

ΠΟΡΦΥΡΑ

Confronti su Bisanzio III

ISSN 2240-5240



VII^{es} Rencontres annuelles internationales des doctorants en études byzantines (2014)

© 2003-2013 – CSBM

Rivista online registrata, codice ISSN 2240-5240

**VII^{es} Rencontres annuelles internationales
des doctorants
en études byzantines (2014)**

éditées par L. M. Ciolfi et J. Devoge

Sommaire :

- Andra Jugănaru, Emmelia, Nonna, and Monica: mothers as philosophers.....pp. 5-13***
- Maïeul Rouquette, Les apôtres dans la Souda.....pp. 14-29***
- Ana-Maria Răducan, Significations de l'*eros* chez Saint Syméon le Nouveau Théologien.....pp. 30-36***
- Milan Vukašinović, Authors and their families in two early 10th-century byzantine texts (*Genesios* and *Vita Theophanous*).....pp. 37-47***
- Mariafrancesca Sgandurra, L'histoire d'un livre liturgique de l'église byzantine : le pentecostaire (*pentekostarion*).....pp. 48-53***
- Jack Roskilly, La correspondance de Michel Choniates : du réseau aux échelles de pouvoir.....pp. 54-61***
- Antonino Tranchina, Phialai in marmo per la famiglia monastica rossano-messinese.....pp. 62-89***
- Konstantinos Kouvaras, La contribution catalytique des ascètes hésychastes à la formation du psychisme de la société byzantine au cours de la seconde moitié du 14^{ème} siècle.....pp. 90-101***
- Giulia Grassi, Bisanzio a Parigi: l'*Exposition d'art byzantin* al Musée des Arts Décoratifs nel 1931.....pp. 102-122***

Image en couverture :

Photographie prise par LILYANA YORDANOVA au monastère de Rila

In collaborazione con:

Oxford University Byzantine Society (University of Oxford)



Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia



Association des étudiants du monde byzantin



Student Network for Byzantine and Medieval Study (University of Cyprus)



Redazione: Nicola Bergamo (Direttore), Flaminia Beneventano,
Lorenzo M. Ciolfi, Giovanni U. Cavallera, Jeanne Devoge, Apostolis Kouroupakis,
Martina Leitner, Aurora E. Camaño, Angelina Anne Volk (Redattori)

La publication des actes des *Rencontres internationales* des étudiants du monde byzantin est une opportunité pour les doctorants byzantinistes de présenter leurs travaux et de leur donner une plus grande visibilité. C'est le sens premier de la collaboration entre la e-revue *Porphyra* et l'*Association des étudiants du monde byzantin*.

Nous sommes donc fiers de la poursuivre par la publication des actes des *VII^{es} Rencontres byzantines*, qui se sont tenues à Paris les 3 et 4 octobre 2014. Ces actes présentent des contributions qui témoignent de la variété des thèmes qui animent la byzantinologie. Elles offrent de nouvelles pistes de recherches sur des sources littéraires, théologiques, liturgiques ou encore épistolaires. Le monde byzantin est abordé dans son sens le plus large jusqu'à sa mise en scène au musée.

Nous espérons que ces articles de chercheurs en formation contribueront à démontrer la vivacité des études byzantines.

Jack Roskilly

President de l'AEMB

EMMELIA, NONNA, AND MONICA: MOTHERS AS PHILOSOPHERS

Andra Jugănaru

Introduction.

Mothers figure prominently in the works of three Fourth-century theologians: Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, and Augustine of Hippo. Their respective mothers, Emmelia¹, Nonna², and Monica³, occupy pride of place in their works. Since these bishops did not write the *vita*e of their mothers, one is forced to reconstruct their mothers' portraits from scattered references, as pieces of a puzzle, within writings focused on various topics. The sons' mention of their mothers, however, are just as rich in philosophical themes and biblical motifs as any Late Antique hagi-

¹ Member of a wealthy Christian family of Cappadocia, Emmelia was left an orphan at a young age and, even though she was willing to live an ascetic life, had no choice but to marry. Choosing among men of the same social condition, she married Basil, the son of Macrina the Elder (who had been, together with her husband, subjected to the persecutions initiated by Decius). Their family is a unique and remarkable example of family sanctity. Out of the couple's ten children, six were venerated as saints immediately after their death. Macrina, the first-born, often regarded as "the fourth Cappadocian", is presented in sources as the actual leader of the entire family on the path of Christian perfection. She converted to asceticism her brothers, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, Peter of Sebasteia, and Naucratius. Theosebeia, thought for a long time to be Gregory of Nyssa's wife, was another daughter of Emmelia and also a saint. For a detailed discussion of the evolution of Emmelia's family, with a revised chronology, see A.M. SILVAS, *Macrina the Younger, Philosopher of God*, Turnhout 2008, pp. 1-54; A.M. SILVAS, *The Asketikon of Saint Basil the Great*, Oxford 2005, pp. 51-100; A.M. SILVAS, *Biography*, in GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, ed. and trans. A.M. SILVAS, Leiden 2007, pp. 32-39.

² Nonna, the sister of Amphilochius the Elder, friend of the pagan rhetoricians Libanius and Themistius, also came from a wealthy Christian family. She married Gregory the Elder, a member of the Jewish-Christian sect of the *Hypsistarii*, who quickly converted to the Nicaean faith due to his wife's good example and persuasion, as Gregory of Nazianzus suggests. Shortly after his conversion, Gregory the Elder became bishop of Nazianzus, a small city close to the villa of Karballa, where Nonna's family had properties. Childless for a long time, the couple had three children: Gregory, the future bishop of Nazianzus, named "the Theologian", Gorgonia, and Caesarius. The last two died before their parents. For Gregory of Nazianzus' biography and works, see the *Introduction*, in *Gregory of Nazianzus*, trans. B.E. DALEY, London 2006, pp. 3-60.

³ We know Monica from Augustine's *Confessions* (written ten years after Monica's death), *De ordine*, some epistles, *De cura pro mortuis gerenda*, and *De beata vita*. Monica was born in Thagaste, in a practicing Christian family. She married the pagan Patricius and had three children: one daughter, whose name is unknown, became head of a monastic community, and two sons, Augustine and Navigius. For Monica's biography as presented by Augustine see P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkley 2000², pp. 16-22; J. O'DONNELL, *Augustine. A New Biography*, New York 2005, pp. 39-82.

biography⁴. What do these mothers stand for in the works of their sons? This paper analyses the representation of mothers as philosophers. The three theologians describe the spiritual ascension of their mothers to the peak of the Christian philosophical life: the contemplation of God⁵. At the same time, these mothers act as mouthpieces for the theological doctrines of their sons.

Scholarship on the theologian-mother relationship is scarce. Emphasis has been laid on the formative influence that mothers had in the spiritual progress of their sons. Elizabeth Clark explains the role that Monica's image has in Augustine's *Confessions*⁶. Umberto Mattioli presents a schema of *topoi* related to Monica and to Macrina, reflecting the significant influence of these women on the spirituality of their male relatives⁷. Scholars have shown that Monica is the quintessential example of the literary representations of a mother in Late Antiquity⁸.

This paper aims to compare the literary-theological representations of Emmelia, Nonna, and Monica in the texts of their sons. As Elizabeth Clark has convincingly argued⁹, any attempt to reconstruct a “real life” portrait of these women is doomed to fail. Instead, a better approach to the written testimonies is to reveal the functions that were donned on these women. This is the methodological frame of the present study.

⁴ For a study of this genre, its origins, motifs, and how each writing reflects the attitude of its author to his contemporary world, see M.S. WILLIAMS, *Authorised Lives in Early Christian Biography. Between Eusebius and Augustine*, Cambridge 2008.

⁵ A similar attempt of finding common motifs was made by U. MATTIOLI, *Macrina e Monica. Temi del βίος cristiano in due ‘vite’ di donna del IV secolo*, in *In verbis verum amare. Miscellanea dell'Istituto di Filologia latina e medioevale*, Università di Bologna, Florence 1980. The current approach is different, since it compares three theologian's writings about their own mothers, in the absence of any hagiography dedicated to them.

⁶ E. CLARK, *Rewriting Early Christian History: Augustine's representation of Monica*, in J.W. DRIVERS – J.W. WATT (eds.), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in the Early Christianity, Byzantium and Christian Orient*, Leiden 1999, pp. 3-23.

⁷ U. MATTIOLI, *Macrina e Monica...*, cit.

⁸ Numerous studies about Monica's relation to Augustine appeared since the mid-70's: M.M. O'FERRALL, *Monica, the Mother of Augustine: a Reconsideration*, *Recherches Augustiniennes*, 10/1975, pp. 23-43; L.C. FERARRI, *Monica's Dreams in Augustine's Confessions*, *Augustinian Studies*, 10/1979, pp. 3-17; J.K. COYLE, *In Praise of Monica A Note on the Ostia Experience of Confessions IX*, *Augustinian Studies*, 13/1982, pp. 87-96; T. KATO, *L'extase à deux*, in *Studia Ephemerides Augustinianum. Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986, Rome 1987, II pp. 85-93; B. BRUNING, 'Ab utero matris meae, quae multum sperauit in me': la maternité et la paternité d'Augustin, *Augustiniana* 54/2004, pp. 379-400; M. ZELZER, *Zum Bild der Mutter Monnica in den Confessiones des Augustinus*, *Jahrbuch der Österreichischen Augustiner-Chorherren-Kongregation* (In Unum Congregati), 52/2005, pp. 17-23; M. SÁGHY, *Ubi tu, ibi et ille: Monica ábrázolása Ágoston Vallomásában [The Representation of Monica in Augustine's Confessions]*, in *Férfi és nő az ókori keresztségben [Man and Woman in Ancient Christianity]*, Budapest 2015, pp. 109-128. The monograph of G. CLARK, *Monica, An Ordinary Saint*, Oxford 2015, was not accessible to me during the preparations of this article. A particular contribution is the volume *Feminist Interpretations of Augustine, Re-Reading the Canon*, ed. J.C. STARK, University Park 2007, with several essays in which the authors approach Augustine's writings on Monica from a feminist perspective.

⁹ E.A. CLARK, *Rewriting Early Christian History...*, cit.

1. The Mother as Dreamer.

All three mothers had prophetic dreams about their children. In each case the dream testifies to the sanctity of the child, as well as to the piety of the mother.

Exhausted by pregnancy, Emmelia falls into sleep and dreams of her daughter still in the womb. Christ suddenly appears to her as a young man dressed in white and tells her that she will have a daughter named Thecla¹⁰. Gregory of Nyssa explains that the dream answered Emmelia's devotion and prophesied Macrina's (Thecla's) calling: «it seems to me that the apparition spoke that way not so much to guide the mother in the giving of a name, as to foretell the life of the girl and to signify by the sharing of the same name the sharing of the same choice of life»¹¹.

Since his parents had been childless for a long time, Gregory of Nazianzus' birth was considered to be the result of Nonna's prayers. Like several mothers of the Old Testament, before Gregory's birth, Nonna had a dream which confirmed her pregnancy. She consequently dedicated her son to God, an act which Gregory considered to have determined his priestly vocation¹². Later on, in a moment of illness, Gregory promised God that once he had escaped from the danger he would serve Him. He interprets this episode as the proper occasion to fulfill his mother's promise and prayers¹³.

Monica had two dreams about Augustine, both occurring during his critical spiritual moments. After Augustine's joining to the Manicheans Monica had a dream in which, while she is weeping for her son's lost soul, God assures her that Augustine would return to the Catholic faith in which he was raised¹⁴. The second dream appeared when Monica was traveling to Milan, where Augustine obtained a post as public orator. During a life-threatening storm she had a vision which assures her of the safe arrival of her journey¹⁵.

What is the function of the oneiric episodes in the accounts of these theologians? Again, one must not seek to assess the truthfulness of these dreams. Instead, it is more important to focus on the role that they had in their accounts for the audience that they were addressing. Dreams in which a divinity foretells significant events had already been part of the *topoi* in Classical and Late Antique writings, in both Greek and Latin literatures¹⁶. The three mothers become, for the audience of their accounts, "the chosen ones" through whom God foretells and directs the destinies of their children.

¹⁰ GREGORY OF NYSSA, *The Life of Saint Macrina* 3,1-2, trans. A.M. SILVAS, in A.M. SILVAS, *Macrina the Younger, Philosopher of God*, Turnhout 2008, p. 112.

¹¹ GREGORY OF NYSSA, *The Life of Saint Macrina*..., cit., 1-3, p. 112.

¹² B.E. DALEY, *Gregory of Nazianzus*..., cit., p. 58. GREGORY OF NAZIANZUS, *On His Father*, 11, trans. L.P. McCUALEY, in *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzenus and Saint Ambrose*, Washington 1953 (*The Fathers of the Church. A New Translation*, 22), pp. 127-128.

¹³ B.E. DALEY, *Gregory of Nazianzus*..., cit., p. 4.

¹⁴ AUGUSTINE, *Confessions*, III, 11, trans. J.G. PILKINGTON, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, I, First Series, ed. P. SCHAFF, Buffalo (NY) 1887.

¹⁵ AUGUSTINE, *Confessions*..., cit., VI, 1.

¹⁶ L.C. FERRARI, *The Dreams of Monica in Augustine's Confessions*..., cit., pp. 4-5.

2. Mothers, Providers of Secular Education and Spiritual Teaching.

Gregory of Nyssa suggests that Macrina's education thanks to their mother's care was based on both the classical *curriculum* and the Scriptures. Emmelia instructed her daughter to lead a moral life, avoiding the teachings which could corrupt her soul. «Indeed there was nothing whatever of the Psalter that she did not know, since she recited each part of the psalmody at its own proper time»¹⁷. The crucial moment of Macrina's final dedication to God was placed under the mother's supervision. After the death of her fiancée, Macrina refuses to become engaged again and starts to live an ascetic life. Moreover,

«she determined on one safeguard for her noble decision: never to be separated from her own mother, not even for a moment of time. Consequently, her mother often used to say to her that she had carried her other children in her womb for the appointed time, but that she bore her [Macrina] within herself continually, since in a way she sheltered her always in her womb. [...] For the mother looked after the girl's soul, and the girl looked after her mother's body»¹⁸.

Gregory suggests that Emmelia was unable to become an ascetic due to the responsibilities imposed on her by the family's property, which she was supposed to manage after her husband's death¹⁹. He also mentions the help that Emmelia always received from Macrina. Macrina's contribution could have been an attempt to facilitate her mother's entrance into the monastic life. Emmelia was constantly caring for her daughter's purity of soul, but, in her turn, she let herself be guided by Macrina towards “the philosophical life”, thus getting closer to the accomplishment of what she had longed for before getting married. After she finishes the arrangements for all of her children upbringing, she finally committed herself to asceticism²⁰, being strongly supported by Macrina, through whom she was continuously progressing spiritually²¹.

Gregory of Nazianzus portrays Nonna as the spiritual leader of her husband, while respecting the traditional Roman values of marriage:

«she who was given by God to my father became not only a helper [...] but also a leader, personally guiding him by deed and word to what was most excellent. Although she

¹⁷ GREGORY OF NYSSA, *The Life of Macrina...*, cit., 4,2-3, pp. 113-114.

¹⁸ GREGORY OF NYSSA, *The Life of Macrina...*, cit., 7,2-5, pp. 116-117.

¹⁹ After being left a widow, Emmelia was supposed to fulfill her duties as a landowner and to take care of her other children. For these reasons, she was – yet – unable to dedicate her own life to Christ.

²⁰ GREGORY OF NYSSA, *The Life of Macrina...*, cit., 8,1, p. 122.

²¹ GREGORY OF NYSSA, *The Life of Macrina...*, cit., 9,1, p. 118: «Now that all reason for the more material life had been removed from them, [Macrina] persuaded her mother to give up the life she had been used to and the more ostentatious manner and the services of domestics to which she had been long accustomed, and to put herself in her mind on the same level with the many, and to share a common way of life with the virgins, making sisters and equals of the slave girls and domestics who were with her».

deemed it best, in accordance with the law of marriage, to be overruled by her husband in other respects, she was not ashamed to show herself his master in piety»²².

Through her efforts and example, Gregory the Elder converted to the Nicaean faith²³. Nonna was also the spiritual instructor of her children. According to Gregory, his sister, Gorgonia, acquired her virtues due to Nonna's care for her soul²⁴.

Monica waited for, and helped through her own example, the conversion of her husband to Christianity. She arranged for Augustine's secular education, believing that a good instruction would be the means through which he would become a better Christian²⁵. After her husband accepted to live a chaste life, Augustine's conversion became the centre of her attention.

In all of these accounts mothers are not only guarantors of their children's secular instructions but are also their spiritual teachers. They become agents of conversion to Christianity, to chastity, or to the Nicaean faith.

3. Mothers as Healers of Body and of Soul.

Emmelia, Nonna, and Monica are attested to have performed healing miracles in several episodes. During Macrina's illness, Emmelia tried to convince her to be treated by a physician. Seeking her healing from the Heavens only, Macrina refused, and after a long deep prayer she used the mud formed from her own tears «as a salve for the disease» and asked her mother to «apply with her own hand the holy seal» [*i.e.* the sign of the cross], thus accomplishing the healing²⁶.

Gregory of Nazianzus describes Nonna as the healer of her husband's soul. In one of his epigrams he also ascribes the physical healing of his father due to his mother's prayers²⁷. Monica is a different type of curer than Emmelia and Nonna. She does not perform any physical healing, but through her prayers both Augustine's and Patricius' souls are recovered from their "spiritual illnesses".

²² GREGORY OF NAZIANZUS, *On His Father...*, cit., 8, p. 124.

²³ GREGORY OF NAZIANZUS, *On His Sister, St. Gorgonia*, 4-6, in *Funeral Orations...*, cit., pp. 65-66.

²⁴ At her funeral, he delivered an impressive oration in which he did not hesitate to make a portrait of his parents in their presence. He directly compared them with Abraham and Sara, stressing their names (a practice which was at the time avoided in public speeches). See B.E. DALEY, *Gregory of Nazianzus...*, cit., p. 210, note 7.

²⁵ AUGUSTINE, *Confessions...*, cit. II,3,8.

²⁶ GREGORY OF NYSSA, *The Life of Macrina...*, cit., 33,5-6, pp. 140-141.

²⁷ However, at the funeral of his father, when Gregory publicly referred to Nonna in her presence, he narrates a different version of the same episode: Nonna had led a deep weeping prayer with people assisting her at what seemed to be a mortal illness of her husband. As a result, Gregory the Elder was able to engage in serving the Liturgy from his room in a miraculous spiritual union with the priests who were performing it inside the church. After a few days, he recovered. See GREGORY OF NAZIANZUS, *On His Father...*, cit., 28-29, pp. 141-142. Therefore, his healing is attributed to the common prayers of the people, and not on Nonna alone.

How did Emmelia, Nona, and Monica heal their relatives? In all the accounts, the mothers are said to have triggered the divine cure with their own prayers. Thus, their role of intermediaries between God and their family is once again emphasized.

4. Earthly Duties: *Materfamilias*.

At the death of her husband, Emmelia became the κυρία and οἰκοδέσποινα of their large and wealthy family estate²⁸. After an earthquake, which most probably destroyed part of their property in Neocaesarea²⁹, she transferred her household to Annisa. Gregory of Nyssa sees in this decision her first step towards an ascetic life. Upon receiving parts of the ashes of the forty martyrs of Sebasteia, Emmelia builds a *martyrion* in which she buries them, together with some of her ancestors³⁰. Gregory suggests that from this moment onwards the entire community progressed into asceticism. As it was previously discussed, Emmelia finally followed Macrina's way of life after none of her children needed her protection. Thus, Gregory glorifies her for having been able to accomplish her duties as a wife, as a mother, and finally as a widow devoted to Christ.

Nonna assisted her husband in his pastoral mission in Cappadocia until his death³¹. «Gregory of Nazianzus praises her fervent asceticism following this challenge. He commends Nonna since she used to spend most of the day in church, contemplating the grief of the entire world daily with the exception of Sunday and important feasts, when, due to the joyful character of the Resurrection, she would cease her tears³². He also contrasts her contempt for the material world³³ with her ascetic practices, performed in complete privacy³⁴, which culminated with the offering of her entire body as a sacrifice to God³⁵». As it happened to Emmelia marriage and motherhood imposed on Nonna earthly duties that she fulfilled diligently. Gregory considers it a great and rare achievement to excel in both spiritual and earthly matters:

«she surpassed all in both [management of household and piety], because she was pre-eminent in each and because she alone combined the two. She increased the resources of

²⁸ For a detailed explanation of her and Macrina's status according to the Roman law see A.M. SILVAS, *Macrina the Younger, Philosopher of God...*, cit., pp. 30-31.

²⁹ See GREGORY OF NYSSA, *Life of Saint Gregory Thaumaturgus*, 93, trans. M. SLUSSER, in *Saint Gregory Thaumaturgus Life and Works*, Washington 1998 (*The Fathers of the Church. A New Translation*, 98), p. 82, stating that all the buildings in Neocaesarea except for the cathedral were destroyed.

³⁰ GREGORY of NYSSA, *Second Homily on the Holy Martyrs* X, 1, trans. R. MCCAMBLY, www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/martyrs.html (accessed: 7 January 2015).

³¹ GREGORY OF NAZIANZUS, *On His Sister, St. Gorgonia...*, cit., 4, p. 65.

³² GREGOIRE DE NAZIANZE, *Épigramme 24*, in *Anthologie grecque. Première partie. Anthologie palatine*, Paris 1944, VI p. 41.

³³ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Épigramme 29*, in *Anthologie grecque...*, cit., VI p. 43.

³⁴ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Épigramme 33*, in *Anthologie grecque...*, cit., VI p. 42.

³⁵ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Épigramme 27*, in *Anthologie grecque...*, cit., VI p. 43.

her households by her care and practical foresight according to the standards and norms laid down by Solomon»³⁶.

Monica also became a *materfamilias*. After Patricius's death, she took care of the family estate and of the necessary expenditures for Augustine's education³⁷.

Why did Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, and Augustine, authors of treatises focused on the virtue of virginity, praise both the married and the ascetic lives of their mothers? The answer to this question is related to addressing the intended audience of their works. Unlike treatises on virginity, homilies, epigrams, and hagiographies were received by a broader public, for whom models of Christian family were significant.

5. Spiritual Ascension.

Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, and Augustine of Hippo describe in moving and elaborate passages the last moments of the earthly lives of their mothers. After Emmelia, Nonna, and Monica reach "philosophy", death becomes a departure towards the Heavenly Jerusalem, where soul and body would ultimately be reborn for eternal life.

Since he was not present at Emmelia's death, Gregory of Nyssa recounts this event with sorrow. In an emotional prayer, Emmelia blessed all her children, offering her entire family to God³⁸:

«It was about this time that the mother, having reached a ripe old age, passed to God, taking leave of this life in the arms of [...] two of her children [Macrina and Peter]. The words of the blessing which she bestowed on her children deserve to be recorded. She mentioned, as was fitting, each of those who were absent, that none might be without a share of the blessing, yet she especially commended to God in prayer those present with her. For as these two sat by her on each side of the bed, she took each of them by the hand, and spoke to God in these her last words: "To You, O Lord, I dedicate the first fruits and the tithe of my pangs. For this my first born is the first fruits, and this, my last labor, is the tenth. They are both consecrated to You by the Law and are Your votive offerings. May sanctification therefore come upon this my first and upon this my tenth". [...] And when she had ceased her blessing, she ceased her life, having bidden her children to lay her body in their father's tomb»³⁹.

As the summit of her virtues, Nonna died while praying in front of the Holy Table⁴⁰. Her son suggests that she reached philosophy through her spiritual exercises⁴¹ and that her unceasing earthly prayer will continue from the Heavens for the ones glorifying her life⁴².

³⁶ GREGORY OF NAZIANZUS, *On His Father...*, cit., 8, pp. 124-125.

³⁷ AUGUSTINE, *Confessions...*, cit., II,3.

³⁸ P. ROUSSEAU, *The Pious Household and the Virgin Chorus: Reflections on Gregory of Nyssa's Life of Macrina*, Journal of Early Christian Studies, 13/2005, pp. 165-186, in part. p. 173.

³⁹ GREGORY OF NYSSA, *The Life of Macrina...*, cit., 15,1-4, p. 124.

⁴⁰ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Épigramme 31; 35*, in *Anthologie grecque...*, cit., pp. 44, 45.

After his complete conversion to the Catholic faith, Augustine, together with Monica, other relatives, and friends retreats in Cassiciacum, where several dialogues on philosophy take place. In *De ordine*, the partakers in the discussion debate whether evil originated within God's order or not. Monica is invited to get involved, but she remarks that in Augustine's books (which she read, as Augustine suggests through this reply) she has never seen an example of a woman engaged in philosophical debates. This gives Augustine an opportunity to refer superlatively to her philosophy:

«There were plenty of women-philosophers in ancient times and I rather like *your* philosophy [...] For philosophy means love of Wisdom [...] you love [Wisdom] far more than you love me. You love [Wisdom] so much, that neither setbacks of any kind nor death itself holds any terror for you»⁴³.

“Wisdom” is identified with Christ and Augustine states that his mother had attained the true philosophy, since she did not fear death: «I had had occasion to observe her keen mind and burning love for things divine [...] I verified the greatness of her mind, so that no other person seemed to me fitter for true philosophy»⁴⁴. In the beginning of *De beata vita*, the participants agree that any human being is comprised of body and soul and that both of them need nourishment. Monica significantly contributes to the discussion: «I believe that no other nourishment for the soul exists than the knowledge and the understanding of things»⁴⁵. Shortly after Augustine remarks: «You have reached, mother, the arch of philosophy»⁴⁶.

Having arrived to this spiritual climax, Monica and her converted son experience a vision of a great emotional intensity at Ostia. Meditating on the fourth Psalm, Monica and Augustine discover that «the rest in God» belongs to the eternal life, while during the earthly one only an illumination is possible. For a brief moment, the souls of mother and son are uplifted to Heaven, achieving communion with God:

«she and I stood alone, leaning in a certain window, [...] removed from the crowd [...] seeking between ourselves in the presence of the Truth, which You are, of what nature the eternal life of the saints would be [...] We, lifting ourselves with a more ardent affection towards the Selfsame, did gradually pass through all corporeal things, and even the heaven itself [...] And while we were thus speaking, and straining after [the Wisdom], we slightly touched her with the whole effort of our heart; and we sighed»⁴⁷.

Several days before his mother's death, Augustine and Monica share a vision which proves to be the starting point of her journey to the afterlife. Augustine presents his mother's attitude before

⁴¹ GREGORY OF NAZIANZUS, *On His Father...*, cit., 9, p. 125.

⁴² GREGOIRE DE NAZIANZE, *Épigramme 35...*, cit., p. 45.

⁴³ AUGUSTINE, *On Order [De Ordine]*, 1,31, ed. and trans. S. BORUSSO, South Bend (IN) 2007, p. 43.

⁴⁴ AUGUSTINE, *On Order...*, cit., 2,1, p. 47.

⁴⁵ AUGUSTINE, *Despre Viața Fericită (De Beata Vita)*, 2,8, ed. and trans. V. SAV, Cluj-Napoca 2003, p. 179.

⁴⁶ AUGUSTINE, *Despre Viața Fericită (De Beata Vita)...*, cit., 2,10, p. 183.

⁴⁷ AUGUSTINE, *Confessions...*, cit. IX,10,23-25.

her death as exemplary⁴⁸: her concern was not for her burial place, but for the future of her soul. For this reason, she asked her son to mention her name during his prayers preceding the Eucharist⁴⁹.

Conclusions.

Not having written any extensive texts completely dedicated to their mothers, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, and Augustine of Hippo left consistent testimonies about their lives, which, altogether, can be analyzed as “classical” examples of Christian *vitae*. The limits of this paper allowed but to enlighten several common themes and motifs, which the three mosaics of *bioi philosophikoi* share with the hagiographical genre. Thus, all three women, who belonged to well-respected Christian families, are presented as devoted wives and caring mothers concerned mostly with the moral education of their children. They are praised for their spiritual journey towards the philosophic life, longed for ages, but which they are able to begin only starting from their widowhood. Their progress made them acquire those virtues indispensable to a true life in Christ and a glorious departure towards the Eternal Kingdom.

What is the function of the images of Emmelia, Nonna, and Monica? Addressing their writings to a broad Christian audience the three theologians promoted, through the images of their mothers, certain models of Christian piety. Moreover, I would suggest that an additional reason for which they described their kinship with “holy philosopher mothers” is to present their own theological views as derived from both the secular and spiritual education ensured by their mothers. In the context of an era marked by debates and controversies, their positions on theology and monasticism were thus strengthened. Accordingly, the mothers’ images became instruments for legitimizing their theology.

⁴⁸ H. KOTILA, *Monica's Death in Augustine's Confessions*, IX.11-13, *Studia Patristica*, 27/1993, pp. 337-348, in part. p. 338.

⁴⁹ AUGUSTINE, *Confessions...*, cit., IX,11,27.

LES APÔTRES DANS LA SOUDA

*Maïeul Rouquette*¹

1. Introduction.

1.1 Enjeux du présent travail.

La *Souda* est un lexique byzantin daté de la seconde moitié du dixième siècle². Compilée à partir de sources diverses, elle traite de sujets variés³; écrite dans un contexte chrétien, elle ne manque pas de proposer des entrées touchant à la religion orthodoxe.

Préparant une thèse sur la figure des apôtres Tite et Barnabé dans l'Empire Byzantin, il nous a paru pertinent de la consulter. En effet, en tant que témoin d'un savoir « profane » s'intéressant néanmoins au domaine religieux, cette encyclopédie permet de mesurer l'incidence des traditions relatives à Tite et Barnabé. Nous y avons trouvé une référence à Barnabé, reprenant un élément rapporté par la *Laudatio Barnabae*, mais aucune à Tite.

Afin de mieux cerner l'importance de cette reprise, il est nécessaire d'avoir des points de comparaison. C'est pourquoi nous avons recherché l'ensemble des allusions et références aux figures apostoliques dans la *Souda*, pour comprendre comment celle-ci les utilisait. Les résultats se sont révélés décevants, tant par leur nombre que par leurs enjeux. Nous les présentons tout de même dans le présent article.

En effet, le faible nombre de références à des figures apostoliques augmente d'autant la valeur d'une référence à Barnabé, apôtre mineur s'il en est. En outre, si ce modeste résultat ne surprendra guère un spécialiste de la *Souda*, il intéressera l'historien des textes spécifiquement consacrés aux apôtres. La réception quasi inexistante de ces textes dans un ouvrage de « la culture générale byzantine » fait aussi partie de l'histoire de leur réception. Enfin, ce travail était nécessaire dans le cadre de notre thèse, et nous ne pouvions préjuger de ses résultats avant de l'avoir effectué. Il nous paraît donc utile d'éviter à d'autres chercheurs de suivre la même démarche et d'arriver à la même déception.

¹ Université de Lausanne, IRSB, 1000 Lausanne, Suisse – Aix-Marseille Université, CNRS, LA3M UMR 7298, 13094 Aix-en-Provence, France. Mes remerciements vont à mon directeur, Frédéric Amsler, pour ses remarques et commentaires.

² Pour une présentation générale de la *Souda*, voir par exemple P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin : notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971 (*Bibliothèque Byzantine. Étude*, 6), pp. 297-299.

³ À titre indicatif, le projet « *Souda On Line* » (<http://www.stoal.org/stol>, consulté le 4 août 2014) propose quarante-et-un regroupements thématiques.

1.2 Méthodologie.

Il nous faut au préalable résoudre une question de vocabulaire relative au mot « apôtres », qui ne possède pas d'entrée dans la *Souda*. Une compréhension restreinte du terme le limiterait au cercle des Douze décrit dans les Évangiles synoptiques⁴, éventuellement étendu à Matthias, désigné après l'Ascension comme successeur de Juda⁵. Cependant, Paul revendique ce titre dans ses lettres⁶, les traditions deutéro- et trito- pauliniennes le lui accordent également⁷ ainsi qu'un passage des *Actes des Apôtres*⁸. Par la suite, la Grande Église le lui a toujours accordé. Il faudrait également ajouter Barnabé, qualifié d'apôtre dans le récit des *Actes canoniques*⁹. Enfin, à partir du V^e s., de nombreuses Églises locales se prétendent fondées par un apôtre afin de défendre leur autonomie, voire leurs pouvoirs sur d'autres Églises. Ces apôtres ne font pas nécessairement clairement partie de ceux mentionnés dans les textes canoniques¹⁰. Or nous nous intéressons précisément à l'attribution du titre d'apôtre à Tite et Barnabé. Nous retiendrons donc la définition suivante du terme « apôtre » : *un apôtre est une figure ayant participé ou assisté aux événements fondateurs du christianisme – de la naissance du Christ au martyre d'Étienne – et associé à un ou plusieurs lieux de prédication.*

Avec une telle définition, il n'est pas possible de trouver des allusions aux apôtres dans la *Souda* par le seul biais du texte canonique. C'est pourquoi nous avons utilisé la *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* de Maurice Geerard¹¹ qui offre un large répertoire de personnages ayant reçu le titre d'apôtre dans le christianisme ancien.

Or, même avec un filet aussi étendu, notre pêche dans la *Souda* fut tout sauf miraculeuse. Pour autant, les résultats ne sont pas inintéressants. Après avoir analysé l'intérêt de la *Souda* pour les apôtres en tant que tels, nous nous intéresserons aux références aux apôtres en vue d'éclairer d'autres figures ou concepts.

⁴ Mt 10, 1-4 ; Mc 3, 13-19 ; Luc 6, 12-16.

⁵ Ac 1, 12-26.

⁶ Rm 1, 1 ; 1 Co 1, 1 ; Ga 1,1 ; Ep 1, 1. Les formules de salutations de Ph 1,1 ; 1 Th 1,1 ; Phm 1 font exception.

⁷ Col 1, 1 ; 1 Tm 1, 1 ; 2 Tm 1, 1 ; Tt 1, 1. La formule de salutation de 2 Th 1, 1 fait exception.

⁸ Ac 14, 14.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ainsi de l'apôtre Addaï, évangélisateur d'Édesse. Voir A. DESREUMAUX (trad.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus : présentation et traduction du texte syriaque intégral de la « Doctrine d'Addaï »*, Turnhout 1993 (*Apocryphes*, 3).

¹¹ M. GEERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992 (*Corpus Christianorum*), pp. 101-185, nn° 190-299.

2. Un des intérêts pour les apôtres.

Pour établir si la *Souda* s'intéresse aux apôtres en tant que tels, il nous faut enquêter d'une part sur les apôtres pris comme un groupe et d'autre part sur les apôtres considérés comme des figures individuelles.

2.1 Les apôtres en tant que groupe.

Un premier constat s'impose : il n'existe pas d'entrée « ἀπόστολοι » dans la *Souda*. Toutefois, on trouve une référence au statut des apôtres, dans une entrée commentant une citation de Paul :

« Πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας: ἐρώτησις: πῶς τίθησι πρώτους τοὺς ἀποστόλους ὁ Παῦλος; πρώτους κατὰ ἀναλογίαν τῶν ἀγώνων καὶ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ δόξαν, ἔσχατοι δὲ διὰ τὸ εἰς τὰ τέλη τῶν αἰώνων καταντῆσαι. ὥστε εἶναι αὐτοὺς καὶ πρώτους καὶ ἔσχάτους: ἵνα καὶ ἐν τούτῳ τὸν διδάσκαλον μιμήσωνται, λέγοντα: ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος »¹².

« En premier les apôtres, en second les prophètes ». Question : pourquoi Paul place-t-il les apôtres en premier ? [Ils sont] les premiers, selon l'analogie des combats et selon la gloire auprès de Dieu, mais [ils sont] les derniers parce qu'ils arrivent en dernier à la fin des temps. En conséquence, ils sont à la fois premiers et derniers, afin qu'ils imitent en cela leur maître, qui a dit « moi, je suis le premier et le dernier ».

Deux caractéristiques des apôtres ressortent de cette définition. Premièrement, ce sont des combattants qui reçoivent de Dieu la gloire. Bien que cela ne soit pas explicité, il faut sans doute voir là une allusion à leur martyre, ou aux persécutions qu'ils auraient subies¹³. Deuxièmement, ils sont des disciples du Christ. En revanche, rien n'est dit sur leur rôle de témoins, ni sur leur fonction de fondateurs d'Églises ou garants de l'orthodoxie, deux caractéristiques pourtant majeures des apôtres dans la Grande Église¹⁴.

Une question se pose : puisque l'affirmation est, à juste titre, placée dans la bouche de Paul, l'auteur de la notice considérait-il ce dernier comme un apôtre ? Il semble que la réponse est positive. En effet, si on replace la citation de Paul dans son contexte¹⁵, il est manifeste que les prophètes ne sont pas ceux de l'Ancien Testament, mais bien les figures charismatiques du tout début du christianisme.

L'auteur de la notice souhaite avant tout rattacher la phrase de Paul à l'extrait de l'Apocalypse « moi, je suis le premier et le dernier » (Ap 1, 17), pour montrer l'imitation par les apôtres du

¹² *Souda*, π 2968 (in A. ADLER [éd.], *Suidae Lexicon*, IV, Lipsiae 1935 [*Lexicographi Graeci*, 1], p. 248 ll. 12-17). Voir 1 Co 12, 28 ainsi que Is 44, 6 et Ap 1, 17. Nous reproduisons la notice entière.

¹³ La tradition attestée par de nombreux textes dispense Jean du martyre, mais non de la gloire. Voir à ce sujet J.-D. KAESTLI, *Le rôle des textes bibliques dans la genèse et la transformation des légendes apocryphes : le cas du sort final de l'apôtre Jean*, Augustinianum, 23/1983, pp. 319-336.

¹⁴ Sur les apôtres fondateurs d'Églises, voir par exemple EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* III, 4 (in G. BARDY [éd. et trad.], *Histoire ecclésiastique : Livres I-IV*, Paris 1952 [*Sources Chrétaines*, 31], pp. 100-101) ; sur la garantie d'orthodoxie, voir IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* I, 10, 1-2 (in A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU (éd. et trad.), *Contre les hérésies, livre I, II*, Paris 1979 [*Sources Chrétaines*, 264], pp. 154-161).

¹⁵ 1 Co 12, 28-29.

Christ. Par ailleurs il situe chronologiquement les apôtres après les prophètes et ne perçoit pas qu'aux yeux de Paul les prophètes sont contemporains des apôtres et de lui-même. L'auteur de la notice comprend ainsi le mot « prophètes » dans le sens de « prophètes de l'Ancien Testament », et non pas de « prophètes chrétiens ». C'est donc qu'à son époque ces derniers ont déjà disparu¹⁶.

Se méprenant sur le sens de « prophètes » dans la citation de Paul, il est probable que l'auteur en fasse de même pour le terme « apôtres », et qu'il considère que Paul en est un, d'autant plus que le martyre est mentionné en creux de l'apostolité.

2.2 Notices consacrées aux apôtres.

Pour qui s'intéresse aux noms propres des figures apostoliques, l'enquête n'est pas plus fructueuse, puisqu'on trouve rarement, pour ne pas dire jamais, d'entrées qui leur soient consacrées.

Nous pouvons en effet classer les noms d'apôtres en trois catégories :

1. Ceux qui n'ont pas d'entrée spécifique, qui constituent la grande majorité. Dans cette catégorie on trouve huit (ou neuf) noms : Pierre, Paul, Philippe, Simon, (Théonoé¹⁷), Barnabé, Timothée, Tite, Thaddée ;
2. Ceux qui ont des entrées indiquant simplement qu'il s'agit d'un nom propre, (ονόματα κύριον) : c'est le cas d'André¹⁸, de Thomas¹⁹, de Barthélémy²⁰, de Jacques²¹, de Matthias²² ;
3. Un seul, Jean, possède une entrée contenant des informations sur la figure apostolique²³.

À ces trois catégories s'ajoutent les notices relatives à Matthieu²⁴, Marc²⁵ et Luc²⁶, qui se contentent d'indiquer, en note marginale, la taille de leur évangile.

¹⁶ La source de la notice n'est pas pour le moment déterminée. Sa datation non plus, mais il est raisonnable de situer son *terminus a quo* après la fin des prophéties dans la Grande Église, soit au plus tard à la première moitié du troisième siècle, la prophétie devenant marginale au cours du deuxième siècle. Sur l'évolution de la prophétie chrétienne, voir U. LUZ, *Stages of Early Christian Prophetism*, in *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, edited by Joseph Verheyden, Korinna Zamfir and Tobias Nicklas, Tübingen 2010 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2*, 286), pp. 57-75.

¹⁷ L'absence de cette dernière personne, une vierge accompagnant l'apôtre Simon, n'est guère étonnante : la légende qui y est rattachée se limite à la région d'Akhmîm. Voir à ce sujet : F. MORARD, *La légende copte de Simon et Théonoé*, Langues Orientales Anciennes. Philologie et linguistique, 4/1993, pp. 139-183, en particulier pp. 141-145.

¹⁸ *Souda*, α 2162 (in A. ADLER [éd.], *Suida...*, cit., I, p. 195 l. 20).

¹⁹ *Souda*, θ 426 (in *ibidem*, II, p. 723 l. 3).

²⁰ *Souda*, β 116 (in *ibidem*, I, p. 454 l. 20).

²¹ *Souda*, τ 2 (in *ibidem*, II, p. 601 l. 2).

²² *Souda*, μ 281 (in *ibidem*, III, p. 336 l. 22). Dans le cas de Matthias, la notice indique qu'un prêtre de Jérusalem portait ce nom, en renvoyant à la notice d'Antiochus (*Souda*, α 2693 [in *ibidem*, I, p. 240, ll. 2-5]). Il s'agit de la personne que nous connaissons sous le nom de Mattathias, père des Maccabées (voir 1M 2 ainsi que FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités Juives*, XII, 265-286 (in B. NIESE [éd.], *Flavii Iosephii Opera*, III, Berlin 1955², p. 117 l. 15 – p. 121 l. 20)).

²³ *Souda*, τ 461 (in A. ADLER, *Suida...*, cit., II, p. 647 ll. 14-19).

Signalons enfin le cas de Thomas, qui, s'il ne possède pas d'entrée propre, a droit à une entrée sous le surnom de Διδυμος (« [le] jumeau »), à la suite d'une série de personnages portant ce surnom²⁷. Or l'entrée relative à Thomas²⁸ n'est présente qu'en note marginale dans certains manuscrits. Elle est en outre des plus courtes, notamment si on la compare aux autres entrées « Διδυμος » : il n'est indiqué que son nom, sans que ne soit mentionné son rôle, pourtant fameux, lors des apparitions pascals²⁹. Le scribe a-t-il ajouté la notice non pas par intérêt pour l'apôtre mais parce que, face à une telle liste de jumeaux, il ne pouvait pas omettre celui de l'Évangile Johannique ? Nous sommes porté à le croire, en particulier à cause du « και » de transition en début de notice indiquant que, du point de vue du compilateur, il ne s'agit que d'un nom en plus sur une liste.

Ainsi, les apôtres ne constituent pas un sujet de préoccupation pour le compilateur de la *Souda*, alors même que d'autres figures bibliques ont droit à des entrées plus conséquentes. Que des figures aussi importantes que le Christ³⁰ ou Adam³¹ aient des entrées spécifiques, rien d'étonnant. Mais qu'en est-il alors de Mattathias³² ou d'Absalom³³ pour ne citer que quelques figures « mineures » de la foi orthodoxe ? Certes, à la différence des apôtres, ces figures sont décrites de manière plus importante dans le texte biblique ; leurs actions peuvent les inscrire dans des histoires universelles, et, par là, dans des compilations encyclopédiques. Néanmoins, c'est aussi le cas des apôtres, si tant est qu'on ne se limite pas au texte biblique, mais que l'on aille consulter des historiens chrétiens, à commencer par Eusèbe de Césarée³⁴.

Plus que d'un défaut de sources, la quasi absence des apôtres en tant que tels dans la *Souda* relève vraisemblablement d'un choix éditorial, du compilateur ou de ses sources³⁵, comme l'atteste par ailleurs la mention de certains apôtres dans d'autres notices. Avant d'aborder ces mentions, il nous faut cependant analyser la seule notice consacrée à un apôtre : celle relative à Jean l'Évangéliste.

²⁴ *Souda*, μ 281 (in *ibidem*, III, p. 336 l. 278). La notice proprement dite indique simplement qu'il s'agit d'un nom propre.

²⁵ *Souda*, μ 219 (in *ibidem*, III, p. 330 ll. 12-13). Dans le cas présent, la notice n'est pas consacrée à Marc l'Évangéliste, mais à un évêque d'Arethousa. La mention de l'évangile est une glose marginale.

²⁶ *Souda*, λ 682 (in *ibidem*, III, p. 283 l. 1). L'ensemble de la notice est en note marginale.

²⁷ *Souda*, δ 871-876 (in *ibidem*, II p. 80 l. 30 – p. 81 l. 14).

²⁸ *Souda*, δ 877 (in *ibidem*, II, p. 81 l. 15).

²⁹ Jn 20, 24-29.

³⁰ *Souda*, τ 229 (in *ibidem*, II, p. 620 l. 22 – p. 625 l. 4).

³¹ *Souda*, α 425 (in *ibidem*, I, p. 43 l. 3 – p. 46 l. 3).

³² Cf. n. 22.

³³ *Souda*, α 35 (in *ibidem*, I, p. 6 ll. 9-10).

³⁴ Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* I, i-III, 4 (in G. BARDY [éd. et trad.], *Histoire...*, cit., pp. 1-101).

³⁵ La *Souda* étant elle-même une compilation de compilations. Voir P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, cit., pp. 297-299.

2.3 La notice sur Jean.

La notice consacrée à Jean contient un texte d'une longueur moyenne, comparée aux autres notices.

« Ἰωάννης : ὄνομα κύριον. ὅτι ὁ Θεολόγος Ἰωάννης καὶ εὐαγγελιστὴς ἀπὸ τῆς ἐν Πάτμῳ ἔξορίᾳς ἐπανελθὼν συντάττει τὸ εὐαγγέλιον ὃν ἐτῶν ρ', διαρκέσας ἔως ἄλλων ἐτῶν ρκ'. ἐκεῖσε διάγων καὶ συγγράφεται τὴν Θεολογίαν. δέχεται δὲ ὁ Χρυσόστομος καὶ τὰς ἐπιστολὰς αὐτοῦ τὰς τρεῖς καὶ τὴν ἀποκάλυψιν. ἔχει δὲ τίτλους δεκαοκτώ, κεφάλαια διακόσια τριάκοντα δύο³⁶ ».

« Jean : nom d'homme. Jean le Théologien et Évangéliste, étant retourné de son exil à Patmos, compose [son] Évangile à cent ans, demeurant en vie encore jusqu'à cent-vingt ans³⁷. Séjournant là, il écrit sa Théologie³⁸. Chrysostome³⁹ accepte aussi ses trois lettres et [son] apocalypse. [L'Évangile] a dix-huit sections, deux cent trente-deux chapitres⁴⁰ ».

Ada Adler indique dans son édition un parallèle avec le *Lexicon Ambrosianum*, mais qui ne porte que sur « ὄνομα κύριον⁴¹ ».

En revanche, Richard Lipsius⁴² relève un strict parallélisme avec une Homélie du Pseudo-Chrysostome, concernant la rédaction de l'Évangile⁴³ :

« Εἶτα ἐπανελθὼν τῆς ἔξορίας, καταλαμβάνει τὴν Ἔφεσον, κάκεῖσε διατρίβων συντάττει τὸ Εὐαγγέλιον ὃν ἐτῶν ἑκατὸν, διαρκέσας ἔως ὅλων ἑκατὸν εἴκοσιν. ἐκεῖσε διάγων συγγράφεται τὴν Θεολογίαν [...] ».

³⁶ *Souda*, 1 461 (in A. ADLER, *Suida* ..., cit., II, p. 647 ll. 14-19).

³⁷ Catharine Roth, qui a traduit la notice en anglais pour STOA, propose la traduction alternative suivante : « for another 120 years ». Voir <http://www.stoa.org/sol-entries/iota/461> (consulté le 6 août 2014).

³⁸ La construction grecque est bancale. Il est peu probable que le « καὶ » ait le sens de « aussi ». Cependant il est difficile de le comprendre, puisqu'il coordonne un participe et un indicatif.

³⁹ Catharine Roth ajoute un « but », pour rendre le « δὲ ». Il ne nous semble pas que ce choix soit pertinent : si l'auteur avait voulu insister sur la particularité de Chrysostome, il aurait probablement mis une opposition plus franche, par exemple un « ἀλλὰ ». Voir <http://www.stoa.org/sol-entries/iota/461> (consulté le 6 août 2014).

⁴⁰ L'indication de la taille de l'évangile est en note marginale. Les κεφάλαια correspondent ici à la division des canons Eusébiens. Les τίτλοι correspondent aux titres de parties que l'on trouve dans certains manuscrits grecs. Voir sur ce système de division, qui n'est pas celui retenu en Occident : B. METZGER – B. EHRMAN, *The Text of the New Testament : Its Transmission, Corruption, and Restoration*, fourth edition, New York – Oxford 2005, pp. 33-39 ; C.-B. AMPHOUX, *La division du texte grec des Évangiles dans l'Antiquité*, in *Titre et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Actes du Colloque International de Chantilly 13-15 décembre 1994, édités par Jean-Claude FREDOUILLE, Marie-Odile GOULET-CAZÉ, Philippe HOFFMANN, Pierre PETITMENGIN, avec la collaboration de Simone DELÉANI, Paris 1997 (*Collection des Études Augustiniennes – Série Antiquité*, 152), pp. 301-312. On consultera aussi H. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf grund ihrer Textgeschichte*, I.1, Göttingen 1911, notamment pp. 401-402 (pour la liste des κεφάλαια) et p. 411 (pour la listes des τίτλοι).

⁴¹ Nous avons consulté un seul manuscrit du *Lexicon Ambrosianum* : FLORENCE, Biblioteca Medicea Laurenziana *Plut. 59.16*, f. 193r.

⁴² R. LIPSIUS, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und apostellegenden*, I.1, Amsterdam, 1976, p. 440 (original : 1884).

⁴³ PSEUDO-JEAN CHRYSOSTOME, *Sermo de Sancto Joanne Theologo*, PG 59, 610 (BHG 926 / CPG 4593).

« Alors, étant retourné de son exil, il descend à Éphèse, demeurant là il écrit [son] Évangile à cent ans, demeurant en vie en tout cent vingt ans. Séjournant là, il écrit sa Théologie ».

Comme le remarquent Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod, les parallèles, relevés en gras, sont suffisamment explicites pour penser que soit l'une des sources dépend de l'autre, soit les deux textes partagent une source commune⁴⁴. Plusieurs indices laissent penser que la *Souda* dépend du Pseudo-Chrysostome, et non l'inverse.

Joseph Paramelle, dans une conférence prononcée en 1982, donne de sérieux arguments pour dater l'homélie du IV^e siècle, « une génération au plus après le concile de Nicée⁴⁵ ». Il est dès lors difficile d'envisager que la *Souda* en soit la source. Même si nous émettions l'hypothèse d'une source commune à la *Souda* et à notre homélie, nous manquerions d'arguments pour l'étayer : si source commune il y a, il est nécessaire, étant donné l'ampleur des parallèles, que l'inspiration des deux textes ne concerne pas que le contenu, mais aussi l'expression ; or on ne peut invoquer une tradition partagée : cette source commune se doit donc d'être écrite, mais nous n'avons pas de trace d'une telle source.

En revanche, émettre l'hypothèse que l'auteur de la *Souda* a eu connaissance de l'homélie du Pseudo-Chrysostome permettrait d'expliquer cet ajout de la mention de Chrysostome quant à la canonicité des Lettres et de l'Apocalypse. La discussion sur la canonicité de ces textes n'est pas en soit étonnante. Cependant, pourquoi indiquer spécifiquement Chrysostome, avec en outre une construction qui relève plus de la parataxe que de la syntaxe⁴⁶ ? L'explication la plus cohérente est que la source de la *Souda*, justement attribuée à Chrysostome, mentionne auparavant ces Lettres et cette Apocalypse, dans une seule unité sémantique :

« "Υστερον ἐξόριστος ὑπὸ Δομετιανοῦ τοῦ τῶν Ψωμάτων βασιλέως εἰς τὴν νῆσον τὴν καλουμένην Πάτμον γίνεται διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς εὐσεβείας, καὶ Ἐκκλησίαν συγγράφει, ἦν ἔδειξεν αὐτῷ ὁ Θεὸς, καὶ Ἀποκάλυψιν μυστηρίων ἀρρήτων καὶ φοβερῶν, ἔπειτα καὶ τὰς ἀγίας αὐτοῦ τρεῖς Ἐπιστολάς⁴⁷ ».

« Plus tard, sous Domitien empereur des Romains, il est banni dans une île nommée Patmos à cause de la Parole de Dieu et de la prédication de la piété, et il écrit à l'Église⁴⁸ que Dieu lui a montrée, et l'Apocalypse des mystères cachés et terribles, et ensuite ses trois saintes lettres ».

⁴⁴ É. JUNOD – J.-D. KAESTLI (éd.), *Acta Iohannis : Textus Alii – Commentarius – Indices*, Turnhout 1983 (*Corpus Christianorum Series Apocryphorum*, 2), p. 775, n. 2.

⁴⁵ J. PARAMELLE, *Christianisme byzantin*, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses. Annuaire, 91/1982, p. 413. L'auteur y annonçait (p. 415) son intention de produire une édition critique de l'homélie (p. 415). Sa bibliographie, publiée après son décès, ne nous indique pas une telle édition. Voir P. GÉHIN, *In Memoriam Joseph Paramelle (1925-2011)*, Revue des Études Byzantines, 71/2013 pp. 381-384.

⁴⁶ Une construction moins bancale syntaxiquement aurait indiqué, par exemple, l'ordre d'écriture des textes, en ajoutant ensuite une discussion sur la canonicité des Épîtres et de l'Apocalypse, puis éventuellement en citant Chrysostome à l'appui de la canonicité.

⁴⁷ PSEUDO-JEAN CHRYSOSTOME, *Sermo de Sancto Joanne Theologo*, PG 59, 610.

⁴⁸ Le texte est sans doute corrompu : un rétablissement du pluriel pour le terme « Église » serait pertinent ; Jean écrit à des Églises, celles que Dieu lui révèle (Ap 2-3). Ses lettres se divisent en deux groupes : la révélation des mystères sacrés (Ap 2-3) et les Épîtres Johanniques.

Notre auteur a donc procédé ainsi : une reprise presque littérale de l’homélie en ce qui concerne la rédaction de l’Évangile, juxtaposée à une remarque sur sa source en ce qui concerne la rédaction de l’Apocalypse et des Épîtres Johanniques.

On peut en outre aisément expliquer les transformations entre notre premier extrait de l’homélie du Pseudo-Chrysostome et la *Souda*.

- Le passage du ὄλων au ἄλλων s’explique par des fautes de copistes. La seconde phrase est plus obscure que la première, puisqu’elle laisse entendre que, une fois de retour d’exil, Jean aurait vécu encore cent vingt ans, ce qui le ferait mourir à l’âge de deux cent vingt ans ;
- L’ajout de la référence à Patmos peut se comprendre dans un souci d’exhaustivité. La référence se trouve bien sûr dans le texte de l’Apocalypse⁴⁹, mais il peut aussi s’agir d’une volonté d’intégrer le début du récit du Pseudo-Chrysostome, qui mentionne explicitement cette île⁵⁰ ;
- Le καὶ impromptu situé entre διάγων et συγγράφεται pourrait correspondre à une faute de copie, καὶ pouvant s’abréger sous forme d’un trait au dessus de la ligne, parfois tracé par inadvertance. Il est cependant plus probable qu’un saut du même au même se soit produit avec le κάκεῖσε du Pseudo-Chrysostome, d’autant plus que deux verbes similaires en sens et commençant par les mêmes lettres se trouvent à proximité immédiate de chaque ἐκεῖσε : διατρίβων et διάγων ;
- La disparition du κάκεῖσε διατρίβων s’explique soit par une erreur du scribe, soit par une volonté d’abréviation.

L’auteur de la notice sur Jean n’a donc pas cherché à faire preuve d’exhaustivité lors de sa rédaction. Se contentant d’une seule source, certes attribuée à une figure prestigieuse, et sans doute d’accès facile⁵¹, il n’a visiblement pas effectué de croisement avec d’autres textes qui auraient pu compléter sa chronologie des œuvres johanniques⁵².

⁴⁹ Ap 1, 9-10.

⁵⁰ PSEUDO-JEAN CHRYSOSTOME, *Sermo de Sancto Joanne Theologo*, PG 59, 610.

⁵¹ En dépouillant les sept volumes parus à ce jour des *Codices Chrysostomici Graeci*, nous avons trouvé deux références. Au t. V : n° 254. 15 ; au t. VII : n° 6. 4. (M. AUBINEAU – R. CARTER – W. LACKNER – S. VOICU – P. AUGUSTIN – J.-H. SAUTEL, *Codices Chrystostomici Graeci*, I-VII, Paris 1968-2011). À ces deux références, il faut en ajouter six autres, références dans la base de données *Pinakes* mais non encore pris en compte dans les *Codices Chrysostomici Graeci*. (<http://pinakes.irht.cnrs.fr>, consultation le six août 2014). Sans avoir connu un succès extravagant, il semble que cette homélie ne soit pas restée totalement dans l’ombre.

⁵² Pour un rapide aperçu des sources anciennes sur la chronologie de l’Écriture de l’Évangile de Jean et de l’Apocalypse, on pourra consulter, par exemple, les pages référencées par les entrées d’indexation : « Jean : Évangile (rédition de l’) » et « Jean : Apocalypse (rédition de l’) » dans É. JUNOD et J.-D. KAESTLI (éd.), *Acta Iohannis...*, cit., p. 933. Bien que non exhaustif, ceci pourrait fournir des indications d’autres sources potentielles. Un dépouillement des nombreux textes consacrés à l’Apôtre et référencés dans la *BHG* aux notices 899 à 934 nous fournirait sans doute matière à renseignement (F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica graeca*, II, Bruxelles 1957 [*Subsidia hagiographica*, 8a] pp. 23-35 et F. HALKIN, *Auctarium bibliothecae hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1969 [*Subsidia hagiographica*, 47] pp. 103-107).

3. Allusion aux apôtres dans d'autres notices de la *Souda*.

Si les apôtres n'ont guère droit à des notices spécifiques, qu'en est-il dans les autres notices ? Grâce au *Thesaurus Linguae Graecae*, nous avons retrouvé quelques maigres allusions. Évidemment, au vu du peu d'attirance pour les apôtres, on ne s'étonnera guère que ceux qui jouent un rôle majeur dans les Évangiles canoniques et les *Actes des Apôtres* soient le plus mentionnés.

Il est possible de diviser les références aux apôtres en deux catégories : comme auxiliaires de notices bibliographiques et comme références pour illustrer des termes.

3.1 Auxiliaires de notices bibliographiques.

3.1.1 Paul et Pierre, témoins du Christ.

Dans la longue notice consacrée à Adam, Paul et Pierre sont mentionnés, dans cet ordre, comme témoins du Christ, le second Adam. Pour l'apôtre des gentils, on trouve une mention de la révélation qu'il aurait reçue du Christ et de son rôle d'évangélisateur⁵³ ; pour l'apôtre des juifs, une référence est faite à sa confession de foi à Césarée et à son titre de gardien des clefs du paradis⁵⁴. Si les deux sont des témoins du Christ, l'accent n'est pas le même. En ce qui concerne Paul, c'est l'amplitude géographique du témoignage qui importe. En ce qui concerne Pierre, c'est son contenu théologique. On retrouve ici deux dimensions importantes de l'apostolalité : la diffusion de l'Évangile et l'orthodoxie. Pour autant, il n'est absolument pas indiqué par l'auteur qu'il s'agit d'apôtres. En outre, aucune allusion n'est faite au martyre. Nos figures apostoliques n'ont donc pas d'importance pour elles-mêmes.

3.1.2 Denys l'Aréopagite.

Le Christ n'est pas la seule figure biblique pour laquelle les apôtres sont convoqués à titre de témoins. Une autre figure de moindre importance y a droit : Denys l'Aréopagite⁵⁵. Toutefois, si Paul est mentionné comme celui qui l'emmena, par son discours, à la foi chrétienne, la relation entre les deux figures est loin d'être au centre de la notice, qui se concentre sur la relation entre la philosophie païenne et la foi chrétienne, ainsi que sur les écrits attribués à Denys. L'apôtre des gentils n'est donc présent qu'à titre d'introduction nécessaire.

3.1.3 Face à Néron.

On retrouve également Pierre et Paul dans la notice consacrée à Néron, où les deux apôtres comparaissent devant Pilate. À la différence de la précédente notice, on en connaît la source : la

⁵³ *Souda*, α 425 (in A. ADLER [éd.], *Suida...*, cit., I, p. 45 ll. 18-20). Voir 2 Co 12, 2-9. L'auteur utilise la notion de troisième ciel pour comparer les voyages de Paul à ceux d'un oiseau.

⁵⁴ *Souda*, α 425 (in *ibidem*, I, p. 45 ll. 21-23). Voir Mt 16, 13-19.

⁵⁵ *Souda*, δ 1170 (in *ibidem*, II, p. 106 ll. 10-21), voir Ac 17, 32-34.

Chronique de Jean d'Antioche, qui est en grande partie recopiée textuellement comme en témoigne la synopse ci-dessous⁵⁶ :

Chronique de Jean d'Antioche

Pas de parallèle

Souda

Νέρων, βασιλεὺς Ἀρμαίων. οὗτος κραταιουμένης αὐτῷ τῆς βασιλείας ἐς ἀνοσίους πράξεις ἔξωκειλε καὶ ἀλλότρια τῆς βασιλείας ἐπετήδευσε πράγματα, κιθαρίζων καὶ τραγῳδῶν καὶ ὄρχούμενος ἐπὶ τῶν θεάτρων. καὶ πρὸς πάσαις αὐτοῦ ταῖς ἀθεμιτουργίαις καὶ τὸ τῆς θεομαχίας μύσος προσέθηκε, διώκτης πρῶτος γενόμενος τοῦ θείου λόγου. μετὰ δὲ ταῦτα ἀνεῖλε καὶ τὴν μητέρα καὶ ἑαυτόν.

Ότι βασιλεύσαντος νέου τοῦ Νέρωνος Βοῦρρος καὶ Σενέκας διώκουν τὰ πράγματα. ὁ δὲ λόγοις ἐσχόλαζε φιλοσόφοις καὶ τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ κατεμάνθανεν. ἔτι γὰρ ἐνόμιζεν αὐτὸν τοῖς ἀνθρώποις συναναστρέψεσθαι. καὶ μαθών, ὅτι ὑπὸ τῶν Ιουδαίων ἐσταυρώθη, ἡγανάκτησεν καὶ προσέταξεν ἐλθεῖν τοὺς ιερεῖς Ἄνναν καὶ Καϊάφαν καὶ αὐτὸν Πιλάτον <τὸν ἄρχοντα τότε γενόμενον> σιδηροδεσμίους, καὶ <καθίσας ἐπὶ τῆς συγκλήτου> τὰ περὶ αὐτοῦ πεπραγμένα κατεμάνθανεν. οἱ οὖν περὶ τὸν Ἄνναν καὶ Καϊάφαν ἔλεγον, ὅτι «ἡμεῖς τοῖς νόμοις αὐτὸν παρεδώκαμεν καὶ εἰς καθοσίωσιν οὐχ ἡμάρτομεν· ὁ γὰρ Πιλάτος ὃν ἄρχων ὅσα ἡβουλήθη ἐπράξεν». <ἀγανακτήσας οὖν ὁ Νέρων> Πιλάτον ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ κατέκλεισεν, τοὺς δὲ περὶ τὸν Ἄνναν καὶ <Καϊάφαν> ἀπέλυσεν. <Ἡκμαζε δὲ τότε καὶ Σίμων ὁ μάγος, καὶ διαλεγομένων Πέτρου καὶ Σίμωνος παρουσίᾳ Νέρωνος, ἥχθη Πιλάτος ἀπὸ τοῦ δεσμωτηρίου· καὶ παρισταμένων τῶν τριῶν τῷ Νέρωνι, ἐρωτᾶ τὸν Σίμωνα· «σὺ εἶ ὁ Χριστός;», ὁ δὲ λέγει· «ναί». εἶτα ἐρωτᾶ τὸν Πέτρον· «σὺ εἶ ὁ Χριστός?», ὁ δὲ λέγει· «οὐ· ἐμοῦ γὰρ παρισταμένου εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνελήφθη». ἥρωτησε δὲ καὶ τὸν Πιλάτον· «ποῖος ἐστιν ἐκ τούτων ὁ λεγόμενος Χριστός; καὶ εἴπεν, οὐδὲ εἰς· ὁ μὲν γὰρ Πέτρος μαθητὴς αὐτοῦ γέγονε καὶ εἰσηγήθη παρ' ἐμοὶ ως μαθητὴς αὐτοῦ καὶ ἤρνησατο αὐτὸν λέγων, οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον· καὶ ἀπέλυσα αὐτόν. οὗτος δὲ

⁵⁶ JEAN D'ANTIOCHE, *Fragmenta ex Historia Chronica*, 172 (in U. ROBERTO [éd. et trad.], *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, Berlin 2005 [*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 154], p. 298 l. 1 – p. 300 l. 26); Souda, v 254 (in A. ADLER [éd.], *Suidas...*, cit., III, p. 455 l. 14 – p. 456 l. 16). La chronique de Jean d'Antioche s'inspire elle-même de JEAN MALALAS, *Chronographia*, 30, 33 et 36 (in H. THURN [éd.], *Ioannis Malalae chronographia*, Berolini – Novi Eboraci 2000 [*Corpus fontium historiae byzantinae. Series Berolinensis*, 35], p. 189 l. 70 ; p. 190 l. 89 ; p. 191 l. 49 ; p. 192 l. 89 ; p. 193 ll. 9-13).

γέγονε καὶ εἰσηγέχθη παρ' ἐμοὶ ώς μαθητὴς αὐτοῦ καὶ ἡρνήσατο αὐτὸν λέγων· «οὐκ ὅδα τὸν ἄνθρωπον», καὶ ἀπέλυσα αὐτόν. οὗτος δὲ ὁ Σίμων οὐδαμῶς ἔγνωσταί μοι, οὐδεμίαν δὲ ἔχει ὅμοιότητα πρὸς ἑκεῖνον· ἔστι γὰρ οὗτος καὶ Αἰγύπτιος καὶ ἐμπληθῆς καὶ κατάκομος καὶ μέλας, παντελῶς τῆς ἑκείνου μορφῆς ἀλλότριος. ἀγανακτήσας οὖν ὁ βασιλεὺς κατὰ μὲν τοῦ Σίμωνος, ώς ψευσαμένου καὶ εἰπόντος ἔαυτὸν Χριστόν, κατὰ δὲ τοῦ Πέτρου ώς ἀρνησαμένου τὸν διδάσκαλον, ἔξεβαλεν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ συνεδρίου. τὸν δὲ Πιλάτον τῆς κεφαλῆς ἀπέτεμεν, ώς τηλικοῦτον ἄνθρωπον ἀνελεῖν τολμήσαντα δίχα βασιλικῆς κελεύσεως.

καὶ μετὰ ταῦτα Πέτρον μὲν ἐσταύρωσε, τὸν δὲ οὐδὲν τῆς κεφαλῆς ἀπέτεμεν. [La notice continue]

ώς δὲ ἐκλήθη ὁ Νέρων πηλὸς αἴματι πεφυρμένος. κεῖται ἐν τῷ Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος. [Fin de la notice]

Si la *Souda* suit très fidèlement Jean d’Antioche lorsqu’il s’agit de parler des apôtres en relation avec Néron, elle s’en écarte radicalement lorsqu’il est question du sort des apôtres sans référence à l’empereur. C’est donc bien ce dernier qui est au centre de la notice de la *Souda*, et la présence des apôtres n’est qu’une coïncidence liée à la source de l’encyclopédiste. Cela est du reste confirmé par la non-utilisation d’autres sources qui associeraient les apôtres et l’empereur mais qui seraient centrées sur la figure des apôtres plutôt que sur celle de l’empereur⁵⁷. Pour autant, de la longue notice de Jean d’Antioche consacrée à Néron, l’auteur ne retient que la partie concernant les apôtres, et en omet la fin⁵⁸. Doit-on y voir un intérêt pour les apôtres ou bien un goût pour les informations peu connues, puisque le reste de la notice sur Néron de Jean d’Antioche est de contenu relativement classique et se contente de résumer des historiens romains ?

3.1.4 Jacques, une simple allusion dans la notice consacrée à Flavius Josèphe.

Finalement, lorsque la *Souda* décrit l’activité littéraire de Flavius Josèphe, elle n’omet pas d’indiquer que les *Antiquités Juives* mentionnent la fin de Jacques, frère du Seigneur :

« οὗτος ἐν τῇ ὀκτωκαιδεκάτῃ τῆς Ἀρχαιολογίας βίβλῳ φανερῶς ὁμολογε [...] διὰ τὴν σφαγὴν Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου τὰ Ἱεροσόλυμα πεπορθῆσθαι⁵⁹ ».

« Celui-ci dans le dix-huitième livre des *Antiquités* confesse clairement [...] et à cause de l’exécution de Jacques l’apôtre, Jérusalem a été détruite ».

⁵⁷ On pense aux *Actes de Pierre et Paul du Pseudo-Marcellus*, qui racontent la confrontation des apôtres et de Simon le Magicien devant l’Empereur (*Μαρτύριον τῶν ἀγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου* et *Πράξεις τῶν ἀγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου* in R. LIPSIUS [éd.], *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, Lipsiae 1891, pp. 118-176 et 178-222).

⁵⁸ JEAN D’ANTIOCHE, *Fragmenta ex Historia Chronica*, 172 (in U. ROBERTO [éd. et trad.], *Ioannis Antiocheni...*, cit., p. 300 l. 27 – p. 304 l. 88).

⁵⁹ *Souda*, 1 503 (in A. ADLER [éd.], *Suida...*, cit., II, p. 655 ll. 6-9). Voir FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités Juives*, XX, 200, dans B. NIÈSE (éd.), *Flavii Iosephii Opera*, t. 4, Berlin 1955², p. 310 ll. 1-5.

L'ensemble du passage s'inspire clairement d'Origène⁶⁰ et le compilateur ne fait pas là preuve d'originalité. La mention de l'apôtre n'est alors qu'un élément parmi d'autres attestant du témoignage de Flavius Josèphe en faveur du christianisme, et n'est pas en soi l'objet de la notice.

3.2 Citation pour illustrer des termes.

On trouve plusieurs références aux figures d'apôtres pour illustrer des termes concrets ou abstraits. On peut subdiviser ces notices en deux catégories : les références qui citent explicitement des écrits ou des paroles apostoliques et celles qui lient un terme à un apôtre. Nous proposons ci-dessous une brève analyse de ces notices, en suivant l'ordre des catégories.

3.2.1 Citations explicites.

Les citations explicites sont au nombre de trois et ne concernent que l'apôtre Paul. Elles sont accompagnées de brefs commentaires.

3.2.1.1 L'*agapē*.

« Ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, ὁ ἀπόστολος Παῦλος φησι: τουτέστιν οὐ προπετεύεται⁶¹ ».

« L'amour ne se vante pas⁶², dit l'Apôtre Paul. Cela veut dire qu'il n'est pas téméraire ».

Il s'agit d'une citation littérale d'une homélie de Jean Chrysostome⁶³ ajoutée en glose marginale au sein d'un ensemble d'entrées consacrées à la racine ἀγαπάω⁶⁴. La référence à l'apôtre n'est là que comme indication de source de la citation et n'intéresse guère le compilateur, comme en témoignent d'autres allusions à ce passage qui ne mentionnent pas explicitement Paul⁶⁵.

3.2.1.2 Le *Kephalaion*.

« Κεφάλαιον : ὁ ἀπόστολος Παῦλος φησι : κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις. κεφάλαιον ἀεὶ τὸ μέγιστον λέγεται. καὶ αὐθις : μέγα κεφάλαιον ἡθροίσθη μικρῶν κερματίων⁶⁶ ».

⁶⁰ ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 47 (in M. BORRET [éd. et trad.], *Contre Celse, Livres I et II*, Paris 1967 [*Sources chrétiennes*, 132], pp. 198-201). Voir également EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, II, xxiii, 20 (in G. BARDY [éd. et trad.], *Histoire ecclésiastique...*, cit., p. 89). Sur ces deux sources et leurs rapports respectifs à Flavius Josèphe, voir Z. BARAS, *The Testimonium Flavianum and the Martyrdom of James*, in H. Josephus, *Judaism and Christianity*, edited by Louis H. Feldman and Gohei Hata, Leiden 1987, pp. 338-361.

⁶¹ *Souda*, α 155 (in A. ADLER [éd.], *Suida...*, cit., I, p. 20 ll. 9-10) ; voir aussi *Souda*, π 1365 (in *ibidem*, IV, p. 113 ll. 23-24).

⁶² 1 Co 13, 4.

⁶³ JEAN CHRYSOSTOME, *Homilia XXXIII in Epistulam Primam ad Corinthios*, 1, PG 61, 277 (CPG 4428).

⁶⁴ *Souda*, α 150-160 (in A. ADLER [éd.], *Suida...*, cit., I, p. 19 l. 28 ; p. 20 l. 30).

⁶⁵ *Souda*, η 9 (in *ibidem*, II, p. 564 ll. 5-6) ; *Souda*, ο 926 (in *ibidem*, III, p. 589 l. 5).

⁶⁶ *Souda*, κ 1441 (in *ibidem*, III, p. 104 ll. 11-13).

« *Kephalaios* : l’apôtre Paul dit “le *kephalaion* de ce qui est dit⁶⁷”. La plus grande [partie] est toujours appelée *kephalaion*. Et ailleurs : “un grand *kephalaion* a été construit à partir de petits fragments⁶⁸”. [Des gloses marginales indiquent le nombre de chapitres des évangiles canoniques] ».

Ici encore, la *Souda* insère un extrait d’une homélie de Jean Chrysostome⁶⁹ relative à Paul pour commenter un terme, en l’inscrivant dans une série de notices relatives à des termes de la même racine⁷⁰. L’apôtre n’a pas plus d’intérêt en soi qu’il n’en avait dans le précédent cas. Bien plus, la juxtaposition de sa citation avec celle d’un roman d’amour tend à confirmer que l’apôtre n’est qu’un prétexte pour faire valoir l’érudition.

3.2.1.3 L’Aspasmos.

« Ασπασμός : ἡ εὐχὴ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ Παύλῳ: ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ⁷¹ ».

« *Aspasmos* : une salutation de la part de l’apôtre de Paul : “l’Aspasmos est de ma main⁷²” ».

Encore une fois, la notice s’insère dans une série relative à une même racine⁷³, et la mention de Paul n’est là que pour illustrer le terme, bien que la série soit assez courte, puisqu’elle ne contient que deux notices. S’il n’y a pas de citation directe d’œuvres attribuées à Jean Chrysostome, il est possible que la notice s’inspire d’une *Homélie sur la Deuxième Épître aux Thessaloniciens*, bien que la citation de Paul soit extraite de la *Première Épître aux Corinthiens* :

« Ασπιάσμον δὲ καλεῖ τὴν εὐχὴν⁷⁴ ».

« Il appelle la salutation *aspasmon* ».

3.2.1.4 Conclusion sur les citations de Paul.

Ainsi, la *Souda* cite explicitement Paul à plusieurs reprises, mais se montre peu originale dans ses commentaires, se contentant de reprendre des textes chrysostomiens. En outre, l’apôtre n’est jamais un sujet en lui-même, les références s’insérant toujours dans une série de notices sur un autre sujet donné.

⁶⁷ He 8, 1.

⁶⁸ Il s’agit d’un extrait de IAMBIQUE DE BABYLONE, *Fragment 19* (in E. HABRICH [éd.], *Iamblichi Babyloniacorum Reliquiae*, Lipsia 1960 [*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, 1738], p. 17). Le fragment en question se trouve dans *Souda*, σ 673 (in A. ADLER [éd.], *Suida...*, cit., IV, p. 386 ll. 26-30).

⁶⁹ JEAN CHRYSOSTOME, *Homelia XIV in Epistulam ad Hebraios*, PG 63, 111 (CPG 4440). Ada Adler n’a pas relevé cette source et renvoie pour sa part à THÉOPHYLACTE D’OHRID, *Expositio in epistulam ad Hebraios*, 8, 1 PG 125, 285D, qui est postérieure à la *Souda*.

⁷⁰ *Souda*, κ 1440-1452 (in A. ADLER [éd.], *Suida...*, cit., III, p. 104 l. 10 – p.105 l. 27).

⁷¹ *Souda*, α 4207 (in *ibidem*, I, p. 388 ll. 5-6).

⁷² 1 Co 16, 21.

⁷³ *Souda*, α 4206-4207 (in *ibidem*, I, p. 388 ll. 4-6).

⁷⁴ JEAN CHRYSOSTOME, *Homilia V in Secundam Epistulam ad Thessalonicenses*, PG 62, 494 (CPG 4435).

3.2.2 Référence.

On trouve deux références à des événements arrivés à certains apôtres. L'un concerne Pierre et est tiré des Évangiles canoniques, l'autre concerne Barnabé et se trouve dans un récit d'invention de reliques du VI^e siècle.

3.2.2.1 Reniement.

La première référence se trouve en deux exemplaires, aux entrées « Ἀπαγορεύειν » et « Ἀπαγορεύω », c'est-à-dire, en contexte chrétien, « renier » et « je renie »⁷⁵, la seconde étant une glose marginale. Pour ces deux entrées, après avoir indiqué plusieurs citations d'auteurs, chrétiens comme païens, la *Souda* fournit l'exemple suivant :

« [...] καὶ ἀπαγορεύεις, Σίμων Πέτρε [...] ».⁷⁶

« [...] et tu renies, Simon Pierre [...] ».

Il s'agit ici d'un extrait d'un hymne liturgique pour le vendredi saint⁷⁷. L'auteur puise donc à une source relativement commune, que du reste il mentionne peut-être de mémoire. Toutefois, l'apôtre n'est à nouveau qu'un prétexte pour un sujet plus vaste, comme le prouve l'inscription dans une série de citations.

3.2.2.2 Bois de thuya.

La deuxième référence possède un statut plus ambigu. Il s'agit de la notice consacrée au terme « θυία », qui signifie « du bois θυία », et qui contient les lignes suivantes :

« ἐπὶ Ζήνωνος βασιλέως εύρεθη ἐν Κύπρῳ τὸ λείψανον Βαρνάβᾳ τοῦ ἀποστόλου, τοῦ συνεκδήμου Παύλῳ. Ἐκεῖτο δὲ ἐπὶ τῷ στῆθος Βαρνάβᾳ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, ἔχον πτυχία θυία⁷⁸ ».

« sous l'empereur Zénon, le corps de Barnabé l'apôtre, le compagnon de Paul, a été trouvé à Chypre. Sur la poitrine de Barnabé était placé l'évangile selon Matthieu, avec des tablettes en thuya ».

Il ne s'agit pas de définir ce bois, qui possède sa propre notice⁷⁹, mais bien d'illustrer l'adjectif qui en dérive. Toutefois le fait qu'une entrée concernant le bois lui-même existe atteste que, comme dans les cas précédents, il ne s'agit pas de valoriser la figure apostolique, mais bien d'illustrer un terme.

⁷⁵ Voir ἀπαγορεύω, in *A patristic greek lexicon*, compiled by Henry George Liddel and Robert Scott – revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the co-operation of many scholars, Oxford 1982⁶, p. 170.

⁷⁶ *Souda*, α 2866 (in A. ADLER [éd.], *Suida...*, cit., I, p. 259 ll. 4-5) ; α 2867 (in *ibidem*, I, p. 259 l. 9).

⁷⁷ L'hymne a été conservé dans le *Triodion* (*Τριωδίων*, Roma 1879, p. 677). Si le *Tridion* date du dixième siècle, l'hymne est très certainement antérieur.

⁷⁸ *Souda*, θ 541 (in A. ADLER [éd.], *Suida...*, cit., II, p. 733 ll. 19-21).

⁷⁹ *Souda*, θ 539 (in *ibidem*, II, p. 733 ll. 16-17).

La notice fait référence à l'épisode de l'invention des reliques de Barnabé, selon la description de la *Laudatio Barnabae* d'Alexandre de Chypre, qui, à notre connaissance, est le seul texte hagiographique relatif à cet événement qui précise la matière dont est fait l'évangile retrouvé sur le corps du saint⁸⁰. Ce texte a certes été diffusé en dehors de son milieu d'origine, Chypre, mais il est peu probable, en raison de sa longueur, qu'il ait été lu *in extenso* lors d'une cérémonie publique. Par ailleurs, il possible que l'auteur ait vu lui-même cet évangile, lequel, à en croire la *Laudatio*, confirmée de manière indépendante par Sévère d'Antioche⁸¹, aurait été conservé à la chapelle impériale à Constantinople. Toutefois, Sévère ne confirmant pas la matière du manuscrit, il n'est pas certain que ce dernier ait été effectivement en bois de thuya. Plusieurs hypothèses sont donc à envisager :

1. Le manuscrit est bien conservé à Constantinople et il est en bois de thuya. Dans ce cas, l'auteur en connaît la matière soit par une connaissance directe du manuscrit, soit par une lecture de la *Laudatio Barnabae* ;
2. Le manuscrit est conservé à Constantinople, mais n'est pas en bois de thuya. Dans ce cas, la notice est rédigée d'après la *Laudatio Barnabae* ;
3. Le manuscrit n'est pas (ou plus) conservé à Constantinople. Dans ce cas, la notice est rédigée d'après la *Laudatio Barnabae*.

Il n'y a d'arguments décisifs pour aucune de ces trois hypothèses. Cependant, elles aboutissent toutes à la possibilité, voire à la certitude, que la source de la notice est la *Laudatio Barnabae*. En outre, nous avons vu dans le cas de Paul et de Jean que l'auteur puise ses connaissances dans de multiples sources. Il est donc très probable que la *Laudatio Barnabae* ait inspiré cette notice.

3.2.2.3 Bois de thuya.

De même que pour les citations explicites de Paul, les références à Pierre et Barnabé ne sont pas là pour valoriser ces figures, mais bien pour illustrer un concept, concret ou abstrait.

4. Conclusion générale.

Les apôtres ne constituent pas un objet d'intérêt pour le ou les compilateurs de la *Souda*. S'ils sont parfois cités pour attester de la vérité de la foi chrétienne, et conservent ainsi une de leur fonction majeure concernant le christianisme, ils ne sont la plupart du temps que des exemples

⁸⁰ ALEXANDRE DE CHYPRE, *Laudatio Barnabae*, in *Hagiographica cypria*, Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro Monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta editae curante Peter VAN DEUN, Vita Sancti Auxibii edita curante Jacques NORET, Turnhout 1993 (*Corpus Christianorum Series Graeca*, 26), p. 118 l. 813. Le mot *πτυχία* désigne originellement des « tablettes », mais a pris par la suite le sens restreint de « feuilles », servant éventuellement de couverture. Le texte peut donc indiquer soit que l'ensemble de l'évangile est écrit sur du bois précieux, ce qui le rend très prestigieux, soit, ce qui est plus vraisemblable, que ses couvertures sont en thuya.

⁸¹ SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Lettre CXVIII*, in *A collection of letters of Severus of Antioch, from numerous syriac manuscripts*, edited and translated by E. W. Brooks, Turnhout 1973 (*Patrologia Orientalis*, 67), pp. 266-267.

parmi d'autres pour compléter des notices. Par ailleurs, les figures apostoliques ne sont pas uniquement présentées sous un jour favorable, comme en témoigne la référence à Pierre pour illustrer la notion de trahison.

En outre, l'analyse des sources indique que la proportion de celles consacrées directement aux apôtres est relativement faible. *Stricto sensu*, on ne trouve que deux exemples : l'Homélie pseudo-chrysotomienne sur Jean et la *Laudatio Barnabae*. Or, dans le premier cas, il est très probable que l'attribution à Jean Chrysostome ait joué un rôle décisif ; dans le second cas, un doute demeure sur l'attribution de la source. En revanche, lorsqu'elle mentionne les apôtres, la *Souda* puise abondamment dans les sources patristiques ainsi que dans les textes de Flavius Josèphe⁸² et, dans une moindre mesure, dans les textes liturgiques et historiographiques.

Ainsi la présence des apôtres dans la *Souda* s'explique non par une volonté spécifique du ou des compilateurs, mais par l'appartenance de ce dernier à une société où le christianisme constitue un cadre intellectuel incontournable.

⁸² Ce dernier, en raison de ses témoignages – interpolés ou non, là n'est pas la question – en faveur du christianisme a joui d'une grande popularité à Byzance. Voir : S. BOWMAN, *Josephus in Byzantium*, in *Josephus, Judaism...*, cit., pp. 362-385.

SIGNIFICATIONS DE L'EROS CHEZ SAINT SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN

Ana-Maria Răducan

1. Introduction.

Ma thèse de doctorat, *Significations de l'eros chez saint Syméon le Nouveau Théologien*, est une recherche interdisciplinaire¹. Le concept de l'Amour divin, tout comme celui de la Lumière, est la clé de lecture de la poésie de ce moine byzantin du X^e-XI^e siècle. L'auteur sera étudié non seulement en tant que mystique, vivant isolé du monde, mais également en tant que personnalité active et impliquée dans la vie de la Cité, entouré de disciples, moines et laïcs. Son œuvre sera analysée du point de vue d'une production littéraire « immédiate et utilitaire » dans l'espace byzantin du X^e-XI^e siècle².

Ma recherche comprend deux grandes parties : *Les Hymnes de l'Amour divin*³ en tant que production littéraire immédiate et utilitaire dans l'espace byzantin du X^e-XI^e siècle et *Les Hymnes de l'Amour divin en tant que forme d'expression de l'ineffable. La construction des représentations littéraires de l'eros*.

Dans la première partie, je présente les différents niveaux de signification du concept *eros*, qui dépendent de l'audience envisagée par les écrits. L'œuvre de Syméon a été créée *ad hoc*, pour une audience restreinte, son cercle de disciples. Après l'édition et la diffusion ultérieure des textes par son disciple de Stoudios, Nicétas Stethatos, dans les années 1050, les implications de la relation audience-significations du concept changent d'une manière inhérente.

Dans la seconde partie, on peut enquêter dans les œuvres de Syméon sur un paradigme des représentations littéraires de l'*eros*. Les sources sont probablement les florilèges qui circulaient à l'époque à Constantinople et qui contenaient des compilations de passages des Pères de l'Église et des auteurs laïcs. Du point de vue formel, son œuvre est constituée de toute une mosaïque de passages de ce genre, qui donnent le contenu d'une poésie d'amour, d'une expérience ontologique –

¹ J'exprime ma profonde reconnaissance à ma directrice de thèse, Florica Bechet (Lettres Classiques, Bucarest) et à Paolo Odorico (EHESS, Paris) et István Perczel (CEU, Budapest) pour m'avoir soutenue, encouragée et inspirée pendant ma recherche. J'exprime aussi ma gratitude à Gabriela Creția (Lettres Classiques, Bucarest) pour sa lecture, et j'assume mes possibles erreurs.

² P. ODORICO, *Displaying the littérature byzantine*, dans Proceedings of the 21th International Congress of Byzantine Studies, (London, 21-26 August 2006), I, édité par E. JEFFREYS, Aldershot 2006, pp. 213-234.

³ SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Hymnes*, introduction, texte critique et notes par J. KODER et traduction par J. PARAMELLE et L. NEYRAND, Paris 1969-1973 (*Sources Chrétiennes*, 156, 174 et 196) et SYMEON NEOS THEOLOGOS, *Hymnen*, Prolegomena, kritischer Text, Indices par A. KAMBYLLIS, Berlin-New-York 1976.

la rencontre avec l’Autre, avec le Dieu incarné. Je me préoccupe aussi dans ce chapitre du rôle social de ce paradigme, c'est-à-dire, les informations que ces constructions littéraires nous apportent sur leur audience.

2. Hypothèses de travail, méthodologie, difficultés de la recherche.

Premièrement, mon hypothèse de travail est que les significations du concept *eros* ne peuvent être établies qu’en tenant compte de l’audience des textes. Dans ce cas-là, on a deux types d’audience : celle envisagée par l’auteur des textes et celle à laquelle l’éditeur s’adresse⁴, après une trentaine d’années. Malheureusement, on ne conserve qu’un seul fragment qui témoigne de ces deux types – le commencement de l’*Hymne* 21, diffusé pendant la vie de Syméon. À mon avis, il est très difficile de déterminer dans quelle mesure les deux versions des autres *Hymnes* sont différentes, en s’appuyant seulement sur un petit fragment. Quant aux *Catéchèses*⁵, on doit aussi tenir compte du fait qu’elles ont été adressées aux croyants qui venaient très nombreux au monastère de Saint-Mamas, à la recherche de la sainteté de leur père spirituel.

D’un autre côté, dans la préface de Nicétas aux *Hymnes*, on a des indices concernant une certaine audience exclusiviste : les *Hymnes* ne peuvent pas être compris par les *hoi polloi*, les laïcs chargés de péchés ou par les philosophes⁶, mais seulement par les théologiens mystiques, qui ont dépassé toutes les tentations de la vie de tous les jours. Nicétas offre un portrait de l’auditeur parfait des *Hymnes*, en antagonisme avec un groupe d’auditeurs qui ne comprendront pas ce texte⁷. Les éloges de l’audience, placés après l’introduction, insistent sur cette dichotomie.

J’essayerai de démontrer que cet auditeur parfait envisagé par Nicétas est probablement le commanditaire des textes – le patriarche Cérulaire, qui a sanctifié Syméon le Nouveau Théologien à une époque où la canonisation était très difficile, et qui a aussi voulu promouvoir le concept de la mystique⁸. Le travail de Nicétas a clairement eu un but apologétique, c'est-à-dire de montrer la sainteté de Syméon, personnage controversé durant sa vie, qui était aussi accusé d’hérésie. Une comparaison entre l’introduction aux *Hymnes* par Nicétas et la célèbre *Lettre de Psellos* adressée à Cérulaire⁹, que je suis en train d’établir, indique quelques ressemblances typologiques en ce qui concerne cette opposition entre ce qu’on appelait à la moitié du XI^e siècle un philosophe et un mystique. Cette opposition est manifeste aussi dans la biographie écrite par Nicétas¹⁰, dans

⁴ *Préface de Nicétas*, dans SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Hymnes...*, cit., pp. 107-134.

⁵ SYMÉON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Catéchèses*, introduction, texte critique et notes par B. KRIVOCHINE et traduction par J. PARAMELLE, Paris 1963-1965 (*Sources Chrétiennes*, 96, 104 et 113).

⁶ *Préface de Nicétas...*, cit., pp. 42-58 et 240-249.

⁷ *Ibidem*, pp. 4-41 et 109-118.

⁸ M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge 1995, p. 31.

⁹ MICHELE PSELLOS, *Epistola a Michele Cerulario*, a cura di U. CRISCUOLO, Napoli 1990.

¹⁰ NICETAS STETHATOS, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)*, texte grec inédit publié avec introduction et notes critiques par I. HAUSHERR et traduction française en collaboration avec G. HORN, XII, Roma 1928 (*Orientalia Christiana*, 45). NIKETAS STETHATOS, *The Life of Saint Symeon the New Theologian*, translated by R.P.H. GREENFIELD, Cambridge-London 2013.

l'épisode présentant la polémique entre Syméon et le syncelle Étienne¹¹. Après la mort des personnages, le culte de Syméon sera oublié puis redécouvert lors du développement de l'hésychasme, quand il y aura la même opposition entre les philosophes et les mystiques¹². Si on examine le réseau social des lettres de Nicétas¹³, qui a participé aux débats concernant le « schisme » en 1054, on trouve aussi des liaisons avec l'école patriarcale de Cérulaire. Malheureusement, la *Vie* de Nicétas et les œuvres de Cérulaire n'ont pas été conservées.

Il est donc fortement utile de tenter de découvrir l'identité de l'auteur, de son éditeur, de leurs audiences et du commanditaire de l'époque.

Une autre question envisagée est l'ignorance de Syméon attribuée par Nicétas, un *topos* hagiographique, ayant en vue la condition aristocratique du son maître et ses textes soigneusement rédigés. La stylistique et les figures littéraires utilisées, loin d'être considérées uniquement comme des *topoi*, témoignent des mentalités de l'audience, parce que, dans la vision de Syméon, tout le monde peut et doit accéder aux expériences mystiques. Par exemple, les citoyens du Paradis des visions du mystique ressemblent aux nobles de la cour impériale, par le fait que le désir pour y arriver est comparable avec l'ambition d'occuper une place à la cour, auprès de l'Empereur¹⁴.

Pour les sources littéraires utilisées par Syméon, il y a sans doute toute une tradition patristique et des filons de la tradition de l'antiquité grecque. Son *eros* contient la description de la maladie du désir, comme dans la lyrique grecque, une symptomatologie précise, des symboles (la flamme, l'arc et les flèches, le jeu de cache-cache) et comprend une certaine sensation de corporalité, même si l'expérience mystique se passe en dehors du corps. I. Perczel a proposé aussi une source d'inspiration syrienne, la mystique de Jean de Daliathe, avec lequel Syméon a des ressemblances¹⁵.

3. Les Hymnes de l'Amour divin en tant que production littéraire immédiate et utilitaire.

Les *Hymnes* ont été analysés par des exégètes qui se sont intéressés particulièrement à l'aspect théologique présent dans ses œuvres¹⁶, mais, même à leur époque, qui avait favorisé la réflexivité,

¹¹ Bios, chh. 74-107.

¹² J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974.

¹³ NICETAS STETHATOS, *Opuscules et lettres*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. DARROUZES, Paris 1961 (*Sources Chrétienennes*, 81).

¹⁴ Hymne 1, 153-159.

¹⁵ I. PERCZEL, *Încotro și-a îndreptat privirea teologia bizantină în secolul XI?*, Vatra, 6-7/2003, pp.166-172 ; I. PERCZEL, *The Bread, the Wine and the Immaterial Body: Saint Symeon the New Theologian on the Eucharistic Mysteries*, in I. PERCZEL – R. FORRAI – G. GAREBY (éd.), *The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, Leuven 2005, pp. 131-156.

¹⁶ Une bibliographie sélective : A. LASCARIS, *The liberation of man in Symeon the New Theologian*, Oxford 1970 ; W. VÖLKER, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*, Wiesbaden 1974 ; G. MALONEY, *The Mystic of Fire and Light: St. Symeon the New Theologian*, Denville 1975 ; B. KRIVOCHEINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) : Vie, spiritualité, doctrine*, Chevetogne 1980 ; B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985 (*Théologie Historique*, 67) ; H.J. TURNER, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden 1990 ; A.

la méditation sur la condition humaine et une certaine originalité de la poésie¹⁷, ils restent des productions utilitaires aussi.

Investiguer « la production » et la diffusion des *Hymnes* comporte l'analyse des identités¹⁸ portées par l'auteur, l'éditeur, le commanditaire potentiel et leurs audiences, à leur époque.

En ce qui concerne l'auteur, Syméon le Nouveau Théologien, je propose trois pistes de recherche – un aristocrate provincial, un eunuque, un moine exilé, en conflit avec l'autorité de l'Église. L'éditeur, Nicétas Stethatos, est à la fois un moine de Stoudios, le disciple d'un saint mystique et un apologiste plein de zèle qui écrit des opuscules contre les diverses hérésies de l'époque et qui participe lui aussi à la vie publique de la Cité. Il y a une faible connexion personnelle entre les deux – Nicétas a seulement rencontré Syméon quand celui-ci était très vieux et il dit qu'il a été choisi pour publier son œuvre. Toutefois, Nicétas était très jeune à cette époque et, après une trentaine d'années, il a eu soudain un rêve dans lequel son maître lui a rappelé sa tâche d'éditer ses brouillons¹⁹.

Ensuite, l'audience de Syméon, telle qu'elle est décrite par Nicétas dans la *Vie*, est constituée par des personnes de toutes les catégories sociales²⁰. Cet aspect est confirmé aussi par les formules d'adresse dans les *Catéchèses*, qui le montrent comme un père spirituel très connu et recherché par beaucoup de gens. Les aristocrates constituent une partie importante de l'audience – selon Nicétas, au moment de l'exil de Syméon, prononcé par le patriarche, les disciples spirituels, qui étaient des personnes bien situées à la cour impériale, finissent par influencer la rétractation de la décision²¹.

HATZOPoulos, *Two outstanding cases in Byzantine spirituality: the Macarian homilies and Symeon the New Theologian*, Thessaloniki 1991 ; I. ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford 1995 ; J.A. MCGUCKIN, *St. Symeon the New Theologian: Byzantine Spiritual Renewal in Search of a Precedent*, dans *The Church Retrospective*, New York 1997 (*Studies in Church History*, 33), pp. 75-90 ; A. GOLITZIN, *St. Symeon the New Theologian. On the Mystical Life*, New York 1997 ; C. HÄBELEA, *Prière et lumière chez Syméon le Nouveau Théologien*, Strasbourg 2004 ; I. PERCZEL, *The Bread...*, cit., pp. 131-156 ; I.I. ICĂ JR., *Simeon Noul Teolog, viața și epoca*, Sibiu 2006 ; A. MARKOPOULOS (éd.), *Τέσσερα κείμενα για την ποίηση του Συμεών του Νέου Θεολόγου*, Athena 2008 ; J. KODER, *Symeon Neos Theologos (949-1022)*, *Mönk, Mystiker und Dichter*, Ostkirchlike Studien, 59/2010, pp. 239-268. Je suis reconnaissante à Monsieur Koder aussi pour ses articles et ses observations.

¹⁷ M. LAUXTERMANN, *Byzantine poetry and the paradox of Basil II's reign*, in P. MAGDALINO (éd.), *Byzantium in the year 1000*, Leiden 2003, pp. 199-216, en particulier p. 212.

¹⁸ L'identité d'un auteur byzantin est « a complex field of lives and personal sensibilities, social networks and traditions, dominant ideologies, disorderly practices, and, ultimately, cultural possibilities and material limitations » (S. PAPAIOANNOU, *Voice, Signature, Mask: The Byzantine Author*, dans A. PIZZONE (éd.), *The Author in Middle Byzantine Literature. Modes, Functions, and Identities*, Boston-Berlin 2014, pp. 21-49, en particulier p. 21).

¹⁹ *Bios*, chh. 137-140.

²⁰ *Ibidem*, 104,22-5 : « ἐπισυνάγονται πάντες ὡς εἰς μεγάλην ἔορτὴν λαϊκοί τε καὶ μοναχοί, ἱερεῖς καὶ λευτῖται, καὶ ὅσοι περὶ τὴν σύγκλητον ἄνδρες περιφανεῖς, οἵ την γνωστὸς ὁ μακάριος ἐκ τῆς ἀρετῆς, καὶ ὃν διδάσκαλος καὶ πατήρ ἐχρημάτιζε » ; *ibidem*, ch. 109,8-12 : « ἔπειτα δὲ καὶ πολλοῖς ἄλλοις τῆς διδασκαλίας τῶν αὐτοῦ μελιτρύτων λόγων τὴν μέθεξιν δαψιλῆ χαρισάμενος, ἱερεῦσι λευτῖταις, ἀρχουσιν, ἴδιώταις, ἀνδράσι τε καὶ γυναιξί, παισί τε καὶ γέρουσι, καὶ ὅσοις δηλαδὴ ὁ ἀνὴρ καταφανῆς ἦν καὶ ἐπέραστος ».

²¹ *Ibidem*, ch. 102,14-15 : « ὁ δὲ πρὸς τοὺς παραγενομένους πολλοὺς ὄντας καὶ περιφανεῖς ἀπιδὼν καὶ τὸ περίβλεπτον αὐτῶν αἰδεσθεῖς ».

Les personnages nommés sont le patricien Genesios²², l'aristocrate Christophoros Phagoura²³, l'abbesse Anne²⁴. On trouve dans les *Catéchèses* beaucoup de descriptions de l'audience de Syméon qui attendait ses homélies – les moines, les aristocrates, les femmes dans leur triple hypostase – épouses, vierges, prostituées²⁵ –, les foules de Constantinople.

Toutes ces catégories sont le destinataire du message spirituel de Syméon, qui comprenait, chaque fois, au-delà des conseils pratiques, l'idée de l'expérience mystique, associée à la Lumière et à l'Amour divin, accessible à tout le monde. Dans la description de ces personnages dans la *Vie*, les manifestations de l'*eros* divin sont utilisées : ils pleurent (« δακρύων πλήρεις »), soupirent (« ἀνακλαίεται »), souffrent (« περιπατεῖν »). La description de la maladie physique de l'abbesse Anne, qui sera guérie par Syméon, ressemble à la symptomatologie de la maladie d'amour²⁶.

À l'aide des lettres de Nicétas et des éloges des lecteurs de l'époque, on peut aussi reconfigurer tout le réseau social de ses amis attachés à l'Hagia Sophia (comme Alexis, « οἰκουμενικός διδάσκαλος », ou Nicétas, *chartophylaxos* et *synkellos*) ou critiques (un certain philosophe, Grégoire). Cet aspect sera utile pour démontrer l'identité du commanditaire potentiel, le patriarche Cérulaire.

4. Les *Hymnes de l'amour divin* en tant que forme d'expression de l'ineffable.

Nous commencerons par une analyse du titre grec des *Hymnes*, « Τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες », en montrant l'ambiguïté de l'interprétation du cas génitif, soit objectif, soit subjectif. D'autre part, la simple construction « θείων ὕμνων » peut être interprétée aussi dans un double sens – Dieu est à la fois l'objet et le sujet des *Hymnes*. Les relations établies entre les trois concepts du titre montrent trois significations complémentaires de l'acte poétique (par la création des hymnes), de l'acte divin et de l'acte d'amour. En ce qui concerne le premier, la poésie est vue comme un outil précieux pour exprimer l'ineffable, les « θεία ὄνόματα », en utilisant des allégories et des figures poétiques. Syméon a été le premier à introduire le vers politique²⁷ dans la littérature byzantine. Ensuite, l'acte divin de la contemplation se traduit, chez Syméon, par l'expérience théologique de l'Incarnation du Christ, qui rend accessible à tous la ressemblance à Dieu. Enfin, cette expérience

²² *Bios*, 55,1-4 : « ὁ οὖν Γενέσιος τὸν μακάριον Συμεώνην πατέρα κεκτημένος πνευματικὸν καὶ εἰδώς οἷς ἐκεῖνος εἰς τὸ ποιμαίνειν καὶ θεραπεύειν ψυχὰς καὶ οἶον τὸ αὐτοῦ πούμνιον » ; voir A. MARKOPOULOS, *Quelques remarques sur la famille des Génésioi aux IX^e-X^e siècles*, in A. MARKOPOULOS, *History and Literature of Byzantium in the 9th-10th Centuries*, Farnham 2004, pp. 103-108.

²³ *Bios*, 100.

²⁴ *Ibidem*, 115.

²⁵ *Cat.* 5,568-572 : « διὰ τίον καὶ ὑμεῖς ταύτας καὶ τὰς τοιαύτας, αἱ μὲν πόρναι τὰς πόρνας, αἱ δὲ ἄσωτοι τὰς ἀσώτας, αἱ δὲ ὑπανδροι τὰς ἀμαρτησάσας ὑπάνδρους, αἱ δὲ παρθένοι τὰς παρθένους καὶ ὁμοίας ὑμῶν οὐκ ἐμιμήσασθε ».

²⁶ *Bios* 115,3-7 : « λάβρῳ ποτὲ πυρετῷ συσχεθεῖσα δεινῶς ἐφλεγόμην τὰ σπλάγχνα, καὶ ὡς κηρὸν ἐτηκόμην τὰς σάρκας, καὶ ὥστε φρύγιον μου τὰ ὀστᾶ συνεφρύγετο, καὶ τὰς ἀρμονίας ὅλου διελυόμην τοῦ σώματος. πλείστας οὖν ἡμέρας τῷ σφοδρῷ τηκομένης μου πυρετῷ ».

²⁷ M. LAUXTERMANN, *The Spring of Rhythm: An Essay on the Political Verse and Other Byzantine Metres*, Vienna 1999, pp. 21-23.

de l'union du mystique avec Dieu est exprimée, par l'intermédiaire de l'acte de la création, comme une histoire d'amour dans laquelle les deux amoureux sont à la recherche l'un de l'autre, tout en désirant vivre en un seul corps et une seule âme.

Après un très bref compte-rendu de l'utilisation du concept *eros* dans la tradition précédente, nous examinons les occurrences du mot chez Syméon et Nicétas, en relation aussi avec le terme *agape*. Le terme *eros* a des connotations à la fois positives et négatives. Le désir de la chair, « ἔρωτας τῶν σαρκικῶν » (*Hymne* 39,10) s'oppose au désir et à l'amour de Dieu, « δὲ ὁ ἔρως ὁ πρὸς σὲ καὶ ἡ ἀγάπη » (*Hymne* 39,14), par exemple. L'*eros* est plus utilisé dans le cadre de l'expérience extatique du mystique²⁸. Dans ce contexte, nous voyons les figures poétiques, les métaphores et les symboles liés à l'*eros* et l'imaginaire de l'histoire d'amour, comme l'allégorie de l'Époux amoureux et l'Épouse – l'Église ou l'âme du mystique, la maladie d'amour et ses symptômes, le feu, la flamme, l'arc et la flèche, les noces, le jeu de cache-cache. L'image de ce jeu, en tant que métaphore de la recherche, montre la découverte et la perte intermittente de la grâce divine offerte par Dieu « ἐρομένος » à son « ἐραστής »²⁹.

Ensuite, nous étudions les endroits où le jeu érotique est placé, en trouvant des espaces qui peuvent être conçus comme dans un cercle concentrique – le corps humain, la cellule du moine, le monastère, la cour impériale et la Cité de Constantinople, vue à la fois comme cité terrestre et cité céleste. Chaque perspective offre des significations différentes : théologiques, poétiques et sociales. Le corps humain est certes lié au péché de la chair, mais grâce à la relation de l'Incarnation du Christ, il devient une matière de l'Esprit³⁰. La cellule, lieu de la méditation, devient l'espace extérieur au monde, de l'expérience mystique³¹, tandis que le monastère plein de gens est vu comme l'endroit où le monde matériel s'unit avec le monde invisible, par l'intermédiaire de la prière et de l'Eucharistie. La cour impériale semble utilisée comme décor de l'expérience mystique dans la description du Paradis³², tandis que la cité de Constantinople est perçue comme cadre général, la ville des saints et des anges, mais aussi des empereurs cruels.

²⁸ Comme dans l'*Hymne* 29, où il y a un polyptote et la figure étymologique : « ἔρωτος τὸ ὑπερβάλλον / σβέννυσι τὸν ἔρωτά μου· / οὐκ ἔρω γὰρ ὅσον θέλω, / καὶ λογίζομαι μηδ' ὄλως / ἔρωτα θεοῦ κεκτῆσθαι· / ἐκζητῶν δὲ ἀκορέστως / τοῦ ἔραν με, ὅσον θέλω, / προσαπόλλω καὶ ὃν εἶχον / ἔρωτα θεοῦ, ὃ θαῦμα » (*Hymne* 29,320-328).

²⁹ *Hymne* 15,45-50 : « ταῦτα πρός σέ μου λέγοντος τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου, / τὸν ἄνω πρὸν φαινόμενον καὶ πάλαι με κρυβέντα / καὶ ὕστερον ἀκτῖσί με ὄλον περικυκλοῦντα, / αἴφνης σε ὄλον ἐν ἐμοὶ καθορῶ γεγονότα, / τὸν ἄνω πρὸν φαινόμενον ἀλλὰ κρυβέντα πάλιν / νέφει, καθάπερ ἥλιος ἀκτίνων ὄλος δίχα ».

³⁰ *Hymne* 15,161-167 : « πάντως οὖν οὕτως ἔγνωκας τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου / καὶ δάκτυλόν μου Χριστὸν! / καὶ βάλανον. οὐκ ἔφριξας ή σὺ καὶ ἐπισχύνθης; / ἀλλὰ θεός σοι ὅμοιος οὐκ ησχύνθη γενέσθαι, / σὺ δὲ ἐκείνῳ ὅμοιος αἰσχύνῃ γεγονέναι; / οὐχὶ ἐκείνῳ ὅμοιος αἰσχύνομαι γενέσθαι, / ἀλλὰ ἐκείνον ὅμοιον τοῦ ἀσχήμονος μέλους / ρήθεντα βλασφημίαν σε εἰπεῖν ὑπενοήθην ».

³¹ *Hymne* 13,63-66 : « ἐπὶ τῆς κλίνης κάθημαι ἔξωθεν ὃν τοῦ κόσμου, / καὶ μέσον ὃν τῆς κέλλης μου τὸν ἔξωθεν τοῦ κόσμου / ὄντα τε καὶ γενόμενον βλέπω, φέρεις καὶ ὄμιλῶ / (εἰπεῖν δὲ τόλμα!) καὶ φύλω, φιλεῖ με καὶ ἐκεῖνος ».

³² *Hymne* 1,153-159 : « τοῦτο σκηναὶ διάφοροι, τοῦτο πολλαὶ οἰκίαι, / τοῦτο στολαὶ λαμπρόταται πολλῶν ἀξιωμάτων / καὶ στέφανοι παμποίκιλοι, λίθοι καὶ μαργαρῖται /καὶ ἄνθη τὰ ἀμάραντα ξένην ἔχοντα θέαν. / τοῦτο καὶ κλῖναι καὶ στρωματαὶ καὶ τράπεζαι καὶ θρόνοι / καὶ ἄπαν, σπερ εἰς τρυφὴν ἡδύτατον ὑπάρχει, / ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται τὸ βλέπειν σε καὶ μόνον ».

En examinant tous ces passages en rapport avec le message de Syméon que l'expérience divine est destinée à tous les gens, on y peut trouver une société byzantine urbaine hétéroclite, très vivante et impliquée dans le quotidien, qui était à la recherche de la sainteté, mais qui appréciait aussi les jeux et les joies de la vie. Le langage et l'imaginaire érotique de Syméon en constituent un fort témoignage.

AUTHORS AND THEIR FAMILIES IN TWO EARLY 10TH-CENTURY BYZANTINE TEXTS (GENESIOS AND VITA THEOPHANOUS)

Milan Vukašinović

In the preserved narrative sources from the Middle Byzantine period we can seldom find the author's intrusion in the narration and, hence, trace the information about the authors of these works¹. Even when we know the names of some of the works authors, their families and social surroundings have to be conjectured². The 11th century has been marked as the epoch in which we can first observe a gentle shift towards "the individual" and even autobiographical, as in the case of Symeon the New Theologian and followed by the extreme precedent in the works of Michael Psellos³. Therefore, the two early 10th-century works we will be dealing with here represent an interesting exception.

At first glance the *Life of Saint Empress Theophano*⁴ and the historical work *On the Reigns of the Emperors* by Genesios⁵ do not have much in common. They differ in genre, the scope of time they cover, their approach, style, contents, structure, and organization of the text.

The text of the *Life of Theophano*, preserved in one 14th-century manuscript⁶, was most probably written between the years 899 and 902⁷, judged by the external evidence and internal

¹ «In the late Roman period the author often revealed himself [...] but in the 7th-9th c. the trend toward anonymity prevailed» (A. KAZHDAN, *Author*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, edited by A. KAZHDAN et alii, New York-Oxford 1991, I p. 234). Studies name social conditions and stylistic preferences as the reason for this phenomenon.

² For example the *Chronicle of George the Monk*, for which refer to A. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, Athens 2006, p. 43.

³ «In the course of the eleventh century there was a monastic revival that built on Symeon's reputation. It emphasized the ideal of the spiritual father as a guide to a Christian society. It stressed the importance of individual experience and personal relations. To this ideal Michael Psellos opposed the qualifications of the "philosopher". Again the emphasis was on individual experience and personal relations» (M. ANGOLD, *Autobiographical Impulse in Byzantium*, Dumbarton Oaks Papers, 52/1998, pp. 225-257, in part. p. 236). See also S. PAPAIOANNOU, *Voice, Signature, Mask: The Byzantine Author* and F. BERNARD, *The Ethics of Authorship: Some Tensions in the 11th Century*, in *The Author in Middle Byzantine Literature, Modes, Functions, and Identities*, edited by A. PIZZONE, Boston-Berlin 2014, pp. 21-30 and 41-60.

⁴ E. KURTZ, *Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI*, Записки императорской Академии наукъ, 8/1898, pp. 1-24.

⁵ JOSEPHI GENESII, *Regum libri quattour*, edited by A. LESMÜLLER-WERNER and I. THURN, Berlin 1978.

⁶ E. KURTZ, *Zwei griechische Texte...*, cit., p. I.

⁷ The work cannot be dated with certainty. *Terminus post quem* for the composition of this *Life* is the date of Theophano's death in 895/896. P. KARLIN-HAYTER, *Le mort de Théophano (10.11.896 ou 895)*, *Byzantinische Zeitschrift*, 62/1969, pp. 13-19. The editor of the text opted for the date of the death of Leo VI for the *terminus ante*

chronology. The timing corresponds with the foundation of the cult of the first wife of Leo VI the Wise (886-912), which certainly played a significant part in the conflicts of the Tetragamy crisis. Somewhere during his unsuccessful attempts to produce a male heir, the emperor decided to proclaim his first wife, Theophano Martinaki, a saint⁸. By doing so, he was supposed to gain points in the disputes on his marital life and habits, but also to bring a saintly aura and heavenly protection onto his family and imperial dynasty⁹. This decision was corroborated by dedicating a chapel in her memory¹⁰ and introducing her commemoration into the imperial religious ceremony¹¹.

It has been asserted that *Theophano's life* can be considered as «a rather unusual piece of Byzantine hagiography»¹². However, if we take into account the general traits of hagiography of the period in general – the narrowing of the geographical scope, the slight elevation of the style, the inflow of a polemical discourse, and the considerable number of laymen authors – we can ascertain that this composition was quite typical for the epoch¹³.

The claims for her saintliness are supported by her severe asceticism, abundant charity, and posthumous miracle working. We can also find in it through views on women, marriage and family life, expressed in some other lives of that period, too¹⁴. In spite of attempts of identification, the author of her saint's life, however, remains anonymous¹⁵. We can only claim with some certainty that he was a layman present in the court of Leo VI¹⁶.

quem (E. KURTZ, *Zwei griechische Texte...*, cit., p. IV). But, if we consider the inner chronology of the text and the selection of the data the author gives us, it becomes clear that the *Life* must have been written between the years 899 and 902 (G. STRANO, *La vita di Teofano [BHG 1794] fra agiografia e propaganda*, *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi*, 3/2001, pp. 47-61).

⁸ S. TOUGHER, *The Reign of Leo VI (886-912), Politics and People*, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 134 and 142 n. 46.

⁹ The sanctification of imperial figures remains an open and debated question. However, whether Theophano was «the only real saintly empress» in Byzantium or not, it is clear that Leo succeeded in sanctifying a member of the imperial family. A task in which his father, Basil I, had failed. G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, pp. 159-168 and 209-210.

¹⁰ E. KURTZ, *Zwei griechische Texte...*, cit., p. 43.

¹¹ *Ibidem*, pp. 46-48; G. DAGRON, *Théophanô, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints*, Σύμμεικτα 9/1994, pp. 201-219; J. M. FEATHERSTONE, *All Saints and the Holy Apostles: De ceremoniis*, 6-7, Nea Rhome, 7/2010, pp. 235-248.

¹² A. ALEXAKIS, *Leo VI, Theophano, a Magistros called Slokakas, and the Vita Theophano (BHG 1794)*, *Byzantinische Forschungen*, 21/1995, pp. 45-56, in part. p. 48.

¹³ S. EFTHYMIADIS, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, Surrey-Burlington 2011, pp. 96 and 114-115.

¹⁴ A. ΛΑΙΟΥ, *Ηίστορια ἐνός γάμου, Ὁ βίος τῆς ἀγίας Θωμαΐδος τῆς Λεσβίας*, in *Ἡ καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο*, edited by X. MEATEZOY, Αθήναι 1989, pp. 237-251.

¹⁵ For the suggestion of Alexakis see A. ALEXAKIS, *Leo VI, Theophano, a Magistros called Slokakas...*, cit., pp. 45-56. For the sharpest critique of these suggestions see G. STRANO, *La vita di Teofano...*, cit.

¹⁶ M. VUKAŠINOVIC, *Un saint père et une sainte impératrice. Saint Euthyme CP et sainte Théophanô dans une tension du Xe siècle ?*, *Byzantinoslavica*, 73/2015, pp. 90-106, in part. pp. 91-92.

On the other hand, there is the work known as Βασιλείαι, *On the Reigns of the Emperors*¹⁷, which survived in one 11th-century manuscript. While the name of the work was taken from the heading of the second book, the name of the supposed author was added in the 14th century on the margin of the manuscript¹⁸. That name is Genesios¹⁹. The work was conceived as a sequel to the *Chronography of Theophanes*, and covers the reigns of five emperors, from Leo V (813-820) to Basil I (867-886), in four books. While the first three emperors have one book each, the reigns of Michael III (842-867) and Basil I are squeezed into the fourth book.

Byzantinists have extensively dealt with the complex associations between this work and that of *Theophanes Continuatus*²⁰, which covers the same period of time²¹. The present scholarly consensus is that both of the authors drew from the same hypothetic source²². The work of Genesios most probably preceded that of *Theophanes Continuatus*, since the history of the first four reigns was written sometime between 915 and 930²³. The second part of the fourth book, however, covering the reign of Basil I is dependent on *Life of Basil*, which, in its turn, was ascribed to Constantine VII (913-920; 945-959) and incorporated into the text of *Theophanes Continuatus*.

The first thing the *Life of Theophano* and *On the Reigns* have in common is their poor reception by historians of Byzantine literature. While the *Life of Theophano* was judged as a conventional and unconvincing piece of hagiography²⁴, *On the Reigns* is said to be useful only for the few pieces of information that are not reported in any other source, because the lack of quality and style makes it unreadable²⁵. But there are also two other much more essential common points in these two narratives. The first is the way the authors write about their families in the texts, even when they

¹⁷ GENESIOS, *Regum libri quattuor...*, cit.

¹⁸ GENESIOS, *Regum libri quattuor...*, cit., pp. IX.

¹⁹ For the summary of the discussion on the authorship GENESIOS, *On the Reigns of the Emperors*, edited and translate by A. KALDELLIS, Canberra 1998, pp. XV-XXI.

²⁰ THEOPHANES CONTINUATUS, *Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, edited by I. BEKKER, Bonn 1838.

²¹ F. BARIŠIĆ, *Génésios et le Continuateur de Théophane*, Byzantion, 28/1958, pp. 119-133; J. SIGNES-CODOÑER, *Constantino Porfirogénito y la fuente común de Genesio y Theophanes Continuatus I-IV*, Byzantinische Zeitschrift, 86-87/1992-3, pp. 320-341; IDEM, *El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus*, Amsterdam 1995, pp. XIII-XXI and 635-687; A. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature...*, cit., pp. 144-152; A. MARKOPOULOS, *From Narrative Historiography to Historical Biography. New Trends in Byzantine Historical Writing in the 10th – 11th Centuries*, Byzantinische Zeitschrift, 102 /2009, pp. 697-715; IDEM, *Byzantine History Writing at the End of the First Millennium*, in *Byzantium in the Year 1000*, edited by P. MAGDALINO, Leiden-Boston 2003, pp. 183-197; G.M. GRECO, *Sulla lingua e sullo stile di Giuseppe Genesio*, in *Atti del VI Congresso nazionale dell'Associazione italiana de studi bizantini* (Catania-Messina, 2-5 ottobre 2000), edited by T. GREAZO and G. STRANO, Catania 2004, pp. 333-352, in part. pp. 351-352.

²² J. SIGNES-CODOÑER, *Constantino Porfirogénito y la fuente común...*, cit.

²³ GENESIOS, *On the Reigns...*, cit., p. XIII.

²⁴ L. RYDÉN, *New Form of Hagiography: Heroes and Saints*, in *The 17th International Byzantine Congress* (Washington DC, August 3-8, 1986), New York 1986, pp. 537-551, in part. pp. 545-546.

²⁵ GENESIOS, *On the Reigns...*, cit., pp. XXIV-XXVIII.

themselves stay anonymous. The second one has to do with the possible motivation for such a treatment and for the writing of the works presented here.

The writer of the *Life of Theophano* does not tell us his name. He presents himself as a friend of saint's family, the Martinakioi, and especially of her uncle Martin who appears in one of his visions described in the text²⁶. We encounter, however three other members of author's family. His father, whose name is unknown, was a state official who held an honorable position («έκ τῆς ἐν δόξου τάξεως»)²⁷. He attended to public affairs and probably finances («δημόσια πράγματα»)²⁸. He also disposed of a customary entourage («μετὰ τῆς συνήθους προελεύσεως»), part of which was his personal secretary, candidate Myron. One of his responsibilities was the decoration of the temple of St. Elijah for the occasion of the feast of this saint²⁹.

The author introduces us subtly into the life of his family *oikos*. When his father became too old for public affairs he decided to spend the rest of his life as a common citizen in his home in the capital city. He designated his oldest son and the author's older brother, *protospatharios* Michael, as the heir to his public and family positions and responsibilities. But the father kept supervising and giving orders which he expected to be carried out right away³⁰. He was rich enough to have a family church or chapel on his estate, with a serving deacon in it. We can suppose with a degree of certainty that his household was composed of a significant number of servants, too³¹.

He was also influential enough to have the relics of St. Theophano accessible to him. We should note that those relics had not only a saintly but also an imperial aura around them, at least in the context of her *Life* Theophano's ring used to belong to Basil I. He gave it to her as a sign of imperial power. Together with the rest of her relics it was kept in the imperial mausoleum of the Holy Apostles³².

Theophano's scarf was the first relic that corroborated her saintliness after her death. While it was being carried by the secretary of the author's father from the church of the Holy Apostles to the church of Saint Elijah for ceremonial purposes by Myron, it fell over a frantic woman on the street and cured her from her lunacy. Myron than brought the scarf directly to his master, since he knew the old man was suffering from soar feet. The author's father wrapped it around his feet and the second miracle followed³³.

He also sent a deacon from his family church to fetch the jasper ring of the saintly empress from the Holy Apostles. This ring was given to Theophano by the emperor Basil I, according to an earlier passage of the Life. The father of the author used the ring to heal his wife, Irene, who

²⁶ E. KURTZ, *Zwei griechische Texte...*, cit., pp. 1 and 21.

²⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁸ *Ibidem*, p. 19.

²⁹ *Ibidem*, pp. 17-18.

³⁰ *Ibidem*, p. 19.

³¹ *Ibidem*, pp. 18-21.

³² *Ibidem*, p. 6.

³³ *Ibidem*, p. 18.

suffered from an epileptic crisis. As the text records, she was hit by the disease while doing her usual charity work in the Armatios' bath³⁴.

Michael, the brother of the author, was also the subject of Theophano's healing, although not through a relic but through a vision. The saint appeared in his dream after he received a blow to the head and he was considered dead. She was accompanied by the Theotokos and his own mourning mother, Irene, who was also dead at the moment. The Mother's sorrow and the healing touch of the saint are represented in an iconic scene. After he was cured Michael ran to describe the vision to the mass that gathered to mourn him in his house³⁵.

When the author of the *Life* was consumed by doubt of Theophano's saintliness, he was visited by the apparition of her uncle Martin, who commanded him to write two hymns in her honor. In a way, he was cured from his disbelief by divine intervention and inspiration³⁶. Some time later it was his brother Michael who suggested that the author give up on the doctors' aid and search for the help of Theophano when the author fell ill to his kidneys. In the miraculous potion that was to cure him they mixed in the myrrh and oil from the lamp above the grave of the saint Theophano³⁷. Once again, a family member was saved by the saint.

The Author's family thus played a crucial role in the establishment of her cult. The mere fact that a whole family was a sort of privileged clientele for the miracles and intercession of the saint from the imperial house – since almost all of the healings were performed for the sake of this family – represents the idea that the author had of its importance.

It is true that we can consider these pieces of information to be nothing but the author's confabulation, with the aim of either presenting his family as more powerful and more favored by the heavenly forces or depicting it as well connected and intermingled in the highest social body of the capital. However, this doesn't diminish their value as historical evidence. We are dealing with literary representations that were shaped by the imaginary of our author, and participated, further on, in the shaping of the imaginary of his readers. Even so, if the author was aiming at a positive reception of his work by his contemporaries, he had to have in mind the plausibility of the facts that he stated.

³⁴ *Ibidem*, pp. 17-18.

³⁵ *Ibidem*, pp. 19-21.

³⁶ *Ibidem*, p. 22. It is possible that the above mentioned scene of Michael being cured by three women was represented on an icon in the family church. This kind of practice was not unfamiliar in Byzantine culture (L. DREWER, *Saints and Their Families in Byzantine Art*, Δελτίον της Χριστιανικής αρχαιολογικής εταιρείας, 16/1991-1992, pp. 259-260, in part. p. 270; S.E.J. GERSTEL, *Painted Sources for Female Piety in Medieval Byzantium*, Dumbarton Oaks Papers, 52/1998, pp. 93-96), and the accentuated visuality of this description supports it (P. CESARETTI, *Un leitmotiv narrativo tra la Vita di santa Teofano (BHG 1794) e il "Menologio di Basilio II" (cod. Vat. gr. 1613)*, Nea Rhome, 2/2005, pp. 115-149). Painting of an icon and writing of ritual texts were two important actions for the establishment of cult of a saint, as can be seen for example in the contemporary *Life of Saint Theodora of Thessaloniki (Holy Women of Byzantium, Ten Saints' Lives in English Translation*, edited by A-M. TALBOT, Washington DC 1996, pp. 209-210). We can see that both of these sanctifying actions would have taken place in the author's house and their family chapel.

³⁷ E. KURTZ, *Zwei griechische Texte...*, cit., pp. 22-23.

It is also important to note that, although the work abounds in hagiographical *topoi*, it lacks the one of the commander of the work whose will the author is set to fulfill. Three families or their members are mentioned and praised in the Life: the imperial Macedonian dynasty, the Zaoutzes family and the Martinakioi family. If any of these families ordered the writing of the work, the author would have no reason to keep it silent – quite the opposite. It is true that Martin Martinaki appears to the author in a vision and orders two hymns in the honor of the saint, his niece³⁸. But his command is described with such a great precision, that any hypothesis that the composition of the *Life* was implied does not stand. Furthermore, Theophano is the last offspring of the Martinakioi family that we encounter in the sources. We do not have evidence of their great power or influence either before or after the death of Theophano. As it has already been suggested, the decision to marry his son to a member of a lesser family would have been more in line with Basil I's general policies³⁹.

The Zaoutzes family is also completely banished from the public life and from sources after the conspiracy that followed the death of Stylianos⁴⁰. And, although the Macedonian dynasty was represented in an extremely positive manner⁴¹, it is highly unlikely that the author would keep hidden the fact that a member of the imperial family ordered the *Life*. That is why the idea that this Life represents «une cause imperiale» should be reconsidered⁴². Though it might have been written to please the Emperor, the literary impulse for its composition must have come from its author and his closest surroundings.

Unlike the author of *The Life of Theophano*, Genesios was writing on events that were not contemporary to his life. He does not reveal his name in the text of *On the Reigns*. But the inscription on the margin of the manuscript and the criticizing testimony of John Skylitzes⁴³ are considered sufficient to establish the existence of a certain 10th-century historian whose name might have been Joseph Genesios. Since the name Genesios appears as a personal name and a patronymic, it is not always easy to determine the identity of the person that carries it. However, the family tree

³⁸ *Ibidem*, p. 22.

³⁹ S. TOUGHER, *The Reign of Leo VI...*, cit., pp. 135-136. This argument also contradicts the hypothesis on the later date for the composition of the *Life*.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 106-109.

⁴¹ As has been noted by many byzantianists, notably and most recently in G. TSIAPLES, *A Byzantine Emperor Between Reality and Imagination: The Image of Leo VI in the Hagiographical Texts of the Middle Byzantine Period*, Parekbolai, 4/2014, pp. 85-109, in part. pp. 86-89.

⁴² E. PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir*, in *The Byzantine Saint*, edited by S. HACKEL, London 1981, pp. 88-105, in part. p. 99.

⁴³ IOANNIS SCHYLITZAE, *Synopsis historiarum*, edited by I. THURN, Berlin 1973, pp. 3-4. Further proof that Skylitzes referred to this work when mentioning Joseph Genesios can be found in an almost *verbatim* copying of certain passages of *On the Reigns* in his *Synopsis Historiarum*, although some byzantianists still remain cautious with regards to the connection between the name and the work (GENESIOS, *On the Reigns...*, cit., p. xv).

of Genesioi can be reconstructed, mostly thanks to the information found in different versions and manuscripts of the Chronicle of Symeon Logothetes⁴⁴.

The first recorded member of the family was a certain Genesios, father of Constantine the Armenian, of whom we know nothing but a name and a title – that of *magistros*⁴⁵. The life of his son, Constantine the Armenian is better documented. He was a *droungarios tes viglas*, the chef of the imperial guard, during the reigns of Theophilos, Michael III and Theodora, and then Basil I. Some authors also give him the title of *patrikios* and the position of *logothetes tou dromou*, but this attribution is dubious⁴⁶. From the confusing source information we can conclude that Constantine had two sons, Thomas and Genesios. The first one was, in fact, *logothetes tou dromou* and *patrikios*. Thomas was also praised by Constantine VII, or his ghost writer for *Vita Basili*, as wise, educated, and incorruptible⁴⁷. He corresponded with Arethas of Caesarea, Leo Choirosphactes, and Theodore Daphnopates, the leading intellectuals of his time⁴⁸. He might have written an elegiac quatrain dedicated to a horse-racer⁴⁹.

It is possible that Thomas's brother, Genesios, also exchanged a letter with Daphnopates. If that is so, he was a proconsul with the title of *magistros* and *patrikios*⁵⁰. This Genesios had, in his turn, a son Romanos who was a partisan and follower of Symeon the New Theologian at the turn of the 11th century⁵¹. His seals as a *strategos* of Peloponnese are preserved, as well as a written permission by which patriarch Sergios allows Roman to marry his distant cousin⁵².

Thomas, the son of Constantine the Armenian, fathered a son of his own, the future *patrikios* and *kanikleios* Genesios, the most probable candidate for the author of *On the Reigns*. Furthermore, by connecting the details on the Armeniakon theme furnished by the author with those from the encomium written by John Mauropous to a local saint related to the *Genesioi* and called Dorotheos

⁴⁴ F. HIRSCH, *Byzantinische Studien*, Leipzig 1876, pp. 118-121; A. MARKOPOULOS, *Quelques remarques sur la famille des Genesioi aux IX^e-X^e siècles*, Зборник радова Византолошког института, 24-25/1986, pp. 103-108, in part. pp. 103-105.

⁴⁵ J.M. FEATHERSTONE, *The Logothete Chronicle in Vat. gr. 163*, *Orientalia Christiana Periodica*, 64/1998, pp. 419-434, in part. pp. 420.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 420 and 431; A. MARKOPOULOS, *Quelques remarques...*, cit., pp. 104-105; GENESIOS, *On the Reigns...*, cit., p. XVI. For the detailed analysis of the life and carrier of Constantine the Armenian see P. KARLIN-HAYTER, *Etudes sur les deux histories du règne de Michel III*, *Byzantium*, 41/1971, pp. 484-494, although her idea of the secular *Life* of this official was not very credible and well received.

⁴⁷ I. ŠEVČENKO, *Chronographia quae Theophanis Continuati nomine fertu, Liber quo Vita Basili imperatoris amplectitur*, Berlin – Boston 2011, p. 48.

⁴⁸ A. MARKOPOULOS, *Quelques remarques...*, cit., p. 106.

⁴⁹ A. CAMERON, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1973, pp. 188-189.

⁵⁰ A. MARKOPOULOS, *Quelques remarques...*, cit., p. 106.

⁵¹ GENESIOS, *On the Reigns...*, cit., p. XX.

⁵² A. MARKOPOULOS, *Quelques remarques...*, cit., p. 107. Note that Romanos and Genesios which are mentioned by Markopoulos are probably the same person.

the Younger, we can suppose that the Constantinopolitan branch of the family originally hailed from this theme, and maybe from the city of Trebizond⁵³.

One of the main reasons for which we can be sure that Genesios, son of Thomas, was actually the author of this work is the role that Constantine the Armenian, his grandfather, plays in it. Namely, Constantine was a relatively important official of his time, and he is mentioned in almost every history of the period. But if we compare the text of *On the Reigns* and *Theophanes Continuatus*, who drew on the same sources, we can see that in the history of Genesios, Constantine gets an extremely favorable treatment. Some would say, undeservedly so.

He first appears in 843 when the empress Theodora sent him to inform the patriarch, John the Grammarian, of his deposition and of the restitution of icons. The ex-patriarch accused him of maltreatment but his name was cleared of this accusation, and thus, also of any possible connection with iconoclasm. Genesios uses this opportunity to inform us of Constantine's "Armenian" decent and his spiritual and bodily qualities («διά τε τὴν αὐτοῦ ψυχῆς τε καὶ σώματος εὔκοσμίαν») that procured him a position at the court during the reign of Theophilus⁵⁴.

After that, Constantine tried to save Theodora's minister and associate Theoktistos from an army of assassins sent by the emperor Michael III to kill him. Constantine tried to hide him and negotiate with the assassins in order to prevent the spilling of Christian blood but he did not succeed⁵⁵.

In the conflict between the partisans of Ignatius and Photius, Genesios described his grandfather as the supporter of the first one. He described a scene in which all the senators were asked for their opinions about the change of the Patriarchal throne. Of all of them, only Constantine the Armenian disagreed with the decision to proclaim Photius a patriarch, naming as his reason the basis of the later anti-Photian propaganda: a layman cannot become a patriarch. When Ignatius got imprisoned in one of the sarcophagi of Holy Apostles, Constantine is again the only one who brings him food and wine. He gave God's unto God and Caesar's unto Caesar⁵⁶.

Genesios creates an ambiguous relationship between Constantine the Armenian and Michael III. In the famous scene of the horserace Constantine was Michael's co-driver. Michael, who is described as unworthy, despised, impure, and profane, was so passionate about the race that he almost got Constantine killed⁵⁷. Nevertheless, when the conspirators killed Caesar Bardas in the emperor's tent, Constantine saved the emperor who collapsed over Bardas' dead body. Had he not

⁵³ E. KOUNZTOURA-GALAKE, *The Origins of the Genesios Family and its Connections with the Armeniakon Theme*, Byzantinische Zeitschrift, 93/2000, pp. 464-473. For the high place the Genesioi maintained in the circle of Constantinopolitan aristocracy, and their peculiar absence from narrative sources see J.-C. CHEYNET, *Les Génésioi*, in *Myriobiblos, Essays on Byzantine Literature and Culture*, edited by TH. ANTONOPOULOU, S. KOTZABASSI and M. LOUKAKI, Boston-Berlin-Munich 2015, pp. 71-84.

⁵⁴ GENESIOS, *Regum libri quattuor...*, cit., p. 58.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 70-72.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 72-73.

done that brave deed out of respect for the emperor, as Genesios states, both men would have ended up dead⁵⁸.

However, none of the circumstances suggested that Michael's life was in danger at any moment, so Constantine's alleged actions have no rational justification. Genesios was just using any possible opportunity to shape the character of his grandfather as a hero. Immediately after this incident, Constantine prevented the rebellion of the army which was set to sail out to Cyprus, fighting thus again for good order in the Empire⁵⁹.

The final appearance of Constantine the Armenian creates a strong tie between him and Basil I, the founder of the new dynasty. Namely, Constantine helped Basil win the wrestling match in which the future emperor was first spotted and recruited for service in the Imperial palace. Although this event was recorded by other sources, too, our author is the only one who claims that Basil and Constantine were not only compatriots, stemming from Armenia, but also close relatives («πρὸς φιλίαν ἐξ ἀγγιστείας»)⁶⁰.

It is clear that most of these stories are Genesios's fabrications or exaggerations. It is highly unlikely that he found them in any source in that particular form. The hypothetic Life of Constantine, suggested by P. Karlin-Hayter⁶¹ cannot stand, because a great military career with significant victories or an important foundation would have been necessary for someone to deserve a written secular *Life* or biography. Constantine had achieved neither of the two. And all of Constantine's brave deeds that were mentioned had no effect whatsoever on the course of events. However, the fact that these stories were invented makes them even more significant in our case.

Furthermore, Constantine the Armenian is the only character in the history who is completely positive. In contrast to *Teophanes Continuatus*, even the emperors that are represented in a negative light have much more nuanced portraits, and Genesios tells about their qualities as well as their faults. For example, Photius is said to have had surpassed the greatest men in some respects, but that in the others he had been quite inferior⁶².

And, what is more important, the most brilliant ideological construction of the Macedonian propaganda, namely the image of Basil I, also falls into that grey zone. The derision of Michel III begins only after the entrance of Basil into the narrative. Theodora prophesized that Basil would be Michael's ruin, referring to an even older prophesy ascribed to Theophilos⁶³. Basil's associates killed Michael, and Basil is said to have taken advantage of Michael's death to gain power⁶⁴. Even

⁵⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 77-79. According to Genesios, Constantine helped Basil because he was «favorably inclined toward him as they werer related». For Theophanes Continuatus' account, see THEOPHANES CONTINUATUS, *Ioannes...*, cit., p. 230.

⁶¹ P. KARLIN-HAYTER, *Etudes sur les deux histories...*, cit., p. 492; GENESIOS, *On the Reigns...*, cit., p. XVI.

⁶² GENESIOS, *Regum libri quattuor...*, cit., p. 88.

⁶³ *Ibidem*, p. 78.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 80.

Basil's glorious ancestors, among others Arsakes, Tiridates, Philippe, and Alexander, are not presented as a clear fact, but as Basil's bragging (*ἀυχῶν*)⁶⁵.

These flaws from the point of view of Constantine VII, the alleged commander of the work, must have had led him to order the composition of another history on the period, that is Theophanes Continuatus. We must have in mind that the first draft of *On the Reigns*, or at least a part of it, was written between 915 and 930⁶⁶, and that the part on Basil I, the dedication to Constantine VII, and the introduction were added latter. So, we can conclude that the idea to write such a history came from Genesios himself, and that the first version of the work was auto-motivated. In his dedicatory poem he says to Constantine VII that this book is «the product not only of my love for your rule but also of my own desire». He adds that he hopes to enjoy the fruits of his work himself⁶⁷.

As we have seen, these two authors introduced their families or family members into their narratives, although that introduction was neither necessary nor justified by the importance and consequences of their actions, or by the genre of the work in question. The implications of this conclusion must be carefully measured. For example, the attempt to fit this picture into the frame of the 10th-century literature that develops a revolutionary taste for the biographical genre would be forced and farfetched⁶⁸.

It is true that in different levels of discourse during this period a special interest for the family issues can be noted. If we concentrate on the literary production and historiography in particular, we can see the model of the author who praises a certain contemporary, often an emperor or a pretender to the throne by glorifying his family or ancestry. Theophanes Continuatus did it for the Macedonians, Symeon the Logothet for the Lacapenoi, and Leo the Deacon for the Phokai⁶⁹. However, the two texts that concern us here remain original in approach. In the first place, they precede the other works mentioned chronologically. Secondly, in none of the works above do authors try to magnify the importance of their own families, but only that of the commanders', with the specific exemption of Constantine VII and the *Vita Basili* ascribed to him. We are keen to believe that they decided to do it not only for instrumental reasons, with the idea of social elevation of their families, but also with regard to their personal conviction that their families were important enough to be recorded, to enter the discourse.

In this respect, it is convenient to consider the recent article of P. Magdalino on the knowledge in authority and authorized history. Author's conclusions suggest that both Leo VI and Constantine VII monopolized all knowledge, and especially historical knowledge that could turn out to be harmful for the imperial family. Like the codification of the laws, this process consisted of three

⁶⁵ *Ibidem*, p. 76.

⁶⁶ GENESIOS, *On the Reigns...*, cit., pp. 1 and 3.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 1.

⁶⁸ A. MARKOPOULOS, *From Narrative Historiography to Historical Biography. New Trends in Byzantine Historical Writing in the 10th-11th Centuries*, *Byzantinische Zeitschrift*, 102/2009, pp. 698-715.

⁶⁹ *Ibidem*; A. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, Athens 2006, pp. 137-143, 166-170 and 283.

stages: reorganization of materials to be preserved, rewriting of materials to be corrected, and supervision of the composition of new materials⁷⁰.

It seems possible, however, that in the first half of the 10th century knowledge was not yet completely monopolized by the emperors, and that there existed relatively independent literary initiatives or even circles of literary production. In the above mentioned process, the imperial court, as the strongest centre of power, tried to absorb the independent literary production that could not be controlled otherwise. Thus, Genesios' history was rejected and replaced with a more pertinent one of Theophanes Continuatus while The *Life of Theophano* got its abbreviated and illuminated *synaxarion* version in the mid-10th century, which makes no mention of the saint's miracles or any other family but her own⁷¹. Luckily for us, the original two works also survived. The possible existence of other examples similar to the two that were mentioned must remain an open topic for the time being.

⁷⁰ P. MAGDALINO, *Knowledge in Authority and Authorized History: The Imperial Intellectual Programme of Leo VI and Constantine VII*, in *Authority in Byzantium*, edited by P. ARMSTRONG, Farnham-Burlington 2013, pp. 187-211.

⁷¹ E. KURTZ, *Zwei griechische Texte...*, cit., pp. 46-48.

L'HISTOIRE D'UN LIVRE LITURGIQUE DE L'ÉGLISE BYZANTINE : LE PENTECOSTAIRE (*PENTEKOSTARION*)

Mariafrancesca Sgandurra

Mon projet de recherche a pour objectif la reconstruction des origines et des *facies* primitives du Pentecostaire, le livre liturgique de l'Église byzantine contenant l'office divin à partir du dimanche de Pâques jusqu'au dimanche de la Toussaint. Le livre liturgique à l'usage du Carême et de la cinquantaine pascale a probablement été conçu comme un volume unique appelé *Triodion*. Pendant le Carême et la cinquantaine pascale, le canon hymnographique de l'*orthros* (les offices des matinées) prévoyait en effet le chant des trois cantiques bibliques et des odes hymnographiques connexes¹. Le *Triodion* a ensuite – nous ne savons pas exactement quand – été divisé en deux parties : on a donné le nom de *Triodion* à la section qui s'étend jusqu'au Samedi Saint et celui de *Pentekostarion* à la section qui dure jusqu'au dimanche de la Toussaint².

Le Pentecostaire inclut donc un office de cinquante-sept jours, cinquante de Pâques à la Pentecôte, puis l'octave de la Pentecôte. La première semaine, appelée « τῆς Διακαίνησίμου » (du renouvellement), se termine par le dimanche de saint Thomas, appelé aussi le dimanche de la palpation (Ἀρτίπασχα). On célèbre ensuite le dimanche des Myrophores, puis celui du Paralytique, suivi du dimanche de la Samaritaine et enfin de l'Aveugle-né. Vingt-cinq jours après Pâques est fêtée la Mesopentecôte puis, le quarantième jour, l'Ascension. Les dimanches suivants commémorent les Pères du concile de Nicée, la Pentecôte et tous les saints. La plupart de ces jours fériés ont une origine constantinopolitaine, comme en témoigne le *Typikon* de la Grande Église³.

L'histoire du Pentecostaire est très peu étudiée et les hypothèses actuelles ne sont pas scientifiquement vérifiées. Par exemple, la tradition attribue la rédaction de ce livre hymnographique à Théodore et Joseph Stoudite. Voici comment elle présente l'histoire : en 799 le moine Théodore se serait déplacé de Sakkoudion en Bithinie à Constantinople, dans le Monastère

¹ Le genre poétique du canon apparaît sous une forme entièrement développée vers la fin du VII^e siècle dans l'office monastique de l'*orthros*, après une période de longue gestation qui remonte à l'ancienne pratique d'intercaler des tropaires (courtes strophes à la structure métrique libre) dans la récitation des odes bibliques. Exemple parmi les cantiques bibliques suivants : 1) de Moïse, après le passage de la mer Rouge ; 2) de Moïse, après la proclamation des commandements ; 3) de Anna ; 4) de Habacuc ; 5) d'Isaïe ; 6) de Jonas, dans le ventre de la baleine ; 7) des trois enfants dans la fournaise ; 8) des trois enfants sauvés de la fournaise ; 9) le Magnificat.

² E. VELKOVSKA, *Libri liturgici bizantini*, dans *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia 1: Introduzione alla liturgia*, diretto da A.J. CHUPUNGCO, Casale Monferrato 1998, pp. 243-258, en particulier p. 252.

³ J. MATEOS, *Le Typikon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n° 40. X^e siècle*, I-II, Roma 1962-1963 (*Orientalia Christiana Analecta*, 165-166).

de *Studion*. Depuis 815, afin de soutenir l'iconodulie pendant la deuxième vague de l'iconoclasme (815-843), Théodore avait demandé l'aide du patriarche de Jérusalem, Thomas, qui envoya avec lui à Constantinople des moines du monastère de Saint-Sabas⁴, parmi lesquels se trouvait Théophane Grapto, un compositeur d'hymnes de grande valeur. Par l'entremise des moines du monastère de Saint-Sabas, la prière des heures de la tradition palestinienne fut rapprochée du rite cathédral de Constantinople, donnant lieu à la synthèse stoudite qui stimula la production de nouveaux livres liturgiques⁵. Théodore et son frère Joseph Stoudite furent effectivement de célèbres compositeurs d'hymnes, mais leur rôle dans la compilation du Pentecostaire est tout à fait inconnu. Mon hypothèse de travail, qui trouve ses premières confirmations dans les anciens *Pentekostaria* manuscrits, est que les compositions stoudites ont été utilisées pour les jours fériés non indiqués dans le *Lectionnaire* de Jérusalem⁶ et pour l'office des jours de la semaine, dans laquelle était prévue l'exécution des canons avec trois odes.

Les titres de plusieurs manuscrits attribuent la paternité du *Triodion* et du Pentecostaire à Théodore et Joseph Stoudite, comme le *Sin. gr. 736*, le plus ancien *Triodion-Pentekostarion* que j'ai étudié, datant de 1027/1028 ou de 1028/1029. Son titre est : Τριώδιον σὺν θεῷ ἀρχόμενον ἀπὸ τοῦ φαρισαίου καὶ τοῦ τελώνου μέχρι τῶν ὡγίων πάντων, ἔχων ποιητὰς [...] Ἰωσηφ(ον) καὶ Θεόδωρον Στουδίοτου. Ces témoignages montrent l'importance que l'hymnographie avait pour les premiers stoudites et leur rôle dans la formation du cycle du Carême et de la cinquantaine pascale. Cependant le début du travail de codification de l'hymnographie date de plus d'un siècle après la mort de Théodore en 826⁷. Les mêmes manuscrits montrent que cette paternité ne doit pas être prise à la lettre, parce que dans ces livres sont également incluses des compositions d'autres auteurs.

Gabriel Bertonière, dans son œuvre sur les dimanches du Carême sans commémoration, avance l'hypothèse qu'un premier travail éditorial aurait été accompli par Théodore et Joseph, alors même que l'organisation du *Triodion* et du *Pentekostarion* aurait été faite probablement en Palestine après la mort du Stoudite⁸. S'agissait-il réellement d'une sorte de travail éditorial ? Des questions fondamentales se posent : où et quand aurait été compilé le Pentecostaire ? Y-a-t-il des différences en fonction de l'origine géographique des manuscrits ? À quelle période fut fixée la sélection des textes telle que nous la connaissons à travers les livres imprimés ? À partir de mes recherches, je vais essayer de répondre à ces questions et de reconstituer l'évolution de la structure de ce livre liturgique par l'étude des manuscrits les plus anciens et la description analytique de leur contenu⁹.

⁴ E. FOLLIERI, *I libri liturgici della Chiesa bizantina*, dans *Storia religiosa della Grecia*, a cura di L. VACCARO, Milano 2002 (*Europa ricerche*, 8), pp. 83-100, en particulier p. 86.

⁵ E. VELKOVSKA, *Libri liturgici bizantini...*, cit., p. 251.

⁶ M. TARCHNISCHVILI, *Le grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve-VIIIe s.)*, Louvain 1959-1960 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 188-189 et 204-205).

⁷ TH. POTT, *La réforme liturgique byzantine : étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Roma 2000 (*Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia*, 104), p. 106.

⁸ G. BERTONIÈRE, *The Sundays of Lent in the Trinodion. The Sundays without a Commemoration*, Roma 1997 (*Orientalia Christiana Analecta*, 253), p. 143.

⁹ Mon étude couvre les manuscrits suivants, datés ou datables entre la fin du X^e siècle et la fin du XII^e : Mont Athos, Grande Lavra, Δ. 22 ; Grottaferrata, Biblioteca della Badia greca, *Crypt. Δ.β.XVII* ; Sinaï, Monastère Sainte-Catherine,

Les similitudes entre le *Sin. gr. 754* et le *Vat. Reg. gr. 58*.

Deux des manuscrits que j'ai examinés, le *Sin. gr. 754*¹⁰ et le *Vat. Reg. gr. 58*¹¹, présentent des similitudes évidentes par rapport à la célébration de la première semaine après Pâques – malgré un ordre différent et la présence d'autres textes hymnographiques, à partir du lundi suivant le dimanche de saint Thomas – et une structure particulière du livre liturgique, ce qui pose l'hypothèse d'un type de Pentecostaire destiné à l'usage du lecteur et du chantre. Ces deux manuscrits sont considérés par les liturgistes – en particulier par Bertonière, dans son étude sur l'évolution historique de la célébration de la veille et du jour de Pâques¹² – comme des documents de tradition sabaïte¹³. En effet, leur structure diffère des autres manuscrits liturgiques, qui datent pour la plupart du XI^e siècle et sont de tradition stoudite. Le *Sin. gr. 754* et le *Vat. Reg. gr. 58* sont originaires de la région palestinienne et datent du XII^e siècle. La souscription du manuscrit du Sinaï indique qu'il a été copié en 1177 par un certain Siméon. Un autre scribe, nommé le copiste B, est intervenu pour les 92 premiers folios ; il s'agit d'une minuscule calligraphique à l'axe vertical, plutôt régulière, de petit module, qui ressemble, dans l'ensemble et dans le détail, au style palestino-chypriote « *epsilon* » arrondi¹⁴. Le même style « *epsilon* » arrondi caractérise l'écriture du copiste du *Vat. Reg. gr. 58*¹⁵.

Les similitudes entre les deux manuscrits ne s'arrêtent pas là : le *Sin. gr. 754* est particulièrement important pour l'histoire de la notation musicale, étant donné qu'il est le manuscrit daté le plus récent dans lequel la notation Coislin est utilisée de manière appropriée¹⁶. Le copiste B est beaucoup plus rigoureux dans la notation des stichères idiomèles que Siméon qui, dans un premier temps, laisse de la place pour la transcription de la notation musicale, car il n'était probablement pas capable de la transcrire lui-même, et, dans un deuxième temps, ne semble pas avoir eu l'intention de l'insérer, car il ne laisse plus d'espace pour la transcription de la notation.

Sin. gr. 736, 754, 755, 758 et 759 ; Vatican, Bibliothèque apostolique, *Vat. gr. 771 et 788* ; *Vat. Barb. gr. 484* ; *Vat. Reg. gr. Pii II 30 et 31* ; *Vat. Reg. gr. 58*.

¹⁰ D. HARLFINGER – D.R. REINSCH – J.A.M. SONDERKAMP, *Specimina Sinaitica: Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai: 9. bis 12. Jahrhundert*, Berlin 1983, pp. 54-56 et pl. 136-143.

¹¹ H. STEVENSON, *Codices Manuscripti Graeci Regiae Svecorum et Pii Pp. II*, Romae 1888, p. 51.

¹² G. BERTONIÈRE, *The Historical Development of Easter Vigil and related Services in the Greek Church*, Roma 1972 (*Orientalia Christiana Analecta*, 193), p. 262 et suivantes.

¹³ Le rite stoudite avait déjà mis en œuvre une synthèse des éléments sabaïtes et du rite de Constantinople. Quand, en 1009, la basilique de l'Anastasis a été détruite par le calife al-Hakim, les moines palestiniens réélaborèrent la synthèse stoudite pour répondre à leurs besoins, donnant lieu à une nouvelle synthèse. À propos de cette question, cf. R. F. TAFT, *Il rito bizantino. Una breve storia*, traduction italienne par M. CAMPATELLI, Roma 2012, pp. 118-127.

¹⁴ D. HARLFINGER – D.R. REINSCH – J.A.M. SONDERKAMP, *Specimina Sinaitica...*, cit., p. 55.

¹⁵ P. CANART, *Les écritures livresques chypriotes du milieu du IX^e siècle au milieu du XIII^e et le style palestino-chypriote « *epsilon* »*, *Scrittura e civiltà*, 5/1981, pp. 17-76, en particulier pp. 58 et 76.

¹⁶ O. STRUNK, *Specimina Notationum Antiquiorum*, Kopenhagen 1966 (*Monumenta Musicae Byzantinae*, 7), pp. 7-8 (*pars suppletoria*) et pl. 120-122 (*pars principalis*).

L’écriture en style « *epsilon* » arrondi, comme l’a souligné Paul Canart, cadre bien avec la notation musicale Coislin, pour laquelle nous avons comme témoins plusieurs manuscrits copiés avec ce style d’écriture. Ces considérations sont valables aussi pour le *Vat. Reg. gr.* 58, qui présente la notation musicale Coislin¹⁷ des stichères idiomèles à partir du dimanche de saint Thomas.

Ces deux témoins sont des *Triodia-Pentekostaria* – le *Vat. Reg. gr.* 58 est en réalité un *Pentekostarion*, mais il était presque certainement uni avec le *Vat. Reg. gr.* 59, qui est un *Triodion* – et ils contiennent, en ce qui concerne la partie du *Pentekostarion*, la célébration de Pâques, de toute la semaine τῆς Διακαίνησίμου, tous les samedis et les dimanches jusqu’au dimanche de la Toussaint. La célébration de Pâques et de toute la semaine τῆς Διακαίνησίμου est notamment presque la même : les différences se limitent aux antiphones et aux versets des psaumes, plus nombreux dans le *Vat. Reg. gr.* 58. Des différences significatives dans les compositions hymnographiques sont mises en évidence à partir du dimanche de saint Thomas : les stichères en commun ne sont pas nombreux. L’emplacement du canon dans la célébration diffère selon les manuscrits : le *Sin. gr.* 754 appartient au groupe des manuscrits qui suivent le modèle avec le canon placé avant les *stichira* du matin et du soir, tandis que le *Vat. Reg. gr.* 58 suit un modèle avec le canon interposé entre les stichères du matin et ceux du soir.

Les deux manuscrits, cependant, présentent plusieurs autres éléments communs dans leur structure de base : le matériel de la Divine Liturgie, les lectures de l’Ancien et du Nouveau Testament, mais aussi les *prokeimena*¹⁸, les versets de l’*Alleluia* et les *koinonika*¹⁹, qui sont des éléments variables et musicaux de la liturgie. Des *prokeimena*, des versets de l’*Alleluia* et des *koinonika*, seuls les *incipit* sont fournis, soulignant la nécessité d’utiliser d’autres livres liturgiques dans la célébration de la Divine Liturgie, tandis que les leçons de l’Ancien et du Nouveau Testament sont copiées intégralement. Cette structure conduit à l’hypothèse que les destinataires d’un *Pentekostarion* d’une telle structure pourraient appartenir à deux catégories : le chantre et le ἀναγνώστης, la personne chargée de la lecture.

En plus des profondes similitudes telles que l’écriture, la notation musicale, la célébration de la semaine τῆς Διακαίνησίμου et la transmission des leçons de l’Écriture Sainte dans leur intégralité, il reste un dernier élément d’affinité codicologique entre nos deux manuscrits pour la mise en page : les compositions hymnographiques sont écrites en pleine page et les lectures en deux colonnes. Ces similitudes, à mon avis, peuvent être attribuées à un type particulier de *Pentekostarion* destiné au chantre et au lecteur, développé et répandu dans la région palestino-chypriote.

L’étude de ces deux manuscrits permet donc de répondre à l’une des questions initiales, à savoir le moment où a été fixée la *facies* du Pentecostaire que nous connaissons par les textes imprimés : presque tout le matériel hymnographique de ces témoins est publié, et l’ordre des compositions et leur position dans la célébration correspondent en principe à ceux des livres imprimés. On en déduit qu’au XII^e siècle, le Pentecostaire possédait déjà une structure similaire à

¹⁷ *Ibidem*, pll. 180-182.

¹⁸ Versets tirés des psaumes ou d’autres cantiques de la Bible, chantés solennellement avant la lecture de l’*Apóstolos*, le livre liturgique qui contient les Actes des Apôtres et les Lettres.

¹⁹ Les chants de communion.

celle attestée dans le *Typikon* de Saba publié à Venise en 1544 par les frères Nicolini de Sabbio et, plus tard, dans l'édition romaine du Pentecostaire *De Propaganda Fide* de 1883.

Un riche patrimoine hymnographique inédit.

Cette recherche a été enrichie par de nouvelles réflexions en décrivant et en analysant la structure d'un autre manuscrit du Sinaï daté au XII^e siècle, le *Sin. gr. 758*²⁰. Il s'agit d'un manuscrit de 311 folios, contenant la célébration de la Semaine Sainte et le *Pentekostarion*. C'est un manuscrit très riche d'un point de vue hymnographique : il contient presque tous les stichères transmis par les autres manuscrits, plus d'autres stichères inédits. La célébration de certains jours de fête comprend également un deuxième canon resté inédit : c'est le cas pour le dimanche des Myrophores, celui du Paralytique, puis de la Samaritaine et enfin, de l'Aveugle-né. Le canon aux quatre odes du samedi de la troisième semaine après Pâques est aussi inédit. Tous ces nouveaux textes ont déjà été mis en évidence par Dorotei Getov, dans l'*incipitarium* des canons inédits des manuscrits du Sinaï reproduits par la Bibliothèque du Congrès (Washington, États-Unis)²¹, mais l'importance de ce manuscrit va bien au-delà de la présence de ces cinq canons inédits.

D'après une analyse minutieuse, les compositions hymnographiques contenues dans la semaine τῆς Διακαινησίμου sont presque identiques à celles d'un autre manuscrit, le *Haghios Stauros* 43 du Patriarcat de Jérusalem²² : il existe en effet une correspondance précise des stichères, des hymnes de Joseph Stoudite, des *prokeimena* et des *stichoi* entre les deux manuscrits. Les différences consistent au maximum en un ou deux stichères.

Le célèbre manuscrit *Haghios Stauros* 43 est décrit comme un *Typikon*, mais il contient également les textes liturgiques de la Semaine Sainte et de la semaine après Pâques. Copié par le scribe Basile en 1122 dans l'église de l'Anastasis à Jérusalem, il a été commandité par Georges, gouverneur (ἄρχων) et juge (κριτής) de la Ville Sainte, archiviste des finances (σακελλίου χαρτοφύλαξ) et grand gardien de la sacristie de l'église de l'Anastasis (σκευοφύλαξ). Lors de la découverte de ce manuscrit, on a cru que les usages liturgiques décrits dans ce codex ne pouvaient plus avoir lieu parce que Jérusalem était désormais sous domination latine et que de nombreux bâtiments avaient été détruits par les Arabes en 1009.

Aujourd'hui, de nouvelles études jettent des doutes sur des éléments qui semblaient établis avec certitude. Daniel Galadza évoque ainsi l'étude de Denys Pringle sur les églises des Croisés à Jérusalem, qui montre que la majorité des arrêts indiqués par le *Haghios Stauros* 43 ont survécu à la destruction ou que les églises ont été rapidement reconstruites. Les études de Robert Ousterhout,

²⁰ V. GARDTHAUSEN, *Catalogus codicum Graecorum Sinaiticorum*, Oxford 1886, p. 166. Au f. 311v, nous lisons la souscription du moine Antoine : Αγια Τριας καιαγιε Μωϋση βοήθει τὸν γραψαντα την ιεραν και αγίαν βίβλον ταυτην· και οσοι τα εντυγχάνετε ευχεσθαι μεδια τον κυριον αντωνίω (μον)αχ(ω) και αμαρτωλω αμην γενητο.

²¹ D. GETOV, *The Unedited Byzantine Liturgical Canons in the Library of Congress Microfilms of the Greek Manuscripts in St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Bollettino della Badia greca di Grottaferrata, 6/2009, pp. 67-118.

²² A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα Υεροσολυμιτικῆς Σταχνολογίας*, II, Saint-Pétersbourg 1894, pp. δ'-ε'.

historien de l'architecture, conduisent aux mêmes conclusions et reconnaissent dans le rite décrit dans le *Haghios Stauros* 43 une réorganisation des chapelles reliquaires autour de l'église de l'Anastasis²³.

Le *Sin. gr.* 758, d'origine orientale, vraisemblablement sinaïtique, demeure un témoin important dans l'histoire du Pentecostaire : dans la région palestinienne se déployait la grande tradition hymnographique dont le codex en témoigne ; son riche patrimoine hymnographique mérite une étude ultérieure approfondie.

²³ D. GALADZA, *La distruzione del Santo Sepolcro (1009): la tradizione cultuale gerosolimitana privata degli spazi rituali*, dans *Gerusalemme: Una Città tra Terra e Cielo. Le Religioni, le Chiese*, a cura di L. VACCARO, Città del Vaticano 2014 (*Storia religiosa Euro-Mediterranea*, 3), pp. 285-287.

LA CORRESPONDANCE DE MICHEL CHONIATES : DU RESEAU AUX ECHELLES DE POUVOIR.

À PROPOS DE LA PETITION DES ATHENIENS A ALEXIS ANGE (1198)

Jack Roskilly

« Grand hypertime, tu domines, diriges et gouvernes depuis la reine des villes. Pour notre part, affligés dans la lumière et davantage dans les ténèbres (car où est la plaisante lumière en Hellade ?), nous sommes esclaves ».

En écrivant ces lignes à son collègue le métropolite de Néopatras Euthyme Malakès¹, Michel Choniates décrit le sentiment commun des évêques de la fin du XII^e siècle face à la centralisation de l'empire, réduits au rang de simples serviteurs du pouvoir central². La situation des évêques byzantins de l'époque des Comnènes est en effet délicate. Ils exercent un pouvoir à l'échelle de leur diocèse, mais leur influence à Constantinople, où se joue la politique impériale, est plus discutable. Lorsqu'ils résident dans leur province, ils doivent avoir recourt à des intermédiaires pour échanger avec la capitale.

Ces relations sont constitutives du réseau d'un évêque. Le réseau se définit comme un système d'acteurs composé de l'ensemble de relations sociales d'un individu. Celles-ci sont de nature et d'intensité très variées et présentent une organisation et une hiérarchie³. Le réseau constitue une forme de capital social qu'un individu mobilise comme une ressource pour arriver à certaines fins⁴. Celui de Michel Choniates peut être reconstitué à partir de plusieurs sources, en premier lieu de ses lettres. Si elles sont la principale source exploitable, elles ne concernent cependant que des relations à longue distance, le plus souvent avec des individus résidant à Constantinople. De plus, il n'est pas toujours évident de déterminer la nature exacte de la relation qu'entretiennent les correspondants. La sociologie utilise les enquêtes de terrain pour délimiter l'extension d'un réseau et le lien précis qui unit les individus entre eux⁵. C'est pourquoi il est impossible d'appliquer rigoureusement le paradigme du réseau à l'histoire byzantine, quoiqu'il conserve en partie sa capacité heuristique.

¹ Je remercie Michel Kaplan et Feyzi Ocan pour leur relecture attentive, ainsi que leurs remarques et corrections.

² F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae epistulae*, Berlin 2001 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 41), pp. 98-99 : « σὺ μὲν, πανυπέρτιμε κεφαλὴ, ἔντεινε καὶ κατευοδοῦ καὶ τῇ βασιλευούσῃ τῶν πόλεων συμβασίλευε. Ήμεῖς δ' ἐν φάει, μᾶλλον δ' ἐν σκότει ἀνιαρῶν – ποῦ γὰρ ἐν Ἑλλάδι φῶς χάριεν; – δουλεύσομεν ».

³ M. FORSE – S. LANGLOIS, *Réseaux, structures et rationalité*, L'Année sociologique, 47/1997, p. 30.

⁴ P. BOURDIEU, *Le capital social, notes provisoires*, Actes de la recherche en sciences sociales, 31/1980, pp. 2-3.

⁵ Voir par exemple C. BIDART – A. DEGENNE – M. GROSSETTI, *La vie en réseau. Dynamique des relations sociales*, Paris 2011, pp. 14-15.

Dans le cas de Michel Chôniatès, nous identifions, à partir des destinataires et du contenu de ses lettres et discours, un réseau partiel mais relativement étendu d'une cinquantaine d'individus. Ce réseau présente des ramifications au-delà des contacts directs du métropolite d'Athènes puisque nous lui connaissons des liens secondaires par l'intermédiaire des lettres et discours de son maître Eustathe de Thessalonique⁶, de ceux de son frère Nicétas⁷, et de ceux d'Euthyme Malakès, dont la correspondance est cependant moins abondante⁸.

Les lettres sont donc une source fondamentale pour comprendre le fonctionnement d'un réseau dans la société byzantine. Celles-ci, longtemps considérées comme de simples exercices de style, ont été réexaminées à la faveur de la publication de certaines correspondances⁹. S'il est vrai qu'elles contiennent souvent peu de *realia*, elles portent toujours un message, pour le moins oral par l'intermédiaire du messager¹⁰. Elles participent à l'entretien de liens d'amitié entre individus éloignés ainsi qu'au système de gouvernement de l'Empire romain depuis l'Antiquité¹¹. De plus, l'exercice rhétorique n'est jamais gratuit et F. Bernard a démontré qu'il s'insère dans un système de dons matériels et symboliques, et est ainsi un élément de distinction d'une élite intellectuelle formée à Constantinople¹², dont font partie les évêques de l'époque des Comnènes. En ce sens, une lettre est toujours significative et la simple mention du destinataire suffit à lui trouver un intérêt, même en l'absence d'élément concret dans le corps du texte.

Les limites de l'application du concept de réseau en histoire nous empêchent de traiter le cas de Michel Chôniatès comme si l'on disposait d'un réseau complet et de procéder à une analyse statistique de celui-ci. Nous proposons ainsi une étude de cas pour comprendre l'usage social et politique du réseau, la pétition adressée à Alexis III Ange en 1198 pour demander des exemptions fiscales¹³.

⁶ Les discours d'Eustathe ont été édités dans T. L. F. TAFEL, *Eustathius Opuscula*, Amsterdam 1964 (1^{ère} éd. 1832). Ses lettres ont fait l'objet d'une édition récente dans F. KOLOVOU, *Die Briefe des Eustathios von Thessalonike. Einleitung, Regesten, Text, Index*, Munich-Leipzig 2006.

⁷ J.-L. VAN DIETEN, *Nicetae Choniatae Orationes et Epistulae*, Berlin 1972 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 3).

⁸ K. M. BONIS, *Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη μητροπολίτου Νεῶν Πατρᾶν τὰ σωζόμενα*, Athènes 1937 (*Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη*, 2).

⁹ Le jugement de Romilly Jenkins, qui considérait que la lettre était un pur exercice rhétorique (R. J. H. JENKINS, *The Hellenistic Origins of the Byzantine Literature*, Dumbarton Oaks Papers, 17/1963, pp. 37-52) a été révisé, notamment par les travaux de Margaret Mullet (M. MULLET, *The Classical Tradition in the Byzantine Letter*, in *Byzantium and the Classical Tradition. Papers of the Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies* (Birmingham, March 1979), edited by M. MULLET – R. SCOTT, Oxford 1981, pp. 75-93, repris dans EAD., *Letters, literacy and literature in Byzantium*, Londres 2007, II).

¹⁰ Sur le rôle du messager, voir M. MULLET, *The Classical Tradition...*, cit., p. 81.

¹¹ F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)*, Londres 1992, p. 551.

¹² F. BERNARD, « *Greet me with words* », *Gifts and intellectual friendships in eleventh-century Byzantium*, in *Geschenke erhalten die Freundschaft. Gabentausch und Netzwerkpfllege im europäischen Mittelalter. Aktes des Internationalen Kolloquiums* (Munster, 19.-20. November 2009), hg. von M. GRÜNBART, Munster 2011, pp. 1-11.

¹³ S. LAMPROS, *Μιχαήλ Ακομινάτου του Χωνιάτου : τα σωζόμενα*, I, Athènes 1879, pp. 307-310.

Si le texte de la pétition est assez connu et sert souvent à illustrer la pression fiscale accrue sur les provinces à la fin du XII^e siècle, il n'est pas en lui-même suffisant pour attirer l'attention de l'empereur. Michel Chôniatès mobilise en effet une partie de son réseau avant et après avoir envoyé la pétition pour faire mieux entendre ses revendications. Un siècle auparavant, Théophylacte de Bulgarie avait connu une affaire complexe qui l'avait obligé à chercher le soutien de l'empereur Alexis Comnène en mobilisant des membres de son réseau à différentes échelles. Il s'était appuyé à la fois sur des commandants militaires de la famille impériale présents en Bulgarie et sur des contacts constantinopolitains proches de l'empereur¹⁴. La pétition de Michel Chôniatès présente un problème similaire – comment influencer l'empereur pour qu'il prenne la décision favorable – mais auquel s'ajoute pour l'évêque la désaffection des intermédiaires régionaux.

La pétition de Chôniatès écrite au nom des Athéniens provient en effet de l'absence de soutien local au prélat. Le diocèse d'Athènes se situe dans le thème de l'Hellade, qui relève de la compétence d'un gouverneur civil, le préteur, et d'un militaire, le grand duc de la flotte¹⁵. Michel Chôniatès a entretenu de bonnes relations avec d'anciens préteurs, notamment Démétrios Drimys, qui occupe cette fonction sous Andronic Comnène¹⁶, à tel point qu'il tenta de convaincre Drimys d'accepter la prolongation de son gouvernement au début du règne d'Isaac II Ange¹⁷. Les fonctions administratives dans les provinces sont cependant provisoires et, en 1198, les relations entre le métropolite d'Athènes et le préteur d'alors se sont largement dégradées. La pétition mentionne le privilège d'Athènes de ne pas être obligée d'accueillir le préteur et donc de ne pas pourvoir aux frais de son séjour. Celui-ci contourne l'interdiction en prétendant vouloir prier la Vierge du Parthénon, ce qui alourdit le fardeau fiscal des Athéniens et entraîne la colère du métropolite¹⁸.

Michel Chôniatès ne peut pas davantage compter sur le grand duc de la flotte, Michel Stryphnos. Il lui envoie une lettre, probablement avant la rédaction de la pétition, pour lui réclamer une réduction des impôts qu'il prélève à Athènes afin de construire et d'entretenir une flotte par ailleurs inefficace puisque Michel Stryphnos demeure à Constantinople et ne semble pas lutter efficacement contre la piraterie en Mer Égée¹⁹. Cette demande est sans doute restée lettre morte puisque la pétition de Chôniatès commence par une plainte concernant les diverses taxes liées à la construction navale²⁰.

¹⁴ Ce conflit entre Théophylacte et les percepteurs impériaux au sujet d'un *chorion* a été étudié par M. MULLET, *Theophylact of Ochrid: reading the letters of a byzantine archbishop*, Aldershot 1997 (*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs*, 2), pp. 212-215.

¹⁵ J. HERRIN, *Realities of Byzantine Provincial Government: Hellas and Peloponnesos*, Dumbarton Oaks Papers 29/1975, p. 254, repris dans EAD., *Margins and Metropolis. Authority across the Byzantine Empire*, Princeton-Oxford 2013, p. 61.

¹⁶ *Ibidem*, p. 63.

¹⁷ F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae...*, cit., pp. 68-70.

¹⁸ S. LAMPROS, *Μιχαήλ Ακομινάτον...*, I, cit., p. 308.

¹⁹ F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae...*, cit., pp. 81-83.

²⁰ S. LAMPROS, *Μιχαήλ Ακομινάτον...*, I, cit., p. 307. La situation d'Athènes est opposée à celle de Thèbes et d'Euripos,

La pétition adressée à l'empereur est donc un recours pour Chôniatès en l'absence d'intermédiaires locaux qui pourraient relayer ses demandes à Constantinople. Le métropolite mobilise alors son réseau constantinopolitain pour soutenir sa pétition. La critique externe permet de dater plusieurs lettres de Chôniatès de l'année 1198, bien que toutes ne contiennent pas de référence explicite à la pétition²¹. Le premier à recevoir une lettre de Chôniatès est le préposé à l'encrier Théodore Eirénikos. Celui-ci porte la dignité élevée de sébaste, qui indique qu'il appartient à la parenté impériale. Chôniatès le félicite de sa récente promotion et évoque l'espoir qu'il place dans la philanthropie de l'empereur pour redresser la situation difficile d'Athènes (« Je dois faire dériver vers Athènes le courant plein de compassion de la philanthropie impériale »²²). Il n'est pas certain qu'il ait déjà rédigé la pétition et prépare peut-être en amont ses appuis dans la capitale.

Une lettre à Georges Padyatès, un ami proche, évoque les problèmes fiscaux que Chôniatès rencontre. Chôniatès y fait la liste des fonctionnaires qui lui sont envoyés depuis Constantinople, comme les grenouilles envoyées par Dieu sur l'Égypte²³. La mention de percepteurs des impôts maritimes (« ναυτολόγοι ») paraît confirmer que la lettre date de l'époque de la pétition, mais on ignore la fonction occupée alors par Padyatès. Sa famille est par ailleurs inconnue. Une lettre plus tardive montre que Padyatès est devenu fonctionnaire de l'administration civile centrale²⁴. Sa fonction en 1198 est peut-être subalterne et ce n'était sans doute pas sur lui que Chôniatès comptait le plus pour relayer sa pétition aux oreilles d'Alexis Ange.

D'autres lettres sont adressées à des individus de rang plus élevé. Il s'agit d'abord d'une lettre aux frères Bélissariotès. Elle date très certainement de l'année 1198 car elle contient une longue plainte sur le fardeau fiscal des Athéniens qui recoupe celle de la pétition, notamment en ce qui concerne les taxes navales (« πλωιμολόγους »), ainsi que les réquisitions (« ἀγγαρείας ») et prélèvements (« τὰ προσκυνητικὰ ») pour les réceptions du préteur (« τὸν ὑποδοχάτορας τοῦ πραιτώρος »)²⁵. Les frères Jean et Michel ont connu une brillante carrière civile. Jean Bélissariotès a été logariaste, puis grand logariaste, avant de devenir grand logothète. Michel s'est quant à lui élevé jusqu'à la fonction d'éparque. Ils sont tous les deux sébastes. Par ailleurs, ils ont déjà travaillé sur des affaires fiscales, comme l'attestent leurs signatures sur des actes en faveur de Lavra et de Patmos, dans lesquels Michel Stryphnos et Théodore Eirénikos sont également impliqués comme

qui sont exemptés de l'impôt pour la construction des navires.

²¹ Sur la datation des lettres, voir la critique de Foteini Kolovou (F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae...*, cit., pp. 83*-91*). Elle considère que les lettres du groupe 58 à 67 de l'édition, encadrées par les deux lettres à Démétrios Tornikès, ont été écrites à la même période, durant les années 1198-1199. Spyridon Lampros pense qu'elles ont toutes été envoyées en même temps à Constantinople avec la pétition, mais il n'avance aucune preuve (S. LAMPROS, *Μιχαήλ Ακομινάτον...*, II, cit., pp. 582-583). L'ordre d'écriture et d'envoi des lettres et de la pétition reste donc sujet à débat.

²² F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae...*, cit., pp. 85-86 : « δέομαι τὸν βαθύρρουν τῆς βασιλικῆς φιλανθρωπίας ἔλεον μετοχεῦσαι καὶ Αθήναζε ».

²³ *Ibidem*, pp. 86-87 : « ἀλλὰ καὶ οὗτοι μυρία καὶ ὄσα φύλλα καὶ ἄνθεα γίνεται ὥρῃ, πράκτορες, πραίτωρες, ἀπογραφεῖς, ἀναγραφεῖς, δασμολόγοι, ναυτολόγοι καὶ ὄσοι ἄλλοι τοῦ πονηροῦ τοῦδε κόμματος, οὓς ἡ τῶν πόλεων βασιλὶς στέλλει πανταχόσε, μάλιστα δὲ εἰς Ἑλλάδα ἐτησίους, καὶ ὄσους οὐδ' ὁ θεός ποτε βατράχους εἰς Αἴγυπτον ».

²⁴ *Ibidem*, pp. 114-115.

²⁵ *Ibidem*, pp. 87-89.

témoins²⁶. Michel Chôniatès les connaît de longue date puisqu'en 1185, il s'était réjoui que les deux frères aient échappé aux vexations d'Andronic Comnène²⁷. Ils partagent un lien de parenté avec le métropolite depuis que leur sœur a épousé Nicétas Chôniatès²⁸.

Une lettre à Théodore Matzoukès, ancien secrétaire impérial²⁹, ne s'attarde pas sur les problèmes fiscaux d'Athènes. Chôniatès s'estime chanceux d'être l'ami d'un homme haut placé dans l'administration, bien que nous ignorions la nature de ses liens avec l'empereur. Il explique aussi qu'il n'a pas beaucoup d'amis, contrairement à Matzoukès³⁰. Il s'agit d'abord d'une lettre pour entretenir l'amitié, mais dans le contexte de 1198, elle est aussi un moyen pour Chôniatès de se rappeler au bon souvenir d'un ami qui pourrait soutenir sa pétition auprès de l'empereur.

Les pièces les plus significatives du dossier sont les deux lettres envoyées au logothète du drôme et sébaste Démétrios Tornikès. Dans une première lettre, Chôniatès explique à Tornikès qu'il vient d'envoyer sa pétition à Alexis Ange. Il lui demande de faire flétrir l'empereur afin d'obtenir les exemptions fiscales (« τὰς ἐπηρείας ») souhaitées. L'importance de la lettre est soulignée par l'identité du porteur, un certain Thomas, inconnu par ailleurs mais dont le rang est assez élevé pour être désigné comme *kyr*. Le début de la lettre laisse supposer que ce n'est pas la première que Chôniatès adresse à Tornikès : le métropolite se plaint en effet de ne pas avoir reçu de réponse à ses lettres précédentes³¹. La deuxième lettre envoyée à Tornikès ne fait pas explicitement référence à la pétition mais paraît s'inscrire dans la même stratégie de Chôniatès. Elle a sans doute été envoyée avec la précédente car elle est portée par le même *kyr* Thomas. Chôniatès recommande à Tornikès le gendre de Thomas, Étienne, qui a acquis une bonne réputation auprès des proches du logothète ainsi qu'en Attique. Étienne a été instruit par Chôniatès et « est devenu riche et *kalokagathos* », soit l'homme idéal issu de l'éducation grecque depuis l'Antiquité³². Chôniatès souhaite qu'Étienne soit intégré à l'*oikos* de Tornikès. Il est possible que cela s'inscrive dans un cycle d'échanges entre amis dans lequel l'intercession de Tornikès auprès d'Alexis Ange serait la contrepartie implicite.

Chôniatès fait donc appel à des individus hauts placés pour appuyer sa pétition. Tous sont membres de la famille impériale et portent la dignité de sébaste à l'exception de Théodore Matzoukès et de Georges Padyatès, mais dont le rôle dans le réseau de Chôniatès doit être relativisé.

²⁶ Jean Bélissariotès délivre deux actes à Lavra en 1196 concernant l'exemption de la taxe sur le vin transporté par ses bateaux. Son frère Michel fait partie des assesseurs du tribunal qui a rendu la décision. Le grand-duc Michel Stryphnos est présent à la lecture des actes parmi les représentants de l'administration, P. LEMERLE – A. GUILLOU – N. SVORONOS, *Actes de Lavra. Première partie, des origines à 1204*, Paris 1970 (*Archives de l'Athos*, 5), n° 67-68, pp. 349-358. En 1197, Michel Bélissariotès a signé avec Théodore Eirénikos un chrysobulle d'Alexis Ange avec Théodore Eirénikos garantissant au monastère Saint-Jean-le-Théologien de Patmos une exemption fiscale sur un navire (E. VRANOSSI, *Byzantina Engrapha tes Mones Patmou. I : Autokratorika*, Athènes 1980, n° 11, p. 108).

²⁷ F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae...*, cit., pp. 49-50.

²⁸ G. STADTMÜLLER, *Michael Choniates, Metropolit von Athen*, Orientalia Christiana, 33/1934, p. 141.

²⁹ F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae...*, cit., p. 64*. Matzoukès occupait cette fonction vers 1180. Nous ignorons celle qu'il occupe en 1198.

³⁰ *Ibidem*, pp. 80-81 : « οὐ γὰρ πολύφιλός τις ἐγώ, οὐδ'οῖος εἰς πολλοὺς τὸ φιλοῦν τῆς ψυχῆς ἐκχέειν ».

³¹ *Ibidem*, pp. 79-80.

³² *Ibidem*, pp. 91 : « πλούσιος γὰρ ὁν καὶ καλοκἀγαθίας ἀντιποιεῖται ».

Cela n'est pas étonnant, d'autant plus qu'il doit faire face au grand duc Michel Stryphnos, également un proche d'Alexis Ange, puisqu'il a épousé la sœur de l'impératrice et doit au coup d'État du nouvel empereur son ascension dans les offices³³. Michel Chôniatès est cependant plus insistant envers Démétrios Tornikès, qui n'occupe pas la fonction la plus élevée dans la *taxis* et n'est pas le plus qualifié pour son affaire. La carrière et le rang des frères Bélissariotès sont plus prestigieux et correspondent davantage aux besoins de Chôniatès, qui ne se montre pas particulièrement empressé à leur égard³⁴.

Comment l'expliquer ? Rappelons d'abord que nous sommes loin de posséder toutes les lettres du prélat. Ces absences peuvent expliquer la distorsion observée. Il y a cependant une autre possibilité, qui demande de prendre en compte la profondeur temporelle du réseau, en recherchant les origines des relations constantinopolitaines du métropolite d'Athènes. Originaire de la petite aristocratie provinciale de Chônai, il découvre Constantinople lorsqu'il y commence ses études avec Eustathe de Thessalonique³⁵. Celui-ci est en effet lié à la famille de Démétrios Tornikès. S'il n'y a pas de relation attestée entre Eustathe et le logothète du drôme, il était néanmoins lié d'amitié avec Euthyme Malakès, métropolite de Néopatras et ancien diacre de Sainte-Sophie de la même génération que lui. Les deux métropolites entretiennent une correspondance et Malakès a prononcé l'éloge funèbre d'Eustathe³⁶. Or Démétrios Tornikès a épousé la sœur d'Euthyme Malakès³⁷. Il s'avère que Michel Chôniatès est ami avec Euthyme Malakès ; nous avons déjà évoqué leur correspondance³⁸. Ils avaient connu un léger conflit au début de l'épiscopat de Chôniatès, mais cela ne paraît pas avoir affecté leur amitié³⁹. Malakès était de plus un homme de cour influent⁴⁰, souvent présent à Constantinople et portant la dignité rare d'hypertime. Si rien n'atteste que Chôniatès lui ait écrit au sujet de la pétition, le métropolite d'Athènes reconnaît son pouvoir à la cour dans la lettre que nous avons citée en introduction et qui pourrait dater de l'époque de la pétition⁴¹.

³³ J.-CL. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance : 936-1210*, Paris 1990 (*Byzantina Sorbonensis*, 9), p. 451.

³⁴ N. OIKONOMIDES, *Les listes de préséances byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris 1972, pp. 262-269. D'après le *taktikon* de l'Escorial, l'éparque occupe une place plus élevée que le logothète du drome. Le grand logothète et le grand duc, créations de l'époque des Comnènes, sont d'un rang élevé. Au synode des Blachernes en 1094, ils occupent les premiers rangs (P. GAUTIER, *Le synode des Blachernes [fin 1094], étude prosopographique*, Revue des Études byzantines, 29/1971, p. 217).

³⁵ G. STADTMÜLLER, *Michael Choaniates...*, cit., p. 140.

³⁶ Voir les lettres d'Eustathe à Malakès (F. KOLOVOU, *Die Briefe des Eustathios...*, cit., pp. 122-128) et l'éloge funèbre d'Eustathe (K. M. BONIS, *Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη...*, cit., pp. 78-83).

³⁷ Sur la vie et la carrière de Démétrios Tornikès, voir J. DARROUZES, *Georges et Démétrios Tornikès, Lettres et discours*, Paris 1970, pp. 32-43.

³⁸ Trois lettres de Malakès à Chôniatès ont été conservées (K. M. BONIS, *Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη...*, cit., pp. 38-43 et 71-75).

³⁹ Sur ce conflit qui implique l'évêque d'Euripos, suffragant de Chôniatès, voir M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995, pp. 201-203.

⁴⁰ La monodie d'Euthyme Malakès, prononcée par son neveu Euthyme Tornikès, montre également son influence au synode permanent, en le présentant comme le véritable dirigeant de l'institution (J. DARROUZES, *Les discours d'Euthyme Tornikès*, Revue des Études byzantines, 26/1968, p. 85).

⁴¹ La datation de la lettre est relative à sa position dans le corpus, mais rien ne permet de la dater avec certitude (F.

Nous pouvons donc isoler une petite clique certainement incomplète dans le réseau de Chôniatès, mais qui semble correspondre au noyau originel des relations constantinopolitaines du métropolite. Il s'agit d'individus de la génération précédente, qu'il a probablement connus par l'intermédiaire direct ou indirect d'Eustathe de Thessalonique. Pour atteindre l'empereur, Chôniatès mobilise donc ce qui apparaît comme la part la plus ancienne de son réseau, quoiqu'on ne sache pas quand ni comment il a connu les autres individus mis à contribution. Cette part du réseau est celle qu'il hérite d'Eustathe, qui ne lui a pas seulement transmis le capital culturel constitutif de l'élite constantinopolitaine, mais également une part de capital social qui joue son rôle dans l'exercice du pouvoir épiscopal.

La lettre byzantine est plus complexe qu'un simple don. La réciprocité de l'échange littéraire ou matériel entre amis est exigible, comme le montrent de nombreuses lettres dans lesquelles l'auteur reproche à son ami de ne pas lui écrire assez souvent ou, au contraire, s'excuse de ne pas lui avoir répondu plus tôt⁴². La durabilité de ces relations implique des obligations d'échange entre les amis⁴³. Il semble alors que Chôniatès se repose d'abord sur ces obligations réciproques pour obtenir l'intercession de ses amis auprès de l'empereur. Les lettres constituent des objets d'échange et de rappel des obligations mutuelles entre amis, d'autant plus faciles à exiger que la relation est ancienne. C'est pourquoi Chôniatès compte davantage sur son ami le plus ancien, Démétrios Tornikès. C'est aussi pour cette raison que Chôniatès ne peut se reposer sur un dialogue direct avec l'empereur. Il a besoin d'individus proches du pouvoir impérial, impliqués avec lui dans une relation d'échange de longue durée, pour influencer un empereur depuis peu au pouvoir et avec qui Chôniatès n'a pas dû avoir beaucoup de contacts.

Chôniatès prend bien évidemment en compte le rang de ses amis. Mais cette considération semble apparaître dans un second temps seulement. Suivant cette logique, les administrateurs locaux ne peuvent constituer des intermédiaires fiables pour les évêques, en raison de leur mobilité fréquente. Chôniatès n'a ainsi pas fait appel à l'ancien préteur de l'Hellade, Nicolas Tripsychos, qui est pourtant devenu grand logariaste en 1198⁴⁴. Les évêques se replient alors sur les fonctionnaires

KOLOVOU, *Μιχαὴλ Χωνιάτες. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του – τὸ corpus τῶν ἐπιστολῶν*, Athènes 1999, pp. 116-117). Quoi qu'il en soit, cette lettre n'a rien à voir avec la pétition, mais concerne des affaires monastiques locales.

⁴² M. MULLET, *The Classical Tradition...*, cit., p. 77. Nous pouvons citer une lettre de Michel Chôniatès, alors diacre de Sainte-Sophie, à Constantin Pégonitès, collecteur d'impôts en Crimée. Chôniatès débute sa lettre en s'excusant de ne pas lui avoir écrit depuis longtemps et lui promet une preuve (« τεκμήριον ») prochaine de son amitié (F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae...*, cit., pp. 5-6). À l'inverse, Chôniatès demande à son ancien maître Eustathe de Thessalonique de lui écrire, alors qu'il n'a pas reçu de lettre depuis longtemps (*ibidem*, pp. 4-5).

⁴³ A. TESTART, *Échange marchand, échange non marchand*, Revue française de sociologie, 42-4/2001, pp. 727-732. Ces échanges peuvent être des services ou des cadeaux, voire la lettre elle-même, dans la mesure où le *logos* de l'auteur est un bien échangeable contre des biens matériels, voir F. BERNARD, *Exchanging logoi for aloga: cultural capital and material capital in a letter of Michael Psellos*, Byzantine and Modern Greek Studies, 35/2011, pp. 134-148.

⁴⁴ P. LEMERLE – A. GUILLOU – N. SVORONOS, *Actes de Lavra...*, cit., n° 68, p. 355. Chôniatès lui avait adressé une lettre d'éloges lorsqu'il devint préteur de l'Hellade au début du règne d'Isaac Ange (F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae...*, cit., pp. 57-58 et J. HERRIN, *Realities...*, cit., p. 63), mais on ignore la nature de leurs relations durant l'exercice de sa

constantinopolitains qu'ils ont connus lors de leurs études dans la capitale et par lesquels ils se sont intégrés dans les réseaux de la haute aristocratie byzantine. La carrière pré-épiscopale à Constantinople n'est pas seulement un moment d'accumulation de capital culturel, mais aussi de capital social, bien plus déterminant dans l'exercice du pouvoir politique de l'évêque. Si un réseau peut être relativement étendu, son usage politique repose sur une minorité d'individus, qui combinent du point de vue du sujet des échanges d'amis de longue durée et une fonction assez haut placée pour avoir de l'influence auprès de l'empereur.

Un autre événement souligne l'importance de la continuité de la relation dans l'usage d'un réseau. Au début des années 1200, Michel Chôniatès lutte en Attique contre l'aristocrate Léon Sgouros, qui profite de la crise de l'Empire pour établir un pouvoir autonome en Grèce continentale⁴⁵. Chôniatès tente d'alerter la capitale et réclame du renfort contre le révolté. Il réactive son réseau et envoie deux lettres, l'une à Théodore Eirènikos, qu'il avait déjà mobilisé en 1198⁴⁶, et l'autre à Constantin Tornikès, qui n'est autre que le fils de Démétrios Tornikès, auquel il a succédé à l'office de logothète du drôme⁴⁷, et dont il a également hérité du capital social. Michel Chôniatès utilise de nouveau ses relations les plus anciennes et les plus stables, qu'il a sédimentées par des échanges réguliers. Etant donné la centralisation du pouvoir politique dans l'Empire byzantin au XIIe siècle, il n'est pas étonnant que Michel Chôniatès aille chercher de l'aide à Constantinople lorsque les pouvoirs locaux sont contre lui. L'efficacité du réseau est sujette à caution dans la mesure où Chôniatès n'obtient pas de véritable soutien contre Léon Sgouros et où nous ignorons le sort de la pétition de 1198.

Le réseau de Chôniatès correspond finalement avant tout à celui d'un intellectuel constantinopolitain envoyé comme évêque en province. Il ne lui permet pas toujours d'obtenir l'aide souhaitée mais son fonctionnement est moins en cause que l'incapacité du pouvoir à contrôler le territoire de l'Empire à la veille de la quatrième croisade.

fonction.

⁴⁵ Sur la révolte de Sgouros, voir J.-CL. CHEYNET, *Pouvoir et contestations*, cit., pp. 138-139 et 455-456.

⁴⁶ F. KOLOVOU, *Michaelis Choniatae...*, cit., pp. 49-50.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 102-103 et J. DARROUZES, *Georges et Démétrios Tornikès...*, cit., p. 34.

PHIALAI IN MARMO PER LA FAMIGLIA MONASTICA ROSSANO-MESSINESE

Antonino Tranchina

Una terna di recipienti marmorei, di cui due custoditi nel Museo regionale di Messina (nn. inv. 290, 250; qui figg. 1-4 e 7-8) ed un terzo al *Metropolitan Museum* di New York (acc. nr. 17.190.2125; qui figg. 5-6), appaiono connessi all'ambiente monastico, di rito greco, originato dall'iniziativa di san Bartolomeo da Simeri († 1130) ed attivo sotto la guida del successore di questi, Luca di Rossano († 1149)¹. Il primo fu appunto l'ispiratore del movimento cenobitico stanziatosi nella Sila Greca presso Rossano, con fulcro nel monastero intitolato alla *Theotokos Odeghétria*, detta la *néa*². Da qui un drappello di monaci guidati dallo ieromonaco Luca – già succeduto a Bartolomeo nella carica di igumeno dell'Odigtria – mosse per trasferirsi (1133), sotto le pressioni del Re di Sicilia, Ruggero II, nel monastero da quest'ultimo fondato sul braccio del porto di Messina (l'Acroterio) ed intitolato al S. Salvatore, con vasta giurisdizione sopra i monasteri del nord-est della Sicilia e dell'estremo sud della Calabria.

I tre manufatti lapidei hanno ricevuto da tempo l'attribuzione ad un'unica bottega, che avrebbe operato alle dipendenze di Luca, ormai divenuto archimandrita del Salvatore, cioè capo dell'*Archimandra*, il “grande recinto” di monaci grecofoni istituito da Ruggero³. La coerenza stilistica e tecnica delle opere riferite all'officina denuncia, d'altro canto, l'intervento di un solo artefice, da identificarsi nel *Gandoûlphos* ricordato in un'iscrizione sul bacino marmoreo A 290 di Messina, il cui compimento è datato al marzo 1135⁴.

Non estranea al fine di questo contributo è la considerazione preliminare di una maestranza attiva per i cantieri del sovrano e del suo *entourage*, tra i quali va senz'altro ricondotta la fabbrica

¹ V. von FALKENHAUSEN, *L'Archimandritato del S.Salvatore in lingua phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo (secoli XI-XIII)*, in *Messina. Il ritorno della Memoria*, Catalogo della mostra (Messina, Palazzo Zanca; 1 marzo-28 aprile 1994), a cura di G. Fallico – A. Sparti, Palermo 1994, pp. 41-52.

² In queste pagine si userà di norma il titolo di “Odigtria nuova” (contro la dizione invalsa di “Nuova Odigtria”), per sottolineare l’uso di *néos* secondo la consuetudine bizantina, equivalente al latino *iunior*.

³ M. A. MASTELLONI, *Un'officina di periodo normanno legata all'Archimandritato del S.mo Salvatore in lingua Phari ed alcuni materiali scultorei messinesi, in Calabria bizantina. Il territorio grecanico da Leucopetra a Capo Bruzzano*, Atti del X Incontro di Studi Bizantini (Reggio Calabria 1991), Soveria Mannelli 1995, pp. 141-177.

⁴ A. TRANCHINA, *Testimonianze di cultura artistica di età normanna nell'orbita del monastero del Salvatore dell'Acroterio presso Messina*, Tesi di dottorato (XXVII ciclo) presso Sapienza – Università di Roma, tutor Alessandra Guiglia. Le problematiche stilistiche esibite nelle sculture di *Gandoûlphos* e le proposte di definizione e integrazione del *corpus* dell’artefice sono state recentemente presentate da chi scrive in occasione dell’VIII Congresso dell’Associazione Italiana di Studi Bizantini (Ravenna, 22-25 settembre 2015), i cui atti sono in preparazione.

del Salvatore dell'Acroterio: il capitello inv. A 249 del Museo di Messina (fig. 10) con ogni verosimiglianza proviene dall'area del distrutto monastero⁵. Esso attesterebbe l'opera dello scultore per il decoro architettonico di alcuni settori del complesso⁶, smantellato a partire dal 1539/40 (la chiesa fu atterrata da un incendio nel 1549), ma non può essere esclusa la destinazione del capitello ad un impiego fuori opera.

Inoltre, l'artefice risulta attivo nei coevi cantieri decorativi di Palermo: propongo di riconoscere il suo intervento nel capitello in opera sulla colonna sud-est della chiesa della Martorana (fig. 11), fondata dall'Ammiraglio di Ruggero, Giorgio di Antiochia, e soprattutto nella Cappella Palatina, in cui vanno riferiti a *Gandoûlphos* i capitelli delle colonne alveolate nell'abside centrale della c.d. Chiesa inferiore (fig. 12), il capitello sud-est della cupola (fig. 13) e forse il contiguo capitello sud dell'arco del *béma*. Tuttavia riservo ad altra, imminente sede l'analisi dettagliata delle problematiche stilistiche connesse a tali pezzi.

Lo spiraglio sull'identità stilistica e contestuale delle tre *phialai* sarà utile a meglio chiarire l'operazione e il ruolo da attribuire alla committenza, così come la capacità di adattamento del loro artefice e di quanti altri concorsero alla finitura (specie per le epigrafi), alle esigenze di funzionalità e propaganda espresse per conto dei responsabili.

La *phiale* dell'Acroterio alla luce delle prescrizioni liturgiche.

La fondazione del Salvatore fu predisposta a partire dal 1122, nell'ambito di un ambizioso progetto di centralizzazione del monachesimo di rito greco nei territori della Contea. La fabbrica dovette subire un'accelerazione in concomitanza con l'ascesa di Ruggero alla dignità regia, assunta nel dicembre 1130 per concessione di Anacleto II, che, tra i due papi eletti nel febbraio precedente, si era appunto guadagnato la protezione dell'allora Conte di Sicilia. Venuto intanto a morte il cenobiarca rossanese Bartolomeo, il monastero del Patíre (ó πατήρ, “il padre”) fu confermato alle cure del discepolo Luca, la cui elezione Ruggero si premurò di ratificare⁷. Contestualmente il sovrano dovette caldegggiare il compimento dell'impegno già assunto dal fondatore defunto, di presiedere ad una vasta riforma disciplinare e liturgica che servisse da esempio all'intera categoria monastica nelle aree ellenofone dei territori comitali, ora compresi nel Regno.

Luca si presentò alla corte di Ruggero, a Messina, nella primavera del 1131, richiedendo la conferma di tutti i privilegi del monastero rossanese⁸. Fu quella l'occasione di una prima visita al

⁵ Cfr. G. LA CORTE CAILLER, *Il museo civico di Messina*, Marina di Patti 1982, pp. 164. La tarda edizione propone il testo dattiloscritto del 1901, conservato presso la Biblioteca Comunale Tommaso Cannizzaro di Messina.

⁶ A. TRANCHINA, «Et era una delle segnalate memorie di Sicilia». *Ipotesi sull'antico monastero del Salvatore presso Messina*, in *In Corso d'Opera. Ricerche dei Dottorandi di Storia dell'Arte della Sapienza*, a cura di M. Nicolaci – M. Piccioni – L. Riccardi, Roma 2015, pp. 39-45.

⁷ Come è riportato nella *narratio* del documento di cui alla nota seguente.

⁸ F. TRINCHERA, *Syllabus graecarum membranarum quae partim Neapoli in maiori tabulario et primaria bibliotheca, partim in Casinensi cœnobio ac Cavensi et in episcopalis tabulario Neritino iamdiu delitescentes et a doctis frustra expetitae*, Neapoli 1865, n. 106 pp. 138-141.

cantiere dell'Acroterio, dove lo ieromonaco dovette predisporre alcuni necessari adattamenti in vista del suo accesso definitivo, insieme al “distaccamento” di confratelli. A seguito della successiva, lunga ispezione ai monasteri dell'*Archimandra*, Luca assumeva l'incarico predisposto dal sovrano: nel 1133 venne infatti nominato Archimandrita, di certo poco oltre la presa di possesso del monastero sul porto.

La *phiale* A 290 del Museo di Messina è la testimonianza superstite della sollecitudine di Luca nell'introduzione delle consuetudini liturgiche all'interno del nuovo complesso, che l'Archimandrita pare aver provveduto con una suppellettile fissa al massimo delle sue possibilità. L'ampio bacino (h. cm 59,5; Ø cm 69,5) è ricavato da una pregiata spoglia antica in marmo del Proconneso⁹, forse un capitello¹⁰. È articolato nella vera e propria conca, che forma un pezzo unico

⁹ In verità, il materiale della *phiale*, analogamente ai capitelli inv. A 1387 e 1388 dello stesso Museo regionale (paleobizantini compositi «ad acanto finemente dentellato», secondo la definizione di R. KAUTSCH, *Kapitellstudien. Beiträge zu einer Geschichte des spätantiken Kapitells im Osten vom 4. bis ins 7. Jahrhundert*, Berlin-Leipzig 1936, p. 40), è stato classificato come marmo dell'Imetto in M. G. ALAIMO – P. CENSI – G. DONGARRÀ – M. A. MASTELLONI – M. TRISCARI, *Manufatti marmorei del Museo regionale di Messina: prima caratterizzazione ed attribuzione di provenienza*, Quaderni dell'attività didattica del Museo regionale di Messina, 6/1997 [= *Numismatiche, Archeologia e Storia dell'Arte Medievale. Ricerche e Contributi*], pp. 161-168. Ma ancora la più recente letteratura (cfr. D. ATTANASIO – M. BRILLI – N. OGLE, *The isotopic signature of classical marbles*, Roma 2006; D. ATTANASIO - M. BRILLI – M. BRUNO, *The properties and identification of marble from Proconnesos (Marmara Island, Turkey): a new database including isotopic, EPR and petrographic data*, *Archaeometry*, 50/2008, pp. 747-774), mette in guardia sulla sovrappponibilità di talune caratteristiche petrografiche per l'intero gruppo dei marmi bianchi d'area egeo-anatolica (non a caso indistintamente noti come *marmo cipolla*), per i quali l'effettiva differenza riguarda la misura della grana. Devo alla cortese disponibilità del dott. Matthias Bruno l'osservazione delle grane nei manufatti messinesi, compatibili piuttosto con i valori del Proconnesio (mm 2 – 2,5) che non con l'entità, decisamente inferiore, che è propria dell'Imezio (< mm 1). Peraltra, ciò esime dalla necessità di giustificare una produzione paleo-bizantina in Imezio, di fatto non attestata. Più cautamente non esclude la lavorazione di un pezzo in giacenza – quello sì del fine litotipo attico – S. PEDONE, *Nuove considerazioni sulla scultura protobizantina delle isole, tra importazione e produzione locale*, in *Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi*, Atti dell'XI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Cagliari-Sant'Antioco, 23-27 settembre 2014) (*Studi e ricerche di cultura religiosa. Nuova serie*, 8), a cura di R. Martorelli – A. Piras – P. G. Spanu, Cagliari 2015, pp. 377-394, in part. p. 382 e n. 21. Colgo l'occasione di ringraziare l'Autrice per lo scambio di opinioni sull'argomento.

¹⁰ Con analoga prudenza va accolta la proposta della Mastelloni, in M. G. ALAIMO *et alii*, *Manufatti marmorei...*, cit., di ascrivere l'originaria spoglia marmorea al set di 4 capitelli compositi cui afferiscono i nn. inv. A 1387 e 1388. La somiglianza di quell'insieme al corredo scultoreo rinvenuto nella basilica della Campanopetra a Cipro (già rilevata in G. ROUX, *Salamine de Chypre. XV. La basilique de la Campanopetra*, Paris 1998, p. 243) ha dato adito all'ipotesi che anche gli esemplari messinesi provengano dal complesso di Salamina, magari requisiti durante il sacco normanno dell'isola, nel 1145, per cui si veda C. BARSANTI, *Alcune riflessioni sulla diffusione dei manufatti di marmo Proconnesio in Italia e in Tunisia*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn, 21.-28. September 1991), Città del Vaticano 1995, pp. 515-523, in part. p. 521, seguita da J.-P. SODINI, *Revue de G. Roux, La basilique de la Campanopétra de Chypre*, *Journal of Roman Archaeology*, 13/2000, pp. 767-777, in part. p. 775; cfr. S. PEDONE, *Nuove considerazioni...*, cit., pp. 381-382. Se ciò fosse vero, la data più alta della nostra *phiale* (1135) escluderebbe di fatto l'appartenenza al gruppo di verosimile provenienza cipriota – ivi accettata la possibilità che l'acquisizione non fosse il portato di una razzia occasionale ma connessa ai fatti del '45, come sembra logico. Inoltre la rilavorazione avrebbe comportato la perdita totale della preziosa ornamentazione del presunto capitello di partenza: un'operazione non del tutto coerente con i dichiarati intenti di valorizzazione delle spoglie antiche nelle operazioni di

col basamento tronco-conico e che reca intorno all'orlo quattro protomi di uomini barbati, tra i quali si dispiega una rigogliosa ornamentazione ad intrecci pseudo-vegetali. Originariamente la *phiale* doveva essere istallata su un perduto basamento, per permetterne la piena fruizione e la lettura ravvicinata delle iscrizioni che correvano sul piatto e all'esterno del bordo, nonché di una coppia ulteriore di versi sulla ‘pancia’, dal lato che verosimilmente fu anteriore.

L'iscrizione sul piatto è perduta forse per la trascuratezza del bacino, ridotto «ad uso lavandaja» per molti decenni, prima del rinvenimento, nel 1876, all'interno del Forte S. Salvatore (sotto dal XVI sec. sul braccio del porto)¹¹. Ma è più probabile che l'apposizione posticcia di una copertura mobile, funzionale al documentato impiego come fonte battesimale nella chiesetta del fortilizio¹², abbia inficiato più del resto la sopravvivenza dell'epigrafe.

Rimane la traccia di alcuni passaggi poco comprensibili: CΘCKA, che sulla base della visione diretta propongo di integrare con una lettera di tracciato ovoidale, possibilmente un Θ, e di sciogliere in [...]ς Θεός καθ[...]¹³ (fig. 3), mentre altrove si legge [...]ανε[...]¹⁴. Per il modulo delle lettere e per analogia con l'esemplare gemello di Rossano, di cui tratterò più avanti, trovo possibile che la perduta iscrizione fosse un epigramma di più versi (4 o 5), distesi su tracciato anulare. La differenza col pezzo già rossanese sta nell'orientamento dell'iscrizione, che a Messina è invece centrifugo, cioè consentiva la lettura del dettato con un circuito intorno all'oggetto.

Ancora sul piatto, al di sopra delle quattro teste aggettanti, si dovevano leggere i nomi dei personaggi rappresentati, di cui oggi rimane solo «ο προφήτης Ἡσαίας» (*sic!*) ad identificare il volto incorniciato da una corona di capelli, simile a quella di un chierico tonsurato. Le altre teste sono sprovviste di un'identificazione puntuale, ma il distico sul fronte del vaso marmoreo, quello col nome dell'artefice, individua l'intero gruppo: «per le preghiere dei Profeti, o *Logos*, salva Gandolfo, che ha scolpito questo fonte»¹⁵. Tra le teste dei quattro profeti corre invece la quartina che esalta la committenza: «fu scolpito questo vaso [in forma di cupola] per volere del nostro

reimpiego d'età normanna. Ciononostante, la direzione orizzontale delle venature lascia pensare che proprio di un capitello (ragguardevole per dimensione) dovesse trattarsi, in origine.

¹¹ F. MATRANGA, *Il monastero del SS. Salvatore dei Greci dell'Acroterio di Messina e San Luca primo Archimandrita Autore del Cartofilacio, o sia della raccolta dei Codici greci di quel Monastero*, Messina 1887, p. 26.

¹² Cfr. P. M. PACIAUDI, *De Sacris Christianorum Balneis liber singularis*, Romae 1758, pp. 163-164, in part. p. 164.

¹³ Cfr. nr. IT 25 in A. RHOBY, *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*, III, Wien 2014 (*Denkschriften der phil.-ist. Klasse*, 474), pp. 474-5, in part. p. 474 n. 485, che scioglie in «ο Θεός βα[σιλεὺς τῆς δόξης]» sulla scorta dell'errata trascrizione (CΘCBA) in P. ORSI, *Le chiese basiliane della Calabria*, Firenze 1929, p. 144.

¹⁴ Cfr. A. RHOBY, *Byzantinische Epigramme...*, cit., p. 137, dove è ripotata la sequenza AHEI, riferita ad una delle protomi. Invece, le lettere risultano allineate al centro dell'orlo. D'altra parte non c'è traccia dell'ultima lettera, mentre il tratto orizzontale della seconda lettera ha la tipica forma “a scalino” che nel tracciato dell'epigrafista pertiene al lettera N. Purtroppo il lacerto è troppo scarso per ipotizzare che il superstite ANE documenti l'impiego della voce verbale ἀνατίθημι, piuttosto comune in contesti di offerta votiva.

¹⁵ «Τὸν κοιλάναντα τὴν κολυμβήθραν, Λόγε / σώζοις Γανδοῦλφον ταῖς προφητῶν πρεσβείας» in A. RHOBY, *Byzantinische Epigramme...*, cit., p. 474.

venerabilissimo padre, il grande archimandrita Luca, nel mese di marzo della XIII indizione, l'anno 6643»¹⁶.

Luca di Rossano presiedette, in effetti, all'organizzazione generale della Liturgia nel nuovo monastero, basandosi sugli usi monastici di Costantinopoli e del monte Athos¹⁷. Da entrambi i luoghi, visitati dal mentore Bartolomeo durante un lungo soggiorno nell'Oriente bizantino¹⁸, provengono i modelli citati da Luca tra le fonti del suo *typikon*¹⁹. Quest'ultimo, contenuto nel codice *Mess. gr.* 115, ci è pervenuto in una redazione finale risalente a circa la metà del XII secolo e disseminata di lacune che testimoniano una composizione mai del tutto rifinita, a riprova del continuo lavoro dell'Archimandrita sul suo progetto di riforma dei costumi cultuali²⁰.

La ricerca di un paradigma ibrido, che distillasse la tradizione variegata del monachesimo bizantino in vista della sua sopravvivenza nelle terre del Re normanno, è quanto appare materialmente riflesso nel campionario di *phialai* siciliane a noi pervenute, a partire da quella dell'Acroterio. Il sovraddosaggio epigrafico e decorativo si distingue al confronto con alcuni coevi esemplari di *phiale* a catino in uso per contesti monastici nei territori propriamente bizantini: la coppia, apparentemente perduta, già nel monastero imperiale del *Pantokrator* (oggi *Zeyrek Cami*,

¹⁶ «Ἐκοιλανοῦτο θο[λο]ει[δῶς/δεξ...β]απτιστήριον / τῇ κελεύσει τοῦ ἀγιωτάτου ἡμῶν πατρὸς / καὶ μεγάλου ἀρχιμανδρίτου κῦρ Λουκᾶ / μηνὶ Μαρτίῳ ἵνδικτιῶνος τγ' ἔτους ,εχμγ́» in *ibidem*, p. 474.

¹⁷ Per lo specifico settore della tradizione metallurgica, cfr. S. LUCÀ, *Premessa*, in D. BUCCA, *Catalogo dei manoscritti musicali greci del SS. Salvatore di Messina*, Roma 2011, pp. XVII-XXVIII, in part. p. XXVII. Di alcune singole derivazioni messinesi dall'uso della Grande Chiesa di Costantinopoli si tratta in O. STRUNK, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, Dumbarton Oaks Paper, 9-10/1956, pp. 175-202, poi in IDEM, *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977, pp. 112-150, in part. pp. 120-121; si veda inoltre IDEM, *S. Salvatore di Messina and the musical tradition of Magna Grecia*, in *ibidem*, pp. 45-54.

¹⁸ G. BRECCIA, Dalla «Regina delle città». I manoscritti della donazione di Alessio Comneno a Bartolomeo da Simeri, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, 51/1997 [= Ὁπώρα. *Studi in onore di mgr. Paul Canart per il LXX compleanno*], pp. 209-224; IDEM, Alle origini del Patir. Ancora sul viaggio di Bartolomeo da Simeri a Costantinopoli, Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, 35/1998, pp. 37-43, contra M. RE, Sul viaggio di Bartolomeo da Simeri a Costantinopoli, Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, 34/1997, pp. 71-76.

¹⁹ «[...] ἀ καὶ ἐξ ἀρχῆς συλλεξάμενοι ἐκ διαφόρων παλαιῶν τυπικῶν τῆς στουδίου μονῆς, τοῦ ἀγίου Ὄρους, τῶν Τιεροσολύμων καὶ ἑτέρων τινῶν [...]» in S. ROSSI, *La prefazione al Typicon del monastero del SS. Salvatore di Messina*, Messina 1902, p. 15. È poi Luca stesso ad utilizzare la significativa espressione οὐ τυχούσα διόρθωσις (“una riforma non casuale”, cioè intenzionale), come si dice in *ibidem*, p. 11.

²⁰ M. RE, *Il copista, la datazione e la genesi del Mess. Gr. 115 (Typicon di Messina)*, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, 4/1990, pp. 145-156; cfr. IDEM, *Considerazioni sullo Stile di Reggio*, Nέα Πώμη, 2/2005, pp. 303-312. La premessa di Luca è edita per la prima volta in S. ROSSI, *La prefazione...*, cit., poi in G. COZZA-LUZI, *De Sacro Typico Messanensis Monasterii Archimandritalis*, in *Nova Patrum Bibliotheca*, X, Romae 1905, p. II e pp. 117-130, trad. in F. MATRANGA, *Il monastero...*, cit., pp. 29-38 (in italiano), e in *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, II, a cura di J. Thomas – A. Constantinides Hero (*Dumbarton Oaks Studies*, 35), Washington DC 2000, pp. 637-648 n. 26, in part. pp. 643-648 (in inglese, con erronea datazione al 1131-32). Il Sinassario è edito in M. ARRANZ, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messanensis graecus 115, AD 1131*, Roma 1969 (*Orientalia Christiana Analecta*, 185), d'ora in poi *Typikon*; per la traduzione delle sole Regole generali si veda R. ROMEO, *Alle fonti del Diritto liturgico orientale. Il τυπικὸν dell'archimandritato del SS. Salvatore di Messina (XII secolo)*, Messina 2011 (*Atti-Convegni-Ricerche ISSR-Messina*, 3), pp. 78-91.

ad Istanbul), di cui una con la *manus Dei* sul fondo e l'altra con una breve iscrizione sul labbro²¹; quella classicheggiante al santuario di *Hosios Loukas*, che mima un tripode antico²²; due bacini frammentari nel *Museo della Cultura Bizantina* di Salonicco²³.

La forma semisferica del bacino, il diametro contenuto e la destinazione ad acqua inerte accomunano tali raffronti con la tipologia sperimentata a Messina, dove viceversa si scartò la soluzione più aulica dell'ampia vasca alimentata a zampilli, privilegiata a Costantinopoli (nella *phiale* perduta della *Nea* nel Grande Palazzo e in quella dei SS. Quaranta, nell'esemplare del nartece della S. Sofia,) ²⁴ e alla Grande *Lavra* dell'Athos²⁵. Piuttosto è nel Meridione italiano che la scelta di Luca trova un aggancio più prossimo, al filone artigianale di manufatti lapidei a funzione lustrale o battesimali, cui appartengono i due bacini nella chiesa del Rosario di Calanna (RC)²⁶ e in quella dell'Annunziata a Minuta di Scala (SA)²⁷. Eppure l'opzione dell'Archimandrita pare essersi configurata in una modalità più esclusiva, che finisce anzi per sconfinare in una certa eccentricità.

Oltre al pregio del materiale ed al ricorso alla maestranza contemporaneamente impegnata per il sovrano, la *phiale* dell'Acroterio registra un'articolazione ornamentale piuttosto composita, con l'inserto figurativo (i Profeti) che è tuttavia esente da una caratterizzazione propriamente fisionomica. Ricondotto alla variante nord-europea del fonte battesimali provvisto di *Maskenköpfe*²⁸, infatti, il bacino messinese esibisce uno sforzo di caratterizzazione individuale²⁹,

²¹ A. MEGAW, *Notes on Recent work of the Byzantine Institute in Istanbul*, Dumbarton Oaks Papers, 17/1963, pp. 333-367, in part. p. 348 (e fig. 4).

²² G. PALLIS, *Λιθίνες φιάλες και κολυμβήθρες με ανάγλυφο διάκοσμο της μέσης και ύστερης βυζαντινής περιόδου από την Ελλάδα*, Δελτίον τής Χριστιανικής Αρχαιολογικής Ετερείας, 33/2012, pp. 119-130, in part. pp. 122 e n. 25, 124 (con l'improbabile ipotesi di un'origine classica del pezzo).

²³ *Ibidem*, p. 122 e n. 25.

²⁴ L. BOURAS, *Dragon Representations on Byzantine Phialae and Their Conduits*, Gesta, 16/1977, pp. 65-68; importanti osservazioni al riguardo in A. GUIGLIA, Il "cantaro", in *La fontana del chiostro dei Ss. Quattro Coronati a Roma. Storia e restauri*, a cura di L. Barelli, Roma 2003, pp. 79-94; A TADDEI, *Monuments and Epigraphic Evidence from the City and Suburbs*, in *The Sculptures of the Ayasofya Müzesi in Istanbul. A short Guide*, a cura di C. Barsanti – A. Guiglia, Istanbul 2010, pp. 35-55, in part. pp. 45-47.

²⁵ L. BOURAS, *Some Observations on the Grand Lavra Phiale at Mount Athos and its Bronze Strobilion*, Δελτίον τής Χριστιανικής Αρχαιολογικής Ετερείας, 8/1975-1976, pp. 85-96; inoltre si veda G. MILLET, *Phiale et simandre à Lavra*, Bulletin de correspondance hellénique, 29/1905 (= *Recherches au Mont-Athos III*), pp. 105. Sulla tipologia dell'ampio bacino lustrale in area bizantina, un'interpretazione troppo estensiva è stata fornita da F. BROILO, "Cleanses the Sins with the Water of the Pure-Flowing Font": *Fountains for ablutions in the Byzantine Constantinopolitan context*, Revue des Études Sud-Est Européennes, 47/2009, pp. 5-24; EADEM, *Fons mirabilis: appunti per uno studio sulle fontane bizantine per le abluzioni*, Porphyra, 8/2011, pp. 87-97.

²⁶ M. K. GUIDA, *I capitelli di Calanna e Milanesi*, Vibo Provincia, 6/2002, pp. 4-7.

²⁷ M. FALLA CASTELFRANCHI, *L'edificio battesimali: architettura, ritualità, sistemi idraulici*, in *L'acqua nei secoli altomedievali*, Atti della LV Settimana internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 12-17 aprile 2007), Spoleto 2008 (*Settimane di studio della Fondazione Centro di Studi sull'Alto Medioevo*, 55), pp. 1173-1236, in part. p. 1235.

²⁸ G. PUDELKO, *Romanische Taufsteine*, Berlin 1932, p. 27, seguito da E. ZINZI, *La conca del Patirion (1137). Un recupero e alcune considerazioni sulla cultura figurativa dei monasteri italo-greci del Sud in età normanna*, Rivista Storica Calabrese, 6/1985 (= *Studi storici e ricerche archeologiche sulla Calabria antica e medioevale in memoria di*

che però non riesce a superare la semplice variazione di barbe e capigliature. Ciononostante, a parte la generica indicazione di maturità o senilità, ci si chiede quali elementi potrebbero additare l'identità delle singole figure, poiché l'unica riconoscibile per via del *titulus* superstite è persino estranea ai caratteri iconografici generalmente riferibili al profeta Isaia. In sostanza pare essersi attuato un compromesso tra il massimo potenziale dello scultore – di fatto è l'unico episodio figurativo nelle opere di *Gandoûlphos* – e il men che minimo bagaglio richiesto dalla pratica figurativa nella tradizione religiosa bizantina: individuazione di un canone (qui del tutto generico) ed apposizione onomastica.

La sopravvivenza delle prescrizioni liturgiche contenute nel *typikon* del monastero del Salvatore permette di apprendere qualche notizia aggiuntiva. Tra le commemrazioni eortologiche elencate nel Sinassario, la veglia cosiddetta “delle Luci”, fissata alla sera precedente la festa del Battesimo di Cristo, riveste una particolare rilevanza, pari all’eccezionale dipanarsi di pericopi e tropi, tutti elencati nella rubrica corrispondente³⁰.

Nel vertere sull’esaltazione tipologica dell’elemento acquatico lungo la storia degli Israeliti, i brani veterotestamentari valorizzano il già citato Isaia, insieme ad Elia, Eliseo e allo stesso Mosè, cosicché l’identificazione automatica delle quattro teste sul bacino coi volti dei Profeti Maggiori (Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele) non è, a mio giudizio, del tutto scontata³¹. Soprattutto, la descrizione della lunga funzione rituale delle Luci restituisce con maggiore chiarezza i dati sull’uso e sulla collocazione del manufatto: la processione dei monaci, l’Archimandrita in testa, si recava presso la *phiale* per la consacrazione delle acque in essa contenute, ma il ritorno doveva effettuarsi “rientrando” nel ναός, segno che il recipiente era collocato all’esterno dell’aula, anche se non necessariamente in un’area scoperta³².

Da ulteriori passaggi del *typikon*, infatti, si apprende dell’esistenza di un nartece, denominato λίτη, in cui la comunità staziona ed officia in occasioni particolari; su questo nartece si apriva la Porta Bella (ώραῖα πύλη), cioè l’ingresso principale alla chiesa, per il quale verosimilmente doveva svolgersi il transito dei religiosi anche al termine della Grande Consacrazione delle Acque (μέγας

Paolo Orsi [1859-1935]), pp. 431-439, ed in EADEM, *La «Conca del Patirion» ed altre sculture battisteriali d’età normanna nel Sud monastico*, Napoli Nobilissima, 34/1995, pp. 3-18.

²⁹ Il tentativo lo accomuna con certa produzione medio-padana, testimoniata nella conca lustrale del museo “Ala Ponzone” di Cremona. Già associata alla lunetta con la *Maiestas Domini* nelle raccolte del Castello Sforzesco (A. PUERARI, *Museo Civico Ala Ponzone. Catalogo*, Cremona 1976, p. 51 n. 14; cfr. L. COCHETTI PRATESI, *Postille piacentine e problemi cremonesi. II*, Commentari, 27/1976, pp. 194-222 e 218), poi al filone ispirato dallo scultore Nicholaus (A. CALZONA et alii, *Romanico mediopadano: strada, città, ecclesia*, Parma 1983, p. 156), essa presenta tre protomi singolarmente distinte per sesso. La mancanza di specifici indicatori iconografici o epigrafici non permette di precisare ulteriormente a loro identità.

³⁰ *Typikon*, pp. 93-101. La tradizione dei formulari liturgici per la Grande Benedizione delle Acque (per cui si veda *infra*) è ora ripercorsa in N. E. DENYSCHENKO, *The Blessing of the Waters on the Feast of Theophany in the Byzantine Rite: historical formation and theological implication*. PhD diss., Ann Arbor 2008.

³¹ *Contra* in E. ZINZI, *La «conca del Patirion»...*, cit., p. 10, seguita da B. LAVAGNINI, *Ancora sull’Archimandrita Luca, Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Αρχαιολογικῆς Ετερείας*, 4/1964-65, pp. 253-256, in part. p. 256.

³² «Ἐξερχόμενοι μετὰ τοῦ ἱερέως καὶ τοῦ διακόνου [...]. Φθασάντων οὖν εἰς τὴν φιάλην» e «καὶ εἰσερχόμενοι ἐν τῷ ναῷ» rispettivamente in *Typikon*, pp. 99 e 100.

ἀγιασμός) nella Veglia delle Luci. In definitiva, è da ritenersi più che probabile che il recipiente di *Gandoûlphos*, destinato a raccogliere acqua inerte (la rude foratura del fondo va connessa a una tarda destinazione al flusso corrente), fosse ospitato proprio nell'ambiente coperto del nartece: è qui che l'Archimandrita operava il bagno rituale della stauroteca, col quale si compiva peraltro la funzione precipua della *phiale*, di accogliere l'acqua consacrata nella memoria del Battesimo di Cristo.

La presenza della grande croce patente sul fondo (fig. 4), caratterizzata per mezzo delle iscrizioni monogrammatiche come “Croce vittoriosa”³³, sembra voler rendere ragione di questo atto rituale, perpetuandone la memoria a garanzia della sacralità delle acque contenute dal bacino: secondo una tradizione già attestata alla fine del V secolo, esse, poiché benedette nel giorno del Battesimo di Cristo, sono credute salve dalla condizione di corruttibilità comune agli elementi naturali, proprio per effetto estensivo della discesa dell'illustre Bagnante nell'alveo del Giordano³⁴. Quest'ultima fu già connotata *in figura* nella letteratura patristica (vi alludeva sul sito stesso del Battesimo una colonna sormontata da un trofeo cruciforme)³⁵; essa è poi ritualmente replicata nell'immersione del Sacro Legno: non una reliquia fra tante, ma la ripresentazione di Cristo stesso³⁶. La connessione tra la lettura teofanica degli eventi occorsi al Giordano, l'accezione soteriologica del “seppellimento” *ante litteram* del Salvatore nelle acque del fiume e, di contro, il valore attualizzante degli oggetti rituali (la Vera Croce come *alias* di Cristo) rende piena ragione dei dispositivi cruciformi al fondo della *phiale* di Messina e in quella di *Platamonas* al Museo di Salonicco, nonché della *manus Dei* che nel bacino del *Pantokrator* figurava in luogo della Croce vittoriosa³⁷.

³³ CH. WALTER, *The apotropaic Function of the victorious Cross*, Revue des études byzantines, 55/1994, pp. 193-220; cfr. L. BRUBAKER, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium. Image as Exegesis in the Homilies of Gregorius of Nazianzus*, Cambridge 1999 (*Cambridge Studies in Paleography and Codicology*, 8), pp. 152-155. La prima occorrenza a me nota per il celebre cristogramma si rintraccia, però, sulla torre n. 4 delle Mura marittime di Costantinopoli/Istanbul (per cui si veda W. MÜLLER-WIENER, *Bildlexicon zur Topographie Istanbuls. Byzantion – Konstantinopolis – Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1977, p. 313), risalente agli anni di Teofilo (829-842).

³⁴ IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De Baptismo Christi et de Epiphania*, in *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, XLIX, Lutetiae Parisiorum 1862, col. 366.

³⁵ Cfr. *De situ Terrae Sanctae im ächten Text und der Breviaris de Hierosolyma Vervollständigt*, hrsg. J. Gildmeister, Bonn 1882, p. 24 (testimonianza del pellegrino Teodosio, nella prima metà del VI secolo).

³⁶ A. FROLOW, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961, pp. 48-50.

³⁷ Le rappresentazioni dovevano rimanere ben distinguibili col bacino colmo d'acqua, dando luogo ad una presenza continua dell'elemento iconico attraverso l'effimera superficie dell'elemento liquido. Un effetto simile ma inverso (di rispecchiamento) e relativo ad un flusso continuato è quanto postula Oosterhout per la vasca nel santuario costantinopolitano della Ζωοδόχος Πηγή, dove l'immagine della Vergine sovrastava ed appariva riflessa nel bacino di raccolta delle acque taumaturgiche. Cfr. R. OUSTERHOUT, *Water and Healing in Constantinople*, in *Life is Short, Art Long. The Art of Healing in Byzantium*, Catalogue of the exhibition (Suna and İnan Kıraç Foundation, Pera Museum, 10 February - 26 April 2015), edited by B. Pitarakis, İstanbul 2015 (*Pera Museum Publications*, 73), pp. 65-77 e 75-76.

Una prova di interpretazione per la *phiale* dell’Odigitria Nuova.

Il dispositivo cruciforme, scevro dal corredo epigrafico del νικητήριον e reiterato con più spiccatò intento decorativo, torna sulla superficie esterna dell’altra *phiale*, oggi ospitata presso il *Metropolitan Museum* di New York (fig. 5) e qui pervenuta come donazione di John Pierpont Morgan nel 1913, non molti anni dopo la scomparsa del manufatto dal luogo della sua originaria collocazione: la chiesa già monastica del Patire, presso Rossano Calabro³⁸.

Il bacino, anch’esso ricavato da una spoglia antica in marmo pentelico, ricalca l’articolazione dell’omologo messinese, con la sola omissione delle protomi antropomorfiche a scandirne il perimetro. L’ornamentazione è quindi immune da ripartizioni, cioè libera di snodarsi senza soluzione lungo il perimetro esterno del vaso, immediatamente al di sotto dell’orlo. Essa ha perciò aspetto modulare e consta di tralci intrecciati ad andamento sinusoidale, dalle estremità e propaggini alternativamente sovrapposte o sottomesse e talora caratterizzate da reciproco intreccio. La partitura complessiva assume l’aspetto di una treccia continua ad ampie maglie, che si distendono con andamento clipeiforme per ospitare infiorescenze a forma di grappolo su peducci turgidi. Al di là dell’interpretazione simbolica che si è voluta tentare (si è attribuito alle spighe un significato eucaristico)³⁹, ritengo interessante notare che solo in due casi, peraltro accoppiati, le infiorescenze sono accompagnate da coppie di elementi fogliati; pressappoco in asse con questa variante si rintraccia una delle quattro croci che sottostanno simmetricamente all’intero decoro fitomorfico, determinandolo virtualmente in quadranti.

Più significativa è la corrispondenza di questo settore ornamentale con un punto di vista privilegiato per chi si dispone ad osservare l’iscrizione che corre al di sopra, sul piatto del bacino (fig. 6): composta da cinque dodecasillabi bizantini incisi ad orientamento centripeto, essa è dunque leggibile con rotazioni ad angolo retto, da una parte e dall’altra della postazione primaria (cioè frontale): «ai tempi del potente re Ruggero, quando il venerabile Luca ottenne il governo dei monaci, fu realizzato questo vaso, a 6645 anni dall’inizio dei tempi»⁴⁰. In questo senso i versi risultano associabili per coppie indipendenti dall’ordinamento sequenziale e piuttosto associati in forza dei rispettivi punti di vista; il senso di tali accoppiate prospettive è rivelato, del resto, nello stesso dettato dell’epigrama.

³⁸ L. CASTELNUOVO TEDESCO – J. SULTANIAN, *Italian Medieval Sculpture in the Metropolitan Museum of Art and the Cloisters*, New York 2010, pp. 42-46. La conca risultava perduta all’inizio del secolo scorso, come risulta da G. COZZALUZI, *Lettere calabresi. Lettera V: Urna marmorea del Patirio*, Rivista Storica Calabrese, 8/1900, pp. 650-652; cfr. P. ORSI, *Chiese niliane. II. Il Patirion di Rossano*, Bollettino d’Arte, 2/1923, pp. 529-562, poi in IDEM, *Le Chiese basiliane della Calabria*, Firenze 1929, pp. 105-144, in part. p. 137. Inosservata passò la nota di G. PUDELKO, *Romanische Taufsteine...*, cit., p. 27 tav. I.3, con la curiosa menzione di un fonte proveniente da S. Maria del Patos, in Calabria, che egli indicava esistente nella collezione del Metropolitan. Solo nel 1985 fu data notizia dell’effettivo riconoscimento, in L. CASTELNUOVO TEDESCO, *Romanesque Sculpture in North-American Collections*, Gesta, 24/1985, pp. 61-76, ed in E. ZINZI, *La «conca del Patirion»...*, cit.

³⁹ *Ibidem*, p. 8, seguita da M. A. MASTELLONI, *Un’officina...*, cit., p. 167, in relazione all’analogo motivo nella *phiale* inv. A 250 del Museo regionale di Messina (per cui si veda *infra*).

⁴⁰ «Πηγὸς κραταιοῦ τοῖς χρόνοις Ἱογερίου / τοῦ πανοσίου Λουκᾶ τῶν μονοτρόπων / ἄρχειν λαχόντος σκεῦος εἴργασται τόδε / πέμπτῃ σαρακοστῇ πρὸς ἔξακοσίων[ν] / ἐκτῇ τε χλιάδι παρόδῳ χρόνων» in A. RHODY, *Byzantinische Epigramme...*, cit., p. 757 (trad. mia).

Se infatti il primo verso menziona gli «anni del potente re Ruggero», l'ultimo verso, che gli è contiguo a ritroso e che conclude la complessa perifrasi di datazione del bacino (1136/1137), allude proprio all'incendere degli anni della Creazione, così stabilendo una connessione diretta tra il flusso diurno del tempo creato ed il momento, allora presente, che dall'esercizio della regalità di Ruggero riceveva il suo nome proprio. Inoltre il secondo e il terzo verso, leggibili *ictu oculi* con una rotazione simmetricamente opposta alla precedente, ricordano entrambi il benefattore cui si doveva la realizzazione e la destinazione dell'arredo marmoreo, richiamando alla memoria il legame carismatico con la locale comunità monastica: Luca, in effetti, appena un lustro prima aveva «ottenuto di governare» i monaci del Patir per la conferma di re Ruggero. Inoltre, è la mai sopita relazione con la comunità di provenienza a essere evocata: il nome di Luca riceve dapprima la sola premessa di venerabilità acquisita nello stato di perfezione monacale (*πανόσιος* in luogo di *πατήρ ήμῶν* e *μέγας ἀρχιμανδρίτης*, che lo accompagnano sul bacino dell'Acroterio), seguita da una più esplicita attribuzione di autorità, che è però riferita a un evento trascorso, «avendo [Luca] ottenuto il governo dei monaci» (egli fu eletto certamente, ma subito dopo elevato a capo dell'Archimandra messinese).

Occorre però soffermarsi sull'ambiguità della categoria grammaticale utilizzata (*ἀρχεῖν λάχοντος*), che lascia sfumati i contorni del valore presente, oscillante perciò tra una devota reminescenza ed una condizione d'influenza ancora operativa⁴¹. Le conseguenze di questo monito vanno, a mio avviso, indubbiamente connesse alla data di realizzazione indicata nell'epigramma, che per il calcolo indizionale va circoscritta tra il settembre 1136 e l'anno successivo. In effetti, il *Regnum Siciliae* soffriva allora una seria minaccia da parte dell'imperatore Lotario di Supplimburgo, che con l'appoggio dell'altro papa regnante, Innocenzo II (ormai riconosciuto legittimo con ampi consensi), penetrava nei territori settentrionali del Regno. In maggio le armate imperiali riuscivano a sbaragliare i soldati del Re normanno asserragliati nel castello di Bari⁴². La cronaca di Falcone Beneventano ricorda che a quella notizia tutti i centri costieri «fino a Taranto e alla Calabria» anelavano ad essere liberati dalla tirannide di Ruggero⁴³. Non credo trattarsi di un'indicazione precipitosa⁴⁴, date le effettive condizioni di accessibilità della Sibaritide a partire dalla marina tarentina, cui era ed ancora è collegata, in maniera più che agevole, dall'arteria viaria para-ionica. Il poggio su cui lo stesso monastero del Patir si affaccia verso Nord rappresenta uno degli avamposti più validi per l'osservazione della linea di costa, fino al porto di Taranto, apprezzabile all'orizzonte nei giorni più tersi.

⁴¹ Benché sia assente, come rilevato, la specifica titolazione dell'igumeno, è a Luca che si doveva la conferma dei privilegi economici, dunque la sopravvivenza di un tenore agiato per la comunità del Patire (cfr. *supra*).

⁴² G. CIOFFARI, *Storia della Basilica di S. Nicola di Bari. L'epoca normanno sveva*, Bari 1984, pp. 153-155. Di lì a poco sarebbero cadute Lagopesole e Melfi, dove Innocenzo II, ottenuta ormai la sottomissione di Montecassino per le trattative di Bernardo di Clairvaux e radunata nel *castrum* alle pendici del Vulture la solenne assise conciliare, avrebbe vibrato l'anatema finale contro Anacleto, il «papa di Ruggero»; cfr. PETRUS DIACONUS, *Chronicon monasterii Casinensi*, IV, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, LXXIII, coll. 931-932.

⁴³ FALCO BENEVENTANUS, *Chronicon*, a cura di R. Matarazzo, Napoli 2000 (*Thesaurus Rerum Beneventanarum*, 2), p. 158.

⁴⁴ Come espressione retorica la giudica F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande et en Sicile*, II, Paris 1907, p. 67.

Non meraviglia allora che il monastero dell’Odigitria Nuova, vedetta sul bacino marittimo e sulla foce del Crati (il cui letto fungeva a sua volta da passaggio a Sud, fino a Cosenza) apparisse un baluardo da difendere ad ogni costo, nel delicato frangente della primavera 1137. Curiosamente si riproponeva allora l’evidenza di una crucialità che già aveva diretto, quindici anni prima, le munifiche attenzioni del giovane Ruggero, ancora Conte, nei riguardi dell’avventura monastica di Bartolomeo da Simeri, acerba ed insidiata dalle gelosie del patriziato e del clero locale⁴⁵. Ma oltre alla lusinga del più tardo donativo di Luca, il tono dell’iscrizione a coronamento del bacino sembra improntato a ferma perentorietà, con l’evocazione consecutiva del potere regale ed insieme dell’autorità spirituale dei superiori, irrevocabile una volta concessa⁴⁶.

La *phiale* del logoteta Nicola: un dono alla Madre di Dio.

Più feriale è la vicenda che appare connessa alla *phiale* parallelepipedo in Breccia di Taormina, inv. A 250 del Museo regionale di Messina (fig. 7). Già allegata al gruppo di sculture per cui ritengo probabile l’intervento sostanziale dell’unico artefice *Gandoúlphos*, essa è purtroppo interessata da un generale fenomeno di abrasione artificiale delle superfici, che compromette la lettura degli originari piani plastici. Spuria è inoltre l’escavazione di un recesso ovoidale su uno dei lati, per cui è stata proposta la funzione di alloggiamento per un reliquiario connesso all’eventuale impiego del manufatto come piede d’altare⁴⁷. Non è chiaro se quest’ultima possibilità, comprensiva dell’apposizione di una mensa sull’orlo, abbia contribuito all’erosione dell’iscrizione che anche in questo caso correva, con orientamento centrifugo, intorno alla cavità circolare ricavata in cima al cippo. Ma già la *facies* lapidea variegata e irregolare offusca di per sé la lettura dell’epigrafe (fig. 8). Il tutto è da unire alla penuria di dati sulla provenienza del pezzo, prima dell’ingresso nella raccolta (1912)⁴⁸.

La divulgazione dei contenuti dell’iscrizione ha riguardato dapprima gli ultimi due versi⁴⁹, mentre più recentemente è stata prodotta la prima edizione dell’intero epigramma⁵⁰. Quest’ultima,

⁴⁵ Cfr. G. BRECCIA, *Nuovi contributi alla storia del Patir. Documenti del Vat. gr. 2605*, Roma 2006, pp. 84-85.

⁴⁶ Il valore non trascurabile dell’enfasi posta sull’evocazione di Ruggero è già stato suggerito in A. IACOBINI – A. M. D’ACHILLE, «Ai tempi del potente re Ruggero...». *Aubin-Louis Millin a Santa Maria del Patir*, in *L’Officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro*, II. *Immagine, Memoria, Materia*, a cura di G. Bordi et alii, Roma 2014, pp. 245-256 e 256 n. 25.

⁴⁷ F. GANDOLFO, *La Sicilia*, in *La scultura d’età normanna tra Inghilterra e Terrasanta. Questioni storiografiche*, a cura di M. D’Onofrio, Roma-Bari 2001, pp. 199-223, in part. p. 200. Nel caso in cui ciò sia avvenuto, non può che imputarsi ad un impiego secondario dell’originaria *phiale*.

⁴⁸ La *phiale* risulta incamerata durante i “recuperi” sul pianoro del SS. Salvatore dei Greci (sito del secondo monastero basiliano, eretto in età moderna), a fianco della filanda Mellinghoff che ospitò il Museo civico all’indomani del terremoto del 1908. Qui furono accumulate le opere raccolte in città, dopo la catastrofe; cfr. Messina – Archivio del Museo regionale, *Registro di entrata ed uscita del materiale d’arte del deposito Mellinghoff*, n. 886 (21 novembre 1912). Ringrazio il dott. Agostino Giuliano per la cortese informazione.

⁴⁹ V. von FALKENHAUSEN, *I funzionari greci nel Regno normanno*, in *Giorgio di Antiochia: l’arte della politica in Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l’Islam*, a cura di M. Re – C. Rognoni, Palermo 2009 (= *Byzantino-Sicula*, 5), pp. 165-200, in part. p. 187 n. 31.

però, registra lacune, incertezze nello scioglimento di alcune abbreviazioni e nella lettura dell'intero secondo verso, il tutto da imputare alle già citate caratteristiche di evanescenza del tracciato epigrafico e di scabrosità del litotipo, ma anche a certe anomalie morfologiche e prosodiche del dettato. Sulla base di un'ispezione diretta del manufatto, ritengo doveroso esporre, qui di seguito, la mia personale proposta di lettura, segnalando in corsivo lo scioglimento del secondo verso (con la correzione degli errori di itacismo, che trascrivo in nota)⁵¹:

+ Ὡς δῶρον οὐσα τοῦ Θ(εοῦ) καὶ Μ(ητέ)ρα
...]ον πενιχρόν μία ἔνωσις Πα(ρ)θ(έ)νε
ὅπερ φέρει σοι Νικολάου φιλότης
...]τὸν τρόπον τε καὶ λογοθέτης.

+ Come dono (...) misero, o Vergine, a te che sei – unione singolare – Madre pure, di Dio, questo ti offre la devozione di Nicola (...) Logoteta.

Una tale proposta chiarisce che la destinataria del donativo – cioè della *phiale* – altri non è che la *Theotokos*, solennemente invocata col ricorso al paradosso della maternità unita in un'unica persona allo stato di permanente verginità. Non è certo, invece, che questa compresenza di ruoli trovasse riscontro in una condizione parimenti binaria del donatore, la cui apposizione di Logoteta (cognome o dignità?)⁵² è introdotta dall'indicazione di addizionalità.

Talune occorrenze documentarie rivelano l'esistenza, nella Sicilia del XII secolo, di ben due personaggi identificabili con Nicola Logoteta, di cui il più anziano sembra essere il maggiore indiziato per la committenza della *phiale* messinese⁵³. Si tratta del figlio del notabile *Scholarios*, personaggio vicino a Ruggero il Gran Conte. Dopo l'esperienza secolare, Scolario si ritirò a vita monastica (con la scelta di Saba come nome di religione) nel cenobio da lui fondato e dedicato al Salvatore, presso la fiumara Bordonaro, a Sud di Messina. Scolario/Saba fu fratello di Nicola, anch'egli poi monaco con il nome di Nicodemo, fondatore di un altro monastero sulle fertili colline a ridosso di Capo Peloro (*le Masse*), intitolato alla Madre di Dio ed appunto ricordato dalle fonti coeve εἰς τὸν Μάσσαν e successivamente anche *de Austro*, in rapporto ai venti che più sconvolgono il corridoio dello Stretto⁵⁴.

⁵⁰ N. IT 24 in A. RHOBY, *Byzantinische Epigramme...*, cit., pp. 472-473.

⁵¹ Al v. 1, riprendendo l'annotazione di Rhoby, credo possa restituirsì la voce μητέρα, al nominativo, corretta prosodicamente e già assestata sull'esito odierno del neogreco (derivato dall'originario μήτηρ). Per il v. 2 (per cui Rhoby proponeva ...]ΑΡΟΝΜΗΝΩΣΠΙΑΝΕ), propongo l'aggiunta di alcune lettere a discapito della lacuna iniziale (e più oltre un *alpha* mancante, in nesso con l'*eta*), la correzione dell'*alpha* iniziale in *chi* e, pertanto, la trascrizione complessiva: ΟΝΙΕΝΧΡΟΝΜΗΑΕΝΩΣΠΙΑΘΝΕ.

⁵² In proposito si veda V. von FALKENHAUSEN, *I funzionari...*, cit., pp. 187-188.

⁵³ *Ibidem*. Cfr. A. RHOBY, *Byzantinische Epigramme...*, cit., p. 473.

⁵⁴ Il monastero esiste oggi in una forma alquanto alterata. In località Castanea delle Furie (comune di Messina), a circa 12 km dal capoluogo (le 7 miglia romane ricordate nelle fonti, di cui alla nota seguente), alcune strutture vengono identificate coi resti del cenobio ed insistono attualmente su due diverse proprietà private. Ringrazio i sigg. Rizzo per la cordialità e la disponibilità nel mostrarmi i ruderi ubicati in prossimità della loro abitazione.

Nicola Logoteta compare per la prima volta tra quanti sottoscrivono il testamento del padre Scolario/Saba (1114), nel quale egli lascia al monastero di Bordonaro «campos, quaemadmodum includuntur prope templum Virginis Austri, quod construxit propriis impensis meus frater germanus dominus Nicodemus», proseguendo: «habeo praeterea in tenimento mei fratris Dom. Nicodemi super campos, quos donavit predicto meo fratri potens Dominus noster Comes Rogerius oves et cetera. Haec omnia doto Templo S. Salvatoris»⁵⁵. È probabile che il monastero della Massa, dopo esser stato incluso nel 1131 tra i monasteri sottomessi all'Archimandra dell'Acroterio, sia poi divenuto grangia di Bordonaro, come conferma esplicitamente un documento di diversi decenni successivo⁵⁶; del resto, nel 1145/1146, una controversia sulle pertinenze di S. Maria si conclude con la vittoria dei monaci, che sono già quelli di Bordonaro.

Intanto, nel luglio 1145, Nicola aveva ricevuto dalla cancelleria regia la conferma del *tenimentum Massae*, donatogli dal padre Scolario e dunque identificabile con quello confinante col monastero della *Theotokos*⁵⁷. Egli era dunque il “vicino” del monastero fondato dallo zio, sui cui terreni insistevano peraltro quei *cetera* confermatigli dal testamento del 1114. Non stupisce, quindi, che egli avesse interessi materiali e spirituali per dotare un oratorio dedicato alla Vergine e, come sembra più probabile, la stessa chiesa della Madre di Dio della Massa, con una tipologia d’arredo ben nota all’ambiente monastico messinese, anzi realizzato dalla maestranza che sempre più appuriamo qualificata in simili imprese.

Una collaudata manifattura.

Un quarto esemplare di *phiale*, dalla provenienza non identificabile, è oggi a Palermo, utilizzato come acquasantiera nella chiesa di S. Maria dell’Ammiraglio, ovvero della Martorana (fig. 9). Si tratta di una conca (cm 22 x Ø cm 56,5) stavolta priva di basamento, ma nuovamente contraddistinta dall’impiego di una spoglia antica, dalle venature del tutto simili a quelle del marmo Proconnesio ed ancora distese su tracciato orizzontale (fig. 9). L’associazione ai materiali messinesi risale all’intervento di Giuseppe Agnello ed è stata confermata dai successivi contributi⁵⁸.

Si è creduto di riconoscervi l’originario fonte battesimale della chiesa dell’Ammiraglio, proponendo una primitiva collocazione presso il pannello musivo raffigurante *Ruggero II incoronato da Cristo*, nel nartece scomparso dell’edificio medievale⁵⁹. La proposta, ancorché suggestiva per l’associazione tra l’istituto monarchico ed il sacramento dell’iniziazione cristiana, trovava già al tempo della sua formulazione un vistoso ostacolo: la conca è infatti alloggiata su di un fusto corredata dalla targhetta che specifica trattarsi del «dono del Duca della Ferla» alla chiesa,

⁵⁵ R. PIRRI, *Sicilia Sacra*, II, Palermo 1733, p. 1004.

⁵⁶ Vat. Lat. 8201, f. 154r, A.D. 1177. Cfr. M. SCADUTO, *Il monachesimo...*, cit., pp. 121-122.

⁵⁷ R. PIRRI, *Sicilia Sacra...*, cit., p. 1004.

⁵⁸ G. AGNELLO, *Le sculture bizantino-normanne del Museo di Messina*, Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, 38/1965-67, pp. 195-200; S. CURČIĆ, *L’architettura*, in *I mosaici di Santa Maria dell’Ammiraglio a Palermo*, a cura di E. Kitzinger, Palermo 1990 (*Monumenti*, 3), pp. 27-67, in part. p. 45.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 45-46 e n. 78.

nell'occasione delle celebrazioni per il sesto centenario del Vespro (1882). Nonostante si proponesse allora che la nota sul patrocinio del Duca sarebbe da riferirsi al solo fusto, col conseguente intervento d'installazione del bacino, esiste l'evidenza documentaria della cessione, non già del solo basamento, ma proprio del «pregevole fonte normanno con ornati a rilievo di stile bizantino»⁶⁰.

La corretta datazione all'età normanna, nella documentazione tardo-ottocentesca, appare insolitamente precisa ed è anzi possibile che quanti produssero l'*expertise* per il Duca, oppure si pronunciarono al momento dell'acquisizione della conca da parte dello Stato, avessero in mente le sculture nell'allora Museo Civico di Messina, in particolare il recipiente datato al 1135 ed il capitello inv. A 249, che era stato rinvenuto al suo fianco nel Forte S. Salvatore – in definitiva, il manufatto stilisticamente più prossimo all'acquasantiera della Martorana. Non essendo troppo lontano il momento della soppressione dell'Asse ecclesiastico (1871), pare probabile che il pregiato cimelio marmoreo avesse raggiunto il mercato degli oggetti d'arte e lì fosse stato intercettato dalla famiglia D'Antoni, cui apparteneva anche lo stimato pittore Andrea, fratello del nostro Duca.

Del resto, sulla stessa superficie del “fonte normanno” si rilevano le prove che l'originaria funzione in un certo momento fu mutata per raccogliere acqua corrente: si notano una foratura superiore, poi tamponata, e la scanalatura per il deflusso, in prossimità della quale gli ornati appaiono notevolmente erosi. In definitiva sembrerebbe che il bacino abbia vissuto una fase profana, al di fuori dell'edificio di culto per cui era stato commissionato.

Comunque, non può trascurarsi che il bacino marmoreo di Palermo, oggi costretto ad una visione depressa dal punto di osservazione rialzato, è un ulteriore esemplare di recipiente in forma di coppa espansa, che consta del solo catino forse a motivo delle originali condizioni del pezzo antico da cui è stato ricavato. Difficile immaginare il tipo di supporto originario, che però, come il fusto odierno, si connetteva al “collare” a modulo minuto, predisposto intorno al piatto della base. Insomma, la *phiale* oggi alla chiesa dell'Ammiraglio s'inserisce, per analogie morfologiche e stilistiche, nel filone di produzione dell'artefice Gandolfo. Nonostante non si possa confermare né ipotizzare che l'arredo sia da riferire ad una qualche fondazione monastica della Sicilia orientale, è possibile almeno rilevare come esso si adatti allo *standard* che riscosse maggior fortuna in quell'ambiente, oltremodo sensibile all'ornato fitomorfico, regolarizzato entro un ordito vagamente geometrico ed intervallato dall'inserimento di elementi cruciformi.

D'altra parte, non è inverosimile che proprio per tali caratteri di perspicuità e riconoscibilità, nonché per l'evidente allusione al linguaggio decorativo medio-bizantino, la committenza di Nicola Logoteta a favore di un piccolo centro monastico nel retroterra messinese – se si vuol essere più cauti, di altro luogo di culto greco – si sia rivolta alla produzione di *Gandoûlphos*. Nobilitato dalla

⁶⁰ Roma, Archivio Centrale dello Stato, *Ministero della Pubblica Istruzione, Direzione Generale di Antichità e Belle Arti*, II vers., II s., busta 248, fasc. 2764: «dono di un fonte normanno» (corsivo mio). Alla notizia fu dato un discreto risalto, essendo il Duca, al secolo Salvatore D'Antoni, un ex-combattente nei moti del '48 (cfr. *Dizionario del Risorgimento Nazionale*, II, Milano 1930, p. 883), evidentemente partecipe degli entusiasmi per la *kermesse* “massonica” che fu il festeggiamento centenario del Vespro; troviamo evidenza della donazione persino in un locale periodico d'ispirazione clericale (*La Sicilia Cattolica*, a. XV n. 154, lun-mar 10-11 luglio 1882).

sua frequentazione dei cantieri edilizi di patrocinio regio o para-regio, come pure dall'esperienza nella confezione di sacri arredi per comunità ellenofone e prelati di prestigio (quale fu Luca di Rossano), questi si disponeva a rispondere in maniera collaudata all'esigenza di provvedere il rito con una marca di alterità che fosse anche espressione dell'alto *status* di tolleranza, se non di esaltazione, che la religiosità greca conobbe sotto il dominio di Ruggero II.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12

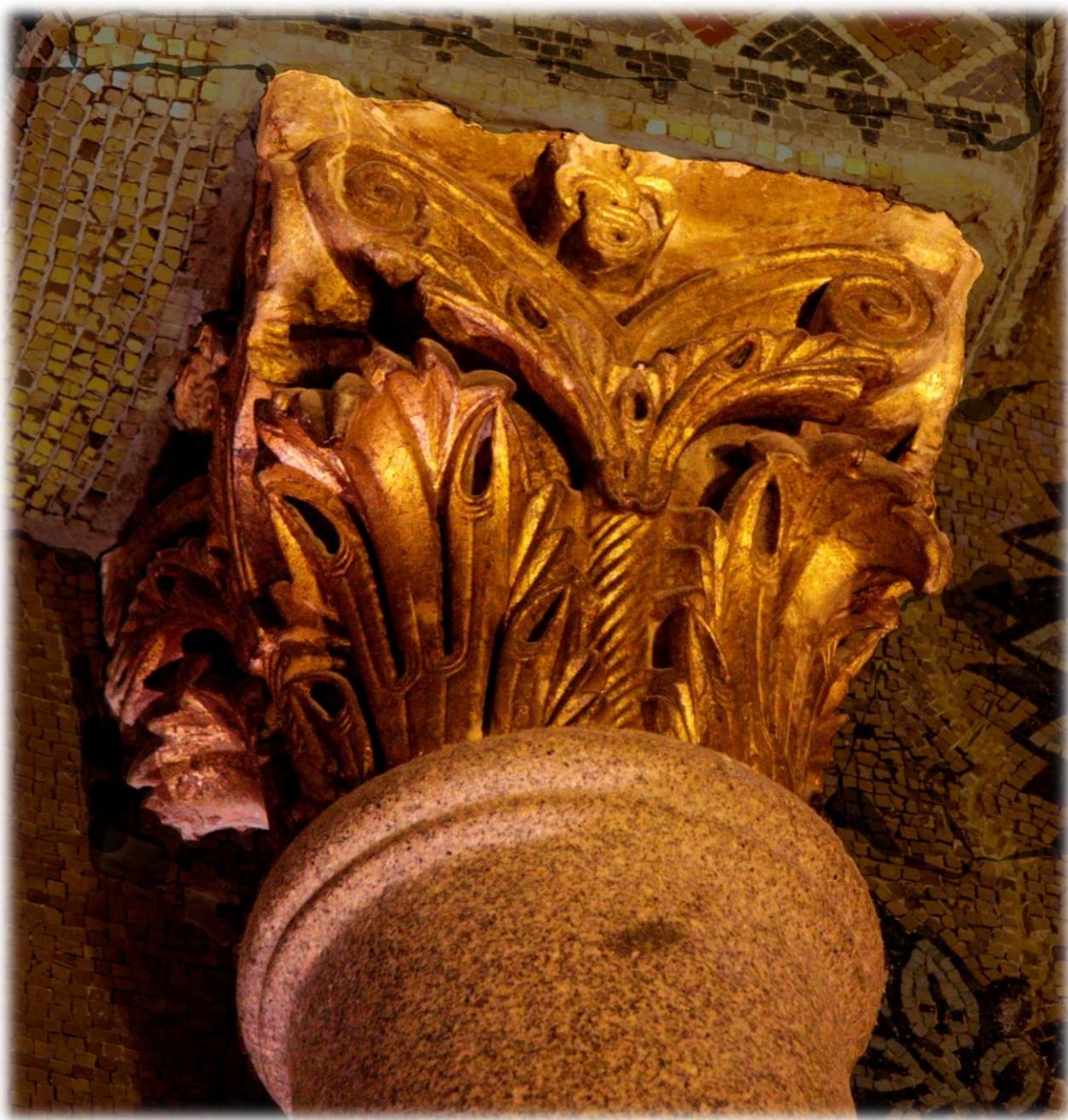


Fig. 13

LA CONTRIBUTION CATALYTIQUE DES ASCÈTES HÉSYCHASTES À LA FORMATION DU PSYCHISME DE LA SOCIÉTÉ BYZANTINE AU COURS DE LA SECONDE MOITIÉ DU 14^{ème} SIÈCLE

Konstantinos Kouvaras

Le mouvement de l'Hésychasme au 14^{ème} siècle.

Le mouvement de l'Hésychasme¹ a émergé aux premiers siècles chrétiens. Ses représentants principaux étaient les ermites et les anachorètes, tandis que le monastère de Sainte-Catherine au Sinaï était un pilier essentiel pour propager sa théologie. Ce mouvement, sans être abandonné au cours du temps, a connu une régénération substantielle dans les milieux monastiques du Mont Athos² au 14^{ème} siècle³, au sein des intenses fermentations théologiques et politiques qui se déroulent à l'intérieur de la zone byzantine et ailleurs.

¹ En ce qui concerne l'Hésychasme au 14^{ème} siècle et le Palamisme, voir F.J. STEIN, *Studien über die Hesychasten*, Holzhausen 1874 ; J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Thèse de doctorat, Paris 1959 ; IDEM, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York 1998 ; G. PODSKALSKY, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus*, Ostkirchliche Studien, 16/1967, pp. 15-32 ; F. VON LILIENFELD, *Hesychasmus*, dans *Theologische Realenzyklopädie*, XV, Berlin 1986, pp. 282-289 ; D.G. KOUTSOURIS, *Σύνοδοι και Θεολογία για τον Ησυχασμό*, Thèse de doctorat, Athènes 1997 ; E. VON IVANKA, *Hesychasmus und Palamismus*, *Plato christianus*, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964 ; A. WENGER, *Bulletin de spiritualité et de théologie byzantines*, Revue des Études Byzantines, 13/1955, pp. 167-173 ; G. MANTZARIDES, *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, Eastern Churches Review, 9/1977, pp. 1-18 ; G. PATACSI, *Palamism before Palamas*, Eastern Churches Review, 9/1977, pp. 64-71.

² J. MEYENDORFF, *Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy*, Dumbarton Oaks Papers, 42/1988, pp. 157-158 ; IDEM, *St. Gregory Palamas...*, cit., pp. 5-69. L'ascétisme développé au Mont Athos au 14^{ème} siècle, comme le patriarche Calliste l'explique dans la vie de Grégoire le Sinaïte, a été basé sur le patrimoine reçu par la tradition chrétienne d'Égypte, de Palestine, de Syrie et du monastère studite à Constantinople. L. CLUCAS, *The triumph of mysticism in Byzantium in the fourteenth century*, dans S. VRYONIS (éd.), *Byzantine Studies in Honor of Milton V. Anastos*, Byzantina kai Metabyzantina, 4/1985, pp. 163-224, en particulier pp. 181-182.

³ Cependant, il est intéressant d'explorer les différences entre la tradition hésychaste telle qu'elle revient au premier plan au 14^{ème} siècle et celle du passé. Pour ce qui précède, voir les articles de G. MANTZARIDES, *Tradition...*, cit., pp. 1-18 ; G. PATACSI, *Palamism...*, cit., pp. 64-71 ; A. DELIKARI, *Άγιος Γρηγόριος ο Σιναϊτης. Η δράση και η συμβολή του στη διάδοση των Ησυχασμού στα Βαλκάνια – Η σλαβική μετάφραση του βίου του κατά το αρχαιότερο χειρόγραφο*, Thessalonique 2004, p. 93. Dans ce cas, Delikari soutient que l'élément supplémentaire que l'Hésychasme acquiert au 14^{ème} siècle est son importance comme mouvement secret-ascétique.

La résurgence du mouvement de l'Hésychasme a trouvé son animateur, réformateur, et défenseur sans égal en la personne de Grégoire Palamas⁴. L'objectif principal de Palamas était la prévalence du débat théologique mis en oeuvre par le moine érudit du sud de l'Italie, Barlaam le Calabrais (1290-1348)⁵, puis continué par Grégoire Akindynos et enfin l'historien Nicéphore Grégoras⁶, les soi-disant anti-hésychastes.

Dans ce cas, la rédaction du volume du Mont Athos en 1340, avec Palamas⁷ comme principal initiateur, et son application sur la controverse⁸ qui avait éclaté au sein de l'Église lors des Synodes successifs à Constantinople, en 1341, 1347 et enfin 1351, a ouvert la voie à la prévalence absolue de l'Hésychasme au-delà des milieux monastiques et aux échelles de leadership de l'Église byzantine⁹. Cela se traduit notamment par le fait que depuis le début de la seconde moitié du 14^{ème}

⁴ PHILOTHEE KOKKINOS, *Λόγος εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, éd. par D. G. TSAMIS, Thessalonique 1985, pp. 429 (n. 10), 563.115₁₅-564.115₁₆₋₁₇ (n. 512) ; F. HALKIN, *Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (XVI^{ème} s.)*, Analecta Bollandiana, 54/1936, p. 60 (n. 2). Palamas est probablement né à l'automne 1296 et décédé le 14 novembre 1359, à l'âge de 63 ans. E. TRAPP – R. WALTHER – H.V. BEYER – H. HUNGER (édd.), *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Vienne 1976-1996, s.v. *Παλαμᾶς Γρηγόριος*, n° 21546 ; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, III, New York-Oxford 1991, p. 1560 ; J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude...*, cit., p. 45 ; K. DYVOOUNIOTOU, *To étoς του θανάτου του Γρηγορίου Παλαμά*, Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών, 1/1924, p. 74 ; A. RIGO, *Grégoire Palamas. Nouveau Chrysostome et nouveau Théologien*, Irénikon, 80/2007, pp. 15-202.

⁵ PHILOTHEE KOKKINOS, *Bίος Ισιδώρου*, éd. par D.G. TSAMIS, Thessalonique 1985, pp. 359.25₄ - 360.25_{5-6, 11-13}. En ce qui concerne Barlaam, Philothée souligne dans la *Vie d'Isidore* que « σοφίᾳ μὲν ίκανῶς ἐντεθραμμένον ἔλληνικῇ καὶ μαθήμασι, τῶν δὲ καθ' ἡμᾶς μαθημάτων καὶ τῆς θείας παιδεύσεως ἀγεντον », et au même moment il note que « καὶ τοῖς τὰ μοναχῶν καθ' ἡσυχίαν φιλοσοφοῦσιν οὐκ ἀγεννὴ τινὰ πειραστὴν αὐτὸν ἐπανίστησι », résultant de « προσβάλλει τοιγαροῦν τοῖς ἐν Θεσσαλονίκῃ μονασταῖς ». JOSEPH KALOTHETOS, *Συγγράμματα*, éd. par D.G. TSAMIS, Thessalonique 1980, p. 370₂₈₋₃₁ (n. 3). Pour Barlaam, voir aussi l'article de J. MEYENDORFF, *Un Mauvais Théologien de l'Unité au XIV^e siècle. Barlaam le Calabrais*, dans *1054-1954 : l'Église et les Églises*, II, Chevetogne 1955, pp. 47-64.

⁶ NICEPHOROS GREGORAS, *Ρωμαϊκὴ Ιστορία*, I-III, éd. par L. SCHOPEN, Bonn 1829-1855 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), II p. 915 ; L. CLUCAS, *The triumph of mysticism...*, cit., p. 171. Cependant, Grégoras, dans le contexte de la controverse hésychaste, souligne le risque d'être imposées à la société, par l'Hésychasme, des normes éloignées des rituels traditionnels et des règles laïques et religieuses.

⁷ L. CLUCAS, *The triumph of mysticism...*, cit., p. 168 (n. 41).

⁸ PHILOTHÉE KOKKINOS, *Λόγος εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν...*, cit., pp. 478.47₅₋₁₀, 591.136₃₀₋₃₄. GREGOIRE PALAMAS, *Συγγράμματα*, I-V, éd. par P. CHRESTOU, Thessalonique 1962-1992, II pp. 501₉₋₁₈, 503₂₆₋₂₇ ; P.K. CHRESTOU, *Γρηγορίου του Παλαμά. Απαντα τα ἔργα*, I-XI, Thessalonique 1994-2009, IV p. 32. Néanmoins, Palamas, dans une lettre envoyée en été 1344 lors de la guerre civile à son ami le moine Bessarion, qui appartenait au monastère de Lavra du Mont Athos, déclare que même si la théologie hésychaste préconisait le rejet du monde matériel, la controverse théologique ci-dessus qui a éclaté au sein de l'Église Orthodoxe ne devrait pas être traitée par « ἀνοχωρεῖν καὶ ἡσυχάζειν καὶ σιωπᾶν, mais par προαγωνίζεσθαι καὶ ὑπεραπολογεῖσθαι καὶ προκινδυνεύειν τῆς εὐσεβείας, parce que c'était τοῖς πᾶσι λυσιτελέστερον, νῦν δὲ καὶ ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ γένους ».

⁹ Sur les Actes du volume du Mont Athos et les Synodes patriarchaux, voir le volume du Mont Athos de 1341 dans *Patrologia Graeca*, CL, p. 1228B ; le volume de 1341 dans J. KARMIRIS, *Tὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας*, I, Athènes 1960, pp. 354-366 ; le volume de 1347 dans J. MEYENDORFF, *Le Tome synodal de 1347*, Zbornik Radova Vizantoloshkog Instituta, 8/1963, pp. 211-226 ; le volume d'août 1347 dans P. USPENSKIJ, *Istorija Athona III. Athon. Monašeskij II*, Saint-Pétersbourg 1892, pp. 728-737 ; le volume de 1351 dans J. KARMIRIS, *Tὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας*, I, Athènes 1960, pp. 374-407 ; J. MEYENDORFF, *Society and culture in the fourteenth century. Religious problems*, Actes du XIV^e Congrès International

siècle, la majorité des patriarches de Constantinople sont des moines hésychastes provenant du Mont Athos¹⁰ (Isidore I, Calliste I¹¹, Philothée Kokkinos, Macaire, Nil et Antoine IV). Ceci est une preuve tangible de la détermination avec laquelle les hésychastes ont occupé des positions clés au sein de la structure administrative de l'Église¹², capitalisant ainsi la prévalence de l'Hésychasme¹³.

Dans ce contexte, les écrits hésychastes, jusqu'à leur prévalence, s'en tenaient aux textes théologiques avec comme objectif principal d'une part la défense de leurs idées et d'autre part la dégradation des positions anti-hésychastes. Mais à partir du milieu du 14^{ème} siècle, après que l'Hésychasme ait triomphé à propos du conflit précédent, les hésychastes écrivent une série de vies d'ermites, de moines et de prêtres, contemporains et des siècles passés¹⁴, parce qu'ils voulaient montrer la continuité de la tradition hésychaste au cours des siècles. Cependant, les hésychastes introduisent diverses données de leur théologie, en présentant les saints comme des personnes suivant des normes de vie hésychastes, afin de créer un fond littéraire tangible de personnages

des Études Byzantines (Bucarest 1971), édités par M. Berza et E. Stanescu, Bucarest 1974, pp. 111-152, en particulier p. 119. En outre, Meyendorff soutient que les Synodes de 1341 et 1351 forment, au-delà des questions théologiques, une incontestable supériorité de la connaissance religieuse sur les questions politiques, et même sur les questions d'intérêt national de l'Empire byzantin. T. KIOUSOPOULOU, *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική Εξουσία και Ιδεολογία πριν την Άλωση*, Athènes 2007, pp. 58-59. Kiousopoulou, au contraire, souligne que la prévalence du Palamisme au sein du leadership du Patriarcat est repoussée définitivement par les représentants les plus éminents du parti antipalamite, comme Demetrios Kydones. En plus, voir l'article de P. GOUNARIDIS, *Επιλογές μιας κοινωνικής ομάδας (14^{ος} αιώνας)*, dans *To Βυζάντιο ώριμο για αλλαγές. Επιλογές, εναισθησίες και τρόποι έκφρασης από τον ενδέκατο στον δέκατο πέμπτο αιώνα*, éd. par Ch. AGGELIDI, Athènes 2004, pp. 177-185.

¹⁰ J. MEYENDORFF, *Society and culture...*, cit., p. 111.

¹¹ En ce qui concerne le patriarche Calliste I et ses écrits, voir F. HALKIN, *Deux vies de S. Maxime...*, cit., p. 48 (n. 1) et A. DELIKARI, *Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης...*, cit., pp. 31 (n. 1), 32 (n. 8), 40-41 et 46.

¹² A. DELIKARI, *Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης...*, cit., p. 101 ; J. MEYENDORFF, *Society and culture...*, cit., p. 111 (n. 1). Cependant, alors que, traditionnellement, le Mont Athos a été géré par les empereurs byzantins, en 1312 avec un chrysobulle d'Andronic II, la juridiction a été transférée au Patriarcat. Peut-être que ce n'était pas une coïncidence avec l'influence exercée, au 14^{ème} siècle, par le Mont Athos sur les matières ecclésiastiques, et surtout en ce qui concerne les positions prises par les moines du Mont Athos au sommet de la hiérarchie ecclésiastique.

¹³ J. MEYENDORFF, *Mount Athos...*, cit., p. 158.

¹⁴ JOSEPH, *Ευγένιος Τραπεζούντος*, éd. par A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, I, Pétersbourg 1897 (*Fontes Historiae Imperii Trapezuntini*), pp. 52, 55₁₂₋₁₄ et 58₁₅₋₁₈ ; J. KARAGIANNOPoulos, *Πηγαὶ τῆς Βυζαντινῆς Ιστορίας*, Thessalonique 1987, p. 396. Comme exemple typique d'une vie de saint des derniers siècles, nous avons la vie de saint Eugène de Trébizonde, martyrisé sous le règne de l'empereur Dioclétien (284-305) ; la *Vie* a été écrite au cours de la seconde moitié du 14^{ème} siècle par le métropolite Joseph de Trébizonde (1364-1370) avec un esprit fortement hésychaste. CALLISTE, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὄσιον πατέρα ἡμῶν Ἰωάννην τὸν νηστευτὴν καὶ ἐπαίνος εἰς τὴν σεβασμίαν μονὴν τῆς ἀγίας Πέτρας*, éd. par H. GELZER, dans *Kallistos' Enkomion auf Johannes Nesteutes*, Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie, 29/1886, pp. 64-89. De même, le patriarche Calliste I a écrit un éloge sur saint Jean le Nesteutes. Originaire de Cappadoce, Jean a vécu au 6^{ème} siècle et fut patriarche de Constantinople (582-595) sous l'empereur Maurice (582-602). NIKETAS, *Bίος τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου*, éd. par A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, dans *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμίτικης Σταχυολογίας*, V, Saint-Pétersbourg 1898, pp. 169-179. En outre, en même temps, le moine ermite Niketas a écrit la vie de l'archevêque de Crète André (660-740), originaire de Damas ; dans la *Vie*, il est fait référence à son mode de vie hésychaste. PHILOTHEE KOKKINOS, *Λόγος εἰς ἀγίαν Αννοσίαν*, éd. par D.G. TSAMIS, Thessalonique 1985, pp. 63-80. En conséquence, il y a des éloges écrits avec les mêmes objectifs que pour les saints des siècles passés, comme l'éloge de sainte Anysian par Philothée Kokkinos.

historiques et d'améliorer de cette manière l'adoption de l'Hésychasme dans le corps de la tradition ecclésiastique. Par la suite, se présentent des exemples caractéristiques des ascètes qui ont contribué catalytiquement à la diffusion des idées hésychastes dans la société byzantine.

Ermites hésychastes.

Grégoire le Sinaïte.

Un des piliers de l'Hésychasme au 14^{ème} siècle fut Grégoire le Sinaïte¹⁵ (1265-1346) ; sa vie fut écrite par son élève, le patriarche Calliste I¹⁶. Grégoire a aidé avec Palamas à la prospérité et à la propagation de ce mouvement dans le monde byzantin et ailleurs. Plus précisément, Grégoire le Sinaïte, originaire du sud de Smyrne en Asie Mineure¹⁷, devint moine au monastère Sainte-Catherine du Sinaï, suivant une vie ascétique¹⁸.

Ensuite, Grégoire a vécu à l'endroit isolé de Paroria¹⁹ à Sozopol en Bulgarie, où il a attiré plusieurs moines qu'il a convaincu d'embrasser l'Hésychasme. Plus précisément, son influence sur le peuple était si grande que les personnes de la Thrace et de la Macédoine byzantine, des pays des Bulgares et des Serbes, mais aussi celles des régions au nord du Danube, accouraient vers lui afin de devenir communians et de profiter de ses leçons érémitiques²⁰. Il s'agit d'un exemple typique de

¹⁵ A. DELIKARI, Άγιος Γρηγόριος ο Σιναϊτης..., cit., pp. 67-88. GREGORIOS, *Bίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διηγήσις τοῦ νεοφανοῦς ὄσιου πατρὸς ἡμῶν Ρωμύλου*, éd. par F. HALKIN, dans *Un ermite des Balkans au XIV^e siècle. La vie grecque inédite de saint Romylos*, Byzantion, 31/1961, p. 124₁₋₅ (n. 1). En ce qui concerne la bibliographie sur Grégoire le Sinaïte, voir A. RIGO, *La vita e le opere di Gregorio Sinaita*, Cristianesimo nella Storia, 10/1989, pp. 579-607.

¹⁶ CALLISTE, *Bίος Γρηγόριου Σιναϊτη*, éd. par A. DELIKARI, dans *Άγιος Γρηγόριος ο Σιναϊτης : Η δράση και η συμβολή του στη διάδοση του Ησυχασμού στα Βαλκάνια – Η σλαβική μετάφραση του βίου του κατά το αρχαιότερο χειρόγραφο*, Thessalonique 2004, p. 313, I.2. À propos de la méthodologie d'écriture que Calliste a suivie pour la *Vie du Sinaïte*, il mentionne caractéristiquement que « βούλομαι ἥδη πρὸς ὠφέλειαν τῶν ἐντυγχανόντων ιστορῆσαι ὅσα τε κατ’ ἔγος ἐκείνῳ ἐπόμενος ὄφθαλμοῖς ιδίοις ἐθεασάμην τῶν μεγάλων ἐκείνου κατορθωμάτων, καὶ ὅσαπερ ἀναλεξάμενος ἔφθασα παρὰ τῶν γνησίως ἐκείνῳ παρηκολουθηκότων μαθητῶν, σπουδαίων καὶ ἐναρέτων, καὶ μετ’ εὐφροσύνης διηγουμένων ἀκήκοα ».

¹⁷ *Ibidem*, p. 314 II.

¹⁸ *Ibidem*, p. 315 IV, V, 317 VII et 319-320 IX : « [...] καὶ θορύβου καὶ ταραχῆς τῶν βιωτικῶν ἀπηλλαγμένον παντάπασι ». Puis, quand il est arrivé au Mont Athos « ἐν ἀβάτοις τόποις ἐν ἡσυχίᾳ διάγοντας, ἡσυχαστήριον ἀνφοδόμησεν ἐαυτῷ μόνος μόνῳ τῷ Θεῷ προσλαλῶν », et au même moment « ὅλας τὰς αἰσθήσεις εἰς ἐαυτὸν ἔνδον συναγαγὼν avec καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ».

¹⁹ A.E. TACHIAOS, *Επιδράσεις του Ησυχασμού εις την Εκκλησιαστικήν Πολιτικήν εν Ρωσίᾳ 1328-1406*, Thèse de doctorat, Thessalonique 1962, p. 65 (n. 13).

²⁰ F. HALKIN, *Deux vies de S. Maxime...*, cit., p. 90₁₃₋₁₇ : « ὅλη ἡ Θράκη καὶ ἡ Μακεδονία, ἀλλὰ καὶ ἡ πᾶσα τῶν Βουλγάρων κατοίκησις καὶ τὰ πέρα Ἰστρουν καὶ τῆς Σερβίας, [...] χορτασθῆναι ἐκ τῆς πηγῆς τῶν διδαγμάτων αὐτοῦ τῶν ἀειζώνων ». CALLISTE, *Bίος Γρηγόριου Σιναϊτη...*, cit., pp. 334-335 XIV et 336 XV : « τὸ τῆς ἡσυχίας καλὸν μετὰ λαμπρότητος δαψιλῶς διασπεῖραι μὴ μόνον Ρωμαίων φημὶ καὶ Βουλγάρων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν δήπου τῶν Σέρβων καὶ ἐπέκεινα ». En conséquence, concernant la *Vie de Grégoire*, Calliste souligne que « ἀπαντες πανδημεὶ καὶ κατὰ πλῆθος πρὸς ἐκείνον συνέρρεον ἅπαν σχεδὸν τὸ σύστημα, τὸ κατὰ τὸν τόπον τοῦ Ἅγιου Ὄρους, ...ἀπολαῦσαι τῆς θεαρέστου καὶ κοινωφελεστάτης διδασκαλίας ».

la façon dont l'enseignement hésychaste s'était propagé, au-delà du territoire byzantin à l'époque où il se voyait de plus en plus reduit.

Dans ce contexte, Grégoire a accepté d'éminents visiteurs tels que l'empereur byzantin Andronic III Paléologue (1328-1341), le krali serbe Stefan Dushan (1331-1355) et le tsar bulgare Jean Alexander (1331-1371)²¹, pour lequel il avait écrit des lettres d'enseignement²².

En d'autres termes, le Sinaïte ne s'est pas contenté d'inculquer l'esprit hésychaste à sa société : il a réussi à transformer une partie des moines et ermites, qui entreprirent à leur tour de propager l'Hésychasme notamment dans la péninsule balkanique²³. Un exemple caractéristique est le maître et législateur Antoine, qui a renoncé à sa vie mondaine afin de suivre la vie érémitique au désert et en même temps, il devint maître de la tradition d'Hésychasme et attira une foule de gens²⁴.

Dans cet esprit, Antoine « τὴν κοσμικὴν ἐξέφυγε ταραχὴν καὶ οὐκ ὀλίγους ἐλευθέρους ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας διέδειξε »²⁵. Il émerge donc une image de déclin pour la société laïque pleine de péchés. Pour les hésychastes, la solution n'existant pas dans la société décadente, mais se trouvait grâce à l'isolement du monde et à l'introspection.

²¹ GREGORIOS, *Bίος καὶ πολιτεία...*, cit., p. 126 (n. 3).

²² F. HALKIN, *Deux vies de S. Maxime...*, cit., p. 90₁₉₋₂₂ (n. 3) : « καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς, Ἀνδρόνικον, Στέπανον καὶ Αλέξανδρον, [...] ἐπιθυμητὰς αὐτοῦ πεποίηκεν δι' ἐπιστολῶν διδακτικῶν θαυμασίων ». A. DELIKARI, *Άγιος Γρηγόριος ο Σιναϊτης...*, cit., p. 106. Ces lettres sont aujourd'hui considérées perdues. Selon Halkin, ce dernier Alexander est probablement l'hospodar de Valachie Alexander I (1338-1364), beau-frère de Jean Alexander de Bulgarie.

²³ F. HALKIN, *Deux vies de S. Maxime...*, cit., pp. 90₂₂₋₂₄, 91₁₋₃ : « ἐκ τῶν μαθητῶν ἐκείνου πολλοὶ ἐξανέτειλαν ὡς φαιδροὶ ἀστέρες καὶ τὰ πέρατα κατεκόσμησαν ». CALLISTE, *Bίος Γρηγόριου Σιναϊτη...*, cit., pp. 323-324 XI.1, 327 XI.4 et 330 XI.5. Dans la Vie du Sinaïte a été mentionné un moine, Gerasime, qui aurait étudié auprès de Grégoire et d'Isidore I, et qui, avec le même esprit que le Sinaïte, « ιερὸν σύστημα μαθητῶν συναθροίσας τῇ προθέσει τοῦ ἐντεῦθεν βίου ἀπαναστάντων διὰ τῆς ἐκείνου σπουδῆς ἐπιψηφίζομένου Θεοῦ χώραν ἀπεργασάμενος οὐράνιον καὶ κατοίκησιν μοναχῶν, τούτοις μετέδωκεν ἀκριβοῦς καὶ ἀγγελικῆς πολιτείας ἐν ἡσυχαστηρίοις ».

²⁴ CALLISTE, *Bίος Γρηγόριου Σιναϊτη...*, cit., pp. 345-346 XXIV : « κορυφαῖος διδάσκαλος καταπεμφθεὶς καὶ ἀναδειχθεὶς λαμπρῶς ἀπασι τοῖς μεθ' ἡσυχίαν προσανέχουσι τῷ Θεῷ, [...] τὴν ἔρημον ὄκησε καὶ ἐξ ὅλης ψυχῆς τὸν ἔρημικὸν ἥσπαστο βίον, ...καθηγεμῶν γενόμενος καὶ διδάσκαλος τοὺς σφζομένους κατὰ πλῆθος καὶ οὐ κατ' ἀριθμὸν τινὰ προσήγαγε τῷ Θεῷ ». Plus précisément, Calliste mentionne pour Antoine que « ἐκεῖνος γάρ τὴν ἔρημικὴν ἐκείνην καὶ ἀοίκητον ἐξημέρωσεν γῆν καὶ πόλιν ιερωτάτων ἀπειργάσατο μοναχῶν· καὶ οὗτος πολιστής ἔρημου ἐγένετο, καὶ μὴ μόνον τοὺς ἐν τῷ ὄρει τοῦ Ἀθω ἐνασκουμένους διὰ λόγου καὶ θεωρίας πάντας ἐξημέρωσε καὶ εἰς ἀκριβῆ γαλήνην μετέβαλε, ἀλλὰ καὶ ὅπου ποτε δεήσειεν ἐφιστάμενος, εἰς διαφόρους τόπους περιτρέχων καὶ διερχόμενος παντὶ πιστῷ τοῦ θεαρέστου καὶ θεοφιλοῦς ἔργου τούτου προθύμως καὶ ἐπιπόνως μετέδωκε ». Dans ce contexte, il a agi entre autres à Paroria en Bulgarie où « τὴν βαθυτάτην ἐκείνην καὶ ἀοίκητον ἔρημον, πνευματικὸν ἐργαστήριον ἀπειργάσατο ». Son efficacité était telle qu'il accomplit dans cette zone « τοὺς ἀπηγριωμένους καὶ θηριώδεις ἐκείνους διὰ τὴν χρονίαν ἐν τῇ ληστείᾳ διατριβὴν καὶ λωποδύτας καὶ ἀνδροφόρους μόνῃ τῇ ἐαυτοῦ θεωρίᾳ καὶ παραινέσει εἰς τὸ ήμερώτερον μετεσκεύασε καὶ ποιμένας ἐν ταπεινότερῳ κατέστησε σχῆματι, ἐξ ὧν μάλιστα διεδείχθη καὶ ἡ ψυχικὴ τῶν τοιούτων διόρθωσις καὶ ἐπάνοδος. διὰ ταῦτα καὶ καθ' ἐκάστην ἐκείνῳ προσερχόμενοι καὶ εὐχὰς καὶ εὐλογίας παρ' ἐκείνου ζητοῦντες ἀφθόνους αὐτὰς ἐκομίζοντο ».

²⁵ CALLISTE, *Bίος Γρηγόριου Σιναϊτη...*, cit., p. 345 XXIV : « a échappé à la tourmente du monde et a réussi à libérer beaucoup de gens du péché ».

Grégoire Palamas.

Un peu plus tard arrive Grégoire Palamas, qui fut évêque de Thessalonique (1347-1360)²⁶; les moines de Mont Athos lui inculquèrent l'esprit hésychaste²⁷.

Peu après avoir été ordonné à Thessalonique, Grégoire est allé à Veria, où il a créé une école théologique. Ensuite, il a contacté un moine plus âgé, Job, très apprécié par les moines là-bas. Entre autres, Grégoire a tenté de lui inculquer l'esprit de l'hésychasme, en mentionnant que chaque chrétien doit prier continuellement et en même temps doit plus se référer à Dieu que de respirer, en disant que « μὴ τοὺς ἔξω κόσμου καὶ μοναστὰς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ παιδιάς, καὶ σοφοὺς καὶ ἴδιώτας, καὶ πάντας ὄμοι ταύτα διδάσκειν ώσαύτως καὶ πρὸς αὐτὸ τοῦτ' ἐνάγειν πάσῃ σπουδῇ »²⁸.

À ce stade, Job, écoutant les paroles de Palamas, était en désaccord, arguant que « τῶν ἀνακεχωρηκότων τοῦ κόσμου καὶ μοναστῶν μόνον εἶναι ταυτί, ἀλλ' οὐ τῶν πολλῶν καὶ κατὰ κόσμον ἀπλῶς »²⁹. Grégoire a essayé de surmonter ses objections, mais sans succès. Enfin, Job a été convaincu, grâce à l'intervention divine de la prière, de la justesse des arguments de Palamas et les a pleinement acceptés.

D'après cet exemple, nous notons que le point de vue de Palamas, en ce qui concerne l'application des idées hésychastes dans la vie laïque, a trouvé des oppositions parmi des membres éminents de la communauté monastique comme Job³⁰. Plus précisément, Grégoire estimait que la

²⁶ J. DARROUZES (éd.), *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Les Actes des Patriarches*, V (1310-1376), Paris 1977, n° 2279 et 2314. Grégoire Palamas a été élu métropolite de Thessalonique en 1347, probablement en juin, mais il a été bloqué deux fois à l'entrée de la ville par les Zélotes, qui, à cette époque, avaient pris en charge l'administration de Thessalonique. Finalement, après l'automne 1350, quand Cantacuzène a restauré le pouvoir impérial dans la ville, Palamas est entré à Thessalonique au printemps 1351. En ce qui concerne l'entrée de Palamas dans la ville, voir l'article d'E. TSOLAKIS, *Ανώνυμος λόγος για τον Γρηγόριο Παλαμά*, dans *Μνήμη Λίνου Πολίτη*, Thessalonique 1988, pp. 109-115.

²⁷ PHILOTHEE KOKKINOS, *Λόγος εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν...*, cit., pp. 438.11₃₁₋₃₄ et 439.12₁₋₁₃-440.12₁₄₋₂₉. Dans ce contexte, Palamas vivait « τὸ πλεῖστον ἦν τῷ συντρόφῳ πένθει καὶ τῇ μονώσει νέμων καὶ ἡσυχίᾳ » (p. 485.52₂₉₋₃₀). GREGOIRE PALAMAS, *Ομιλίαι τεσσαροκοντά μία*, dans *Patrologia Graeca*, CLI, p. 417B-C ; NIL, *Ἐγκόμιον εἰς τὸν ἐν ἀγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον Αρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκες τὸν Παλαμᾶν*, dans *Patrologia Graeca*, CLI, pp. 659-660 ; L. CLUCAS, *The triumph of mysticism...*, cit., p. 172. On suppose que le père spirituel de Grégoire Palamas fut le métropolite de Philadelphie Theolippe (1250-1322), *PLP*, s.v. *Θεόληπτος Φιλαδελφείας*, n° 7509.

²⁸ PHILOTHEE KOKKINOS, *Λόγος εἰς ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν...*, cit., p. 457.29₁₋₂₁ (n. 115) : « nous devons enseigner la même chose au-delà des moines et ascètes à tous les autres, les hommes, les femmes, les enfants, les sages, les individus et guider tous nos efforts vers cette direction ».

²⁹ *Ibidem*, pp. 457.29₂₂-458.29₂₃₋₂₄ : « ces points de vue ne concernent pas les gens ordinaires, seuls les ermites et les moines ».

³⁰ PHILOTHEE KOKKINOS, *Bίος Γερμανού*, éd. par D.G. TSAMIS, Thessalonique 1985, pp. 153.42₂₇₋₂₈ ; P. JOANNOU, *Vie de St. Germain l'Hagiortite par son contemporain le patriarche Philothée de Constantinople*, Analecta Bollandiana, 70/1952, pp. 46 (n. 2), 47 (n. 5) et 109 (n. 8). Dans le même contexte, l'historien Joannou soutient que les moines du Mont Athos étaient loin d'adopter les doctrines défendues par Grégoire Palamas. Un autre exemple en plus de Job est le moine du Mont Athos Germanos, dont la Vie a été écrite par Philothée Kokkinos, qui avait dit pour Germanos que « ἐμοὶ τῶν τῆς ἡσυχίας μυστηρίων οὐδὲν οὐδοπωσοῦν κατωρθώθη ». Finalement, il devint Barlaam et lança la controverse théologique, raison principale pour laquelle la communauté monastique du Mont Athos se souda et accepta

théologie hésychaste ne devait pas être appliquée uniquement par les ermites et les moines, mais aussi par chaque chrétien fidèle. De cette façon, Palamas choisit de s'engager ouvertement dans la vie séculière en essayant de donner un nouvel élan à la vie ascétique³¹.

Dans un discours où Palamas s'adressait à la congrégation de Thessalonique, il commence par dire que « μετανοεῖτε, ἥγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν... καταργήσουσα πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἔξουσίαν καὶ δύναμιν ». De même, dans un autre discours, il indique aux fidèles que maintenant l'important est « ἡ πρὸς τὸν μέλλοντα βίον ἐτοιμασία », renforcé par « ἡ τοῦ παρόντος καταφρόνησις κόσμου et τὸ ζῆν κατὰ τὸ ἐγχωροῦν ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα »³².

Sur cette base, Palamas adoptait une vue eschatologique du monde³³ afin d'orienter dans la bonne direction sa congrégation induite en erreur par ses péchés³⁴. Selon lui, la route commençait par le mépris et le départ de la vie laïque, en vue de l'entrée réussie dans la vie éternelle.

Savas le Jeune.

Après Grégoire Palamas, un intérêt particulier se présente dans la *Vie*, écrite par le patriarche Philothée Kokkinos, de saint Savas le Jeune, qui est devenu ascète au Mont Athos³⁵. Savas a reçu à son jeune âge une éducation laïque mais a choisi de se livrer à la recherche intérieure par esprit d'humilité, de prière et de silence³⁶.

Dans l'introduction de la *Vie de Savas*, Philothée se réfère au désordre et à la confusion cosmique, semée par les envahisseurs turcs et par la discorde civile qui avait dominé l'État

l' Hésychasme. En plus, selon l'historien Tafrali, le triomphe de Palamas signale l'échec des idées de la Renaissance dans le territoire byzantin et la prévalence des moines, des riches et des propriétaires fonciers contre les pauvres. J. MEYENDORFF, *Society and culture...*, cit., p. 117.

³¹ NIL, *Ἐγκάμιον...*, cit., p. 662 ; A. DELIKARI, *Ἄγιος Γρηγόριος ο Σιναϊτης...*, cit., p. 101 ; P.K. CHRESTOU, *Γρηγορίου του Παλαμά...*, cit., VIII p. 35 ; IDEM, *Γρηγορίου του Παλαμά...*, cit., IX p. 12.

³² GREGOIRE PALAMAS, *Ομιλίαι...*, cit., pp. 112B et 261D : « repentez, parce que le royaume des cieux est proche [...] pour éliminer toute autorité, pouvoir et force [...] la préparation pour l'au-delà, [...] le mépris de ce monde [...] et de vivre sur la base de l'évasion par les actions mondaines ».

³³ Ibidem, p. 505C-D ; S. KOUROUSIS, *Αἱ αντιλήψεις περὶ τῶν εσχάτων τοῦ κόσμου καὶ η κατά το ἑτο 1346 πτώσις τοῦ τρούλλου τῆς Αγίας Σοφίας*, Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών, 37/1969-70, pp. 219-220 (n. 1, 2) ; S. GIAGKAZOGLOU, *Η σύνθεση Χριστολογίας et Πνευματολογίας στο ἑργο του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά*, Athènes 2001, p. 60. En ce qui concerne la vision eschatologique du monde, voir aussi l'article de L. CLUCAS, *Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: A Parallel to Joachim da Fiore?*, Byzantinische Zeitschrift, 70/1977, pp. 324-346.

³⁴ P.K. CHRESTOU, *Γρηγορίου του Παλαμά...*, cit., 11, 530.17 ; T. LOUGIS, *Επισκόπηση Βυζαντινής Ιστορίας*, Athènes 2011, p. 154.

³⁵ PHILOTHEE KOKKINOS, *Βίος Σάβα τοῦ νέου*, éd. par D.G. TSAMIS, Thessalonique 1985, pp. 283.64₄₈-284.64₄₉ et 289.66_{83.92} ; IDEM, *Βίος Ισιδώρου...*, cit., p. 391.49_{29.33}.

³⁶ PHILOTHEE KOKKINOS, *Βίος Σάβα τοῦ νέου...*, cit., pp. 161, 163.3₁₋₂, 168.5_{1, 7-8, 13}, 170.5₆₄₋₆₅, 173.7₄₃₋₄₅, 174.7₅₄, 174.8₂₂₋₂₅, 180.12₇₋₈, 196.19₂₅₋₂₉, 214.28₁₃₋₁₅ et 272.59_{91.92} : « ὅλιγα δὲ τινα τῶν ἐγκυκλίων φιλοσοφήσας καὶ πρὸς βραχὺ τοῖς ἀρίστοις τῶν ποιητῶν συγγινόμενος, [...] τῷ θεωρητικῷ τῆς ψυχῆς, καὶ τὸν Θεὸν ἐκζητῶν ὁσημέραι μετὰ συντριβῆς καρδίας καὶ πνεύματος ταπεινώσεως, [...] τῇ ἡσυχίᾳ καὶ τῇ συζύγῳ θεωρίᾳ καὶ προσευχῇ ».

byzantin³⁷. En même temps, cela a entraîné « πάσης τῆς Ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς χρήμασί τε καὶ σώμασιν, ἵνα μὴ καὶ ψυχαῖς αὐταῖς, φθειρομένης ὁμοῦ καὶ εἰς τὸ μηδὲν ἥδη χωρούσης, διὰ τὴν καθ' ὑπερβολὴν πλημμυρήσασαν τοῦ γένους ἡμῶν ἀμαρτίαν »³⁸.

Dans ce contexte, Philothée cite le déclin de l'état byzantin et de sa société, qui avaient atteint un point mort à tous les niveaux : sur le plan économique, en termes d'effectifs, mais aussi sur les principes et valeurs morales, soulignant comme raison principale de ce résultat, la pénétration du péché sous toutes les formes et expressions de la vie à Byzance³⁹.

Sur cette base, Savas essaye « τοὺς τῇ θαλάσσῃ τῶν παθῶν καὶ ταῖς τρικυμίαις παλαίοντας, πρὸς τὸν τῆς ἀπαθείας ἔλκυση λιμένα »⁴⁰. Nous remarquons que l'ermite hésychaste propose clairement comme réponse à la souffrance et aux revers de la vie, le détachement par rapport au monde et finalement l'apathie.

En correspondance avec d'autres ascètes hésychastes, dans le cas de Savas « συνέρρεον ἡλικίᾳ πᾶσα καὶ γένος, καὶ γὰρ τοῖς πᾶσιν ὁδηγὸς ἄριστος ἦν, ἀρχουσί τε καὶ ἀρχομένοις, σοφοῖς τε καὶ ἰδιώταις, ἀσθενέσι καὶ ὑγίεσιν, νέοις καὶ γεγηρακόσι »⁴¹.

Sur la base de ce qui précède, il apparaît que l'acceptation et donc l'influence exercée par Savas sur sa société était absolue, incluant moines et laïcs, de toutes les classes sociales, forts ou non, érudits ou non, constituant pour tous un guide et un professeur, c'est-à-dire celui qui leur montrerait comment et vers où ils marcheraient durant leur vie.

Maxime le Kausokalybe.

Maxime le Kausokalybe, originaire du Lampsaque, fut un autre exemple d'ascète hésychaste du 14^{ème} siècle. Il devint moine au Mont Athos⁴², où « ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐν ταῖς ἐρήμοις τοῦ Ἀθωνος διῆγεν, ἀστεγος, ἄοικος, ἀρκούμενος βοτάνων καὶ βαλάνων καὶ καστάνων »⁴³.

³⁷ *Ibidem*, pp. 164.3₃₄₋₃₅, 165.3₄₄₋₄₉, 293.68₃₀, 294.69₂₁₋₂₃ et 298.71₁₋₅ : « τῆς παρούσης κοσμικῆς ἀταξίας καὶ τῆς συγχύσεως, [...] τῶν Ῥωμαϊκῶν πραγμάτων, δεινῶς τὸ τηνικαῦτα νοσούντων καὶ φθειρομένων, καὶ στάσεων πανταχοῦ καὶ πολέμων ἐμφυλίων κατὰ πόλεις ἐγειρομένων καὶ χώρας ».

³⁸ *Ibidem*, p. 290.67₁₇₋₂₄ : « tout au long l'état byzantin, en termes d'économie, de ressources humaines et du moral a décliné jusqu'à la fin, à cause du péché qui avait littéralement inondé les Byzantins ».

³⁹ *Ibidem*, pp. 299.72₁ et 300.72₂₋₁₀.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 279.63₂₋₅ et 281.63₈₃₋₈₄-282.63₈₅₋₈₆ : « d'attirer au port de l'apathie ceux qui luttent avec les tempêtes de la mer des passions ». Dans le même esprit, un interlocuteur de Savas le remercie quand « ὅτι τοσοῦτον ἡμᾶς τὸν ἀμαρτωλὸν ὥκοδόμησας, ὅτι τὰ τέκνα σου ταῦτα τῷ περιόντι τῆς ὑπερβαλούσης ἀρετῆς καὶ τῆς ἀπαθείας πολυτρόπως ἐπαιδαγώγησας καὶ ὠφέλησας ».

⁴¹ *Ibidem*, p. 289.67₅₋₁₃ : « gens ont afflué de chaque âge et nationalité, seigneurs et ressortissants, sages et individus, sains et malades, jeunes et vieux, pour tous il était un excellent guide ».

⁴² F. HALKIN, *Deux vies de S. Maxime...*, cit., pp. 43₂₂₋₂₉, 47₂₄₋₃₂, 67₃₀ et 106₅₋₇ (n. 2). L'éditeur de la *Vie de Maxime* analyse en profondeur l'année de naissance et de mort du saint, né vers 1270 et mort en 1365 à l'âge de 95 ans. De plus Théophane, l'un des deux biographes de Maxime, souligne que « ἐκομιθην ὁ ἄγιος Μάξιμος ὁ Καυσοκαλυβίτης τῇ τρισκαιδεκάτῃ τοῦ ιανουαρίου μηνός, ἐτῶν γενόμενος πέντε καὶ ἐνενήκοντα ».

Dans ce contexte, la réputation de Maxime s'était tellement propagée que « συνέτρεχον πρὸς αὐτὸν οἱ ἐν τοῖς μοναστηρίοις κατοικοῦντες, ἀναρίθμητον πλῆθος, οἱ ἐν ταῖς σκήταις, καὶ μετ' ὄλιγον συνέρρεον καὶ πλῆθος ἐκ τοῦ κόσμου, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ὅχλος πολὺς ἀπὸ τῶν πόλεων, καὶ οἱ ἀκούοντες μεγάλως ηὔφρατίνοντο καὶ ὠφελοῦντο »⁴⁴. Ainsi, on observe que, dans une période d'incertitude, l'influence exercée par Maxime eut un impact significatif sur tous les niveaux de la vie sociale, incluant le leadership politique et ecclésiastique de l'empire, comme le patriarche Calliste I et les empereurs Jean VI Cantacuzène et Jean V Paléologue⁴⁵.

Romulus de Vidin.

Pour mettre en évidence l'influence de la tradition hésychaste au-delà du territoire byzantin et sur le reste du monde orthodoxe, il est important d'explorer la *Vie de saint Romulus* écrite par le moine hésychaste Grégoire le calligraphe. Romulus, originaire du Vidyn au nord-ouest du pays des bulgares au Danube, était un disciple de Grégoire le Sinaïte à Paroria⁴⁶. Dès son jeune âge, il décida de devenir moine au monastère Hodeghetria dans la région de Zagora près de Tyrnovo, la capitale de l'État bulgare⁴⁷.

Grégoire le calligraphe souligne que quand Romulus était au Mont Athos, beaucoup de moines se sont joints à lui. Après la bataille de Maritsa en 1371, destructrice pour les Serbes, les Ottomans ont lancé une attaque sur le Mont Athos, obligeant de nombreux moines, incluant Romulus avec ses disciples, à chercher refuge d'abord à Aulon en Albanie puis au monastère de Ravenitza en Serbie. Ainsi tandis que Romulus était à Aulon « ἐκ τοῦ μοναχικοῦ καὶ ἐκ τοῦ κοσμικοῦ τάγματος πρὸς αὐτὸν ἐρχομένους πολλοὺς τῶν ἐκείνου λόγων ἡδέως ἀκούειν ἐπιθυμούντας· ἥσαν γὰρ ώσει πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα »⁴⁸. Après la bataille de Maritsa, aux visiteurs de Romulus se sont ajoutés des laïcs en plus des moines. En même temps, tous demandaient sa direction, agissant comme des moutons perdus. Par conséquent, on voit qu'au moment où le pouvoir cosmique

⁴³ *Ibidem*, pp. 43₂₄₋₂₅, 44_{5-10, 15-21}, 45₁₋₃, 68₂₀₋₃₁, 69₅₋₈ et 74₂₇₋₂₈ : « la plupart du temps il errait sans abri dans les endroits déserts de l'Athos, et il se nourrissait exclusivement d'herbes, de glands et de châtaignes ». En outre, on apprend pour Maxime qu'il avait « τοσαύτην ὑπομονὴν ἐν τε σκληραγωγίαις καὶ μονώσεσι, [...] ἐφευγεν εἰς τὰς ἐρήμους καὶ σπήλαια, [...] ὅτε γνωστὸς ὑπό τινος ἐγένετο, καύσας τὴν καλύβην ἀνεχώρει ἀλλαχόθεν διὰ τὸ ἀτάραχον καὶ ἥσυχον καὶ ἀπαρησίαστον » (trans.).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 45_{13-17, 20-21} : « afflué vers lui une multitude innombrable de moines et ascètes et après quelque temps des rois, des seigneurs et une grande foule des villes, de sorte que ceux qui l'écoutaient se sentaient très joyeux et avantageux ».

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 38, 48₆₋₇, 58₂₋₁₃, 71₅₋₇ (n. 1, 2) et 43₄₋₆ : « οὐ μόνον δὲ τῶν μοναχῶν, ἀλλὰ δὴ καὶ βασιλέων καὶ ἄρχοντων στήριγμα καὶ ὁδηγὸς πρὸς ὠφέλειαν ». En conséquence, Théophane souligne dans sa propre version de la vie de Maxime que le saint avait été visité aussi par le grand-père de Jean V, Andronic II Paléologue (1282-1328), et le patriarche Athanasios I (1289-1293, 1304-1310).

⁴⁶ GREGORIOS, *Bίος καὶ πολιτεία...*, cit., pp. 111-113 et 116_{3-4, 7-8} (n. 1) : « ὁ μὲν πατὴρ Τρωμαῖος ἦν τὸ γένος, ἐκ δὲ τῶν Βουλγάρων ἡ μήτηρ ». A. DELIKARI, *Άγιος Γρηγόριος ο Σιναϊτης...*, cit., pp. 67, 121 (n. 225) et 269-270.

⁴⁷ GREGORIOS, *Bίος καὶ πολιτεία...*, cit., p. 117_{38-39, 4-8} (n. 2-3).

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 142 (n. 3)-144 (n. 1) : « des foules de moines et de laïcs ont afflué afin d'entendre ses paroles avec plaisir, parce qu'ils étaient comme des brebis sans berger ».

s'effondre, le vide formé est comblé par le facteur monastique, en particulier par les ascètes hésychastes, invités à fournir des réponses à la société qui, ayant perdu son équilibre, était à la recherche de réorientation⁴⁹.

En guise d'épilogue.

En conclusion, la question n'est pas le mouvement de l'Hésychasme, mais sa résurgence lors de la moitié du 14^{ème} siècle, et surtout le rôle influent des ascètes hésychastes dans les affaires ecclésiastiques de leur temps : ils ont non seulement essayé de l'établir dans les milieux monastiques et ecclésiastiques mais ils ont aussi tenté de l'insuffler au peuple byzantin.

Notre présente recherche révèle la nature double des pères hésychastes, qui d'une part recherchaient le départ hors du monde matériel et le calme⁵⁰ et d'autre part se concentraient sur la direction spirituelle du peuple byzantin⁵¹, en particulier les moments où l'État byzantin était en difficulté ou complètement absent. Dans ce contexte, les ascètes du Mont Athos furent reconnus au-delà des limites de l'Athos, ce qui eut comme conséquence les voyages fréquents à l'intérieur et à l'extérieur du territoire byzantin⁵². Dans le même temps, des foules, de toutes les classes sociales, ont afflué vers ces lieux pour recevoir bénédiction et admonition, et, dans une certaine mesure, pour découvrir les principes et les valeurs du mouvement hésychaste⁵³.

Ainsi, les hésychastes avaient été dominés par un sentiment de dette envers le peuple byzantin et le chemin qu'il suivait. Ce sentiment ne leur permettait pas d'abandonner entièrement le monde matériel ; ils gardaient un contact avec la vie civile en vue de sauver ce qui était possible.

En même temps, on distingue la nécessité du monde byzantin de découvrir des réponses aux préoccupations anxieuses, dont le thème principal restait la question de la survie et du destin⁵⁴, parce que l'instabilité de la société byzantine était de plus en plus marquée.

⁴⁹ F. HALKIN, *La vie de Saint Niphon : Ermite au Mont Athos (XIV^{ème} s.)*, Analecta Bollandiana, 58/1940, pp. 19₅₋₆ et 24₁₈₋₂₅ (n. 2) ; A. DELIKARI, *Άγιος Γρηγόριος ο Σιναϊτης...*, cit., pp. 127-128. Puis, dans le monastère particulier de Ravenitza, Romulus est mort.

⁵⁰ PHILOTHEE KOKKINOS, *Λόγοι καὶ ομιλίες*, éd. par V.S. PSEUTOGAS, Thessalonique 1981, p. 236₃₀₋₃₁ : « τὴν ἀναχώρησιν καὶ τὴν σύντροφον ἡσυχίαν ».

⁵¹ L. CLUCAS, *The triumph of mysticism...*, cit., p. 172. L'importance que l'Hésychasme a donné, au 14^{ème} siècle, d'une part à l'expérience mystique individualiste et d'autre part aux questions sociales et politiques de l'époque, n'avait pas dominé l'Église byzantine à ce point.

⁵² PHILOTHEE KOKKINOS, *Bίος Σάβα τοῦ νέου...*, cit., pp. 214.28₂₂₋₂₄ et 261.53₁₋₄-263.53₃₁₋₃₇ ; CALLISTE, *Bίος Γρηγόριου Σιναϊτη...*, cit., pp. 317 VII et 332 XIII.

⁵³ PHILOTHEE KOKKINOS, *Bίος Σάβα τοῦ νέου...*, cit., pp. 189.16₂₅₋₃₄, 189.17₁₋₂, 191.17₂₈₋₃₇, 192.17₆₇₋₆₈, 216.30₂ et 236.41₁₀₋₁₆. Dans le même contexte, Savas s'est trouvé au Moyen-Orient avant de retourner au mont Athos, où « ὁ περιβόητος ἐν ἀσκητικοῖς κατορθώμασιν, οὐχ ἡ τοῦ Ἰορδάνου δὲ μόνον περίχωρος, ἀλλὰ καὶ Παλαιστίνη πᾶσα πρὸς αὐτὸν ἔξεχεῖτο, τῆς φήμης ὁξυτάτῳ πτερῷ πάντας ἐπ' αὐτὸν καλούσης οὐδὲν ἦττον ἡ τὴν Ἰουδαίων φατρίαν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην αὐτὸν καὶ τὸν Βαπτιστὴν πρότερον ».

⁵⁴ L. CLUCAS, *The triumph of mysticism...*, cit., p. 184.

Par conséquent, il semble qu'il y avait un besoin fort d'explorer des nouveaux modes de vie, surtout dans une société assiégée par des problèmes internes et externes, et sclérosée par des valeurs morales. Dans ce contexte, les ascètes et les ermites, en marge de la vie cosmique, présentaient une proposition de vie alternative, fonctionnant en toute tranquillité à une époque plongée dans la confusion et l'agitation. On constate une réorientation de la société byzantine due à l'Hésychasme, qui propose une fuite vers le surnaturel, malgré une sortie réaliste dans le monde réel⁵⁵.

Dans ce cadre, l'Hésychasme, en rapport avec les événements cosmiques à partir du milieu du 14^e siècle, a proposé comme issue le développement d'une introversion pour les Byzantins, en ce qui concerne la non-participation à la vie mondaine, par le détachement et l'apathie, fondant les causes profondes de leur misère non aux arguments rationnels mais aux péchés, aux superstitions et à la colère divine.

L'introversion de la société byzantine, présente dans toutes ses couches, était renforcée par le pessimisme⁵⁶, dû à la survie douteuse d'un État byzantin malformé, au milieu d'une guerre civile et à une époque où les Ottomans tentaient de renforcer leur position sur l'échiquier politique. En outre, la frustration des Byzantins reposait sur la croyance que Dieu les avait abandonnés, lui attribuant leurs souffrances et les injustices subies. Parallèlement, comme le déclin se poursuivait, cette croyance augmentait.

À la même période, la guerre sainte, *djihad*⁵⁷, que les Ottomans faisaient pour remplir leur idéologie islamique, basée sur le Coran, avec pour but ultime la prévalence sur tous les non-musulmans et l'accomplissement de la domination universelle de l'islam dans le monde, a atteint un sommet⁵⁸. En revanche, le côté byzantin, au moment de la résistance, a choisi, à travers l'Église et

⁵⁵ *Ibidem*, p. 165. En outre, la fuite vers le surnaturel et l'abandon de la logique comme base pour résoudre les problèmes de la société de l'époque, s'expliquent à une époque où dominaient la frustration et la stagnation.

⁵⁶ T. LOUGIS, *Επισκόπηση...*, cit., p. 155 ; D. TSAMIS, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Αγιολογικά έργα. Α' Θεσσαλονικείς Άγιοι*, Thessalonique 1985, p. 12 ; E.C. ZEGINIS, *Γενίτσαροι και Μπεκτασισμός. Γενεσιούργοι Παράγοντες του Βαλκανικού Ισλάμ*, Thessalonique 2002, p. 264 ; G. GEORGIADES – ARNAKIS, *Gregory Palamas among the Turks and Documents of his Captivity as Historical Sources*, Speculum, 26/1951, p. 112 ; NICEPHOROS GREGORAS, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, cit., III pp. 52 et 225 ; II p. 591₁₄₋₁₇. Nicéphore Grégoras montre très schématiquement le stress qui avait envahi la société byzantine lors de l'inquiétant cours des événements et de ce qui les attend. D'autre part, il ne combat pas l'idée que le déclin de l'Empire et de l'Église byzantine était basé sur les nouveaux et anciens péchés. S. KOUROUSIS, *Αἱ αντιλήψεις περὶ τῶν εσχάτων τοῦ κόσμου...*, cit., pp. 219 (n. 3) et 220 (n. 1) ; THEODORE METOCHITES, *Ὑπομνηματισμοὶ μα'*, éd. par C.G. MÜLLER et TH. KIESSLING, dans *Theodori Metochitae miscellanea*, Leipzig 1821, p. 258. De son côté, Theodore Métochite exprime le point de vue que le pessimisme est dû au fait « ὅτι ἔθος τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρελθόντα τοῦ βίου ποθεῖν κάκείνων ἡδιστα μεμνῆσθαι ». P. KARLIN-HAYTER, *La Politique Religieuse des Conquérants Ottomans dans un Texte Hagiographique (a. 1437)*, Byzantium, 35/1965, pp. 353-358, p. 358. Dans ce contexte, Karlin-Hayter croit que les conversions volontaires à l'Islam, la plupart du temps, ne se produisaient pas pour améliorer la position de convertis, ni en plus par la crainte de persécution, mais reposaient sur des motifs psychologiques.

⁵⁷ E. TYAN, *Encyclopédie d'Islam*, Leiden – Paris 1975², s.v. *djihad* ; E. ZACHARIADOU, *Istoria και Θρύλοι των Παλαιών Σουλτάνων (1300-1400)*, Athènes 2009, p. 58.

⁵⁸ E. ZACHARIADOU, *Istoria και Θρύλοι...*, cit., pp. 127, 133, 135, 137, 141, 144-145, 153, 157 et 159. IBN-BATTUTA, *Voyages*, I-III, trad. par DEFREMERY et SANGUINETTI, Paris 1982, II p. 180. La caractéristique de l'ardeur avec laquelle les guerriers ottomans faisaient face à la guerre sainte lors de cette période, est, selon Yahsi Fakih que : « [...] la nuit ils

le mouvement d'Hésychasme, une perspective complètement opposée qui favorisait comme mode de vie la recherche intérieure de l'homme pour réaliser la *theoptia* convoitée (la vision de Dieu), en silence et par la prière noétique. Cet objectif serait obtenu en vivant loin de toute vie mondaine et en adoptant un mode de vie ascétique, inculquant indirectement aux Byzantins un esprit de non-résistance⁵⁹, logique qui a finalement contribué à la désintégration et à la nécrose de la société byzantine.

ne dormaient pas. La journée ils ne descendaient pas à cheval. Ils étaient toujours prêts pour la guerre. Ils se sont battus aux régions frontalières pour rendre islamiques ces terres ». I. MELIKOFF – SAYAR, *Le Destân d'Umûr Pacha. Düstûrnâme-I Enverî*, Paris 1954, pp. 45₁ (n. 1, 5), 50₁₁₁₋₁₁₂, 51₁₃₅₋₁₃₆, 55₂₃₃₋₂₃₄, 57₂₆₅₋₂₆₆, 58₂₉₂, 59₃₄₁, 61₃₇₉₋₃₈₄, 64₄₆₇₋₄₇₃, 65₄₇₈₋₅₀₆, 68₅₈₇₋₅₉₀, 69₅₉₄₋₆₀₆, 71₆₇₉₋₆₈₀, 73₇₁₇₋₇₁₈, 75₇₇₃₋₇₇₈, 78₈₆₈₋₈₇₂, 85₁₀₈₄, 87₁₁₃₅₋₁₁₃₆, 89₁₂₂₀, 102₁₆₀₃, 113₁₉₈₃₋₁₉₈₄ et 118₂₁₂₁₋₂₁₂₂. Dans le même esprit, un exemple caractéristique à travers lequel on peut clairement distinguer la ferveur et le zèle avec lesquels les Turcs, Ottomans ou non, s'engageaient dans la guerre sainte au 14^{ème} siècle, est la geste d'Umur Pacha. Ce document historique, à travers lequel émerge la croyance pour la prévalence contre les forces non-musulmanes, chrétiennes occidentales ou orientales, décrit les raids de l'émirat turc d'Aydin en Asie Mineure occidentale, aux îles de la mer Égée et dans les Balkans, incluant la Serbie et les terres bulgares, avant que l'État ottoman se renforce et les inclue dans son territoire quelques années plus tard. Dans ce contexte, la geste d'Umur Pacha se réfère aux gazis, des guerriers destinés à succéder à la domination musulmane sur la terre, soulignant pour les guerriers de l'Islam que « Allah, ils s'écriaient, transforme en facile ce qui est difficile! [...], et ailleurs [...] quel que soit notre destin, Dieu nous montre le chemin », éléments qui créaient un sentiment de peur et donc de pessimisme du côté chrétien (p. 125₂₃₆₈).

⁵⁹ T. LOUGIS, *Επισκόπηση...*, cit., pp. 152-154. Lougis soutient que l'esprit de détachement par rapport aux choses mondiales que l'Hésychasme voulait inculquer aux Byzantins, n'était rien d'autre que des manifestations extérieures d'une capitulation idéologique. De plus, il souligne que l'Hésychasme, avec la complaisance des Byzantins, a aidé entre autres les tendances centrifuges féodales de l'aristocratie byzantine. P. CHARANIS, *Internal strife in Byzantium during the fourteenth century*, Byzantium, 15/1940-1, pp. 208-230, en particulier p. 209. Dans ce contexte, Charanis note que les moines hésychastes, et leur leader Grégoire Palamas, avec l'aristocratie byzantine, ont soutenu Cantacuzène pendant la guerre civile. J. MEYENDORFF, *Society and culture...*, cit., p. 113 ; IDEM, *Mount Athos...*, cit., p. 162. Meyendorff estime au contraire que l'idéologie monastique de l'Hésychasme n'était pas la base pour la détermination du comportement de la congrégation orthodoxe contre les conquêtes ottomanes. Bien que Meyendorff reconnaissse l'existence d'une alliance pour Cantacuzène entre les aristocrates, les moines et les propriétaires fonciers, il ajoute qu'il n'y avait pas d'identification des intérêts économiques entre les deux parties dans leur intégralité, mais seulement des cas isolés à l'égard de ce niveau.

BISANZIO A PARIGI: L'*EXPOSITION D'ART BYZANTIN* AL MUSÉE DES ARTS DECORATIFS NEL 1931

Giulia Grassi

L'*Exposition d'art byzantin* si aprì il 28 maggio 1931 nel *Pavillon de Marsan* al *Musée des Arts Décoratifs*, al *Louvre*, e riunì intorno al presidente Charles Diehl i più grandi rappresentanti degli studi bizantini in Francia. Analogamente all'altro grande evento espositivo dedicato a Bisanzio nella prima metà del Novecento, la mostra *Early Christian and Byzantine Art* del 1947 a Baltimora, non ha però goduto dell'attenzione della critica, circostanza che stupisce visto che entrambe possono offrire un importante contributo alla comprensione dello *status* degli studi bizantini in Europa e negli Stati Uniti nel primo cinquantennio del secolo scorso¹.

L'analisi della mostra parigina, di cui qui si presentano sinteticamente alcuni dei risultati d'indagine, è fondata essenzialmente sulla documentazione, scritta e fotografica, che ho rinvenuto in una serie di archivi a Roma e a Parigi, in particolare negli *Archives de l'U.C.A.D.* al *Musée des Arts Décoratifs*, sede dell'evento². La consistenza e la varietà del materiale rinvenuto mi hanno fornito l'opportunità, rara, di poter ripercorrere la storia dell'esposizione in tutti i suoi aspetti, compreso quello riguardante la rispondenza o meno fra la concezione iniziale di essa, basata sulla scelta di determinati oggetti da esporre, e l'idea definitiva attuata, condizionata non solo dai prestiti che si riuscì ad ottenere.

La documentazione fotografica delle sale conservata nella *Collection Maciet*, ancora al *Musée des Arts Décoratifs*³, ha invece permesso di comprendere i criteri utilizzati nella presentazione degli oggetti e di realizzare di una pianta dell'allestimento (fig. 1)⁴. L'esposizione occupò la 'navata' centrale e le sale che la fiancheggiavano sul lato sinistro. La navata venne divisa, per mezzo di

¹ Ho analizzato le due esposizioni nella mia ricerca di dottorato presso La Sapienza, Università di Roma, tuttora in corso, intitolata *L'arte di Bisanzio tra eredità storica e appropriazione culturale: musei, mostre e restauro in Europa e negli Stati Uniti (XIX-XXI secolo)*. Ringrazio i professori Antonio Iacobini (Sapienza – Università di Roma) e Simona Moretti (IULM, Milano), che hanno seguito il mio lavoro con grande attenzione e partecipazione.

² Ho trovato informazioni complementari a Parigi negli *Archives des Musées Nationaux*, in quelli dell'*Institut National d'Histoire de l'Art* e nel fondo Whittemore del *Collège de France*, a Roma presso l'*Archivio Centrale dello Stato* e negli archivi dell'*Accademia Nazionale dei Lincei* e della *Galleria Nazionale d'Arte Moderna*. Colgo l'occasione per ringraziare il prof. Jannic Durand, *Conservateur général du Patrimoine* e direttore del *Département des Objets d'art* del *Musée du Louvre*, per l'incontro fruttuoso a Parigi nel luglio del 2013.

³ *Exposition U.C.A.D. 309bis/5. 1931-Art Byzantin. Ensembles* (d'ora in poi U.C.A.D. 309bis/5). Le foto, purtroppo prive di didascalie identificative, vennero realizzate dalla celebre agenzia Giraudon.

⁴ Ho realizzato la pianta rielaborandone una del piano terra del museo pubblicata nella *Guide sommaire à travers le Musée des arts décoratifs*, Paris 1905, p. 13.

tramezzi effimeri trasversali, in quattro “sezioni” che si succedevano a partire dalla scalinata dell’ala Rohan e che erano collegate da aperture schermate da tende. Dalla navata si poteva accedere a tre delle sei sale laterali a sinistra (fig. 1: 113, 117/a, 119) mentre sul lato destro le porte erano tutte nascoste da pareti provvisorie. Ho indicato le sezioni in cifre romane (I, II, III e IV), mentre per le sale ho mantenuto la numerazione della pianta del 1905 ma con una piccola modifica in quanto la sala 117, analoga nelle dimensioni alla 113, venne divisa in tre ambienti più piccoli, che ho distinto aggiungendo al numero le lettere a, b, c. Ho poi segnato in arancione le vetrine, in blu i tavoli espositori e in viola alcuni dei piedistalli.

La prima riunione convocata per discutere l’organizzazione dell’*exposition* ebbe luogo il 2 dicembre 1930 al *Musée des Arts Décoratifs*⁵. Ma i primi passi in questa direzione erano stati fatti già l’anno precedente: due lettere testimoniano, infatti, che tra ottobre e novembre 1929 Georges Salles, *conservateur-adjoint* al *Département des Objets d’Art* del *Louvre*, ed Eustache de Lorey, fondatore e primo direttore dell’*Institut français d’art et d’archéologie musulman* di Damasco, avevano preso contatti a questo proposito con due americani, Royall Tyler, collezionista bostoniano che viveva a Parigi e che sarebbe stato uno dei protagonisti indiscussi dell’organizzazione dell’evento, e Thomas Whittemore, della *New York University*⁶.

Al momento della riunione era già stato stilato quello che ritengo essere un documento fondamentale per comprendere l’idea iniziale del comitato organizzatore, vale a dire una «*liste sommaire d’objets pouvant convenir à une exposition d’art byzantin*», datata 1 novembre 1930, che ho rinvenuto sia a Parigi⁷ che in due archivi romani⁸. La lista è anonima ma penso sia stata redatta da Royall Tyler. In una lettera scritta da Georges Duthuit nel suo ruolo di *secrétaire général du comité*, e datata 15 dicembre 1931, si legge: «nous vous envoyons ci-joint la liste, dressée par M. Royall Tyler, des pièces susceptibles de figurer à l’Exposition d’Art Byzantin»⁹. È ragionevole presumere che ci si riferisca proprio alla *liste sommaire*. Direttamente derivati da questa lista generale sono gli elenchi parziali relativi a ciascuno dei ventun paesi stranieri che vennero contattati

⁵ *Archives de l’U.C.A.D. (1863-1993)*, Paris, *Bibliothèque des Arts Décoratifs*, *Exposition D1/182-183* (d’ora in poi U.C.A.D., D1/182-183): U.C.A.D., D1/182, *article 3*. Ringrazio per la loro grande disponibilità Elise Barzun e Laure Haberschill, responsabili dei *fonds patrimoniaux* della biblioteca.

⁶ *Royall Tyler to Mildred Barnes Bliss*, October 23, 1929, *Royall Tyler Papers at Harvard University Archives*, reperibile online nel database *Bliss-Tyler Correspondence*, curato dalla *Dumbarton Oaks Research Library and Collection di Washington* (riferimento all’indirizzo <http://www.doaks.org/resources/bliss-tyler-correspondence/1928-1933/23oct1929>); *Correspondance Thomas Whittemore*, lettera 131 (5 novembre 1929): Paris, *Bibliothèque byzantine*, Collège de France. Un sincero ringraziamento alla direttrice della *Bibliothèque*, Catherine Piganiol.

⁷ U.C.A.D., D1/183, *article 2*.

⁸ *Archivio Centrale dello Stato*, Ministero della Pubblica Istruzione, Direzione Generale Antichità e Belle Arti, Divisione II (1929-1933), busta 71; *Accademia Nazionale dei Lincei*, Fondo Francesco Pellati, busta 6, fasc. 172/2, 1931.

⁹ U.C.A.D., D1/182, *article 3*.

per il prestito¹⁰. La *liste sommaire* è composta da 25 pagine ed elenca 434 voci relative ad oggetti «classés par siècle» dal IV al XIV secolo. I manufatti più importanti sono sottolineati, una o due volte a seconda della loro rilevanza: alla p. 17, quelli del Tesoro di San Marco a Venezia e la stauroteca di Limbourg sono sottolineati tre volte (ma sfortunatamente né Venezia né Limburg accordarono i prestiti richiesti). Il periodo tardo della civiltà bizantina è pressoché assente (quattordici voci in tutto per i secoli XIII-XIV), mentre per i periodi precedenti la situazione è sostanzialmente di equilibrio. La maggior parte degli oggetti da richiedere era conservata nei musei pubblici, nei tesori ecclesiastici e nei musei diocesani, mentre solo una quarantina di essi faceva parte di collezioni private.

Il confronto con il catalogo ufficiale¹¹ ha permesso di constatare che solo poco più della metà delle voci della *liste sommaire* trovò una risposta positiva da parte delle istituzioni contattate. Del resto dalla corrispondenza sono emerse le serie difficoltà incontrate dal comitato organizzatore nell'ottenimento dei prestiti, in particolare da parte dei musei diocesani e dei tesori ecclesiastici ma anche da istituzioni pubbliche, come ad esempio il *Metropolitan Museum* di New York, che non concesse nulla, analogamente a quanto fecero la Russia e il Vaticano. Questa circostanza spiega come mai il contributo dei collezionisti privati e dei mercanti d'arte finì per essere molto elevato, credo proprio in misura proporzionale alla defezione di numerose istituzioni pubbliche e religiose. Ci furono notevoli difficoltà anche nella tempistica. Il comitato aveva stabilito che gli oggetti dovessero arrivare a Parigi entro il 15 maggio, due settimane prima dell'apertura prevista per il 28 dello stesso mese¹². Ma molti di essi arrivarono più tardi, anche due o tre settimane dopo. Le testimonianze in proposito sono esplicite e diverse per natura: i documenti d'archivio; il catalogo ufficiale; le fotografie della *Collection Maciet*, che certificano il riallestimento di alcune vetrine causato dall'inserimento dei manufatti ritardatari.

A proposito del catalogo, è da rilevare l'esistenza di due edizioni di esso, una con 715 numeri di catalogo e l'altra arricchita da un *supplément* per un totale di 770 numeri. La nuova edizione si rese necessaria, ritengo, per varie ragioni: soddisfare la richiesta dei visitatori¹³; inserire nell'elenco oggetti importanti arrivati o in ritardo o in sostituzione di altri promessi ma non inviati; correggere numerosi errori e inesattezze, tra cui la datazione e localizzazione di molti manufatti, come i tessuti, per i quali la revisione riguardò quarantasette numeri di catalogo su centosessanta. Ne è un esempio,

¹⁰ Oltre alla Francia i paesi partecipanti alla fine furono tredici; tra essi i principali prestatori furono la Germania, l'Italia, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti. La Grecia rivestì un ruolo particolare dal momento che l'esposizione venne posta sotto il patronato dei presidenti della repubblica francese e della giovane repubblica greca; inoltre, contribuì alle spese con una donazione di ventimila franchi. L'Italia, per parte sua, giocò il ruolo di primo piano che ho avuto modo di mettere in luce grazie ai documenti negli archivi romani; rimando in proposito al mio articolo *L'Italia all'Exposition d'art byzantin di Parigi del 1931*, in *Ricerche dei dottorandi in Storia dell'arte della Sapienza*, Atti delle Giornate di studio (Roma, 24-26 marzo 2014), a cura di M. Nicolaci – M. Piccioni – L. Riccardi, Roma 2015, pp. 293-300.

¹¹ *Exposition d'art byzantin, Musée des Arts Décoratifs, Palais du Louvre, Pavillon de Marsan* (28 mai – 9 juillet 1931), Paris 1931.

¹² Così nella lettera di Georges Duthuit a Gabriel Millet, 4 maggio 1931: U.C.A.D., D1/182, *article 5*.

¹³ Stando alla documentazione, il catalogo andò a ruba: a molti studiosi che scrissero per richiederne una copia venne risposto che era andato «complètement épuisé». Cito per tutte la lettera di Georges Duthuit all'architetto di Boston Maurice Lavanoux, 24 agosto 1931: U.C.A.D., D1/182, *article 5*.

tra i tanti, la p. 149 (fig. 2a-b): ci sono cambiamenti nella lista di oggetti (i nn. 513bis, 514bis, 514ter sono aggiunti) e alcune correzioni (nn. 511, 515, 516), più la cancellazione della croce d'oro smaltata del *Wittelsbacher Ausgleichsfonds* di Monaco (n. 514)¹⁴. L'esistenza di due edizioni del catalogo, finora non rilevata, ha portato a ricostruire in modo incompleto la storia critica di alcune opere menzionate solo nel supplemento. Ad esempio, la bibliografia dei tre avori prestati dalla cattedrale di Sens, cioè una pisside (n. 716), il pettine di San Lupo (n. 720) e la Santa Cassa (n. 722), non segnala la presenza nella mostra del 1931¹⁵.

Troviamo la medesima lacuna a proposito della patena di Stuma (n. 760)¹⁶, inviata con altri sette manufatti dell'*Arkeoloji Müzesi* d'Istanbul due settimane dopo l'apertura dell'esposizione, l'11 giugno¹⁷. Ma anche altri oggetti capitali furono ottenuti *in extremis*, come il *missorium* di Teodosio dell'*Academia de la Historia* di Madrid (n. 341), spedito insieme al dittico di Cuenca il 16 giugno, quasi tre settimane dopo¹⁸. Le fotografie della *Collection Maciet* documentano la vetrina degli argenti nella sala 113 prima e dopo l'arrivo dei pregiati reperti (fig. 3a-b)¹⁹. Prima (fig. 3a) il posto d'onore sul ripiano centrale era riservato alla patena prestata dai coniugi Bliss (n. 410), con a sinistra il piatto con Eracle e il leone nemeo dal *Cabinet des Médailles* (n. 337); dopo (fig. 3b) al posto d'onore venne collocato proprio il *missorium* di Teodosio, ai lati del quale vennero posti la patena dei Bliss a destra e quella di Stuma a sinistra. Sul ripiano superiore al centro rimase al suo posto il vaso di Emesa (n. 362), dal *Louvre*, col piatto di Eracle ricollocato a destra e la patera arrivata anch'essa da Istanbul a sinistra (n. 756). Alcuni argenti vennero tolti e collocati in una delle vetrine della vicina sala 115²⁰. Inoltre, nella vetrina della sala 119 al centro del ripiano più basso c'era inizialmente l'icona a micromosaico con la Trasfigurazione dal *Louvre* (n. 642), sovrastata dallo smalto col Pantocratore dal museo di Palazzo Venezia a Roma (n. 509; qui fig. 7). Successivamente l'icona a incrostazione marmorea di Sant'Eudocia (n. 761), inviata da Istanbul, scalzò la Trasfigurazione, che fu ricollocata al di sopra al posto del Pantocratore, a sua volta posto in una posizione decentrata²¹. Ai lati della Trasfigurazione da una parte rimase il micromosaico

¹⁴ Una scomparsa probabilmente dovuta al fatto che si tratta del medesimo oggetto citato nel catalogo al n. 491: «plaque d'or émaillé, Reiche Kapelle, Munich». Su questo smalto, esposto in una vetrina della sala 119, rimando a K. WESSEL, *Die byzantinische Emailkunst vom 5. bis 13. Jahrhundert*, Recklinghausen 1967, n. 51, che ne indica l'appartenenza al *Wittelsbacher Ausgleichsfonds*.

¹⁵ Così in *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises* (Paris, Musée du Louvre ; 3 novembre 1992-1er février 1993), a cura di J. Durand, Paris 1992, n. 29 (pisside) e n. 173 (Santa Cassa). Non risulta nemmeno nelle schede dei tre oggetti presso la *Bibliothèque-documentation du CEREP - Musée de Sens (Fond de la Société archéologique et des Musées de Sens)*, consultate nel luglio 2013 grazie a Lydyne Saulnier-Pernuit, conservateur del Tesoro della cattedrale di Sens, che ringrazio.

¹⁶ Si veda *Byzantine Art an European Art, Catalogue*, Exhibition in the Zappeion Hall Athens (April 1st – June 15th 1964), a cura di M. Chatzidakis, Athens 1964, n. 485; così non è per la patena di Riha (n. 484).

¹⁷ Lettera di Aziz Ogan Bey a Georges Duthuit, 11 giugno 1931: U.C.A.D., D1/182, *article 5*.

¹⁸ Lettera dell'incaricato d'affari spagnolo a Charles Diehl, 16 giugno 1931: U.C.A.D., D1/183, *article 8*.

¹⁹ U.C.A.D. 309bis/5, foto alle pp. 15 e 30.

²⁰ U.C.A.D. 309bis/5, foto alle pp. 30 e 14.

²¹ U.C.A.D. 309bis/5, foto alle pp. 21 e 24. Una foto della vetrina riallestita è in G. GRASSI, *L'Italia all'Exposition..., cit.*, fig. 4.

della Vergine col Bambino della collezione Stoclet (n. 638) mentre dall'altra venne aggiunto il dittico prestato dalla cattedrale di Cuenca (non in catalogo)²².

Durante il periodo di apertura dell'esposizione venne organizzata una serie di quattro conferenze: gli archivi hanno restituito un piccolo dossier, *Conférences*, sul cui frontespizio sono elencate con il titolo, l'oratore, il luogo, la data e l'ora²³. Da un annuncio sul quotidiano *Le Temps* veniamo a sapere che erano a pagamento e il biglietto costava 10 franchi²⁴. La prima e la quarta vennero affidate a due importanti bizantinisti del paese ospitante, Charles Diehl e Gabriel Millet. Per le due intermedie vennero invitati Arduino Colasanti e Richard Delbrück, una scelta forse in relazione con il grande ruolo rivestito da Italia e Germania tra i paesi prestatori. L'intervallo di tempo tra le conferenze è irregolare, essendo state tenute il 9, 25 e 30 giugno e il 4 luglio. Ma questo accadde solo perché quella di Colasanti, prevista per il 15 giugno, venne posticipata al 25 e Delbrück fu costretto a scegliere una data intermedia prima della conferenza del 4 luglio²⁵.

La documentazione d'archivio permette anche di comprendere i problemi finanziari che accompagnarono, e seguirono, l'*exposition*. Nel mese di dicembre 1930 gli organizzatori avevano ipotizzato spese per circa duecentomila franchi²⁶ e sulla brochure inviata ai potenziali prestatori avevano fatto scrivere: «les frais de transport et d'assurance sont entièrement à la charge du Comité français»²⁷. Ma gli oggetti e i calchi dispiegati negli spazi del *Pavillon de Marsan* alla fine furono molto più numerosi del previsto, intorno ai mille²⁸, il che fece aumentare i costi in modo quasi incontrollabile. A questo proposito sono molto istruttivi alcuni rendiconti provvisori con l'indicazione particolareggiata delle entrate (poche) e uscite (molte), i numerosi fogli sparsi con dei conti parziali scritti a matita, tutti non datati, e il rendiconto finale allegato a una lettera di Louis Metman, del 28 settembre 1931, nella quale il conservateur del *Musée des Arts Décoratifs* esprimeva la sua preoccupazione per il deficit finale, così elevato da rischiare «de compromettre pendant longtemps l'équilibre de notre budget», cioè le finanze della nazione²⁹. Il deficit era infatti

²² Il dittico è solo una delle opere fuori catalogo in mostra, tra le quali qui segnalo solo la *capsella* marmorea e la statua porfiretica acefala di imperatore dal *Museo Arcivescovile* di Ravenna, un manoscritto della collezione Keleian, l'olifante di Gaston de Bearn dalla cattedrale di Saragozza, una placca di cofanetto eburneo a decoro floreale (OA 7380) e il reliquiario della Vera Croce con coperchio scorrevole (OA 8099) dal *Louvre*, due tessuti frammentari dal Sant'Isidoro di León, due orecchini in oro e smalti della collezione Stoclet.

²³ U.C.A.D., D1/182, *article 5*.

²⁴ *Le Temps*, n. 25486, jeudi 4 juin 1931, p. 4.

²⁵ Questi i titoli delle conferenze: *Ce qu'apprend l'Exposition d'Art Byzantin* (Diehl), *À travers l'Art Byzantin* (Colasanti), *Splendeurs impériales et leur origine, avec projection* (Delbrück), *La Renaissance Byzantine du XIV^e siècle* (Millet).

²⁶ Lettera di François Carnot a Spyros Marchetti, 8 dicembre 1930: U.C.A.D., D1/183, *article 16*.

²⁷ U.C.A.D., D1/182, *article 3*. Una copia è conservata anche all'*Archivio Centrale dello Stato*, Roma.

²⁸ Il catalogo col supplemento ha 770 numeri, ma ci sono molti "bis", "ter" e "quater"; inoltre lo stesso numero indica in non pochi casi non uno ma due o più oggetti, ad esempio il n. 355a-o (diciassette piccoli pezzi di oreficeria prestati dalla comtesse de Béhague) e il n. 770 (settantasette monete), per non parlare degli «objets trouvés dans la sépulture de...» (nn. 404, 405, 406, 417 e 418). Erano fuori catalogo tutti i calchi e un certo numero di manufatti (in parte citati alla n. 22).

²⁹ U.C.A.D., D1/183, *article 1*.

superiore ai duecentocinquantamila franchi. La prima voce di spesa riguardò l'assicurazione degli oggetti: i documenti relativi a questo aspetto sono abbondanti, e molto dettagliati. Il lievitare dei costi assicurativi costrinse il comitato perfino a rinunciare ad alcuni prestiti rivelatisi troppo onerosi, ad esempio quello inherente ai due *aeres* accordati dalla Collegiata di Castellarquato³⁰. La seconda voce di spesa riguardò il trasporto dei materiali, anche se il grande mercante d'arte Joseph Brummer provvide personalmente alla spedizione di quelli da e per gli Stati Uniti³¹. Fortunatamente alla fine si riuscì a sanare le perdite grazie a una serie di donazioni private (come risulta dalla documentazione).

Tutto questo non poté non incidere sulla mostra realizzata e sul suo allestimento. L'allestimento espositivo (fig. 1) nell'insieme seguì un ordine cronologico e mise in evidenza all'interno di esso alcune aree geografiche (sala 115: Egitto copto) e tipologie di manufatti (sala 117/c: avori e smalti dei secoli X-XIII). Per la presentazione dei materiali vennero utilizzate vetrine di due tipi, a parete (ventuno) e isolate (cinque), e diciassette tavoli espositori destinati in particolare a manoscritti e pezzi di ridotte dimensioni (monete, gioielli, gemme incise, ma anche piccoli avori, steatiti e frammenti di tessuti). Gli espositori vennero realizzati dalla *maison Mantelet*, specializzata in «miroiterie et vitrines»: furono in totale quarantatré, e non trentaquattro come aveva previsto il comitato nel mese di marzo³², probabilmente in ragione del numero di oggetti superiore al previsto. Ritratti, statuette e capitelli vennero posti su alti piedistalli, così come alcune opere considerate di particolare pregio, ad esempio il calice di Antiochia (n. 335) e la Santa Cassa da Sens (n. 722)³³.

Nelle sezioni della navata venne esposta la gran parte dei calchi, rilievi e riproduzioni di mosaici e sculture ‘inamovibili’, e le fotografie dei principali monumenti architettonici bizantini, da Costantinopoli alle province dell’impero. Nella II sezione (fig. 4)³⁴, che qui porto ad esempio, molte delle foto d’architettura appartenevano alla *Collection chrétienne et byzantine* di Gabriel Millet³⁵; c’erano poi i rilievi delle chiese costantinopolitane realizzati da Adolphe Thiers mentre Ernest Hébrard, che ha legato il suo nome alla ricostruzione di Tessalonica dopo il grande incendio del

³⁰ Lettera di Louis Metman a Attilio Rossi, 7 maggio 1931: U.C.A.D., D1/183, *article 14*. Per gli stessi motivi il comitato rinunciò al «cor de Jaszberény», si veda la lettera di Georges Duthuit a M. Hóman, 7 maggio 1931: U.C.A.D., D1/183, *article 13*.

³¹ *Exposition d’art byzantin...*, cit., p. 17 e lettera di Louis Metman a Joseph Brummer, 29 settembre 1931: U.C.A.D., D1/182, *article 5*.

³² Preventivo presentato a Louis Metman, 18 marzo 1931: U.C.A.D., D/183, *article 1*. Come indica il rendiconto finanziario del 28 settembre (*infra*), i costi rimasero gli stessi nonostante l'accresciuto numero di espositori fornito.

³³ A dire di Edith Wharton, un’amica di Royall Tyler e Mildred Bliss, «the objects were most beautifully arranged by Jacques Guérin»: lettere di Edith Wharton a Mildred Barnes Bliss, 8 agosto 1931 e 31 agosto 1931, citate da R. NELSON, *Royall Tyler and the Bliss Collection of Byzantine Art*, in *A Home of the Humanities: The Collecting and Patronage of Mildred and Robert Woods Bliss*, a cura di James N. Carder, Washington DC 2010, pp. 27-50, in part. p. 39 e n. 74. Guérin era all’epoca *conservateur adjoint* al *Musée des Arts Décoratifs*.

³⁴ U.C.A.D. 309bis/5, foto d’insieme alle pp. 1 e 3. La foto qui proposta compare già in G. GRASSI, *L’Italia all’Exposition...*, cit., fig. 1.

³⁵ G. MILLET, *La collection chrétienne et byzantine des Hautes Études*, Paris 1903.

1917³⁶, prestò la bella riproduzione di un dettaglio del mosaico della cupola della chiesa di San Giorgio. Arrivarono dall'Italia le fotografie di monumenti veneziani e ravennati, ma anche il calco della cattedra di Massimiano (l'avorio originale era considerato troppo fragile, e quindi intrasportabile) e quello del rilievo con pavoni e aquile dalla facciata di San Marco a Venezia³⁷, e, ancora, numerose riproduzioni di mosaici di Ravenna, sia in tessere sia su carta lucida a grandezza naturale³⁸. Al centro dello spazio c'erano quattro tavoli con i manoscritti prestati dai musei stranieri. Quelli appartenenti alla *Bibliothèque Nationale* furono infatti lasciati nel loro luogo di conservazione. Il comitato aveva inizialmente previsto di esporli al *Pavillon de Marsan* «réunis dans des vitrines spéciales»³⁹, ma alla fine Louis Metman comunicò all'amministratore generale della biblioteca, Julien Cain, che era preferibile non spostarli a causa degli alti costi che già gravavano sugli organizzatori⁴⁰. I codici visibili alla *Bibliothèque Nationale* furono in tutto ventisette, ben più dei quattordici richiesti inizialmente: è ragionevole ritenere questo aumento come una conseguenza del mancato invio di molti esemplari importanti dall'estero, come la Genesi di Vienna, quattro manoscritti dei musei russi (compreso il celebre Salterio Khludoff) e ben nove della Biblioteca Vaticana⁴¹.

Passando a una succinta disamina delle sale laterali, sicuramente la più ricca era la prima, la 113, alla quale si accedeva dalla I sezione della navata: c'erano due grandi vetrine al centro, quattro vetrine a parete e tre tavoli espositori, mentre lungo il perimetro erano posti piedistalli con ritratti marmorei e sulle pareti alcuni tessuti. Le targhe sui muri recavano la scritta «IV^e-VI^e siècle»⁴² e in effetti gli oggetti presenti, oltre trecento contando anche i pezzi più piccoli, tratteggiavano per grandi linee la storia delle arti suntuarie di quell'arco temporale⁴³. La foto qui proposta (fig. 5) risale all'apertura della mostra: la vetrina degli argenti, sul fondo, appare infatti come era prima dell'inserimento del *missorium* di Madrid e dei manufatti da Istanbul, di cui si è detto. La star della sala era il calice di Antiochia (n. 335), isolato su un alto piedistallo e all'interno di un piccolo ciborio. Il comitato aveva fissato per esso un premio assicurativo molto alto ma il suo proprietario, il mercante d'arte Fahim Kouchakji, aveva aggiunto per parte sua una seconda assicurazione,

³⁶ A. YEROLYMPOS, *Thessaloniki before and after Ernest Hébrard*, Thessaloniki 2007.

³⁷ Il ritorno in Italia dei calchi prestati dalla Procuratoria di San Marco fu accompagnato da ritardi, incomprensioni e risentimenti, come testimonia la documentazione a Parigi (U.C.A.D., D1/182, *article 5*) e a Roma all'*Archivio Centrale dello Stato* (citato a n. 8); il contenzioso, che ebbe toni molto aspri, si concluse il 18 aprile 1932.

³⁸ Per la lista dettagliata dei calchi e delle copie complessivamente inviati dall'Italia rimando al piccolo catalogo *Partecipazione italiana alla Mostra d'Arte Bizantina di Parigi 1931*, a cura di L. Serra, Roma 1931 (*Commissione Italiana per la Cooperazione Intellettuale*), pp. 30-32.

³⁹ Lettere di Charles Diehl a Julien Cain e a Henri Auguste Omont, 18 marzo 1931: U.C.A.D., D1/183, *article 12*.

⁴⁰ *Ibidem* (15 maggio 1931).

⁴¹ Le liste degli oggetti richiesti, e le relative lettere di rifiuto, si trovano in U.C.A.D., D1/183, *article 5* (Austria), UCAD, D1/183, *article 19* (Russia); U.C.A.D., D1/183, *article 15* (Vaticano).

⁴² U.C.A.D., 309bis/5, foto d'insieme alle pp. 1 et 7. Per una breve descrizione della sala, P. FIERENS, *Byzance au Pavillon de Marsan*, *Revue Archéologique*, 33/1931, pp. 303-305, in part. pp. 303-304.

⁴³ Tranne una vetrina con tessuti e sete di epoca successiva (dal VII secolo), tra cui brillavano il “sudario” di Santa Colomba e San Lupo dal Tesoro della cattedrale di Sens (n. 277) e due sete dette «au Dompteur de lions» prestate da Giorgio Sangiorgi e dal Musée de Cluny (nn. 214 e 217).

ritenendo che il valore reale dell'argento fosse di molto superiore a quello attribuito dai francesi⁴⁴. C'era un gran numero di avori, soprattutto pissidi, dittici e valve isolate, come quella del cosiddetto avorio Barberini (n. 39), e poi cammei, cristalli di rocca, piccoli bronzi e gioielli. Da ricordare anche l'evangelario purpureo da Rossano Calabro (n. 644), esposto nel tavolo al centro della sala insieme all'avorio di Ariadne dal fiorentino *Museo del Bargello* (n. 30)⁴⁵; probabilmente il comitato avrebbe voluto affiancargli sia la Genesi di Vienna che l'avorio con Ariadne del *Kunsthistorisches Museum*, ma i due prestiti non furono accordati. Molto ammirato dai visitatori, sul lato opposto a quello della vetrina degli argenti, era anche il grande arazzo in lana con *Hestia Polyolbus* della collezione Bliss (n. 190bis), che secondo il belga Paul Fierens «séduit par ses tons chauds, par le "modernisme" de son dessin»⁴⁶.

La successiva sala 115 era dedicata all'Egitto copto – e al Mediterraneo orientale – attraverso molteplici classi di manufatti. La scelta degli organizzatori di dare così ampio rilievo all'arte copta non venne condivisa da tutti. Dura fu, ad esempio, una recensione pubblicata su *Le Petit Parisien* nella quale il critico Fritz Vanderpyl si dichiarava stupito per l'assenza della «fantastique vitrine de Cluny, contenant la prodigieuse joaillerie chrétienne du VII^e siècle, retrouvée en Espagne vers 1850 [tesoro di Guarrazar] et qui, certes, n'est pas plus éloignée du style byzantin par que les reliques et trésors d'origine copte (du néo-égyptienne) occupant une salle spéciale»⁴⁷. La sala 117/a era sostanzialmente riservata ai tessuti, che di fatto furono la categoria più consistente (Georges Salles li definì «une des gloires de l'exposition»⁴⁸), anche se spesso in forma di frammenti di ridotte dimensioni. I tessuti erano numerosi anche nella successiva sala 117/b, nella quale però ad essi tornavano ad affiancarsi altre tipologie di oggetti, vale a dire avori e, in misura minore, steatiti e pietre dure, cosicché il visitatore “entrava” decisamente nella produzione di epoca medio-bizantina. Mentre la “Santa Cassa” da Sens (n. 722) era esposta solitaria su un piedistallo, i manufatti di ridotte dimensioni, una quarantina, erano raccolti in un tavolo al centro della stanza.

La sala 117/c era riservata a «ivoires, émaux, X^e-XIII^e siècle» e oltre cento oggetti erano esposti nelle sue otto vetrine (fig. 6)⁴⁹, tanto che Fierens nel suo articolo la definì «éblouissante»⁵⁰. C'erano ben quindici cofanetti eburnei e tre trittici completi (del *Louvre*, del *Cabinet des Médailles*

⁴⁴ Polizza d'assicurazione (duecentocinquantamila dollari) e lettera di Fahim Kouchakji a Louis Metman, 9 aprile 1931: U.C.A.D., D1/182, *article 6*. Che il calice fosse molto atteso lo testimonia, ad esempio, il titolo con cui un quotidiano annunciava l'imminente apertura della mostra: *L'exposition des arts chrétiens et le calice d'Antioche*, in *Le Petit Parisien*, n. 19810, mardi 26 mai 1931, p. 5.

⁴⁵ U.C.A.D., 309bis/5, foto a p. 34. Per la foto del tavolo si rimanda a G. GRASSI, *L'Italia all'Exposition...*, cit., fig. 3.

⁴⁶ P. FIERENS, *Byzance au Pavillon...*, cit., p. 304. L'arazzo oggi è parte della raccolta bizantina presso la *Dumbarton Oaks Collection* di Washington (BZ 1929.1).

⁴⁷ F. VANDERPYL, *Une Exposition Internationale d'Art Byzantin*, in *Le Petit Parisien*, n. 19817, mardi 2 Juin 1931, p. 7. L'autore ignorava che il tesoro era presente nella *liste sommaire* di Tyler (p. 8) ed era stato regolarmente chiesto in prestito dal comitato, evidentemente senza esito, come risulta dalla lista di richieste riguardante la Francia: U.C.A.D., D1/183, *article 12*.

⁴⁸ G. SALLES, *L'exposition d'art byzantin au Pavillon de Marsan*, *L'Illustration*, n. 4607, 20 juin 1931, pp. 295-296.

⁴⁹ U.C.A.D., 309bis/5, foto d'insieme alle pp. 5, 6 e 9.

⁵⁰ P. FIERENS, *Byzance au Pavillon...*, cit., p. 304.

et del *Museo di Palazzo Venezia*, nn. 76, 95 e 96); e anche semplici placche nonché numerose valve di cofanetti e di dittici. Gli oggetti in metalli preziosi erano molto meno numerosi degli avori, però distribuiti nelle vetrine in modo piuttosto suggestivo, costituendo dei poli d'attrazione visiva grazie alla policromia degli smalti e delle pietre preziose che arricchivano le superfici dorate. Particolarmente significativa era ritenuta dagli organizzatori la presenza della stauroteca in argento dorato e smalti da Esztergom (n. 505) e della corona di Costantino Monomaco (n. 488a-g).

L'ultima sala, la 119, era riservata a «peintures-mosaïques, XIII^e-XVI^e siècle» (fig. 7)⁵¹ ed è molto interessante perché testimonia un cambiamento nella concezione dell'esposizione. Nella *liste sommaire* l'ultima fase della civiltà bizantina era poco valorizzata: solo quattordici voci per il XIII e XIV secolo; inoltre, le rare icone previste appartenevano ai primi secoli e all'arte copta. Invece, alla fine furono esposte trentatré tavole dipinte, ventotto delle quali datate tra XIII e XVI secolo, in buona parte prestate dalla Grecia. Queste, insieme alle icone a micromosaico collocate nell'unica vetrina della sala, descritta in precedenza, e alle ceramiche esposte nelle due grandi vetrine della vicina IV sezione della navata, contribuirono ad estendere la cronologia della mostra e a modificarne parzialmente la concezione iniziale.

Entrando nel merito delle singole classi di oggetti, sicuramente quella degli avori fu tra le meglio rappresentate e tra le più consistenti quantitativamente (erano oltre centocinquanta). Certo, mancavano pezzi pregiati come il cofanetto di Veroli dal *Victoria and Albert Museum* di Londra e la qualità in non pochi casi era mediocre, ma nel complesso si poteva seguire lo sviluppo di questa tecnica raffinata attraverso un buon numero di esemplari di alto valore storico e artistico. Se ad essi si aggiungono le steatiti e le pietre dure, l'arte dell'intaglio veniva dispiegata attraverso circa duecento manufatti: un numero inimmaginabile nelle mostre odierne. Ben rappresentate anche l'oreficeria e l'argenteria, con circa centosessanta pezzi. Anche in questo caso le assenze non furono di poco conto, come le argenterie dell'*Ermitage* di San Pietroburgo, e i tesori di Guarrazar e Szilagyi Samlyo (che però proprio bizantini non sono). Ma il contributo più ampio del previsto dell'*Arkeoloji Müzesi* d'Istanbul (sette oggetti) e la qualità dei prestiti dal *Louvre*, dal *Cabinet des Médailles* e di collezionisti come Tyler, dei coniugi Bliss e Kouchakji contribuirono a dare una visione articolata di questa produzione bizantina, e della sua alta qualità. Non molto rappresentativa, invece, la classe degli smalti, circa cinquanta pezzi (tra cui non pochi falsi della ex-collezione Botkin). L'assenza dei manufatti marciani (calici e rilegature), della stauroteca di Limburg, della brocca di Saint-Maurice d'Agaune e degli esemplari da Vaticano, *British Museum*, *Metropolitan Museum* – ma anche dal museo di Preslav – fu solo parzialmente compensata dalla stauroteca di Esztergom (n. 505), dal dittico di Cuenca (fuori catalogo), dalla placca con Crocifissione di Monaco (n. 491), dalla croce di Cosenza (n. 511), dalla corona di Costantino Monomaco (n. 488a-g), della quale peraltro non furono inviate le tre placchette centrali con l'imperatore, la moglie e la sorella. Poiché tutti gli oggetti appena citati, tranne la corona, erano assenti nella *liste sommaire*, se ne deduce che l'iniziale visione espositiva venne radicalmente modificata proprio in ragione dei rifiuti ricevuti. Quanto alla scultura, fu presentata in modo complessivamente coerente solo per il periodo più antico: statue, busti, rilievi, fronti di sarcofagi,

⁵¹ U.C.A.D., 309bis/5, foto d'insieme alle pp. 8, 21 e 27.

capitelli in marmo, ma anche in porfido e calcare, offrivano uno spaccato della produzione dal IV al VII secolo; ma per i secoli successivi non si arrivava ai dieci esemplari (sugli oltre settanta presenti). Delle icone e dei codici miniati si è detto. Ai tessuti, infine, venne attribuito un grande ruolo, forse eccessivo, anche perché una certa approssimazione nelle datazioni e localizzazioni (tanto che molte furono le rettifiche nella seconda edizione del catalogo) rese poco chiara la comprensione dello sviluppo di questa produzione⁵².

Dai materiali presenti in mostra emerge così da un lato la minore attenzione verso il periodo tardo e postbizantino, solo parzialmente “rettificata” nell’allestimento finale, senza tuttavia che si possa stabilire se ciò avvenne per una scelta ragionata o invece venne indotta dall’andamento deludente dei prestiti, dall’altro la focalizzazione sulle arti suntuarie, aspetto questo che anni dopo Kurt Weitzmann interpretò come un riflesso del «*Tyler’s taste*» per le arti minori preziose⁵³; una passione, quest’ultima, del resto confermata dalle scelte di quello come collezionista e dall’influsso esercitato su quelle dei coniugi Bliss⁵⁴ (e che Tyler sia stato un protagonista dell’esposizione è stato più sopra messo in evidenza).

Secondo l’archeologo Renato Bartoccini l’*exposition* fu meta «di un continuo e numeroso pellegrinaggio di studiosi accorsi da ogni parte del mondo» e, «per quanto ristretta in troppo breve termine di tempo», ottenne nondimeno un grande successo «di organizzazione, di pubblico e di critica»⁵⁵. Tra i visitatori illustri ci fu il presidente della Repubblica Paul Doumer, che in una foto sulla prima pagina de *L’Intransigeant* appare di fronte al calice di Antiochia, tra Charles Diehl e Georges Duthuit (fig. 8)⁵⁶. Quanto alle ragioni del successo di pubblico, all’epoca venne chiamato in causa il gusto per il colore e il senso decorativo che, propri di molte espressioni dell’arte contemporanea, avrebbe facilitato l’apprezzamento delle opere bizantine⁵⁷; e non è senza ragione che l’unico artista a figurare nel comitato d’onore sia stato Henri Matisse⁵⁸.

⁵² La “lezione” di Parigi indusse gli organizzatori della mostra di Baltimora ad adottare un criterio espositivo diverso, come chiarito da Marvin C. Ross nell’introduzione al catalogo *Early Christian and Byzantine Art. An Exhibition Held at the Baltimore Museum of Art* (April 25-June 22), a cura di D. Miner, Baltimore 1947, p. 7: «because the present state of our knowledge makes specific attribution of place of origin and even dating highly controversial, it has seemed best to group the material into the various fields of craftsmanship, rather than to attempt chronological or regional organization».

⁵³ K. WEITZMANN, *Sailing with Byzantium from Europe to America: The Memoirs of an Art Historian*, Munich 1994, p. 144.

⁵⁴ C. MANGO, *The Byzantine Collection*, in *Dumbarton Oaks*, a cura di Denys Sutton, Washington DC 1984, pp. 39-51, in part. p. 39.

⁵⁵ R. BARTOCCINI, *L’Esposizione internazionale di arte bizantina a Parigi*, Felix Ravenna, 36.2/1931, pp. 137-144, in part. p. 137. La mostra restò aperta tra il 28 maggio e il 9 luglio, un numero di giorni in linea con altre mostre temporanee allestite in quel periodo al *Musée des Arts Décoratifs*.

⁵⁶ *L’Intransigeant*, n. 18888, mercredi 8 juillet 1931, p. 1.

⁵⁷ Così M. J. EBERSOLT, *Byzance et l’art décoratif*, in *Exposition d’art byzantin...*, cit., pp. 31-43, in part. p. 31, e E. DE LOREY – J. M. WOODBRIDGE, *The International Exposition of Byzantine Art at Paris*, Parnassus, 3.6/1931, pp. 25-26, in part. p. 26. Analogamente si era espresso Fierens a proposito dell’arazzo di Hestia (*infra*).

⁵⁸ Non è questa la sede per affrontare il tema della relazione tra Bisanzio e l’arte contemporanea, Matisse in particolare; segnalo solo l’amicizia che legava il pittore a Georges Duthuit, Royall Tyler, Thomas Whittemore e Joseph Brummer.

Nella prefazione del catalogo Diehl afferma che «on n'a jamais tenté de faire une exposition générale d'art byzantin, tandis que l'on en a fait de nombreuses pour les arts musulmans, l'art de l'Extrême-Orient, sans parler de ceux d'Europe»⁵⁹. Un'orgogliosa rivendicazione di primogenitura che non riguardava però solo l'ambito degli studi. In una lettera al Ministero degli Affari Esteri lo stesso Diehl aveva definito l'esposizione «une œuvre de propagande digne d'être soutenue» proprio in quanto evento di carattere internazionale⁶⁰; e allorché alcuni musei francesi si rifiutarono di inviare oggetti, li si stigmatizzò sottolineando «qu'il serait infiniment regrettable que les pièces demandés en prêt ne figurent pas auprès d'objets de même catégorie et de valeur équivalente, ou parfois supérieure, envoyés par les musées étrangers»⁶¹. In gioco c'era quindi anche il prestigio della nazione. Attraverso l'esposizione al *Pavillon de Marsan* la Francia rivendicava sì la sua supremazia negli studi bizantini ma cercava anche conferme al suo ruolo culturale in Europa.

⁵⁹ *Exposition d'art byzantin...*, cit., p. 19. Diehl “dimentica” di menzionare la *Prima esposizione di arte italobizantina* che si era tenuta a Grottaferrata, presso l'Abbazia di San Nilo, tra il 25 aprile 1905 e il 7 giugno 1906.

⁶⁰ U.C.A.D., D1/182, *article 3* (8 maggio 1931). Appena pochi mesi prima la Royal Academy di Londra aveva ospitato l'*Exhibition of Persian Art*, vera pietra miliare in questo campo di studi nonché evento di alto prestigio per la nazione organizzatrice. La rivalità tra Francia e Gran Bretagna si era espressa attraverso le esposizioni (universali) anche nella seconda metà del secolo precedente, si veda S. WILDMAN, *Great, Greater, Greatest? Anglo-French Rivalry at the Great Exhibitions of 1851, 1855 and 1862*, Journal of the Royal Society of Arts, 137.5398/Sept. 1989, pp. 660-664.

⁶¹ *Note sur le prêt des objets appartenant aux villes de Toulouse, Sens, Auxerre à l'exposition internationale d'art byzantin*: U.C.A.D., D1/183, *article 12*.

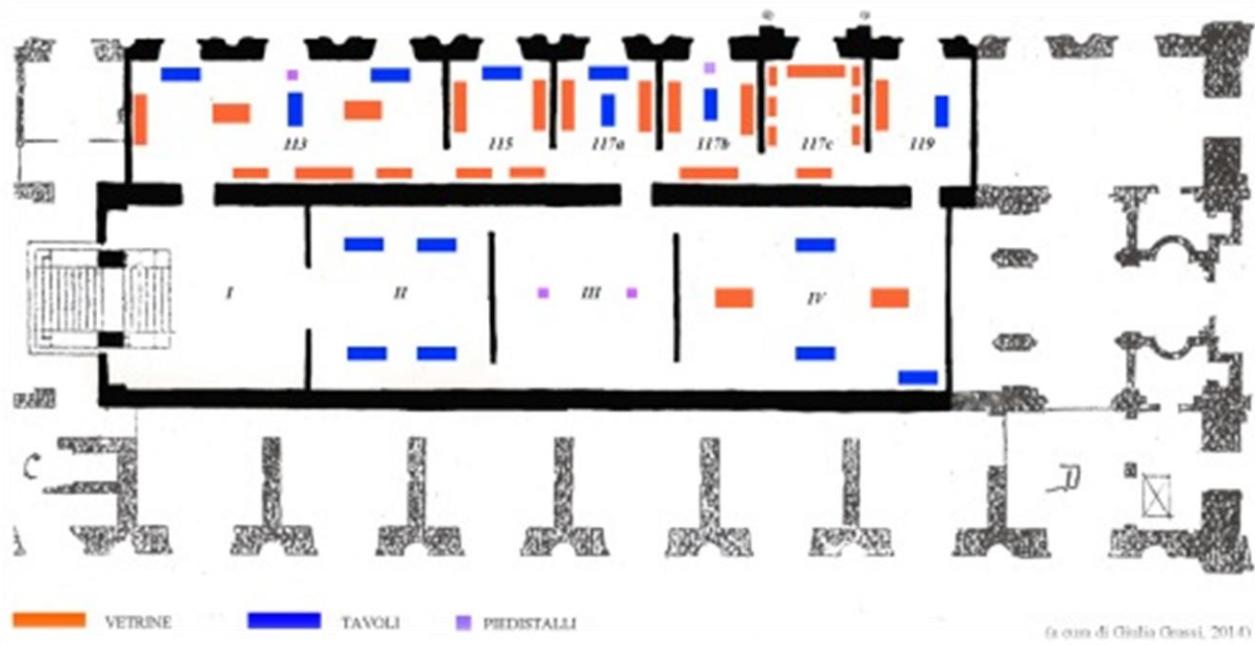


Fig. 1. Pianta generale dell'esposizione al *Pavillon de Marsan* (a cura dell'autrice)

510. — *PLAQUE EN OR REPOUSÉ ET ÉMAILLÉ.*

XII^e-XIII^e s.

COLL. J. et S. GOLDSCHMIDT, Z. M. HACKENBROCK, J. ROSENBAUM : FRANCPORT-SUR-LE-MEIN.

511. — *CROIX RELIQUAIRE EN OR ÉMAILLÉ,*
sur pied argent doré.

XII^e-XIII^e s.

Le pied, XV^e s.

Donnée par Frédéric II à la Cathédrale de Cosenza, en 1222.

H. 26, L. 21

CATHÉDRALE DE COSENZA.

512. — *PLAQUE ÉMAIL CLOISONNÉ SUR OR.*

La Vierge assise sur son trône entre deux anges

XIII^e s.

COLL. STOCKLEY.

513. — *MÉDAILLON D'OR*, avec trace d'émaux.

XIII^e s.

COLL. BRUMMER, NEW-YORK.

514. — *CROIX D'OR ÉMAILLÉ.*

WITTELSBACKER AUSGLEICHSPONDS, MUNICHL.

515. — *PLAQUE D'OR ÉMAILLÉ.* Saint Michel.

H. 6,4, L. 6,2

MUSÉE NATIONAL, MUNICHL.

516. — *DEUX PLAQUES D'OR ÉMAILLÉ.*

Ancienne Collection Botkin.

H. 11 et 15,5

COLL. OTTO KAHN.

511. — *CROIX RELIQUAIRE OR ÉMAILLÉ*,
sur pied argent doré.
XII^e-XIII^e s.
Donnée par Frédéric II à la Cathédrale de Co-
senza, en 1222.
H. 26, L. 21
CATHÉDRALE DE COSENZA.
512. — *PLAQUE ÉMAIL CLOISONNÉ SUR OR*.
La Vierge assise sur son trône entre deux anges
XIII^e s.
COLL. STOCLET.
513. — *MÉDAILLON D'OR*, avec trace d'émaux.
XIII^e s.
COLL. BRUMMER, NEW-YORK.
- 513 bis. *BAGUE D'OR ÉMAILLÉE* avec inscriptions.
Constantinople. XI^e s.
COLL. BRUMMER, NEW-YORK.
- 514 bis. *CROIX D'OR ÉMAILLÉE*.
XIII^e-XIV^e s.
COLL. DEMOTTE.
- 514 ter. *PLAQUE D'OR ÉMAILLÉE*.
XVI^e s.
COLL. DEMOTTE.
515. — *PLAQUE D'OR ÉMAILLÉE*. Saint Michel.
Art allemand. X^e-XI^e s.
MUSÉE NATIONAL, MUNICH.
H. 6,4, L. 6,2
516. — *DEUX PLAQUES D'OR ÉMAILLÉE*.
Saints personnages.
Ancienne Collection Botkin.
COLL. OTTO KAHN.
H. 11 et 15,5



Fig. 3a. La vetrina della sala 113 prima dell'inserimento degli oggetti da Istanbul e Madrid
(Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris, Collection Maciet)



Fig. 3b. La vetrina della sala 113 dopo l'inserimento degli oggetti da Istanbul e Madrid
(Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris, Collection Maciet)



Fig. 4. La II sezione della navata
(*Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris, Collection Maciet*)



Fig. 5. La sala 113
(*Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris, Collection Maciet*)



Fig. 6. La sala 117/c
(Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris, Collection Maciet)



Fig. 7. La sala 119
(Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris, Collection Maciet)



Fig. 8. La visita di Paul Doumer, il giorno prima della chiusura dell'esposizione (*L'Intransigeant*, n° 18888, mercredi 8 juillet 1931, p. 1, da: <http://gallica.bnf.fr/>)