis pas assez rompu a l'histoire ecclésiastique pour l'oser faire : Ainsi monsieur, si vous le jugerez digne de votre attention, après que Vous l'aurez examiné, je serai bien oise de scavoir si vous la trouvez bien écrit, avec jugement et avec impartialité. Votre sentiment me déterminera, ou à me mettre à le lire, ou à le laisser en repos dans ma bibliothèque.

Comme je suis pendant plusieurs années un peu trop éloigné du monde scavant, et comme je ouis dire qu'il soit un peu difficile de faire venir des livres de Genève ; je n'ai pas pu scavoir combien et quels ousages Vous avez donne au public. Apres le beau présent que Vous m'avez fait, je n'ai pas eu le bonheur de voir que deux pièces de votre composition; c'est à dire, *Nubes Testium* etc.[56],

[55] Bien qu'assez subjectives et parfois exagérées (d'après les actes émises, Jérémie III a été un patriarche important) sinon erronées (Néophyte sut bien garder ou reconquérir son trône), ces descriptions sont fort intéressantes ; on possède très peu de données de ce genre sur les patriarches de Constantinople du début du XVIIIe siècle.

[56] *Nubes Testium pro Moderato et Pacifico de Rebus Theologicis Judicio, et Instituenda inter Protestantes Concordia. Prœmissa est Brevis & Pacifica de Articulis Fundamentalibus Disquisitio ; quâ ad Protestantium Pacem, mutuámque Tolerantiam, via sternitur*, Genevæ, Apud Fabri & Barrillot, 1719. Pour des détails, voir Giovanni Miegge, « Il problema degli articoli fondamentali nel 'Nubes Testium' di Giovanni Alfonso Turrettini », in *Ginevra e l'Italia*, Firenze 1959, p. 505–538 ; Martin I. Klauber, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism...*, p. 173 sq.

et un *Sermon* a la fin de ceux de Monsieur Werenfels[57]. J'ai une édition de ces sermons là, mais elle n'a pas le votre au sujet du Jubilée de Zurich[58]. J'ai vu un tome, tiré du votre latin, du *Traitté de la vérité de la Religion Chrétienne*[59]. Le plaisir que j'ai eu en lisant ces pièces là, qui sont composées avec une condition si sublime, un jugement si accompli, un esprit véritablement chrétien, a fait naitre dans mon esprit une grande envie a scavoir combien des autres ouvrages Vous avez donne au public, et d'être informé s'ils se trouvent à vendre en Hollande. En particulier je le prendrai pour une grande obligation, si Vous voulez avoir la bonté de m'informer si Vous l'avez déjà fait, ou si Vous avez dessein de donner au public votre *Traitté*, en latin, *de la Vérité de la Religion Chrétienne.*

Mon frère Monsieur Gonnet se trouve ici depuis le mois d'octobre : tout le monde, particulièrement Messieurs les Hollandois et Vos chers compatriots, en est bien aise et avec beaucoup de raison. Ce Monsieur est revêtu des toutes les bonnes qualités qui puissent le rendre bien estimé et bien aimé de tous ceux qui ont le bonheur de bien le connaître. C'est un homme qui a beaucoup d'esprit et du bon sens, qui au même temps qu'il possède un bon fond de la science, a des belles et polies manières de communiquer ses sentimens, et de rendre ses instructions aussi agréables qu'utiles. Il a un cœur bon droit et ouvert : Il a un zèle bien louable et des sentimens d'une vraie piété, et a une dévotion bien solide. Ainsi Messieurs les Hollandois et ceux de l'Assemblée Genevoise ont beaucoup à louer le Seigneur, de ce qu'il a eu tant de bonté que de leur envoyer un si digne Pasteur. Ils me paroissent d'en être bien sensibles, ainsi je me flatte qu'ils seront bien satisfaits de Monsieur Gonnet, et qu'ils tirront aussi des grands avantages des soins d'un ministre, qui me semble d'avoir l'intérêt de leurs âmes //**f. 37**^{r}// bien au cœur.

En mon particulier je suis bien aisé, et je loue le Seigneur, conjointement avec les Messieurs d'Hollande et de Genève de ce qu'il a eue tant de grâce, que de leur accorder un ministre, qui scaura en toutes choses bien suppléer les defautes de mon assistance pour leur service. Je félicite aussi a moi même

---

[57] L'édition des *Sermons sur des vérités importantes de la religion, Auxquels on ajoûte des considérations sur la réünion des protestants* de Samuel Werenfels, parue en 1720 à Bâle, « chez Jean Louïs König », contenait aussi la troisième édition, corrigée et augmentée, du « Sermon sur le Jubilé de la Réformation de Zurich » par Jean Alphonse Turrettini. La première version en datait de 1719, étant publiée à Genève « chez Fabri & Barrillot Libraires » (*Sermon sur le Jubilé de la Reformation de la très-illustre & très-florissante République de Zurich. Prononcé à Genève le 1. Janvier MDCCXIX...*).

[58] L'édition des *Sermons* de Werenfels parue en 1725 à Bâle, « chez Frideric Lüdi, Imprimeur de l'Academie de Basle », ne contenait pas le Sermon de Turrettini.

[59] Il s'agit du premier volume du *Traité de la verité de la religion chretienne*, traduit en français par Jacob Vernet et publié à Genève, chez Marc-Michel Bousquet & Comp., en 1730.

le plaisir et le bonheur que je tire de l'arrivée de mon cher Frère, car je Vous puis assurer, Monsieur, que je ne trouve aucune de mes heures plus agréable, que celle qui se passent dans la conversation amicable qui s'entretient très souvent entre Monsieur Gonnet et moi. Vers les fêtes de Noel nous étions bien épouvantés, et dans une grande affliction, a cause d'une indisposition de long durée et du grand péril, qui le saisit, le renferma dans son lit pendant quelques semaines, et l'avoit tenit a la veille de la mort. Il y a, grâce au Dieu, 5 ou 6 semaines, que nous avons la consolation de le voir se bien rétablir, et reprendre sa force ; et nous espérons que le Seigneur nous fera la grâce de le conserver par plusieurs année dans une parfaitte santé, pour le bien du public, et pour la consolation et l'édification de ce troupeau qui la Providence Divine a commise a ses soins.

Comme j'ai commencé cette lettre en Vous faisant des excuses, de ce que je Vous l'ai fait attendre tant de temps, il me semble, Monsieur, que je dois la finir en demandant pardonne de sa longueur et des plusieurs fautes qui Vous y trouverez. Quand mon esprit me représente comme écrivant à un des plus scavans en Europe, cette considération fait trembler la main, et me porte presques à vouloir déchirer cette lettre en mille pièces, de peur que plusieurs fautes qui y sont glissées ne s'échappent à votre observation. Mais quand de l'autre coté je Vous envisage comme revêtu d'autant de landeur que de pénétration d'esprit, cela me fait reprendre courage, et me flatte que je n'aie pas trop a craindre que Vous ferez une critique très sévère sur les mauvais tour de mes expressions, mais que je me puisse hardiment fier a la générosité de Votre âme, laquelle vous portera a excuser avec landeur, et a faire semblant de ne les pas voir, les erreurs de la présente, en considérant favorablement qu'elle est composée dans une langue lequel j'ai commencé a apprendre dans un âge un peu trop avance, sans l'assistance d'un bon maitre, et dans lequel j'ai eu fort peu d'occasion à écrire.

Priant le bon Dieu, du fond de mon cœur, de répandre sur Vous les plus choisies de ses bénédictions, de Vous conserver pour plusieurs années dans une parfaitte santé, de bénir vos soins pour le bien général de l'Église, de faire bien réussir vos travaux pour la propagation de la religion Protestante, en telle sorte que se puisse établir et affermir entre tous ceux qui font profession de la vraie et de la pure foi selon l'Évangile de Jésus Christ, une clarité sincère, une amitié parfaite, et une union inviolable ; j'ai l'honneur d'être avec une affection bien sincère, une estime le plus parfaitte, un attachement et un dévouement le plus profond,

Monsieur, mon très cher et très honoré frère,

Votre très obéissant et très humble serviteur Thomas Payne.

Constantinople, ce 3 mars 1735 S(tile) V(ieux) ».

//f. 32r//

« Petite relation des l'année 1702 de noms des patriarches de Constantinople, des endroits de leur naissance, des évêchés d'ou ils ont été transférés au siège patriarchal et du temps qu'ils sont restés dans ce siège là »[60] :

Κατάλογος τῶν πατριαρχῶν

«ὁ κύρ Γαβριὴλ κατὰ τὸ 1702 αὐγούστου 30 μῆνος 10. ἡ πατρὶς αὐτοῦ Χίος. ἀπὸ Χαλκηδόνος».

«ὁ κύρ Κυπριανὸς κατὰ τὸ 1707 ὀκτωμβρίου 29 μῆνος 01. ἐκ Βουρλῶν ἀπὸ Καισαρείας».

«ὁ κύρ Ἀθανάσιος κατὰ τὸ 1709 μαΐου 26 μῆνος 02. ἐκ Κρήτης ἀπὸ Ἀνδριανουπόλεος».

«ὁ κύρ Κύριλλος κατὰ τὸ 1711 δεκεμβρίου 06 μῆνος 05. ἐκ Μιτυλήνης ἀπὸ Κυζίκου».

«πάλιν ὁ κύρ Κυπριανὸς κατὰ τὸ 1713 νοεμβρίου 20 μῆνος 02».

«ὁ κύρ Κοσμᾶς κατὰ τὸ 1714 μαρτίου 09 μῆνος 07. ἐκ Πρηγγήπου ἀπὸ Ἀλεξανδρείας».

«ὁ κύρ Ἱερεμίας κατὰ τὸ 1716 μαρτίου 01. ἐκ Πάτμου ἀπὸ Καισαρείας».

«ὁ κύρ Παΐσιος κατὰ τὸ 1726 νοεμβρίου 20. ἐγενήθη εἰς Κωνσταντινούπολιν ἕλκων τὸ γένος ἐκ τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας ἀπὸ Νικομηδείας».

«ὁ κύρ Ἱερεμίας πάλιν κατὰ τὸ 1732 σεπτεμβρίου 15».

«ὁ κύρ Σεραφεὶμ κατὰ τὸ 1733 ἀπριλλίου 09 μῆνος 11. ἀπὸ Νικομηδείας».

«ὁ κύρ Νεόφυτος κατὰ τὸ 1734 σεπτεμβρίου 26 μῆνος 03. ἐκ Πάτμου ἀπὸ Καισαρείας».

---

[60] *Supra*, f. 34r. Voir aussi *supra*, f. 36r : « La charte ci incluse Vous marque les noms des patriarches, les endroits de leur naissance, des évêchés d'ou ils ont été transférés au siège patriarchal, l'année dans lequel ils ont été faits patriarches avec l'année du cycle d'indiction, dès l'année 1702 ».

UNE RÉPONSE THÉOLOGIQUE DU MÉTROPOLITE DE L'HONGRO-VALACHIE NÉOPHYTE I «LE CRÉTOIS» ADRESSÉ AU PRINCE CONSTANTIN MAVROCORDATO

MIHAI ŢIPĂU

La biographie de Néophyte («le Crétois»), métropolite du Myra et plus tard métropolite de l'Hongro-Valachie a fait l'objet de plusieurs études[1]. Le *Journal* de ses visites canoniques dans son éparchie a attiré aussi une attention bien justifiée[2]. Deux autres œuvres de Néophyte ont été signalés. Il s'agit de deux écrits théologiques: le premier, publié seulement en traduction roumaine, sur l'emploi de myrrhe[3], et le second, inédit, est le texte que nous publions ici.

Le texte que nous publions est conservé dans le manuscrit 139 des Archives Nationales Historiques Centrales de Roumanie à Bucarest[4]. Il est peut-être un texte autographe de Néophyte.

Le manuscrit a appartenu probablement au Néophyte. Il s'agit d'une collection de textes et notes sur des sujets divers, dont plusieurs textes juridiques et canoniques[5]. À la même catégorie appartienne le texte que nous publions.

---

[1] Vasile Mihordea, «Un colaborator al lui Constantin Mavrocordat la desfiinţarea rumâniei: Mitropolitul Neofit, (1738–1753)», *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIII(1965), 7–8, p. 715–734. Nicolae C. Turcu, «Activitatea mitropolitului Neofit I al Ungrovlahiei», *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIV(1966), 5–6, p. 533–551. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* tom. II, *(Secolele XVII şi XVIII)*, Bucarest, 1994, pp. 323–327. Mihai Ţipău, «Νεόφυτος Α' ο Κρητικός μητροπολίτης Ουγγροβλαχίας (1738–1753)», *Οι πνευματικές σχέσεις του Ελληνισμού με τους Βαλκάνιους λαούς (18ος–20ος αιώνας) Α' Διαβαλκανικό Συνέδριο*, Komotini, 1999, p. 179–184 [=*Buletinul Societăţii Române de Studii Neoelene. Corneliae Papacostea-Danielopolu in memoriam – εις μνήμην*, Bucarest, 1999, p. 29–34].

[2] Le journal a été publié par Ghenadie Enăceanu dans *Biserica Ortodoxă Română*, II (1875–1876), p. 315–327, 633–640, 737–744, III(1876–1877), p. 7–22, 175–183, XIV(1890–1891), p. 718–724. Mihai Carataşu, Paul Cernovodeanu, Alexandru Elian, «Jurnalul călătoriilor canonice ale mitropolitului Ungrovlahiei Neofit I Cretanul», *Biserica Ortodoxă Română*, XCVIII(1980), 1–2, p. 243–315. V. aussi Petre Ş. Năsturel, «Le journal des visites canoniques du métropolite de Hongrovalachie Néophyte le Crétois», *Πεπραγμένα Β' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, tom. 4, Athènes, 1969, p. 328–333.

[3] Publié dans *Biserica Ortodoxă Română*, XIV(1890–1891), p. 654–656.

[4] Mihai Ţipău, «Νεόφυτος Α' ο Κρητικός», p. 182–183.

[5] Valentin Al. Georgescu a signalé la nécessité de l'étude de ce manuscrit dans l'ouvrage *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucarest, 1980, p. 94, note 29.

Le manuscrit, un codex d'environ 335 feuilles dont plusieurs sont restées blanches est en grande partie un autographe de Néophyte le Crétois. On peut distinguer aussi la main d'autres copistes. Les textes sont en grec et en roumain. Quelques pages portent même le sceau du métropolite[6]. Le manuscrit a été utilisé aussi après l'époque du Néophyte. Le plus récent de ces documents transcrits ultérieurement date de 1805.

Le manuscrit a été considéré d'une manière erronée comme un registre officiel de la Métropole d'Hungro-Valachie[7]. En réalité, même si on y peut trouver des copies et des documents originaux, le manuscrit ne semble pas avoir un caractère officiel ou organisé. Il s'agit plutôt d'un registre personnel du métropolite, contenant ses notes de lecture etc.

Parce que le manuscrit (et surtout ses textes grecques) n'a pas été décrit en totalité dans la littérature de spécialité, nous donnons ici une brève description, sans avoir la prétention qu'elle soit exhaustive. Brèves notices sur quelques textes diplomatiques contenus dans le manuscrit ont été publiées par les Archives Nationales[8]. Notre attention sera donc dirigée surtout vers les textes grecques du manuscrit, appartenant à l'époque du Néophyte.

Description du manuscrit 139 des Archives Nationales Historiques Centrales de Bucarest:

ff. 4–7 lettres de 1737–1738 du Patriarche de Constantinople concernant Néophyte le Crétois.

ff. 8–9 Ἴσον τοῦ βασιλικοῦ χρυσοβούλλου τῆς Παναγίας Σουμελὰς. Texte d'un chrysobulle d'Alexis Grand Comnène, empereur de Trébizonde. Inc. Εἰ τεῖχος ἄρα ἑαυτοῖς οἱ πολεμίων ἔφοδον.

ff. 10–21^{r} textes juridiques et canoniques avec des passages de Balsamon, saint Jean Chrysostome, les *Basiliques*, Blastarès, saint Grégoire le Théologien.

ff. 21^{v}–22^{v} commentaire (?) au Psaume 18.

ff. 23 Περὶ τοῦ φυλάττησθαι τὸ ἀγραραφον ἐκκλησιαστικὸν ἔθος ὡς νόμον. Canons de saint Basile le Grand avec des interprétations de Jean Zonaras et Alexios Aristênos.

ff. 24–25 sommaire du second volume d'un livre de Saint Athanase patriarche d'Alexandrie paru a Paris.

ff. 25^{v}–29^{v} Ἀπόκρισις εἰς ἐρώτησίν ἥντινα ἠρώτησεν ὁ ὑψηλότατος ἡμῶν αὐθέντης Κωνσταντῖνος βοεβόδας τὴν ἐμὴν ταπεινότητα, πότε δεῖ κοινονεῖν τῶν Ἀχράντων Μυστηρίων τοὺς ἐνυπνιασθέντας.

---

[6] Archives Nationales Historiques Centrales Bucarest, ms. 139, ff. 97–112.

[7] Ion Şucu, Maria Rănoiu, *Indice cronologic Nr. 1. Arhiva Mitropoliei Ţării Româneşti (1365–1890)*, vol. 1, Bucarest, 1961.

[8] *Ibidem*, passim.

f. 30 lettre de Néophyte de 1 avril 1747 sur un σκήτη. Inc. Τὸ μοναχικὸν σχῆμα.
ff. 32–41 texte philosophique (?).
f. 44 Περὶ ἀπιόντων ἐπισκόπων, καὶ κληρικῶν, εἰς κριτήρια πολιτικά.
f. 44 Οἰκονομίας περί.
ff. 56–58 sommaire du livre de saint Athanase le Grand, Paris, 1727.
f. 58 document de 1747. Inc. «† Γίνεσθε μιμιταὶ τοῦ Πατρὸς ὑμῶν Τοῦ ἐν Οὐρανοῖς».
ff. 59–64 sommaire de livres de saint Jean Chrysostome.
f. 64^{v} liste d'empereurs de l'Ancienne Rome d'après la *Synopsis Historion* de Matthieu Kigalas le Chypriote.
ff. 65–66 liste d'empereurs de Constantinople.
ff. 66–68 liste de patriarches de Constantinople.
ff. 68^{v}– 69 Ὅταν παρατήσηται ὁ μνηστὴρ ἢ ἡ μνηστευόμενη τὴν μνηστείαν τι πρόστιμον ἔχει ὁ παραιτησάμενος.
ff. 69–71 Ὅτι μήτε ἀπὸ τῶν κανόνων τῶν συνοδικῶν, μήτε ἀπὸ τῶν νόμων τῶν βασιλικῶν ἔχει τὶ δίκαιον ὁ πάπας ἐκκλησιαστικὸν ἐν τῇ Οὐγγροβλαχία. Καὶ τί ἐστιν αἱρετικός. Mention de la Novelle 109 de Justinien.
f. 71 Ὅτι οὐ δύναται τὶς βίασαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ μὴ βουλόμενον γήμαι.
f. 72^{v} lettre patriarcale.
ff. 73–73^{v} textes intitulés προοίμιον.
f. 73 Τάξεως περί.
f. 74 Τηβέννου περί.
f. 74 autres προοίμια.
f. 74^{v} Περὶ τῶν ἐπὶ χρήμασι χειροτονουμένου ἢ λαμβανόντων ὀφφίκια. Canons
ff. 75–84 passage d'un livre de saint Jean Chrysostome de 1612.
ff. 84^{v}–85 formulaire épistolaire adressé au μπεϊζαδέ.
ff. 85–85^{v} εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν.
ff. 85^{v}–86 lettre ou formulaire de lettre adressé au patriarche Païsios.
ff. 86–86^{v} lettre adressée probablement au patriarche d'Antioche.
ff. 86^{v}–87 lettre de aumône de Néophyte pour le Saint Tombeau.
f. 87^{v} texte de saint Jean Damascène.
ff. 93–93^{v} texte de patriarche Païsios de Constantinople sur une église et hôpital de Bucarest daté 7241 (1732–1733).
ff. 94^{v}–96 textes de la Bible et des Saints Pères κατὰ τῶν κληδονιζομένων, καὶ τῶν χρωμένων.

ff. 97–112^{v} documents de Néophyte en grec et en roumain avec son sceau imprimé plusieurs fois.
ff. 112^{v}–116 canons et lois impériales dont des *Novelles* de Justinien.
ff. 118^{v}–122v des titres des Novelles de Justinien.
ff. 130^{v}–135 Κανόνες καὶ νόμοι βασιλικοὶ περὶ τοῦ ὅτι δεῖ ὑποκειμένους εἶναι τοὺς τῶν μοναστηρίων ἡγουμένους τῷ ἀρχιερεῖ τοῦ τόπου καὶ πάντας τοὺς κληρικοὺς καὶ μοναχούς.
ff. 136^{v}–141^{v} lettres du patriarche œcuménique et de Néophyte (?).
f. 146^{v} Περὶ τελῶν, passages des *Basiliques*.
ff. 151^{v}–152 passages des *Basiliques*.
ff. 152^{v}–154^{v} Ὅταν ὁ πατὴρ ἔχει χρέος πολὺ καὶ ὁ υἱὸς μήτε κληρονομίαν θέλει, μήτε χρέος να δώσῃ καὶ τὸ ποιητέον;
ff. 154^{v}–155 Προτιμήσεως δανεῖν περί.
ff. 157^{v}, 158, 158^{v}, 159, 159^{v}, 160, 160^{v}, 161, 161^{v}, 164–165, 165^{v}, 167 textes juridiques: extraits des *Novelles* de Justinien, Armenopoulos, les *Basiliques*, la *Synopsis*, Balsamon, Blastarès etc..
f. 166^{v} Ἡ κρίσις ὅπου ἔγινε τῆς γυναικὸς τοῦ Ἀφενδούλη.
f. 189^{v} copie d'un document roumain de Grégoire Ghika certifié par Néophyte
f. 192^{v} Ὕλη ἐκ τῶν Ἁγίων Γραφῶν καὶ τῶν Πατέρων κατὰ τῶν κληδονιζομένων, καὶ τῶν χρωμένων.
f. 212 notice sur une permission de mariage obtenu à la suite d'une rapport fait au patriarche par Néophyte.
f. 228 document roumain (autographe de Néophyte?).
f. 228^{v} collection des canons et ordres des empereurs sur la construction des monastères et églises.

Le contenu du manuscrit est illustratif pour les préoccupations de Néophyte. Il s'agit de notes de lecture, de documents émis ou reçus par le métropolite, de fragments de textes canoniques juridiques et théologiques et formulaires épistolaires. Les ouvrages cités sont: les *Novelles* de Justinien, les *Basiliques*, l'Épitomé, le *Syntagme* de Matthieu Blastarès[9], la *Synopsis Historion* de Matthieu Kigalas.

On peut bien supposer que certains textes canoniques et juridiques ont été compilés par Néophyte afin de répondre à ses nécessités comme métropolite de l'Hungro-Valachie (comme par exemple le statut d'un enfant résulté de l'union d'une femme libre et un esclave, f. 159^{v}).

En analysant les personnalités du XVIIIe siècle roumain (et balkanique en général) on a souvent ignoré leur dimension religieuse. Le texte du Néophyte le Crétois nous dévoile un Constantin Mavrocordato chrétien pratiquant.

[9] Pour la circulation des textes juridiques byzantines en Roumanie v. Valentin Al. Georgescu, «Remarques sur la publication des sources byzantines de l'histoire de l'ancien droit roumain (XVIe–XIXe ss), *Études byzantines et post-byzantines*, I, Bucarest, 1979, p. 95–116. Idem, *Bizanţul şi instituţiile româneşti*, p. 106–116.

La personnalité de Néophyte le Crétois, métropolite d'Hongro-Valachie, a attiré l'attention de ses contemporaines, comme Dapontes, qui l'inclut dans son *Catalogue* des Grecs illustres[10]. Pour la recherche moderne, Néophyte est plus connu pour son *Journal* ou pour l'appui qu'il a donné aux reformes sociales du Mavrocordato. On a aussi mentionné ses préoccupations en matière du droit ecclésiastique[11].

De son côté, le nom du Constantin Mavrocordato a été associé à ses reformes sociales. Le texte de Néophyte nous présente un autre aspect de sa personnalité. Le métropolite le caractérise comme un prince «très pieux et très versé dans les Saintes Écritures et les canons»[12]. L'intérêt du Constantin pour des divers domaines du savoir, comme l'histoire, est d'alors bien connu[13].

Le texte que nous publions à été signalé déjà comme une œuvre de Néophyte, mais il n'a été jamais publié. Il s'agit d'une réponse du métropolite à une question canonique posée par Constantin Mavrocordato. Le sujet même du ce texte est un temoniage des relations étroites du métropolite avec le prince.

Selon une notice placée au début du même manuscrit, Néophyte a été le confesseur de Constantin Mavrocordato[14]. Ainsi s'explique la question qu'il posait, question d'une nature très personnelle, mais aussi avec des implications canoniques. On doit mentionner que Néophyte a été aussi le professeur des enfants du prince.

La question de Constantin Mavrocordato était s'il était permis de recevoir la Sainte Communion après avoir des rêves voluptueux.

Il est évident que le texte de Néophyte n'était un discours théologique destiné au public. Le texte manuscrit de l'ouvrage est probablement l'ébauche d'un original envoyé au prince.

Les textes utilisés par Néophyte dans sa réponse au prince sont des textes canoniques rédigés pendant les premiers siècles de l'Église et aussi leurs commentaires d'époque byzantine.

Dans sa réponse, Néophyte fait preuve de son érudition et ses connaissances des écrits patristiques et canoniques. Il est possible que la bibliothèque organisée

---

[10] Constantin Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre romînî în epoca fanariotă. Textul grecesc şi traducerea românească*, Bucarest, 1888, (²2003), p. 113. Constantinos-Kaisarios Dapontes, Κατάλογος ἱστορικὸς ἀνδρῶν ἐπισήμων (1700–1784), Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, éd. C. Sathas, tome 3, Venise, 1872, p. 73–200. V. aussi Constantinos Dapontes, *Ephémérides daces ou chronique de la guerre de quatre ans (1736–1739)*, éd. Émile Legrand, Paris, 1880–1881, tome I, p.119–120, tom. II, p.168–169.

[11] Valentin Al. Georgescu, *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucarest, 1980, p. 94, note 29.

[12] «Τοιοῦτον αὐτέντην εὐσεβέστατόν τε καὶ εἰδημονέστατον τῆς Ἁγίας Γραφῆς καὶ τῶν πατρικῶν κανόνων». Archives Nationales Historiques Centrales Bucarest, ms. 139, f. 29ᵛ.

[13] Adolf Armbruster, «Historiographische Beziehungen zwischen der Moldau und Kronstadt zur Zeit des Fürsten Constantin Maurocordatos (1742–1743)», *Revue des études Sud-Est européennes*, 13 (1975), 2, p. 209–229. Johann Filstich, *Încercare de istorie românească*, éd. Adolf Armbruster, Bucarest, 1979.

[14] Ion Şucu, Maria Rănoiu, *Indice cronologic Nr. 1*, p. X. Voir aussi Constantinos Dapontes, *Ephémérides daces*, tome I, p. 31, tome II, p. 43.

par les Mavrocordato ait fourni les sources (manuscrits ou imprimées) pour le texte de Néophyte[15]. Le métropolite lui-même a été le possesseur d'une riche bibliothèque[16].

Le texte est une compilation d'écrits théologiques est surtout canoniques, occupant neuf pages du manuscrit (ff. 25^{v}–29^{v}).

Le premier fragment appartienne à une lettre canonique de saint Denys, patriarche d'Alexandrie, lettre adressée à l'évêque Basileides[17]. Le texte est accompagné par son commentaire fait par Théodore Balsamon au douzième siècle[18]. Il est suivi par une épitre de saint Athanase adressée au moine Ammoun[19], accompagné aussi par le commentaire de Balsamon[20].

Le troisième fragment cité par Néophyte est une réponse de saint Timothée, patriarche d'Alexandrie[21], accompagné par un commentaire de Balsamon[22]. Il est suivi par un fragment des *Ascétiques* de saint Basile le Grand[23] précédé par son commentaire extrait du *Syntagme* de Matthieu Blastarès[24]. Néophyte mentionne aussi une prière de l'*Euchologion* (*Livre de prières*). Le dernier texte est un commentaire de Théodore Balsamon au canon 102 du Concile «in Trullo»[25]. Le métropolite insiste sur le caractère œcuménique de ce Concile.

Néophyte utilise le canon 102 du Concile «in Trullo» afin de souligner l'autorité de l'évêque de chaque pays en accordant les solutions canoniques selon les particularités du chaque pénitent.

Néophyte offre des brèves informations sur la vie des auteurs qu'il cite: saint Denys a vécu au temps de l'empereur Decius, Théodore Balsamon, au temps du Manuel Comnène, saint Timothée, au temps de Théodose le Grand.

---

[15] Corneliu Dima-Drăgan, *Biblioteci umaniste româneşti. Istoric. Semnificaţie. Organizare*, Bucarest, 1974, p. 56–62, 132–133.

[16] Mihai Carataşu, «Ştiri noi privitoare la biblioteca Mitropoliei din Bucureşti în secolul al XVIII-lea», *Studii şi cercetări de bibliografie*, s.n., XIII (1974), p. 133–149.

[17] Μ. Ράλλης, Γ. Πότλης, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, tome 4, *Οἱ Θεῖοι καὶ Ἱεροὶ Κανόνες τῶν Ἁγίων Πατέρων*, Athènes, 1854, p. 12; Τοῦ Μακαρίου Διονυσίου, ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρίας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Βασιλείδην ἐπίσκοπον* in Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, tome 10, Paris, 1864, c. 1287,1289.

[18] Μ. Ράλλης, Γ. Πότλης, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, tome 4, p. 13. Jacques-Paul Migne, *op. cit.*, tome 138, c. 472, 473.

[19] Μ. Ράλλης, Γ. Πότλης, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, tome 4, p. 67–77; Τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου, ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρίας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Ἄμμοῦν μονάζοντα*, in Jacques-Paul Migne, *op. cit.*, tome 26, c. 1169, 1172, 1173, 1176 et aussi *Ibidem*, tome 138, c. 545, 548, 549.

[20] Jacques-Paul Migne, *op. cit.*, tome 138, c. 552.

[21] Μ. Ράλλης, Γ. Πότλης, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, tom. 4, p. 338; Τιμοθέου τοῦ Ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας, *Ἀποκρίσεις κανονικαὶ*, in Jacques-Paul Migne, *op. cit.*, tome 33, c. 1304.

[22] Jacques-Paul Migne, *op. cit.*, tome 33, c. 1304–1305.

[23] *Ibidem*, tome 31, c. 1584–1585.

[24] Ματθαίος Βλάσταρης, *Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον τῶν ἐμπεριλημμένων ἁπασῶν ὑποθέσεων τοῖς Ἱεροῖς καὶ Θείοις Κανόσι*, in Jacques-Paul Migne, *op. cit.*, tome 144, c. 1380–1381.

[25] Jacques-Paul Migne, *op. cit.*, tome 137, c. 869–871.

En composant son ouvrage, Néophyte a eu probablement comme point de départ le texte de la prière de l'Euchologion.

L'idée centrale du texte est la particularité de chaque cas. Si le rêve a été précédé par un désir au temps du jour, il est interdit de recevoir la Communion. Si, au contraire, le rêve voluptueux nocturne n'a pas été conséquence d'un désir voluptueux au cours du jour précédent, la communion était admise.

La chose la plus importante dans l'analyse de chaque cas est considéré la propreté de la pensée. L'autorité finale est laissée à l'évêque et aux prêtres pour établir les solutions pour chaque cas.

Les autres documents datés du manuscrit nous permettent de placer chronologiquement la réponse adressée au Constantin Mavrocordato entre 1737 et 1747. La période coïncide avec deux règnes de Constantin Mavrocordato en Valachie: 1735–1741 et 1744–1748[26].

Le texte que nous publions, même s'il est un peu plus qu'une juxtaposition de textes et commentaires canoniques, est intéressant pour les préoccupations théologiques de Néophyte et aussi de Constantin Mavrocordato.

Même si les qualités intellectuelles de Néophyte ont été remarquées par ses contemporains[27], ses œuvres théologiques restent presque inconnues. Par la publication de la réponse adressée au Constantin Mavrocordato nous essayons de compléter cette lacune.

Le texte fait preuve de l'érudition de Néophyte, de ses connaissances en matière des écrits patristiques et canoniques[28].

f25v Ἀπόκρισις εἰς ἐρώτησίν[29] ἥντινα ἠρώτησεν ὁ ὑψηλότατος ἡμῶν αὐθέντης Κωνσταντῖνος βοεβόδας τὴν ἐμὴν ταπεινότητα, πότε δεῖ κοινονεῖν τῶν Ἀχράντων Μυστηρίων τοὺς ἐνυπνιασθέντας

† Πεύσεως προτρίτα ὑπὸ τῆς ὑμετέρας θεοσεβεστάτης ὑψηλότητος ἀξιωθεὶς ἐγὼ ὁ ἐλάχιστος, εἰ δεῖ τῶν φρικτῶν καὶ ἀχράντων Μυστηρίων μετέχειν τοὺς ἐν ἀπροαιρέτῳ νυκτερινῇ ῥύσει γενομένους, ἰδοὺ τὴν ὀφειλομένην ἀπόκρισιν ἀποδίδομε τῷ ὕψει αὐτῆς, τοὺς τῶν Ἁγίων Πατέρων περὶ τοῦ τοιούτου συμβεβηκότος κανόνας μετὰ τῶν ἑρμηνειῶν αὐτῶν καταστρωννὺς αὐτολεξεὶ ἐν τῷ παρόντι μου.

---

[26] Mihai Ţipău, *Domnii fanarioţi în Ţările Române 1711–1821. Mică enciclopedie*, Bucarest, [2]2008, p. 112–120.

[27] Exception fait la chronique grecque favorable à la famille Ghika, la seule source qui présente une image négative de Néophyte.

[28] L'auteur exprime sa gratitude à la Fondation «Alexandre S. Onassis» d'Athènes qui lui a facilité l'accès aux bibliothèques athéniennes, utiles pour chaque historien de l'Hellénisme byzantin et post-byzantin.

[29] Post ἐρώτησίν: τινα del.

Πρῶτος τοιγαροῦν ὁ Ἅγιος Διονύσιος πατριάρχης Ἀλεξανδρίας ὁ ἀκμάσας ἐπὶ Δεκίου τοῦ βασιλέως, ἀκροατὴς δὲ Ὠριγένους γενόμενος, ἐν τῇ κανονικῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ, ἣν πρὸς τίνα Βασιλειάδην ἐπίσκοπον ἔγραψε, περὶ διαφόρων τινῶν κεφαλαίων ἐρωτήσαντα, λέγει τοιαῦτα:
«Οἱ δ' ἐν ἀπροαιρέτῳ νυκτερινῇ ῥύσει γενόμενοι, καὶ οὗτος τῷ ἰδίῳ σνειδότι κατακολουθήτωσαν, καὶ ἑαυτοὺς εἴτε διακρίνοντες περὶ τοῦτον, εἴτε μή, σκοπείτωσαν. Καὶ ἐπὶ τῶν βρωμάτων ὁ διακρινόμενος, φησίν ἐὰν φάγῃ, κατακέκριται. Καὶ ἐν τούτοις εὐσυνείδητος ἔστω, καὶ εὐπαρρησίαστος κατὰ τὸ ἴδιον ἐνθύμιον πᾶς ὁ προσιὼν τῷ Θεῷ. Ταῦτα, σῦ μὲν τιμῶν ἡμὰς (οὐ γὰρ ἀγνοῶν ἀγαπητὲ) τὰ πύσματα ἡμῖν προσήγαγες, ὁμόφρονας ἡμὰς , ὥσπερ οὖν ἐσμεν, καὶ ἰσοψύχους σεαυτῷ παρασκευάζων. Ἐγὼ δέ, οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ'ὡς μετὰ πάσης ἁπλότητος προσῆκον ἡμᾶς ἀλλήλους διαλέγεσθαι, εἰς κοινὸν τὴν διάνοιαν ἐμαυτοῦ ἐξέθηκα. Ἢν ἐπικρίνας καὶ σὺ συνετώτατέ μου υἱέ, ὅ,τι ἂν σοὶ φανῇ δίκαιον καὶ βέλτιον, ἢ καὶ οὕτως ἔχειν δοκιμάζῃς, περὶ αὐτῶν ἀντιγράψεις ἐρρῶσθαι σὲ ἀγαπητέ, υἱέ μου ἐν εἰρήνῃ λειτονργούντα τῷ Κυρίῳ εὔχομεν».

(quatre mots ilisibles)

Ἑρμηνεία τοῦ Πατριάρχου Ἀντιοχείας Θεοδώρου τοῦ Βαλσάμων, ὃς διάκονος ὢν ἐπὶ τῆς βασιλείας Μανοὴλ τοῦ Κομνηνού, καὶ (ἐπὶ τῆς) τῆς πατριαρχείας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου τοῦ γεγονότος ὑπάτου τῶν φιλοσόφων κυρίου Μιχαὴλ τοῦ Ἀγχιάλου, καὶ νομοφύλαξ καὶ /[f 26] χαρτοφύλαξ, καὶ πρῶτος τῶν Βλαχερνών, μετὰ ταῦτα γέγονε καὶ Πατριάρχης Θεουπόλεως μεγάλης Ἀντιοχείας καὶ πάσης Ἀνατολῆς.

«Ἐρωτηθεὶς ὁ Πατὴρ εἰ ὀφείλουσι τῶν Ἁγιασμάτων μετέχων οἱ ἐν ῥύσει σπέρματος ἀπροαιρέτως γενόμενοι, ἔφησεν, ὡς τοῦτο παθόντες, τὸ οἰκεῖον συνειδὸς κριτὴν ἐχέτωσαν. Ὥστε, εἰ μὲν μήτινος ἐμπαθείας προυποκειμένης συνέβη αὐτοῖς τοῦτο, αὐτομάτως τῆς φύσεως ἐκκρινάσης ὡς περίττωμα τὴν ἐκροήν, οὐκ ἐμποδισθήσονται τῶν Ἁγιασμάτων μεταλαβεῖν. Εἰ δὲ τίσι προϋπῆρξεν ἐξ ἐμπαθοῦς λογισμοῦ ἐπιθυμία, καὶ ταύτῃ ἐπηκολούθησεν ἐκροή,

ἢ ἐξ ἀκρασίας βρωμάτων καὶ πόσεων συνέβη τοῦτο, οἱ τοιοῦτοι οὐκ εἰσι καθαροί, οὐ διὰ τὴν ῥῦσιν τοῦ σπέρματος. Οὐ γὰρ ἀκάθαρτον τοῦτο, ἔπει μηδὲ ἡ σὰρξ ἐξ ἧς ἐκεῖνο περίττωμα. ἄλλα διὰ τὸ πονηρὸν ἐνθύμιον, ὅπερ ἐμόλυνε τὴν διάνοιαν. Ὁ γοῦν τοιοῦτος οὐκ εὐσυνείδητος, κάντευθεν οὐδ' εὐπαρρησίαστος εἰς τὸ προσελθεῖν τῷ Θεῷ. Ἐπάγει δὲ καὶ χρῆσιν ἐκ τοῦ Μεγάλου Παύλου γράψαντος περὶ τῶν εἰδωλοθύτων ὅτι ὁ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ, κατακέκριται».

Ἔτι καὶ τῷ ῥηθέντι πατρὶ δ'οὖν συνωδοὶ καὶ ὁ μέγας Ἀθανάσιος ἐν τῇ πρὸς Ἀμμοῦν μονάζοντα αὐτοῦ ἐπιστολῇ ἀποφαίνεται λέγων·

«Πάντα μὲν καλὰ καὶ καθαρὰ τὰ τοῦ Θεοῦ ποιήματα. Οὐδὲν γὰρ ἄχρηστον ἢ ἀκάθαρθον ὁ τοῦ Θεοῦ πεποίηκε Λόγος· *Χριστοῦ γὰρ εὐωδία ἐσμὲν ἐν τοῖς σῳζομένοις* κατὰ τὸν Ἀπόστολον. Ἐπειδὴ δὲ ποικίλα καὶ πολύτροπα τὰ τοῦ διαβόλου βέλη, καὶ τοὺς ἀκεραιοτέρους τὴν γνώμην παρασκευάζει ταράττεσθαι, κωλύει τε τῆς συνήθους γυμνασίας τοὺς ἀδελφούς, ὑποσπείρων αὐτοῖς λογισμοὺς ἀκαθαρσίας καὶ μολυσμοῦ, φέρε διὰ βραχέων καὶ τὴν τοῦ πονηροῦ πλάνην ἀπελάσωμεν τῇ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν χάριτι, καὶ τὴν τῶν ἁπλουστέρων γνώμην στηρίξωμεν. *Πάντα μὲν γὰρ καθαρὰ τοῖς καθαροῖς, τῶν δὲ ἀκαθάρτων καὶ ἡ συνείδησις καὶ τὰ πάντα μεμόλυνται.* Ἄγαμαι δὲ τοῦ διαβόλου τὸ σόφισμα, ὅτιπερ φθορὰ καὶ λύμη ὑπάρχων,/[f 26v] λογισμοὺς ὑποβάλλει τῷ δοκεῖν μὲν, καθαρότητος. Ἐστὶ δὲ τὸ γινόμενον ἐνέδρα ἢ δοκιμασία· ἵνα γάρ, ὡς προεῖπον, ἀπασχολήσῃ τοὺς ἀσκητὰς τῆς ἐθίμου καὶ σωτηριώδους μελέτης, καὶ δόξῃ κρατεῖν, κατὰ τοῦτο τοιαῦτα τίνα κινεῖ βομβύκια ἅτινα φέρει μὲν οὐδὲν τῷ βίῳ χρήσιμον, κενὰς δὲ ζητήσεις καὶ φλυαρίας, ἃς δεῖ παραιτεῖσθαι. Τί γάρ εἰπέ μοι ὦ ἀγαπητὲ καὶ εὐλαβέστατε, ἔχει ἁμάρτημα ἢ ἀκάθαρτον φυσικὴ τις ἔκκρισις; Ὡς εἴ τις ἐθέλοι ποιείσθαι ἔγκλημα, καὶ τάς διὰ ῥινῶν ἐκπεμπομένας μύξας, καὶ τὰ διὰ στόματος πτύσματα. Ἔτι δὲ καὶ τούτων ἔχομεν λέγειν πλείονα, τάς διὰ γαστέρων ἐκκρίσεις, ἅπερ τῷ ζώῳ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαία καθέστηκεν. Ἔτι τε *εἰ τῶν τοῦ Θεοῦ χειρῶν ἔργον πιστεύομεν εἶναι τὸν ἄνθρωπον* κατὰ τάς Θείας Γραφάς, πῶς ἠδύνατο ἐκ καθαρᾶς δυνάμεως ἔργον τι γενέσθαι μεμολυσμένον;

Καὶ εἰ *γένος τοῦ Θεοῦ ὑπάρχομεν* κατὰ τάς θείας τῶν Ἀποστόλων Πράξεις, οὐδὲν ἔχομεν ἐν ἑαυτοῖς ἀκάθαρτον.

Τότε γὰρ μεμολύσμεθα, ὅτε τὴν δυσωδεστάτην ἁμαρτίαν ἐργαζόμεθα. Ὅτε δὲ φυσικὴ τις ἀβουλήτως ἔκκρισις γίνεται, τότε τῇ τῆς φύσεως ἀνάγκη μετὰ τῶν ἄλλων, ὡς προείπομεν καὶ τοῦτο ὑπομένομεν.

Ἀλλ' ἐπειδῆπερ οἱ θέλοντες ἀντιλέγειν μόνον τοῖς ὀρθῶς λεγομένοις, μᾶλλον δὲ παρὰ Θεοῦ πεποιημένοις, παραφέρουσι καὶ ῥητὸν εὐαγγελικόν, ὡς ὅτι *οὐ τὰ εἰσερχόμενα κοινοὶ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα*, ἀναγκαίως αὐτῶν καὶ ταύτην τὴν ἀλογίαν (οὐ γὰρ ἂν εἴποιμεν ζήτησιν) ἐλέγξωμεν. Πρῶτον μὲν γὰρ καὶ τάς Γραφὰς κατὰ τάς ἰδίας ἀμαθίας, ἀστήρικτοι ὄντες, βιάζονται. Ἔχει δὲ τὸ θεῖον οὕτω λόγιον·τινῶν γὰρ πάλιν τούτοις ὁμοίως ἐνδοιαστὼς ἐχόντων περὶ βρωμάτων, Αὐτὸς λύων αὐτῶν τὴν ἄγνοιαν, ἴγγουν ἀπάτην, δημοσιεύων φησὶ, *μὴ τὰ εἰσερχόμενα κοινοῦν τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα*. Εἶτα ἐπάγει πόθεν ἐξερχόμενα; Τὰ ἀπὸ καρδίας· ἐκεῖ γὰρ εἶναι τοὺς πονηροὺς θησαυροὺς τῶν βεβήλων λογισμῶν καὶ τῶν ἄλλων ἁμαρτημάτων γινώσκει.

Συντομώτερον και ὁ Ἀπόστολος, αὐτὸ δεδιγμένος, φησί *Βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ Θεῷ*· φαίη δ' ἂν τις καὶ νῦν εὐλόγως, φυσικὴ τις ἔκκρισις ἡμᾶς οὐ παραστήσει πρὸς τιμωρίαν. Τάχα δὲ καὶ παῖδες ἰατρῶν, ἵνα κἂν ἐκ τῶν ἔξωθεν δυσωπηθῶσιν, ὑπὲρ τούτου ἀπολογήσονται, ὅτι τῷ ζῴῳ /[f 27] (τῷ ζῴῳ) δέδονταί τινες ἀναγκαῖαι διέξοδοι κατὰ τῶν ἐν ἡμῖν ἑκάστοις μελῶν τρεφομένων τὸ περιττὸν ἀποπέμπειν, οἷον κεφαλῆς περιττώματα, τρίχες καὶ τὰ ἀπὸ κεφαλῆς ὑδατώδη πεμπόμενα, καὶ γαστρὸς διαχωρήσματα καὶ τοίνυν τῶν σπερματικῶν σπόρων ἐκεῖνο περίττωμα.

Ποία τοίνυν ἐστί, πρὸς Θεόν, ὦ πρεσβῦτα θεοφιλέστατε ἁμαρτία, αὐτοῦ τοῦ Πλάσαντος τὸ ζῷον Δεσπότου θελήσαντος[30] ταῦτα τὰ μέλη τοιαύτας ἔχειν διεξόδους; Ἐπειδὴ δὲ δεῖ προλαμβάνειν τὰ τῶν πονηρῶν ἐναντιώματα (εἴποιεν γὰρ ἄν, οὐκοῦν οὔκ ἐστιν ἁμαρτία οὐδὲ ἡ ἀληθὴς χρῆσις, εἰ τὰ ὄργανα παρὰ τοῦ Δημιουργοῦ διαπέπλασται) πρὸς τοῦτο ἐρωτηματικὼς αὐτοὺς παύσωμεν. Φάσκοντες, ποίαν λέγεις χρῆσιν, τὴν ἐν νόμῳ, ἣν ὁ Θεὸς ἐπέτρεψε, λέγων, *αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν*'; Ἢ ὁ

[30] Post θελήσαντος: καὶ ποιήσαντος PG.

Ἀπόστολος ἀπεδέξατο, εἰπών, *Τίμιος ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος*; Ἢ τὴν δημώδη μὲν λαθραίως δὲ καὶ μοιχικῶς ἐπιτελουμένην; Ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐν βίῳ γινομένων εὑρήσομεν τάς διαφορὰς κατὰ τι γινομένας, οἷον, φονεύειν οὐκ ἐξεστίν, ἀλλ' ἐν πολέμοις ἀναιρεῖν τοὺς ἀντιπάλους καὶ ἔννομον καὶ ἐπαίνου ἄξιον. Οὕτως γοῦν καὶ τιμῶν μεγάλων οἱ κατὰ πόλεμον ἀριστεύσαντες ἀξιοῦνται, καὶ στῆλοι[31] τούτων ἐγείρονται κηρύττουσαι τὰ κατορθώματα· ὥστε τὸ αὐτὸ κατὰ τι μὲν καὶ κατὰ καιρὸν, οὐκ ἔξεστι. Κατὰ τι δὲ εὐκαίρως ἀφίεταί τε καὶ συγκεχώρηται. Ὁ αὐτὸς οὖν λόγος καὶ περὶ τῆς μίξεως. *Μακάριος ὃς ἐν νεότητι ζυγὸν ἔχων ἐλεύθερον, τῇ φύσει πρὸς παιδοποιίαν κέχρηται.* Εἰ δὲ πρὸς ἀσέλγειαν, *πόρνους καὶ μοιχοὺς* ἡ παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ τιμωρία ἐκδέξεται. Δύο γὰρ οὐσῶν ὁδῶν ἐν τῷ βίῳ περὶ τούτων μιᾶς μέν, μετριωτέρας καὶ βιωτικῆς, τοῦ γάμου λέγω. Τῆς δὲ ἑτέρας ἀγγελικῆς καὶ ἀνυπερβλήτου, τῆς παρθενίας, εἰ μὲν τις τὴν κοσμικήν, τουτέστι τὸν γάμον, ἕλοιτο, μέμψιν μὲν οὐκ ἔχει. Τοσαύτα δὲ χαρίσματα οὐ λήψεται·λήψεται γάρ·ἐπείπερ καὶ αὐτὸς φέρει *καρπὸν τὸν τριάκοντα*. Εἰ δὲ τὴν ἁγνὴν τις καὶ ὑπερκόσμιον ἀσπάσοιτο, εἰ καὶ τραχεῖα παρὰ τὴν πρώτην καὶ δυσκατόρθωτος ἡ ὁδός, ὅμως ἔχει χαρίσματα θαυμασιώτερα. Τὸν γὰρ τέλειον καρπὸν τὴν ἑκατοντάδα ἐβλάστησεν. Ὥστε τὰ ἀκάθαρτα αὐτῶν καὶ πονηρὰ ζητήματα, λύσεις ἰδίας ἔχει, καὶ παρὰ τῶν Θείων Γραφῶν πάλαι προλυθείσας.

Ὑποστήριζε τοίνυν, ὦ πάτερ, τάς ὑπὸ σεαυτὸν ἀγέλας[32] ἐκ τῶν Ψαλμῶν συμβουλεύων *Ζῆσον μὲ λέγων κατὰ τὸ λόγιόν Σου*. Λόγιον δὲ Αὐτοῦ τὸ ἐκ καθαρᾶς λατρεύειν Αὐτῷ καρδίας. Τοῦτο γὰρ εἰδὼς ὁ αὐτὸς Προφήτης, ὥσπερ ἑαυτὸν μεταφράζων, λέγει, *Καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί ὁ Θεός*, ἵνα μὴ ῥυπώδεις λογισμοὶ μὲ ταράζωσι. Πάλιν Δαβίδ, *Καὶ πνεύματι ἡγεμονικῷ στήριξον μέ*,[f 27v] ἵνα κἂν πότε λογισμοὶ μὲ θορυβήσωσιν, ἰσχυρὰ τις δύναμις παρὰ Σοῦ στηρίξη μέ, ὥσπερ κρηπὶς τυγχάνουσα. Αὐτὸς τοίνυν ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα συμβουλεύων, λέγε πρὸς τοὺς βράδιον τῇ ἀληθείᾳ πειθομένους. *Διδάξω ἀνόμους τάς ὁδούς Σου* καὶ θαρρὼν Κυρίῳ ὅτι πείσεις ἀποσχέσθαι τῆς τοιαύτης κακίας, ψάλλε, *Καὶ οἱ ἀσεβεῖς ἐπὶ*

[31] στῆλοι: στῆλαι PG.

[32] Post ἀγέλας: ἐκ τῶν ἀποστολικῶν παρακαλῶν, ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν ψυχαγωγῶν PG.

Σὲ ἐπιστρέψουσι· Γένοιτο δὲ τοὺς μὲν κακοήθως ζητοῦντας παύσασθαι τῆς τοιαύτης ματαιοπονίας. Τοὺς δὲ διὰ εὐήθειαν ἐνδοιαστῶς ἔχοντας, ἡγεμονικῷ πνεύματι κρατυνθῆναι. Ὅσοι δὲ βεβαίως τὴν ἀλήθειαν ἐπίστασθε, ἀρραγῆ ταύτην κατέχετε καὶ ἀσάλευτον, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, μεθ' Οὗ τῷ Πατρὶ δόξα καὶ κράτος σὺν Ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν».

Ἑρμηνεία τοῦ Βαλσάμων·

«Τὴν ἐπιστολὴν ταύτην διαλαμβάνουσην μὴ εἶναι ἀκάθαρτον τὴν φυσικὴν ἔκκρισιν τοῦ σπέρματος, τὴν ἀπὸ νόσου δηλαδὴ γενομένην, ἢ ἀπὸ φαντασίας νυκτερινῆς ἀπροαιρέτου καὶ ἀπαθοῦς, ὁ ὑπερφυέστατος ἐκεῖνος Ζωναρᾶς σαφῶς καὶ ὑπερερδεξίως καὶ ὡς οὐκ ἔν τις κρειττόνως ἐρμήνευσε, καὶ διὰ τοῦτο περιττὸν ἡμῖν ἔδοξε γράψαι τι περὶ ταύτης. Συναγαγόντες δὲ λέγομεν, ὡς ἡ φυσικὴ ἐκροὴ τοῦ σπέρματος εἰ μὲν ἐξ ἀπροαιρέτου φαντασίας νυκτερινῆς, καὶ ἄνευ προυποκειμένης ἐμπαθοῦς ἐπιθυμίας γένηται, ἀποκριμάτιστός ἐστι παντάπασιν[33]. Εἰ δὲ ἐμπάθειά τις προηγήσατο ἐκ πονηρᾶς ἐπιθυμίας ἴσως καὶ συγκαταθέσεως, ἀκάθαρτός ἐστι, καὶ ὁ ταύτην ὑποστὰς τῶν Ἁγιασμάτων ἐμποδισθήσεται, καὶ κατὰ τὸ δοκοῦν τῷ ψυχικῷ αὐτοῦ ἰατρῷ θεραπευθήσεται τριῶν γὰρ ὄντων τρόπων δι' ὧν παρὰ τοῦ σατανᾶ πολεμούμεθα, προσβολῆς, συγκαταθέσεως, καὶ ἀποτελέσματος. Εἰ μὲν ἀπὸ μόνης προσβολῆς φαντασία γένηται νυκτερινή, μετριώτερον ἐπιτιμηθῶμεν. Εἰ δὲ σὺν τῇ προσβολῇ γέγονε καὶ συγκατάθεσις[34] ἡμερινή, καὶ οὕτω παρηκολούθησε καὶ φαντασία νυκτερινή, καὶ ἐκκρίσεως ἀποτέλεσμα, ἐπὶ πλέον κολασθησόμεθα, κατὰ τὸ γράμμα τὸ ἱερὸν τὸ λέγον, *Ὁ ἐπιθυμήσας γυναῖκα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν*.

Εἰ δὲ οὕτω κολάζεται ἡ ἀπὸ συγκαταθέσεως διὰ νυκτερινῆς φαντασίας ἐκροὴ τοῦ σπέρματος, πολλῷ πλέον ἡ διὰ μαλακίας ἔκκρισις ἐπιτιμηθήσεται ὑπὲρ καὶ οὐκ ἐξ ὀνειρώσεως γενομένη. Ἡ δὲ ἀπὸ νόσου νεφρικῆς γινομένη ἐκροὴ τοῦ σπέρματος, οἵα ἐστὶν ἡ

[33] Post παντάπασιν: καθὼς καὶ ἡ πρὸς τὸν Βασιλείδην ἐπιστολὴ τοῦ Ἁγίου Διονυσίου διαλαμβάνει, ἥτις καταστρώθη ὄπιθεν PG.

[34] συγκατάθεσις: συγκατάβασις PG.

τῶν γονορροιῶν καὶ τῆς λιθιάσεως, πάντη ἐστὶν ἀκατέγκλητος. Κὰν γὰρ ἀπὸ τοῦ Μωσαϊκοῦ νόμου οἱ γονορροεῖς ἀκάθαρτοι ἐλογίζοντο, ἀλλὰ καθ'ἕτερον τρόπον ὅσον πρὸς τὸν ἡμέτερον / [f 28] νόμον καθαροῖ λογίζονται. Ὅτι καὶ οἱ λέπραν νοσήσαντες παρὰ μὲν τῷ παλαιῷ νόμῳ, ὡς ἀκάθαρτοι ἀπεπέμποντο. Μεθ'ἡμῶν δὲ καὶ ἐκκλησιάζουσι καὶ συνεύχονται, ἀπὸ τῆς νόσου μηδὲν ἐμποδιζόμενοι, ἄλλα μᾶλλον καὶ οἰκειοίμενοι. Ἡ μέντοι ἑρμηνεία τοῦ Ζωναρᾶ οὐ κατεστρώθη ὧδε, διὰ τὸ πρὸς ἐξήγησιν γραφικῶν ῥημάτων μάλιστα ἀποβλέπειν καὶ μὴ πρὸς κανονικὴν διδασκαλίαν. Ἡμῖν δὲ οὐκ ἐμέλησεν[35] ὅλως ἐν τῇ παρούσῃ ἐξηγήσει συνθήκης ῥητορικῆς, ἢ εὐεπείας λέξεων, ἢ ῥημάτων γραφικῶν ἑρμηνείας, ἄλλα κανονικῆς καὶ νομικῆς διδασκαλίας καὶ ἑρμηνείας τῶν δοκούντων ἐναντιοφανὼν νομῶν τε καὶ κανόνων, τὰ λοιπὰ παραδραμούσιν, ὡς μὴ τοῦ παρόντος ὄντα καιροῦ. Ὁ γονν θέλων εὑρεῖν τὴν ἑρμηνείαν καὶ τὴν σαφήνειαν τῶν ἀποστολικῶν ῥημάτων, ἢ καὶ τῶν ἄλλων γραφικῶν, ἐντυγχανέτω τῷ Ζωναρᾶ ἢ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξηγηταῖς αὐτῶν.»

Συνωδὰ δὲ τούτοις καὶ ὁ Ἅγιος Τιμόθεος πατριάρχης Ἀλεξανδρείας, ὃς ἤκμαζε μὲν ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ Μεγάλου Θεοδοσίου παρῆν δὲ καὶ τῇ Ἁγίᾳ καὶ Οἰκουμενικὴ Β'ᵃ Συνόδῳ, λέγει ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν, αἳ προσηνέχθησαν αὐτῷ κατ'ἐκεῖνο καιροῦ.

«Ἐρώτησις Ἐὰν ὀνειρασθεὶς ὁ λαϊκὸς ἐρωτήσῃ κληρικόν, εἰ ὀφείλει ἐπιτρέψαι αὐτῷ κοινωνήσαι, ἢ οὔ;
Ἀπόκρισις τοῦ Ἁγίου.
«Εἰ μὲν ὑποκεῖται ἐπιθυμία γυναικός, οὐκ ὀφείλει. Εἰ δὲ ὁ σατανᾶς πειράζει αὐτόν, ἵνα διὰ τῆς προφάσεως ταύτης ἀλλοτριώται τῆς κοινωνίας τῶν Θείων Μυστηρίων, ὀφείλει[36] κοινωνεῖν, ἐπιτιθέμενος αὐτῷ».

Ἑρμηνεία τοῦ Βαλσαμών.

---

[35] ἐμέλησεν: ἐμίλησεν PG.

[36] Post ὀφείλει: κοινωνήσαι. Ἐπεὶ οὐ παύσεται ὁ πειράζων κατ'ἐκεῖνον τὸν καιρόν, ὅτε ὀφείλει PG.

«Περὶ τῶν ἐν ὀνείροις φανταζομένων, οἷς καὶ σπέρματος ἴσως γίνεται ἐκροή, φησὶν ὁ Πατὴρ οὗτος, ὅτι εἰ μὲν πρὸ τούτου προσέβα[λ]λε τῷ ὀνειρασθέντι ἐπιθυμίας γυναικὸς λογισμός[37], καὶ ἐνέμεινεν ὁ νοῦς ἐπὶ τῇ ἐπιθυμίᾳ, καὶ ἐνεφιλοχώρησε ταύτῃ, καντευθεν ἐπῆλθεν[38] ἡ ῥῦσις τοῦ σπέρματος, οὐκ ὀφείλει μεταλαβεῖν, καὶ εἰκότως. Ἡ γὰρ συγκατάθεσις ἐμόλυνε τὸν λογισμὸν τοῦ ὀνερασθέντος. Καὶ πῶς μετὰ τοιούτου λογισμοῦ προσελεύσεται τοῖς Ἁγίοις; Εἰ δὲ οὐδὲν τοιοῦτο προηγήσατο, τοῦ διαβόλου φησίν, ἐστὶ πεῖρα, ἵνα οὕτως ἀποξενώσῃ αὐτὸν τῆς Θείας Κοινωνίας, καὶ δεῖ αὐτὸν κοινοινεῖν. Εἰ γὰρ ἴδῃ ὁ πονηρὸς οὕτω κατορθούμενον τὸ μὴ μετέχειν αὐτὸν τῶν Ἁγιασμάτων, οὐ παύσεται ἐπιβουλεῦον τῷ ἀνθρώπῳ, ὁσάκις ἂν γνῷ αὐτὸν θέλοντα μεταλαβεῖν.»

Τοὺς ῥηθέντας τοιγαροῦν κανόνας τῶν Ἁγίων Πατέρων σὺν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οὓς ἡ Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία ἀποδέχεται, ἡ Ἁγία καὶ Οἰκουμενικὴ Πενθέκτη ἐν Τρούλλῳ Σύνοδος ἐν τῷ Β'ῳ αὐτῆς κανόνι τὸ κῦρος ἔχειν διακελεύσεως.

Ὁ δὲ Μέγας Βασίλειος καθάπερ ὁ Ματθαῖός φησι Βλάσταρις ἐν τοῖς Ἀσκητικοῖς αὐτοῦ ἐρωτηθείς, εἰ τολμητέον προσιέναι τῇ κοινωνίᾳ τὸν ὀνειρώζαντα, ἀπεκρίνατο, τὸ, ἐν ἀκαθαρσίᾳ ὄντα τινὰ ἐγγίζειν τοῖς Ἁγίοις, καὶ ἐκ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης φοβερὸν διδασκόμεθα τὸ κρῖμα. εἰ δὲ πλεῖον τοῦ Ἱεροῦ ὧδε, φοβερώτερον δηλονότι παιδεύσει ἡμᾶς ὁ Ἀπόστολος, εἰπών, ὁ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως κρῖμα ἐσθίει καὶ πίνει. Ἀκαθαρσίαν δὲ ὠνόμασεν ὁ Ἅγιος, (ὥς φησιν ὁ[39] ῥηθεὶς Βλάσταρης) οὐ τὴν σπερματικὴν ἔκκρισιν, ἣν οὐκ ἂν τις οἶμαι, διὰ τέλους ἐκφεύξηται, εἰ μή που δεινῶς ἠλίθιος εἴη, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν, περὶ ἧς ὁ Κύριος ἔφησεν, *Ὁ ἐμβλέψας γυναικῖ* καὶ τὰ ἑξῆς ἡγουμένης εἴτε κατὰ διάνοιαν ἁμαρτία διὰ συγκαταθέσεως τελεῖται, ᾗ ἡ καθ'ὕπνους ἕπεται φαντασία, καὶ ἡ ῥῦσις τοῦ σπέρματος» (Βλαστ: 292).

[37] λογισμός: λογισμοῖς PG.
[38] Post ἐπῆλθεν: ἡ φαντασία ἐπῆλθε PG.
[39] Post ὁ: Ματθαῖος del.

Σημειωτέον καὶ ὅτι ἡ ῥηθεῖσα[40] ἀπόκρισις τοῦ Μεγάλου Βασιλείου οὐκ ἐστιν ἐκ τῶν κανονισθέντων ὑπὸ τῆς ἐν Τρούλλῳ Ἁγίας οἰκουμενθκὴς Συνόδου, ἀλλ'ἐκ τῶν Ἀσκητικῶν. Ἥντινα πρὸς σαφεστέραν κατάληψιν αὐτολεξεὶ ἐνταῦτα καταστρώννυς[41].

«Τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ νόμῳ τὴν ἀνωτάτῳ τιμωρίαν ὁρίσαντος κατὰ τοῦ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τολμήσαντος ἅψασθαι τῶν Ἁγίων· γέγραπται γὰρ τυπικὼς μὲν ἐκείνοις, εἰς νουθεσίαν δὲ ἡμετέραν *Καὶ ἐλάλησε Κύριος πρὸς Μωσῆν λέγων Εἶπε Ἀαρών, καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ, καὶ προσεχέτωσαν ἀπὸ τῶν Ἁγίων, τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. Καὶ οὐ βεβηλώσουσι τὸ ὄνομά Μου τὸ Ἅγιον, ὅσα αὐτοὶ ἁγιάζουσί Μοι Ἐγὼ Κύριος. Εἶπε αὐτοῖς εἰς τάς γενεὰς αὐτῶν·πᾶς ἄνθρωπος, ὃς ἐὰν προσέλθῃ ἀπὸ παντὸς τοῦ σπέρματος ὑμῶν πρὸς τὰ Ἅγια, ὅσα ἂν ἁγιάσωσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τῷ Κυρίῳ, καὶ ἡ ἀκαθαρσία αὐτοῦ ἐπ' αὐτῷ, ἐξολοθρευθήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἀπὸ προσώπου Μου, Ἐγὼ Κύριος*

Εἰ τοιαύτη ἀπειλῇ κεῖται κατὰ τῶν προσιόντων ἁπλῶς εἰς τὰ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἁγιαζόμενα, τὶ ἂν τις εἴποι κατὰ τοῦ εἰς τοσούτον καὶ τοιοῦτον μυστήριον τολμήσαντος; Ὅσῳ γὰρ πλεῖον τοῦ ἱεροῦ ὧδε κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου φωνήν, τοσούτω δεινότερον καὶ φοβερώτερον τὸ ἐν μολυσμῷ ψυχῆς τολμήσαι ἅψασθαι τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ παρὰ τὸ ἅψασθαι κριῶν ἢ ταύρων. Τοῦ Ἀποστόλου εἰπόντος· *Ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν Ἄρτον, ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ Κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ Σώματος καὶ τοῦ Αἵματος τοῦ Κυρίου.* Σφοδρότερον δὲ ὅμου καὶ φοβερώτερον παριστῶντος τὸ κρῖμα διὰ τῆς ἐπαναλήψεως, φησί / [f 29] *Δοκιμαζέτω δὲ ἕκαστος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐκ τοῦ Ἄρτου ἐσθιέτω, καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω. Ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως, κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, μὴ διακρινὼν τὸ Σῶμα τοῦ Κυρίου.*

Εἰ δὲ ὁ ἐν ἀκαθαρσίᾳ μόνῃ γενόμενος, τῆς δὲ ἀκαθαρσίας τὸ ἰδίωμα τυπικὼς ἐκ τοῦ νόμου μανθάνομεν, οὕτω φοβερὸν ἔχει τὸ κρῖμα, πόσῳ μᾶλλον ὁ ἐν ἁμαρτίᾳ ὢν καὶ κατατολμῶν τοῦ Σώματος τοῦ Κυρίου, δεινότερον ἐπισπάσεται τὸ κρῖμα;

[40] Post ῥηθεῖσα: γνώμη del.

[41] Post καταστρώννυς: ἐνταῦτα del.

Καθαρεύσωμεν τοίνυν ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ, ἡ δὲ διαφορὰ τοῦ μολυσμοῦ πρὸς τὴν ἀκαθαρσίαν φανερὰ τοῖς εὐφρονοῦσι. Καὶ οὕτω προσερχώμεθα τοῖς Ἁγίοις, ἵνα φύγωμεν τὸ κρῖμα τῶν φονευσάντων τὸν Κύριον. Διότι *Ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν Ἄρτον, ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ Κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ Σώματος καὶ τοῦ Αἵματος τοῦ Κυρίου*. Σχῶμεν δὲ ζωὴν αἰώνιον· καθὼς ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Ἐὰν ἐσθίοντες καὶ πίνοντες μνημονεύωμεν Αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντος, καὶ φυλάξωμεν τὸ κρῖμα τοῦ Ἀποστόλου εἰπόντος· *Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι*, ὅπερ συνεθέμεθα ἐν τῷ βαπτίσματι».

Πρὸς δὲ τούτοις συμφώνως τοῖς Πατράσιν εὑρίσκεται καὶ ἀκολουθία εἰς τὰ Εὐχολόγια, καὶ εὐχαί, τοῦ τε Μεγάλου Βασιλείου, καὶ τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Μαρτινιανού, καὶ ἑτέρα τις Μάρκου Μοναχοῦ, ἥτις ἀκολουθία ἐπιγράφεται εἰς ἱερέα ἐνυπνιασθέντα, ποιεῖται ὅμως καὶ εἰς λαϊκόν, ὡς ἐν τῷ τέλει τῆς ἀκολουθίας περιέχει τὸ εὐχολόγιον ῥητῶς τοῖδε «καὶ εἰ μέν ἐστιν ἡ φαντασία ἐκ δαιμονικὴς ἐπηρείας, ποιεῖ ὁ ἱερεὺς τὴν αὐτὴν διαταξην, καὶ ἱερουργεῖ, ὁ δὲ λαϊκὸς μεταλαμβάνει·εἰ δὲ ἐκ πολυποσίας γίνεται, μὴ ἅπτου, κατὰ τὸν δ' κανόνα τοῦ Διονυσίου, καὶ κατὰ τὸν Μέγαν Ἀθανάσιον ἐν τῇ πρὸς Ἀμμοῦν ἐπιστολῇ, καὶ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον ἐν τοῖς Ἀσκητικοῖς». Ζήτει ταῦτα ἐν τῷ νόμῳ εἰς τὸ Κ στοιχεῖον ἐν κεφαλαίῳ κη'ῳ. Εὐχολογίῳ: 397.

Τούτων[42] δὲ οὕτως ἐχόντων, εἰδέναι δεῖ, ὅτι οἱ κανόνες τῶν Ἁγίων Συνόδων, καὶ Ἁγίων Πατέρων ἐντέλλονται τῷ ἀρχιερεῖ τῷ ἀπὸ τῆς χάρητος τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐξουσίαν λαβόντι δεσμεῖν καὶ λύειν, μὴ πάντοτε προσέχειν τοῖς θεσμοθετηθείσι παρὰ τῶν κανόνων, χάρι τῶν ἐπιτιμίων, ἀλλ'οἰκονομεῖν ταῦτα πρὸς τὰ πρόσωπα τὰ ἐπιτιμώμενα οὗτινος εἰς βεβαίωσιν ἀρκεῖ ἡμῖν

[42] Post Τούτων: τοίνυν del.

καταστρώσαι ἐνταῦθα τὴν ἑρμηνείαν τοῦ Θεοδώρου Βαλσάμων, ἣν ποιεῖται εἰς τὸν ρβ'ον κανόνα τῆς ἐν Τρούλλῳ Ἁγίας Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Ἥτις ὅτι μὲν οἰκουμενικὴ καὶ ἁγία σύνοδος τυγχάνει, καὶ ἐξ ἄλλων πολλῶν ἐξεστὶ τῷ βουλομένῳ μὴ ἐθελοκακούντι συναγαγεῖν, μάλιστα δὲ καὶ παρὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας. Τῶν γὰρ ἐν τῇ αὐτῇ Ἁγίᾳ Συνόδῳ συναθροισθέντων Πατέρων ἡ Ἐκκλησία ἑορτὴν ἄγει κατὰ τὴν ιδ'ην τοῦ Σεπτεμβρίου μηνός.

Λέγει λοιπὸν ὁ Βαλσάμων τοιαῦτα·

«Καὶ ἐν ἄλλαις συνόδοις ὡρίσθη τὸν κατὰ χώραν ἐπίσκοπον, τὸν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐξουσίαν λαβόντα δεσμεῖν καὶ λύειν, μὴ πάντοτε προσέχειν τοῖς θεσμοθετηθείσι παρὰ τῶν κανόνων, χάριν τῶν ἐπιτιμίων, ἀλλ'οἰκονομεῖν ταῦτα πρὸς τὰ πρόσωπα τὰ ἐπιτιμώμενα, ἤγουν πρὸς τάς ἡλικίας αὐτῶν, καὶ πρὸς τάς διαθέσεις, καὶ πρὸς τὰ ἐπιτηδεύματα, ἀλλὰ μὲν καὶ πρὸς τὴν ποιότητα τοῦ ἁμαρτήματος. Καὶ οὕτω προσάγειν ἑκάστῳ ἀρρωστήματι θεραπείαν κατάλληλον· Καὶ ὁ πάρων δὲ κανῶν τοῦτο αὐτὸ διορίζεται, ἀνατιθέμενος τὸ πᾶν τῆς διὰ τῶν ἐπιτιμίων θεραπείας τοῦ κάμνοντος, εἰς τὴν διάκρισιν τοῦ ἰατρεύοντος, ἤγουν τοῦ κατὰ χώραν ἐπισκόπου, καὶ τοῦ ἐπιτραπησομένου παρ'αὐτοῦ. Καὶ ὁ μὲν σκοπὸς τοῦ κανόνος οὗτός ἐστι, σαφέστατός τε καὶ εὔληπτος. Διὰ γὰρ τοῦτο οὐδὲ πλέον τι γέγραπται παρ'ἡμῶν χάριν ἑρμηνείας. Ἐν τῷ τέλει δὲ διορίζεται ὀφείλειν ἡμᾶς εἰδέναι καὶ τὰ τῆς ἀκριβείας καὶ τὰ τῆς συνηθείας. Γράφεται δὲ καὶ τὰ τῆς συμπαθείας ἀκολούθως τῷ Ἀποστολικῷ ῥητῷ τῷ λέγοντι εἰ δὲ οὐχ ὑπακούει τοῦ λόγου ἡμῶν, διὰ τῆς ἐπιστολῆς τοῦτο σημειούσθαι· καὶ μὴ συναναμιγνυεσθε αὐτῷ, ἵνα ἐντραπή, μηδὲ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε, ἀλλὰ νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν. Ταῦτα γὰρ ἐλέου καὶ συμπαθείας εἰσίν, ἤτοι συνηθείας, ἤγουν τοῦ ἤθους τῷ χρόνῳ δοκιμασθέντος καὶ βεβαιωθέντος. Συναγαγὼν τοίνυν, εἶπω ὡς χόῃ ἡμὰς εἰδέναι καὶ τὰ τῆς ἀκριβείας τῶν κανονικῶν ἐπιτιμίων, καὶ τὰ τῆς συμπαθεστέρας συνηθείας, καὶ πῇ μὲν κανονικῶς θεραπεύσειν τὰ ἀρρωστήματα, ὅταν ἑτοίμως καταδέχονται οἱ κάμνοντες τὰ ἐπιτίμια. Πῇ δὲ διὰ τῶν συνήθων καὶ συμπαθεστέρων ἰατρείων, ὅταν σκληρότεροι ὦσιν εἰς τὴν ὑποδοχὴν τῶν ἐπιτιμίων

ἰατρευόμενοι. Εἰς ταῦτα γὰρ τὰ συνήθη οὐκ ἂν τις ἀντισταίη. Παρομοίως δὲ τούτοις παρακελεύεται καὶ ὁ Μέγας Βασίλειος ἐν τῷ γ'ῳ κανόνι αὐτοῦ».

Καὶ περὶ μὲν τῶν τοιούτων ἅλις μοι δοκεῖ, ἅτε πρὸς τοιοῦτον αὐτέντην εὐσεβέστατόν τε καὶ εἰδημονέστατον τῆς Ἁγίας Γραφῆς καὶ τῶν πατρικῶν κανόνων, τὴν ἀπόκρισιν ποιουμένῳ· Μενὼν δὲ διατελῶ ἐκτενῶς πρὸς Θεὸν διάπυρος εὐχέτης, καὶ εἰς τάς προσταγὰς ὅλως τῆς ἡμετέρας θεοσεβεστάτης ὑψηλότητος.

† Ὁ Οὐγγροβλαχίας Νεόφυτος.

Note: Le texte est publié avec l'orthographe du manuscrit 139. Quelques différences constatées par comparaison avec les sources éditées sont mineures (inversions, omissions, variantes orthographiques). Nous avons signalé seulement les différences les plus notables en rapportant le texte de Néophyte aux éditions de sources publiées par J.-P. Migne (v. en haut notes 17–25).

ROMANIAN ITEMS AND TESTIMONIES, CURRENTLY HELD IN THE ARCHIVES OF ST. CATHERINE MONASTERY, MOUNT SINAI*

ADRIAN MARINESCU

A number of objects of Romanian origin or containing information concerning the Romanians, can be currently found at Mount Sinai. They testify to the relations maintained by the Romanians with this major monastic centre of the Orient, within the broader context of political and religious links of the Romanian Principalities with the Orthodox East. The Romanian Principalities thus prove to have been a reliable, faithful supporter of the Christians in the first lands to hear the preaching of Christ's gospel. Beside objects donated by Romanian rulers, who maintained relationships with the Holy Mountain, Sinai also holds items brought by Sinaite monks having spent a while in the Romanian Principalities, as well as important catalogues of documents and records. The Romanian foundations at Mount Sinai are also beautiful architecture monuments, certainly benefitting from the material support of the above-mentioned princes. All these items – *liturgical objects, manuscripts, rare books, art and architecture vestiges*, etc. – enrich the vast treasury that belongs both to Sinai and Romania, albeit outside the country's boundaries.

---

* The present study is the English translation of the slightly modified original text of the chapter (pp. 477–530) bearing the same title in our work, *St. Catherine Monastery of Mt. Sinai and its relationships with the Romanian Principalities. A historical-patristic approach*, published in the year 2009 by Sophia Publishing House in Bucharest. In researching and writing it, we referred to: V. CÂNDEA, *Mărturii româneşti peste hotare. Mică enciclopedie*, vol. I (Bucharest, 1991) and II (Bucharest, 1998), issued by the Publishing House *Ed. Enciclopedică*. We have not only drawn on the bibliography presented in these works, which identified the *tokens* of Romanian relationships with Mt. Sinai in the specialized literature, but also preserved the clearly defined structure of the written material. Thus, although *documents* are more important to us, we have insisted on the *objects* which can be found here – not necessarily of Romanian origin – which convey information concerning the Romanians. Moreover, we have also maintained the general notion of „object" we have employed on other occasions, designating all types of *goods* offered to Mt. Sinai by the Romanians, or functioning as tokens for such donations. We hope not only to highlight the elements of Romanian history and post-Byzantine culture hereby presented, but also to provide a starting point for further research which will make them better known.

Études Byzantines et Post-Byzantines, **VI**, p. 445–485, 2011

*

The major figure in the realm of researching and inventorying the objects of Romanian origin, which can now be found in the East, is M. Beza. He travelled, collected data and took important photos to document the relationships of the Romanian Principalities with the Orient, and presented them in reference books. The assessment given by M. Beza, N. Iorga and others to this information is still almost entirely valid today. M. Beza's early 20th century project was continued by V. Cândea during the 1990s. We add further information obtained through our research activity so far, to the extent that we have had access to the respective sources. The bibliography we have employed is the following:

Catalogus Codicum Manuscriptorum Graecorum, qui in Monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur. Tomus I: Codices manuscripti notabiliores bibliothecae monasterii Sinaitici ejusque metochii Cahirensis, ab archimandrita Porphyrio (Uspenskio) descripti, Auctoritate Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae sumptibus legati Porphyriani, Porphyrii descriptionem in ordinem redactum atque suppletam edidit, V. Beneševič, Petropoli, 1911; *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur,* Tomi III pars I, Codices numeris 1224–2150 signati, Auctoritate Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae sumptibus legati Porphyriani edidit V. Beneševič, Petropoli, 1917; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία (1466–1800), Τόμος πρώτος,* Ἀλφαβητικὴ καὶ χρονολογικὴ ἀνακαταταξὶς ὑπὸ Θωμα. Ἰ. Παπαδοπούλου, Πραγματείαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Τόμος 48, Ἀθῆναι, Γραφείον Δημοσιευμάτων τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 1984; *Εὑρετήριον ἀρχαίων ἐντύπων ἐκδόσεων τῆς Μονῆς Σινᾶ (1540–1900),* ὑπὸ τοῦ Ἀρχιμανδρίτου Γρηγορίου Μανιατόπουλος, Ἐν Καΐρῳ, 1964; *Manuscrise de origine românească din colecţii străine.* Repertoriu, întocmit de Radu Constantinescu, Direcţia Generală a Arhivelor Statului din Republica Socialistă România, Bucharest, *1986;* K. AMANTOY, *Σιναϊτικὰ μνημεῖα ἀνέκδοτα, Ἀθῆναι, Ι.Ν. Σιδέρης, 1928;* K. AMANTOY, *Σύντομος ἱστορία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σινᾶ, Θεσσαλονίκη, 1953;* S. BARBU-BUCUR, *Cultura muzicală de tradiţie bizantină pe teritoriul României în secolul XVIII şi începutul secolului XIX şi aportul original al culturii autohtone, Bucharest, 1989;* M. BEZA, „Biblioteci mânăstireşti în Palestina, Cipru şi Muntele Sinai", *in: Analele Academiei Române, Memoriei Secţiei Literare,* Bucharest, 1932, Seria II, Tomul VI, Mem. 7, pp. 89–97; M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox,* Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucharest, 1937; M. BEZA, *Pe tărâmuri biblice. Palestina, Siria, Chipru şi Muntele Sinai,* Ed. Ziarului Universul, Bucharest 1937 (cap. „La muntele Sinai", pp. 167–173); J. BIELZ, *L'Art des orfèvres saxons de Transylvanie,* Bucureşti,

1957; Θεμ. ΒΟΛΙΔΟΥ, *Ἱστορικὰ ἔγγραφα τοῦ Σινᾶ περὶ τῆς ἐν Οὐγγροβλαχίᾳ Μονῆς Ματζινανίου,* Ἀθῆνα, 1906; V. CÂNDEA, C. SIMIONESCU, *Prezenţe culturale româneşti, Istambul, Iesuralim, Paros, Patmos, Sinai, Alep,* Ed. Sport-Turism, Bucharest, 1982; V. CÂNDEA, *Mărturii româneşti peste hotare. Mică enciclopedie,* vol. I, Ed. Enciclopedică, Bucharest, 1991; V. CÂNDEA, *Mărturii româneşti peste hotare. Mică enciclopedie de creaţii româneşti şi de izvoare despre români în colecţii din străinătate,* vol. II, India-Olanda, Supplement: Albania-Grecia, Ed. Enciclopedică, Bucharest, 1998; J.G. HERZOG ZU SACHSEN, *Das Katharinenkloster am Sinai, Leipzig-Berlin,* 1912; N. IORGA, „Noi obiecte de artă găsite la Ierusalim, la Mânăstirea Sf. Sava şi la Muntele Sinai", in: *Buletinul Comisiei Monumente Istorice,* 70, 1931, pp. 181–183; N. IORGA, „Legăturile româneşti cu Muntele Sinai. Observaţii la comunicarea d-lui M. Beza", in: *Analele Academiei Române, Memoriei Secţiei Istorice,* Bucharest, 1932–1933, Seria III, Tomul XIII, Mem. 6, pp. 335–346; N. IORGA, „Evangheliarul lui Alexandru Vodă Mircea la Muntele Sinai", in: *Buletinul Comisiei Monumente Istorice,* 27, 1934, pp. 185–186; N. IORGA, „Două hrisoave domneşti pentru Mânăstirea Mărgineni, închinată Muntelui Sinai", in: *Analele Academiei Române, Memoriei Secţiei Istorice,* Bucharest, 1935, Seria III, Tomul XVII, Mem. 1, pp. 57–68; N. IORGA, „Consideraţiuni istorice asupra documentelor prezintate de dl. Marcu Beza", in: *Analele Academiei Române, Memoriei Secţiei Istorice,* 1935, Seria III, Tomul XVII, Mem. 6, pp. 136–139; K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς,* Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990; K.N. ΠΑΠΑΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ Μονὴ τοῦ Ὄρους Σινᾶ,* Ἀθῆναι, 1932; Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης Χατσηκιτιακής εκ Χώρας Βουρλα, γράμματα-ξυλογραφίες, 1688–1709,* Ἀθήνα, 1981; J.G. NANDRIŞ, „The Role of Vlah and its Rulers on Athos and Sinai. Reflections on a portrait of Constantin Brâncoveanu, Prince of Wallachia, at St. Katherine' Monastery on Mt. Sinai", in: *RESE,* 3, Bucharest, 1981, pp. 605–610; C. NICOLESCU, *Argintăria laică şi religioasă în Ţările Române (sec. XIV–XIX),* Bucureşti, 1968; C. NICOLESCU, *Istoria costumului de curte în Ţările Române, sec. XIV–XVIII,* Bucharest, 1970; C. NICOLESCU, *Arta metalelor preţioase în România,* Bucharest, 1973; I.D. SUCIU, R. CONSTANTINESCU, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1980.*

9.1. Liturgical and art objects

We do not have an exhaustive list of this type of objects at Mount Sinai. We note, however, their diversity and unique artistic quality. There are not only silverwork items (censer, tabernacle (artophorion) for the altar table, holy table Cross (blessing cross), vigil lamps, dikiron-trikiron, Gospel Book overlay, as well as metal cover of the reliquary).

***1.** Panagiarion, cca 1500*[1];

***2.** Tabernacle (artophorion), 1542–1545*[2];

***3.** Tabernacle (artophorion), 1569*[3];

***4.** Censer, 1569*[4];

---

[1] „Panagiarion, Moldavian workshop (?), circa 1500" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 65, nr. 9); C. NICULESCU, *Argintăria...*, pp. 215–216 (2 similar panagiaria are displayed here, according to the information provided by Manafis); K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, pp. 268, 390, no. 73 (we read that, on the one hand, „Due to the protectionist policy, undertaken by the rulers of Danubian territories, permanent relationships with Sinai were established", and on the other hand „Relations with Danubian lands are attested to, as early as 1500, by a panagiarion, probably crafted in a Moldavian silverware workshop"; the latter information, however, is not accurate as Romanian-Sinai relationships are confirmed starting with Sept. 15, 1497 – *DIR*, B, pp. 249–251 & *DRH*, ŢR, vol. I, pp. 453–456).

[2] „Tabernacle, Transylvanian workshop, 1542–1545. Gilded silver. H 31,7 cm. Donated by Coadă, *vornic* of Wallachia, and his sons Teodosie and Staicu (Slavonic inscription). Shaped as a church, with late Gothic decorations" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 65, nr. 10); K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, pp. 269 (: „A little later, certainly between the years 1542–1545, officials of the Wallachian court, the great equerry, the great *vornic* Coadă and his sons Teodosie and Staico donated an artophorion shaped as a church, with four steeples. Its iconographic decorations include prophets, hierarchs, military saints and hermits, placed in rows within orthogonal frames, characteristic to the Wallachian workshops of the times. The iconogaphic program continues with the Sinaitic theme of the Transfiguration, Deesis, the pillars of the Church – Peter, Paul and Andrew –, apostles and exapteriga (fans). The ornamentation is completed by intertwining Ottoman and late Gothic elements, transmitted from the Dalmatian shores to the workshops of Herzegovina and Transylvania and the Danubian territories, and perpetuated in the Balkan area until mid-18th century, alongside other styles, sometimes employed with the same object, as is the case here"), 285, fig. 10 (colour reproduction), p. 391, no. 77.

[3] „Tabernacle (artoporion), Transylvanian workshop, 1569. Gilded silver. H 27,2 cm. Donated to the monastery <St. Catherine> of Mount Sinai by Gheorghe, bishop of Rădăuți (Slavonic inscription). Shaped as a church, late Gothic ornaments" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 65, no. 11; J.G. HERZOG ZU SACHSEN, *Das Katharinenkloster am Sinai*, Leipzig/Berlin, 1912, p. 19, fig. 24; K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, pp. 270 (: „The censer [donated by Lady Ruxandra] pairs the gilded tabernacle, shaped as a church, which Gheorghe, the bishop of Rădăuți [Moldavia], donated to the Monastery in the same year as the censer [1569]. Its sides are adorned with molded floral decorations and the donation inscription engraved in two string-courses. The roof carries three steeples with intricate Gothic architectural decorations (moldings and openwork), topped by undecorated roofs crowned by crosses. The margins of the church's main roof are adorned with floral decorations with Gothic crochets. As far as we know, this tabernacle is chronologically the first in a series of tabernacles displaying late Gothic elements, dating from the second half of 16th century"), 289, fig. 15 (colour reproduction), p. 391, no. 91–92.

[4] „Censer, Transylvanian workshop, 1569. Gilded silver: H 31 cm. Donated by the spouse of the Moldavian prince, Lady Ruxandra Lăpușneanu, to the chapel <St. John Prodromou> of the Monastery <St. Catherine> (Slavonic inscription). Shaped as a church, late Gothic and floral ornaments" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 65, no. 12; K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, pp. 269–270 (: „Displaying a different style, but contemporary with the Gospel Book of Walachia, the gilded censer was donated in 1569 to the chapel St. John the Baptist by Ruxandra, the widow of the Wallachian prince Alexandru Lăpușneanu and the legal guardian of his underage son Bogdan IV, as mentioned in the donation inscription. The censer has a cylindrical stem with hexagonal base. The donation is inscribed on its shallow, semi-spherical bowl, with unique decorative patterns. In contrast with the austere lower part, the upper part is structured in three tiers, cast as a church-shaped lid with intricate openwork Gothic architectural decorations; the unadorned steeple, set at the top, acts as a counterpart to the decorated/undecorated areas and balances the

***5.** Gospel Book cover (16th century). Greek text. Silverwork, Wallachian workshop. 33/22 cm. Donated by Prince Alexandru II Mircea (1568–1577)[5];*

***6.** Gospel Book cover, donated between 1583–1584 by Mihail, great vornic of Wallachia[6];*

***7.** Gospel Book cover. Hammeworked silver binding, showing the Lord's Resurrection on the front cover and the Ascension on the back cover. The Moldavian coat of arms, Greek text written in capitals[7];*

---

overall impression. Unlike the rest, the upper part, which is held by the hand while censing, displays fine Ottoman floral designs. The Sinai censer is part of a series of similar items belonging especially to the 16th and early 17th centuries, also present in iconograhy, and inspired by the elaborate censers of the universal Gothic style. The Sinai censer has an austere outline and clearly defined characteristics, peculiar to the 16th century, however without being one of the most beautiful items of this genre, such as the censer of Banja Monastery in Priboj, which according to the latest assesments comes from Transylvanian workshops"), 288, fig. 14 (colour reproduction), p. 391, note 87).

[5] „Gospel Book, 16th century (?). Greek text. Silver cover, Wallachian workshop. 33x22cm. Cover I: <The Crucifixion>; cover IV, <The Transfiguration> and the portraits of Alexandru II Mircea, prince of Wallachia, lady Ecaterina and their son Mihnea, with the inscription attesting the donation to Mt. Sinai" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, nr. 124); N. IORGA, „Evangheliarul...", pp. 185, 86, fig. 2 and 31; M. BEZA, *Urme româneşti...*, pp. 103 (: „From Alexandru, son of Prince Mircea Voevod, 16th century, Mt. Sinai received a Gospel Book written in Greek, sized 0,40x0,30, with illuminated pages and beautiful covers, showing on one side the Crucifixion and on the other the Transfiguration, under which are the images of Prince Alexandru, his Lady Ecaterina and his son. The latter portraits, as well as the Transfiguration scene, are encircled by an undated inscription, stating that the Gospel Book was sent «to Mount Sinai from the pious Prince Io Alexandru, ruler of all Ungrovlachia, and Lady Ecaterina» [Ἐγγόσμημα καὶ δεξιότητι τοῦ εὐσεβεστάτου Αὐθεντὸς Ἰω Ἀλεξάνδρου Βοεβόδα πάσης Οὐγγροβλαχίας σὺν τῇ Δόμνα Αἰκατερίνῃ εἰς Σινᾶ Ὄρους]"), 104–105, 107 (photo reproductions); C. NICOLESCU, *Istoria costumului...*, p. 242, pl. CXXVI; C. NICOLESCU, *Arta...*, p. 53, fig. 67; V. CÂNDEA, C. SIMIONESCU, *Prezenţe...*, pp. 108–109. K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, pp. 269 (: „The devotion and generosity of the Wallachian prince Alexandru II Mircea, his wife Ecaterina and their son Mihnea, are still remembered in the Monastery not only as they are honoured as founders of the chapel St. John the Baptist, but also as they are shown in prayer on the back of a highly valuable silver cover of a Greek manuscript dating from the 11th century. The main scenes depicted on the covers are the Crucifixion and, respectively, the Transfiguration, surrounded by orthogonal frames containing busts of prophets, evangelists, saints, anchorites. This silver cover, which is not the only one held by the Monastery, evinces the characteristics of a set of 16th–century pieces crafted in the Romanian workshops: rows of austere, rigid, sketchy forms lacking volume, surrounding a central scene, rendered in low relief barely protruding above a blotched field, delineated by rough floral ornaments, more or less influenced by Ottoman art. It is not known today whether the pricely family donated the valuable cover together with the manuscript. An inscription on another Gospel Book with silver covers, donated by the Moldavian prince Ieremia Movilă [1595–1606] provides information on the times' practice which may have also applied to the donation of Alexandru II of Wallachia: «...we took it [the Gospel Book] from the Monastery in order to give it a silver overlay in Wallachia, then returned it to the Monastery»").

[6] „Another cover was donated by the great *vornic* of Wallachia, Mihail (Sept. 1583-March 1584) and his wife Maria" (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, p. 391, no. 84).

[7] „Ieremia Movilă's Gospel Book has masive, strongly hammered silver binding, one side depicting the Resurrection and the other the Ascension. At the bottom, on the back cover, there is Moldavia's aurochs encircled by the text: Δέησις τοῦ δούλου τοῦ Θέου Ἰωάννου Ἱερεμίου Μογίλα Βοεβόδας ἅμα συμβίου καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ, ἔτος 1598 («The prayer of God's

8. Cross with clock[8]*;*

9. Buckle, 1716[9]*;*

10. Silver vigil lamp. Greek text: «Remember, Lord, Thy servant Prince Alexandru Ipsilanti, Lady Ecaterina and their sons, Al. Ralu and Const. Ralu, 1785»[10]*;*

---

servant, prince Ioan Ieremia Movilă, with his wife and children, year 1598». On a page: †Ἐκοσμήθη τὸ παρὸν ἐβαγγέλιον διὰ ἐξόδου τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ ἐνδοξωτάτου αὐθεντὸς Ἰων. Ἱερεμίου Βοεβόδα πάσης Μουλδοβλαχίας σὺν τῇ εὐσεβεστάτι ντόμνᾳ αὐτοῦ Ἐλησαύτα καὶ τὸν ἱόν αὐτῶν Ἰων. Κωνσταντίνου Βοεβόνδα, ἐν ἔτει ζρς', μηνὶ Μαρ. Κωνς. Κροάτης καϊτρ da jn Candia («†The present Gospel Book was adorned at the expense of the most pious and glorious prince Io Ieremia, ruler of all Moldovlachia, with his most devout Lady Elisaveta and their son Prince Io Constantin, in the year 7106, month of March. Const. The Croatian Cai[tr.] of Candia»). The following note accompanied the bringing of the manuscript to Mt. Sinai: †Ἀφιερόθη τὸ παρὼν εὐαγγέλιον ἐξ ἐμοῦ Ἀρσενίου τάχα καὶ ἱερομονάχον ὀνισάν μοι ἐγὼ τὰς χάρτης καὶ τὰς μέλανας, καὶ ἴτης στερίσῃ ἀπὲ τὴν μονὴν τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ νὰ ἔχει τὰς σαρὰς τῶν ἁγίων τιη' θεοφώρων πατέρων τῶν αἰ Νικαίᾳ τὸ πρότω συνανθρησθέντων, ἐν μηνὶ Ἰουλίῳ, ἐν ἔτη ζιζ', πο ἐκατεβάσαμεν ἀπὸ τὸ μοναστήρι διὰ νὰ τὸ πάμε εἰς τὴν Βλαχία νὰ τὰ σιμόσωμε καὶ πάλη νὰ ἔλθη εἰς τὸ μοναστήρι («†The present Gospel Book was dedicated by myself, Arsenius the copyist and hieromonk, as I bought the paper and ink, and may whoever will take it away from the Monastery of the Holy Mount Sinai be under the curse of the 318 holy God-bearing Fathers of Nicea, gathered in the first Council. In the month of July, year 7017, when I left the monastery to go to Wallachia ..., and return to the Monastery»). The Greek manuscript has frontispieces with bird ornaments, like the Armenian illustrations, while the Evangelists' images are exceedingly beautiful (no. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14). Regrettably, the page bearing the calligrapher's name was not reproduced" (N. IORGA, „New art objects found in Jerusalem, St. Sabbas Monastery and Mt. Sinai", in: *BCMI* 70, 1931, pp. 183–185; see the pictures presented in the present chapter's appendix). K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, pp. 269 (: „An inscription on another Gospel Book with silver covers, donated by the Moldavian prince Ieremia Movilă [1595–1606] provides information on the times' practice which may have also applied to the donation of Alexandru II of Wallachia: «...we took it [the Gospel Book] from the Monastery in order to give it a silver overlay in Wallachia, then returned it to the Monastery »").

[8] „Cross with bell, Transylvanian workshop, <ante 1660>. Gilded silver, with carved wood inlays and enamel ornaments. Crafted by Michael Renner. Metal case with the craftsman's initials T.M. Donated by abbot Joasaf (inscription)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 65, nr. 13); K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, pp. 276–277, 298, fig. 27, 29 (colour reproductions); p. 393, no. 169–170.

[9] „Buckle, Braşov workshop, crafted by silversmith Stephan Waltzer II, 1716. Silver, L 23 cm. Engraved with the allegorical scene <Peace and War>. Latin inscription" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 65, nr. 14); J. BIELZ, *L'Art des orfèvres saxons de Transylvanie*, Bucharest, 1957, p. 35; K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, pp. 277, 305, fig. 40 (colour reproduction).

[10] K.N. ΠΑΠΑΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ Μονὴ τοῦ Ὄρους Σινᾶ*, pp. 350–372; M. BEZA, „Biblioteci...", p. 215; „Silver vigil lamp with the Greek inscription of the donors' names <Prince Alexandru Ipsilanti, Lady Ecaterina and their sons, Al. Ralu and Const. Ralu, 1785" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 248, no. 183); M. BEZA, *Urme româneşti...*, pp. 8 (photo reproduction, see the present chapter's appendix), 10, 12, which reads: „And, beside money and estates donated to it, in today's Sinai church, unchanged since Justinian's times, with its carved wood gate, its Byzantine pillars, how many of the holy vessels must have been themselves offered by the unsurpassed generosity of our

11. *Crosier. Ivory top, representing the adoration of the magi, sent in 1856 from the Romanian Principalities to Parthenius of Sinai, whose initials are engraved*[11]*;*

12. *Portrait of Prince Constantin Brâncoveanu*[12]*. Nicolae Iorga left a beautiful description of this painting sent to Sinai.*

Princes! But how could we identify them? Only on a silver hanging vigil lamp, I decipher the Greek inscription: «Remember, Lord, Thy/ servant Alexandru Ipsilanti/Voevod, Lady Doamna Ecaterina/and their sons, Al. Ralu and/Const. Ralu, 1785»".

[11] „Ivory-top crosier, representing the Adoration of the Magi, sent from the Romanian Principalities, in 1856, to the monastery's abbot, Parthenius of Sinai" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 248, no. 184); M. BEZA, „Biblioteci...", p. 215; M. BEZA, *Urme românești...*, pp. 12 („And in the guest room I find a bishop 's crosier, with a handle carved in ivory, showing the adoration of the magi, and bearing the initials A.P.S. – Archimandrite Parthenius of Sinai, the name of the abbot to whom it was sent from Wallachia in 1856"), 8, 9 (pages with the photo reproduction of the "archimandrite's" crosier); V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, no. 184, p. 248. In this case, the crosier cannot have belonged to a Sinai abbot, as was M. Beza's opinion which V. Cândea adopted as well. As far as we know, there was no abbot named Parthenius at Sinai, certainly not in the period mentioned on the crosier (1856). It belonged, most likely, to archimandrite Parthenius who, before 1861, was an abbot of the Dormition Monastery in Rm. Sărat, and after this date became an abbot of the Frumoasa Monastery in Iași; both monasteries were metochia (dependencies) of Sinai. Parthenius was, probably, „expelled" from Rm. Sărat because of his poor management of this Sinai dependency in Wallachia. We also learn that, on June 28, 1863, together with the abbots of St. Catherine Monastey and that of Fâstâci Monastery, both Sinai dependencies (metochia), Parthenius was also removed from the office of abbot of Frumoasa Monastery, for having documents and objects «sent to the archdiocese», that is Sinai (see C. BOBULESCU, *Cronica Sf. Ecaterina din București, 1577–1 octombrie 1924,* Institutul de Arte Grafice Convorbiri Literare, Bucharest, 1927, p. 61). Most likely, the crosier was one of the items sent to Sinai. Nothing more is known about Parthenius.

[12] M. BEZA, „Biblioteci...", p. 215; M. BEZA, *Urme românești...*, (colour reproduction on a plate inserted between pp. 12–13), and on pp. 12–13 the following text: „Then we entered a hall whose walls, all around, displayed the portraits of the monastery's deceased abbots. Archbishop Porphirios presented each of them, then stopped before one portrait that did not belong to the series: an oval face, a bent moustache joining the beard, an ermine fur-lined cloak, his right hand, wearing a ring, resting on the table... «Can you recognize him?», the Archbishoped asked me. «Come closer and read!». At the top was written: «Constantinus Brankovan/Supremus Valachiae Tran-/salpinae Princeps Aetis 42 Ao Dni 1696». I couldn't believe my eyes... I contemplated it, not without pious emotion, which the Archbishop seemed to share; for I heard him say: «Not only did he defend his faith, or make donations, or do much charity... But he also laid down his life for the sake of Christianity. He is worthy, indeed... worthy of canonization!»"; J.G. NANDRIȘ, „The Role of Vlach...", pp. 605–610; „Constantin Brâncoveanu, Prince of Wallachia, 1696. Oil on canvas portrait" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 180). V. CÂNDEA, C. SIMIONESCU, *Prezențe culturale românești, Istambul, Iesuralim, Paros, Patmos, Sinai, Alep*, Bucharest, Sport-Turism, 1982, pp. 110–111; The National Art Museum: reproduction, oil on canvas, around 1930–1932. We quote Nicolae Iorga's description of this painting: „Beside a banal silver vigil lamp, donated by Prince Alexandru Ipsilanti, there is the portrait, so far unknown, of the young Constantin Brâncoveanu. The prince is wearing the usual cap, of which only the clasp is visible in the painting, but not the panache. Over a floral-patterned brocade undercoat, he is wearing the fur-lined mantle, with three sets of four braids each. He is holding a scepter; on the table, there is the princely crown with fur, four rows of pearls and the cross. At the top right, under the same crown, now entirely adorned with pearls, is the coat of arms, with the raven on a branch, flanked by the sun and the moon. The inscription reads: «Constantinus Brankovan Supremus Valachiae Transalpinae Princeps Aetis 42 Ao Dni 1696». We thus have the year of the prince's birth.

13. *Dikiron-Trikiron. Richly decorated silver. Inscribed with the following Greek text: «Prayer of the servant of God, Io. Prince Nicolae, Lady Maria and sons, July 21, 1745»*[13]*;*

14. *Altar doors curtain. Fine embroidery (136x34) with episodes of St. Catherine's life. Crafted in Vienna. Donated in the year 1770. Offering of the Macedo-Romanian Nicolae Dimitriu of Moldovişte (near Bitolia)*[14]*;*

15. *Reliquary*[15]*;*

16. *Icon. The Sinai metochion in Egypt also held a Romanian icon representing the Holy Trinity, an offering made by Nestor Ureche and his wife, Mitrofana, to Secu Monastery on March 6, 1609. The icon was looted by the Turks and sold*[16]*;*

17. *The chapel dedicated to St. John the Baptist. Founded between 1568–1569 by Prince Alexandru II Mircea (1568–1577), ruler of Wallachia, and his wife Lady Ecaterina*[17]*;*

Born in 1654, he never knew his father, who had been killed in the uprisings of mercenaries that occured at the end of Constantin Şerban's reign. Upon his terrible death, the «Christian prince of old lineage» was oly sixty years old. The painter was a Westerner, most likely a Transylvanian, and his rendering of the hands evinces great talent" (N. IORGA, „Noi obiecte...", p. 187).

[13] M. BEZA, *Urme româneşti...*, pp. 103 (: „A pair of silver candlesticks, richly decorated, bear the inscription: «Prayer of the servant of God, Prince Io. Io. Nicolae, Lady Maria and sons, July 21, 1745 [Δέησις τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ. ΙΩ. ΙΩ. Νικολάου Βοεβόδα, Μαρίας Δόμνης καὶ τῶν τέκνων. Ἰουλίου 21, 1745]»"), 104 (photo reproduction); „Decorated silver festal candlesticks (2), with the Greek inscription: <Prayer of the servant of God, Io Prince Co(nstantin) Nicolae, Lady Maria and sons, July 21, 1745" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, pp. 247–248, no. 181).

[14] „Vienna. The most honorable and most benevolent and the epitropos and brother of our holy monastery, kir Nicolae Dimitriu, donated to our holy monastery a beautiful altar door curtain entirely embroidered with gold thread, with [the image] of the Great and Holy Martyr Catherine in its middle, surrounded by all her martyric victories, sewn in gold thread, and at its bottom [is embroidered] our holy monastery, which is indeed a precious and worthy of remembrance thing, since our holy monastery has no other beautiful curtain and may the Holy God receive him in his Heavenly Kingdom" (information found in the travelogue recording the journey to Austria and Hungary, in the Κατάστιχον Νεμτζίας of archimandrite Jeremiah, born in Crete, who became an administrator of Sinai Monastery in the year 1784, as mentioned by K. ΑΜΑΝΤΟΥ, *Σιναϊτικὰ μνημεία ἀνέκδοτα*, p. 88 where further data concerning him are provided). M. BEZA, *Urme româneşti...*, pp. 105 (: „Sinai Monastery also holds an altar curtain, representing in fine embroidery St. Catherine and episodes of her life. Altough it is dated «Vienna 1770», I mention it as it was donated by a Macedo-Romanian, Nicolae Dimitriu, of Molovişte, near Bitolia"), 108 (photo reproduction); „Altar curtain. Embroidery representing episodes in St. Catherine's life, dated <Vienna, 1770> and donated by Nicolae Dimitriu, a member of the Greek-Romanian colony in Vienna" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 248, no. 182); K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, p. 255 (colour photo reproduction). See the reproduction at the end of the present study.

[15] „Reliquary, crafted by the silversmith Demetriu, commissioned by a Romanian" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 248, no. 185); M. BEZA, „Noi urme...", p. 18, note 1.

[16] N. VORNICESCU, „An unknown manuscript of staretz Andronic: The history of Secu Monastery", in: N. VORNICESCU, *Biruit-au gândul. Studii de Teologie Istorică Românească*, Craiova, 1990, p. 481.

[17] „The chapel <St. John the Forerunner> (Prodromou), founded by Alexandru Mircea, prince of Wallachia, and Lady Ecaterina, 1576" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 242, no. 91); M. BEZA, *Urme româneşti...*, pp. 8 (: „Below the cells' porch, in front of the church, there is the Chapel of the holy

18. *Chandelier, crafted by two Macedo-Romanian brothers of Ioannina*[18].

9.2. Manuscripts

We note the presence at Sinai of manuscripts, especially liturgical ones, employed in either common or private praying. Some of these manuscripts were written outside the Romanian Principalities, but provide information concerning the Romanians; others were transcribed in Moldavia or Wallachia by certain Romanians, for various reasons, or were commissioned by Romanian or Sinai officials. There are also other manuscripts, however much fewer, containing lay texts.

1. *Notitia episcopatum, 18th century*[19]*;*

2. *Anonymous universal chronicle, prior to 1204. Greek language text. 14th-century transcription, an account of the Vlach-Bulgarian rebellion of 1185–1186 (ms. 1117, ff. 324v–326v)*[20]*;*

3. *Triodion-Pentecostarion, Sl. ms. 24 (1360); Bulgarian recension, Serrai; copyist Gavriil; note: «Sinai 1622, belonging to Calistru of Putna»*[21]*;*

Prodromos, a 1576 foundation of Prince Alexandru Mircea, who, as the Greek note adds, «also endowed his monastery with estates and income from Wallachia»), 104, 107 (inside and outside views); N. IORGA, „Evangheliarul...", p. 85, fig. 1; V. CÂNDEA, C. SIMIONESCU, *Prezenţe...*, I, p. 115. K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, pp. 269 (: „The faith and generosity of Wallachia's ruler, Prince Alexandru II Mircea, his wife Ecaterina and their son Mihnea, are eternally remembered by the Monastey not only as founders of the chapel dedicated to St. John the Baptist..."), 391, no. 82 (: „M. Beza [op. cit., p. 8] writes that this chapel was founded in the year 1576 by the ruler of Wallachia, Prince Alexandru II [1568–1577]. This dating, also mentioned in other documents of this prince's donations to the Monastery, is probably based on an older description of the Monastery [Περιγραφὴ ἱερὰ τοῦ ἁγίου καὶ θεοβαδίστου Ὄρους Σινᾶ, ἐν Βενετίᾳ 1817, reed. Athens 1978, p. 135]. In 1569 this chapel already existed, since Ruxandra Lăpuşneanu donated a censer to it. It must have been built between the years 1568–1569").

[18] K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ...*, p. 255.

[19] „Notitia episcopatum, Constantinople, 18th century, mentioning the town of Tibiscum (Timiş Castle, that is Timişoara) in the list of the eparchies under the jurisdiction of Ohrid archdiocese. Excerpt (ms. 482, 976, 992)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 64, no. 6); I.D. SUCIU, R. CONSTANTINESCU, *Documente...*, p. 21. We know that Sinai had a metochion at Timişoara and that Sinai monks frequently visited Timişoara and Belgrade. This document may concern Sinai's interests in the area. See below the information on the Sinai metochion in Timişoara.

[20] „Anonymous universal chronicle, ante 1204. Greek text. A 14th-century copy, containing the account of the anti-Byzantine uprising of the Vlachs and Bulgarians, between 1185–1186, the establishment of Asen Empire, as well as the reign of John [Ioannitsa] Kaloyan (ms. 1117, f. 324v–326v)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 119); P. SCHREINER, *Die byzantinischen....*, I, Vienna, 1975, pp. 129–155.

[21] „Triodion-Pentecostarion, 1360. Slavonic text. Note dating from 1622, Sinai, by Calistru of Putna (Sl. ms. 24)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 120); *Manuscrise...*, p. 170, no. 873.

4. Great Octoechos, Sl. ms. 22 (Moldavia, 15th century); Slavonic recension; note: «Sinai 1622, belonging to Calistru of Putna»[22];

5. Great Octoechos (Moldavia, 1566); Slavonic recension[23];

6. Gospel Book, Greek language, 13th century, 207ff., 15,5x20,8cm, with miniatures on each page; silver binding, Romanian workshop (?), 17th century, front cover – the Crucifixion, and back cover – the Resurrection; on cover II, a note attesting to the donation of Prince Alexandru II Mircea, the ruler of Wallachia (1568–1577); ms 2400 fond Rockfeller McCormick[24]*; it is not known whether this is the Gospel Book mentioned by a Western expert, who notes that on a 12th-century silver-bound manuscript, appears the prince ,,Ioan Mihail''*[25];

7. Gospel Book[26];

8. Gospel Book (16th century)[27];

9. Music miscellany (16th–17th century)[28];

---

[22] „Great Octoechos, Moldavia, 15th century. Slavonic text. A note written at Sinai, 1622, by Calistru of Putna (ms. sl. 22)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 121); *Manuscrise...*, p. 25, no. 113.

[23] „Great Octoechos, Moldavia, 1566. Slavonic text" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 122); *Manuscrise...*, p. 25, no. 115.

[24] Edgar GOODSPEED, *As I Remember*, New York, 1969, pp. 224–239; Maria GOLESCU, „Colophon of Voievode Alexander II of Wallachia on a Byzantine miniatured manuscript at the Library of Chicago University", in: *RER*, 15/1975, pp. 194–198; Constanța COSTEA, „Ilustrație de manuscris în mediul cărturăresc al mitropolitului Anastasie Crimcovici. Apostolul (Viena, Nationalbibliotek, cod. sl. 6)", in: *SCIA*, Arta plastică, 39/1992, p. 42; Donald W. RIDLLE, *The Rockfeller McCormick New Testament*, I–III, Chicago, 1932. All information, as it is hereby presented, was supplied to us by Virgil Cândea who had collected it for the third volume of his encyclopedia *Mărturii...*, with the request to do further research and add new details. We do not know whether this volume was completed and published. We hereby present the information supplied by the reputed specialist, to whom we extend our gratitude.

[25] „Another twelfth-century lectionary (Gr. 208) was equally impressive with a silver-gilt cover showing the Voivode John Michael and two others kneeling, and bearing the inscription of the Voivode John Alexander whose rule extended over Sinai" (Kenneth W. CLARK, „Exploring the Manuscripts of Sinai and Jerusalem", in: *The Biblical Archaeologist*, vol. 16, 2/1953, p. 30).

[26] „Tetraevangelium, decorated by Constantine the Croatian of Candia, March 1598, expense covered by the Moldvian prince Ieremia Movilă. Greek language text. Page borders and initials in gold and colours. Silver overlay: cover I „The Resurrection"; cover II „The Ascension", with Moldavia's coat of arms and the donation inscription in Greek" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 125); N. IORGA, *Noi obiecte...*, p. 185; M. BEZA, „Biblioteci...", pp. 214–215; V. CÂNDEA, SIMIONESCU, *Prezențe...*, I, p. 113.

[27] „Tetraevangelium, 16th century (?) with silver overlay, donation of Mihail, great *vornic* of Wallachia and his wife Maria (Slavonic inscription, September 1583 – March 1584)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 64, no. 7); K. MANAΦIΣ, *Σινᾶ...*, pp. 269, 391, note 84.

[28] „Miscellany, 16th–17th century. Also contains: Callistos (archimandrite of Nicea), *Scrieri*, Moldavia, 16th–17th century. Greek language text" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 126); *Catalogus...*, Tomi III pars I, p. 12, no. 1265. „Music miscellany, Moldavia, 16th–17th century, written by archimandrite Callistos Nikaias. Greek language text (ms. 1265)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 65, no. 8); S. BARBU-BUCUR, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României în secolul XVIII și începutul secolului XIX și aportul original al culturii autohtone*, Bucharest, 1989, p. 228, no. 697. In BENEŠEVIČ, *Catalogus codicum...*, III–1, p. 12, no. 1265 we find in this 16th–17th

10. *Gospel Book. Silver binding, the front cover presenting the scene of the Resurrection, with Jesus reaching out to a kneeling man, while on the right stands a crowd led by an emperor and his wife. The Apostles appear in the corners, among the medallions surrounding it. Scenes of the Last Judgement, the Paradise and Hell. On the back cover, the Holy Apostles Peter and Paul hold together a typical Romanian church, with two steeples surmounted by three angels symbolizing the Holy Trinity. It is one of the most beautiful art works ever produced in the Romanian Principalities. Text: «Gabriel of Philippopolis offers this godly and holy Gospel Book to the most enlightened and virtue-loving Lord and master, prince Io Duca of the entire Moldovlachia, in the year 1670, November 3, 9th indiction». Adorned and written by Luke of Buzău, 1616: «This godly and holy Gospel Book was written by myself, the humble metropolitan of Ungrovlachia Luke, under the reign of the most pious and God-loving our Lord Prince Io Radu, in the year 7124, month of May, day 5th»*[29]*;*

11. *Liturgy Book, ms. 1052 (1641)*[30]*;*

12. *Psalter (1655)*[31]*;*

13. *Pantelimon (Paisie Ligarides), Ἐξήγησεις εἰς τὸν Ψαλτήριον, ms. 1907 (1696)*[32]*;*

14. *Miscellany (17th century). Greek language text. Information on Joachim of Wallachia, the chapel dedicated to „St. John the Baptist" founded by prince Alexandru II Mircea (1568–1577), the consecration as a dependency of the Dormition Adormirea Monastery (Rm. Sărat) and the Fâstâci skete (Vaslui)*[33]*;*

---

century Sinai miscellany (15x10cm), a fifth work: «Καλλίστου ἀρχιμανδρίτου Νικαίας ἐκ χώρας Μολδοβίας» (of Callistos, archimandrite of Nicea, from Moldavia), followed by another work «Μελετίου Σιναΐτου» (by Meletios of Sinai).

[29] „Gospel Book, written and decorated by Luke of Buzău, 1616. Greek language text. Frontispieces decorated with vegetal and zoomorphic patterns" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 128); N. IORGA, „Noi obiecte...", pp. 185–186; N. IORGA, „La figuration...", p. 124.

[30] „Liturgy Book, written by Antim of Ianina, Wallachia, 1641. Greek language text (ms. 1052)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 129).

[31] „Psalter, written by <the most noble Dimitrie Ioan, young chanter>, Walachia, 1655. Greek language text. Miniatures representing the three holy hierarchs, Basil, Gregory and John, as well as John Kukuzelis. Romanian language note of 1661" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 130); *Catalogus...*, III, 1, p. 19, no. 1297 (erroneous dating 1665).

[32] „Pantelimon <Paisie Ligarides>, Exegesis eis ton Psalterion. Copy written by Mihail Bizantios, in Radu Vodă Monastery of Bucharest, 1696, for *stolnic* Constantin Cantacuzino, with his *ex libris*. Part II: psalms 109–151 (ms. 1907)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, nr. 131); *Catalogus...*, Tomus I, pp. 77–78, nr. 64.

[33] „Miscellany, 17th century. Greek language text. Contains information on the Romanian hegumen Joachim the Vlach, the chapel <St. John>, founded by prince Alexandru II Mircea (1576), the consecration of the Dormition Monastery of Râmnic and the Fâstâci skete – Vaslui as dependencies of Mount Sinai" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, no. 132); M. BEZA, „Biblioteci...", p. 214.

15. *Miscellany (17th century)*[34]*;*

16. *Sinodikon, ms. 1605 (1718)*[35]*;*

---

[34] „Miscellany, 17th century. Greek language text. Contains rhymed prayers to the Mother of God, composed by Athanasius, former ecumenical patriarch, and dedicated to Vasile Lupu" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, no. 133); *Catalogus...*, III/1, pp. 224–226, no. 1828.

[35] „Sinodikon, 1718, of Jeremiah, patriarch of Constantinople, concerning Zlătari Monastery in Bucharest, a metochion of the Patriarchate of Alexandria (ms. 1605)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, no. 134, refers to V. BENESEVIC, *Catalogus...*, I, pp. 403, 419–421, 531). The work of V. BENESEVIC, *Catalogus...*, I, pp. 419–421 states that the grammata issued by Patriarch Jeremiah, in the year 1718, month of August, indiction 11, concerns Zlătari Monastery of Bucharest, a dependecy of Alexandria. The manuscript referred to by V. Benesevic presents at ff. 199r–199v the following text of the above-mentioned grammata: «Ἐπειδὴ τοιγαροῦν ἀνηνέχθη ἡμῖν συνοδικῶς προκαθημένοις παρὰ τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἁγιωτάτου πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλῆς πόλεως Ἀλεξανδρείας καὶ κριτοῦ τῆς οἰκουμένης κυρίου κυρίου Σαμουὴλ τοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητοῦ ἀδελφοῦ καὶ συλλειτουργοῦ τῆς ἡμῶν μετριότητος, ὅτι ὁ ἁγιώτατος, καὶ ἀποστολικὸς πατριαρχικὸς θρόνος τῆς Ἀλεξανδρείας ἔχει ἐν τῷ Βουκουρεστίῳ τῆς εὐσεβεστάτης καὶ ἐκλαμπροτάτης αὐθεντείας Οὐγγροβλαχίας ὑποκειμένην αὐτῷ μονὴν, ἐπ'ὀνόματι τιμωμένην τῆς ὑπεραγίας ἡμῶν θεοτόκου, τῶν Ζλατάριδων ἐπικεκλημένην, ἥνπερ ὑπὸ θείου ζήλου καὶ εὐλαβείας κινούμενος ὁ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ ἀείμνηστος αὐθέντης Ἰωάννης Κωνσταντῖνος Μπασαράμπας βοεβόδας ἀφιερώσατο τῷ αὐτῷ πατριαρχικῷ θρόνῳ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει πατριάρχου Ἀλεξανδρείας κὺρ Γερασίμου, κατασφαλίσας τὴν ἀφιέρωσιν ταύτην δι'οἰκείου τε αὐθεντικοῦ χρυσοβούλλου καὶ γνώμῃ καὶ συγκαταθέσει τῶν ἐνδοξοτάτων ἀρχόντων τῆς αὐτῆς αὐθεντείας, οὐκ ἔφθασε μέντοι προικοδοτῆσαι καὶ ἀφιερώσασθαι ταύτῃ τὰ χρειώδη καὶ ἀναγκαῖα πρὸς σύστασιν αὐτῆς καὶ κυβέρνησιν, ὡς εἴθισαι τοῖς ἀφιερωμένοις, καὶ κινδυνεύει ἤδη ἀνάστατος γενέσθαι ἡ αὐτὴ μονὴ, ὡς τοῖς πᾶσι, κατάδηλον, σπανίζουσα καὶ ὑστερουμένη τῶν ἀναγκαίων προσόδων. Ἀνθ'ὅτου ὁ ῥηθεὶς μακαριώτατος πατριάρχης Ἀλεξανδρείας κὺρ Σαμουὴλ, μὴ ἀνεχόμενος παρορᾶν αὐτὴν κινδυνεύουσαν ἐρημωθῆναι, ἀλλὰ προνοούμενος καὶ προθυμούμενος ὑπὲρ τῆς συστάσεως αὐτῆς καὶ διαμονῆς, ἠξίωσε τὴν ἡμῶν μετριότητα καὶ τὴν ἱερὰν ὁμήγυριν τῶν συναδελφῶν ἡμῶν ἀρχιερέων ἀντιλαβέσθαι τῆς αὐτῆς μονῆς κινδυνευούσης, καὶ δωρήσασθαι φιλανθρώπως τῷ ἁγιωτάτῳ θρόνῳ τῆς Ἀλεξανδρείας τὸν ἐν τῇ Οὐγγροβλαχίᾳ εὑρισκόμενον, τὸν καὶ γεγονότα ἐπὶ τῆς πατριαρχείας τοῦ ποτε κὺρ Τιμοθέου κατὰ το ζρκε' ἀπὸ κρίσεως κόσμου ἔτος πατριαρχικὸν σταυροπηγιακὸν ναὸν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Μύρων τῆς Λυκίας τοῦ Θαυματουργοῦ τοῦ Τζερνίκα, κατὰ τὴν τοποθεσίαν κείμενον Γραντίστε ἐν τοῖς ὁρίοις τοῦ ποταμοῦ Κολεντίνας, καθὼς τὸ ἐμφανισθὲν ἡμῖν ἴσον τοῦ πρωτοτύπου σιγιλλιώδους τοῦ κὺρ Τιμοθέου πατριάρχου διαλαμβάνει· ὥστε εἶναι τὸν αὐτὸν ναὸν ὑποκείμενον μὲν τῷ θρόνῳ τῆς Ἀλεξανδρείας, μετόχιον δὲ τῆς ῥηθείσης αὐτῆς μονῆς τῆς ὑπεραγίας ἡμῶν θεοτόκου, ἐπικαλουμένης τῶν Ζλατάριδων, μετὰ πάντων τῶν κτημάτων καὶ ἀφιερωμάτων αὐτοῦ, ὅπως περιθαλπομένη δι'αὐτοῦ καὶ ἡ ῥηθεῖσα μονὴ τῶν Ζλατάριδων σῴζηται διὰ παντὸς καὶ διακυβερνᾶται ἀμετάπτωτος, προκόπτουσα εἰς αὔξησιν καὶ βελτίωσιν ὅπου γε μάλιστα καὶ ἡ ἱερὰ καὶ ὀνομαστὴ πατριαρχικὴ μονὴ, καὶ Σλομποζία, ἡ ὑποκειμένη τῷ ἁγιοτάτῳ θρόνῳ Ἀλεξανδρείας ἡ

17. *AMBROSIUS MARLIANUS, Θεάτρον πολιτικόν, 1750 (ms. 1678)*[36]*;*

18. *ATANASIE COMNEN IPSILANTI, Ἐκκλησιαστικά τε καὶ πολιτικὰ βιβλία δόδεκα, ms. 72, 21ff./ms. 136, 19ff., (the second half of the 18th century)*[37]*;*

19. *Grammar book (18th century)*[38]*;*

20. *Eirmologion (18th century). Written by hieromonk Genadius from Moldavia, a hegumen of Curtea de Argeş Monastery. Greek text*[39]*;*

κατὰ τὸν Ὅλτον, ἡ Σιγάρησα ὀνομαζομένη, ὑγ'ἧς ἱκανὴ πρόσοδος προσενέμετο αὐτῷ τε τῷ θρόνῳ τῆς Ἀλεξανδρείας, καὶ τῇ εἰρημένῃ ἐν Βουκουρεστίῳ μονῇ τῶν Σλατάριδων μικρά τις βοήθεια καὶ κυβέρνησις, ἠχμαλωτίσθη τε καὶ κατεδαφίσθη τὰ θ'ἕτερα δύο μονήδρια, καὶ αὐτὰ κατὰ τὸν Ὅλτον, τὰ ὡς μετόχια τῆς αὐτῆς Σιγάρηζαι, τὸ Στανέστι δηλαδὴ καὶ ὁ Ἀρχάγγελος ἠρημώθησαι, καὶ διέμεινεν ὁ αὐτὸς ἀφιώτατος θρόνος ἐστερημένος τῶν προσόντων αὐτῳ ἱερῶν μοναστηρίων, καὶ σχεδὸν παντοίων προσόδων ἀμέτοχος · ἥ γε εἰρημένη μονὴ τῶν Ζλατάριδων [199v] διατελεῖ νῦν ἀκυβέρνητος καὶ τῶν χρηλόντων εἰς σύστασιν πάντῃ ἄπορος. Τούτου χάριν τὴν ἀξίωσιν [αἴτησιν] τῆς αὐτοῦ μακαριότητος εὐμενῶν καὶ φιλαδέλφως ἀποδεξάμενοι, τοῦτο μὲν διὰ τὴν πρὸς τὸν ἁγιώτατον θρόνον Ἀλεξανδρείας εὐλάβειαν, τοῦτο δὲ καὶ διὰ τὸν κίνδυνον τῆς ῥηθείσης μονῆς τῶν Ζλατόρδων (!) καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν, ὡς εἴρηται, τῶν προϋπαρχόντων καὶ ὑποκειμένων αὐτῷ τῷ τῆς Ἀλεξανδρείας θρόνῳ τιρῶν μοναστηρίων, τῷ αὐτῷ τοῦτῳ θρόνῳ Ἀλεξανδρείας ἐφιλοιμήσαμεν συνοδικῶς τὸν εὑρημένον σταυροπηγιακὸν ναὸν τοῦ ἁγίου Νικολάου καὶ δὴ γράφοντες ἀποφαινόμεθα... ἵνα ὁ διαληφθείς σταυροπηγιακὸς ναὸς τοῦ ἁγίου Νικολάου τοῦ Τζερνίκα... μετὰ τῶν κτημάτων καὶ ἀφιερωμάτων αὐτοῦ, χωρίων δηλαδή, μωσιῶν, χωραφίων, ζώων παντοίων, ἱερῶν σκευῶν, καὶ ἁπαξαπλῶς ἁπάντων κινητῶν τε καὶ ἀκινήτωνμ ὑπάρχῃ ὑπὸ τὴν δεσποτείαν καὶ ἐξουσίαν τοῦ ἁγιωτάτου θρόνου Ἀλεξανδρείας... καὶ πᾶσαν τὴν πρόσοδον αὐτοῦ καὶ καρποφορίαν ἀπονέμεσθαι τῷ ἁγιωτάτῳ θρόνῳ τῆς Ἀλεξανδρείας εἰς μνημόσυνον τοῦ κτήτορος καὶ τῶν ἀφιερωσάντων αὐτόν...».

[36] „<Ambrosius Marlianus>, Theatron politikon. Greek translation by Ioan Abramios, under the patronage of Nicolae Mavrocordat. Copy of 1750 (ms. 1678)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, no. 135); *Catalogus...*, I, p. 430, no. 537; A. CAMARIANO, „The Greek translation of political theatre", in: *RIR*, 11–12/1941–1942, p. 2221.

[37] „Athanasius Comnen Ipsilanti, Ekklesiastikon te kai politikon biblia dodeka, the second half of the 18th century. Volumes VIII, IX and X contain information concerning the history of the Romanian Principalities and their religious relationships with the Near East. 40 leaves of this manuscript belong to the collection Porfirij Uspenskij of the Library of the Science Academy in Leningrad, ms. 72 (21 f.) and ms. 136 (19 f.)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, no. 136); G. AFRONIDES, *Ekklesiastikon kai politikon ton eis dodeka biblion*, Constantinople, 1870; HURMUZAKI, XIII, pp. XI, 513–531; HURMUZAKI, XIII, pp. XII, 465–480; *Catalogus...*, I, pp. 450–514, no. 549.

[38] „Grammar book, 18th century. Greek language text, with notes made on December 9, 1729, mentioning Prince Nicolae Mavrocordat" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, no. 138); *Catalogus...*, III/1, p. 157, no. 1698.

[39] „Eirmologion, written by Genadius, a hieromonk from Moldavia, and a hegumen of Argeş, Wallachia, 18th century. Greek language text" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, no. 140); *Catalogus...*, III/1, p. 60, no. 1492.

21. *NICOLAE MILESCU, Περιγραφὴ τοῦ Κιτάϊ παρὰ τοῦ ἄρχοντος Σπατάρη κυρίου Νικολάου (18th century)*[40]*;*

22. *Miscellany (18th century). On pp. 1–4: Ἱστορία σύντομος περὶ τὸν προφανὸν αἴτιον δι'ἃς ἡ Βλαχία ὀργὴ Θεοῦ ἐπείρασθε (...)*[41]*;*

23. *Miscellany (18th century). Contains: GHEORGHE OF TRAPEZUNT, Θέματα εἰς τὸν τοῦ σωφοτάτου Κορυδάλεως ἐπιστολάριον ὡς ἐν εἴδει ἐπιστολῶν; MARCU OF CIPRU, Θέματα εἰς τὸν γραμματικὸν τοῦ (...) κυρίου Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἐξαπορρήτων; Τοῦ σωφοτάτου Κορυδάλεως εἰς τὰ εἴδη ἐπιστολῶν*[42]*;*

24. *Gospel Book (17th century). Skillful craftsmanship. The border of the end note is supported by two lions whose tails bear the Moldavian coat of arms (the aurochs head). Above, on the border, Saints Constantine and Helena*[43]*.*

25. *Patristic Anthologion with Paterikon: Sl. ms. 32 (16th–17th century); Bulgarian recension, Moldavia?; notes 1622 Kiev (Petru Movilă)*[44]*;*

26. *Great Octoechos: [unidentified call number], (1566), recension: Moldavian, Moldavia (Slatina?)*[45]*;*

---

[40] „Nicolae Milescu, Perigrafe tou Kitai para tou archontos Spathare kyriou Nikolaou, <18th century >. Translation from Greek of the Description of China" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, no. 141); *Catalogus...*, I, p. 447, no. 545.

[41] „Miscellany, 18th century. On pages 1–4: Historia syntomos peri ton prophanon aition di'has be Blachia orge Theou epeirasthe <...> (Brief history of the clear reasons why Wallachia was smitten by the wrath of God), with information on the demise of princes Ştefan Cantacuzino, Nicolae Mavrocordat and the accession of Ioan Mavrocordat to the throne of Wallachia; followed by grammar notes from the princely Grammar Academy of Bucharest, of teachers George of Trapezunt and Mark of Cyprus, 1715–1716" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, nr. 142); *Catalogus...*, III/1, p. 171, no. 1731.

[42] „Miscellany, 18th century. Contains: George of Trapezunt, Themata eis ton tou sophotatou Corydaleos epistolarion hos en eidei epistolon, course held at the Princely Academy of Bucharest, 1716; Mark of Cyprus, Themata eis ten grammatiken tou [...] kyriou Alexandrou tou Exaporreton, course held at the Princely Academy «in Dacia», 1715; Tou sophotatou Corydaleos eis ta eide epistolon, 18th century, and various notes" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 245, no. 143); *Catalogus...*, III/1, p. 215, no. 1810.

[43] This Gospel Book bears the following note: «With the blessing of the Father, the aid of the Son and the work of the Holy Spirit, this Gospel Book was written at the urging of our Lord Io Istratie Dabija Voevod (1661–1665, our note), Prince of Wallachia, and his Lady Caterina, and they donated it to the holy monastery called Caşin, dedicated to the synaxis of the archangels Michael and Gabriel and the heavenly hosts, without any payment, for the remembrance and prayer for themselves, their children and their parents. In the year 7173, month February, day 16» (N. IORGA, „Noi obiecte...", pp. 186–187).

[44] „Anthologion, sec. XVI–XVII. Slavonic text. Contains Patristic writings and a Paterikon. Note written in Kiev, 1622, by Petru Movilă (Sl. ms. 32)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 127); *Manuscrise...*, p. 25, no. 114.

[45] *Manuscrise...*, p. 25.

27. *Great Octoechos: Sl. ms. 19; Bulgarian recension, Athos, 15th century with Moldavian notes, early 17th century; notes: 15th century the Great Lavra (f. 217), Moldavia?, logofăt Gheorghe 1609, 1622 Sinai (1)*[46]*;*

28. *Great Octoechos: ms. sl. 20; Bulgarian recension, Macedonia; 14th century, with Moldavian notes, early 17th century; notes: 15th century (Macedonia, logofăt Gheorghe); 1622 Sinai*[47]*;*

9.3. Old (Romanian) books

Books of Romanian origin make a rich body of writings, that holds an important place in the Monastery's library. Some books are rare ones, others bear various notes concerning Romania, as accounts of certain events or written in the peace of churches or princely schools. Many books, printed in the Romanian Principalities for the Eastern Orthodoxy, can be found here.

1. *Νεκταρίου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων, Ἐπιτομὴ τῆς Ἱεροκοσμικῆς Ἱστορίας... διορθωθεῖσα παρά... Ἀμβροσίου Γραδενίγου..., Ἐνετήησι (Venice), παρὰ Νικολάῳ τῷ Γλυκεῖ, 1677 (dedicated to Antonie Ruset, prince of Moldavia); reedit. 1758 and 1805. The Sinai collection contains 11 copies of the first edition (year 1677; 18x12,5; 448 pp.), 2 copies of the second edition (year 1758; 18x12,5) and another 2 copies of the third edition (year 1805; 18x12,5; 412 pp.). All of them are identified by the call number: I 16*[48]*;*

2. *Νεκταρίου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων, Πρὸς τὰ προσκομισθείσας θέσεις... Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα ἀντίῤῥησις..., Ἐν Ἰασίῳ (Iaşi)..., ἐν τῇ... μονῇ Ἁγίων*

---

[46] *Manuscrise...*, p. 170.

[47] *Manuscrise...*, p. 170.

[48] Κ. ΑΜΑΝΤΟΥ, *Σιναιτικὰ μνημεῖα ἀνέκδοτα*, Ἀθῆναι, Ι.Ν. Σιδέρις, 1928, p.; *Εὑρετήριον ἀρχαίων ἐντύπων ἐκδόσεων τῆς Μονῆς Σινᾶ (1540–1900)*, ὑπὸ τοῦ Ἀρχιμανδρίτου Γρηγορίου Μανιατόπουλος, Ἐν Καΐρῳ, 1964, p. 69, no. 1160, 1161, 1162; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία (1466 ci.–1800)*, Τόμος πρώτος, Ἀλφαβητικὴ καὶ χρονολογικὴ ἀνακαταταξὶς ὑπὸ Θώμα Ἰ. Παπαδοπούλου, Πραγματείαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Τόμος 48, Γραφείον Δημοσιευμάτων τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι, 1984, pp. 323–324, no. 4362, 4364 (the author of this comprehensive „encyclopedia" employed, as the annotations show, the above-mentioned work *Εὑρετήριον...*, to which he refers; our own references concern both works, in the order of their importance as sources; the Greek titles of the works mainly refer to the second work); „Nectarius (patriarch of Jerusalem), Epitome tes hierokosmikes historias, Venice; ed. 1677, dedicated to Antonie Ruset, prince of Moldavia; 1758; 1805" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, pp. 245–246, no. 144).

Ἀποστόλων... καλουμένη Τζετατζούϊα (...παρὰ Μητροφάνους), 1682, 255 pp. (22,5x12). The only copy here is identified by the call number: N 8[49]*;*

3. *Συμεώνος Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Κατὰ αἱρέσεων.../ Μάρκου Εὐγενικοῦ... Ἐξήγησις τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας... Ἐν Γιασίῳ (Iaşi)..., ἐν τῇ... μονῇ τῶν... Ἀποστόλων τῇ καλουμένῃ Τζετατζούϊα, 1683, 391 pp. (23x13); reedit. 1791 (20x15,5), 499 pp. 18 copies of the first edition, and 6 copies of the second edition. All identified by the call number: Σ 44*[50]*;*

4. *Μαξίμου τοῦ Πελοποννησίου, Ἐγχειρίδιον κατὰ τοῦ σχίματος τῶν παπιστῶν..., Ἐν Μπουκουρεστίῳ (Bucharest), ἐν τῇ Αὐθεντικῇ Τυπογραφίᾳ, 1690, 200 pp. (15x10). The collection holds two copies, identified by the call number: E 5*[51]*;*

5. *Συρίγου Μελετίου, Κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων... Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως... Δοσιθέου [Νοταρᾶ]... Ἐγχειρίδιον..., Ἐν... Μπουκουρέστη (Bucureşti)..., 1690..., 162/84 pp. (22,5x13). The 16 copies here are identified by the call number: M 15*[52]*;*

6. *Βασιλείου Μακεδόνος, Κεφάλαια παραινετικὰ ἑξήκοντα ἕξι πρὸς πρὸς τὸν αὐτοῦ υἱὸν Λέοντα τὸν Σοφόν... εἰς τὴν ἁπλῆν... γλῶσσαν... παρὰ Χρυσάνθου... Νοταρᾶ... Ἐν... Μπουκουρέστῃ..., 1691..., παρὰ Ἀνθίμου ἱερομονάχου, 96 pp. (14,5x9,5). This work was printed by St. Antim the Ivirian. 2 copies can be found at Sinai, identified by the call number: B 9*[53]*;*

---

[49] *Εὑρετήριον...*, p. 11, no. 130; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 324, no. 4367; „Nectarius (patriarch of Jerusalem), Pros ta proskomistheisas theseis [...] peri tes arches tou Papa antirresis, Iaşi, 1682" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 145).

[50] *Εὑρετήριον...*, p. 15, no. 208, 209; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 409, no. 5450; „Simeon of Thessaloniki, Kata haireseon [...]; Markou Eugenikou, Exegesis [...], Iaşi, 1683" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 146).

[51] *Εὑρετήριον...*, p. 10, no. 92; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 284, no. 3826; „Maximus the Peloponnese, Egcheiridion kata tou schismatos ton papiston, Bucharest, 1690" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 147).

[52] *Εὑρετήριον...*, p. 11, no. 123; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, pp. 413–414, no. 5514; „Meletios Syrigos, Kata ton kalbinikon kephalaion [...] Kyrillou tou Loukareos [...]; Dositheou [...] Egcheiridion, Bucharest, 1690" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 148).

[53] *Εὑρετήριον...*, p. 78, no. 1279; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 73, no. 972; „Basil of Macedonia, Kephalaia parainetika exekonta kexi pros tou autou byion Leonta tou Sophou, Bucharest, 1691, printed by Antim the Ivirian" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 149). See the present work, the chapter entitled *The Relationships of Metropolitan Antim the Ivirian of Ungrovlachia with St. Catherine Monastery of Sinai.*

7. Δοσιθέου Νοταρᾶ, Τόμος Καταλλαγῆς... Συγγραφαί... καὶ Γεωργίου... Κορεσσίου... 1692..., Ἐν Γιασίῳ (Iaşi)..., παρὰ Δημητρίου Παδοῦραι..., 1694, 521 pp. (23x12,5). The 9 copies are identified by the call number: Δ 33[54]*;*

***8.** [PETRU MOVILĂ,] Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολικῆς... Orthodoxa confessio..., interprete Laurentio Norrmanno. Lipsiae (Leipzig), apud I. Thomam Fritsch, 1965, 86/256 pp. (23x15). The 6 copies are identified by the call number: O 45*[55]*;*

***9.** Δοσιθέου Νοταρᾶ, Τόμος Ἀγάπης..., συλλεγείς... παρά... (...ἐν Γιασίῳ [Iaşi]..., διὰ Διονυσίου μοναχοῦ... ὄντος διορθωτοῦ... Ἱερεμία τοῦ Κακαβέλα..., 1698...), 489 pp., (22x13). The 6 copies are identified by the call number: D 33*[56]*;*

***10.** ŞTEFAN BRÂNCOVEANU, Λόγος πανηγυρικὸς εἰς τὸν μέγαν Κωνστάντινον, Bucureşti, 1701, and Λόγος πανηγυρικὸς εἰς τὸν ἔνδοξον μετάστασιν τῆς ἀειπαρθένου Θεομήτρος, Bucharest, 1703*[57]*;*

***11.** Σεβαστοῦ Κυμηνίτη, Δογματικὴ διδασκαλία τῆς... Ἀνατολικῆς... Ἐκκλησίας... Ἀφιερωθεῖσα... Δοσιθέῳ... (...Ἐπιμελεία... Ἰωάννου τοῦ Ἐφεσίου...). Ἐν Βουκουρεστίῳ (Bucharest)..., παρὰ Ἀνθίμου... ἐξ Ἰβηρίας, 1703, 400 pp., (16x10,5). Printed by Antim the Ivirian, dedicated to Dositheos, patriarch of Jerusalem. The 14 copies are identified by the call number: Δ 31*[58]*;*

***12.** Δοσιθέου Νοταρᾶ, Τόμος Χαρᾶς... Τυπωθεὶς ἐν τῇ ἐπισκοπῇ Ῥημνίκου (Râmnic)... διὰ ἐξόδου καὶ ἐπιμελείας τοῦ... παρά... Ἀνθίμου τοῦ ἐξ Ἰβηρίας, 1705, 640 pp., (23,5x15). The 6 copies are identified by the call number: Δ 33*[59]*;*

---

[54] *Εὑρετήριον...*, p. 38, no. 558; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, pp. 331–332, no. 4445; „Dositei Notara, Georghios Koressios, Tomos katallages, Iaşi, 1694" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 150).

[55] *Εὑρετήριον...*, p. 15, no. 193; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 339, no. 4555; „Petru Movilă, Orthodoxos homologia tes katholikes kai apostolikes Ekklesia tes Anatolikes [...]. Orthodoxa Confessio [....], interprete Laurentio Normano, Leipzig, 1695" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 151).

[56] *Εὑρετήριον...*, p. 38, no. 557; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 331, no. 4443; „Dositei Notara, Tomos agapes, Iaşi, 1698" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 152).

[57] *Catalogus...*, III/1, p. 39, no. 1378; „Ştefan Brâncoveanu, Logos panegyrikos eis ton megan Kostantinon, Bucharest, 1701; printed by Antim the Ivirian. Bound together with a manuscript, a Venetian book of 1680 and Logos panegyrikos eis ton endoxon metastasin tes aeiparthenou Theometeros, Bucharest, 1703" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 153).

[58] *Εὑρετήριον...*, p. 13, no. 162; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 240, no. 3240; „Sevastos Kymenites, Dogmatike didaskalia, Bucharest, 1703, printed by Antim the Ivirian, dedicated to Dositheos, patriarch of Jerusalem" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 154).

[59] *Εὑρετήριον...*, p. 38, no. 556; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 331, no. 4444; „Hrisant Notara, Thomos charas [...] typotheis [...] para [....] Anthimou ex Iberias [...], Râmnic, 1705" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 155).

13. *Δοσιθέου Νοταρᾶ, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων.... Ἐν Βουκουρεστίῳ (Bucharest)..., διορθώσει Μητροφάνους... Γρηγορᾶ... Ἐπιστατοῦντος... Στώϊκα ἱερέως τοῦ Ἰακωβίτζη, 1714*[60]*, 631 pp., (30x19,5). The Monastery's collection only holds 2 copies of vol. 1, identified by the call number: Δ 33*[61]*;*

14. *Ἀλεξάνδρου Μαυροκορδάτου, Ἱστορία ἱερὰ ἤτοι τὰ Ἰουδαϊκά..., ἐπιμελείᾳ Ἰωάννου τοῦ Ποστελνίκου. Ἐν Βουκουρεστίῳ (Bucharest)..., παρά... Διονυσίου Φλώρου, 1716, 384 pp., (23x14,5). The 8 copies are identified by the call number: ἱστ. 65*[62]*;*

15. *Χρυσάντου Νοταρᾶ, Εἰσαγωγὴ εἰς τὰ γεωγραφικὰ καὶ σφαιρικά... Introductio ad geographiam... Ἐν Παρισίοις (Paris), 1716, 176 pp. (26x16,5). The writing of the patriarch of Jerusalem was dedicated to the son (= Scarlat) of Nicolae Mavrocordat, prince of Wallachia. The 4 copies are identified by the call number: X 9*[63]*;*

16. *Νικολάου Μαυροκορδάτου, Περὶ τῶν καθηκόντων..Ἐπιμελείᾳ... Γεωργίου Τραπεζουντίου... Ἐν Βουκουρεστίῳ (Bucharest)..., (ὁ ἐπιστάτης τῆς... ἐκτυπώσεως... Στώϊκας... Ἰακωβίτζης), 1719, 176 pp. (14x10). The 9 copies are identified by the call number: I 19*[64]*;*

17. *EMMANUEL ROMANITES, Ὁ μετανόων διδασκόμενος, Venice, 1742*[65]*;*

18. *Ἡ περιγραφὴ τῆς σεβασμίας... μονῆς τοῦ Κύκκου... (...Διήγησις... διορθωθεῖσα... ὑπὸ... Ἐφραὶμ ἱερομονάχου... ἐν Κύπρῳ...). Ἐνετίησι (Venice), παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι 1751 (17,5x12), (on pp. 68–71: donation document*

---

[60] Maniatopoulos mentions the year 1715. Cândea indicates 1714, as in *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 331, no. 4442, a work he referred to.

[61] *Εὑρετήριον...*, p. 17, no. 313; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 331, no. 4442; „Dositei Notara, Historia peri ton en Ierosolymois patriarcheusanton, Bucharest, 1714" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 156).

[62] *Εὑρετήριον...*, p. 18, no. 344; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 282, no. 3807; „Alexandru Mavrocordat, Historia hiera etoi Ioudaika [...] epimeleia Ioannou tou Postelnikou, Bucharest, 1716" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 157).

[63] *Εὑρετήριον...*, p. 6, no. 30; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 330, no. 4431; „Hrisant Notara, Eisagoge eis ta geographika kai sphairika, Paris, 1716, dedicated to Scarlat, son of Nicolae Mavrocordat, prince of Wallachia" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 158).

[64] *Εὑρετήριον...*, p. 53, no. 841; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 283, no. 3814; „Nicolae Mavrocordat, Peri ton kathekonton [...] epimeleia [...] Georgiu Trapezountiou, Bucharest, 1719" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 159).

[65] *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 316, no. 4271; „Emmanuel Romanites, Ho metanon didaskomenos <traducere după Paolo Segneri, Il penitente istruito>, Venice, 1742, dedicated to Constantin Mavrocordat, prince of Moldavia" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 160).

signed by Grigorie II Ghica, prince of Wallachia – Oct. 5, 1750), 76 pp. The two copies held by the Monastery's library (one of which printed in 1819; 154 p.) are identified by the call number: Π 19[66]*;*

19. *MARLIANUS AMBROSIUS, Θέατρον πολιτικόν, μεταγλωττισθέν... παρά... Νικολάου... Μαυροκοδράτου [sic!]... Ἐπιμελείᾳ... Σεραφείμ... Πισσιδείου... Ἐν Λιψίᾳ..., παρὰ Ἰωάννῃ Γ'όττλοπ Ἐμμανουὲλ Πρέϊτκοπφ, 1758 (translation by Ioan Abramios, commissioned by Nicolae Mavrocordat, prince of Wallachia). The library of Sinai Monastery holds 6 copies of this work, 3 of the 1758 edition (16x9; 504 pp.) and 3 of the 1776 edition (16x9; 504 pp.), all identified by the call number: Θ 2*[67]*;*

20. *Ἡ Λογική... συνερανισθεῖσα ὑπὸ..., σπουδῇ... Θωμᾶ Μανδακάσου... Ἐν Λειψίᾳ..., ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόπφ, 1766 (17x10), (dedicated to the prince of Moldavia, Grigore III Ghica), 586 pp. The 5 copies are identified by the call number: Λ 4*[68]*;*

21. *Στοιχεῖα φυσικῆς... συνερανισθέντα ὑπὸ... Σπουδῇ... Θωμᾶ Μανδακάσου... διορθωθέντα... ὑπὸ Ἀμβροσίου... Παμπέρεως. Τόμος Α'(–Β'). Ἐν Λειψίᾳ, ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκοπφ, 1766–1767: 1 copy vol. I (15,5x8), 1766, 326 pp. Together with it are 2 copies of vol. II, 1767 (15,5x8) 244 pp. This textbook was employed by the Princely Academy of Iaşi, where the author was a professor and headmaster. The books are identified by the call number: Φ 23*[69]*;*

22. *Χρυσάντου Νοταρᾶ, Ἐγχειρίδιον... περὶ τῆς κατ'ἐξοχὴν ὑπεροχῆς τῆς... πόλεως Ἱερουσαλήμ... Ἐν Βουκουρεστίῳ (Bucureşti)..., 1768... (16,5x11,5), 115 pp. The only copy held by the collection is identified by the call number: X 11*[70]*;*

---

[66] *Εὑρετήριον...*, p. 80, no. 1339, 1340; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 356, no. 4771; „He Perigraphe tes sebasmias kai basilikes mones tou Kykkou, Venice, 1751. On pages 68–71: the donation document signed by Grigore II Ghica, prince of Wallachia, on October 5, 1750" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 161).

[67] *Εὑρετήριον...*, p. 80, no. 1323, 1324; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 280, 614 no. 3778; „Ambrosius Marlianus, Theatron politikon, Leipzig, 1758, translation by Ioan Abramios commissioned by Nicolae Mavrocordat, dedicated to Constantin Mavrocordat, prince of Wallachia" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 163).

[68] *Εὑρετήριον...*, p. 101, no. 1732; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 106, no. 1432; „Eugenios Boulgaris, He logike, 1766, dedicated to Grigore III Ghica, prince of Moldavia" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 246, no. 164).

[69] *Εὑρετήριον...*, p. 71, no. 1206, 1207; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 423, no. 5613; „Nichifor Theotochi, Stoicheia physikes I–II, Leipzig, 1766. Textbook employed by the Princely Academy of Iaşi, where the author was a professor and headmaster" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 165).

[70] *Εὑρετήριον...*, p. 55, no. 888; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 330, no. 4434; „Hrisant Notara, Egcheiridion [...] peri tes kat'exochen hyperoches tes [...] poleos Hierousalem, Bucharest, 1768" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 166).

23. *Ἰοσὴφ Βρυεννίου, Τὰ εὑρεθέντα... δι'ἐπιμελείας Εὐγενίου... Βουλγάρεως... Τόμος Α΄(-Β΄) [τ. Γ΄: Τὰ Παραλειπόμενα... ἐπιμελεία... Θωμᾶ Μανδακάσου...]. Ἐν Λειψείᾳ (Leipzig)..., ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκοπφ, 1768–1784 (τ. α΄–β΄ 1768, τ. γ΄ 1784) vol I (1768; 16x9; 500 pp.), vol. II (1768; 16x9; 432 pp.), vol. III (1784; 16x9; 466 pp.). The work was dedicated to Grigore III Ghica, prince of Moldavia. Out of the three volumes, Sinai holds 5 copies of volume I, 4 copies of volume II and 2 copies of volume III, all identified by the call number: I 40*[71]*;*

24. *Μελετίου Πηγᾶ, Ὀρθόδοξος Διδασκαλία... Δι'ἐπιδιορθώσεως... πρωτοσυγκέλλου Καισαρίου. [Βουκουρέστιον] (Bucharest), παρὰ Γρηγορίῳ ἱερομονάχῳ τυπ., 1769 (13,5x10), 320 pp. There are 5 copies of this work, identified by the call number: Δ 12*[72]*;*

25. *[GIOVANNI DELLA CASA], Χρηστοήθεια..., μεταφρασθεῖσα καὶ στιχουργηθεῖσα παρὰ Κωνσταντίνου Δαπόντε τοῦ... Καισαρίου... Ἐνετίησιν (Venice), παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίου..., 1770 (13x9), 440 pp. (pp. 412–419: letter of Daponte to Ioan Mavrocordat). The only copy is identified by the call number: X 6*[73]*;*

26. *NICHIFOR THEOTOCHI, Σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν... Τόμος πρῶτος (-δεύτερος). Ἐν Λειψίᾳ [...] ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκοπφ, 1772/1773 (vol. I; Leipzig, 1773; 32x16,5; 1675pp.), Σειρὰ 51 Ὑπομνηματιστῶν εἰς τὸν Ἰησοῦν τοῦ Ναυῆ, τοὺς Κρίτας, Ῥούθ (vol. II; Leipzig, 1773; 32x16,5; 959 pp.), dedicated to the prince of Moldavia, Grigorie III Ghica, with his portrait as frontispiece. The five copies of each volume are identified by the call number: Σ 1*[74]*;*

27. *[HÜBNER JOHANN], Ἱερὸν ἀπάνθισμα..., μεταφρασθέν... ὑπὸ Πολυχρονίου Δημητρίου... Ἐν Λειψίᾳ (Leipzig)..., ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Σόμμερ, 1775 (13,5x7), (dedicated to Grigorie III Ghica, prince of Moldavia; it*

---

[71] *Εὑρετήριον...*, p. 41, no. 629, 630, 631; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, pp. 109, 610, no. 1474; „Iosif Bryennios, Ta heurethenta, I–II, Leipzig, 1768–1784, dedicated to Grigorie III Ghica, prince of Moldavia" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 167).

[72] *Εὑρετήριον...*, p. 13, no. 157; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 350, no. 4693; „Meletie Pigas, Orthodoxos didaskalia, Bucharest, 1769" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 168).

[73] *Εὑρετήριον...*, p. 51, no. 790; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 115, no. 1559; „<Giovanni della Casa>, Chrestoetheia, metaphrasteisa kai stikhourgetheisa para Konstantinou Daponte, Venice, 1770. On pages p. 412–419: epistle of Daponte to Ioan Mavrocordat" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 169).

[74] *Εὑρετήριον...*, p. 21, no. 425, 426; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 423, no. 5612; „Nichifor Theotochi, Seira henos kai pentekonta kypomnematiston eis ton Oktateuchon kai ta ton Basileion, I–II, Leipzig, 1772–1773, dedicated to Grigore III Ghica, prince of Moldavia, with his portrait as frontispiece" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 170).

contains the portrait of the prince as well as both coats of arms of the Romanian Principalities), 390 pp. The only copy in the collection is identified by the call number: ίστ. 58[75]*;*

28. *Νέον Ἐπιστολάριον... Ἐν Λειψίᾳ (Leipzig)..., 1778. Εὑρίσκεται δὲ ἐν Βενετίᾳ παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίου (13x9), 278 pp. (also contains the appellations employed in the civil and religious hierarchy of the Romanian Principalities). The only copy in the collection is identified by the call number: E 60*[76]*;*

29. *Ἐπιστολάριον ἢ Ἐπιστολικὸς χαρακτὴρ... Τόμος πρῶτος... Ἐνετίησιν (Venice), παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ..., 1781 (13,5x8,5), 215 pp. (also contains the appellations employed in the civil and religious hierarchy of the Romanian Principalities). The only copy in the collection is also identified by the call number: E 60*[77]*;*

30. *Μελετίου Ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία... μετενεχθεῖσα... εἰς τόμους τρεῖς... παρὰ Γεωργίου Βενδότη..., δι' ἐπιστασίας... Πολυζώη Λαμπανιτζιώτη..., Ἐν Βιέννῃ..., παρὰ Ἰωσήπῳ Βαυμαϊστέρῳ..., 1783–1784 (τ. α΄–β΄ 1783, τ. γ΄ 1784) (Προσθήκη τῆς Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας... ἐρανισθεῖσα... παρὰ Γεωργίου Βενδότη... Τόμος Δ΄... Ἐν Βιέννῃ..., ἐν τῇ... τυπογραφίᾳ Γεωργίου Βενδότη, 1795) (dedicated to the Wallachian princes: Nicolae Caragea, Mihai Şuţu, Alexandru Moruzi and the Moldavian princes: Alexandru Mavrocordat Delibei). In the Sinai collection, the following copies are identified by the call number ίστ. 49: 5 copies of vol. I (19,5x15; Vienna, 1783; 428 pp.); 6 copies of vol. II (19,5x15; Vienna, 1783; 445 pp.); 7 copies of vol. III (19,5x15; Vienna, 1784; 490 pp.); 2 copies of vol. IV (19,5x15; Vienna, 1795; 319 pp.). Under the call number ίστ. 50: 5 copies of vol. I, second edition (18,5x11,5; 1883; 427 pp.)*[78]*;*

---

[75] *Εὑρετήριον...*, p. 55, no. 890; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, pp. 213, 612 no. 2895; „<Hübner, Johann>, Hieron apanthisma [...], metaphrasthen [...] hypo Polychroniou Demetriou, Leipzig, 1775, dedicated to Grigore III Ghica, prince of Moldavia, with his portrait as well as both coats of arms of the Romanian Principalities" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 171).

[76] *Εὑρετήριον...*, p. 79, no. 1299; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 160, no. 2147; „Neon epistolarion, Leipzig, 1778. Also contains the appellations employed in the civil and religious hierarchy of the Romanian Principalities" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 172).

[77] *Εὑρετήριον...*, p. 79, no. 1300; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 161, no. 2149; „Epistolarion e epistolikos charakter, I, Venice, 1781. Also contains the appellations employed in the civil and religious hierarchy of the Romanian Principalities" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 173).

[78] *Εὑρετήριον...*, p. 17, no. 322, 323, 324, 325, 326; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, pp. 284–285, no. 3829; „Melethios (metropolitan of Athens), Ekklesiastike historia, I–IV, Vienna, 1783–1784, 1795, dedicated to the Wallachian princes Nicolae Caragea (I), Mihai Şuţu (III), Alexandru Moruzi

31. *Ἰωσήπου τοῦ Μοϊσιόδακος, Σημειώσεις φυσιολογικαί..., Ἐν τῇ νέᾳ Τυπογραφίᾳ Βουκουρεστίου (Bucharest), 1784. Παρὰ Νικολάῳ καὶ Ἰωάννῃ Λαζάρου (16,5x11), 35 pp. The only copy held by Sinai is identified by the call number: I 39*[79]*;*

32. *Ἰωάννου Τζανέτου [Giov. Zanetti], Κατὰ Ὠκέλλου..., διορθωθὲν παρὰ Γεωργίου Βεντότη... Ἐν Βιέννῃ (Viena)..., παρὰ Ἰωσήπῳ Βαουμεϊστέρῳ, 1787 (ἑλλ.–γαλλ.) (14x8,5), 301 pp. (dedicated to the prince of Wallachia, Nicolae Mavrogheni). The two copies in the collection are identified by the call number: I 18*[80]*;*

33. *[GEMINIANO GAETI], Τρόπαιον τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Πόνημα Ἀντωνίου Μανουήλ..., μεταφρασθέντα ἐξ ἰταλικοῦ... Ἐν Βιέννῃ (Vienna)..., ἐκ τῆς τυπογραφίας Ἰωσὴφ τοῦ Βαουμαϋστέρου, 1791 (17,5x12,5), 291 pp. The two copies in the collection are identified by the call number: T 9*[81]*;*

34. *Ἀγαπίου Λοβέρδου, Ἱστορία τῶν δύο ἐτῶν 1787, 1788... συλλεχθεῖσα... καὶ μεταφρασθεῖσα... παρὰ Α.Λ. ... Ἐνετίῃσι (Venice), παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίου..., 1791 (13x8), 333 pp. The only copy held by Sinai is identified by the call number: I 108*[82]*;*

35. *ADAM ZOERNIKAU, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος... Τόμος α΄(–β΄) [μεταφραστὴς Εὐγένιος Βούλγαρις]. Ἐν τῷ τυπογραφείῳ τῆς ἐν Πετρουπόλει Αὐτοκρατορικῆς Ἀκαδημίας τῶν Ἐπιστημῶν, 1797 (22,5x15), 525 pp. The 5 copies are identified by the call number: Γ*[83]*;*

(IV, added by G. Vendoti), and the Moldavian prince Alexandru Mavrocordat Delibei (II)" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 174).

[79] *Εὑρετήριον...*, p. 98, no. 1684; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 319, no. 4311; „Iosif Moisiodax, Semeioseis physiologikai [...], Bucharest, 1784" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 175).

[80] *Εὑρετήριον...*, p. 10, no. 112; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 441, no. 5874; „Giovanni Zanetti (Ioannes Tzanetos), Kata Okkelou, Vienna, 1787, dedicated to Nicolae Mavrogheni, prince of Wallachia" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 176).

[81] *Εὑρετήριον...*, p. 16, no. 308; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, pp. 175–176, 612, no. 2338; „<Geminiano Gaeti>, Tropaion tes orthodoxou pisteos, Vienna, 1791. Translation from Italian by Antonie Manuil, former great *serdar* in Moldavia, printing expenses covered by the great sword-bearer Ioan <Ienăchiță> Văcărescu" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 177).

[82] *Εὑρετήριον...*, p. 67, no. 1133; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 267, no. 3621; „A<gapios> L<oberdos>, Historia ton dyo eton 1787, 1788 periechousa tas praxeis ton paronton polemon meson ton austro-rosson kai ton othomanon, Venice, 1791. Contains information on the military operations carried out on the territory of the Romanian Principalities, during the Russian-Austrian-Turkish war of 1787–1791, as well as the peace negotiations which also concerned the status of Moldavia and Wallachia" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 178).

[83] *Εὑρετήριον...*, p. 13, no. 147; *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία...*, I, p. 451, no. 5980; „Adam Zoernikav, Peri tes ekporeuseos tou Hagiou Pneumatos, I–II, Sanktpetersburg, 1797. Translation by

36. *Ἱστορία τῆς Ῥωμανίας, (15x9), 1810, 471 pp. The only copy of vol. I is identified by the call number: I 85*[84]*;*

37. *Γεωγραφικὸν Ῥουμανίας, (17,5x11,5), 1816. The only copy is identified by the call number: Γ 21*[85]*;*

38. *Πολιτικὸς Κῶδιξ τῆς Μολδαβίας, (12,5x14,5), 1817, 89/308 pp. + 67/99pp. The 2 copies are identified by the call number: Π 44*[86]*;*

39. *Ἱστορία τῆς Παλαιᾶς Δακίας καὶ Τρανσυλβανίας, vol. I (14,5x7; 1818; 320 pp.) and vol. II (14,5x7; 1818; 568 p.). The 2 copies, vol. I and II, are identified by the call number: I 89*[87]*;*

40. *Δοσιθέου τόμος κατὰ Καλβινιστῶν, (11,5x8,5), 1694, 108 pp. (written by Dositheos of Jerusalem). Five copies under the call number: Δ 33*[88]*;*

41. *Ἐγχειρίδιον τοῦ Ὀρθοδ. Χριστιανοῦ Ἀλεξάνδρου Στούρζα, under the call number E 3: 1 copy (22,5x9; 1828; 329 p.) and 3 copies (15,5x10,5; 1857; 261 pp.)*[89]*.*

9.4. (Romanian) land grant and other documents

Whereas he gold- and silverware items held by the Sinai collection have great material and artisic worth, the Romanian documents that can be found here are mainly important for the information they provide. They cover the period between Dec. 20, 1610 and the year 1869, and concern especially Wallachia and Moldavia[90]. Out of the 65 documents identified at Sinai, 33 – therefore half of them, is the

---

Eugenios Voulgaros. Also contains the Dogmatic Epistle of Theophil Corydaleu to Sophronius Pocapskij, hegumen of the „Three Holy Hierarchs" monastery of Iaşi" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 247, no. 179).

[84] *Εὑρετήριον...*, p. 66, no. 1112.

[85] *Εὑρετήριον...*, p. 6, no. 14.

[86] *Εὑρετήριον...*, p. 25, no. 460.

[87] *Εὑρετήριον...*, p. 66, no. 1114 and 1115.

[88] *Εὑρετήριον...*, p. 38, no. 559.

[89] *Εὑρετήριον...*, p. 13, no. 168 and 169.

[90] We are surprised at the late date confirming the oldest documents concerning the Romanians, held by Sinai. Admittedly, we do not yet have complete information, concerning all such documents that can be found in the Sinai archives (around 700, according to sources close to the Sinai circles). Our surprise is so much greater, as Romanian archives mention the beginning of Romanian-Sinai relationships on September 15, 1497 (Acad. Rom. CCCXCVII/10), as we have mentioned elsewhere. It is also known that documents dating between 1577–1583, mention St. Catherine Monastery of Bucharest as a dependency of Sinai; this monastery as well as other Sinai metochia in the Romanian Principalities indicate an older relationship with Sinai. Moreover, the same Romanian archives contain countless documents from the period 1500–1600, concerning these metochia (we shall enlarge upon this in a study currently under print).

number of documents issued by Romanian princes, found „in a case" («Here is the list of real property documents and letters in the case:...»[91]) by *archbishop Dorotheos* (1794–1797), a former hegumen of Frumoasa Monastery in Iaşi, a Sinai metochion. It is not known „where" and „when" the case was found: at *Frumoasa Monastery* or *Sinai Monastery*. Most likely it was found in Moldavia, which would account for both the available time and the willingness to draft the respective list. We may assume that this list acompanied the respective case containing documents and that they reached Sinai together.

Beside the Romanian documents held by Sinai, there are several letters that constitute the correspondence of the „epitropos" of Mount Sinai in Europe, *Hagichiriachis of Vurla*. This correspondence provides ample information concerning the Romanians and their relationship with Sinai between late 17th century and early 18th century. Naturally, this information is highly relevant.

Regarding the Romanian documents held by Sinai, amounting to 700 according to certain sources, we know that in the late 1990s, they were „in disarray" in the Sinai archives. Sinai representatives have repeatedly shown their willingness to publish these documents, while the translation of those drafted in Romanian is a minor drawback. They coexist, of course, with countless documents drafted in either Greek or another language, which could not only be easily made available to researchers by the Monastery, but also contain in their turn substantial information on the Romanians and the Romanian Principalities.

***1.** December 20, 1610 (7119): document drafted in Romanian and issued by prince Constantin Movilă (1606; 1607–1611), together with a codex containing ὅλους τοῦς τύπους τῆς Ἁγίας Παρασκευῆς. It is not known what these typoi refer to. Most likely, it is the mobile and immobile assets of St. Paraskevi Monastery. Of course, they may as well contain references to the typikon or the internal order of this monastery*[92]*;*

***2.** Dec 21, 1610 (7119): decree drafted in Romanian, by which Constantin Movilă (1606; 1607–1611), prince of Moldavia, declared St. Paraskevi church of Iaşi a metochion of St. Catherine Monastery of Sinai*[93]*;*

---

[91] The beginning of mss. 2255, unpaginated, cf. K. Amantoy, *Σύντομος...*, p. 100.

[92] „Ἓν χρυσόβουλλον τοῦ Κωνσταντίνου Μοβίλα βόδα μεταγλωττισμένον εἰς τὸ ῥωμαΐικον, ὁμοῦ καὶ ἕνας κώδικας ὁποῦ διαλαμβάνει ὅλους τοὺς τύπους τῆς Ἁγίας Παρασκευῆς ἐπὶ ἔτος 7119 Δεκεμβρίου 20–1610 μ.Χ." (K. Amantoy, *Σύντομος...*, p. 100, ms. 2255, unpaginated: *Catalogue of princely letters,* made by archbishop Dorotheus; it concerns letters and land grant documents which were kept in a case in the times of archbishop Dorotheus).

[93] „Ἓν χρυσόβουλλον τὸ καθαυτὸ τοῦ ἄνωθεν χρυσοβούλλου τοῦ Κωνσταντίνου Μοβίλα βόδα ἐπὶ ἔτος 7119 Δεκεμβρίου 21" (K. Amantoy, *Σύντομος...*, p. 100 – ms. 2255); on this document, also see: M. Beza, „Biblioteci...", p. 213; „grant document, dated Dec. 21, 1610, by which Constantin Movilă, prince of Moldavia, granted to the monastery <St. Catherine> of Sinai, as a

***3.** Dec. 27, 1618 (7127): grant document issued by Prince Radu Mihnea (1616–1619)*[94]*;*

***4.** Apr. 17, 1663: grant document issued by Prince Eustatie Dabija (1661–1665), considered μάνα τῶν χρυσοβοῦλων for the way it is decorated*[95]*;*

***5.** March 12, 1689: grant document issued by Prince Constantin Brâncoveanu (1688–1716) granted to Matei Filipescu, a former great aga*[96]*;*

---

metochion, the church <St. Paraskevi> of Iaşi. Copy" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 242, no. 93); N. IORGA, „Două hrisoave...", pp. 2–10; DIR, Moldova, XVII, pp. 336–339; Acad. Rom., photo XXVII/31.

[94] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Ῥάδου βόδα ἐπὶ ἔτος 7127 Δεκεμβρίου 27" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 100 – ms. 2255).

[95] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Εὐστρατίου Δαμπίζα βόδα, τὸ ὁποῖον ὀνομάζεται μάνα τῶν χρυσοβούλλων μὲ τὸ νὰ φανερώνῃ διὰ ταῖς μουσίαις καὶ διὰ τοὺς Κατζιβέλους γράφει καὶ διὰ τὸ χοτάρι τῆς προσέλνιτζας ἐπὶ ἔτος 7171 Ἀπριλλίου 17" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 100 – ms. 2255).

[96] „Land grant document issued by Constantin Brâncoveanu, prince of Wallachia, by which he confirms the property rights of Matei Filipescu, the former great *aga*, and his sons. Parchment, 38,5x30,4cm, with red wax seal in a metal case. Romanian language text" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, II, p. 64, no. 5); K. MANAΦIΣ, *Σινᾶ...*, pp. 361, 377, fig. 24. Here is the text, so far unknown, of the document: «In Christ our God, the faithful, devout and Christ-loving Io Constandin Basarab the sole ruler of all Ungrovlachia, a grandson of the great late prince Io Basarab. I so order that the honorable, faithful boyar Mateio Filipescul vel (great) aga and his sons, as many as God will give to him, will have as their estate in the village of Pietrariul ot sud (in the county of) Dâm(boviţa) all the inheritance of Pătru *logof(ăt)* [chancellor] son of Pătru the cup-bearer. To Stoica the sword-bearer from Cepturile. One third of half of the village Pietrariul shall belong to the cousins of Dumitraşco and Drăghici son of Dumitru *post(elnic)* and to Vlad son of Pădure *post(elnic)* whether it is field or woods or rivers with water mills or the village or the lands that provide millstones, and the entire income provided by all these, a third part of that half of the village and all the peasants, namely: Stanciul son of Stoica and Stoica son of Radu Gălteanul (Bălteanul?) and his sons named Radul, Stoica and Ionu and Cârstea and the brother of Gheorghe and Stroe sons of Dumitru Labeş and Neagoe son of Mihailă Gălteanu and all their sons and their successors. Because this part of the estate, with the peasants of the village Pietrariul was bought by my boyar Mateio aga Filipescul from his oncle Pătru *log(ofăt)* son of Petru the cupbearer of ot Cepturile, paid in cash 229 talers (half of the sum), with a sale contract signed by his own hand with many boyars as witnesses, and he also presented the old contract for this estate, with the above-mentioned people. Therefore, seeing the contract and documents, I have also granted this document to my honorable and faithful boyar Matei aga Filipescul to have the village of Pietrariul as his estate, but only the third part of half the village and the lands providing millstones and the third part of the entire income and the above-mentioned people and their families. May it be his estate and legacy. And may he own it in peace as well as his children, grandchildren, and great-grandchildren. And no one shall breach it, according to my decree. My great boyars and the great council: Vintilă Corbeanul *veliki ban*, Ghinea Rustea Văleanul *veliki* [great] *vor<nic>* (loc gol) *vel log<ofăt>*, Ieordakie Cantakizino (sic) *vel spat<ar>*, Cârstea Popescul great treasurer, Alexandru Alexeanu *veliki cluci<er>*, Dumitraşco Caramanlân *vel post<elnic>*, Barbul Urdeareanul *veliki paharnic*, Diicul Şerbănescul *vel stolnic*, Şerban great equerry, *Is<pravnic>* Burnea *vel sluger*. Written by myself, Radu Şufariul son of Gheorghe Şufariul ot (of) Târgovişte, in the capital Bucharest, in the month of March 12, year 7197 since the genesis of the world. Io Costandin Voivoda. Dictated by: Io Costandin voievode, by God's mercy the Prince. Tag seal. The country's coat of arms at the top». The

***6.** Apr. 8, 1669: grant document issued by prince Duca (1665–1666; 1668–1671; 1672; 1678–1683)[97]; we believe it is the same as a land grant document issued on the same day by the prince[98] as confirmation of the properties owned by Monasteries St. Paraskevi (Iaşi) and Galata de Jos (Iaşi) of Gligheni village (on the bank of river Prut, Iaşi county), donated to Sinai by the great logofăt Solomon Bârlădeanul and his wife Ana, by which the respective village was exempt from paying taxes in money (various currencies), butter, wax an other products;*

***7.** July 20, 1692: letter sent from Bucharest by Chrisant Notara to Hagichiriachis of Vurla, highly praising stolnic Constantin Cantacuzino[99];*

***8.** Feb. 22, 1694: letter sent by Timotei, the hegumen of St. Paraskevi Monastery of Iaşi, to Hagichiriachis of Vurla, concerning a loan[100];*

***9.** Aug. 2, 1697 (7105): land grant document issued by prince Ieremia Movilă (1595–1600; 1600–1606) διὰ τὴν ζίζια (probably Jitia skete)[101];*

***10.** Oct. 15, 1698: a letter addressed by Joannikios, the archbishop of Mount Sinai, to Hagichiriachis of Vurla, mentioning the stolnic Constantin Cantacuzino[102];*

---

trasliteration was done by Rev. Dumitru Bălaşa, to whom we extend our gratitude for his contribution in the various matters pertaining to our research into the relationships between Mount Athos and the Romanian Principalities.

[97] „Ἓν χρυσόβουλλον τοῦ Δούκα βόδα, τὸ ὁποῖον ὀνομάζεται καὶ αὐτὸ μάνα τῶν χρυσοβούλλων μὲ τὸ νὰ διαλαμβάνῃ μερικῶν μουσιῶν τὰ ὀνόματα ἐπὶ ἔτος 7177 Ἀπριλίου 8" (Κ. ΑΜΑΝΤΟΥ, *Σύντομος...*, p. 100 – ms. 2255).

[98] *CATALOGUL...*, Moldova, I, p. 282, no. 885.

[99] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης Χατσηκιριακής εκ Χώρας Βουρλα, γραμματα-ξυλογραφίες, 1688–1709*, Athens, 1981, pp. 50–56; „Letter from Buharest, 20 July 1692, sent by Hrisant Notara to Hagichiriachis of Vurla, highly praising the *stolnic* Constantin Cantacuzino" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 242, no. 95). We confine ourselves here to merely referring to sources, as the scarce space does not allow us to provide the translation of the letters sent and received by the Vurla epitropos of Sinai. We shall present elsewhere these texts, which are relevant not only for the history of the relationships between the Romanian Principalities and Sinai, but also for the Romanian history at large.

[100] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 57–58; „Letter, dated February 22, 1694, written by Timotei the hegumen of the monastery <St. Paraskevi> of Iaşi to Hagichiriachis of Vurla, regarding a loan" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 242, no. 96).

[101] „Ἓν χρυσόβουλλον τοῦ Ἱερεμίου Μοβήλα βόδα διὰ τὴν ζίζια ἐπὶ ἔτος 7105 Αὐγούστου 2 – 1697μ.Χ." (Κ. ΑΜΑΝΤΟΥ, *Σύντομος...*, p. 100 – ms. 2255).

[102] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 60–63; „Letter dated October 15, 1698, sent by Joannikios, archbishop of Mount Sinai, to Hagichiriachis of Vurla. In his notes, he mentions *stolnic* Constantin Cantacuzino" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 242, no. 97).

11. *1699: letter written by Hagichiriachis of Vurla, probably addressed to Joannikios, the archbishop of Sinai, mentioning Romanian towns and regions: Moldova, Galaţi, Braşov etc.*[103]*;*

12. *May 10, 1700: letter from Silistra, sent by Cosmas, protosyngellos of Jerusalem, addressed to Hagichiriachis of Vurla, in Wallachia. Mentions the stolnic Constantin Cantacuzino*[104]*;*

13. *Nov. 6, 1700: letter sent from Focşani by Hrisant Notara, to Hagichiriachis of Vurla, who was then at Râmnicu Sărat. Mentions the latter's activity in Râmnic and Bucharest*[105]*;*

14. *June 20, 1701: letter sent from Bucharest by the great sword-bearer Mihail Cantacuzino to Hagichiriachis of Vurla, who was then at the Dormition Monastery (Râmnicul Sărat), asking the latter to assist abbot Averkius in the management of the monastery*[106]*;*

15. *July 25, 1701: letter sent from Adrianopolis by Dositheos of Jerusalem to Hagichiriachis of Vurla, in Wallachia, regarding the settlement of a debt through the hegumen of St. George church of Bucharest, a metochion of the Holy Sepulchre*[107]*;*

16. *Feb. 1702: letter sent by the sword-bearer Mihai Cantacuzino to Hagichiriachis of Vurla, who was then in Wallachia, about the Dormition Monastery, a Sinai metochion of Râmnicu-Sărat*[108]*;*

---

[103] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 66–70; „Letter, dated 1699, sent by Hagichiriachis of Vurla, probably addressed to Joannikios, archbishop of Mount Sinai, concerning various matters, with Romanian references: Moldavia, Galaţi, Braşov etc." (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 242, no. 98).

[104] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 71–72; „Letter from Silistra, May 10, 1700, sent by Cosma, the protosyngelos of Jerusalem, addressed to Hagichiriachis of Vurla, who was then in Wallachia. In his notes, he mentions *stolnic* Constantin Cantacuzino" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 242, no. 99).

[105] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 73–74; „Letter from Focşani, November 6 1700, sent by Hrisant Notara, to Hagichiriachis of Vurla, who was then in Râmnicul Sărat. In his notes, he speaks about his activity in Râmnic and Bucharest" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 242, no. 100).

[106] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 75–76; „Letter from Bucharest, June 20 1701, sent by great sword-bearer Mihail Cantacuzino to Hagichiriachis of Vurla, who was then at the <Dormition> Monastery of Râmnicul Sărat, asking him to assist hegumen Averchie in the management of the monastery" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 101).

[107] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 77–78; „Letter from Adrianopolis, July 25 1702, sent by Dositheos, patriarch of Jerusalem, to Hagichiriachis of Vurla, then in Wallachia, concerning the settlement of a debt through the hegumen of <St. George> church of Bucharest, a metochion of the Holy Sepulchre" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 102).

[108] . ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 79–80; „Letter, dated February 1702, sent by the great sword-bearer Mihai Cantacuzino to Hagichiriachis of Vurla, who was then in Walachia, concerning the <Dormition> monastery in Râmnicul Sărat, a metochion of Mount Sinai" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 103).

17. *Jan. 4, 1703: letter sent by Constantin Brâncoveanu to Hagichiriachis of Vurla who was then at Râmnicu Sărat, urging him to seek refuge at the Dormition Monastery, in the event of a Tartar invasion*[109]*;*

18. *Aug. 30, 1707: letter sent from Târgovişte by Chrisantos of Jerusalem, to Hagichiriachis of Vurla who was then at Bucharest, asking him not to leave Wallachia*[110]*;*

19. *Sept. 5, 1707: letter sent by stolnic Constantin Cantacuzino to Hagichiriachis of Vurla, urging him not to leave the country*[111]*;*

20. *Sept. 20, 1707: letter sent by Nikifor Glyki, abbot of the Dormition Monastery of Râmnicu Sărat, addressed to Hagichiriachis of Vurla, who was then in Constantinople or the Chios Island, about monastery affairs*[112]*;*

21. *Dec. 16, 1707: letter sent by Nikifor Glyki, abbot of the Dormition Monastery in Râmnicu Sărat, to Hagichiriachis of Vurla, who was then in Constantinople or the Chios Island, about monastery affairs*[113]*;*

22. *Feb. 7, 1708: letter sent by hieromonk Philotheos, abbot of St. Catherine Monastery of Bucharest, a metochion of Mount Sinai, to Hagichiriachis of Vurla who was then in Chios. Information concerning Antim the Ivirian, the metropolitan of Wallachia, and the Greek scholars Gh. Maiota and Markos Porfiropoulos*[114]*;*

---

[109] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 81–82; „Letter, dated January 4, 1703, sent by Constantin Brâncoveanu, ruler of Wallachia, to Hagichiriachis of Vurla, who was then in Râmnicul Sărat, advising him that in the event of Tartar invasion he should seek refuge in the <Dormition> monastery" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 104).

[110] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, p. 85; „Letter from Târgovişte, August 30 1707, sent by Chrysanth, patriarh of Jerusalem, to Hagichiriachis of Vurla, then in Bucharest, asking him not to leave Wallachia" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 105).

[111] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 86–87; „Letter, dated September 5, 1707, sent by *stolnic* Constantin Cantacuzino to Hagichiriachis of Vurla, insisting that he should not leave Wallachia" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 106).

[112] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, p. 88; „Letters (2), dated September 20 and December 16, 1707, sent by Nichifor Glyki, hegumen of the <Dormition> monastery of Râmnicul Sărat, to Hagichiriachis of Vurla, who was then in Constantinople or Chios island, concerning the monastery's affairs" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 107).

[113] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, p. 89; V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 107.

[114] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης...*, pp. 93–95; „Letter, dated February 7, 1708, sent by hieromonk Philotheos, hegumen of <St. Catherine> monastery of Bucharest, a metochion of Mount Sinai, to Hagichiriachis of Vurla, who was then in the Chios island. Among others, information concerning Antim the Ivirian, the metropolitan of Ungrovlachia, and the Greek scholars Gheorghe Maiota and Marcos Porfiropoulos" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 108).

23. *Dec. 9, 1708: letter sent by exarchs Laurentius and Simon, who were then visiting the Dormition Monastery of Râmnicu-Sărat, to Athanasius, archbishop of Mount Sinai. Various information concerning Wallachia and Russia*[115]*;*

24. *Dec. 16, 1708: letter sent by Philotheos, abbot of St. Catherine Monastery in Bucharest, to Hagichiriachis of Vurla, who was then in the Chios island. Information concerning Gh. Maiota, Mihail Cantacuzino, Marcu Porfiropoulos, Constantin Brâncoveanu etc.*[116]*;*

25. *Feb. 2, 1709: letter sent by Hagichiriachis of Vurla to Athanasius, archbishop of Mount Sinai*[117]*;*

26. *Apr. 8, 1709: letter sent by Hagichiriachis of Vurla to Athanasius, archbishop of Mount Sinai*[118]*;*

27. *June 9, 1709: letter sent by Hagichiriachis of Vurla to Athanasius, archbishop of Mount Sinai*[119]*;*

28. *Oct. 6, 1709: letter sent by Hagichiriachis of Vurla to Athanasius, archbishop of Mount Sinai*[120]*;*

29. *September 14, 1709: letter sent by Anatolie, hegumen of Pavsolipi Monastery in Chios, to Athanasius, archbishop of Mount Sinai, with news concerning the metochion of Râmnicu-Sărat*[121]*;*

30. *December 6, 1713 (7222): document issued by Nicolae Alexandru Mavrocordat (1711–1715), stipulating that the hegumen (?) should take 100 groszs from the customs (?) and sent the money to Mount Sinai*[122]*;*

---

[115] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης*..., pp. 105–106; „Letter, dated December 9, 1708, sent by exarchs Laurentius and Simon, who were then visiting the <Dormition> Monastery of Râmnicu-Sărat, to Athanasius, archbishop of Mount Sinai. Various information concerning Wallachia and Russia" (V. CÂNDEA, *Mărturii*..., I, p. 243, no. 109).

[116] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης*..., pp. 109–111; „Letter, dated December 16, 1708, sent by Philotheos, abbot of <St. Catherine> Monastery in Bucharest, to Hagichiriachis of Vurla, who was then in the Chios island. Information concerning Gheorghe Maiota, the sword-bearer Mihail Cantacuzino, Marcu Porfiropoulos, Constantin Brâncoveanu ş.a." (V. CÂNDEA, *Mărturii*..., I, p. 243, no. 110).

[117] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης*..., pp. 113–124, 126–131, 134–139; „Letters (4), dated February 2, April 8, June 9 and October 6, 1709, sent by Hagichiriachis of Vurla to Athanasius, archbishop of Mount Sinai, containing various news, including some of Wallachia, especially the <Dormition> monastery of Râmnicu Sărat" (V. CÂNDEA, *Mărturii*..., I, p. 243, no. 111).

[118] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης*..., pp. 113–124; V. CÂNDEA, *Mărturii*..., I, p. 243, no. 111.

[119] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης*..., pp. 126–131; V. CÂNDEA, *Mărturii*..., I, p. 243, no. 111.

[120] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης*..., pp. 134–139; V. CÂNDEA, *Mărturii*..., I, p. 243, no. 111.

[121] Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης*..., pp. 132–133; „Letter, dated September 14, 1709, sent by Anatolius, hegumen of Pavsolipi Monastery in Chios, to Athanasius, archbishop of Mount Sinai, with news concerning the metochion of Râmnicu Sărat" (V. CÂNDEA, *Mărturii*..., I, p. 243, no. 112).

[122] „Ἓν χρυσόβουλλον τοῦ Νικολάου Ἀλεξάνδρου βόδα, τὸ ὁποίον διαλαμβάνει διὰ τὰ 100 γρόσια νὰ τὰ παίρνῃ ὁ ἡγούμενος ἀπὸ τὸ βάμα καὶ νὰ τὰ στέλνῃ εἰς τὸ Σίναιον Ὄρος 'ἐπὶ ἔτος 7222 Δεκεμβρίου 6" (Κ. ΑΜΑΝΤΟΥ, *Σύντομος*..., p. 100 – ms. 2255).

***31.** 1718 (7226): document issued by Ioan Mihai Racoviţă (1715–1726), concerning (various) affairs*[123];

***32.** September 18, 1720: document by which Prince Nicolae Mavrocordat (1719–1730) declares Mărgineni Monastery of Wallachia a dependency of Sinai*[124];

---

[123] „Ἓν χρυσόβοθλλον τοῦ Ἰωάννου Μιχάηλ Ῥακοβίτζα βόδα διὰ σοκοτελνίκους ἐπὶ ἔτος 7226" (K. AMANTOY, *Σύντομος*..., p. 100 – ms. 2255).

[124] „Document, dated September 18, 1720, by which Prince Nicolae Mavrocordat declares the monastery Mărgineni of Wallachia a dependency of Sinai. Translation into Greek of the Romanian original, held by the National Historic Museum of Athens. Appendix: information concerning the death of Nicolae Mavrocordat in 1731, the appointment of Constantin Mavrocordat, the accession to the throne of Mihai Racoviţă etc." (V. CÂNDEA, *Mărturii*..., I, p. 427, no. 371, p. 243, no. 113); the original document can be found at the National Historic Museum in Greece; Arh. St. Buc., fond Acad. Rom., LIII/26; M. BEZA, „Biblioteci...", 213; M. BEZA, *Urme româneşti*..., pp. 123 (: „There are a number of documents, concerning the Sinai Monastery, which I sought there to no avail, only to find them now in the library of the Etnographic Museum [They had been offered for sale in Constantinople, where a Greek patriot, namely Theodor Mavrocordat, bought them and donated them to the Museum of Athens]... There follows the document by which Nicolae Mavrocordat donated Mărgineni Monastery to Mount Sinai, in 1724. Mărgineni is also the subject matter of the 1751 document, issued by Constantin Racoviţă. These two latter documents are the most beautiful ones I have ever seen. The text is bordered, written on parchment; the former has the dimensions of 1,36/0,46, and the latter 1,85/0,50; the beginning and the end are wonderfully adorned with vignettes; equally decorated are the engraved silver sheaths covering the seals of both documents"), 124–125 (photo reproductions), 196–197 (: „As I have mentioned, the same library of the Etnographic Museum holds the document by which Nicolae Mavrocordat declares Mărgineni Monastery a dependency of Sinai. A Greek translation is also held by the Sinai library, together with the following explanation of the historical context, written by some monk: «In 1731 died the Prince of Wallachia, the most wise Nicolae Alexandru Voevoda and as Prince of Ungrovlachia was elected his son, Ioan Constantin Nicolae Voevoda. However, 20 days later, a riot occured in Constatinople, dethroning Ahmet and replacing him with Sultan Mahmut, which offered the chance to seize the throne of Ungrovlachia to Mihail Racoviţă, relegated to Constantinople. Then the boyars of the Cantacuzino family, especially Matei and Pârvu Măgureanu, started with great boldness and rancour, and went to Mărgineni Monastery and took hegumen Kir Cosma out of his cell and confined him to another cell and placed guards outside the cell, as well as at the monastery's gates, accusing hegumen Kir Cosma, of loading monastery's belongings in five carts and sending them to Constantinople. When we learned all this, as Prince Mihail Racoviţă was in Constantinople, we went to him and asked him to release hegumen Kir Cosma. He ordered that hegumen Kir Cosma should be allowed to run the monastery of Mărgineni, until His Highness went to Wallachia, and pass his judgment on it; and so hegumen Kir Cosma was spared. And, when His Highness went to Wallachia, the above-named Cantacuzinos together with Constantin Dudescu and the Filipescu family, seeking justice and denying Nicolae Mavrocordat's right on the monastery founded by the Cantacuzino, which he declared a dependency of Sinai without their knowledge, and adding several such arguments, our most honourable Prince Mihail Racoviţă, urged by our many beseeching letters and by the great *postelnic* Manolachi, whom we had elected as our epitropos, and by the saintly zeal that the Prince has always had for our monastery, and by the

33. *1724: document issued by Nicolae Mavrocordat (1719–1730)*[125]*;*

34. *March 21, 1727 (7235): decree issued by Prince Grigore II Ghica (1726–1733; 1735–1739; 1739–1741), stiplating that Mount Sinai should receive 100 groszs from the customs (?)*[126]*;*

35. *1729–1747: memorandum written by Nikifor Martali, abbot of St. Catherine Monastery of Bucharest, providing information on the role played by Princes Nicolae Mavrocordat (1711–1715) and Grigore II Ghica (1726–1733) in his appointment as an abbot (1728) and on the destruction of Romanian dwellings in Constantinople, during the fire of July 1729*[127]*;*

36. *February 20, 1730 (7238): register with the seal of Prince Grigorie II Ghica (1726–1733; 1735–1739; 1739–1741), recording all the holy vestments and silver icon lamps, as well as other silver items and books*[128]*;*

37. *1730 (7238): document issued by Prince Grigorie II Ghica (1726–1733; 1735–1739; 1739–1741), mentioning certain donations*[129]*;*

---

insistence of Her Highness Lady Ana, and with the urgings of hegumen Kir Cosma, His Highness decided that since Prince Nicolae had declared Mărgineni Monastery a dependency of Mount Sinai without the intention and knowledge of the Cantacuzino founders, that act should be void, however the Monastery should be now made a dependency of Mount Sinai by Cantacuzinos, to remember the long deceased founders. And at once he gave a princely decree, also ordering the Cantacuzino boyars to write a donation contract and sign it and hand it to hegumen Kir Cosma. And he restored Kir Cosma to the office of abbot and gave him the princely document and the donation contract, and all was well»"); N. IORGA, „Two documents..", pp. 13–18, pl. I–II; V. CÂNDEA, C. SIMIONESCU, *Prezenţe...*, p. 136, fig. 141; p. 137, fig. 142; p. 143, fig. 149.

[125] M. BEZA, *Urme româneşti...*, pp. 10 and 12 („Archimandrite Joachim produced another chest and together with His Holiness and Archbishop Porfirios, we started to examine every piece of paper, setting aside those concerning us: ...the third one, dated 1724, issued by Nicolae Mavrocordat... But where could the other ones be? For Princes Vasile Lupu, Mihai Racoviţă and Constantin Brâncoveanu in their turn had endowed Sinai Monastery with rich donations. It was towards their generosity and piety that the monks always turned to, for donations, often travelling to Bucharest and Iaşi, and always obtaining what they had requested. And, beside money and estates, how many of the liturgical objects in today's Sinai church, preserved exactly like it was in Justinian's times, with its carved wood gate, with its Byzantine pillars, how many are not due to the same unsurpassed generosity of our Princes! Who can tell?").

[126] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Γρηγορίου Γκίκα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει νὰ παίρνῃ τὸ Σίναιον Ὄρος ἀπὸ βάμα 100 γρόσια, 7235 Μαρτίου 21" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 100 – ms. 2255).

[127] „Memorandum, dating from 1729–1747, written by Nichifor Martali, abbot of <St. Catherine> monastery of Bucharest, with information on the role of Princes Nicolae Mavrocordat of Wallachia and Grigorie II Ghica of Moldavia, in his election as abbot (1728) and on the destruction of the princely residences in Constantinople, during the fire of July 1729" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 114); D. IONESCU, „Ştiri greceşti privitoare la istoria noastră", in: *RI* 18, 1932, p. 259.

[128] „Ἐν κατάστιχον βουλλωμένον τοῦ Γρηγορίου Γκίκα βόδα, τὸ ὁποῖον διαλαμβάνει ὅλα τὰ ἱερὰ ἄμφια καὶ κανδήλια ἀσημένια, καὶ ἄλλα ἀσημικὰ καὶ βιβλία ἐπὶ ἔτος 7238 Φεβρουαρίου 20" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 100 – ms. 2255).

[129] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Γρηγορίου Γκίκα βόδα διὰ ἐλέη (;) 7238" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 101 – ms. 2255).

38. *January 20, 1731 (7239): decree issued by Prince Grigorie II Ghica (1726–1733; 1735–1739; 1739–1741), stipulating that the Monastery should be forever exempt from taxation*[130]*;*

39. *June 3, 1733 (7241): decree issued by Prince Ioan Constantin (1731–1733) stipulating that the two monasteries (St. Paraskevi and Frumoasa of Iaşi) should be exempt from taxation*[131]*;*

40. *June 7, 1733 (7241): decree issued by Prince Ioan Constantin Nicolae (1731–1733) stipulating that Mount Sinai should receive 100 groszs from Târgşor, as payment for the priests of the Holy Archangels (Frumoasa) Monastery*[132]*;*

41. *June 16, 1733 (7241): decree issued by Prince Ioan Constantin Nicolae (1731–1733) concerning certain estates and a tavern*[133]*;*

42. *June 27, 1736 (7244): decree issued by Prince Grigorie II Ghica (1726–1733; 1735–1739; 1739–1741) stipulating that the two monasteries (St. Paraskevi and Frumoasa of Iaşi) should be forever exempt from taxation*[134]*;*

43. *August 4, 1736 (7244): decree issued by Prince Grigorie II Ghica (1726–1733; 1735–1739; 1739–1741) mentioning that a pond, the monastery's bees and animals, should be forever exempt from taxation, and mentioning other donations as well*[135]*;*

---

[130] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Γρηγορίου Γκίκα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει διὰ νὰ εἶναι τὸ μοναστήριον πάντα ἀσύδοτον ἐπὶ ἔτος 7239 Ἰανουαρίου 20" (K. Amantoy, *Σύντομος...*, p. 101 – ms. 2255).

[131] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Κωνσταντίνου Νικολάου βόδα ὁποὺ διαλαμβάνει τὴν ἀσυνδοσίαν τῶν δύο μοναστηρίων ἐπὶ ἔτος 7241 Ἰουνίου 3" (K. Amantoy, *Σύντομος...*, p. 101 – ms. 2255).

[132] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Κωνσταντίνου Νικολάου βόδα, τὸ ὁποίον διαλαμβάνει ὅτι ἔχει νὰ παίρνῃ τὸ Σίναιον Ὄρος ἀπὸ τὸ Τηργοσόρη γρόσ(ια) 100 διὰ μισθὸν τῶν παπάδων, ὁποῦ (εἶναι) εἰς τὸ μοναστήρι τοῦ Ἀρχαγγέλου ἐπὶ ἔτος 7241 Ἰουνίου 7" (K. Amantoy, *Σύντομος...*, p. 101 – ms. 2255).

[133] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Κωνσταντίνου βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει μερικαῖς μουσίαις καὶ μίαν πίβνιτζα... ἔτος 7241 Ἰουνίου 16" (K. Amantoy, *Σύντομος...*, p. 101 – ms. 2255).

[134] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Γρηγορίου Γκίκα βόδα, ὁποῦ κάμνει τὰ δύο μοναστήρια πάντα ἀσύδοτα ἐπὶ ἔτος 7244 Ἰουνίου 27" (K. Amantoy, *Σύντομος...*, p. 101 – ms. 2255).

[135] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Γρηγορίου Γκίκα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει διὰ τὸ χελεστέο καὶ διὰ τὰ ζῷα τοῦ μοναστηρίου καὶ μελίσσια ὅτι νὰ εἶναι ἀσύδοτα καὶ ἄλλα ἐλέη ἐπὶ ἔτος 7244 Αὐγούστου 4" (K. Amantoy, *Σύντομος...*, p. 101 – ms. 2255).

44. *September 15, 1737 (7246): decree issued by Prince Ioan Nicolae, stipulating that the two monasteries as well as two taverns in the town should be exempt from taxation*[136]*;*

45. *December 13, 1737: decree issued by Prince Grigorie II Ghica (1726–1733; 1735–1739; 1739–1741) stipulating that the monasteries Frumoasa and St. Paraskevi should be forever exempt from taxation, even the diocesan fee paid by priests, both lay priests and the monks wishing to join one of these monasteries, and mentioning various affairs and donations*[137]*;*

46. *May 1, 1738 (7246): decree issued by Prince Grigorie II Ghica (1726–1733; 1735–1739; 1739–1741), stipulating that the two monasteries (St. Paraskevi and the Holy Archangels = Frumoasa) should merge into a single one*[138]*;*

47. *November 4, 1750: document by which Prince Grigorie II Ghica of Wallachia donates 15 000 groszs to St. Catherine Monastery*[139]*;*

48. *September 13, 1753 (7262): document issued by Prince Ioan Matei Ghica (1753–1756), concerning all his donations*[140]*;*

49. *April 15, 1756 (7264): decree issued by Prince Constantin Mihail Racoviță (1749–1753; 1756–1757), stipulating that the two monasteries should be forever exempt from taxation*[141]*;*

50. *June 12, 1757 (7265): document issued by Prince Ioan Scarlat Ghica (1757–1758) concerning 40 registers of the Monastery*[142]*;*

---

[136] „Ἐν χρύσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Νικολάου βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει τὴν ἀσυδοσίαν τῶν μοναστηρίων καὶ νὰ σκουτίζη καὶ δύο πίβνιτζες εἰς τὸ παζάρι ἐπὶ ἔτος 7246 Σεπτεμβρίου 15" (K. Amantoy, *Σύντομος*..., p. 101 – ms. 2255).

[137] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Γρηγορίου Γκίκα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει ὅτι τὰ δύο αὐτὰ μοναστήρια Φορμόσα καὶ ἁγία Παρασκευὴ νὰ εἶναι πάντα ἀσύδοτα καὶ ἀπὸ τὸ ἀρχιερατικὸν δόσιμον τῶν παπάδων, τόσον τῶν κοσμικῶν ὅσον καὶ τῶν καλογήρων ὁποῦ ἤθελαν εἶναι εἰς αὐτὰ τὰ δύο μοναστήρια καὶ διὰ σοκοτελνίκους καὶ ἄλλα ἐλέη ἐπὶ ἔτος 7246 Δεκεμβρίου 13" (K. Amantoy, *Σύντομος*..., p. 101 – ms. 2255).

[138] „Ἐν χρύσόβουλλον τοῦ Γρηγορίου Γκίκα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει καὶ ἑνώνει τὰ δύο μοναστήρια εἰς ἓν τῶν Ἀρχαγγέλων καὶ τὴν ἁγίαν Παρασκευὴν ἐπὶ ἔτος 7246 Μαΐου α'" (K. Amantoy, *Σύντομος*..., p. 101 – ms. 2255).

[139] V. Cândea, *Mărturii*..., I, p. 243; M. Beza, „Biblioteci...", p. 213; N. Iorga, „Legăturile românești...", pp. 343–345; M. Beza, *Urme românești*..., p. 10 (stating only: „...a document by Grigore Ghica..."!).

[140] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Ματέη Γκίκα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει ὅλα τὰ ἐλέη ἐπὶ ἔτος 7262 Σεπτεμβρίου 13" (K. Amantoy, *Σύντομος*..., p. 101 – ms. 2255).

[141] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Κωνσταντίνου Μιχαὴλ Ῥακοβίτζα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει ὅτι νὰ εἶναι αὐτὰ τὰ δύο μοναστήρια πάντα ἀσύδοτα, 7264 Ἀπριλίου 15" (K. Amantoy, *Σύντομος*..., p. 101 – ms. 2255).

[142] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Σκαρλάτου Γκίκα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει ὅτι νὰ ἔχει τὸ μοναστήρι νὰ σκοτίζῃ 40 σοκοτελνίκους, 7265 Ἰουνίου 12" (K. Amantoy, *Σύντομος*..., p. 101 – ms. 2255).

51. *December 16, 1758 (7267): document issued by Prince Ioan Teodor Callimachi (1758–1761) mentioning 40 registers*[143]*;*

52. *March 1, 1764: note (in mss. 2197, f. 418) concerning the journey of archimandrite Jeremiah of Crete to Sinai's metochion in Belgrade, mentioning documents concerning another metochion in Timişoara*[144]*;*

52. *November 15, 1764 (7273): decree issued by Prince Grigorie Alexandru Ghica, stipulating that the Monastery should receive 100 groszs from the fee charged on candles*[145]*;*

53. *June 9, 1768 (7276): document issued by Prince Ioan Alexandru Ghica, mentioning tax exemption*[146]*;*

---

[143] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Θεοδώρου βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει διὰ 40 σοκοτελνίκους ἐπὶ ἔτος 7267 Δεκεμβρίου 16" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 101 – ms. 2255).

[144] «1764 Μαρτίου α'. Ἐβγάλαμεν τὸν διδάσκαλον κὺρ Ἱερεμίαν διὰ τὸ ταξείδιον Νεμτζίας καὶ Μπελιγραδίου. Τοῦ ἐδώσαμεν ἕνα σταυρὸν εὔμορφον, κεκοσμημένον μὲ μαργαριτάρια εἰκοσιεπτὰ καὶ πετράδια τριανταδύο χωρὶς τὰ 4, ὁποῦ εἶναι εἰς τὸν πάτον τοῦ σταυροῦ· ἓν ἐπιτραχήλιον καινούργιον, ἅγιον λείψανον ἀσημωμένον τοῦ Ἁγίου Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου καὶ ἕτερον μικράκι τοῦ Ἁγίου Προκοπίου καὶ αὐτὸ ἀσημωμένον, ἕνα ἀχτιναμὲ μὲ πράσινον σανδάλι, γράμμα τοῦ Μπελιγραδίου κὺρ Βικεντίου διὰ τὸ μετόχι τοῦ Σινᾶ, ὁποῦ εἶναι εἰς Μπελιγράδι, χοτζέτι τούρκικον τοῦ αὐτοῦ μετοχίου, ἕτερον φερμάνι μὲ τουρᾶ τοῦ Ἀλῆ πασᾶ, γράμμα σέρβικον διὰ τὸ μετόχι τοῦ Τιμισφαρίου πῶς τὸ ἀγόρασεν ὁ παπᾶ Σίλβεστρος, ἕτερον γράμμα τοῦ αὐτοῦ μετοχίου ἀπὸ τὸν νοικοκύρην ὁποῦ τὸ εἶχε πρῶτον. Τὰ ἄνωθεν ὅλα εἶναι νὰ μᾶς φέρῃ πάλιν ὀπίσω. Ἔλαβε καὶ τὰ ἔξοδά του γρόσ(ια) ἀράπικα πενῆντα καὶ καλόν του κατευόδιον» [March 1, 1764. We have sent teacher Jeremiah on a trip to Austria and Belgrade. We gave him a beautiful cross, adorned with 27 pearls and 32 gems, beside the 4 gems in the base, a new epitrachelion, a silver-coated shrine with the relics of St. Ignatios Theophoros and a smaller one with the relics of St. Procopius, silver-coated too, a Turkish document with a green seal, a letter to Vicentius of Belgrade, for the Sinai's metochion in Belgrade, another Turkish document of this metochion, another decree issued by Ali Pasha, a Serbian letter stating that the metochion in Timişoara had been purchased by father Silvester, another letter from the same metochion, written by its previous owner. He must bring back all these things. He also received money for his expenses, 50 Arabian groszs, and „Farewell!"] (K. AMANTOY, *Σιναϊτικὰ μνημεία ἀνέκδοτα*, p. 85).

[145] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Γρηγορίου Ἀλεξάνδρου Γκίκα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει ὅτι νὰ παίρνῃ τὸ μοναστήρι γρόσια 100 ἀπὸ τὸ βάμα ἀπὸ ἁγιοκέρι ἐπὸ ἔτος 7273 Νοεμβρίου 15" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 102 – ms. 2255).

[146] „Ἐν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Γρηγορίου Ἀλεξάνδρου Γκίκα βόδα, ὁποῦ διαλαμβάνει διὰ τὴν ἀσυδοσίας ἐπὶ ἔτος 7276 Ἰουνίου 9" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 102 – ms. 2255).

54. *August 23, 1768 (7276): decree issued by Prince Grigorie Calimah (1767–1769) stipulating that the monastery should charge half an aspron per okka [1, 283 kilos] of candles sold (ἁγιοκέρι)*[147]*;*

55. *1770: note on Nicolae Dimitriu, a member of the Greek-Romanian community in Vienna, who donated to Sinai Monastery a curtain for the altar's holy doors, embroidered with episodes of St. Catherine's life, dated Vienna, 1770*[148]*;*

56. *March 7, 1776: decree issued by Prince Ioan Alexandru Ghica, stipulating the half aspron to be charged by the Monastery per okka of candles (ἁγιοκέρι)*[149]*;*

57. *October 5, 1793: document issued by Prince Ioan Mihail Şuţu, concerning a princely donation*[150]*;*

58. *June 3, 1795: document issued by Prince Ioan Alexandru Callimachi (1795–1799), concerning a princely donation*[151]*;*

---

[147] „Ἓν χρυσόβουλλον τοῦ Γρηγορίου Καλιμάχη βόδα ὁποῦ διορίζει ὅτι νὰ ἔχει νὰ παίρνῃ τὸ μοναστήρι μισὸ ἄσπρο εἰς τὴν ὀκὰ ἀπὸ ἁγιοκέρι ἐπὶ ἔτος 7276 Αὐγούστου 23" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 102 – ms. 2255).

[148] V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 248; M. BEZA, *Urme româneşti...*, pp. 105 (mention of the altar doors curtain of Sinai; see the subchapter concerning Romanian items at Sinai), 108 (photo reproduction of the curtain). „Ἀφιέρωσεν εἰς τὸ ἱερὸν ἡμῶν μοναστήριον ὁ τιμιώτατος καὶ χρησιμώτατος ἐν πραγματευταῖς καὶ ἐπίτροπος καὶ ἀδελφὸς τοῦ ἱεροῦ ἡμῶν μοναστηρίου κύριος κὺρ Νικόλαος Δημητρίου μίαν ὡραίαν πύλην χρυσοκέντητον ὅλην διὰ μαγγνίου ἔχουσα τὴν μεγαλομάρτυρα ἁγίαν Αἰκατερίναν ἐν τῷ μέσῳ καὶ γύροθεν αὐτῆς ὅλους τοὺς μαρτυρικοὺς ἀγῶνας τῆς, χρυσοκεντήτους καὶ κάτωθεν αὐτῆς τὸ ἱερὸν ἡμῶν μοναστήριον, πρᾶγμα τῷ ὄντι πολύτιμον καὶ ἀξιόλογον, ὁποῦ τοιαύτην ὡραίαν πύλην οὐκ ἔχει τὸ ἱερὸν ἡμῶν μοναστήριον καὶ ὁ ἅγιος Θεὸς νὰ χαρίσῃ αὐτῷ τὴν οὐράνιον βασιλείαν του" [The most honourable and most zealous, our epitropos and brother Nicolae Dimitriu, donated to our Holy Monastery a beautiful altar curtain all embroidered with a gold thread border, with the Holy Great Martyr Catherine in the middle, and around her all her martyric struggles, embroidered in gold thread, and at the bottom part, our Holy Monastery; a very precious and valuable piece of work, as our Holy Monastery has no other curtain as beautiful as this one, and may the Holy God grant him His heavenly kingdom] (K. AMANTOY, *Σιναϊτικὰ μνημεία ἀνέκδοτα*, p. 88. This excerpt is taken from a notebook belonging to Jeremiah of Kydonia in Crete, who in the year 1784 was appointed a *dikaios* at Sinai. He had travelled before to Austria and Vienna, where he recorded the donations received for Sinai. The respective register bears the title: Κατάστιχον Νεμτζίας).

[149] „Ἓν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Γρηγορίου Ἀλεξάνδρου Γκίκα βόδα ὁποῦ διαλαμβάνει διὰ τὰ μισὰ ἄσπρα τοῦ ἁγιοκέρου ὁποῦ ἔχει νὰ παίρνῃ τὸ μοναστήρι εἰς τὴν ὀκά, 1776 Μαρτίου 7" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 102 – ms. 2255).

[150] „Ἓν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Μιχαὴλ Σούτζου βόδα δι'ἐλέη, 1793 Ὀκτωβρίου 5" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 102 – ms. 2255).

[151] „Ἓν χρυσόβουλλον τοῦ Ἰωάννου Ἀλεξάνδρου Καλιμάχη βόδα διὰ ἐλέη, 1795 Ἰουνίου 3" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 102 – ms. 2255).

59. *the 18th–19th century: Russian-language document concerning St. Nicholas church of Galaţi*[152]*;*

60. *June 4, 1828: letter by which the heirs of Grigorie Palade complain to the bishop of Sinai about the hegumen of Buhalniţa Monastery*[153]*;*

61. *1869: a German-language document concerning a church in Bukovina*[154]*.*

We add the following documents:

1. *a new decree issued by Prince Alexandru Ipsilant, renewing κληροδοσίαν ἐπιταφίου requested from the country's diplomatic representatives by the monastery's hegumen*[155]*;*

2. *two confessions of Kyrillos, archbishop of Sinai*[156]*;*

3. *document issued by Prince Constantin Moruzi*[157]*;*

4. *letter sent by Prince Matei about a pawn given by his father, Prince Grigorie, to archbishop Constantine, and seized by the country's diplomatic representatives*[158]*;*

5. *three decrees issued by Prince Nicolae II, son of Constantin Brâncoveanu, and by Mihail Racoviţă; they stipulated that every year, the princely treasury of Wallachia should provide 100 groszs as princely donation to the metochion St.*

---

[152] „Document, drafted in Russian in the 18th–19th century, concerning <St. Nicholas> church in Galaţi" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 243, no. 116); M. BEZA, „Biblioteci...", p. 213; M. BEZA, *Urme româneşti...*, p. 10 (which states only: „...the second [document] in Russian on St. George church of Galaţi").

[153] „Letter, dated June 4, 1828, by which the heirs of Grigorie Palade complain to the bishop of Sinai about the hegumen of Buhalniţa Monastery" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 117); N. IORGA, „Legăturile...", p. 346.

[154] „Document, drafted in German, 1869, concerning a church in Bukovina" (V. CÂNDEA, *Mărturii...*, I, p. 244, no. 118); M. BEZA, „Biblioteci...", p. 213.

[155] „Ἓν νέον χρυσόβουλλον τοῦ Ἀλεξάνδρου Ὑψηλάντου βοεβόδα ἀνακαινισθὲν διὰ τὴν κηροδοσίαν τοῦ ἐπιταφίου, κατὰ τὴν Βλαχίαν διὰ γρ. 100, τὰ ὁποῖα λαμβάνομεν κατ'ἔτος ἀπὸ τοὺς ἐνταῦτα καπουκεχαγιάδες" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 96 – ms. 2208, f. 145r).

[156] „Δύο ὁμολογίαι τοῦ ἀρχιεπισκόπου μας κυρίου Κυρίλλου ὀφειλομεναι ἡ μὲν παρὰ τοῦ μακαρίτου Ματθαίου βοεβόδα διὰ γρό. 500, ἡ δὲ παρὰ τοῦ Ἰωάννου Ζαπμεϊζαδὲ διὰ γρ. 500 αἵτινες φυλάττονται ἐν τῷ σεντούκι μετὰ τῶν λοιπῶν γραμμάτων" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, 1953(p. 96 – ms. 2208, f. 145r).

[157] „Ἓν χρυσόβουλλον ἑλληνικὸν τοῦ Κωνσταντίνου Μουρούζη βοεβόδα ὄντος εἰς τὸν θρόνον τῆς Μολδοβ(λαχίας;) διὰ τὴν ἐντεῦθα κηροδοσίαν τοῦ ἐπιταφίου διὰ γρ. 100, τὰ ὁποία λαμβάνομεν κατ'ἔτος ἀπὸ τοὺς καπουκεχαγιάδες" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 97 – ms. 2208, f. 145r).

[158] „Ἕνα γράμμα τοῦ Ματθαίου βοεβόδας διὰ ἕνα ἀμανέτι ὁποῦ ἔδωσεν ὁ πατήρ του Γρηγόριος βοεβόδας τοῦ ἀρχιεπισκόπου κὺρ Κωνσταντίου, τὸ ὁποῖον τὸ ἔλαβαν οἱ ἄρχοντες καπουκεχαγίδες καθὼς διαλαμβάνει τὸ γράμμα" (K. AMANTOY, *Σύντομος...*, p. 98 – ms. 2208, f. 144r).

Annex

Fig. 1. Ms. 22/N, f. 92r, Psalm Book, 15th century, Moldavian recension (Ioannis C. Tarnanidis, *The slavonic manuscripts discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki, 1988, p. 213).

Fig. 2. Letter (1699) sent by Hagichiriachis of Vurla to the archbishop of Sinai (Δ. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΣ, *Ο σιναίτης Χατσηκιτιακής εκ Χώρας Βουρλα, γράμματα-ξυλογραφίες, 1688-1709*, Ἀθήνα, 1981, pp. 144-145, fig. 5.

Fig. 3. St. John the Baptist Chapel, St. Catherine Monastery of Sinai, exterior view (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, p. 107).

Fig. 4. St. John the Baptist Chapel, St. Catherine Monastery of Sinai, interior view (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, p. 104).

Fig. 5. Altar doors, St. John the Baptist Chapel of Sinai (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 215).

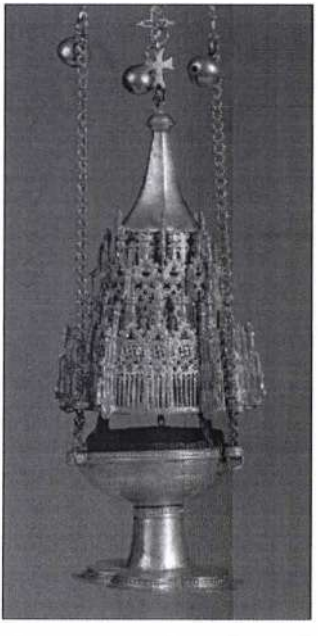


Fig. 6. Censer donated by Lady Ruxandra Lăpuşneanu to St. John the Baptist Chapel of Sinai (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 288).

Fig. 7. Tabernacle for the Holy Table, donated by bishop Gheorghe of Rădăuţi to St. John the Baptist Chapel of Sinai (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 289).

Fig. 8. Altar Doors curtain donated to Sinai Monastery by the Aromanian Nicolae Dimitrie (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 255).

Fig. 9. Tabernacle donated to Sinai by the Princely Court of Wallachia (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 285)..

Figs. 10-11. Gospel Book cover, donated to Sinai by Prince Alexandru II Mircea of Wallachia (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, pp. 286-287).

Figs. 12-13. Cross with clock for the holy Altar Table, Transylvanian workshop (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 298).

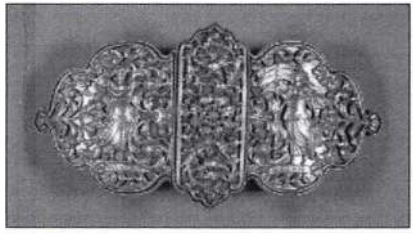


Fig. 14. Clasp, Transylvanian workshop (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 305).

Fig. 15. Chandelier, Ioannina workshop, Aromanian craftsman (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 307).

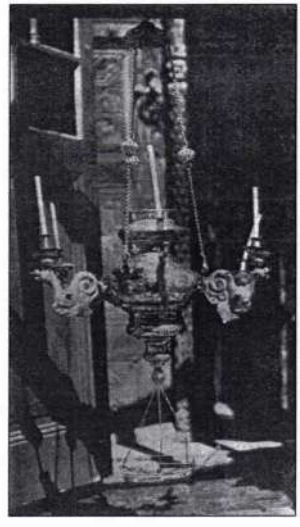


Fig. 16. Icon lamp donated by Prince Alexandru Ipsilanti to Mount Sinai (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, p. 8).

Figs. 17-18. Crosier, belonging to abbot Parthenius of Frumoasa Monastery in Iaşi, later archbishop of Sinai (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, pp. 8-9).

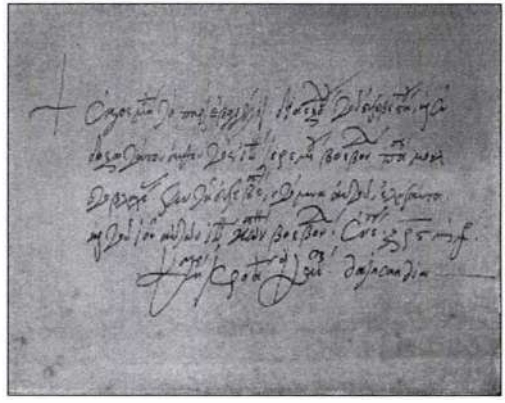
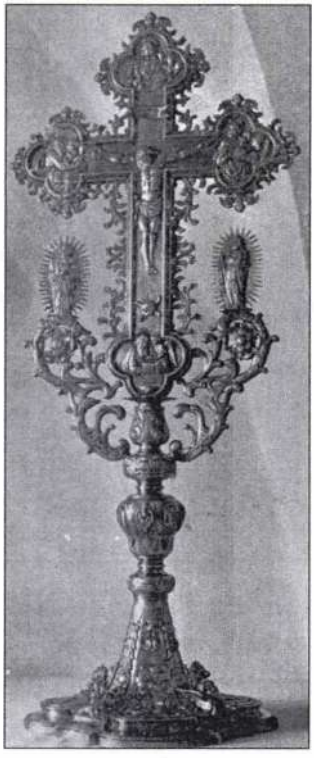
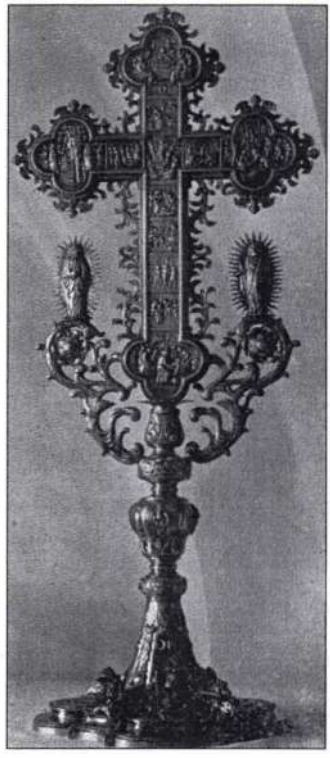


Fig. 19. Note at the end of the Gospel Book belonging to Prince Ieremia Movilă (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, p. 12).

Fig. 20. Portrait of Prince Constantin Brâncoveanu, held at Sinai in the room displaying the portraits of Sinaite abbots (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, pp. 12-13).

Fig. 21. Candlesticks donated to Sinai (1745) by Prince Nicolae Mavrocordat (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, p. 104).

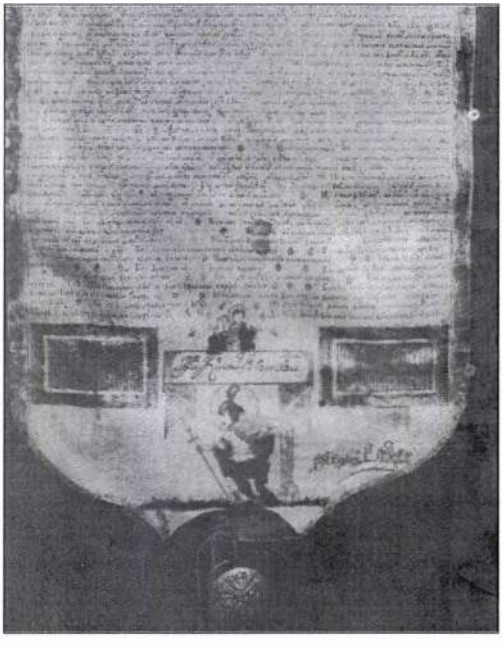




Figs. 22-23 Cross donated to Sinai by Prince Istratie Dabija (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, p. 106).

Fig. 24. Document issued by Prince Constantin Brâncoveanu and currently held by the Sinai archive (Κ. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 377).

Figs. 25-27 Document issued by Prince Nicolae Mavrocordat for Sinai, the original currently held by the Library of the Etnographic Museum in Athens, and a copy by St. Catherine Monastery of Sinai; detail showing the document's seal, rendering a typical Sinaite icon (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, pp. 124-125).



Figs. 28-31 Document issued by Prince Constantin Racoviţă for Sinai, the original currently held by the Library of the Etnographic Museum in Athens and a copy by St. Catherine Monastery of Sinai; detail showing the document's seal, rendering a typical Sinaite icon (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, pp. 125-126).

Figs. 32-39. Pages of the Gospel Book whose cover was crafted at the expense of Prince Ieremia Movilă (Nicolae Iorga, „*Noi o*biecte de artă găsite la Ierusalim, la Mânăstirea Sf. Sava şi la Muntele Sinai", în: *BCMI*, 70, 1931, pp. 183-185.

Fig. 40. Page of the Gospel Book whose cover was crafted at the expense of Prince Alexandru II Mircea (K. ΜΑΝΑΦΙΣ, *Σινᾶ. Οἱ θησαυροὶ τῆς Μονῆς*, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1990, p. 330).

Fig. 41. Gospel Book cover crafted at the expense of Prince Ieremia Movilă (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, p. 7).

Figs. 42-43. Document issued by Prince Grigorie Ghica (M. BEZA, *Urme româneşti în Răsăritul ortodox*, ediţia a II-a, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1937, p. 11).

Fig. 44. Page of the Gospel Book whose cover was crafted at the expense of Prince Ieremia Movilă (M. BEZA, *Urme românești în Răsăritul ortodox*, ediția a II-a, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1937, p. 10).

Fig. 45. Gospel Book cover donated to Sinai by Prince Alexandru II Mircea, detail rendering the princely family (M. BEZA, *Urme românești în Răsăritul ortodox*, ediția a II-a, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1937, p. 107).

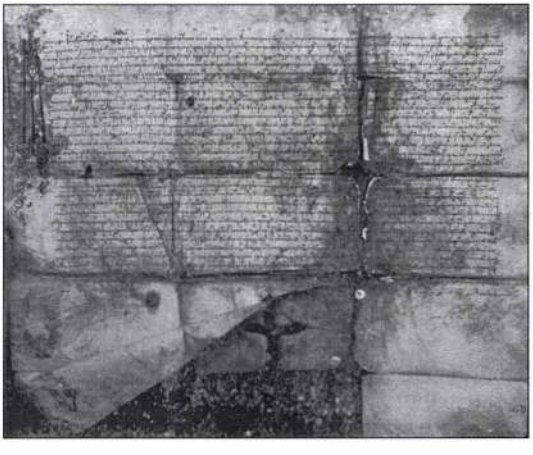


Fig. 46. Document issued by Prince Constantin Movilă, held by the Etnographic Museum of Athens (M. BEZA, *Urme românești în Răsăritul ortodox*, ediția a II-a, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1937, p. 123).

John the Baptist, for κληροδοσίαν ἐπιταφίου , and that the Monastery's hegumen should request the money from the country's diplomatic representatives[159].

Other documents of interest for the Romanians, that can be found at Sinai, are[160];

1. *the copies of two decrees concerning Mărgineni Monastery*[161];

2. *various „papers" concerning the secularization of monastery estates;*

3. *Epistolarion*[162];

---

[159] „Τρία αὐθεντικὰ χρυσόβουλλα βλαχικὰ α' τοῦ μακαρίτου Νικολάου βοεβόδα β' τοῦ υἱοῦ τοῦ Κωνσταντίνου βοεβόδα καὶ γ' τοῦ Μιχαὴλ Ῥακοβίτζα βοεβόδα, τὰ ὁποῖα διαλαμβάνουν ὅτι νὰ δίδωνται κατ'ἔτος ἀπὸ τὴν αὐθεντίαν τῆς Βλαχίας ἑκατὸν γροσ. ἔλεος τοῦ ἐνθαῦτα μετοχίου τοῦ ἁγ. Ἰωάννου διὰ τὴν κληροδοσίαν τοῦ ἐπιταφίου καὶ νὰ τὰ ζητῇ νὰ τὰ λαμβάνῃ ὁ κατὰ καιρὸν ἡγούμενος ἀπὸ τοὺ(ς) καπουκεχαγιάδες τῆς Βλαχίας" (K. Amantoy, *Σύντομος*..., p. 98 – ms. 2208, f. 144[r]).

[160] M. Beza, „Biblioteci...", pp. 213–215.

[161] M. Beza, „Biblioteci...", p. 213, note 2.

[162] „Epistolarion. Contains letters (30), dated around 1590 – mid 18th century, sent by the patriarchs of Alexandria, Meletios Pigas, Samuel, Jeremiah, Joasaf, as well as other hegumens of <St. Catherine> Monastery of Sinai, to princes Ieremia Movilă, Vasile Lupu, Nicolae Mavrocordat and Lady Maria, Constantin Mavrocordat, Mihai Racoviţă, Grigore II Ghica and others, to metropolitans of Moldavia and Wallachia, concerning the metochia belonging to the Patriarchate of Alexandria and to the Sinai Monastery, on the territory of the Romanian Principlities (ms. 1605)" (V. Cândea, *Mărturii*..., I, p. 242, no. 92, sending to V. Benesevic, *Catalogus*..., I, St. Petersburg, 1911, pp. 392, 395–396, 399, 402–404, 407–409, 411–415, nr. 530–531). In the above-mentioned work of V. Benesevic, we find the following references: Πίναξ τοῦ παρόντος ἐπιστολαρίου ἐκ τῶν τοῦ Μελετίου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας τοῦ Πηγᾶ ἐπιστολῶν (The contents of the present epistolarion [containing] the letters of the Patriarch of Alexandria, Meletios Pigas): – Ἐπιστολὴ πβ' εἰς Ἱερεμίαν ἡγεμόνα Μολδοβλαχίας...53 (Epistle 82 to Ieremia, prince of Moldavia...); – Ἐπιστολὴ Ϛβ' εἰς Εὐθύμιον Οὐγγροβλαχίας... 58 (Epistle 92 to Ephtimios of Ungrovlachia...) (this on p. 395); – Ἐπιστολὴ ριζ' εἰς τὸν Μολδοβλαχίας Γεώργιον...73 (Epistle 117 to Gheorghe of Moldavia); – Ἐπιστολὴ ριη' εἰς Ἱερεμίαν ἡγεμόνα Μολδοβλαχίας...73 (Epistle 118 to Ieremia, prince of Moldavia) (this on p. 396); Οἰκονομικὴ Νικηφόρου ἀρχιεπισκόπου τοῦ Σινᾶ ὄρους περὶ μετοχίου τῆς Μπογδανίας....265 (Financial records of the archbishop of Sinai, Nikephoros, concerning the metochion of Bogdania) (p. 400); – Σαμουὴλ πατριάρχου Ἀλεξανδρείας περὶ τοῦ βακαρίτου τῆς Βλαχίας...327 (p. 402) (Samuel, patriarch of Alexandra, on the tax on cattle in Wallachia...); – Συνοδικὸν τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κὺρ Ἱερεμίου διὰ τὸ ἐν Βλαχίᾳ μοναστήριον τὸ ἐπονομαζόμενον τῶν Ζλατάριδων (αψιη')...341 (Sinodikon of the patriarch of Constantinople Jeremiah, for the Wallachian monastery named Zlătari...); – Τοῦ αὐτοῦ γράμμα διὰ τὸ βακαρίτου τῆς Βλαχίας...345 (Letter of the same patriarch, on the tax on cattle in Wallachia...); – Τοῦ Ἀλεξανδρείας (Cyrillus Lukaris?) πρὸς τὸν ἡγεμόνα Οὐγγροβλαχίας Ἰωάννην Νικόλαον Ἀλεξάνδρου...362 (Of [patriarch of] Alexandria to the prince of Wallachia, Ioan Nicolae Alexandru...); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτόν...363 (Of the same to the same...) (p. 403); – Τοῦ πατριάρχου Ἀλεξανδρείας κὺρ Σαμουὴλ πρὸς τὸ πρίγκιπα Δημήτριον Κωνσταντίνου...375 (Of the patriarch of Alexandria Samuel to prince Dimitrie Constantin...); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Θωμᾶν Καντακουζηνὸν

***4.** A leather-bound collection of letters, bearing a seal of Mărgineni Monastery, donated by the founders after it became a dependency, containing princely decrees and patriarchate's letters; they confirm this status as a dependency of Mount Sinai*[163].

πρωτοσπαθάριον...376 (Of the same to the great sword-bearer Toma Cantacuzino...); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὴν δόμναν κυρίαν Μαρίαν...380 (Of the same to Lady Maria...) (p. 404); – Τοῦ Σιναίου τῷ αὐθέντῃ Μολδοβίας εἰς σύστασιν νέου ἡγουμένου...458 (Recommendation of Sinai to the prince of Moldavia, for a new hegumen...); – Τῷ αὐτῷ περὶ νέου ἡγουμένου...459 (To the same, about a new hegumen...); – Τῇ δόμνᾳ περὶ ἡγουμένου νέου...460 (To the Lady about a new hegumen...); – Τῷ Σιναίου παρὰ τοῦ αὐθέντου περὶ τῶν ἐκεῖ μοναστηρίων μας...460 (To Sinai from the prince, on our monasteries there...) (p. 407); – Ἴσον καὶ ὅμοιον ὁποῦ ἔστειλαν οἱ σιναΐται (ὁ Σιναίου Ἰωάσαφ) εἰς τὸν Μολδοβίας ἡγεμόνα βασίλειον κατὰ τοῦ Ἀλεξανδρείας (ζρνζ')...524 (Similar [letter] sent by the Sinai fathers [Joasaf of Sinai] to the prince of Moldavia Vasile [Lupu] against [the patriarch of] Alexandria [7157]) (p. 409); – Τοῦ Σιναίου πρὸς Γρηγοράσκου πρώη ἡγεμονα Μολδοβίας...594 (Of Sinai to Grigoraşcu, a former prince of Moldavia...) (p. 411); – Τοῦ αὐτοῦ συγχαρητικὸν πρὸς Νικηφόρου μητροπολίτην Μολδοβλαχίας...598 (Of the same, letter congratulating Nikephoros, the metropolitan of Moldavia...); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον βοεβόδαν Μολδοβλαχίας...598 (Of the same, to prince Constantin of Moldavia); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἰωάννην Μηχαὴλ Ῥακοβίτζι βοεβόδα Οὐγγροβλαχίας...598 (Of the same, to Ioan Mihail Racoviţă, prince of Wallachia...); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν πρώην ἡγούμενον Μαρηζηνανίου κὺρ Κοσμάν...599 (Of the same to the former hegumen of Mărgineni Monastery, Cosma...); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἄνθιμον ἡγούμενον τοῦ Μαρηζηνανίου...600 (Of the same to Antim, hegumen of Mărgineni Monastey); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν ἡγούμενον Ῥιμνίκου κὺρ Συμεών...600 (Of the same to Simeon, hegumen of Râmnic Monastery...); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν Οὐγγροβλαχίας Νεόφυτον...601 (Of the same to Neophytos of Wallachia...); – Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Αἰκατερίνην καὶ Ἄνναν δόμναν Βλαχίας καὶ Μπουγδανίας...603 (Of the same to Ecaterina and Ana, ladies of Wallachia and Bogdania); – Τοῦ αὐτοῦ πρός τινα ἄρχοντα τῆς Βλαχίας καὶ πρὸς ἀρχιερέα διὰ ζητιάνον...606 (Of the same to a certain Wallachian magistrate and to the bishop concerning...) (p. 412); – Σχέδια τοῦ νέου ἡγουμένου Μαρηζηνανίου Ἀνθίμου...678 (Plans of the new hegumen of Mărgineni, Antim...); – Τοῦ Σιναίου πρὸς τὸν αὐθέντην Βλαχίας καὶ τὴν δόμναν του...680 (Of Sinai to the prince of Wallachia and his Lady...); – Εἰς τὴν δόμναν καὶ αὐθέντην Βλαχίας συστατικὰ διὰ τὸν ἡγούμενον Ῥιμνίκου Συμεών...688 (To the Lady and Prince of Wallachia, recommendation letter for hegumen Simeon of Râmnic...); – Σχέδια νέῳ ἡγουμένῳ τῆς Μπουγδανίας...704 (Plans for a new hegumen in Bogdania...); – Ἴσα τῶν γραμμάτων Νικηφόρῳ ἐξάρχῳ Βλαχίας...713 (Of the letters of Nikephoros, exarch in Wallachia) (p. 414); – Συγχαρητικὸν [τοῦ Ἀντιοχείας???] πρὸς τὸν αὐθέντην Οὐγκροβλαχίας, ὁποῦ ἐπανέλαβε τὸν θρόνον τοῦ...730 (Congratulation letter [sent by the patriarch of Antioch?] to the prince of Wallachia, on his regaining the throne...); – Τοῦ Σιναίου πρὸς τὸν οἰκουμενικὸν καὶ τὸν αὐθέντην Μολδαβίας διὰ νὰ συστήσουν τὸν ἀρχιμανδρίτην μὲ γράμματά τους...733 (Of Sinai to the ecumenical patriarch and the prince of Moldavia, asking them to recommend the archimandrite in their letters...) (p. 415).

[163] In the archive of Sinai, codex 2208, containing a catalogue of the patriarchate's documents held by the Monastery – found in a case belonging to a Sinaite person remained unknown, because of

9.5. Sinaite Items in the Romanian Principalities

Unfortunately, following the secularization of monastery estates, the former metochia-monasteries that had been dependencies of Sinai became lay parishes, and the Sinaite items on the territory of the Romanian Principalities were almost all lost. Of course, the Sinaites remaining here strived to return to their homeland, taking with them most of their personal belongings. This is why today, very few objects of Sinaite origin can be found in Romania. We would be happy to discover new ones in the future. Engaging in such research, however, according to the information we have so far, is bound to fail. What could still be researched, are the signatures of Sinaite monks, held by the Romanian archives.

9.5.1. Art objects. The icons adorning the iconostasis of today's St. Catherine church in Bucharest (the chapel of the Faculty of Orthodox Theology in Bucharest) have been probably brought from Sinai. Also, a few Greek votive inscriptions (*Bucharest*, *Râmnicul Sărat*) mention Sinai's contribution to the management of the Romanian worship places. Although they are the work of Romanian craftsmen, these votive inscriptions can be considered to be Sinaite items, commissioned and maybe even designed by Sinai monks. Similarly, certain mural representations (such as those of St. Catherine's church in Bucharest) can be deemed to be Sinaite.

9.5.2. Letters. Ms. 974 BAR (17th and 18th centuries), a collection of letters, paper, 336 pages, written by various persons, hardcover, 210 letters of which 3 letters written by the Sinaite abbot Cosmas (1702–1707). The manuscript belonged to I.D. Rallis, then to Tombazis Mavrocordat, who donated it to the Romanian Academy through Romania's ambassador N. Filodor who was then in Athens[164].

Letter 112, f. 182r: *Cosmas of Sinai to Ralachi Cariophil, great rhetor, Egypt, July 15, 1700.* Autograph.

ff. 182v–183r: blank;

f. 183v: the address of the letter.

Letter 113, f. 184r: *Cosmas of Sinai to Ralachi Cariophil, great rhetor.* Autograph.

f. 184v: the address of the letter with red wax seal, incompletely applied.

---

the bad state of the manuscript; on page 144r, we find the following note: «Ἕνα δέμα μὲ σιγιλιώδη γράμματα ἐν μεμβράναις τοῦ μοναστηρίου Μαρτζινανίου τῆς Βλαχίας, τὰ ὁποῖα ἔδωσαν οἱ κτήτορες μετὰ τὴν ἀφιέρωσιν τοῦ μοναστηρίου καὶ ἴσα αὐθεντικῶν χρυσοβούλων καὶ πατριαρχικῶν συνοδικῶν γραμμάτων ἐπιβεβαιοῦντα τὴν ἀφιέρωσιν ταύτην, ὡς εὐλόγως καὶ δικαίως γινομένην εἰς τὸ Σίναιον ὄρος» (Κ. ΑΜΑΝΤΟΥ, *Σύντομος...*, p. 93).

[164] See *Analele Academiei Române, Memoriile Secţiei Istorice*, Series II, Tome 39, 1916–1919, p. 190.

Letter 117, f. 190[r]: *Cosmas of Sinai to Ralachi Cariophil. Mount Sinai, November 29, 1700.* Autograph.

ff. 190[v]–191[r]: blank;

f. 191[v]: the address of the letter; torn seal[165].

9.6. Conclusions

An inventory of the items of Romanian relevance at Sinai, contains: 17 *art and liturgical objects*, 28 *manuscripts*, 41 copies of *old (Romanian) books*, 61 *(Romanian) princely decrees and documents*. This amounts to much more than the Sinaite items extant in Romania. Our more thorough, more complete analysis of the specialized works, especially those drafted in Greek, has added a significant amount of information to what was previously known in the body of Romanian specialized literature.

The Romanian items, or those having Romanian relevance, currently held by Sinai, are closely connected to the donations made to Mount Sinai by Romanian princes or their subjects. Their study easily demonstrates their diversity and their wide time span (16th to 19th centuries). They were donated not only by the princes and the princely courts, but also by ordinary people, devout worshippers who offered part of their few possessions to support the strugglers of the Holy Land as well as in order to be granted forgiveness of their sins and eternal life. Moreover, we note that Romanians outside the Romanian Principalities also contributed to the richness of Sinai's patrimony, by supporting the donation policy of their brethren and following their example. We must also note that these items originate from all three Romanian provinces – *Wallachia, Moldavia* and *Transylvania* – or some of them belonged to the various Sinaites residing in the Romanian Principaities, while others were donated by the Greeks living in the Principalities. Anyway, it is obvious that most donors were wealthy persons.

Both the diversity and the impressive amount of these Romanian *donations* illustrate a *theology of he gift*, a theology of the object offered as a token of gratitude, glorification, or supplication. The object offered shows the character of the donor and is, most often, very valuable. It is not cheap and perishable, but a lasting item. Such a gift can only be made with great difficulty, and at a high cost, but it is precisely this great expense that brings the satisfaction of both the giver and the receiver. Such object is carefully kept and venerated. We note that most of the Romanian donations to Sinai have a *liturgical* character par excellence, therefore they are meant to serve God either in common or in private prayer. This character

[165] *Catalogul Manuscriselor Greceşti,* tome II, drafted by Nestor Camariano, the Romanian Academy Library, Monitorul Oficial, Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, Bucharest, 1940, pp. 72–116.

points out that Romanian practice of offering various things to Sinai is par excellence a theological and ecclesiastical undertaking, with deep, personal significance. Their liturgical character demonstrates that they were not intended by Romanians as museum exhibits, but to serve and exalt God. Therefore it is not about gifts made to people, but offerings made to God through people, although the donors were obviously aware that the support granted to one's fellow people is actually dedicated to God and, ultimately, granted to oneself.

In Sinai's collection of valuables, Romanian items stand out not only due to their material worth, but also due to their artistic value. These objects, preeminently liturgical, thus count among the items belonging today to Romania as well as various Balkan and Eastern archives, European in general and especially non-European ones. Thus Sinai's collection holds epitomes of outstanding Romanian art, evinced in silverwork, as well as the miniatures contained by the manuscripts and documents issued by Romanian chancelleries. It also evinces the craft of printing which produced a great number of books and works, not only in Greek but also in other widely used languages. Besides, even though it is still not certain whether Sinai has any Romanian icon, this is highly likely, thus asserting a full, complex Romanian cultural presence at Sinai, a concrete, living testimony to the Byzantine culture surviving the ages and the earthly existence of the Empire.

These items reached Sinai in various ways: through the Romanian pilgrims arriving there; as gifts offered to the Sinai monks coming to ask for the support of the Romanian Principalities; some of them were commissioned and bought by these monks from the Romanians; or taken by Sinaite dwellers from the metochia dependent on Sinai, etc. They testify to the diverse manifestations of Romanians' attention towards Sinai.

The items of Romanian origin or relevance held by Sinai throughout the times and today, have in a way bridged the gap between this land and the Romanian Principalities. One might say that these Romanian objects found at Sinai assert, confirm and strengthen the Romanian-Sinaite relationships. Given the extent of these relationships, we may assume that Sinai holds further Romanian items and testimonies awaiting discovery, which thus increase our interest in, and curiosity about the Monastery. It is highly likely that elements of old Romanian history, still unknown to specialists, exist among these *Romanian objects* held by Sinai. Anyway, even the scarce information available, on the existence of such documents at Sinai, allows us to obtain a much more complete picture of the relationships between Romanians and the lands trodden by the Lord.

THE HERMENEIA AND THE CONVOCATION OF THE CHOSEN PEOPLE

GÜNTER PAULUS SCHIEMENZ

The Hermeneia and its translations

During his visit of the Holy Mountain Athos in 1839[1], Adolphe N. Didron discovered a manual of Orthodox Church wall painting compiled by the monk Dionysios of Phourna, *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης* (henceforth: *Hermeneia*). He had a French translation made by Paul Durand which, together with extensive annotations by Didron, was published as a book in 1845[2]. In it, the description of the Divine Liturgy and the Communion of the Apostles, both parts of the standard decoration of the apse, is followed by a section with the enigmatic title '*La réunion de tous les esprits*' ('the meeting of all spirits') which precedes the illustration of the Revelation of St. John and then the Second Coming of Christ which, elsewhere frequently depicted as one large composition, is here segmented into two scenes, '*How the second coming of Christ is represented*' and '*The just and universal judgment of Christ*'[3]. Its position may suggest that some eschatological significance is also associated with '*La réunion de tous les esprits*'.

In 1855, Godehard Schäfer published a German translation of Didron's *Hermeneia*[4]. In general, it is a faithful German version of Didron's book which includes Didron's annotations. However, Schäfer had Didron's Greek manuscript at hand and found it helpful to check dubious details by consulting the original. On the one hand, omitting an equivalent of *la réunion*, he translated Durand's title as '*Die ganze Geisterwelt*'[5] – a baffling expression in view of the following description. On the other hand, he has the merit of communicating the original title, *τὸ πᾶσα πνοή*. He gave no explanation how '*All that breathes*' could yield a translation

[1] O.M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford 1911, p. 257; R. Billetta, *Der Heilige Berg Athos in Zeugnissen aus sieben Jahrhunderten*, vol. 1 (Wien, New York, Dublin 1992) 253.

[2] [A.N.] Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine* (Paris 1845), reprint (New York 1964) [Burt Franklin Research & Source Works Series, 45].

[3] Didron[2], pp. 229–278.

[4] G. Schäfer, *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς. Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos*, Trier, 1855.

[5] Schäfer[4], p. 237.

'*Die ganze Geisterwelt*', [*the meeting of*] *all spirits*. The clue may lie in a back translation of *tous les esprits* which would yield πάντα τὰ πνεύματα with an obvious similarity with πᾶσα πνοή; Schäfer's abbreviated title may indicate that *la réunion* had no equivalent in the manuscript, but had been inserted by Durand in an attempt to better harmonize the strange title with the following description.

The Hermeneia contains many Bible quotations. With few exceptions, Didron restricted himself to have them translated and did not give the respective references. Schäfer who generally aimed at identifying the quotations, did not mention that πᾶσα πνοή is part of the last verse of the last psalm[6], *Ps. 150*, 6: πᾶσα πνοὴ αἰνεσάτω τὸν κύριον (Let every thing that has breath praise the Lord[7]). However, that already Didron was aware of this source, is shown by a long foot-note[8]. In some Athonite churches, he had seen wall paintings of the *laud psalms* (αἶνοι, Ps 148–150), and a highly biased inspection made him believe that they represented what had been prescribed as *the meeting of all spirits*. Referring expressly to Ps. 148 and 150 (though not to Ps. 150, 6 in particular)[9], he described αἶνοι paintings in the porch of the katholikon of Iviron (as a matter of course, antedating the big fires of 1845, 1860 and 1865[10] which spared only the southeastern part while most of the presently visible paintings[11] are due to the extensive repainting of 1888[12]). In addition to serious misinterpretations (e. g., the *stormy wind* of Ps 148, 8 as a representation of the earth), he failed to realize that most of the details of the Iviron paintings did not match the prescription in the *Hermeneia*. Nevertheless, later authors unhesitatingly accepted Didron's identification;

---

[6] Excluding the 'supernumerary psalm'. Cf. R. Stichel, *Beiträge zur frühen Geschichte des Psalters und zur Wirkungsgeschichte der Psalmen* [Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 116], Paderborn, München, Wien, Zürich 2007, pp. 329–533.

[7] Unless otherwise stated, all English Old Testament quotations are from: *The Septuagint Version of the Old Testament with an English translation* by Sir Launcelot Lee Brenton, London s. a.

[8] Didron[2], pp. 236–239 (Schäfer[4], pp. 238–240).

[9] In Schäfer's edition (p. 239), the reference to Ps. 150 is blurred by a printing error, '*den 50. Psalm*' rather than '*den 150. Psalm*'.

[10] E. Amand de Mendieta, *La presqu'île des caloyers, le Mont-Athos*, Bruges 1955, p. 161; Billetta[1], pp. 259, 271, 275.

[11] G.P. Schiemenz, *The painted psalms of Athos*, in: A. Bryer, M. Cunningham (eds.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, Aldershot 1996, 223–236, fig. 17.4; G.P. *Schiemenz, Die Hermeneia und die letzten Psalmen. Gibt es eine spezifische Athos-Kunst?*, in: G. Koch (ed.) *Byzantinische Malerei. Bildprogramme – Ikonographie – Stil. Symposium in Marburg vom 25–29. 6. 1997* [Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven, 7] (Wiesbaden 2000) 275–292, fig. 3; Θ.Μ Προβατάκης, Τὸ Ἅγιον Ὄρος, Ἱστορία – Τέχνη – Παράδοση, Ἀθῆνα, n. d., fig. on p. 71; Χ.Γ. Χοτζάκογλου, *Σκιάποδες, στερνόφθαλμοι, κυνοκέφαλοι. Προέλεση καὶ πρόσληψη τριῶν ἀρχαιοελληνικῶν τεράτων στὴ βυζαντινὴ τέχνη καὶ ἡ «Σχολὴ τῶν Θήβων»* [Βραχέα Μελετήματα Ἀρχαιολογίας καὶ Ἱστορίας τῆς Τέχνης, 1] (Λευκωσία 2003), fig. 55.

[12] Billetta[1], p. 295; cf. Schiemenz (1996)[11], p. 232.

the earlier part of this development has been outlined elsewhere[13]. Schäfer's translation is slightly preceded by the first edition of the Greek text of the *Hermeneia*[14], based on a different manuscript. It is marred by a fairly large number of printing errors and was later found to contain some forged sections[15] which, however, do not concern the iconographical part[16]. It corroborates the title τὸ πᾶσα πνοή[17]. The edition of yet another but largely identical copy by Athanasios Papadopoulos-Kerameus[18] has the merit of providing an authoritative version of the complete Greek text of which Paul Hetherington, based on the manuscript preserved in St. Petersburg and therefore enabled to identify and to correct some minor errors in the printed version, provided an English translation[19]. Papadopoulo-Kérameus consulted the earlier prints of the *Hermeneia* and retained some explanatory additions which are not part of the St. Petersburg manuscript. *E. g.*, in both editions the title τὸ πᾶσα πνοή is placed below the headline Ὑποθέσεις ἐκ τῶν ψάλμων. In the edition of 1853, it is one of 34 analogous titles; all of them are enclosed by brackets[20] which presumably serve to indicate that they are not part of the respective manuscript either. 18 of them refer to books of the Old Testament; the detail thus proves that the editor of the edition of 1853 was aware that πᾶσα πνοή is a psalm quotation while it is devoid of any reference to its use in liturgy. The title τὸ πᾶσα πνοή[21] has been translated as '*The «Let everything that hath breath [praise the Lord]»*'[22]. Unlike Papadopoulo-Kérameus, Hetherington referred to *Ps. 150*, 6 as the source, albeit with the restriction that it is only the ultimate source and in fact '*much more probably the title of a*[n unidentified] *prayer which occurs*

[13] G.P. Schiemenz, *King David's Chant in St. John's Cathedral in Nicosia and its Place in the Iconography of the Last Psalms*, Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου 7 (2006) 199–232; G.P. Schiemenz, 'The Ainoi Psalms in the Barlaam Monastery (Meteora)', *Cahiers Balkaniques* 34, *Autour de l'icône* (2006) 179–214.

[14] ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΖΩΓΡΑΦΩΝ, ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΝ ΖΩΓΡΑΦΙΑΝ, ΥΠΟ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΚΑΙ ΖΩΓΡΑΦΟΥ, τοῦ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων, ΑΘΗΝΗΣΙ 1853 (new edition, with annotations, Athens 1885).

[15] Cf. H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*, (Leipzig [2]1924), pp. 151, 154; M. Restle, 'Malerbücher', *RBK* 5 (1995) 1221–1237.

[16] All details essential for the present study have been fully corroborated. Didron's manuscript and therefore Durand's and Schäfer's translations are unaffected by the forgery anyway.

[17] *Ἑρμηνεία* (1853), p. 159, § 313.

[18] A. Papadopoulos-Kerameus, Denys de Fourna, *Manuel d'iconographie chrétienne, Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, St. Pétersbourg 1909.

[19] P. Hetherington, *The 'Painter's Manual' of Dionysius of Fourna* (London 1974) (later paperback editions in the USA by Oakwood Publications (1990) and St. Vladimir's Seminary Press (2000)).

[20] *Ἑρμηνεία* (1853)[14], p. 159.

[21] Papadopoulos-Kerameus[18], p. 128.

[22] Hetherington[19], p. 45

towards the end of the Orthros'[23], thereby indicating that the composition belongs to the realm of liturgy. In a Rumanian edition of the *Hermeneia*, the title is '*toată suflarea să laude pe Domnul*', *Ps. 150*, 6[24].

Is 'The «Let everything that hath breath»' painted liturgy?

The opinion that τὸ πᾶσα πνοή of the *Hermeneia* is *painted liturgy* is pandemic though there is no unanimity as to which part. Yugoslav and Bulgarian scholars take it for granted that the integration of the laud psalms into funeral rites accounts for their pictorial representation[25]. This opinion goes so far as to claim αἶνοι paintings as proof that the respective part of a church or a chapel served funeral purposes (as the southern part of the narthex of Lesnovo and the chapel in an upper story of Chrelju's tower in the Rila monastery, rather unsuitable for funeral rites because of its very position). Stichel acknowledged that the Psalter (as a whole, not the αἶνοι psalms in particular) is abundantly used in the funeral services, but pointed out that this is a general feature of all services rather than an idiosyncrasy of funeral rites[26]. Closer inspection of the pertinent sources revealed indeed, that this hypothesis must be discarded[27].

On the other hand, Brockhaus promoted the idea that the αἶνοι paintings in the Athonite churches are the visual equivalent of the last psalms as sung at the end of the ὄρθρος, either their full text as sung every day, or, on Sundays and certain feast days, an abbreviated version consisting of *Ps. 150*, 6; *148*, 1; *64*, 2[28]. Brockhaus gave preference to the Sunday version, thus accounting for the title in the *Hermeneia*, though only the weekday version would correspond to what actually is depicted in the Athonite churches and elsewhere. The Sunday version, on the other hand, seemed to be supported by an inscription band surrounding the central part of the composition, illustrating *Ps. 148*, 1–2, which consists of laud psalms verses, frequently beginning with *Ps. 150*, 6 followed by *Ps. 148*, 1 and *Ps. 64*, 2, albeit in

---

[23] Hetherington[19], p. 104. In fact, there is no such prayer at the end of the ὄρθρος which terminates with a chant consisting either of the full text of Ps. 148–150 or of the verses *Ps. 150*, 6; *148*, 1; *64*, 2 (*vide infra*).

[24] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Bucureşti 2000, pp. 213–214.

[25] *E. g.*, V.J. Đurić, *Byzantinische Fresken in Jugoslawien*, München 1976, p. 94; D. Piguet-Panayotova, 'La chapelle dans la tour de Khrelju au monastère de Rila', *Byzantion* 49 (1979) p. 363–384, 377–380, 384; D. Piguet-Panayotova, *Recherches sur la peinture en Bulgarie du bas moyen âge*, Paris 1987, pp. 290–293; С. Габелић, *Манастир Лесново. Историја и сликарство*, Београд, 1998, pp. 188–189, 281.

[26] R. Stichel, *Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyzantinischer Vergänglichkeitsdarstellungen. Die Anfangsminiaturen von Psalterhandschriften des 14. Jahrhunderts, ihre Herkunft, Bedeutung und ihr Weiterleben in der griechischen und russischen Kunst und Literatur* [Byzantina Vindobonensia 5], Wien 1971, p. 76.

[27] G.P. Schiemenz, 'The Seven Councils in St. John's Cathedral in Nicosia and their Relation to the Laud Psalms', *Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερας Μονῆς Κύκκου*, submitted.

[28] Brockhaus[15], pp. 80, 155. – Numbering of LXX quotations according to A. Rahlfs, *Septuaginta id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1935. In Lee Brenton's edition[7], *Ps. 64*, 2 is verse 1.

varying sequence and including other verses as well, thus never fully according to the ὄρθρος service[29].

Brockhaus' idea has been widely accepted. In the realm of book illumination, Stichel referred to the role played by *Ps. 150*, 6 in the ὄρθρος service and deduced that there is a connection between the miniature accompanying this verse in the Serbian Psalter in Munich and the liturgical use of the αἶνοι psalms[30]. The nature of such connection remained, however, undefined, and Ševčenko judged Stichel's assumption as unnecessary[31]. Nevertheless, Stichel's initially rather vague concept of a connection between fol. 185 of the Serbian Psalter and liturgy developed later into a general dependence of the αἶνοι paintings (including the wall paintings) on liturgy whose disregard would prevent adequate understanding[32]. The liturgical roots of τὸ πᾶσα πνοή of the *Hermeneia* as well as of the laud psalms wall paintings have been strongly affirmed at the expense of a more secular interpretation, no discrimination having been made between the two types, the former being represented by some Russian ivory tablets and painted icons of closely related iconography. In addition, a '*spiritual interpretation*' of Ps. 149 has been advocated[33]. It must be pointed out, however, that such dependence is a hypothesis which deserves reservations. Within the ὡρολόγιον of the daily services from μεσονύκτικος to ἑσπερηνός, the laud psalms (and Ps. 64) occupy an important though not an outstanding place[34]. In early illustrated Psalter manuscripts (antedating existing αἶνοι wall paintings), the last psalms did not arouse the special attention of the illuminators[35]. Only in later Psalters they have been illustrated in detail, but, e. g. the Serbian Psalter in Munich[36], *ca.* 1370–1395 and hence somewhat younger than the αἶνοι paintings of Lesnovo (1349), fosters the impression that αἶνοι wall paintings may have been the prototype of the miniatures rather than *vice versa*[37]. Thus, no motive is discernible why out of 150 psalms and

[29] Schiemenz (2000)[11], pp. 289–290.

[30] Stichel[26], p. 78.

[31] I. Ševčenko, *Die Bildlegenden*, in: H. Belting (ed.) with S. Dufrenne, S. Radojčić, R. Stichel, I. Ševčenko, *Der serbische Psalter. Faksimile-Ausgabe des Cod. Slav. 4 der Bayerischen Staatsbibliothek München.* Text, Wiesbaden 1978, 83–164, p. 144.

[32] Stichel[6], p. 255–256.

[33] Stichel[6], pp. 227–229, 252–257.

[34] *Ὡρολόγιον τὸ μέγα*, Ἀθῆναι 1988, pp. 16–106, 169–180. The full text of Ps. 64 is sung in the Saturday Μεσονύκτικος service: *ibid.*, p. 41.

[35] S. Dufrenne, *Tableaux synoptiques de 15 psautiers médiévaux à illustrations intégrales issus du texte*, Paris 1978. This applies also to the *Simeon* Psalter which Stichel[6] discussed in conjunction with the Russian ivory tablet in Weimar; *vide infra.*

[36] J. Strzygowski, *Die Miniaturen des serbischen Psalters der königl. Hof- und Staatsbibliothek in München* [Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., 52/II] (Wien 1906); Belting[31], Faksimile, Wiesbaden 1983, fol. 181–185.

[37] G.P. Schiemenz, 'Die Sintflut, das Jüngste Gericht und der 148. Psalm. Zur Ikonographie eines seltenen Bildes in der ravennatischen, byzantinischen und georgischen Kunst', *Cahiers archéologiques* 38 (1990) 159–194, pp. 163–164.

many hymns consisting largely of psalms, just the laud psalms should have been singled out for pictorial representation[38].

Close inspection of the pertinent sources leads us unambiguously to altogether different insights which will be outlined as follows.

La réunion de tous les esprits – Die ganze Geisterwelt – Τὸ πᾶσα πνοή

Spirits (*esprits, Geister*) roam around freely all over the translations of the *Hermeneia* and cause confusion. *E. g.*, Didron called the so-called *dalmatic of Charlemagne*[39] (early 15th century[40]) a perfect example of an illustration of *La réunion de tous les esprits* ('*précisément*' though in the lower part of the embroidery, Paradise is depicted rather than the trees, birds and animals mentioned in the *Hermeneia*)[41]. In Schäfer's translation, it became 'a painting of the *Vereinigung aller Geister*'[42]. In Didron's description of the αἶνοι paintings in Iviron, King David shouts «*Que tout esprit loue le Seigneur*»[43]; Schäfer's translation '*Jeder Geist soll den Herrn loben*'[44] hardly permits to recognize this as a quotation of *Ps. 150*, 6. The solution of the riddle posed by the titles of Didron, Schäfer and Papadopoulo-Kérameus is provided at the very end of the *Hermeneia*. The few lines allotted to the section '*Other inscriptions for the feasts of the Mother of God and the saints*' read, after the titles of three feasts of the Mother of God, Didron: *Les neuf ordres des anges – La Réunion de tous les esprits – La Réunion des apôtres – La Toussaint*[45]; Schäfer: *Die neun Chöre der Engel. Die Vereinigung aller Geister. Die Vereinigung der Apostel. Alle Heilige*[46]; Papadopoulo-Kérameus: Τὰ Ἐννεά Τάγματα τῶν Ἀγγέλων – Ἡ Σύναξις τῶν Ἀσωμάτων – Ἡ Σύναξις τῶν ιβ' Ἀποστόλων – Οἱ Ἅγιοι Πάντες[47]; Hetherington: *The Nine choirs of the Angels – The Congregation of the bodiless [Michaelmas] – The Congregation of the 12 Apostles – All Saints*[48].

The *Lord Sabaoth*, the Lord of Hosts [of heaven], commands the celestial army, and as a terrestrial army is organized in τάγματα, the celestial army is

---

[38] Their character as *laud psalms* does not provide an answer either: Many other psalms praise the Lord in similar phrasing, *e. g.*, *Ps. 134*, 1 Αἰνεῖτε τὸ ὄνομα Κυρίου, αἰνεῖτε δοῦλοι Κύριον, (v. 3) αἰνεῖτε τὸν Κύριον, ὅτι ἀγαθος Κύριος: *Ps. 149*, 1[a] = *Ps. 95*, 1[a]; *97*, 1[a]; Cf. *Ps. 32*, 3.

[39] Dalton[1], pp. 600–601, fig. 380.

[40] D.T. Rice, *Kunst aus Byzanz*, München 1959, p. 87.

[41] Didron[2], p. 238.

[42] Schäfer[4], p. 240.

[43] Didron[2], p. 237.

[44] Schäfer[4], p. 239. For further examples, *vide infra*.

[45] Didron[2], p. 467.

[46] Schäfer[4], pp. 427–428.

[47] Papadopoulos-Kerameus[18], p. 230 (Ἑρμηνεία (1853)[14], p. 266).

[48] Hetherington[19], p. 89.

alike, frequently in the nine τάγματα of Pseudo-Dionysios Areopagita[49]. His *Nine choirs of the Angels* have been described elsewhere in the *Hermeneia*: Didron: *Sur les neuf chœurs des anges*[50]; Schäfer: *Ueber die neun Chöre (der Engel)*, with the Greek title as a footnote: *Περὶ τῶν ἐννέα ταγμάτων*[51]; Papadopoulo-Kérameus: *Περὶ τῶν ἐννέα ταγμάτων*[52]; Hetherington: *Concerning the Nine Choirs [of Angels]*[53]; Rumanian Erminia: *Cum se zugrăvesc cele 9 cete îngereşti*[54]. They serve as the guard of honour of the Lord wherever he is depicted,[55] *e. g.* as the rule (though not compulsorily) in the illustrations of *Ps 148*, 1–2[56]. In independent icons of the *Nine Choirs of the Angels*, their role as servants of the Lord is expressed by a medallion with the bust of Christ (usually the Emmanuel) in the centre[57].

The one-to-one relation of the titles reveals that Didron's *esprits* are the ἀσωμάτοι, the *bodiless*. Ἀσωμάτοι is a common synonym of *angels* (in the wide sense, thus encompassing the whole of the *hosts of heaven*). But the Σύναξις τῶν Ἀσωμάτων[58] is not what in Didron's *Hermeneia* is headed by the title *La Réunion de tous les esprits*, but a well-known, entirely different composition. On an icon, tentatively assigned to the 16th century and entitled Η CVNAΞIC ΤΩ ΑCΩΜΑΤΩ, in the monastery Dionysiou (Athos), Christ (IC XC) enthroned is surrounded by a large group of standing angels. His right hand is raised in the gesture of speaking; with his left hand, he holds an open codex on which the words of *Mt. 11*, 28, Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καγὼ ἀναπαύσω [ὑμᾶς], are written[59]. In the wall paintings of the trapeza of

[49] [A.N.] Didron, 'Iconographie des anges', *Annales archéologiques* 18 (1858) 33–48.

[50] Didron[2], pp. 71–74

[51] Schäfer[4], p. 99.

[52] Papadopoulos-Kerameus[18], p. 45 (Ἑρμηνεία (1853)[14], pp. 57–58).

[53] Hetherington[19], p. 18.

[54] Erminia[24], p. 67

[55] *E. g.*, in the illustration of *Apoc. 11*, 15–19 in the narthex of the katholikon of Philotheou (Athos), the nine τάγματα as well as the Mother of God and St. John Prodromos surround the enthroned Pantocrator who holds his hands symmetrically in a gesture of invitation.

[56] G.P. Schiemenz, 'The Last Psalms in the Monastery Xeropotamou on Mount Athos', *Cahiers Balkaniques* 27 (1997) 39–56, p. 43; G.P. Schiemenz, 'Der 148. Psalm im Athos-Kloster Philotheou', *Georgica* 20 (1997) 111–127, p.118; G.P. Schiemenz (2000)[11], p. 285; G.P. Schiemenz, 'Paintings of the Laud Psalms in Roumania', *Ἐπετηρὶς Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδῶν* 51 (2003) 49–84, p. 59.

[57] *E. g.*, a Russian icon, in the National Museum in Stockholm (Inv. no. NMI 106): W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der russischen Ikonenmalerei in den Grundzügen dargestellt* [Forschungen und Berichte des Kunsthistorischen Institutes der Universität Graz, 3], Graz 1972, pp. 168–169, fig. 344, presumably late 17th/early 18th cent. rather than 16th cent. (kind information by U. Abel, Stockholm). Dionysios of Phourna is concerned only with the iconography of the individual τάγματα, not with the integral composition, and leaves therefore the medallion unmentioned.

[58] D.I. Pallas, 'Himmelsmächte, Erzengel und Engel', *RBK* 3 (1978) 13–119, col. 53–55; P. Huber, *Athos. Leben Glaube Kunst*, Zürich, Freiburg [3]1982, p. 293.

[59] P. Huber, *Heilige Berge. Sinai Athos Golgota – Ikonen Fresken Miniaturen*, Zürich, Einsiedeln, Köln [2]1982, fig. 110; title: Tω: T on top of ω, ACωMATω: AT ligated.

Dionysiou, Ἡ CVNAΞIC TΩN ACΩMAT[ωv][60] is inserted into The fall of Lucifer (icnographically quite different from the prescription of the Hermeneia[61]). A standing angel, surrounded by many other angels (those in the rear indicated only by their nimbi), holds a medallion of the half-figure of the Emmanuel whose both hands are outstretched symmetrically[62]; the text on an open book in front of him is, according to Huber, *Lc. 10*, 18, referring to the fall of Lucifer[63]. On icons of the topic, the Emmanuel medallion is held either by one angel[64], generally identified as Michael[65], or by two angels[66]. An abridged version of the latter variety exhibits the archangels Michael and Gabriel holding jointly the Emmanuel medallion[67] and is aptly called the *Synaxis of the archangels*. On the other hand, the non-anthropomorphic members of the hosts of heaven, *viz.* the seraphim, cherubim and thrones, have been accounted for by the addition of hexa- and tetrapterygs[68] and of the winged wheels[69]. The complete set of the ἀσωμάτοι, organized according to Pseudo-Dionysios Areopagita, is shown on the Stockholm icon[70] which is *The Nine Choirs* and the *Synaxis of the Bodiless* at the same time. The provenance from the latter is clearly indicated by the frame surrounding the central rectangle which is a perfect *synaxis* icon in its own merit[71]. In the *Hermeneia*, the real *Synaxis of the Bodiless* is not described, and facilitated by the iconographic overlap of *Τὰ Ἐννεά Τάγματα* and *Ἡ Σύναξις τῶν Ἀσωμάτων*, its title has been transferred to a wrong composition. The confusion had been enhanced by the inadequate translation of *ἀσωμάτοι* by *spirits* (*esprits*, *Geisterwelt*, *πνεύματα*).

---

[60] T on top of ω; at the end ωv indicated by a γ-shaped sign on top of the ligature of AT.

[61] Didron[2], pp. 75–77; Schäfer[4], p. 104–105; Ἑρμηνεία (1853)14, pp. 58–59; Papadopoulos-Kerameus[18], p. 46; Hetherington[19], p. 18; Erminia[24], p. 67.

[62] F. Spunda, *Legenden und Fresken vom Berg Athos*, Stuttgart 1962, fig. following p. 40; E. Kirschbaum (ed.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vol. 1, Rom, Freiburg, Basel, Wien 1968, *Engel*, pl. I–4; Huber, *Athos*[58], fig. 182.

[63] Huber, *Athos*[58], p. 330.

[64] T.T. Rice, *Ikonen*, London 1962, pl. 8; *Строгановский Иконописный Лицевой Подлинник (Конца XVI – начала XVIII столетии) / Ikonenmalerhandbuch der Familie Stroganow*, Москва 1869, reprint München 1965, pp. 85, 261; B. Rothemund, *Handbuch der Ikonenkunst*, München [2]1966, p. 217; Felicetti-Liebenfels[57], fig. 348; L.P. Knyazeva, N.P. Kuzenina, O.A. Kolesova, *Icon Painting, State Museum of Palekh Art*, Moscow 1994, pl. XII.

[65] However, in the sketch for March 26th in the Stroganov Podlinnik[64], it is definitely Gabriel.

[66] N.P. Kondakov, *Ruská Ikona*, II, Praha 1929, pl. 80, right; Felicetti-Liebenfels[57], figs. 175, 345.

[67] В.И. Антонова, Н.Е. Мнева, *Государственная Третьяковская Галлерея, Каталог Древнерусской Живописи XI – начала XVIII в.в.*, Москва 1963, vol. 1, no. 311, fig. 238; I. Soloveva, *The Assembly of the Archangels Michael and Gabriel*, in: R. Grierson, (ed.), *Gates of Mystery. The Art of Holy Russia*, Fort Worth TX, n. d., pp. 162–164.

[68] Kondakov[66]; Stroganov Podlinnik[64], pp. 85, 261; В.Н. Лазарев, *Новгородская Иконопись* / V.N. Lazarev, *Novgorodian Icon-Painting*, Moscow 1969, pl. 75; Felicetti-Liebenfels[57].

[69] Stroganov Podlinnik[64], p. 261.

[70] Felicetti-Liebenfels[57], fig. 344.

[71] Cf. Rice[64], pl. 8; Felicetti-Liebenfels[57], fig. 348; Knyazeva et al.[64], pl. XII

The *Synaxis of the Apostles* has not been incorporated either, but is likewise a well-known composition. An icon preserved in Moscow, tentatively assigned to Constantinople/ *ca.* 1325, shows the apostles in two rows, four in front and eight in the rear[72]. Quite common is the reduced form akin to the synaxis of the archangels, Sts. Peter and Paul holding a model of the church between them.

'All Saints' and τὸ πᾶσα πνοή

Didron's miss assignment and the dichotomy of titles in Schäfer's edition call for a detailed analysis of the Greek title. The text of the chapter contains four Bible quotations. Unlike Didron, Schäfer tried to identify them, but did so inconsistently and committed strange mistakes[73]. Only the quotation on Christ's scroll was correctly identified: *Prov. 8*, 22–23. The texts on the scrolls of the anthropomorphic hosts of heaven are no Bible quotations but serve to assign them to the proper τάγμα of Pseudo-Dionysios. The following sentence in the French version, '*Autour du ciel, on lit ces mots: «Que tout esprit loue le Seigneur! Louez le Seigneur des cieux! Louez-le au plus haut des cieux! À vous, Seigneur, convient toute louange!»*'[74] was translated as follows: '*Und um den Himmel herum sind diese Worte: "Die ganze Geisterwelt möge den Herrn loben; lobet den Herrn vom Himmel, lobet ihn in der Höhe (Ps. 14, 8), dir, dem Gott gebühret ein Lobgesang" (Ps. 64, 6.)*'[75]: *Tout esprit, Die ganze Geisterwelt*, hence the hosts of heaven, are exhorted to praise the Lord. Both in French and in German, the phrasing is hardly suited to recognize a translation of *πᾶσα πνοὴ αἰνεσάτω τὸν κύριον*, *Ps. 150*, 6. In fact, though he had the Greek text at hand, Schäfer did not assign the first part of the quotations to *Ps. 150*, 6. The second part is not taken from *Ps. 14*, 8, but from *Ps. 148*, 1 (*14*, 8 may be a misprint of *148*, 1), and the final part is not *Ps. 64*, 6, but a variant of *Ps. 64*, 2[76]. It is only the Greek text which reveals that this is indeed a quotation of *Ps. 150*, 6; *148*, 1; *64*, 2: «πᾶσα πνοὴ αἰνεσάτω τὸν Κύριον. αἰνεῖτε τὸν Κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις. σοὶ πρέπει ὕμνος τῷ θεῷ»[77] ('*Let everything that hath breath praise the Lord;*

---

[72] Rice[40], pl. XXXV.

[73] *E. g.*, for the text on the book of the Emmanuel (Didron[2], p. 463: *L'esprit du Seigneur est sur moi; c'est pour cela qu'il m'a oint et m'a envoyé prêcher l'Évangile aux pauvres*, no source given), Schäfer[4], p. 424, quoted [LXX] Ps. 44, 8. The quotation has first been correctly identified as *Lc. 4*, 18 by Papadopoulos-Kerameus[18], p. 228; cf. Hetherington[19], pp. 88, 112; Erminia[24], pp. 233, 240. The primary source is *Jes. 61*, 1.

[74] Didron[2], p. 235

[75] Schäfer[4], p. 237

[76] τῷ θεῷ instead of ὁ θεός. In a new edition of Schäfer's translation, the matter was further blurred by a new mistake, '*Osee 64, 6*' rather than *Ps. 64*, 6 (*Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς. Malerhandbuch des Malermönchs Dionysios vom Berge Athos*, München 1960, p. 115).

[77] Papadopoulos-Kerameus[18], p. 128. The quotations have not been identified in the *Ἑρμηνεία* edition of 1853[14], p. 160.

praise the Lord outside the heavens, and praise him in the heights. An anthem to God is fitting for thee' in Hetherington's translation[78], with reference to *Ps. 150*, 6 for the first part[79], but without identification of the subsequent verses), the very verses sung on Sundays at the end of the ὄρθρος. However, unlike the closing hymn on weekdays, these three verses are not correlated with the contents of the three laud psalms as depicted in the αἶνοι wall paintings, and the words ἐν τοῖς ὑψίστοις ([*'praise him*] *in the highest*' in Lee Brenton's translation) indicate that the sentence refers to the celestial rather than the terrestrial part of the composition described in the *Hermeneia*. This specific assignment has been clearly expressed for the entire 150th psalm in the painting in the chapel of the archangels above the Dupnica gate in the Rila monastery (dated 1845[80]) in which the Lord praised by the hosts of angels, is framed by an inscription band containing *Ps. 148*, 1–2 and the full text of *Ps 150*[81]. For the sake of consistency, it should be mentioned that the hosts of heaven praising the Lord cannot be equated with τὸ πᾶσα πνοή: Being bodiless, they are bloodless, too (and therefore frequently represented in grisaille[82]) and therefore, though anthropomorphic, not equipped with respiratory organs, hence unable to breathe. Πᾶσα πνοὴ does not designate the singers, but the first words of the hymn they are chanting. In conclusion, it is strange that the rather cursory quotation πᾶσα πνοὴ αἰνεσάτω τὸν κύριον, identified as *Ps. 150*, 6 neither by Didron and Schäfer nor by Papadopoulo-Kérameus, yielded the title of the composition. *Ps. 150*, 6 is a very general exhortation which would be suitable to be quoted for its own sake, or as a summary of the whole 150th psalm or of the whole Psalter. As it lacks specific features, the verse has only rarely been illustrated in αἶνοι wall paintings[83], and Russian icons devoted to the whole 150th psalm, quote *Ps. 150*, 1, Хвалите Бога во святых его, rather than *Ps. 150*, 6[84].

---

[78] Hetherington[19], p. 45.

[79] Hetherington[19], p. 104.

[80] C. Christov, G. Stojkov, K. Mijatev, *Das Rila-Kloster. Die Geschichte. Das Bauwerk. Wandmalerei und Holzschnitzerei* [Aus dem Erbgut der bulgarischen Baukunst, 6], Sofia 1957, p. 52.

[81] Schiemenz, *King David's Chant*[13], p. 218.

[82] *E. g.* Christ's angelic bodyguard in the Last Judgement icon formerly in the Hann collection: H. Skrobucha, *Meisterwerke der Ikonenmalerei*, Recklinghausen 1961, pl. L; Auction catalogue *The George R. Hann Collection*, Part One, New York 1980, p. 189, item 90.

[83] Hagios Nikolaos ton Philanthropinon (Γ.Ε.Μ. Γαρίδης, Α. Παλιούρας, *Μοναστήρια νήσου Ἰωαννίνων. Ζωγραφική*, Ἰωάννινα 1993, fig. 198); in view of the similar iconography presumably also in Hagios Meletios, though without explanatory inscription (H. Deliyanni-Doris, *Die Wandmalereien der Lite der Klosterkirche von Hosios Meletios* [Miscellanea Byzantina Monacensia, 18], München 1975, S. 12, Abb. 9). In Galataki (T. Kanari, *Les peintures du Catholicon du Monastère de Galataki en Eubée, 1586. Le Narthex et la Chapelle de Saint-Jean-le-Précurseur* [Τετράδια Βυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας καὶ Τέχνης 8], Athènes 2003, p. 121) *Ps. 149*, 3, 5 und *Ps. 150*, 3–4, 6 have been contracted to one composition. Similarly, *Ps. 149*, 6 und *Ps. 150*, 4–6 form a joint picture in Hagios Nikolaos Bathias (*cf.* the inscriptions communicated by K.M. Φούσκας, *Ἱερά Μονὴ Ἁγίου Νικολάου ἄνω Βαθείας Εὐβοίας, 500 Χρόνια ζωῆς καὶ μαρτύριας*, Ἱερά Μονὴ Ἁγίου Νικολάου Ἄνω Βάθειας Εὐβοίας 1988, pp. 150–151). In Hagios Nikolaos at Tsepelovo,

The lower part of the *Hermeneia* composition is devoted to the praise of the Lord by the terrestrial creation, mainly humans. The description begins with the sentence (Didron) *Au-dessous, les ordres de tous les saints sur des nuages et portant des cartels*[85]; (Schäfer) *Tiefer unten sind die Chöre aller Heiligen auf Wolken und halten Blätter*[86]; (Papadopoulo-Kérameus) *Κατωτέρω δὲ τὰ τάγματα τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ νεφελῶν, βαστάζοντα χαρτία*[87]; (Hetherington) *Below on clouds are the choirs of all the saints, holding scrolls*[88].

All Saints is an apt designation for the Faithful on the earth at all times, the *Chosen People of God* which, to be sure, after the crucifixion of the Son of God are no longer the Jews, but the Orthodox Christians, deceased as well as living – including the Just of the Old Testament, but excluding all who do not confess the true faith, Jews as well as Muslims and all kinds of heretical Christians.

This is exactly what is prescribed for the lower part of the πᾶσα πνοὴ composition: The *choirs of all the saints are the holy forefathers... the prophets... the apostles... the bishops... the martyrs... the holy men... the just kings... the martyred women... the holy women.* It emerges that the composition represents, in fact, the fourth scene mentioned after the synaxes of the bodiless and of the apostles: The Ἅγιοι Πάντες. A comprehensive title would be [Οἱ Ἀσωμάτοι καὶ] οἱ Ἅγιοι Πάντες [αἰνεσάτωσαν τὸν κύριον], the first part referring to the praise of the Lord by the celestial part of the creation and the second part to that by their counterpart on earth from the creation of the world until the presence. Jointly they would praise the Lord by singing a hymn whose first words yielded the title of the scene in the *Hermeneia.*

The position of the scene within the compilation of Dionysios of Phourna suggests eschatological aspects (*vide supra*). Indeed, Gabriel Millet called Ἅγιοι Πάντες '*une simplification du Jugement dernier*' – the judgement of the Faithful

---

illustration of *Ps. 150*, 6 is suggested by similarities with Hagios Nikolaos ton Philanthropinon and Hagios Meletios (absence of the 'sea' notwithstanding); *cf.*: Δ.Ν. Κωνστάντιος, *Προσέγγιση στὸ ἔργο τῶν ζωγράφων ἀπὸ τὸ Καπέσοβο τῆς Ἠπείρου* [Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ, Δημοσιεύματα τοῦ Ἀρχαιολόγικου Δελτίου, 75], Ἀθήνα 2001, pl. 151α. Cf. G.P. Schiemenz, 'Herr, wie zahlreich sind deine Werke! Eine verborgene Psalm-Illustration in Mcxeta', *Georgica* 27 (2004) 173–194, p. 183; Schiemenz, *Barlaam*[13], p. 184.

[84] Антонова, Мнева[67], vol. 2, XVI – *начала XVIII века*, Москва 1963, p. 437, no. 943 (A. D. 1668); G.P. Schiemenz, 'Der 148. Psalm in der Johannes-Kathedrale von Nicosia', Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου 3 (1996) 163–256, pp. 199, 244 (note 248); G.P. Schiemenz, *»Lobet den Herrn vom Himmel her, lobet Ihn in der Höhe«. Russische Ikonen zu den Lobpsalmen*, in: K.C. Felmy, E. Haustein-Bartsch (eds.), *»Die Weisheit baute ihr Haus«. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen* (München 1999), 167–212, pp. 197–198; Schiemenz, King David's Chant[13], p. 223.

[85] Didron[2], p. 235.

[86] Schäfer[4], p. 238.

[87] Papadopoulos-Kerameus[18], p. 128 (Ἑρμηνεία (1853)[14], p. 160).

[88] Hetherington[19], p. 45.

by the benevolent judge (*le juge bienveillant*[89]) for which he coined the title *The Convocation of the Chosen [People]* (*l'appel des élus*[90]): The Last Judgement without hell[91]. Indeed, in the church of the princes in Curtea de Argeş (Rumania), there is a late 18th or even 19th century wall painting of the *Sunday of All Saints* (the Sunday after Whitsunday) which as a whole and in many details resembles a Last Judgement (Fig. 1)[92]. In compliance with the theology of icons, the church in which the liturgy is performed, is a micro-cosmos in which the Pantocrator in the cupola (representing heaven) looks down on his chosen people, represented by all those depicted on the walls in appropriate hierarchy and including the actual congregation which chants hymns to the Lord which largely consist of palms. Thus, every church service is a convocation of the Chosen People, and the pictorial representation on portable icons or in wall paintings an expression of the hope of the Faithful to finally meet the benevolent judge who will admit them to Paradise.

The iconography of All Saints is less strict than that of many other compositions. The '*dalmatic of Charlemagne*' and a number of icons show the main part as a circular arrangement[93]. In the central circle, the Benevolent Judge is enthroned. In a larger circle, angels occupy the upper hemisphere, all saints the lower hemisphere. Into the large group of saints, the figures of the Deesis, the Mother of God and St. John Prodromos may be inserted on either side of the throne of the *Hetoimasia*[94] or on either side of Christ[95], but not as a necessity[96]. An icon of this type is reproduced as a specimen of *All Saints* in a handbook of icon painting. The explanatory text is verbatim Schäfer's *Die ganze Geisterwelt* (including the errors in the Bible quotations as printed in the second edition of 1960; the word *Geisterwelt* slightly changed into *Geisteswelt*) except the final sentence devoted to the animals and trees[97].

Such circular arrangement is unusual for a rectangular icon. It is, however, exactly what the *Hermeneia* prescribes for *τὸ πᾶσα πνοή*. These words are repeated twice in the section on how a narthex has to be painted: '... ποίησον τὸ Πᾶσα Πνοὴ οὕτως ... ὁποῦ εἶναι τὸ Πᾶσα Πνοή'[98] (*two cupolas, in one of them paint the 'Let everything that hath breath' ... in the right hand one with the scene of the 'Let*

---

[89] G. Millet, *La Dalmatique du Vatican. Les Élus, Images et Croyances*, Paris 1945, p. 21.

[90] Millet[89], p. 1.

[91] Millet[89], p. 99.

[92] I.D. Ştefănescu, *La Peinture religieuse en Valachie et Transylvanie depuis les origines jusqu'au XIXe siècle*, Texte [Orient et Byzance, VIII], Paris 1932, p. 44.

[93] Dalton[1], fig. 380; Millet[89], fig. 4, pl. I, 2; Skrobucha[82], pl. XXXI; Rothemund[64], p. 333; Huber, *Athos*[58], fig. 157; ΗΜΕΡΟΔΕΙΚΤΗΣ 2009, Ἐκδοσεις Ἱερᾶς Μονῆς Παναγουλάκη, June 1st/14th.

[94] Millet[89], pl. I,

[95] Skrobucha[82], pl. XXXI; Rothemund[64], p. 333; Huber, *Athos*[58], fig. 157.

[96] Dalton[1], fig. 380; Millet[89], fig. 4.

[97] Rothemund[64], pp. 333–332. As no reference is given, this remarkable assignment must be credited to the editor, B. Rothemund.

[98] Papadopoulos-Kerameus[18], p. 220 (*Ἑρμηνεία* (1853)[14], pp. 254–255).

everything that hath breath', put John Damascene[99]), again *la réunion de tous les esprits* in the French translation of Durand *(... représentez dans l'une (= coupole) la réunion des esprits ... A droite, au lieu où est la réunion de tous les esprits...*[100]), in Schäfer's German translation the word *Geisterwelt* slightly changed into *Geisterschaar*[101].

Because of the location of the scene in a cupola, the composition must be circular. What the painter is supposed to paint is described as follows: καὶ μέσον ποίησον τὸν Χριστὸν μὲ τα Τάγματα τῶν Ἀγγέλων, καὶ κατωτέρω τριγύρου τὰ Τάγματα τῶν Ἁγίων[102] (au milieu le Christ, avec les ordres des anges, et, un peu plus bas, sur trois zones, les ordres des saints[103]; *und mache in der Mitte Christus mit den Chören der Engel, und darunter rundum die Chöre der Heiligen*[104]; *in the middle paint Christ with the choirs of the angels, and the choirs of the saints round below*[105]). It is obvious that this phrasing matches in no way the illustration of the αἶνοι psalms, but could serve excellently as a description of the *All Saints* icons.

The *Synaxis of the Bodiless* (as distinct from *All Saints*) is again referred to in a section of the *Hermeneia* dedicated to the texts to be written on Christ's book. That the Synaxis and τὸ πᾶσα πνοή are independent scenes, is expressed by different quotations on the book, *Lc. 10*, 18 in the former, *Prov. 8*, 22–23 in the second case[106]. The Greek text, Ὅταν εἰς τὴν Σύναξιν τῶν Ἀσωμάτων «Ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα»[107], leaves no doubt concerning the identity. Of the three translators, only Durand has fully grasped the sense: Lorsque vous le [= le Christ] représentez avec les anges: «J'ai vu Satan tombant du ciel comme un éclair»[108]. Schäfer chose again his inappropriate *Geisterschaar: Wenn du ihn mit der Schaar der Geister malst. "Ich sah den Teufel wie einen Stern vom Himmel fallen" (Luc. 10, 18.)* (Stern rather than *Blitz*)[109]. The English translation, When among the congregation of souls: 'I beheld Satan, as lightning fall from heaven' (with reference to *Lc. 10*, 18)[110] is

[99] Hetherington[19], p. 85.
[100] Didron[2], p. 435. Cf. *Erminia*[24], p. 237.
[101] Schäfer[4], p. 402.
[102] Papadopoulos-Kerameus[18], p. 220 (Ἑρμηνεία (1853)[14], p. 255).
[103] Didron[2], p. 435.
[104] Schäfer[4], p. 402.
[105] Hetherington[19], p. 85.
[106] Note that *Sprüchw. 8, 22, 23* in Schäfer's original book[4] is correct, while *Spr. 8, 22/33* in the new edition of 1960[76] is not.
[107] Papadopoulos-Kerameus[18], p. 228; slightly different in the Ἑρμηνεία edition of 1853[14], p. 263, *e. g.* πεσόντα rather than πεπτωκότα and hence in full compliance with the canonical text though the source *Lc. 10*, 18 is not provided.
[108] Didron[2], p. 463.
[109] Schäfer[4], p. 424.
[110] Hetherington[19], pp. 88, 112.

entirely incomprehensible (a back-translation would yield ἡ ἐκκλησία τῶν ψύχων).

The accommodation of the circular *All Saints* composition in a rectangular frame leaves empty space in the upper corners which may be occupied by prophets (Daniel and King Solomon in two Greek icons (17th cent.[111]) and a wide margin below. The latter could be used for secondary scenes supporting the eschatological connotation of the *Convocation of the Chosen People.* In a number of cases, Paradise (as in paintings of the Last Judgement) is depicted[112], or a simplified version thereof[113], with trees and flowers as parts of the typical iconography of the Garden Eden. Another method of adjusting the original cupola decoration to a rectangular frame consisted of arranging the *three zones*[114], horizontally[115] and use a fourth zone for paradise. This has been done in a Greek icon (15th cent.) formerly in the Hann collection[116]. Still another way has been chosen in the rectangular wall painting of *The Sunday of All Saints* in the *church of the princes* at Curtea de Argeş: The *Last Judgement without the Damned* is a detailed scene strongly indebted to the typical *Last Judgement* which is also a rectangular composition[117]. At Mofleni (Wallachia), the painting occupies a conch and thus is a hybrid of the circular and the rectangular arrangements: The clipeus with Christ held by two flying angels is below the upper curvature of the conch whereas flattening of the middle and the lower zones would lead to a rectangular composition[118].

The Russian Хвалите Господа Icons

In rectangular arrangement, the same composition is met in a number of Russian ivory tablets and painted icons as well as in a wall painting at Jaroslavl. These objects are not expressly designated as *All Saints* icons, but have been named Хвалите Господа с небес, *Praise the Lord from the heavens* (*Ps. 148*, 1),

---

[111] Skrobucha[82], pl. XXXI, pp. 171–172; Huber, *Athos*[58], fig. 157.

[112] Millet[89], pl. I, 2; Skrobucha[82], pl. XXXI; Rothemund[64], fig. on p. 333; Huber, *Athos*[58], fig. 157.

[113] Dalton[1], fig. 380; Millet[89], fig. 4.

[114] Didron[2], p. 435; Papadopoulos-Kerameus[18], p. 220.

[115] This is the way how the αἶνοι cycle which is also a cupola decoration, has been adapted to a vertical wall, as in the Cetăţuia monastery near Iaşi and in Sveti Cxoveli, Mcxeta, Georgia: Schiemenz, *Nicosia*[84], pp. 166, 206–207; G.P. Schiemenz, 'The Role of the Church in the Laud Psalms Paintings in St. John's Cathedral in Nicosia', *Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου* 8 (2008) 141–170, p. 146.

[116] H.P. Gerhard, *Welt der Ikonen, Recklinghausen*, ²1963, pl. XI; Hann Collection[82], item 91, entitled *Adoration of the True Cross (All Saints)* and described as the *upper portion of a complete icon of The Last Judgement, Greek, 17th cent.* (p. 190); no inscriptions. A Russian icon of the *Adoration of the True Cross (All Saints)*, assigned to the 17th cent., *ibid.*, item 10, p. 38 (no paradise).

[117] Millet[89], p. 7, mentioned a Russian polyptych in the treasure of the Great Lavra (Athos) entitled Nedělia vsěch stych (*Sunday of All Saints*), regrettably without illustration.

[118] Ştefănescu[92], pl. 60, 61.

after the beginning of (in some examples rather long) inscriptions in their uppermost part[119]. On the respective part of an icon from Palekh (ca. 1800) in Recklinghausen[120], the red title ХВАЛЇТЕ ГДА С НБЕСЪ is obviously a later addition. In fact, except the alleged titles, they conform closely to what is described as πᾶσα πνοή in the *Hermeneia*[121], and, like the latter, have been believed to be equivalents of the laud psalms wall paintings[122]. However, they are devoid of any detail referring to the 149th or 150th psalm and do not illustrate the individual verses of Ps. 148. The discrepancies – iconographical with respect to the αἶνοι wall paintings, *Ps. 148*, 1 vs. *Ps. 150*, 6 with respect to the *Hermeneia* – were disregarded. E.g., a Хвалите Господа icon in the church of Sts. Peter and Paul in Novgorod[123] had been presented as *Jeder Atemzug lobt Gott* (*Ps. 150*, 6)[124]. A similar icon in the cathedral of the Rogožskoe cemetery in Moscow[125] has been published as *Alles was Odem hat, lobe den Herrn* (again *Ps. 150*, 6)[126]. An ivory tablet, acquired by J. W. Goethe for the collection of the grand duke of Sachsen-Weimar, first presented as *Elfenbeinrelief mit Darstellung des 148. Psalms »Lobpreiset den Herrn«* [= *Ps. 148*, 1]. *Rußland, 18. Jahrhundert*[127], has later been published anew, now with the legend *«Alles, was Odem hat, lobe den Herrn». Russische Reliefikone (17. Jahrhundert)*[128], though the inscription in the upper part of the tablet reads (in Russian) *Praise the Lord from the heavens / praise him in the highest! Praise him, all his angels*[129]. While in the first publication, the reference to *Ps. 148*, 1–2 is correct, the bias that the icon is an illustration of Ps. 148 has precluded the proper understanding of an eye-catching detail in this and another ivory tablet.

In the Weimar tablet, a long, narrow, dotted band runs in bends from the stars below the Ps. 148 inscription down to two fighting reptiles close to the lower rim[130]. It has been claimed that it symbolizes the natural phenomena of *Ps. 148*, 8, fire, hail, snow, mist and the stormy wind[131]. *Mist* translates the word in the

---

[119] Антонова, Мнева[67], vol. 2, pp. 437–438, 480, nos. 944, 1006. Cf. A. Effenberger, *Goethe und die »Russischen Heiligenbilder«. Anfänge byzantinischer Kunstgeschichte in Deutschland* [Beiträge der Winckelmann-Gesellschaft, 18], Mainz 1990, legends to figs. 4, 6.

[120] Schiemenz, *Weisheit*[84], pl. 14.

[121] Schiemenz (2000)[11], pp. 288–289.

[122] Stichel[6], p. 255 (*"auf dem Weg von einer Vers-für-Vers-Illustrierung des Psalms zu einem vom Psalmtext unabhängigen Bild"*).

[123] Cf. Felicetti-Liebenfels[57], p. 160; Schiemenz, *Weisheit*[84], p. 179, note 73.

[124] M. Alpatov, N. Brunov, *Geschichte der altrussischen Kunst*, Baden, Wien, Brünn, Leipzig 1932, p. 364.

[125] *Древние иконы старообрядческого кафедрального Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве* (1956), fig. 9. Cf. Schiemenz, *Weisheit*[84], p. 170.

[126] Felicetti-Liebenfels[57], legend of fig. 329.

[127] Effenberger[119], fig. 4.

[128] Stichel[6], fig. 15.

[129] Effenberger[119], p. 36, 70, fig. 4; Schiemenz, *Weisheit*[84], p. 178; Stichel[6], p. 256.

[130] Effenberger[119], fig. 4; Schiemenz, Weisheit[84], fig. 2; Stichel[6], fig. 15.

[131] Effenberger[119], p. 37, *Nebel (mist)* as in the *Neue Jerusalemer Bibel* (A. Deissler, A. Vögtle, eds.), Freiburg, Basel, Wien [2]1985, p. 860, and a Roman Catholic Bible, *Fire and hail, snow and mist,*

Hebrew psalter which corresponds with κρύσταλλος, *ice*, in the Septuagint. Based on the latter, the Slavonic psalter has голоть, *ice*[132]. This has been taken into account by Stichel who left aside the stormy wind and took the band as a representation of fire and the three hypostases of water[133]. The same band, albeit not dotted, is depicted on a similar tablet in St. Petersburg[134] while it is absent on similar ivory tablets[135] and painted Хвалите Господа icons[136]. A realistic depiction of fire, hailstones, snowflakes and icicles as well as the stormy wind personified as a half-naked man blowing a wind instrument or as a trumpet-blowing ἀσώματος is *guiding fossils* in the αἶνοι wall paintings; neither can an illustration of *Ps. 148*, 8 have degenerated into such an abstract symbol, nor can the Russian ivory carvers have conceived it independently. On the other hand, not surprisingly for a composition closely related with the common Last Judgement, the *Convocation of the Chosen People* is ichnographically much indebted to the latter. In Russian Last Judgements, the snake of *Gen. 3*, 15 reappears frequently. Originating in the lower part of the icon (= hell), it winds its way through the complicated composition and has its head either at Adam's feet to *watch against his [= Eve's and hence Adam's seed] heel*[137] (Adam, *man*, representing his progeny according to *Gen. 3*, 15[138]), or, more rarely, at the feet of the Lord who has promised to *watch against thy [= the*

---

storm winds that fulfil his word: The Holy Bible, ... New Testament and Psalms in the Confraternity text (J.P. O'Connell, ed.), Chicago 1954, p. 545; *Fire and hail, snow and vapour, stormy wind fulfilling his word* in the King James Bible (*The Holy Bible, containing the Old and New Testaments; translated out of the original tongues*, Cambridge, n. d. (19th cent.) (with dedication to King James), p. 684), *Dampf* in Luther's German translation.

[132] Strzygowski[36], p. 63; V. Jagić, *Einleitung*, ibid., p. XXXIV; Ševčenko[31], p. 141; Belting[36], fol. 181v; M. Altbauer, *Der älteste serbische Psalter* [Slavistische Forschungen, 23], fol. 205v; Schiemenz, *Weisheit*[84], p. 172 Anm. 33; Vulgata: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, que faciunt verbum ejus* (*Biblia Sacra Vulgatae editionis juxta exemplaria*... Romae 1592 & 1593 (V. Loch, ed.), Ratisbona [7]1899, p. 233); *La Sainte Bible* traduite par Lemaistre de Sacy, 2 (Paris 1841), p. 418: *Feu, grêle, neige, glace, vents qui excitez les tempêtes, vous tous qui exécutez sa parole.*

[133] Stichel[6], p. 256.

[134] I. Pleshanova, *Praise the Lord*, in: Grierson[67], fig. on p. 271; Schiemenz, *Weisheit*[84], fig. 1.

[135] Т.В. Николаева, *Произведения мелкой пластики XIII–XVII веков в собрании Загорского музея*, Каталог, Загорск 1960, pp. 211–213, no. 94; Effenberger[119], fig. 6.

[136] Kondakov[66], pl. 97 (left); *Древние иконы*[125], fig. 9; Felicetti-Liebenfels[57], fig. 329; Schiemenz (2000)[11], fig. 2; Schiemenz, *Weisheit*[84], figs. 3, 4, 6, pl. 13–15.

[137] Skrobucha[82], pl. L; Антонова, Мнева[67], vol. 1, pp. 121–124, no. 64, fig. 72, vol. 2, pp. 36–37, no. 381, fig. 10; Felicetti-Liebenfels[57], fig. 353; М.В. Алпатов / M.V. Alpatov, *Древнерусская Иконопись, Early Russian Icon Painting*, Москва / Moscow 1974, pl. 113; Hann Collection[82], p. 189, item 90; D.S. Lichatschow, V.K. Laurina, W.A. Puschkarjow, *Nowgoroder Ikonen des 12. bis 17. Jahrhundert*, Leningrad 1981, pl. 72; K. Weitzmann, G. Alibegašvili, A. Volskaja, M. Chatzidakis, G. Babić, M. Alpatov, T. Voinescu, *The Icon*, New York 1987, p. 281; *1000 Jahre russische Kunst. Zur Erinnerung an die Taufe der Rus im Jahr 988*, exhibition catalogue, Москва, Schleswig, Wiesbaden 1988–1989, pp. 102, 352–353, no. 124; P. Hunt, 'Confronting the End. The Interpretation of the Last Judgment in a Novgorod wisdom icon', *Byzantinoslavica* 65 (2007) 275–325, pl. 1. Cf. D.M. Goldfrank, 'Who put the snake on the icon and the tollbooths on the snake? A problem of Last Judgment iconography', *Harvard Ukrainian Studies* 19 (1995) 180–199.

[138] Verse 16 according to Lee Brenton[28].

serpent's] head[139]. Having lost its *raison d'être*, the detail has been preserved in these ivory tablets[140].

Viewed as *The Convocation of the Chosen People*, these icons become easily understandable. They represent the praise of the Lord by his celestial and terrestrial subjects, down to the living people. As a matter of course, they praise the Lord by singing hymns (as demanded in *Ps. 32*, 3; *95*, 1; *97*, 1; *149*, 1), and many hymns are either psalms or chants based on psalms. A first choice, again as a matter of course, is the laud psalms, Ps. 148–150. What they sing, does not matter – in the *Hermeneia*, the emphasis is on *Ps. 150*, 6, in the Russian icons on the 148th psalm. Both versions convey the same message. For better appreciation by the beholder, the text of the chants is added in writing, but it is not depicted. αἶνοι wall paintings often include King David holding a scroll with the words of *Ps. 150*, 6. This means that he is singing a chant containing 'πᾶσα πνοὴ αἰνεσάτω τὸν κύριον'; it does not mean that what he is singing has been illustrated[141]. Pictures associated with texts of psalms are not always illustrations of these texts. *E. g.*, in the psalter Vatic. gr. 752 (2nd half of 11th cent.), each psalm is accompanied by one (or, in some cases, a few) miniature(s) which are not visual versions of the adjacent texts. In the miniature belonging to Ps. 148, David speaks what pseudo-Athanasios said in his commentary on the opening verses (*Ps. 148*, 1–2). Similarly, Ps 149 is associated with a depiction of Isaiah speaking the words found in John Chrysostom's commentary on verse 2; in the miniature belonging to Ps. 150, five men, the first two prostrated, are approaching Christ enthroned who speaks words taken from John Chrysostom's commentary on verse 1[142]. None of these miniatures is devoted to the contents of the psalms which is neither helpful nor essential for proper appreciation of the meaning of the pictures.

The rectangular arrangement and the association with hymns based on the laud psalms made *All Saints* suitable to serve as a prototype for the final miniature in the Serbian Munich Psalter[143]. Such iconographic heritage would account for the striking difference between this miniature and those illustrating the 148th and 149th psalms and the preceding verses of Ps. 150[144]. A blue segment representing heaven contains a bust of Christ (IC XC) surrounded by two angels, stars and the sun and the moon. The eschatological connotation has been expressed by the colours of the celestial bodies, black for the sun and red for the moon according to *Joel 3*, 4 [2, 31], *Act. 2*, 20 and *Apoc. 6*, 12. In compliance with an eschatological meaning, the Lord holds his hands in the gesture of invitation[145] (which is distinct from the

[139] E. Smirnowa, *Moskauer Ikonen des 14. bis 17. Jahrhunderts*, Leningrad 1989, pl. 113.

[140] Schiemenz, Weisheit[84], p. 172.

[141] Schiemenz, *King David's Chant*[13], p. 214, 223, figs. 1, 4–6, 9.

[142] E.T. De Wald, *The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint*, vol. III, *Psalms and Odes*, Part 2: *Vaticanus graecus 752*, Princeton, Oxford, The Hague 1942, pp. VII, 39–40, fol. 443v, 445v and 447r.

[143] Strzygowski[36], frontispiece; Belting[36], fol. 185; Ševčenko[31], p. 144, S. Dufrenne, *Die Psalmen*, in: Belting[31], 192–250, pp. 248–249.

[144] Belting[36], fol. 181v, 182r, 182v, 183r, 183v, 184r, 184v.

[145] Millet[89], p. 24.

gestures of speaking and of benediction[146]) as is also the case with Jesus Christ, King of kings and Great high priest in the central deisis as well as with the Lord Sabaoth within an analogous segment of heaven in the *Sunday of All Saints* in Curtea de Argeş. Below, the zones of the *Chosen People* have been abridged to only one row of men in rich garments, including princes (or kings) and clerics. Personifications of Day (with a raised burning torch) and Night (with an extinct torch pointing to the ground) have been added. Further down, quadrupeds, reptiles and birds (including the double-headed Serbian eagle) fill the lower part of the rectangular miniature, just as they do in the Хвалите Господа icons. In the Serbian miniature (and hence, by analogy, in the Хвалите Господа icons) the animals cannot be assigned to *Ps. 148*, 10, because these verses have already been illustrated on fol.181^{v}[147]. The picture has no counterpart in αἶνοι wall paintings.

As a secondary topic, Paradise as shown on some *All Saints* icons may be replaced by other themes. The animals and trees depicted on the Russian icons and mentioned in the *Hermeneia* are such secondary themes either. If the *Chosen People* sing the 148th psalm, an allusion to *Ps. 148*, 9–10 would be appropriate. However, the words inserted between the trees above the animals on a Хвалите Господа icon in St. Petersburg are not *Ps. 148*, 9–10[148]. But if, in compliance with the *Hermeneia*, they sing a hymn beginning with *Ps. 150*, 6, it would be illicit to conclude from the animals that their chant included Ps. 148, too: *All* that breathes shall praise the Lord[149], and animals do breathe, too. The animals on the Russian icons (and in the final miniature of the Munich Psalter) are not in the attitude of praising the Lord. Predators and their potential victims roam peacefully as in Paradise of *Genesis*. The trees and plants, hills and mountains conform with the iconography of Paradise at the beginning as well as at the end of creation[150]. The animals thus underline the identity of the *Benevolent Judge* with the *Preexisting Logos* (*vide infra*).

After all, the πᾶσα πνοὴ of the Hermeneia and the Хвалите Господа icons are not equivalents of the αἶνοι wall paintings but illustrate a quite different topic, *viz. All Saints*. Their association with the feast celebrated on the Sunday eight weeks after Easter has remained unnoticed because of the unfamiliar titles which

---

[146] Cf. the Pantocrator of the αἶνοι with empty hands at Arbanasi (Bulgaria), Katarrakti Oktonias (Euboia), Melissourgoi (Epiros), Varyades (Epiros), in the church of Hagios Achilleios at Pentalopho, in the Creţulescu church in Bucharest, in St. John's cathedral in Nicosia, in the monasteries Megali Panagia (Samos), Philotheou (Mount Athos), Sistrouni (Epiros) and Panagias Toskesi (Epiros): Schiemenz, Nicosia[84], pp. 169–170, 210–211, fig. 1; Schiemenz, Philotheou[56], p. 117, pl. 3–2; G.P. Schiemenz, 'Die letzten Psalmen in der Christi-Geburt-Kirche in Arbanasi', *Ἑπετηρὶς Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδῶν* 49 (1994–1998) [1999] 151–184, p. 154; Schiemenz (2000)[11], fig. 7; Schiemenz, *King David's Chant*[13], p. 209; Δ. Καμαρουλίας, *Τὰ Μοναστήρια τῆς Ἠπείρου*, vol. 1, Ἀθῆνα 1996, figs. 589, 629.

[147] Strzygowski[36], p. 63, pl. XLI; Belting[36], fol. 181^{v}; Ševčenko[31], pp. 141–142, Dufrenne[143], p. 244.

[148] Kondakov[66], pl. 97 (left); Schiemenz (2000)[11], fig. 2; Schiemenz, *Weisheit*[84], figs. 4, 5 (the proposal that these words constitute part of *Ps. 148*, 7 (ibid., p. 193) is ruled out by the letter Д behind ВСЯ).

[149] Cf. Stichel[6], p. 255.

[150] Millet[89], fig. 4, pl. I, 2.

are the first words of the hymns which the new *Chosen People of God* sings together with the hosts of heaven in praise of the Lord.

Some *All Saints* icons bear the title ΑΓΙΟΙ ΠΑΝΤΕС[151]. As many icons of other topics, the Хвалите Господа icons do not. Much too long to represent a title[152], the inscriptions at the upper rim are the texts of the hymns or the first part thereof[153]. That for the equivalent section in the *Hermeneia* other words than the proper title of the scene have been used, is not without precedent: The Vatican dalmatic quotes *Joh. 11*, 25[154]. The text on the book/scroll is different in both cases: *Mt. 25*, 34, [*Then the king will say to those on his right hand,*] '*Come, blessed of my Father, take possession of the kingdom prepared for you from the foundation of the world*', on the dalmatic correlates with the representation of Paradise at the end of days; *Prov. 8*, 22–23 in the *Hermeneia* emphasizes Christ's role as the *Preexisting Logos*. In the painter's manual, it defines the eternity of the Lord even before time was made; on the embroidery, it is the invitation of the Lord to his *Chosen People* at the end of time. In the αἶνοι wall paintings, though *Dtn. 32*, 39 is the most frequent quotation (Athos: Dochiariou I, Karakallou, Xeropotamou, cemetery chapel of Grigoriou; Thessaly: Dousiko, Roussanou, Redina; Hagios Dionysios at Palaiochora/Aigina; Argolis: Hagia Paraskevi besides the monastery of the Koimesis of the Theotokos near Sophiko, Panagitsa and Hagios Merkourios at Ligourio; Mcxeta/Georgia; at least 14 churches in Messenia and Laconia)[155], there is a fairly broad variety (*Ex. 3*, 14 in Hagios Georgios Armas, *Ps. 32*, 13 at Makryalexi, *Prov. 8*, 22–23 in the Koukouzelissa chapel of the Great Lavra, *Jes. 61*, 1/*Lc. 4*, 18 in Saints Peter and Paul at Levkothea and in Hagios Nikolaos at Tsepelovo, both in Epiros, *Joh. 8*, 12 in the katholika of the Timios Prodromos monastery near Serrai and the Philanthropinon monastery/Ioannina, *Joh. 11*, 25 in Hagios Nikolaos at Kozani, a variant of *Joh. 14*, 6 in Koutloumousiou, *Joh. 18*, 36

---

[151] Millet[89], pl. I, 2; Skrobucha[82], pl. XXXI; Huber, *Athos*[58], fig. 157.

[152] Stichel[6], fig. 15; Effenberger[119], figs. 4, 6; Schiemenz, *Weisheit*[84], figs. 1, 2, 3; Pleshanova[134], fig. on p. 271.

[153] These inscriptions correspond to the circular inscription band surrounding the illustration of *Ps. 148*, 1–2 in many αἶνοι wall paintings. They consist of psalm verses which are not explanatory aids for the depicted scenes, but are the texts of the hymns sung to praise the Lord (cf. Schiemenz, *King David's Chant*[13], 214–218), as borne out by repetitions (such as *Ps. 64*, 2), typical in liturgical use; cf. Stichel[6], p. 252.

[154] Dalton[1], p. 601.

[155] *E. g.*, Schiemenz, *Sintflut*[37], p. 167–169; Schiemenz, Xeropotamou[56], p. 43; G.P. Schiemenz, 'The 148th Psalm in the Monastery Karakallou on Mount Athos', *Cahiers Balkaniques* 27 (1997) 59–81, pp. 63–66; Schiemenz, *Herr, wie zahlreich*[83], p. 191; Schiemenz, *King David's Chant*[13], p. 210; Th. Provatakis, *Berg Athos* [Griechische Landschaften, 13], Thessaloniki s. a., fig. on p. 34. The Hermeneia prescribes *Dtn. 32*, 39 followed by *Jes. 45*, 12 for the naos dome in the vicinity of the cherubim and thrones (Didron[2], pp. 423–424; Schäfer[4], p. 393; Ἑρμηνεία (1853)[14], p. 249 (incompletely quoted: 'Δευτερ. λβ'. Ἡσαΐας'); Papadopoulos-Kerameus[18], p. 215; Hetherington[19], p. 84; *Erminia*[24], p. 233). The adoption of the quotation by the iconography of the αἶνοι is evidence of the iconographic borrowing.

in Dochiariou II[156]); hence the dichotomy is not without parallel. It correlates with the lower parts of the compositions: On the dalmatic and related objects, the goal of the invitation – Paradise in its eschatological iconography – is shown, whereas in the Hermeneia and the Хвалите Господа icons, the emphasis is on the praise of the Eternal Lord and Paradise aptly represented according to *Genesis*.

Dionysios of Phourna, dealing with wall paintings, obviously had a circular arrangement of the Pantocrator section of his πᾶσα πνοή in mind: '*In a circle round him are the nine choirs of angels, Thrones, Cherubim and Seraphim*'[157]. A number of Хвалите Господа icons lack the *Nine Choirs*, but have the circular arrangement[158]. Three icons, one in the church of the Old Believers in Riga, one in the Preobraženskoe cemetery in Moscow, the third one in Recklinghausen, depict the *Nine Choirs*, but adapt them to the rectangular shape of the icon. They do so by recourse to the pattern of the Stockholm icon of the *Synaxis of the Bodiless*: The angels of the central compartment are omitted, and the medallion of Christ is enlarged. The result is an icon within the icon, and in view of the inserted icon, it would not be unreasonable to take *partem pro toto* and call the icon a Σύναξις τῶν Ἀσωμάτων – *La réunion de tous les esprits*. On the Preobraženskoe icon, the text on Christ's book, *Joh. 7*, 24, *Do not judge superficially, but be just in your judgements*, is appropriate for the *Last Judgement without the Damned*. The hosts of heaven sing *Ps. 148*, 1–6, as borne out by the inscription at the upper rim of the icon. The second line would have provided the space for the continuation; however, the verses fitting for the *Chosen People*, *Ps. 148*, 7–10, are written below the Synaxis. Thus, each section of the exhortation to praise the Lord has been given its appropriate place, *Ps. 148*, 1–6 above the celestial part of the creation, *Ps. 148*, 7–10 inserted into its terrestrial part.

The Хвалите Господа icon in Recklinghausen follows essentially the same pattern[159]. The bottom and the lower parts of the lateral sides of the inserted *Synaxis* icon are framed by a long inscription in red letters which is the text of *Ps. 150*, 3–6, *Praise him with the sound of a trumpet; praise him with psaltery and harp. Praise him with timbrel and dances; praise him with stringed instruments and the organ. Praise him with melodious cymbals; praise him with loud cymbals. Let every thing that has breath praise the Lord...* Unlike the explanatory psalm quotations in αἶνοι wall paintings, this is by no means the verbal equivalent of what has been painted[160]. In the upper part of the wide frame of the icon, there is an

[156] Schiemenz, *Nicosia*[84], pp. 201, 247; G.P. Schiemenz, 'Gabriel Millet's Ark of the Covenant in the Great Lavra at the Holy Mountain', *Macedonian Studies* 12, N. S. 1 (1995), 3–42, p. 10; Schiemenz, *King David's Chant*[13], p. 210, 222.

[157] Hetherington[19], p. 45.

[158] Kondakov[66]; pl. 97 left; *Древние иконы*[125], fig. 9; Felicetti-Liebenfels[57], fig. 329; Schiemenz, *Weisheit*[84], figs. 4, 6, pl. 13, 14.

[159] Schiemenz, *Weisheit*[84], pp. 203–204, 206, pl. 15.

[160] An earlier analysis of the icon *with the eyes of the believer* in the creed that it is an illustration of Ps. 148 resulted inevitably in a contradiction (Schiemenz, *Weisheit*[84], p. 206; cf. p. 203).

illegible inscription in different colour and paleography. Whether it consisted of the beginning verses of Ps. 150 or not, remains a matter of conjecture. Filling the space between the upper zone of the people praising the Lord, the red inscription is appropriate to represent their chant. Preceded by *Ps. 148*, 1–2; *150*, 1–2, the same chant is sung by the hosts of heaven in praise of the Lord in the chapel of the archangels above the Dupnica gate in the Rila monastery. Since *Ps. 150*, 6 summarized the contents of the whole psalter, this verse could well yield a magnificent finale and thus qualify for the title: ВСЯКО ДЫХАНЇЕ – τὸ πᾶσα πνοή.

Schäfer's footnote is proof, that this was the title in Didron's copy of the *Hermeneia*. The reason why Durand replaced it by the Σύναξις τῶν Ἀσωμάτων remains obscure. Of the titles offered on the final page of the Greek *Hermeneia*, *Οἱ Ἅγιοι Πάντες* would have been the better choice. Schäfer who was loyal both to the Greek manuscript and the French translation, did not try to resolve the enigma and retained both versions.

The Benevolent Judge in the Last Judgement

God's *Chosen People* is not a closed society. Part of the iconography of the complete Last Judgement is Moses (a prominent Old Testament member of the *Chosen People*) who exhorts the Jews to come to Christ. Occasionally, the Jews are not depicted as contemporaries of the events related in the Bible, but as those of the paintings[161]. In the Moldavian monasteries, the groups of all other kinds of unbelievers follow them – Muslims (Turks, Tatars, Arabs, Saracens) as well as heretical Christians (Armenians, Latins, hence Roman Catholics)[162]. They are not *the Damned*, but are still being invited to join the *Chosen People*. The text on Moses' scroll (hence what he is speaking) is of interest.

For the Phaneromeni monastery on Salamis (1735), Didron reported: οὗτος ἐστίν ὅν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, *Voilà celui que vous avez crucifié*[163]. The quotation renders the essentials of *Act. 2*, 36, *Let all the house of Israel know most assuredly that God has made both Lord and Christ, this Jesus, whom you crucified*. The

---

Stichel rejected the proposed interpretation but insists that such icons illustrate the whole of the αἶνοι psalms (Stichel[6], pp. 255–256). The problems disappear if this dogma is abandoned.

[161] G.P. Schiemenz, 'Who are the Kings of Psalms 148, 11 and 149, 8 in St. John's Cathedral in Nicosia? Iconographical and Iconological Relations between the Revelation of St. John and the Last Psalms', *Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου* 5 (2001) 141–173, pl. 2b.

[162] A. Grabar, G. Oprescu, *Rumänien. Bemalte Kirchen in der Moldau*, Paris 1962, pl. XVI, XVIII, XXI; M.A. Musicescu, S. Ulea, *Voronet*, Bucarest [2]1971, fig. 45, 52; V. Drăgut, P. Lupan, *Die Wandmalerei in der Moldau im 15. und 16. Jahrhundert*, Bukarest 1983, figs. 180, 190, 191; Schiemenz, *Who are the Kings*[161], figs. 8a, 8b.

[163] Didron[2], p. 271; Schäfer[4], pp. 269–272 (p. 271: '*Moses zeigt den ungläubigen Juden Christum in seiner Herrlichkeit; er hält einen Bandstreifen, auf dem geschrieben ist: οὗτος ἔστιν ὅν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε (das ist derjenige, den ihr gekreuzigt habt)*'). Cf. Skrobucha[82], p. 248.

abridged version is in line with the much older view which the Greeks held of the Jews: '*Des juifs assassins du Messie*'[164]. However, this is not a statement of Moses, but of St. Peter addressing the Jews. One has to keep in mind that the restricted space on a scroll did not permit to convey the full message; it was sufficient to quote the beginning and leave the rest to the knowledge of the reader[165]. St. Peter continued '*Repent and be baptized, every one of you, in the name of Jesus Christ for the forgiveness of your sins... For to you is the promise [cf. Mt. 25, 34!]... and to all who are far away, whom the Lord our God may call*'. And St. Peter was highly successful: 3000 Jews repented and were added to the *Chosen People* (verses 40–41). This attitude is in line with, *e. g.*, Gennadios Scholarios' Ἔλεγχος τῆς ἰουδαικῆς πλάνης... ἐν σχήματι διαλόγου (1464): In a discussion with a Jew, a Christian explains the tenets of his faith and finally succeeds in converting him to Christianity[166].

In the *Hermeneia*, a quite different text has been chosen: Didron: *Le Seigneur Dieu suscitera un prophète de vos frères comme moi, écoutez-le en toutes choses*[167]; Schäfer: '*Der Herr unser Gott wird euch aus euern Brüdern einen Propheten erwecken wie mich, ihn höret in Allem*'. *(Deuteron. 18, 15)*[168]. Though similar, Schäfer's version intriguingly deviates from a German translation of the Septuagint: *Einen Propheten wie mich aus deinen Brüdern wird der Herr, dein Gott, dir erstehen lassen; auf ihn sollt ihr hören*; the equivalent of *in Allem* belongs to the next verse: *allem entsprechend, was du am Tage der Versammlung am Horeb erbeten hast vom Herrn, deinem Gott*[169]. Papadopoulo-Kerameus: «Προφήτην ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν ὡς ἐμέ. Αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα» (Δευτερ. Ιη΄. 15, 16)[170]. Again, the text deviates significantly from the Septuagint: Προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει κύριος ὁ θεός σου σοί, αὐτοῦ ἀκούοεσθε. And again, *in all* is at the beginning of verse 16: κατὰ πάντα ὅσα ἠτήσω παρὰ κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐν Χωρὴβ. The discrepancies increase in the English translation. On

---

[164] P. Gardette, 'Image du judaïsme byzantin du XIIIe siècle à la chute de Constantinople dans les écrits chrétiens orthodoxes', *Byzantinoslavica* 65 (2007) 229–274, pp. 241–242.

[165] Didron^{2}, pp. 137–138; Schäfer^{4}, p. 155; Schiemenz, *Herr, wie zahlreich*^{83}, pp. 178, 180, 191, 192; Schiemenz, *King David's Chant*^{13}, pp. 209, 213. Cf. Schiemenz, *Gabriel Millet's Ark*^{156}, fig. on p. 11.

[166] F. Tinnefeld, *Georgios Gennadios Scholarios*, in: C.G. Conticello, V. Conticello (eds.), *La théologie byzantine et sa tradition, II (XIIIe–XIXe s.)* [Corpus Christianorum], Turnhout 2002, 477–542, pp. 502, 530.

[167] Didron^{2}, pp. 270–271 (without reference).

[168] Schäfer^{4}, p. 268.

[169] W. Kraus, M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, p. 197.

[170] Papadopoulos-Kerameus^{18}, p. 141. In the *Ερμηνεία* edition of 1853^{14}, p. 177, the word ἀδελφῶν is missing, and the last word reads πάτα. Both omissions are presumably printing errors. The reference, 'Δευτερ. ΙΗ΄', is restricted to the chapter.

the one hand, it resembles Lee Brenton's English version of LXX, *Dtn. 18*, 15 at the expense of several details of the printed Greek text. On the other hand, it has an addition which has no counterpart in either version: Hetherington: *The Lord thy God will raise up unto thee a prophet from the midst of thee, of thy brethren, like unto me; unto him ye shall hearken*[171]. Lee Brenton: *The Lord thy God shall raise up to thee a prophet of thy brethren, like me; him shall ye hear.* Hetherington added the reference to *Dtn. 18*, 15[172] which, as he found, is in the printed Greek version an addition of Papadopoulo-Kérameus rather than part of the manuscript.

Two reasons account for the discrepancies: The English version is, in fact, not a translation of the Greek *Hermeneia*, but a quotation of *Dtn. 18*, 15 in the King James Bible[173]. The latter is based on the Masoretic text which includes the Hebrew equivalent of *from the midst of thee*, absent in the LXX[174], *de gente tua* in the Vulgata, *de votre nation* in the French Bible of Lemaistre de Sacy[175], current at the time when Durand translated the *Hermeneia*. Both are based on the Masoretic Bible, too[176]. Second, the identification as *Dtn. 18*, 15 is erroneous: The words on Moses' scroll render faithfully St. Peter's speech to the Jews (*Act. 3*, 22): [Μωϋσῆς μὲν εἶπεν ὅτι] προφήτην [ὑμῖν] ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ. αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα [ὅσα ἂν λαλήση πρὸς ὑμᾶς], [*Moses said,*] *The Lord God will raise up a prophet for you from among your brethren as he has raised up me; to him you shall hearken to everything* [*he says to you*]. ἡμῶν in the *Hermeneia* instead of ὑμῶν is a variant reading in some NT manuscripts[177]. Durand's translation (*vide supra*) complies well with *Act. 3*, 22 according to Lemaistre de Sacy, [*Moïse a dit:*] *Le Seigneur* [*votre*] *Dieu* [*vous*] *suscitera d'entre vos frères un prophète comme moi; écoutez-le en tout* [*ce qu'il vous dira*][178].

The correct identification of the scroll text is essential for the message Moses is trying to convey. As mentioned before, the text on a scroll is frequently only the beginning of a longer speech or hymn, and cases are well known in which the most important part follows in what is not written any more[179]. To Moses' reference to

---

[171] Hetherington[19], p. 49.

[172] Hetherington[19], p. 105.

[173] *The Holy Bible*[130], p. 230. Note that R. Stichel, 'Zu Fragen der Publikation byzantinischer illustrierter Psalterhandschriften', *Zeitschrift für Balkanologie* 12 (1976), Heft 2, 78–85, pointed out that proper understanding of Byzantine paintings depends on the use of the Septuagint.

[174] Kraus, Karrer[169], p. 197.

[175] *La Sainte Bible*[132], 1, Paris 1843, p. 259.

[176] Kraus, Karrer[169], p. XIII.

[177] E. Nestle, K. Aland, *Novum Testamentum graece*, Stuttgart [25]1963, p. 306.

[178] *La Sainte Bible*[132], 4, Paris 1841, p. 174.

[179] Schiemenz, *Nicosia*[51], pp. 198, 243–244; Schiemenz, *Herr, wie zahlreich*[83], pp. 181–182. In the *Second Parousia* as described in the *Hermeneia*, the text on the scroll of the prophet Joel, *Let them be aroused, let all the nations go up to the valley of Josaphat* (*Joel 3*, 12; cf. Didron[2], p. 267; Schäfer[4], p. 266; Ἑρμηνεία (1853)[14], p. 175; Papadopoulos-Kerameus[18], p. 141; Hetherington[19], p. 49;

Christ as the promised prophet (*Dtn. 18*, 15), St. Peter adds a warning (*Act. 3*, 23): ἔσται δὲ πᾶσα ψυχὴ ἥτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρενθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ, *it shall be that every soul that will not hearken to that prophet, shall be destroyed from among the people*[180] – from God's *Chosen People* whom St. Peter, in the lower left part of the Last Judgement composition, admits to Paradise. This aspect is contained – at least not so clearly – neither in Moses' original dictum (*Dtn. 18*, 15) nor in its quotation by St. Stephen (*Act. 7*, 37).

Act. 3, 22 (rather than *Dtn. 18*, 15) is written on Moses' scroll in the Last Judgements of the churches of Hagios Nikolaos at Proastio (1750) (Fig. 2) and Kastania (late 18th cent.) (both on Mani) (Fig. 3), the baptismal church of Bačkovo monastery (Bulgaria) (mid-19th cent.)[181] and the katholikon of Trojanski Monastir (Bulgaria) (mid-19th cent.) (Fig. 4). In Trojanski Monastir, the hidden warning of *Act. 3*, 23 is unmistakably reflected by the Jews who tear their beards, gnash their teeth and will be put forth into the darkness outside by devils according to *Mt. 8*, 12 (Fig. 5). The quotation of *Act. 3*, 22 is not restricted to Last Judgements: It is used for the scroll of Moses as one of the prophets in the tambour of the Martorana in Palermo[182]. In their edition of the Byzantine Octateuchs, Weitzmann and Bernabò pointed out, that in the miniatures of the Smyrna, Vatican 746 and Vatopedi Octateuchs, '*the text inscribed on the open scroll is a variant of [Dtn. 18] verse 15, reading*: προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κ(ύριο)ς ὁ θ(ὸς) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὡς ἐμέ'[183]. Two details reveal that, again, this is a quotation of *Act. 3*, 22, ὑμῖν (rather than the singular) and the sequence of the words[184]. The editors claim that in the Vatopedi Octateuch, the word σου has been inserted (... ἀδελφῶν σου ὡς ἐμέ); it occurs only in Moses' original speech. On the one hand, we are unable to verify it on the published photograph[185]. On the other hand, according to Lowden,

---

Erminia[24], p. 215), becomes comprehensible only by the continuation *for there will I sit to judge all the gentiles round about.*

[180] King James' Bible[131], p. 1130: *And it shall come to pass, that every soul which will not hear that Prophet shall be destroyed from among the people*; in French according to Lemaistre de Sacy[187]: *Et quiconque n'écoutera pas ce prophète, sera exterminé du milieu du peuple.*

[181] Schiemenz, *Who are the Kings*[161], pl. 2b; at Kastania in a much abbreviated form: προφήτην ἡμῶν ἀναστήσει κ(ύριο)ς.

[182] E. Kitzinger, 'The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo', *Dumbarton Oaks Studies* 27 (1990) 140, 273. The abridged Latin version in Monreale, *suscitabit d(eu)s p(ro)ph(et)am de fr(atri)b(us)*, does not permit to decide which verse is quoted; Vulgata: *Dtn. 18*, 15 *prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi dominus deus tuus. Ipsum audies*; *Act. 3*, 22 *prophetam vobis suscitabit Dominus Deus vester de fratribus vestris tamquam me; ipsum audietis iuxta omnia, quaecumque locutus fuerit vobis.*

[183] K. Weitzmann, M. Bernabò with R. Tarasconi, *The Byzantine Octateuchs*, Text, Princeton 1999, p. 217, figs. 1081–1083.

[184] The similar quotation from St. Stephen's speech, *Act. 7*, 37, does not match.

[185] Weitzmann, Bernabò[183], fig. 1083. On the photograph in P. Huber, *Bild und Botschaft. Byzantinische Miniaturen zum Alten und Neuen Testament*, Zürich, Freiburg 1973, fig. 56, no details

the Vatopedi Octateuch is a copy of the Vatican 746 manuscript, and the scribe painted also the miniatures[186]. He then did not find the word σου in the prototype miniature, but being aware of the authentic *Dtn. 18*, 15 text, he may have tried to correct an apparent mistake. In any case, it is remarkable that in manuscripts of Deuteronomion, the accompanying miniatures give preference to St. Peter's paraphrase.

In many representations of the Last Judgement, including those in the Latin West, the emphasis is on the terrifying prospects for those who commit sins. This, besides many other details, is taken into account by the epithet ὁ φοβερὸς κριτής of the Pantocrator (Христос Страшни Судија in Serbian) as in Lesnovo (1349)[187] where Christ's portrait represents the judge of the Last Judgement, as borne out by the corresponding picture of the Mother of God as intercessor[188]. Gračanica provides the epithet in Serbian, Dečani страшно соудище as the title of the Last Judgement[189]. Millet recommended not to take literally these designations and assigned to them the general meaning of Supreme Judge and Last Judgement. He is right in so far as the *dreadful judge*[190] is only one of two aspects. In the church of Saints Peter and Paul at Levkothea (1778) (Fig. 6) and a few years later in Hagios Nikolaos at Tsepelovo (1786) (Fig. 7), Moses raises his right hand and points to Christ; in his left hand he holds a long scroll on which *Act. 3*, 22 is preceded by *Mt. 11*, 10 = *Lc. 7*, 27: *This is he, of whom I said to you [plural] that the Lord God will raise a prophet to you [plural] from your [plural] brethren like me*[191]. The implication of *Act. 3*, 23 is expressed by an angel (ΑΓΓΕΛΟC KV) to the right of the prophet who pushes the Jews below him into damnation with a trident: The judge is the φοβερὸς κριτής. In the Last Judgement of the katholikon of the monastery of the Transfiguration near Kotronas (Laconia) (mid-18th cent.) (Fig. 8),

---

are discernible; Huber's German 'translation' of the text on Moses' scroll is not *Act. 3*, 22, but *Dtn. 18*, 15.

[186] J. Lowden, 'The Production of the Vatopedi Octateuch', *Dumbarton Oaks Papers* 36 (1982) 115–126.

[187] N.L. Okunev, 'Lesnovo', in: *L'art byzantin chez les Slaves, 1, Les Balkans* [Orient et Byzance, 4], Paris 1930, 222–263, p. 243, pl. XL, 2; K. Wessel, 'Christusbild', *RBK* 1 (1966) 966–1047, col. 1031; Габелић[25], p. 199, fig. 101.

[188] G. Millet, T. Velmans, *La peinture du moyen âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine et Monténégro)*, IV, Paris 1969, p. XVII

[189] Millet[89], p. 22, note 1, pl. V–2.

[190] *φοβερός, fearful, terrible, regarded with fear, esp[ecially] with respect to consequences*: H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, reprinted 1951, p. 1946.

[191] οὗτός ἐστιν περὶ οὗ ἐγώ εἶπον ὑμῖν ὅτι προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, the first ὑμῖν and the last three words only in Tsepelovo, the second ὑμῖν as well as ὑμῶν after θεὸς omitted in both churches. ὑμῶν after ἀδελφῶν and the sequence of the words (ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς preceding ἐκ τῶν ἀδελφῶν) proves that *Act. 3*, 22 rather than *Dtn. 18*, 15 has been quoted. For Tsepelovo see Καπεσοβίτες Ζωγράφοι. Ἡμερολόγιο 2003, fig. opposite page 25th–31st of August.

an angel above the group of the Jews holding a scroll is not the equivalent of the angel at Levkothea and Tsepelovo: His scroll bears the sickle of the moon rather than a written text and thus represents the end of time according to *Apoc. 6*, 14[192]. Below, the Jews are listening to Moses who is fully integrated into their group and talks to them, again pointing towards Christ; he does not hold a scroll. The Jew besides Moses holds the two ends of his long beard with his hands; the gesture may indicate the tearing of beards according to *Mt. 8*, 12 as well as listening attentively to the prophet and meditating on what he says. In the church of St. John Prodromos Melé (1676) near Artemisia (Messenia)[193], the group of Moses and the Jews is virtually identical. At Melé, the Pantocrator holds his hands in a generous gesture of invitation. In the rustic Last Judgement of Hagios Nikolaos at Kastania, Moses, nimbed and with a scroll in his left hand, points with his right hand to the angel with the scroll of heaven in front of him (rather than to the Lord) (Fig. 3). At some distance, a small group of standing Jews pay no attention to the exhortation of the prophet (*Act. 3*, 22 and its silent implication, verse 23) and do not at all look afraid of or horrified by a sentence to eternal damnation. As in these churches, any hint to damnation is missing in a number of Russian Last Judgement icons where the infidels are quietly standing people in a quasi-mirror image arrangement of the *Chosen People* at the opposite side. In an icon in the Tretjakov Gallery, their arrangement in discrete groups is even more pronounced than for their counterparts on the left. Moses is not in a prominent position; similar to Kotronas and Melé, he may be the first person in the first group (the Jews) and not hold a scroll[194]. Elsewhere, different ethnics and/or creeds are indicated by various shapes and colours of their hats and explanatory inscriptions above their heads[195]. These

[192] A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928, Album, pl. Lb; Alpatov, Brunov[124], fig. 166; Grabar, Oprescu[162], p. 16, pl. XVIII; B. Brenk, 'Die Anfänge der byzantinischen Weltgerichtsdarstellung', *Byz. Ztschr.* 57 (1964) 106–126, fig. 1; B. Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes* [Wiener Byzantinistische Studien, 3], Wien 1966, fig. 33; P.A. Underwood, *The Kariye Djami* [Bollingen Series, 70], New York 1966, I, p. 201, III, pls. 368–372; A. Boschkov, *Die bulgarische Malerei. Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert* (Recklinghausen 1969) fig. 98; Musicescu, Ulea[162], figs. 57, 58; R. Mepisaschwili, W. Zinzadse, *Die Kunst des alten Georgien*, Leipzig 1977, fig. on p. 134, *Georgien. Wehrbauten und Kirchen*, Leipzig 1986, fig. 385; A. Niero, *Die Basilika von Torcello und Santa Fosca*, Venezia s. a., figs. 24, 29; P. Hetherington, W. Forman, *Byzanz. Stadt des Goldes, Welt des Glaubens*, Leipzig 1982, fig. on p. 90; Drăgut, Lupan[162], figs. 71, 182, 183; Χ. Πέννας, Ἡ Βυζαντινή Αἴγινα, Ἀθήνα 2004, figs. 73, 92; H. Deliyanni-Doris, *Die Wandmalereien des 15. Jahrhunderts in Ajios Nikolaos in Zarnata*, in: M. Restle (ed.), *Festschrift für Klaus Wessel zum 70. Geburtstag: in memoriam* [Münchener Arbeiten zur Kunstgeschichte und Archäologie, 2], München 1988, 57–85, p. 61; in the monastery of Ardenica (unpublished; cf. G. Koch, *Albanien. Kunst und Kultur im Land der Skipetaren*, Köln 1989, pp. 216–217).

[193] Cf. Κ.Δ. Καλοκύρης, *Βυζαντιναὶ ἐκκλησίαι τῆς Ἱερας Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Θεσσαλονίκη 1973, pp. 214–220.

[194] Антонова, Мнева[67], vol. 2, pp. 36–37, no. 381, fig. 10.

[195] Regrettably illegible on the published photographs. Skrobucha[82], pl. L; Антонова, Мнева[67], vol. 1, pp. 121–124, no. 64, fig. 72, vol. 2, pp. 36–37, no. 381, fig. 10; Felicetti-

Fig. 1. Curtea de Argeş (Rumania), church of the princes: Sunday of All Saints.

Fig. 2. Proastio (Mani), church of Hagios Nikolaos: Last Judgement, Moses and the Jews.

Fig. 3. Kastania (Mani), church of Hagios Nikolaos: Last Judgement, Moses and the Jews.

Fig. 4. Trojanski Monastir (Bulgaria): Last Judgenent, Moses' scroll.

Fig. 5. Trojanski Monastir (Bulgaria): Last Judgement, the condemned Jews.

Fig. 6. Levkothea (Epiros), church of Sts. Peter and Paul: Last Judgement, Moses and the Jews pushed into hell by an angel.

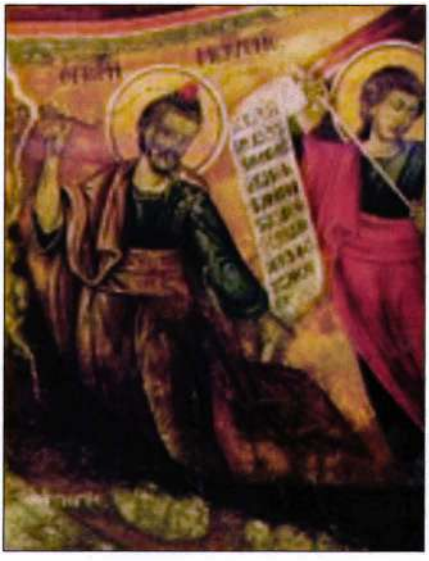


Fig. 7. Tsepelovo (Epiros), church of Hagios Nikolaos: Last Judgement, Moses.

Fig. 8. Monastery of the Transfiguration of Christ near Kotronas (Laconia): Last Judgement, Moses and the Jews and the angel rolling up the sky.

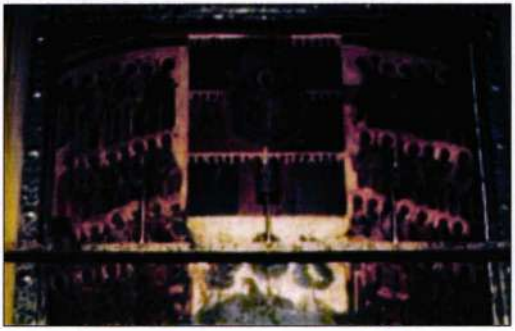


Fig. 9. Riga (Latvia), church of the Old Believers: Хвалите Господа icon, upper half.

Fig. 10. Gassmann collection: Хвалите Господа icon.

Fig. 11. Monastery Sucevița (Rumania): Last Judgement, Moses and the Jews.

Fig. 12. Monastery Voroneț (Rumania): Last Judgement, Moses.

people are neither harassed by devils or pushed to hell by angels, nor do they tear their beards and garments (as described in the *Hermeneia* and depicted, *e. g.*, in the Last Judgement in Trojanski Monastir, Bulgaria (Fig. 5)). Together with their counterparts on Christ's right side, they could serve without any adjustment as the people praising the Lord in the Хвалите Господа icons.

Sometimes, St. Peter's role as a loyal servant of the *Benevolent Judge* is not even restricted to admit the Chosen to Paradise and – in the disguise of Moses – to invite the unbelievers to join them. The βιβλίον representing the firmament which angels roll up to mark the end of time according to *Apoc. 6*, 14 bears the celestial bodies and, in some cases, the ζῴδια of the zodiak. A deliberate disorder indicates the end of the incorruptible course of the stars; red colour of the moon and dark (black) colour of the sun are then in fulfillment of the preceding verse *Apoc. 6*, 12, *and the sun became black as sackcloth of hair, and the whole moon became as blood*[196]. In many icons of the *Last Judgement* and in the Хвалите Господа icons, this is different: The firmament is stable and in perfect order, in a number of Хвалите Господа icons organized as the *Seven Heavens*[197]. The stars are arranged in regular lines and far from falling down according to *Apoc. 6*, 12. And yet, the sun is dark[198] and the moon either brownish yellow[199] or dark red (*e. g.*, on the Хвалите Господа icon in the church of the Old Believers in Riga (Fig. 9) and on the icon in the Grassmann collection (Fig. 10))[200]. While the orderly arrangement of the stars is compatible with *Ps. 148*, 6, *He* [= the Lord] *has established them for ever, even for ever and ever; he has made an ordinance, and it shall not pass away*, the red and black colours of the moon and the sun would be unjustified. The ultimate source of *Apoc. 6*, 12 is a prophecy of Joel (*Joel 3*, 4 [*2*, 31]), which

---

Liebenfels[57], fig. 353; Alpatov[137], pl. 113; *Hann Collection*[82], p. 189, item 90; Lichatschow, Laurina, Puschkarjow[137], pl. 72; Weitzmann *et al.*[137], p. 281; *1000 Jahre*[137], pp. 102, 352–353, no. 124; Hunt[137], pl. 1. On the icon in the Tretjakov Gallery, the text on Moses' scroll is illegible even on a detailed photograph because of serious abrasions (Lichatschow *et al.*[137], pl. 71).

[196] Cf. Didron[2], p. 243; Schäfer[4], pp. 244–245; Ἑρμηνεία (1853)[14], p. 164; Papadopoulos-Kerameus[18], pp. 130–131; Hetherington[19], p. 46; *Erminia*[24], p. 132.

[197] E. g., Schiemenz, *Weisheit*[84], pp. 203–204, pl. 13–15.

[198] On the Last Judgement icon of the Hann collection, the left disk is yellow, the right one red, representing sun and moon, respectively according to Skrobucha[82], p. 248, pl. L. On a similar icon in the Hermitage in St. Petersburg, the left celestial body is red, the right one yellow (*1000 Jahre*[137], no. 124). However, on a Хвалите Господа icon in Stockholm, the sun (with rays) is red and the moon (with a face within the disk) yellow: Schiemenz, *Weisheit*[84], pl. 13. Cf. a red sun with many rays on an iconostasis icon from Palekh (ca. 1800): Schiemenz, *Weisheit*[84], pl. 14.

[199] Schiemenz, Weisheit[84], pl. 15. As far as can be judged from a black-and-white photograph[148], one of the celestial bodies on a Хвалите Господа icon in the Russian Museum in St. Petersburg has the same colour. This may also apply to the icon in the church of the Preobraženskoe cemetery in Moscow (Schiemenz, *Weisheit*[84], fig. 3) and a Jaroslavlian icon (Schiemenz, Weisheit[84], fig. 6) where the feminine veil indicates that the left, bright, celestial body is the moon, and the right, dark one the sun.

[200] Schiemenz, Weisheit[84], p. 199–201; also in the miniature on fol. 185 of the Serbian Psalter in Munich, *vide supra*.

St. Peter quoted *verbatim* in one of his speeches to the Jews (*Act. 2*, 21): *The sun shall be turned into darkness, and the moon into blood, before the great and glorious day of the Lord come*. To the annunciation of the Last Judgement, the prophet as well as the apostle added a promise which St. John disregarded in *Apoc. 6*, 12–14: *And it shall come to pass that whosoever shall call on the name of the Lord shall be saved* (*Joel 3*, 5 [*2*, 32], *Act. 2*, 21). The colour of the celestial bodies thus conveys an important message.

The exceptionally rich wall paintings at Dečani (Kosovo) include scenes of the *Second Coming* and the *Last Judgement* on the west wall of the naos. The uppermost panel is devoted to the enthroned Emmanuel whose arms are outstretched in the gesture of invitation. Below, there is the *Hetoimasia* between the Mother of God and St. John Prodromos and angels, further down, Adam and Eve, the *Luminous Cross* and finally Christ as the Supreme Judge, again between the Mother of God, St. John Prodromos and a multitude of angels. In conventional Last Judgements, the people to the left of the judge (right, as viewed by the beholder) are those who face damnation (cf. *Mt. 25*, 41). In Dečani, they are in an attitude of devotion, and several kings are nimbed. The candidates for admission to Paradise on either side characterize the Pantocrator as the *Benevolent Judge*. And yet, the whole composition is a full *Last Judgement*, as borne out by many details such as the angels rolling up the heaven, the raising of the dead, the personification of the sea, the weighing of souls, an angel pushing sinners into the fiery river by means of a trident, '*Outer Darkness*', and Paradise with Abraham's bosom and the good thief[201].

Mt. 11, 10/*Lc. 7*, 27 and *Dtn. 18*, 15/*Act. 3*, 22 served as the prototypes of the text on Moses' scroll in the Last Judgements of the Moldovian monasteries (Sucevița: *This is the Messiah whom I prophesied to you, but you did not believe him* (Fig. 11); similar in Voroneț (Fig. 12) and Moldovița[202]). On the left side (hence to the right of the Supreme Judge), the same words as on the book of Christ Emmanuel in the '*Last Judgement without the Damned*' on the Vatican dalmatic[203], *Mt. 25*, 34, are inscribed above the heads of the Just. On the right side, Moses and the groups of the Jews, Turks, Tatars, Armenians, Saracens/Arabs/black-a-moors and Latins are depicted[204]. The Lord's damnation, *Mt. 25*, 41: *[Then he will say to those on his left hand:] Depart from me, accursed ones, into the everlasting fire which was prepared for the devil and his angels*, is written not above *all* groups of infidels, but exclusively above Moses and the Jews. All Muslims and heretical Christians stand calmly and are harassed in no way by any devils or angels with tridents. Above their heads, there is no inscription, though *Mt. 8*, 11 would have been

---

[201] Millet[89], pls. IV, V–2; Z. Gavrilović, 'St. Ephraim the Syrian's Thought and Imagery as an Inspiration to Byzantine Artists', *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1 (1998), no. 2, figs. 3–22.

[202] The aid of Professor P. Nitsche, University of Kiel, in reading the texts on the scrolls is gratefully acknowledged.

[203] Dalton[1], p. 601.

[204] Schiemenz, *Who are the Kings*[161], pp. 145, 157–158, pl. 8a/b.

appropriate: *And I tell you that many will come from the east and from the west, and will feast with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of heaven. The continuation, but the children of the kingdom will be put forth into the darkness outside; there will be the weeping, and the gnashing of teeth* (verse 12), does not concern them, but only the Jews. However, unlike in Trojanski Monastir (Fig. 5), even the Jews stand calmly and do not express signs of despair because of a terrible sentence. Only King Herodes who had attempted to kill the new-born king, has forfeited any chance of pardon: In Moldoviţa, he is depicted in front of the Jews, and a devil has grasped his beard and draws him into hell. The first of the Jews behind him raise their hands in a gesture of speaking, but what they say may be consent with Moses as well as refusal of his message, or their arms may even point to the Lord beyond the prophet and express acceptance. Another Jew looks as if he is receiving a message and passes it on to a king and a queen standing behind him without any sign of distress. Similarly, the Jews in Sucevița reflect consent rather than rejection (Fig. 11). Thus, not only the other infidels, but even the Jews still await judgement and have a last chance to join the Chosen People and escape damnation. For the Muslims, this is in accord with St. Gregory Palamas who believed that a result of Turkish conquest could be the ultimate conversion of Islam to Christianity[205].

In Last Judgements as on these Russian icons, in Dečani and in the Moldovian monasteries, the emphasis is clearly on the aspect of the *Benevolent Judge*. The designation *L'appel des élus* for compositions which omit the damnation part of the *Last Judgement* altogether, is a modern invention (*viz.* by Gabriel Millet); historically, such scenes have no uniform title: Some of them have been designated as *All Saints*; for the Russian ivory tablets and painted icons as well as for the composition described by Dionysios of Phourna, the beginning of the chant sung in praise of the Lord has been chosen, Хвалите Господа с небес and πᾶσα πνοὴ, respectively. For the Vatican dalmatic, the inscription Ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (*Joh. 11*, 25) has been reported[206]. Jesus said this to Martha in the episode of the resurrection of Lazarus, and yet, the embroidery on the dalmatic is not a depiction of this miracle, nor does it even refer to it. By analogy, it would be illicit to conclude that on the so-called Хвалите Господа icons, the contents of the laud psalms is depicted or that τὸ πᾶσα πνοή of the *Hermeneia* is an equivalent of the αἶνοι wall paintings.

[205] A. Papadakis, 'Gennadius II and Mehmet the Conqueror', *Byzantion* 42 (1972) 88–106, p. 63.
[206] Dalton[1], p. 601.

INDEX NOMINUM PERSONARUM ET LOCORUM

Abgar V Uchama (4 a.Ch.-7 p.Ch., 13-60 p.Ch.): 73, 74, 76, 77, 80, 158, 160
Abgar VIII (176-213): 74
Abou Hafs (émir): 158
Abū Dā'ūd: 184
Achab (roi): 247
Achaïe: 280
Acropolites, Georgios: 53
Adam Zoernikav: 466
Adhelme de Sherborne (Saint, 639-709): 150
Adrianople: 47, 95-98, 100, 101, 118, 119, 121, 176, 177, 182, 184, 185, 266, 270
Adriatique (la Mer): 113
Aelius Herodianus: 257
Afrique: 75
Agapet (diacre): 239
Agapia (monastère de): 317
Agathe de Catane (Sainte): 152, 154, 157, 158
Agathodorus (évêque missionnaire de Scythie): 10, 11, 15, 18, 19
Ahmed al-Akhal (frère d'Abou Hafs): 158
Aigina (île de): 505
Aitherios (évêque missionnaire de Scythie): 10, 11, 15, 18, 19
Aix-la-Chapelle: 104, 113
Akropolites Georgios: 165
Al Ma'mūn (caliph, 813-833): 176
al Malik al Zahir (1186-1216): 179
Alba Iulia: 394-397
Albanie: 280, 354
Albeşti (domaine de): 358
Albion (des Celtes): 153, 404
Aldine (édition): 189, 215
Aleppo: 179
Alessandro Sarti: 196, 202
Alexander d'Aphrodisias: 177, 220
Alexandre (abbé de Calamonis): 106
Alexandre le Bon (1400-1432): 368
Alexandrie: 29, 257, 263, 383-387, 409, 428, 456, 481
Alexandru II Mircea (1568-1577): 449, 450, 452-455
Alexandru Ipsilanti (1774-1782, 1796-1797, en Valachie; 1786-1788, en Moldavie): 450, 451, 480
Alexandru Lăpuşneanu (1552-1561, 1564-1568): 354-356, 448
Alexandru Mavrocordat Delibei: 462, 465, 466
Alexandru Moruzi: 465
Alexandru Ralu (fils d'Alexandru Ipsilanti): 450, 451
Alexei (métropolite de Kiev): 369
Alexios Aristenos: 428
Alexios I Comnène (1081-1118): 163, 184
Alexios V Mourtzouphlos (1204): 249
Alexis de Trébizonde (Grand Comnène): 428
Alfatar: 144, 146
al-Manṣūr (Abbasid caliph, 754-775): 176
Alpes (Montagnes): 263
Amargianakis, Georgius: 336
Amatus de Montecassino: 157, 160
Ammien Marcellin: 49
Ammonius Saccas (? 180 - † ? 242): 171, 172, 177
Ammoun (moine): 432
Amphiloche d'Iconium: 32, 33, 39-42
Amplias (? évêque d'Odessos): 7
Ana (la femme de Solomon Bârlădeanu): 470
Ananias (courrier d'Abgar): 73, 74, 77, 78
Anastase/Anastasius I (491-518): 57, 60, 63, 66, 67, 147
Anastasis (église de, Jérusalem): 326
Anastos, Milton V.: 179
Anatolie: 263
Anchialos: 52
Ancienne Rome: v. *Rome*
Ancona: 70
Andonie (copiste): 368
André (fils d'André centenier): 350
André centenier (frère de Neagu grand *aga* de Strâmba): 349, 350

André de Rhodes (évêque): 229
André spathaire: (enfant de Neagul et Stana/ Stanca): 350, 358
André/Andrew (Apôtre): 7, 12-14, 57, 157, 448
Andreas Cratander: 193
Andreas Dandolo (doge, 1343-1354): 157, 158, 160
Andronic (gouverneur): 38
Andronic I Comnène (1183-1185): 169
Andronic II Paléologue (1282-1328): 216, 217, 235
Andronic Paléologue (despote XVe s.): 235
Andros: 411
Angeloi (dynastie de): 163, 169
Anghelov, Dimiter: 165, 268
Angleterre: 403, 405, 409
Anicet (métropolite de Tomis, X^{e}-XIe s.): 108
Ankara: 226
Annisa (village): 26, 27, 29, 31
Anthime d'Ibérie: 383, 394-396, 460, 472
Anthime d'Ioannina: 380-382, 455
Anthusa (fille de Gibastes): 109
Antioche: 61, 157, 411, 429
Antiochos IV Epiphane: 247
Antipatros (gouverneur de Cappadoce, IVe s.): 25, 39
Antoine de Pecerska: 369
Antoine de Piacenza: 80
Antoine de Saint Mamas: 128, 131, 133
Antoine III Stoudite (974-980): 133
Antoine IV (patriarche 1389-1390, 1391-1397): 260-262, 275, 281
Antoine Karmalikes: 278
Antonie Manuil (great *serdar*): 466
Antonie Ruset (1675-1678): 459
Antonio Miscomini: 200
Antonio Murino: 286
Antônis (espion grec): 267
Apennines (mountains of): 197
Apsaros (forteresse): 13
Arabie: 263
Arbanasi (Bulgaria): 504
Arbore (église de): 291
Arcadie (Grèce): 154
Arcadiopolis (région de): 109
Arculf de Gaule: 76
Argentoratus (Strasbourg): 49
Argolis: 505
Aristides, Publius Aelius: 219
Aristote: 174, 177, 179, 198, 225, 228, 229, 255, 411
Arménie: 27, 74
Armenopoulos: 430
Arnauld (janséniste): 404
Arsène (disciple de Symeon le Nouveau Théologien): 128
Arsenius (hieromoine, copiste): 450
Arta: 354
Artemisia (Messenia): 512
Arvanitis, Ioannis: 332, 336
Arvanitochori: 357
Arzamon (rivière de): 75, 81
Asada: 106
Asen I Jean (1189-1196): 163, 165-169
Asénides (Etat des): 54, 161, 164-170, 453
Asénides (révolte des): 52, 53
Asfer (martyr en Bulgarie): 120
Asia Minor: 13, 75, 133, 223, 266
Asparuch (protobulgare khan): 69, 110
Astion (martyr de Halmyris): 7, 17, 57
Atala (fils de Tzeiuk): 109
Atanasie Anghel (évêque): 396
Atanasie Cuciuk: 384
Atarbios de Néocésarée (oncle de Basile le Grand): 31, 33
Atelcuz: 99
Athanase (hégoumène de Zlătari): 385, 386
Athanase Comnen Ipsilanti: 457
Athanase d'Athos: 369
Athanase le Grand: 84, 368, 428, 429, 432
Athanase, archevêque de Sinaï: 473
Athenaeus: 209
Athènes: 28, 42, 325
Athos (Mont): 204, 235, 236, 276, 279, 280, 316, 318, 352, 355, 356, 367, 370, 374, 380, 381, 408, 459, 470, 487, 493, 500, 505
Attaleiates, Michel: 158
Attila: 49
Audios (schismatique de Mésopotamie): 47
Augusta Treverorum: v. *Trier*
Augustin (Saint): 43
Augustinus Florentinus: 195, 202
Aulus Claudius Charax: 219
Auner, Carol: 8
Aurelius Plutarchus: 264

Averkius hégoumène (Dormition monastère): 471
Averroe (Ibn Rušd ?1126 - † 1198): 174, 179, 182, 183
Avlona: 354
Axiopolis: 57
Aydin Ogullari (famille de): 266
Azov (Mer de): 66, 153

Băbeni (skite, dép. Râmnicu-Sărat): 348
Babić, Gordana: 290, 295, 302
Babylon: 306-308
Bačkovo (monastère de, Bulgarie): 510
Bagno a Morbo (thermal bath): 197
Baia (village épirote): 357
Bălaşa (princesse Brâncoveanu): 387
Baldouin II de Flandre: 75
Bălgrad (Alba Iulia): 370
Balik: 145
Balkan (Montagnes): 162-164, 166, 170
Balkanique (Péninsule/région de): 13, 46, 50, 54, 58, 70, 100, 105, 109, 117, 167, 170, 287, 448
Balta Albă (domaine de): 358
Balthasar, Hans Urs von: 85
Banat: 49, 52
Banja (monastère de Priboj): 449
Bărăganu: 138, 139, 146
Barah: 40
Barbu Ştirbei (1849-1853, 1854-1856): 387
Barbu, Daniel: 302, 312
Bardanes (martyr en Bulgarie): 120
Bardas (fils de Cordyles): 119
Bardas d'Edesse: 42
Bardas Phocas (révolte de): 133
Barlaam et Josaphat (roman médiéval): 239
Bârlogu (Argeş): 98
Barnea, Ion: 8, 67, 69, 135
Barreca, Concetto: 152
Basarab I (? 1310-1352): 53
Basarab Ţepeluş (1477-1482): 281
Basel: 193
Basile (archevêque, Primat de Tyrnovo): 166
Basile (le dirigeant des Bogomiles): 184
Basile (métropolite de Tomis, X^e^-XIe s.): 108
Basile (parakoimomène, eunuque): 132, 133
Basile de Macédoine: 460
Basile I de Moscou (1389-1425): 260, 271
Basile II le Macédonien (976-1025): 132, 133, 147, 248
Basile II le Macédonien (*Psautier de*): 244, 248
Basile le Grand: 23-37, 42-48, 50-52, 54, 157, 223, 224, 258, 368, 372, 373, 428, 432, 455
Basileides (évêque): 432
Basileus (évêque missionnaire de Scythie): 10, 11, 15, 16, 18, 19
Bathias: 496
Baudouin, v. *Baldouin*
Baumann, Victor H.: 9
Bayezid I le Foudre (1389-1402; † 1403): 183, 225, 284
Bayezid II (1481-1512): 267
Bède le Vénérable: 150
Bektashi (confrérie islamique): 178
Bela III (1172-1196): 161
Belgrade: 143-145, 283, 285-287, 367,453, 478
Belting, Hans: 242
Benedict, Philip: 403
Berdiaev, Nikolai: 84
Berger, Albrecht: 172
Bessarion de Nicée (1403-1472): 175, 177, 215, 225, 230, 231
Bethleem: 76, 86, 105
Beza, M.: 446, 451
Bisericani (église de): 375
Bisericuţa (île de): 140
Bistriţa (monastère d'Olténie): 277, 367
Bithynia: 12-14
Bitolia: 452
Bizzis (région de): 109
Blachernes (église de): 81, 295
Blachernes (palais impérial de): 226
Blastares Matthieu: 268, 428, 430, 432
Blum, Wilhelm: 176
Bodogae, Teodor: 26, 381
Bogdan III (fils d'Étienne le Grand): 259
Bogdan IV (1568-1572): 448
Bogdan, Ioan: 252
Bologne: 230, 231
Boris de Russie: 236
Boris/Michel de Bulgarie: 114, 117, 168, 260
Bosphore (détroit de): 129, 404
Bosporus (Cimmerian, ville de Crimée): 13, 15, 103
Boudalis, Georgios: 205
Boudon-Millot, Veronique: 191, 204, 206

Bounegru, Octavian: 61
Bradu (monastère de): 348, 351, 358
Bradvari: 145
Branişte, Ene: 9, 367, 368
Braşov (Kronstadt): 277, 369, 379
Brenton, Lee: 496, 509
Brétanion de Tomis: 33, 34, 63
Brett, Thomas: 409, 410
Brockhaus, H.: 491
Brunner, John: 84
Bucarest: 383, 384, 386, 387, 392, 395, 396, 407, 411, 427, 429, 456, 470, 472
Bucovina: 480
Budapest: 367
Buhalnița (monastère de): 480
Bulgarie (au-delà du Danube): 95, 119
Bulgarie (de Dniepr): 69
Bulgarie (de Volga): 66
Bulgarie (Premier Tsarat): v. *Bulgarie*
Bulgarie: 52, 96-98, 103, 108 114, 115, 117-120, 122, 140-146, 161, 162, 166-168, 170, 371
Bultmann, Rudolf: 84
Buzău (région de): 100
Byzance: 10, 14, 43-45, 51, 52, 54, 68, 69, 105-107, 110, 115, 118, 127, 129, 151, 155, 158, 161-168, 172, 175, 181, 182, 184, 188, 223, 228, 230, 231, 233, 235, 251, 257-259, 266, 269, 275, 276, 283, 284, 286, 287
Byzantine Empire: v. *Byzance*

Caffa: 286, 288
Calabre: 158, 177
Calamonis (monastère de): 106
Călăraşi: 100
Calistrat (hégoumène de Zlătari): 385, 386
Calistru de Putna: 453, 454
Callistos Nikaias (archimandrite): 454
Calvin (Académie de): 403
Calypso (île de): 29
Câmpulung: 391
Camuliana: 75, 79, 81
Cana: 78
Candac (chef d'Alans): 109
Cândea, Virgil: 370, 379, 446, 451, 454
Cândescu-Mihălcescu (famille de): 348, 350-352
Cândeşti (dép. Buzău): 347, 350, 351
Candidien (gouverneur): 26, 27
Capidava: 135, 140, 143
Cappadoce: 24, 38, 45, 47, 48, 75, 258
Capul Dolojman: 140
Carlo Angeleri: 196
Carpates (Monts): 100, 101, 145, 252, 395, 396
Cârsteşti: 349, 351
Caşin (monastère de): 458
Cassiodorus: 112
Castramartena: 109
Cătăluiu (monastère de): 370
Catane: 154, 158
Caterina (la femme d'Istratie Dabija Voïévode): 458
Caucase: 156
Celei (Sucidava, Olt): 100, 145
Célésyrie: 29
Cernica (monastère de): 27
Cernovodeanu, Paul: 357
Cesare Gaetani della Torre (1718-1805): 152
Césarée de Cappadoce: 24-28, 32-34, 36, 42, 44, 50, 258
Césarée de Palestine: 265
Cetățuia (monastère d'Jassy): 500
Cetius Faventinus: 219
Ceylan: 153
Chalcedoine (Concile de 451): 61
Chalcocondyl Laonic: 230
Charles le Chauve: 104, 113
Charles Robert d'Anjou (1308-1342): 53
Charles VIII (1483-1498): 202
Chazarie: 105, 107
Chersonesos (Taurica): 8, 10-19, 153
Chihaia, Pavel: 253
Chilberto Dulceto: 286
Chios (île de): 472, 473
Chiriac (hiéromoine, typographe): 392, 393, 395, 396
Chirnogi (dép. Ilfov): 97, 100
Choniates, Nicetas: 53, 162-165, 167, 168
Chora (monastère de): 226
Chotomeros (martyr en Bulgarie): 120
Chourmouzios (chartophylax): 332, 335, 336
Chrelji (tour de, Rila): 490
Christophore (martyr en Bulgarie): 120
Christophore Phagoura: 132

Chrysant Notara (patriarche de Jérusalem): 385, 397, 407, 410, 412, 413, 461-463, 470-472
Chypre/Cyprus: 220
Cicero: 218
Cipariu, Timotei: 392
Clarice Orsini: 199
Claudius (*nomen gentile*): 187, 189, 191-193, 195, 196, 199-202, 205, 206, 217-221
Claudius (roman empereur, 41-54): 218
Claudius Ptolemaeus: 191
Clement (martyr, pope of Rome): 14
Coadă *vornic* (donateur a Sinaï): 448
Cobadin: 138, 139, 146
Cocorăşti: 349, 351
Coman *comis* (enfant de Neagul et Stana/ Stanca): 350, 358
Commagène: 45
Comnènes (dynastie de): 163, 224
Constans II (641-668): 69
Constanţa: 140
Constantin (enfant de Negoiţă *clucer* et de Despa): 347, 350
Constantin (prince Brâncoveanu): 387
Constantin Brâncoveanu (1688-1714): 383-387, 451, 469, 472, 473, 475, 480
Constantin Cantacuzino (stolnic): 455, 470-472
Constantin Mavrocordat (ses règnes de Valachie, 1730, 1731-1733, 1735-1741, 1744-1748, 1756-1758, 1761-1763): 430-433, 462, 463, 474, 481
Constantin Mihail Racoviţă (1749-1753, 1756-1757): 474, 477
Constantin Moruzi: 480
Constantin Movilă (1606, 1607-1611): 468
Constantin Ralu (fils d'Alexandru Ipsilanti): 450, 451
Constantin Şerban (1654-1658): 452
Constantine (l'arc de, à Rome): 237
Constantine Dapontes: 386, 431, 464
Constantine de Candia: 454
Constantine III (fils d'Héraclius avec Fabia-Eudoxia): 68
Constantine IV (668-685): 110, 239
Constantine IX (1042-1055): 159
Constantine Lascaris (? 1434-1501): 205, 206, 215, 216, 220
Constantine le Grand (306-337): 10, 81, 235-238, 245, 246, 260, 264, 265, 273, 276, 326, 458
Constantine Manases: 273
Constantine V (741-775): 115, 118, 122
Constantine VII Porphyrogénète (944-959): 74, 107, 132, 234, 249, 276, 329
Constantine VIII (1025-1028): 132, 147
Constantine XII Palaiologos (Despote de Moree: 1443-1449, Empereur Byzantine: 1449-1453): 173, 230, 269, 283
Constantine/Cyrille (apôtre des Slaves): 104-106
Constantinople: 13, 28, 37, 42, 68, 70, 71, 74, 75, 77, 79, 81, 105, 107, 108, 112-114, 116-120, 127, 131, 157-160, 162, 169, 173-175, 178, 201, 202, 206, 215, 217, 226-228, 230, 233, 236, 252, 255, 260, 266, 268-271, 275, 276, 279, 281, 283, 285-287, 290, 302, 352, 353, 367, 368, 374, 384, 393, 394, 404-409, 412-414, 428, 429, 472, 474, 475, 495
Constantius II (336-361): 112
Constanza, Salvatore: 152
Corbin, Henry: 180, 182
Cordyles (chef militaire): 119
Coresi (diacre, typographe): 369, 379, 391, 394
Corneşti: 351
Corydalée Théophile: 411, 458, 467
Cosmas hégoumène de Sinaï (1702-1707): 483, 484
Courtonne, Yves: 44, 45, 47
Covel, John: 407
Cozia (église de monastère de): 290, 296, 297, 299, 301-303, 305, 307-317, 319, 321-323, 371
Craiova: 349
Crète (île de): 281, 452
Creţulescu (église de, Bucarest): 504
Crimée (le Péninsule): 11-14, 19, 103, 105, 107, 112
Critobul d'Imbros: 226, 227
Crönert, Wilhelm: 189, 191
Cuciurul Mare: 67
Cucusos: 276
Cullmann, Oscar: 84
Curcani (dép. Ilfov): 98

Curtea de Argeş: 256, 276, 278, 297, 457, 458, 498, 500, 504
Cutler, Anthony: 242
Cyriacos (comprêtre de Basile le Grand): 47
Cyrille archevêque de Sinaï: 480
Cyrille et Méthode (Bibliothèque Nationale de Sofia): 371
Cyrille Lucaris: 386, 404, 408, 411-413

Dacia Ripensis: 109
Dagron, Gilbert: 234, 236, 237, 244, 262, 276
Dâlga (monastère de): 383, 386, 387
Dalmatie: 280
Damase (évêque de Rome): 24, 32
Damian, Oana: 96
Daniel (moine de Dealu): 379
Dante Alighieri: 231
Danube (Delta du): 100
Danube (le fleuve): 7, 11, 17, 46, 47, 49-51, 53, 54, 57, 63, 95-97, 99-101, 106, 108-111, 116, 117, 119, 120, 123, 135, 142, 155, 161, 162, 164, 166, 168, 169, 252, 349
Dasius (saint de Durostorum): 70
David (martyr en Bulgarie): 120
David (roi): 240, 242-249,
Davideni: 145
Dealu (monastère de): 369, 379-381, 391
Dečani (monastère de): 289, 295, 296, 301, 305, 307-310, 312-319, 321, 322, 324, 511, 514, 515
Dèce (249-251): 154, 432
Dediul chambellan ?épirote: 349
Dedulescu (famille de): 349
Deduleşti (domaine de, dép. Râmnicu-Sărat): 349
Deduleşti (monastère de, dép. Râmnicu-Sărat): 349
Delehaye, Hippolyte: 8
Delitzsch, Franz (? 1813-1890): 177
Démétrius de Thessalonique (Saint): 161, 167, 168
Demetrius Gemistos (protonotaire): 175
Demetrius Kydones (1323-1400): 175, 176, 183
Demetrius Palaiologos (despot of Mystras, 1451-1460): 173
Democritus: 209
Démophile de Constantinople: 37
Démosthène (vicaire du Diocèse du Pont): 32
Denys d'Alexandrie: 432
Denys II (patriarche, 1546-1555): 270
Denys le Pseudo-Aréopagite: 83, 87, 89, 113, 393, 493-495
Denys/Dionysios de Phourna: 487, 493, 497, 506, 515
Dervent-Draca: 142
Dervīsh/Darvīsh (confrérie islamique): 178
Despa (la femme de Mihalcea *vornic* de Corneşti): 351
Despa (la femme de Negoiţă *clucer*): 347, 349-351, 356, 358
Despina (la femme de Mihalcea *vornic* de Pătârlagele, mère de Negoiţă *clucer*): 350, 351
Despina-Miliţa (la femme de Neagoe Basarab): 354
Despotis, Sotiris: 336
Diaconu, Petre: 103, 135
Didron, Adolphe N.: 487-489, 492, 493, 495-497, 507, 508
Diels, A. Hermann: 188, 203
Dimitrie Cantemir (1693, 1710-1711): 366, 393
Dimitrie Ioan (copiste): 455
Dimitriu, Nicolae: 452, 479
Dinogetia (Garvăn): 135, 140-144, 146
Dinu, Ion: 8
Diocletian (284-305): 10, 11, 16-18, 57, 150, 152, 264
Diogenes Laertius: 207
Dionisios d'Ohrid: 384
Dionysiou (monastère d'Athos): 235, 253, 276, 380, 494
Ditzevgos (khan Bulgare): 121, 122
Dnieper (le fleuve): 10
Dniestr (le fleuve): 99
Dobroudja/Dobruja: 14, 15, 57, 61, 69, 103, 104, 107, 114, 135-144, 146, 258
Docheiariou (monastère d'Athos): 310, 380, 505, 506
Domenico (fils de Dorino Gattilusi): 266
Domitien (81-96): 57
Dorino Gattilusi (hégémon de Lesbos, Lemnos et Samothrace): 266
Dormition (monastère de Râmnicu Sărat): 455, 472, 473

Dormition de Theotokos (monastère de, Sophiko-Argolis): 505
Dorothée (archevêque, 1794-1797): 468
Dorothée (prêtre): 24
Dorothée de Thessalonique (1371-1379): 204
Dosithée II Notara (patriarche de Jérusalem, 1669-1707): 8, 19, 396, 397, 405, 413, 414, 461, 462, 471
Dosoftei de Moldavie: 375, 393-395
Doukas (historien byzantin): 217, 224, 225, 228, 266, 267
Doura Europos: 241
Dousiko (Thessalie): 505
Draganev, E.: 299
Drăghiceanu, Virgil: 385
Drăghici *spătar* de Cârsteşti et Măneşti (père de Stana/Stanca): 349, 351
Dragosloveni (Vrancea): 98, 99
Drama (Macédoine): 381
Dubravica-Margum: 144
Duca prince (1665-1666; 1668-1671; 1672; 1678-1683): 470
Dukumos (khan protobulgare): 122
Dulcissimus (évêque de Durostorum): 70
Dumbrăveni: 142
Dumitrescu, Carmen Laura: 299
Dunavăţu de Jos: 140, 146, 147
Dunavăţu de Sus: 140, 146, 147
Dupnica (porte de Rila): 496, 507
Dură, Nicolae: 8
Durand, Paul: 487-489, 499, 507, 509
Durling, Richard Jasper: 189
Durostorum: 70, 110, 114

Ecaterina (la femme d'Alexandru II Mircea): 449, 452, 453
Ecaterina (la femme d'Alexandru Ipsilanti): 450, 451
Edesse: 45, 73-75, 77, 79-81, 158
Eftimie de Târnovo (1375-1393): 368
Egypte/Egypt: 29, 45, 52, 68, 75, 247, 264, 306, 308, 385, 452, 483
Elasson: 289, 313, 314
Elena (la femme d'Etienne IV Dušan): 322
Elena (sœur de Stana/Stanca, mariée avec Radu Cocorăscu): 350
Elena Iakšić (la femme d'Iovan Branković): 354
Elena-Ecaterina Branković (la femme de Pierre Rareş): 354
Elie (gouverneur de Cappadoce): 38
Elie (prophète): 247
Elissaeus (teacher of Plethon): 171, 172, 174, 175, 177-185
Elpidios (évêque missionnaire de Scythie): 10, 11, 15, 18, 19
Elpidios diacre (collègue de Basile le Grand): 28, 39
Emilie (mère de Basile le Grand): 25-27, 31, 37, 44, 45
Emnetzur (chef des Huns): 109
Empire Byzantin: v. *Byzance*
Empire Latin d'Orient: 173
Empire Ottoman: 351, 405, 407
Empire Romain (Bas): 48, 49, 57, 63, 263
Enăceanu, Ghenadie: 386, 427
Ephèse: 224, 266
Ephraim (évêque missionnaire de Scythie): 7-11, 15-19
Epictetus (martyr d'Halmyris): 7, 17, 57
Epiphanius de Salamina: 13
Epiphanius le Moine: 13, 14
Epire: 161, 348, 353-355, 357
Erasmus of Roterdam: 189, 193, 199
Erbiceanu, Constantin: 8
Ermon (évêque de Jérusalem ?302-312): 10, 11, 16, 18, 19
Espagne: 49, 228
Étienne d'Uzalis: 75
Étienne de Nicomedie (syncelle, ex-évêque): 128-131, 133
Étienne IV de Moldavie (1517-1527): 270
Étienne IV Dušan (1331-1354): 322, 355
Étienne le Grand (1457-1504): 169, 259, 270, 275, 281
Étienne Meles (*logothete tou dromou*): 149
Étienne Uroš II Milutin (1282-1321): 216
Étienne V Uroš (1355-1371): 322
Etna (volcan): 154
Eufimie (copiste): 368
Eugene Voulgaris: 408, 467
Eulalios d'Edesse: 81
Euphrate: 74, 77
Europe Centrale: 52
Europe de l'Ouest: v. *Occident*
Europe: 51, 54, 95, 99,115, 203, 280, 284, 407, 468

Eusèbe de Césarée: 48, 74, 260, 264, 265
Eusèbe de Samosates: 30, 33, 35, 38-47
Eustace de Sébaste (le philosophe): 26, 28, 29, 30, 35, 37
Eustatie/Istratie Dabija Voïévode (1661-1665): 458, 469
Evagre le Scolastique († 600): 74
Evangelicus (évêque de Tomis): 7, 16, 17, 57
Evdokimov, Paul: 85
Evghenios (évêque missionnaire de Scythie): 10, 11, 15, 18, 19
Ezéchias: 241, 246

Fabia-Eudoxia (femme d'Heraklios): 68
Fanagoria: 106
Fâstâci (monastère de): 451, 455
Ferrara: 229
Ferrara-Florence (Concile de, 1438-39): 175, 183, 230
Filipaşcu, Alexandru: 8
Filodor, N.: 483
Filotei: 367, 368
Flaviens (dynastie de): 57
Florence: 194, 195, 197-200, 230, 405
Florensky, Pavel: 84
Florus, Constantin: 327, 336
Flusin, Bernard: 276
Fornerod, Nicolas: 403
Fornovo/Fornuovo (bataille de, 1495): 202
Fortunatus de Grado: 113
Fotuwwa (confrérie islamique): 178
Frăcea (frère de Vlad Arbănaşul, *mare spătar*): 348, 349
France: 202, 252
Francisco Pétrarque: 231
Frăţeşti (dép. Giurgiu): 100
Frontinus: 219
Frumoasa (monastère de): 451, 468, 476, 477
Fryde, E.B.: 188
Fulda (monastère de): 104, 113

Gabriel (hégoumène de *Sainte Anastasia Pharmakolytria*): 356
Gabriel (martyr en Bulgarie): 120, 121
Gabriel de Philippopolis: 455
Gabriel II (patriarche, 1702-1707): 411
Gabriel Prôtos: 276, 279, 280
Gaione (père de Terentius): 109
Galata de Jos (monastère d'Jassy): 470
Galen (Aelius Galenus/Claudius Galenus; 129-199/217): 187-206, 208-210, 214, 215, 219-221
Galère (305-311): 238
Gandz, Solomon: 179
Gârbovăţ (Galaţi): 98
Gaule: 24
Gavriil (copiste): 453
Gemistos (famille de): 175
Génesios (patrice): 129, 132
Genesios: 114
Genève: 403, 404, 411
Gennadios II Schollarios (1454-1455/56, 1463, 1464-1465): 172, 508
Genoa: 284
Geoffrey Malaterra: 158
George Branković: 283
George de Lydda (Saint, Megalomartyr): 75, 118, 170
Georges (martyr en Bulgarie): 120
Georges (nom laïc de Symeon le Nouveau Théologien): 131-133
Georges de Debeltos (métropolite, martyr en Bulgarie): 120, 121
Georges de Trébizonde (professeur): 458
Georges Maiota: 472, 473
Georgescu, Ilie: 9
Georghios Koressios: 461
Georgie/Georgia: 12, 14, 236, 258, 500
Georgio Antonio Vespucci: 194
Georgios Amiroutzes: 226
Georgios Kurteses Scholarios (?1400/05-1472/74): 172-175, 179, 181-183
Georgios Savvides: 159
Georgius Monachos (Hamartolos): 111, 265
Gerace (Calabria): 177
Germania: 283
Gethsémani: 78
Gheorghe de Rădăuţi (évêque): 448
Gheorghe échanson (enfant de Neagul et Stana/Stanca): 350
Gheorghe Ghica (1658-1659): 357
Gheorghe grand *pitar* (fils de Mihalcea *vornic* de Pătârlagele): 348, 350
Gheorghe *logofăt*: 459
Gherasim Palada: 383, 386
Gherghiţa: 370

Ghervasie de Putna: 372
Gibastes (comes): 109
Gibraltar: 153
Giovanni da Capestrano: 283, 285-287
Giovanni di Giovanni (1699-1759): 152
Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1469-1533): 196, 202
Giovanni Pico della Mirandola: 194, 196-198, 201, 202
Giovanni Vittorio Soderini: 194
Giovanni Zanetti (Ioannes Tzanetos): 466
Giurgiu: 100
Giuseppe degli Aromatarii (1587-1660): 202, 203
Gleb de Russie: 236
Gligheni: 470
Glodosy: 65
Goar, Jacques: 373
Goethe J.W.: 501
Goleşti (skite, dép. Râmnicu-Sărat): 357
Golgota (monastère de, Dâmboviţa): 382
Gordianos (martyre de Tomis): 12
Gordios (*Vie du saint militaire*): 50
Gothie: 258
Govora (monastère de): 267
Grabar, André: 233, 237, 242, 248, 292, 293, 295
Gračanica: 511
Gradin, Arvid: 414
Graf, Fritz: 187
Granada: 285
Grande Lavra (monastère d'Athos): 278, 279, 310, 316-318, 370, 381, 459, 500
Grèce: 141, 143, 160, 161, 280, 377
Grecu, Vasile: 253, 256
Grégoire (l'évêque, oncle de Basile le Grand, frère d'Emilie): 31, 33, 37
Grégoire (le Théologien) de Nazianze: 23, 26, 27, 29-31, 42, 44, 46, 157, 223, 224, 243, 245, 246, 368, 373, 428, 455
Grégoire (père de Basile le Grand): 27
Grégoire de Nysse: 23, 27, 28, 31-33, 37, 46
Grégoire l'Archidiacre (Xe s.): 74, 76
Grégoire le Grand (590-604): 150
Grégoire Palamas: 84, 204, 290, 515
Grégoire Thaumaturge: 25, 37
Grigorie Alexandru Ghica: 478
Grigorie Callimah: 479
Grigorie d'Ohrid: 384
Grigorie I Ghica (1660-1665, 1672-1673): 357, 430
Grigorie II Ghica: 463, 475-477, 481
Grigorie III Ghica: 463-465
Grigorie Palade: 480
Grigoriou (monastère d'Athos): 505
Grimaldus (maître de Walafridus): 104
Guarino dei Guarini de Verone: 229
Guglielmo II (1166-1189): 156
Guillaume d'Apulée: 158
Guillaume de Malmesbury: 157, 160
Guillaume II Villehardouin († 1278): 173
Guillaume III d'Orange: 408

Hadrian (roman empereur, 117-138): 219, 237
Haemus (chaîne montagneuse des): 46, 53, 54, 105, 110, 161-168, 170
Hagichiriachis de Vurla: 468, 470-473
Halcinski, Ioan Dimitrie: 387
Halmyris: 7
Harlfinger, Dieter: 187, 205, 206
Harmenopoulos: v. *Armenopoulos*
Hârşova: 140, 143
Hārūn ar-Rašīd (Abbasid caliph, 786-805): 176
Harvat (?logothète): 256
Haussig, Hans Wilhelm: 69
Hèbre: 105
Heladios (comte): 30
Helene (Sainte, impératrice): 157, 245, 246, 326, 458
Hellade: v. *Grèce*
Hellespont: 26, 280
Helmereich, G.: 206, 210-213, 215
Helys (martyr of Tomis): 12
Henri I Estienne (?1460-1520): 189, 193
Héracléon (gnostique): 263
Herakleia: 68
Heraklios (610-641): 65, 67-69, 71, 105, 243, 326
Heraklios II/Heracleonas (fils d'Héraclius avec Martina): 68
Herenius: 171
Hermolaus Barbarus: 196, 202
Hernac (chef des Huns): 109
Hesychios (collègue de Basile le Grand): 28
Hetherington, Paul: 489, 492, 493, 496, 497, 509

Hiérapolis: 73, 74, 77, 78
Hieronymus: 112
Hilandar (monastère de): 310, 316, 317, 370
Hilarios (rhéteur de Néocésarée): 28, 42
Hippocrates: 196, 197, 199, 209
Histria: 58
Homère: 29
Hongrie: 141, 285, 286, 288, 452
Hongrovalachie: v. *Valachie*
Horeb (mont): 106
Huber: 494
Humor (monastère de): 291, 301, 311, 313, 317
Ḥunayn ibn Isḥāq (809/10 - † 876): 176
Hunger, Herbert: 216
Huşi: 385
Husserl, Edmund: 84
Hypatia (catéchumène): 75, 79
Hypatios (martyr en Bulgarie): 120
Hyssos (port): 13

Iacov (hieromoine): 381, 382
Iane (frère de Stroe fondateur/ctitor de Dâlga): 387
Iantra (vallée de): 165, 166
Ibn Sīnas (Avicennas): 179
Ibora (ville de Hellespont): 26, 27
Ieremia Movilă (1595-1606): 449, 450, 454, 470, 481
Ierotei II (patriarche d'Alexandrie, 1847-1858): 387
Ierotei Koukouzelis: 380
Ignace (Patriarche): 117
Ignace d'Antioche: 242
Ilie *vornic* de Corneşti (père de Mihalcea *vornic* de Comeşti): 351
Ilinca (?fille décédée ou belle-fille de Negoiţă *clucer* et Despa): 347, 350
Ilinca (fille de Negoiţă *clucer*): 347, 350
Illyricum: 109
Inochentie (hiéromoine, correcteur): 392, 393, 395
Ioan (Ienăchiţă) Văcărescu: 466
Ioan Alexandru Callimachi (1795-1799): 479
Ioan Alexandru Ghica: 478, 479
Ioan Constantin Nicolae (1731-1733): 476, 477
Ioan Matei Ghica (1753-1756): 477
Ioan Mihai Racoviţă (1715-1726): 474, 475, 480, 481
Ioan Mihail Şuţu: 465, 479
Ioan Scarlat Ghica (1757-1758): 477
Ioan Theodor Callimachi (1758-1761): 478
Ioan Zoba de Vinţ: 394-396
Ioanichie d'Ungurei: 358
Ioannes Kometos: 66
Ioannes Lascaris: 194, 200, 201
Ioannes Paphlagonianus: 66
Ioannina: 349, 355, 357, 453
Ioasaf de Grebena (évêque): 380
Ion Ciolpan: 356
Iona (métropolite de Kiev): 369
Ionaş (échanson): 356
Iorga, Nicolae: 251, 278, 356, 365, 388, 446, 451
Iovan Branković († 1502): 354
Iovin (comte): 34, 40
Irigoin, Jean: 208
Iris (la rivière): 26, 27, 29
Irlande: 153
Isaac II Angelos (1185-1195): 54, 161, 162, 169
Isidore de Kiev: 225
Isidore de Séville: 112
Israël (peuple de): 77
Istanbul: 178, 353, 403, 405, 413
Istratie Dabija: v. *Eustatie/Istratie Dabija*
Italie: 24, 113, 155, 156, 158-160, 183, 188, 193, 197, 200-202, 229-231, 283, 285
Iulianos (le cardinal Giuliano Cesarini): 229
Iunius Soranus: 33
Ivan Alexandre de Bulgarie (1331-1371): 235
Ivan IV le Terrible (de Moscou): 256, 269, 271
Ivankos (un certain): 228
Iviron (monastère d'Athos): 204, 488, 492
Izvoarele-Sucidava (dép. Constanţa): 70
Izvoru (Giurgiu): 100

Jacob de Kastoria: 280, 353
Janin, Raymond: 204
Jaroslavl: 500
Jassy: 347, 379, 393, 451
Jean (parent de Symeon le Nouveau Théologien): 132
Jean (prêtre, XIIe s.): 17
Jean (protonotaire de drome): 132
Jean (stratège, martyr en Bulgarie): 120, 121
Jean Abramios: 457, 463

Jean Argyropoulos: 206, 216
Jean Baptiste (monastère de, Petra/C-ple): 216
Jean Chortasmenos: 225, 226
Jean Chrysoloras: 229
Jean Chrysostome/Zlatoust: 23, 112, 157, 223, 265, 276, 368, 372, 373, 377, 382, 394, 396, 428, 429, 455, 503
Jean Damascène: 89, 327, 429, 499
Jean de Nikiou (évêque): 68
Jean de Rila († 946): 149
Jean de Tomis: 63
Jean de Torquemada: 228, 229
Jean Hunyadi: 283-285, 287, 288
Jean II Comnène (1118-1143): 295
Jean Koukouzeles: 327, 455
Jean l'Orphanotrophe: 158
Jean Mavrocordat (1716-1719): 385, 458, 464
Jean Moschos: 106
Jean Philoponus (? 490 - † ? 570): 177
Jean Tzimiskes (969-976): 108, 132, 236
Jean V Palaiologos (1341-1376; 1379-1391): 225, 226, 235, 249
Jean VI Cantacuzène (1341-1354): 276
Jean VI Cantacuzène (1347-1354): 173
Jean VIII Palaiologos (1392-1448): 225, 227, 267
Jérémie (archimandrite de Sinaï): 452, 478
Jérémie I (patriarche, 1522-1545): 278
Jérémie III (patriarche, 1716-1726, 1732-1733): 384, 407, 411, 456
Jérusalem: 8, 10, 11, 16, 19, 73, 77, 81, 157, 202, 280, 283, 374, 397, 412, 413, 450, 471
Joachim d'Ungurei: 351, 355
Joachim de Valachie: 455, 475
Joannice (Saint militaire): 118
Joannice Kalojean (1197-1207): 165, 453
Joannikios (archevêque de Mont Sinaï): 470, 471
Joasaph II (patriarche, 1555-1565): 269, 270
Jonas (prophète): 47
Jordanes: 110, 112
Joseph (exarque): 173
Joseph ben Judah ibn 'Aknin (1150-1220): 179
Joseph Bringas (parakoimomène): 132
Joseph Bryennios: 464
Joseph I (patriarche, 1266-1275, 1282-1283): 234
Joseph II (patriarche, 1416-1439): 230
Joseph Moisiodax: 466
Josue Navi: 241, 245, 247
Jourdain (rivière): 106
Judée: 73, 86
Jules Cesar: 238
Julian the Theurgist: 182
Julien l'Apostat (361-363): 26, 43, 44, 49, 245
Juneïd de Aydin Ogullari: 266
Justin I (518-527): 60, 147
Justin II (565-578): 147, 249
Justiniana Prima: 61
Justinien I (527-565): 50, 60, 63, 109, 233, 236, 239, 268, 273, 429, 430
Justinien II (685-695, 705-711): 106, 107

Kairouan: 158
Kakavelas Jérémie: 393
Kalbfleisch, Karl: 191, 201
Kapiton (évêque missionnaire de Scythie): 10, 11, 15, 16, 18, 19
Karakallou (monastère d'Athos): 505
Karas, Simon: 335
Kariès (*Sinaxis* de): 259
Kariye Djamii: 306
Kassel, Rudolf: 187
Kastamonitou (monastère de): 351
Kastania: 512
Katarrakti Oktonias (Euboia): 504
Katsika: 349
Kazhdan, Alexander: 151, 155
Kedrenus, Georges: 75
Kelegej: 65
Kerch (détroit de): 13, 107
Kiev/Kiew: 66, 145, 252, 369, 376, 379, 391, 393, 458
Kilnik: 144
Kinnamos: 156
Kioussopoulou, Tania: 268
Klebs, Ernst Elimar: 187-189, 191-193, 198
Kolia-Dermitzake, Athena: 159
Kopenhagen/Copenhague: 325
Kopp, Wilhelm: 193
Kosinitsa (monastère de Drama): 381
Kotronas (Laconia): 511, 512
Koukouzelissa (chapelle de la Grande Laure, Athos): 505
Koupergos (martyr en Bulgarie): 120

Kratippos/Marcus Tullius Cratippus (péripatétique philosophe): 218
Kremlin (Musée de): 294
Krum (chan protobulgare): 95, 114, 115, 118-122
Kuban: 66
Kuehlewein, Hugo: 215
Kühn, C.G.: 192
Kuvrat (chan protobulgare): 65, 66, 68, 69

Lacédémone: 280
Ladislas V: 285
Lambros, S.P.: 210
Larderello: 197
Laurentius exarque de Sinaï: 473
Laurentius Laurentianus (1460-1502): 193-195, 198-200
Lavra (monastère de Kiev): 376
Lazica: 67
Leca Aga (frère de Miho Racotă): 349
Léchot, Pierre Olivier: 403
Lemaistre de Sacy: 509
Lemnos (île de): 259, 266
Leo Grammaticus: 119
Léon (hétériarque): 120
Léon (patrice, *Bible de*): 247
Léon (stratège, martyr en Bulgarie): 120, 121
Léon de Nicée de Thrace (métropolite, martyr en Bulgarie): 120, 121
Léon VIIe Sage (886-912): 268, 327, 328
Leon X (pape, 1513-1521): 267
Léonce (répartiteur des impôts): 45
Léonce d'Ancyre: 112
Leontie (hiéromoine de Simonopetra): 382
Lesbos (île de): 266
Lesnovo (église de): 490, 491, 511
Levant: 404, 405, 407
Levkothea: 505, 511, 512
Libanius: 33
Libia/Livia (diocèse d'Egypte): 385, 386
Licinius (308-324): 50, 238
Lidda: 75
Ligourio: 505
Lilybaeum (partie de Sicile): 153
Limanu: 141
Londre: 409, 411
Lorenzo de Medici: 198, 201
Lorenzo le Magnifique: 188, 196, 198
Lorenzo Romolo Lorenzi (1488-1544): 195
Lossky, Vladimir: 84
Loubomeros (martyr en Bulgarie): 120
Louis IX (roi de France): 75
Louis le Germanique: 104
Louis le Pieux: 104, 113
Lowden, J.: 510
Luca de Chypre (évêque de Buzău; métropolite d'Hongrovalachie): 370, 380, 382. 386, 455
Lucie (Sainte, † 304): 149-152, 154-160
Lukianos (martyre de Tomis): 12
Lungu, Virgil: 9
Lupşa, Ştefan: 8
Lykostomion: 100, 119
Lyon (union de, 1274): 234

Macaire de Moscou: 269, 270
Macaire de Roman (évêque): 356
Macarie (moine, typographe): 367, 368, 391
Macédoine = *Bulgarie d'au-delà du Danube*: 119, 121
Macédoine: 228, 280, 351, 352, 355, 356, 381, 459
Macrine l'Ancienne: 25, 37
Macrine le Jeune: 23, 26-28, 30, 37
Macrobius (martyre de Tomis): 12
Madara: 97
Madrid: 293
Maeotis (lac): 155
Magdalino, Paul: 149
Maimonides Moses (1138-1204): 179
Makryalexi: 505
Makuchovka: 65
Mala Vrbica: 143, 144
Malaja Pereščepina (Poltava, Ukraine): 65-67, 70
Mamalakis, J.P.: 183
Mândrilă, Gabriel: 205
Măneşti: 349
Maniakes Georgios (général): 157-159
Mansvetov, I.D.: 374
Mănucu-Adameşteanu, Gheorghe: 107, 135
Manuel d'Adrianople (métropolite, martyr en Bulgarie): 119, 120
Manuel de Corinth: 253, 255, 256, 274, 277, 278
Manuel I (despot of Morea, 1349-1380): 173

Manuel I Comnène (1143-1180):149, 155, 156, 160, 162, 432
Manuel II Palaiologos (1391-1425): 174, 217, 225-229, 231, 267, 268
Maraval, Pierre: 27
Marcus Aurelius (161-180): 219, 257, 263
Marcus Eugenikos: 224, 229
Marcus Porphyropoulos de Chypre: 411, 458, 472, 473
Mărgineni (monastère de): 474, 475, 482
Maria (la femme de Mihai grand *vornic*): 454
Maria (la femme de Mihalcea *vornic* de Pătârlagele): 350
Markov (monastère de): 289, 295, 296, 298, 299, 301, 303, 305-309, 311, 313-319, 321, 322, 324
Marsilio Ficino: 194, 197-199, 201
Martha (nom de nonne de Despa): 350
Martina (maîtresse/femme de Héraclius): 68
Martino Uranio/Martin Prenninger: 201
Martorana (église de, Palermo): 510
Marula de Cocorăşti (mère de Mihna): 349, 351
Masai, François: 173, 175, 178
Matei (prince Brâncoveanu): 387
Matei Basarab (1632-1654): 370, 381
Matei de Libia: 386
Matei de Myra: 370, 379-381
Matei Filipescu: 469
Matei II (patriarche d'Alexandrie, 1746-1766): 387
Matejča (monastère de): 289, 296, 298, 299, 301, 305, 308, 309, 314-316, 318, 319, 321, 322, 324
Matejic, Pedrag: 187, 216
Matthias Corvinus: 285, 286
Matthieu Kigalas le Cypriote: 429, 430
Matzulewitsch, Leonid: 67
Maurice/Maurikios (582-602): 48, 50-52, 67, 68, 236
Mauritanie: 263
Mavrocordatos (famille de): 408
Maxime de Gallipoli: 411
Maxime de Péloponnèse: 460
Maxime III (patriarche, 1476-1482): 281
Maxime le Confesseur: 84, 89, 239
Mazal, O.: 216
Mcxeta (monastère de Géorgie): 500, 505
Medici (family of): 188, 195
Méditerrané (le Mer): 113, 284, 288
Megali Panagia (monastère de, Samos): 504
Mehmet II el-Fătiḥ (1451-1481): 178, 226, 227, 266, 275, 283, 284, 287
Mélétios (Saint, † 1105): 149
Mélétios d'Athènes (métropolite): 465
Mélétios Pigas: 464, 481
Meletios Syrigos: 460
Mélétios, grand médecin: 40
Meletius d'Antioche: 31, 34
Melissourgoi (Epiros): 504
Memphis: 75
Mer du Nord: 153
Mer Noire: 7, 11-14, 17, 27, 52, 57, 63, 106, 135, 156
Mer Rouge: 77, 78
Mercati, Giovanni (? 1866-1957): 177
Mercure (Saint): 245
Mésopotamie: 29, 47, 74
Messembrie: 110
Météore: 382
Méthode (Patriarche, 833-847): 151
Methodios Anthrakitis: 411
Métrophane de Césarée: 270
Métrophane III (patriarche, 1565-1572): 352
Mewaldt, J.: 191
Meyendorff, John: 296
Michel (chef de comitat bulgare): 99
Michel (martyr en Bulgarie): 120
Michel II (820-829): 113, 115
Michel III (842-867): 116, 249
Michel IV (1034-1041): 147, 158
Michel VIII Paléologue (1261-1282): 234
Michele Amari: 159
Mihăescu, Haralambie: 8
Mihai (enfant de Neagul et Stana/Stanca): 350, 358
Mihai Cantacuzino: 385, 387, 471, 473
Mihai Corbeanu: 385
Mihai grand *vornic*: 449, 454
Mihai Viteazu: 139, 145, 147
Mihail (diacre, copiste): 375, 455
Mihail (prêtre, moine de Cătăluiu): 370
Mihail/Mihalcea (enfant de Negoiță *clucer* et Despa): 347, 350, 358
Mihăilă, Gheorghe: 253
Mihalcea Caragea de Cocorăşti (*mare ban* de Craiova): 349, 351

Mihalcea *vornic* de Corneşti: 351
Mihalcea *vornic* de Pătârlagele (père de Negoiţă *clucer*): 347-351
Mihălcescu (patronyme de Negoiţă *clucer*): 347
Mihna (mère de Stana/Stanca, fille de Mihalcea Caragea et Marula): 349
Mihnea (fils d'Alexandru II Mircea): 449, 453
Mihnea III (1658-1659): 350
Miho Racotă: 340
Mikhail Jaroslavič (prince de Tver): 235
Mileševo (monastère de): 355
Millet, Gabriel: 305, 497, 515
Milośevič, Gordana: 60
Mitrofana (la femme de Nestor Ureche): 452
Mitrophan (évêque de Buzău, 1691-1702): 395
Modestus (préfet du prétoire): 43
Moesia Inferior: 13, 14, 57, 109-111, 114, 280
Mofleni: 500
Moise Mihălcescu spathaire (fils de Mihalcea *vornic* de Pătârlagele): 350
Moise Vita Cafsuto: 405
Moïse: 240, 241, 245, 247
Moisescu, Gheorghe I.: 8
Moldavie/Moldavia: 70, 98-100, 251, 252, 259, 270, 271, 275, 281, 285, 294, 301, 314, 351, 353-357, 359, 366, 368, 369, 371, 373, 375, 384, 386, 396, 449, 453-455, 457-459, 462-466, 481, 484
Moldovişte (près de Bitolia): 452
Moldoviţa (monastère de): 291, 301, 311-313, 317, 318, 322, 323, 514, 515
Molyvdoskepastos (monastère de): 348, 351
Moraitis, D.: 373
Moravie: 105
Morea (Despotat de): 173, 227, 259
Moscou: 252, 269-271, 347, 367, 409, 495, 501
Mousokios (chef Slave): 51
Mügeln, Heinrich von: 53
Müller, Ivan von: 187
Mulliez, Dominique: 403
München: 298, 311, 317, 491, 503, 504
Murād I (1360-1389): 172, 175-177, 179, 182
Murād II (1421-1451): 284
Mureşan, Dan Ioan: 254
Muretov, S.: 374
Murfatlar (Basarabi, Constanţa): 103
Murighiol: 139, 146, 147
Muşa (femme de Stanciul *ceaprazar*): 358
Musceleanu, Grigore: 8
Myopolis (monastère de): 149
Myra: 427
Mysia: 13
Myslivec, J.: 295
Mystras (Mount): 173, 174, 179
Mystras: 173, 289, 306

Nagy, Melania: 327, 336
Naples: 202
Năsturel, Petre Ş.: 103, 253, 347, 352, 355
Naucratios (frère de Basile le Grand): 30
Nazianze: 33
Neagoe (*cămăraş*): 356
Neagoe Basarab de Valachie (1512-1521): 252-257, 267, 271-281, 353, 354
Neagul grand *aga* de Strâmba (père de Despa): 349-351
Necipoglu, Nerva: 268
Nectarius de Jerusalem: 459, 460
Necula Dedulescu capitaine (père de Negoiţă Dedulescu): 349
Negoiţă Dedulescu (logothète): 348, 349
Negoiţă Mihălcescu *clucer*: 347-351, 358
Néocésarée: 25-31, 36, 38
Néophyte le Crétois (1738-1754): 388, 427, 428-433
Nero (roman empereur, 54-68): 218
Nesebăr: 166
Nestor Ureche: 452
Nestorius de Constantinople: 61
Netzhammer, Raymund: 8
Nicée (concile de 325; foi de): 46
Nicée: 45, 224, 225, 231
Nicéphore (802-811): 114, 115, 118, 122
Nicéphore Calliste Xanthopoulos: 256
Nicéphore Glyki hégoumène (Dormition monastère): 472
Nicéphore le Confesseur: 79
Nicéphore Martali hégoumène (Sainte Catherine, Bucarest): 475
Nicéphore Phokas (963-969): 132, 236, 243, 279
Nicéphore Theotochi: 463
Nicétas (Bible de, Xe s.): 246
Nicétas Stéthatos: 127, 130, 132

Nicolas Alexandru Mavrocordat (1711-1715): 473
Nicolas Caragea: 465
Nicolas de Damascus (I s.): 182
Nicolas de Myra: 368, 369
Nicolas I (pape): 116, 117
Nicolas II Brâncoveanu: 480
Nicolas II Chrysoberges (patriarche, 980-992): 128, 131, 133
Nicolas Mavrocordat (1716, 1719-1730): 385, 408, 410, 413, 457, 458, 462, 463, 474, 475, 481
Nicolas Mavrogheni: 466
Nicolas Mesarites: 75
Nicolas V (pape, 1447-1455): 220
Nicolaus Leonicenus (1428-1524): 193, 201
Nicole (janséniste): 404
Nicopolis (bataille de, 1396): 284
Nicopolis ad Istrum:110
Nicopolis: 38
Nikephoros (patriarche, 806-815): 67, 68, 71, 107, 108, 110, 111
Nikon (père de Galen): 190, 191
Nikon le Metanoite: 76, 78
Nikopoia: 317
Niphon II (patriarche 1486-1488, 1497-1498, 1502): 254, 272, 274-276, 279-281, 353
Norocel, Epifanie: 9
Nouvelle Rome: v. *Constantinople*
Novgorod: 501
Noviodunum (Isaccea): 135, 141-144
Novje Sanžary: 65
Nufăru: 141
Nutton, Vivian: 187
Nyssa: 33

Oakley, Francis: 265
Obârşia (Olt): 100
Occident: 24, 33, 49, 62, 63, 75, 113, 150, 180, 188, 203, 217, 228, 229, 231, 236, 240, 258, 262, 280, 408, 410
Ocnele Mari: 100
Od'rci: 140-144
Odessos (Varna, Bulgaria): 7, 13, 70, 110
Odobescu, Alexandru: 367
Odyssoupolis: v. *Odessos (Varna, Bulgaria)*
Ohrid: 289, 301, 310, 311, 320, 321, 384, 453
Ojogeni: 370
Olar, Ovidiu: 376
Olariu, Florin Teodor: 347
Olténie: 98, 145
Oltina: 140, 144, 145
Omurtag (khan protobulgare): 122
Onglos (région de): 69, 99
Organa (oncle de Kuvrat): 68, 69, 71
Orient: 24, 32, 33, 61, 160, 183, 223, 228, 240, 258, 279, 280, 285, 411, 414, 445, 446
Origène (écrivain chrétienne): 57, 263
Origène (écrivain païen): 171
Oshroène: 74
Ostrogorsky, George: 84
Ostrov-Beroe: 140
Ostrov-Piatra Frecăţei: 140
Ottavio Gaetani: 152
Ottoman Empire: 176
Oualerianos (Valerianus) (martyr of Tomis): 12
Ouspensky Léonide: 85
Oxyrhynchus (ville): 264

Pachymérès Georges: 234
Pachynos (partie de Sicile): 153
Pacôme I (patriarche, 1503-1513): 270-272
Păcuiul lui Soare: 135, 140-144, 146
Păcurariu, Mircea: 9, 369
Padua: 197, 198, 407
Paeonia: 155
Païsios de Constantinople (patriarche, 1726-1732, 1740-1743, 1744-1748): 429
Paladia (nourrice de Basile le Grand): 25, 37
Palaiochora (Aigina): 505
Palazu Mic: 136, 138, 147
Palekh: 501
Paléologues (dynastie, époque des): 51, 173, 188, 224, 227
Palermo: 510
Palestine: 19, 105, 260
Pană Chambellan de Bărbăteşti et Grăgişte (frère de Stana/Stanca): 349
Panaghia (église de Roustika): 290
Panaghia Olympiotissa (eglise de): 289
Panaghia ton Chalkeon (église de Thessalonique): 289
Panagias Toskesi (église, Epiros): 504
Panagitsa (église de, Ligourio): 505
Panaitescu, P. Petre: 252, 254

Pannonia (the plain): 18, 109
Pantanassa (église de Mistra): 289
Papadopoulos, Hrisostom: 386
Papadopoulos-Kerameus, Athanasios: 489, 492, 493, 496, 497, 508, 509
Papazotou, Georgia: 205
Paphlagonie: 127
Paradunavon/Paristrion (région de): 164, 165
Paraschiva *ciohodar* (enfant de Neagul et Stana/Stanca): 350
Parenti, S.: 373
Paris: 75, 188, 189, 193, 194, 407, 428
Parod (prêtre, martyr en Bulgarie): 121
Partenie de Constantinople: 381
Parthenie II (patriarche d'Alexandrie, 1788-1805): 387
Parthenius de Sinaï: 451
Pârvan, Vasile: 8
Pascal I (pape, 817-824): 113
Paschasios (tyran de Sicile): 156
Pătârlagele (dép. Buzău): 347-350
Paternus de Tomis: 58, 63, 66, 68-71
Pătraşco spathaire: 350, 358
Pătraşcu (fils d'André centenier): 350
Pătraşcu Cârstescu *stolnic* (frère de Stana/Stanca): 349, 350
Pătru *postelnic* (fils de Mihalcea *vornic*): 348
Pätzold, Alexandra: 290, 295, 307
Paul (Apôtre): 36, 89, 310, 448, 455, 495
Paul (comprêtre de Basile le Grand): 47
Paul de Latro († 955): 79
Paul Orosius: 49, 112
Păuleasca (Teleorman): 100
Pavsolipi (monastère de Chios): 473
Payne, Thomas: 403-407, 410-413, 416
Pedanius Dioscorides: 207
Pélagonie: 280
Péloponnèse: 173, 226, 230, 379
Pergamios: 38
Pergamum: 189-191, 218, 219
Peroris (partie de Sicile): 153
Persia: 67
Petit Arménie: 33
Petrescu, Teodosie: 9
Petru Movilă: 369, 375, 376, 391-393, 458, 461
Petrus Crinitus (1474-1507): 194-196, 198, 202
Petrus Fullo d'Antioche (471-488): 61
Petrus Medices (1472-1503): 199, 202
Phanar: 408, 414
Phaneormeni (monastère de, Salamis): 507
Pharos (Chapelle Mère de Dieu): 75
Phasis (the River): 12-14
Philip (Apostle): 7
Philippi: 61
Philippicus (stratège): 81
Philippopolis: 46, 47
Philippus de Giunta: 194
Philon d'Alexandrie: 239
Philothée hégoumène de *Sainte Catherine* (monastère de, Bucarest): 472, 473
Philotheou (monastère d'Athos): 493, 504
Photius (Patriarche, 858-867, 877-886): 78, 105, 116, 246, 260, 268, 275
Phoulae: 105
Picot, Emile: 367
Pierio Valeriano (1477-1558): 194, 199
Piero Leoni: 188, 197, 198, 200
Pierre (Apôtre): 262, 310, 448, 455, 495, 508-511, 513
Pierre (martyr en Bulgarie): 120
Pierre Assan (Theodore/Kalopetru): 162, 163, 165-170
Pierre d'Alexandrie: 24
Pierre de Sébaste: 26, 27, 30, 37
Pierre le Grand (1682-1725): 409, 411
Pierre Rareş de Moldavie (1527-1538, 1541-1546): 270, 354
Pietrobelli, A.: 206, 210, 213-215
Piganol, André: 43
Pimène (Poimenos) de Satales: 33
Pippidi, Andrei: 53, 253
Pippidi, Dionisie M.: 8
Pisa: 194, 197, 200
Pissides Georges (VIIe s.): 76
Pitassi, Maria Cristina: 403
Plaine Roumaine (la): 52
Planude Maxime: 235
Platon: 181, 228
Plethon, Georgios Gemistos (? 1355- † 1452): 172-185, 225
Pline l'Ancien: 219
Pliska: 97, 143, 144
Plotin (? 205 - † ? 270): 171, 172, 177
Plutarch: 220
Pogdoriani: 353
Pogoniani: 348

Pologne: 393, 394
Polybe: 257
Pomponius Domnus: 264
Pons Milvius: 246
Pont Ptolémaïque (province du): 24, 26, 27, 29, 31, 34, 36
Pontus (le Diocèse): 12, 14, 32
Pontus Euxinus: v. *Mer Noire*
Pop Rusanovo: 144
Popescu, Emilian: 9, 58, 70, 187
Popescu, Virgil C.: 8
Popina: 142-144
Porfirie: 379
Porphyrios (?234- † IVe s.): 171, 177
Porphyrios (archevêque de Sinaï): 451, 475
Posada (bataille de, 1330): 53
Potilian: 192, 194, 196-202, 220
Potoc: 370
Potter, P.: 189
Preajba (monastère de): 386, 387
Preobraženskoe (cimetière de Moscou): 506, 513
Preslav: 97, 163, 165, 168
Prespa: 291
Priboj: 449
Primov, Boris: 164
Priscus Panites: 49
Proastio: 510
Probota, (monastère de): 314
Procope de Césarée: 50, 109
Proilav: 385
Protaton (monastère de): 259
Psaros: 12, 14
Psellos Michel: 181, 182
Pseudo-Alexander: 196
Pseudo-Antoine: 239
Puşcaş, Pavel: 327, 336
Putna (monastère de): 371

Raasted, Jørgen: 325, 327, 330, 336
Rabanus Maurus: 104
Rădăuți: 375
Radovanu (Ilfov): 98
Radu (prince Brâncoveanu): 387
Radu Cocorăscu: 350
Radu de la Afumați (1522-1529): 256, 273
Radu Grecianu: 383
Radu le Bel (1462-1473, 1473-1474, 1474, 1474-1475): 269, 275
Radu le Grand (1495-1508): 274, 276
Radu Mihalcea *mare comis* (fils de Mihalcea *vornic*): 348, 350, 358
Radu Païsie (1535-1545): 256, 273
Radu Şerban (1602-1610, 1611): 386
Radu Vodă (monastère de, Bucarest): 455
Rădulescu, Adrian: 9
Ralachi Cariophil grande rhéteur: 483, 484
Rallis, I.D.: 483
Râmnicu Sărat: 451, 471-473, 483
Râmnicu Vâlcea: 394, 396
Rămureanu, Ioan: 8, 9
Ravenne: 233, 239, 293
Razgrad: 357
Recklinghausen: 501, 506
Redina (Thessalie): 505
Reeve, Michael: 187
Reginbert de Reichenau († 846): 219
Reichenau (monastère de): 104, 113
Rhodopi (chaîne montagneuse des): 105
Rhodopoulos, Panteleimon (métropolite de Tyroloē et Serention): 205
Riga, Iorga: 358
Riga: 506, 513
Rila (monastère de): 371, 490
Ritopek: 146
Robert Guiscard: 158
Roger I (1071-1101): 155
Rogožskoe (cimetière du Moscou): 501
Romain II (959-963): 127, 131, 132, 329
Romain Skleros: 159
Rome: 24, 32, 113, 116, 117, 157, 197, 220, 237, 238, 248, 257, 263, 292, 293, 404, 407, 411, 413, 429
Róna-Tas, András: 65
Rossi Taibbi, Giuseppe: 152, 156
Roumanie (Eglise Orthodoxe de): 257
Roumanie/Romania: 8, 95, 99, 119, 145, 258, 445, 483
Roussanou (Thessalie): 505
Roustika: 290
Roxana (fille de Neagoe Basarab): 256
Rua: 49
Ruadhelm (abbé de Reichenau, 838-842): 219
Rujno: 141-143, 145, 146
Rumänische Land: v. *Valachie*

Runcan, Nichita: 9
Runciman, Steven: 216
Russie: 225, 236, 271, 294, 365, 473
Ruxandra (la femme d'Al. Lăpuşneanu): 354, 448, 453

Sabbas le Goth (martyr): 33, 258
Saint Achilleios (Pentalopho): 504
Saint Apollinaire le Neuf (église de): 151
Saint Archange Michel (skite de d'Ungurei): 347
Saint Clément (église d'Ohrid): 289, 301, 309-311, 314-316, 318-322
Saint Démétrius (église de Thessalonique): 236, 237
Saint Démétrius (église de Tyrnovo): 161-163, 165, 166, 169, 170
Saint Denys (église de Palaiochora): 505
Saint Elie (monastère de Zitsa): 355
Saint Etienne (monastère de Météore): 382
Saint George (monastère d'Egypte): 385
Saint Georges Armas (église de Makryalexi): 505
Saint Georges le Nouveau (monastère/ église de Bucarest): 352, 471
Saint Jean (basilique d'Ephese): 61
Saint Jean (catacombe a Syracuse): 150
Saint Jean (église de Focşani): 357
Saint Jean (église de Nicosia): 504
Saint Jean Baptiste Melé (église de Artemisia): 512
Saint Jean le Nouveau (église de): 291
Saint Jean Rilski (église de): 166
Saint Mamas (monastère de): 127, 128, 131-134
Saint Mark (monastère de): 194, 195
Saint Meletios (monastère de): 496, 497
Saint Mercurius (église de Ligourio): 505
Saint Nicolas (église de Kastania): 512
Saint Nicolas (église de Kozani): 505
Saint Nicolas (église de Proastio): 510
Saint Nicolas (monastère de Bathias): 496
Saint Nicolas (monastère de Tsepelovo): 496, 505, 511, 512
Saint Nicolas Şelari (église de Bucarest): 388
Saint Nicolas ton Philanthropinon (monastère de): 497
Saint Nikolaos Orphanos (église de Thessalonique): 289, 290, 303, 305, 312-314, 324
Saint Panteleimon (monastère d'Athos): 367
Saint Panteleimonos Roussikon (monastère d'Athos): 380
Saint Paul (église de Potoc): 370
Saint Pierre (église de Prespa): 291
Saint Sabbas (monastère en Palestine): 19, 29, 327, 374, 450
Saint Sépulcre (Panagiou Taphou): 332, 471
Sainte Anastasia Pharmakolytria: 347, 350-358
Sainte Anna (monastère d'Athos): 381
Sainte Catherine (monastère de Bucarest): 472, 475, 483
Sainte Catherine (monastère de Sinaï): 238, 448, 451, 452, 467, 468, 477, 479, 481
Sainte Chapelle (Paris): 75
Sainte Laure de Jérusalem: 368
Sainte Marina (parekklesion de): 129, 131, 132, 134
Sainte Nicolas (église de Galaţi): 480
Sainte Parascève (église d'Argolis): 505
Sainte Parascève (église d'Jassy): 468, 470, 476, 477
Sainte Sophie (église de Constantinople): 81, 113, 175, 245, 374
Saints Apôtres du Katsika (monastère des): 349
Saints Archanges Michel et Gabriel (église de Nesebăr): 166
Saints Côme et Damien (église de Rome): 238, 293
Saints Pierre et Paul (église de Levkothea): 505, 511, 512
Saints Pierre et Paul (église de Novgorod): 501
Saladin (Ṣalāḥ ad-Dīn, † 1193): 179
Salomon le Sage: 240, 247, 248
Salvien de Marseille: 49
Samosate: 45, 46
Samothrace (île de): 266
Sâmpetru, Mihai: 97
Samuel (juge): 240, 243, 247
Samuel d'Alexandrie: 384
Samuel Kapasoulis (patriarche d'Alexandrie): 384, 386, 409, 481
San Apollinaire in Classe (église de Ravenne): 239
San Bartolomeo de Gênes: 75

San Georgio Maggiore (église de Venise): 158
San Vitale (église de Ravenne): 233, 239, 293
Sancta Sanctorum (Lateran): 75
Sancto Silvestro in Capite (Rome): 75
Sandro Botticelli: 194
Sankt Petersburg/Leningrad: 299, 301, 304, 311, 369, 457, 489, 502, 504, 513
Santa Maria Maggiore (église en Rome): 292
Sardique: 105
Sava (prêtre de *Sainte Anastasia Pharmakolytria*): 355
Sava (saint de Serbie): 368
Sava Brancovič: 396
Sava hierodiacre (copiste): 368, 370
Savonarola Girolamo: 194, 195
Scarlat Mavrocordat: 462
Schäfer, Godehard: 487-489, 492, 493, 495, 496, 498, 499, 507, 508
Schiukin P.I. (collection de Moscou): 367
Schlange-Schöningen, Heinrich: 190
Schlumberger, Gustave: 159
Schönborn, Christoph von: 85
Schöne, Hermann: 187, 189
Schubring, Konrad: 192
Schultze Fritz: 183
Scutarius (déserteur de l'armée romaine): 49
Scythia Major: 8, 11-17
Scythia Minor: 7-9, 11-17, 19, 33, 57, 61, 67, 69, 70, 103, 107, 109, 112, 122
Scythia: 9-15, 17-19, 57, 115
Sébaste: 27
Sebastoupolis (the Great): 12-14
Secu (monastère de): 452
Segarcea (monastère de): 383, 386, 387
Selevastru (moine): 375
Selim I (1512-1520): 275
Seneca: 219
Séraphin de Mytilène: 411
Şerban (fils de Coresi): 379, 391
Şerban Cantacuzino (1678-1688): 388
Şerbănescu, Done: 97
Şerbănescu, Niculae: 9
Serbie/Serbia: 141, 143-146, 259, 355
Serge II (patriarche, 999-1019): 128, 133
Servius: 219
Sevastos Kymenites: 461
Ševčenko, I.: 491
Ševčenko, N.P.: 289, 290
Siachar (lac): 153
Sibiu (Hermannstadt): 367, 371
Sicile: 151, 153, 155, 157-160
Sidonius Apollinaris: 219
Silistra: 141-146, 471
Siloam (piscine de): 78
Silvestre Syropoulos: 224, 225, 228-230
Simeon (saint de Serbie): 368
Siméon (tsar de Bulgarie, 893-927): 168
Simeon de Thessalonique: 290, 459
Simion hierodiacre (copiste): 370
Simion Ştefan: 370, 375
Simon Atumano: 178
Simon exarque de Sinaï: 473
Simonopétré (monastère d'Athos): 381, 382
Sinaï (mont): 105, 106, 238, 445, 447, 449-455, 459, 463, 464, 466-468, 470, 473-475, 480-485
Sinope: 14
Sioniu (martyr en Bulgarie): 121
Siret: 99
Sirmium: 109, 166, 280
Sissinnios (patriarche, 996-998): 128, 133
Sistrouni (Epiros): 504
Skala: 141, 144-146
Skopje: 357
Skylitzes Georges: 149, 158, 293
Slănic Prahova: 97, 100
Slatina (monastère de, Moldavie): 458
Sloane, Hans, Sir (1660-1753): 203
Slon (Prahova): 96, 97
Smyrne: 266
Snagov (monastère de): 297-303, 305, 307-310, 312-316, 318-324
Sofia: 371
Solomon Bârlădeanu grand *logofăt*: 470
Solun: 143
Sophronius Pocapskij: 467
Sosinou (monastère d'Annonciation): 353
Spatharakis, Ioannis: 290, 295
Sphrantzes Georgios: 227, 235, 267
Spyridon de Trimithonte: 157
Spyros Loverdos (collection de): 380
Središe: 140, 141, 143-146
Staicu (fils de Coadă *vornic*): 448
Stana (donateur a Zlătari): 384
Stana/Stanca (la femme de Neagul grand *aga*, mère de Despa): 349, 350

Stanciul *ceaprazar*: 358
Stăneşti, dép. Vâlcea (église/monastère de): 297, 299-303, 306, 307, 310, 313, 315-318, 320-322, 324, 383, 386, 387
Stăniloae, Dumitru: 83-86, 88-92
Stavronikita (monastère d'Athos): 381
Ştefan (métropolite d'Hongrovalachie, 1648-1653, 1655-1668): 391, 393
Ştefan (moine): 354
Ştefan (prince Brâncoveanu): 387
Ştefan Brâncoveanu: 381, 461
Ştefan Cantacuzino: 458
Stephanus (évêque? de Scythie Mineure): 58
Stichel. R.: 491, 502
Stockholm: 493, 494, 506, 513
Stoicescu, Nicolae: 352
Stoudios (monastère de): 115, 118, 120, 128, 131, 133, 151, 178, 368, 374
Strinavos/Trjavna (ville): 169
Stroe (fondateur/ctitor de Dâlga): 387
Subiba (monastère des Besses): 106
Sublime Porte: 267
Suceava: 291
Sucevița (monastère de): 514, 515
Sudhoff, Karl: 191
Suetone: 238
Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn (1155-1191): 179-181, 185
Sukhumi (ville de Géorgie): 12
Sultana (Călăraşi): 100
Sutton Hoo: 67
Sveti Cxoveli (monastère de Géorgie): 500
Symbolon: 106
Symeon (martyr en Bulgarie): 120
Symeon de Thessalonique: 84
Symeon Eulabes: 127-131, 133, 134
Symeon le Nouveau Théologien: 127-134
Symeon Magister: 119
Symplicius (VIe s.): 177
Syracuse: 150, 152, 154, 155, 157-160
Syrie: 39, 74, 160, 263

Tabla Buții: 96
Tabor: 76
Taeschner, Franz: 178, 179
Tardieu, Michel: 179-182
Târgovişte: 367, 472
Târgşor: 476
Tatto (maître de Walafridus): 104
Tauroscythia: 18, 153
Taxiarchôn (monastère de Péloponnèse): 379
Tchentsova, Vera: 347
Teleouch (Thème de): 158
Teodorescu, Alexandru: 367
Teodosie (fils de Coadă *vornic*): 448
Teoteoi, Tudor: 388
Terentius (collègue de Basile le Grand): 28
Terentius (fils de Gaione): 109
Terentius de Tomis: 63
Tertullien: 57
Tervel (khan protobulgare): 106, 107
Thaddée (Apôtre): 73, 76
Thadée (Saint, martyr): 115, 120
Themistius (? 317 - † post 388): 177
Théoctiste I (métropolite de Moldavie, 1452-1477): 270
Théoctiste II (métropolite de Moldavie, † 1528): 270
Theodor Vâlcănescu: 386
Théodora (impératrice, IXe s.): 114
Théodora (impératrice, VIe s.): 239
Theodora Asanina (of Bulgaria, † 1471): 173-175, 179
Theodore Antiochites: 225, 226
Theodore Balsamon (1140 - † post 1195): 184, 428, 430, 432
Theodore Crithinus: 113
Theodore I Paléologue (1383-1407): 173
Theodore II Lascaris (1254-1258): 224
Theodore II Paléologue (1407-1443): 173, 227, 229
Theodore le Studite: 76, 88, 113, 115, 122, 149
Théodore Mamalachos: 256
Theodore Mavrocordat: 474
Théodore Prodromos: 149
Théodose (fils de Neagoe Basarab): 252, 254-256, 267, 271, 272, 277, 279
Théodose (métropolite d'Hongrovalachie, 1668-1672, 1679-1708): 392, 393, 395-397
Théodose de Pečerska: 369
Théodose I le Grand (379-395): 112, 237, 238, 243, 246, 432
Théodose II (408-450): 273, 276
Theodosia (town in Crimea): 13
Theodotus (stratège): 113
Théolepte (patriarche, 1513-1522): 255, 256, 275, 276, 279

Théonas de Thessalonique: 352
Theophane (parakoimomenos): 81
Théophanes le Confesseur: 52, 71, 106-108, 110, 111, 115
Théophano (impératrice): 132
Theophilacte (Patriarche): 81
Théophilacte d'Ohrid: 162
Théophile (829-842): 119
Théophile (martyr en Bulgarie): 120
Theophile II (patriarche d'Alexandrie, 1805-1825): 387
Théophylacte Simocatte: 51, 52, 69, 75
Théotimos Ier de Tomis: 63
Théotimos II de Tomis: 63
Thessalie: 259, 280, 352, 353, 505
Thessalonique: 70, 166-168, 203, 204, 211, 228, 289, 290, 327, 347, 352, 354
Theudesia: v. *Theodosia (town in Crimea)*
Thoma (donateur a Zlătari): 384
Thomas (*protospathaire et archonte de Lykostomion*): 119
Thomas Aquinas: 176
Thomas la Slave: 115
Thomas Linacre (1460-1524): 192, 193
Thomas Paléologue (1428-1460): 173
Thrace: 12-14, 46, 54, 111, 120, 263, 280
Tibiscum: 453
Timişoara: 453, 478
Timotei (hégoumène de S. Parascève): 470
Timothée d'Alexandrie: 432
Timuş, Gherasim: 9
Tinnefeld, Frantz: 176
Tismana (monastère de): 293, 297-303, 305, 307-310, 312-316, 318, 319, 321-324, 372
Tomasini, Jacopo Filippo (1597-1654): 202
Tombazis Mavrocordat: 483
Tomis: 8, 12, 16, 17, 34, 52, 57, 58, 66, 67, 69-71, 103, 106-109, 112, 122, 123
Tommaso Dionisio Polio/Pollio: 193
Toscana/Tuscany: 197, 198, 230
Tourkia: v. *Tauroscythia*
Tourta, Anastasia: 205
Toutes les Saints ou Varlaam (monastère de Météore): 382
Traian (98-117): 74, 242
Transfiguration (monastère de, Kotronas): 511
Transfiguration (monastère de, Météores): 353
Transylvanie: 52, 53, 96, 355, 395, 396, 484
Trapezitsa (complexe de Tyrnovo): 166
Trapp, Erich: 187, 217
Treadgold, Warren: 165
Trébizonde: 428
Trier: 49
Trojanski (monastère de Bulgaria): 510, 513, 515
Tsar Asen: 142, 146
Tsarevets (colline de Tyrnovo): 166
Tsepelovo: 496, 511, 512
Tsouka, Anneta: 205
Tudorie, Ionuţ Alexandru: 403
Tufani: 136 144, 147
Tulcea: 9
Tupkova-Zaimova, Vasilka: 107, 108
Turrettini, Jean Alphonse: 403, 405-407, 413, 416
Tver: 252
Tyrnovo: v. *Veliko Turnovo*
Tzeiuk (père d'Atala): 109
Tzetzes Jean: 149, 151-153, 155-157, 160

Udricani (église de, Bucarest): 357
Ukraine: 8, 12-15, 18, 391
Ulfilas: 110-112
Ungurei (monastère de): 347, 351, 352, 357, 358
Unila (évêque Goth): 112
Uspensky, Porfirie: 384, 457
Utus-Hiscus: 109

Valachie: 53, 70, 97-100, 251, 252, 254, 256, 267, 269-276, 278-281, 286, 293, 294, 296, 297, 301, 302, 304, 305, 307, 310, 315, 316, 323, 347, 349-357, 359, 370-373, 375, 377, 380-388, 391, 392, 396, 411, 428, 430, 431, 448-454, 458, 462, 463, 466, 467, 469, 471-474, 477, 480, 481, 484, 500
Valens (364-378): 37, 45, 47, 48, 63, 112, 245
Valentin (gnostique): 263
Valla Giorgio (1444-1500): 189, 199
Valu lui Traian: 136, 141, 147
Vanca A. Dumitru: 394, 395
Vardar: 357
Variades (Epiros): 504
Varlaam d'Hongrovalachie: 371, 372
Varlaam de Calabre: 178

Varna (bataille de, 1444): 284
Vasile Lupu Coci (1634-1653): 357, 370, 456, 475, 481
Vassilika (village): 352
Vatopediou (monastère d'Athos): 354, 381, 510, 511
Velculescu, Cătălina: 369, 376
Vélès (Köprülü): 357
Veliko Turnovo: 141, 161, 163-166, 170, 371
Velkov, Velizar: 70
Velkovska, E.: 373
Vella et Konitsa (l'évêché de): 348
Velman, Tania: 292, 293, 295
Venice/Venise: 104, 157, 158, 193, 196, 198, 201, 208, 270, 284-287, 407
Victoria: 143
Vienna: 285
Vierge Pammakaristos (église de): 255, 275
Vieux Croyants (église de Riga): 506, 513
Viminacium (Kostolac, Serbie): 49
Vintilă Vodă (monastère de): 351
Vitalien/Vitalianus (*comes foederatorum Scythiae*): 63
Vitruvius: 219
Vitzindur (chef des Huns): 109
Vlad Arbănaşul, grand *spătar*: 348
Vlad Călugărul (1481, 1482-1495): 348
Vlad Vintilă de la Slatina (1532-1535): 278, 279
Vlaicu, popa: 382
Vlatadon (monastère de): 205
Vojnikovo: 144
Voroneţ (monastère de): 514
Voznesenka: 65
Vrancea (région de): 100
Vranoussis, Leandros: 253, 256
Vrap: 67
Vulpe, Radu: 8, 69
Vurla: 470

Wake William (archevêque de Cantorbéry): 405, 410
Walachia: v. *Valachie*
Walafridus Strabus: 103, 104, 106, 108, 111-113, 122
Walbridge, John: 182
Ware, Kallistos (métropolite de Diokleia and Oxford): 205
Weitzmann, K.: 241
Werner Seibt: 65, 66
Werner, Joachim: 65
Wettin (maître de Walafridus): 104
William de Malmesbury (?1095-1143): 157
Wladislav II: 283
Woodhouse Montague, Christopher: 184

Xeropotamou (monastère d'Athos): 505

Yaaḥyā ibn Māsawayh († 857): 176
Yanko bin Madyan: v. *John Hunyadi*

Zacharie le Rhéteur: 75
Zagora: 357
Zaïri Ioanna: 205
Zamfirescu, Dan: 253
Zannos, Ioannis: 336
Zeiller, Jacques: 9
Zeki Pacha, Ahmed: 178
Zénon (474-475, 476-491): 57
Žiča en Serbie (monastère de): 355
Zimnicea: 100
Zinkeisen, Johann Wilhelm: 183
Zlătari (monastère de, Bucarest): 383-388, 456
Zoe (impératrice, 1028-1050): 159
Zographou (monastère d'Athos): 170
Zoil: 41
Zonaras Jean: 158, 428
Zosime (Saint, évêque de Syracuse 642-662): 150
Zota: 384
Zotikos (martyr of Tomis): 12
Zugravu, Nelu: 8, 103-109, 111, 112, 114

Lucrarea a apărut cu sprijinul financiar al parohiilor:

– Sfântul Elefterie Nou
– Sfântul Gheorghe, Progresul
– Sfânta Treime, Tei
– Sfântul Gheorghe, Capră
– Şerban Vodă
– Sfântul Ilie, Ghencea

ISBN 978-973-27-2056-1
973-27-0271-0