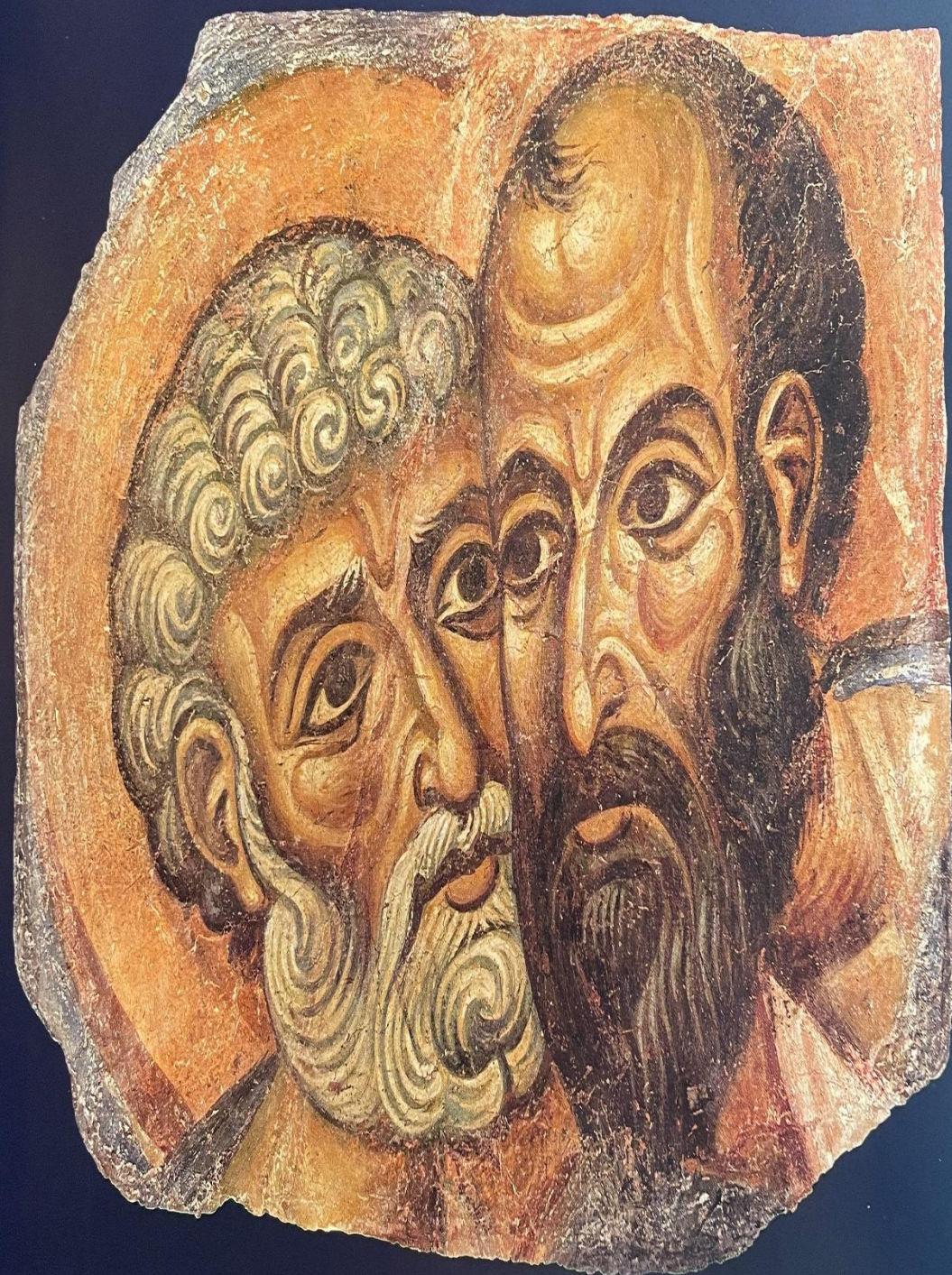




Byzance intime
Regards sur soi et sur l'autre :
discours, pratiques, objets

**XVI^{es} Rencontres internationales
des jeunes byzantinistes
(Paris, 3-4 octobre 2025)**

Rivista online registrata

www.porphyra.it

Byzance intime
Regards sur soi et sur l'autre :
discours, pratiques, objets

**XVI^{es} Rencontres internationales
des jeunes byzantinistes
(Paris, 3-4 octobre 2025)**

éditées par G. BIDAUT, M. EGGER, TH. MARTIN, É. POIRÉ
et L.M. CIOLFI

Sommaire :

G. Bidaut – M. Egger – Th. Martin – É. Poiré, Introduction	pp. 5-10
A. Matveeva, The Regulation of Emotions and Body in Late Byzantine Correspondence between Spiritual Fathers and Spiritual Daughters	pp. 11-32
Ch. Agar, Discourses of Intimacy in the Cult of Saints in Egypt: Knowing Saints, Knowing Supplicants	pp. 33-50
C.E. Biuzzi, Quelle sainteté portent ces corps ? Contextualiser les narratives de saint·es transgender dans deux exemples de collections hagiographiques syriaques (mss. BL Add. 14.469 et 12.172)	pp. 51-66
J. Leblond, Contestations politiques et espace privé : dynamiques des investissements de l'intimité (Constantinople 867-1057)	pp. 67-83

- X. Philippart, Quand l'intime se fait figure de transgression et de scandale : l'androgynisme à travers la rhétorique de l'insulte dans l'homélie 19 attribuée à Cyrille d'Alexandrie pp. 84-94**
- H. Claeysens-Beaupère, Le panagiarion-enkolpion : lieu d'intimité et de refuge pp. 95-109**
- M.-L. Davigo, La rencontre intime du divin à partir de la dévotion de l'icône du Saint Golgotha, notamment chez les Coptes pp. 110-130**
- É. Poiré, Copier l'intimité des manuscrits de chasse : la parturition laconienne de Byzance à la Renaissance pp. 131-147**

Image en couverture :

L'embrasement de Pierre et de Paul (vers 1170-1180)
Fresque, 56 x 58 cm ; monastère de Vatopédi, Mont Athos

Dans *Le Mont Athos et l'Empire byzantin : trésors de la Sainte Montagne*
(Paris, Musée du Petit Palais ; 10 avril – 5 juillet 2009),
Paris : Paris-Musées, 2009, p. 188 n° 87

In collaborazione con:

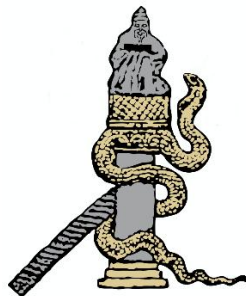
Oxford University Byzantine Society (University of Oxford)



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: *N. Bergamo (Direttore), L.M. Ciolfi*
G.U. Cavallera, M. Fasolio, L. McMahon
E. Bianchi, J. Devoge, M. Di Franco, A. Fernández,
D.A. Heayn-Menendez, A. Kouroupakis, M. Leitner, Z. Olgun

Longtemps exclu du débat public, le thème de l'intime et de l'intimité s'est aujourd'hui largement répandu dans les discours médiatiques, politiques mais aussi académiques. Dès les années 1960 et 1970, le célèbre slogan féministe « Le privé est politique »¹ soulignait la relation intrinsèque entre privé et public, que remet en exergue au cours des dernières années la question de l'éco-anxiété, qui interroge les répercussions psychologiques individuelles de phénomènes planétaires et les conséquences collectives que peuvent avoir ces états intérieurs². Ainsi, les grandes dynamiques sociales, politiques, économiques et idéologiques qui construisent le monde contemporain ne peuvent être envisagées sans leur interconnexion, leur interaction et leur interpénétration avec la sphère privée, le soi et le personnel.

Loin d'être cantonnée au temps présent, cette approche a été largement transposée à l'étude des sociétés passées. À cet égard, les études byzantines n'ont jamais été en reste. Dès les années 1940, les travaux pionniers de Phaidon Koukoulès sur la vie quotidienne à Byzance ont ouvert la voie à un foisonnement de recherches consacrées à l'intime et au privé comme objets d'histoire³. Depuis, la recherche n'a cessé d'élargir les contours de ces notions : de la vie quotidienne, bien représentée par l'exposition *Byzantine Hours, Works and Days. Everyday Life in Byzantium* (Athènes –

¹ Voir McCANN *et al.* 2020.

² HICKMAN *et al.* 2021.

³ Voir, par exemple, KOUKOULÈS 1952.

Thessalonique – Mistra, 2002), aux études de la famille par Évelyne Patlagean et des émotions par Martin Hinterberger, l'étude et la connaissance de la civilisation byzantine se sont étoffées de sujets aussi variés que l'archéologie du quotidien, du rapport au corps et aux contours de la sensibilité⁴.

Espérant contribuer à ce mouvement de renouvellement des études byzantines grâce à la recherche innovante des jeunes chercheurs et chercheuses, nous avons choisi de consacrer les XVI^e Rencontres internationales des jeunes byzantinistes à la notion de l'intime, en scrutant la culture byzantine au prisme de ce qui peut être considéré à la fois comme le plus intérieur, le plus retiré et secret et, par là même, le plus essentiel. En effet, l'intime peut être considéré comme « ce qui associe le plus profondément à l'Autre et porte au partage avec lui », et représente ainsi le point de départ d'un ensemble de liens qui tissent les différentes réalités d'une culture⁵. Ce paradoxe subtil d'aborder l'intime pour mieux appréhender les dynamiques plus globales d'une culture millénaire invite à l'examiner dans toutes les dimensions qui composent Byzance, des méandres de l'espace urbain aux pièces de la demeure, jusqu'à la diplomatie des regards et des secrets.

L'intime peut aussi se définir par la conscience de soi. Que ce soit par le biais du soin, de l'hygiène, de la médecine ou de la parure, c'est d'abord par le corps que le sujet se confronte à ce qui l'entoure et ce à quoi il appartient. Cerner les soins dont l'enveloppe charnelle fait l'objet dans le monde byzantin, en précisant les pratiques et les discours qui la construisent et l'accompagnent, revient ainsi à cerner sa place dans la société et cerner la société elle-même. Dans une société où la foi est sans cesse revendiquée et omniprésente, l'intime est aussi véhiculé par la conscience de l'âme : si l'introspection encouragée par les Pères de l'Église imprègne toutes les classes sociales et est particulièrement visible et matérielle, elle n'en demeure pas moins une expérience personnelle et immatérielle qu'il convient de mettre en lumière. Nourrie d'une relation intérieure et sensible au divin, la dévotion privée se tient au cœur de l'expérience quotidienne des fidèles. Qu'il soit question du corps ou de la dévotion, la conscience de soi est également à interroger au prisme des récits sur soi et à soi, les *narratives* par lesquels les individus donnent sens à leur expérience personnelle – auto-récits qui se trouvent toujours inscrits dans des récits publics, des cadres institutionnels et des contextes sociohistoriques plus larges⁶.

⁴ Voir, respectivement, DOUMAS 2001, PATLAGEAN 1981, CAIRNS *et al.* 2022, MULLETT *et al.* 2017, CASEAU 1999.

⁵ JULLIEN 2013, p. 2.

⁶ SOMERS 1994.

Là où les textes sont souvent muets, l'étude des lieux et des objets de l'intimité apporte un éclairage précieux. L'analyse des restes humains dévoile une histoire secrète de l'alimentation, des blessures et des mobilités. Au cœur des habitations, la distinction entre les espaces ouverts aux visiteurs et ceux réservés à la maisonnée dessine tout un univers de pratiques sociales centrées sur l'individu. Les vestiges d'établissements balnéaires, les objets de toilette, les outils du médecin rendent matérielle cette conscience du corps, alors qu'en regard, amulettes et icônes domestiques constituent les supports d'une autre intimité, davantage spirituelle, centrée autour de la conscience qu'a le fidèle de son âme. Au-delà, les spécificités de certains objets autrement bien représentés dans les études byzantines illustrent leur personnalisation par ceux qui les créent et les utilisent, ce qui est particulièrement éloquent dans le cas du manuscrit, où les notes marginales, phénomène particulièrement répandu, témoignent avant tout d'une appropriation personnelle et d'un rapport familial du lecteur à l'œuvre.

Le lien entre privé et public s'incarne particulièrement dans le rapport entre amour et amitié, qui transposent tous deux l'intime à l'échelle des relations sociales. Mais quel rôle peuvent-ils endosser dans une société hiérarchisée, où intérêts politiques et économiques sont inséparables des stratégies matrimoniales et des relations de patronage ? Maîtres et serviteurs, époux et concubins, parents et enfants charnels ou spirituels : la famille concentre les relations de proximité en même temps qu'elle met en jeu les normes de comportement, entre solidarité et rivalité. Prolongeant la maisonnée, les liens d'amitié se situent au croisement de relations intimes et de relations d'intérêts : ils interrogent le rôle des sociabilités informelles dans les réseaux de pouvoir. Même la mort n'interrompt pas la ténacité de ces liens, ce dont les pratiques funéraires témoignent : le soin de l'autre s'exprime encore dans la commémoration de son nom, à laquelle s'adaptent, peu à peu, liturgies et lieux de culte.

Les déclarations d'intimité, omniprésentes dans les lettres byzantines, éclairent la puissance d'une rhétorique de la proximité. Celle-ci souligne l'importance de modèles culturels de l'intimité qui, de la Vierge à l'Enfant aux compagnons d'Achille, modèlent l'expression de la familiarité et de l'affection. Quels sont alors les discours admis de l'émotion, quel est le partage des affects publics et privés ? Qu'il s'agisse du regard sur soi ou du regard de l'autre, l'intime est constamment modelé par le travail des apparences et les exigences de la norme. Émotions et sexualité reflètent une dialectique du licite et du honteux, de la dissimulation et de l'exhibition. Genre et statut social autorisent certaines formes d'intimité et en interdisent d'autres ; ils déterminent ce qui peut être connu et ce qui doit rester caché. Se pose alors la question du scandale et des déviances intimes que ne saurait tolérer la société.

Les articles réunis dans ce volume, issus de communications données au cours des XVI^e Rencontres, donnent à voir la manière dont ces questionnements sont saisis par la jeune recherche et quelques-unes des lignes de force qui guident aujourd'hui l'étude de l'intime dans le champ des études byzantines :

Le nombre important de communications consacrées à la dévotion et à l'intimité de la foi reflète le profond renouvellement de l'étude du fait religieux et de l'Église. Des études réunies ici ressort en particulier une attention à la dialectique entre institutions ecclésiastiques et fidèles : si l'Église, les clercs et les moines cherchent à réguler le corps et l'âme des fidèles afin de les rapprocher de modèles normatifs, les fidèles cherchent d'abord à intégrer le sacré à leur intimité et leur quotidien. Ce double mouvement, sans être nécessairement antithétique, donne à penser l'importance de la relation et de l'interaction dans la construction de l'intime et du collectif à Byzance : Alevtina Matveeva montre comment les correspondances tardives entre pères spirituels et filles spirituelles deviennent un lieu de régulation et de compréhension des émotions et du corps, tandis que Chloé Agar interroge les discours de l'intimité dans le culte des saints en Égypte, qui représentent une manière idéale, institutionnellement validée de vivre son rapport intime au divin, et Carlo Emilio Biuzzi explore, dans l'hagiographie syriaque, les liens entre intimité et masculinité performée, par une étude codicologique de textes hagiographiques de saint·es *transgender*. Sur le plan matériel, Marie-Laure Davigo étudie la rencontre intime avec le divin à travers la dévotion à une catégorie d'icônes du Saint-Sépulcre ; Hortense Claeysens-Beaupère, pour sa part, étudie le *panagiarion-enkolpion* comme objet d'intimité et refuge sacré, issu d'un rite monastique gagnant progressivement les laïcs.

Cette dernière contribution tend également, avec celle d'Émilie Poiré concernant l'intimité des manuscrits, dont des copies du cycle illustré des *Cynégétiques* d'Oppien permettent d'analyser la réception et les transformations iconographiques de miniatures liées à des scènes de reproduction sexuée, à souligner la dimension matérielle et sensible de l'intime, à travers les objets et supports qui en permettent l'expérience. Enfin, deux articles soulignent la réalité de l'intime comme espace soumis à des normes, comme objet investi, déplacé ou transgressé : Juliette Leblond analyse ainsi l'usage de l'espace privé dans les contestations politiques sous la dynastie des Macédoniens, tandis que Xavier Philippart examine la figure de l'androgynisme comme objet de scandale dans la rhétorique de l'insulte. De l'écriture et de la parole aux gestes, des relations humaines aux expériences du sacré, des espaces privés aux objets qui donnent forme à l'intime et l'incarnent, ces contributions dessinent une conception plurielle de l'intime, moins défini comme une sphère autonome que comme un ensemble

de pratiques, de relations et de dispositifs qui organisent les frontières entre soi et l'autre, entre le privé et le public, et entre ce qui se montre et ce qui demeure caché.

Guillaume Bidaut

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8167 Orient & Méditerranée
(équipe monde byzantin)

Matthias Egger

INHA – *EPHE*
UMR 8167 Orient & Méditerranée
(équipe monde byzantin)
“Sapienza” – Università di Roma

Thibaut Martin

Sorbonne Université
UMR 8167 Orient & Méditerranée
(équipe monde byzantin)

Émilie Poiré

Programme « Les fabriques de l'antique » – *EPHE*
UMR 8167 Orient & Méditerranée
(équipe monde byzantin)

Bibliographie

- CAIRNS *et al.* 2022 D. CAIRNS – M. HINTERBERGER – A. PIZZONE – M. ZACCARINI (ed.), *Emotions through Time: From Antiquity to Byzantium*, Tübingen 2022
- CASEAU 1999 B. CASEAU, *Christian Bodies, the Senses and early Byzantine Christianity*, in L. JAMES (ed.), *Desire and Denial in Byzantium*, Aldershot 1999, pp. 101-109
- DOUMAS 2001 A. DOUMAS (dir.), *Byzantine hours: works and days in Byzantium* (Athens – Thessaloniki – Mistra, Août 2001 – Mai 2002), Athènes 2001
- HICKMAN *et al.* 2021 C. HICKMAN – E. MARKS – P. PIHKALA – S. CLAYTON – E. LEWANDOWSKI – E. MAYALL – B. WRAY – C. MELLOR – L. VAN SUSTEREN, *Climate anxiety in children and young people and their beliefs about government responses to climate change: A global survey*, The Lancet Planetary Health, 12/2021, pp. 863-873
- JULLIEN 2013 F. JULLIEN, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013
- KOUKOULÈS 1952 P. KOUKOULÈS, *Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς*, V, Athènes 1952
- MCCANN *et al.* 2020 C.R. MCCANN – E. ERGUN – S. KIM (ed.), *Feminist Theory Reader. Local and Global Perspectives*, New York 2020
- MULLETT *et al.* 2017 M. MULLETT – S. ASHBROOK HARVEY (ed.), *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perception in Byzantium*, Washington [DC] 2017
- PATLAGEAN 1981 E. PATLAGEAN, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IV^e-XI^e siècle)*, Londres 1981
- SOMERS 1994 M.R. SOMERS, *The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach*, Theory and Society, 23.5/1994, pp. 605-649

The Regulation of Emotions and Body in Late Byzantine Correspondence between Spiritual Fathers and Spiritual Daughters

Alevtina Matveeva (Institute of World History – Russian Academy of Sciences)

Abstract: Male spiritual guidance provided to aristocratic nuns through letters was a fairly widespread phenomenon in late Byzantine society. The analysis of about thirty preserved letters shows that this model of epistolary communication was built upon the traditional roles of the spiritual father in Byzantine monasticism. Spiritual fathers, acting as therapists of the soul, assessed emotional states, diagnosed passions, and provided advice on how to manage emotions and body based on the Byzantine ascetic theory, where the struggle against the passions occupied a central place. Monastic bodily practices (prayer, diet, ascetic exercises) were targets of spiritual epistolographers' control, though such supervision was not always successfully maintained. Through the letters, the spiritual fathers individualized the spiritual daughter's relationship with the sacred and shaped the most appropriate path for the intimate experience of female spirituality.

Keywords: Byzantine epistolography; Late Byzantium; Byzantine monasticism; female asceticism.

Byzantine spiritual epistolography

In Byzantine monasticism, spiritual guidance constituted a widespread communicative practice that emerged within the early monastic communities in the Christian East. At the heart of spiritual mentoring was the mode of spiritual kinship representation, typologically ascending to the educational methods of the ancient philosophical schools and the form of interactions in primitive Christian groups¹. This mentor-disciple relation included a spiritual father, usually having a monastic rank and (or) priestly dignity, and a spiritual child, either a son or a daughter². The institution of

¹ On spiritual guidance in Byzantium and its roots, see SMIRNOV 1906, HAUSHERR 1955, DEMACOPOULOS 2007, DILLEY 2017 and ZECHER 2023.

² KRAUSMÜLLER 2016. Initially, spiritual direction was not limited to the act of sacramental confession performed by a priest. Guidance by seniors over the juniors was a typical element of the cenobitic model. The examples of mentorship by experienced ascetic women demonstrate that monastic spiritual guidance extended beyond a solely priestly focus (see

monastic spiritual guidance evolved throughout the entire period of Byzantine history, encompassing not only monastics but also lay people seeking spiritual enhancement³.

Spiritual correspondence was one of the genres of Byzantine epistolography, serving as a means of providing spiritual guidance from a distance. This phenomenon combines the heritage of the ancient moral exhortations, the didacticism of classical epistolary theory, and the early Christian use of *epistulae* by spiritual leaders to guide their communities. Byzantine spiritual guidance integrated the traditions of ancient *paideia* and psychagogy (ψυχαγωγία) that involved shaping the souls of students through rhetorical art. It employed a broad range of techniques, from the Socratic maieutic approach and specialized didactic genres to persuasive strategies tailored to the emotional disposition of the audience⁴.

The continuity of spiritual mentorship in Byzantium is also evident in the way relationships were structured and modeled. The roles of the spiritual father in Byzantine monasticism, doctor (ιατρός), advisor (σύμβουλος), intercessor (πρεσβευτής) and mediator (μεσίτης), were shaped by the asymmetric relationships characteristic of the classical period, such as those between doctor and patient, teacher and student, or coach and athlete⁵. In the correspondence between spiritual fathers and spiritual children, the primary objective was the salvation of the disciples' souls through the regulation of emotions or passions (πάθη) in accordance with the Byzantine asceticism⁶. Drawing on the patristic theory and practice, the advisor guided his pupils' spiritual life using confession and exhortations. The protégé was required to obey the will of his spiritual mentor, opening his heart and his thoughts to him⁷.

about Theodora, Sarah, Syncletica in *Apophthegmata Patrum* [in PG 65, coll. 420C-421A, 421B-427A and 201B-204B). Theodore the Studite (759-826) acknowledged women's spiritual guidance, referring to the abbesses of the convents as spiritual mothers (μήτηρ πνευματική); see IZOTOVA 2022, pp. 14-19, and SILVAS 2006, p. 38). However, this form of guidance generally functioned as a supplementary form in relation to the guidance by priest-monks over nuns, who heard confession.

³ RAPP 2016, p. 191.

⁴ DOTY 1973, MALHERBE 1987, BROWN 1998, pp. 601-631, DOERING 2012 and WEIMA 2016.

⁵ WARE 1989, pp. 301-302, and ZECHER 2023, p. 6.

⁶ For Byzantine asceticism, see MIQUEL 1986, TURNER 1990 and DRISCOLL 2005.

⁷ On teacher-disciple relationships in early Christian monastic communities see GOULD 1993, pp. 26-88, and HEVELONE-HARPER 2005, pp. 61-78.

Late Byzantine correspondence between spiritual fathers and spiritual daughters

In Late Byzantium, epistolary exchange remained a customary method of spiritual guidance for educated nuns of aristocratic origin, as evidenced by the surviving male-female correspondence from the Palaiologan period. For this epoch, there are at least 54 surviving letters from ten late Byzantine correspondents that represent the epistolary interaction between spiritual fathers and spiritual daughters, usually male and female religious⁸. Despite the rather long history of studying these letters, this group was first identified by A. Rigo only recently⁹. To the eight epistolary pairs that A. Rigo determined, I also add Manuel/Matthew Gabalas and Irene/Eulogia Choumnaina, from whose correspondence several letters survive, along with a consolatory exhortation written upon the death of Theoleptos of Philadelphia, Irene's first spiritual father, have preserved (see tab. I)¹⁰.

It could be suggested that the prevalence of spiritual guidance through letters for nuns is explained by the limited mobility of female monastics, in contrast to their male counterparts, and partly due to the wish to avoid the ambiguities inherent in direct personal contact between religious of different sexes¹¹. As a result, correspondence with a male spiritual director may have been the most preferred means of maintaining regular contact for a literate nun¹². Monastic *typika*, which were strict regarding the movement of nuns beyond the confines of the monastery, also regulated the frequency of possible meetings between nuns and monastic spiritual fathers for confession within the monastery itself. Epistolary spiritual guidance may therefore be regarded as a complement to the pastoral practices established by the *typika*¹³.

Ten of the 54 letters can be classified as didactic epistles (tab. I: 1, 5, 7 and 8). Although addressed to a female addressee, they offer general admonitions typically devoid of personal details. Therefore they, due to their theoretical nature, are of little use for studying the actual mechanism of

⁸ This accounts for approximately 2% of all surviving Late Byzantine letters (about 3.000 letters). See GRÜNBART 2015, p. 292

⁹ LAURENT 1950, LAURENT 1956, CONSTANTINIDES HERO 1986, CONSTANTINIDES HERO 1994, RIGO 2013-2014 and RIGO 2019.

¹⁰ PREVIALE 1941. Although Manuel Gabalas was not Choumnaina's spiritual father, in this consolatory letter he assumes the role of a mentor, offering spiritual admonition to the grieving female epistolographer (see TRONE 1986). For the relationship between Manuel Gabalas and Irene, see JUAN LÓPEZ 2024, pp. 83-85.

¹¹ TALBOT 1985, pp. 13-15, and MATVEEVA 2025a.

¹² On the education of Byzantine nuns, see TALBOT 1983, BROWN 2013, and MITSIOU 2025, pp. 135-137.

¹³ Of the six surviving Byzantine *typika* for female monasteries, five belong to the late Byzantine period; four of these were composed for monasteries in Constantinople (Lips, Kosmas and Damian, Bebaia Elpis, and Christ Philanthropos) and one for the convent of the Mother of God Pantanassa at Baionaia in Crete. See THOMAS—HERO 2000, pp. 1254-1286, 1287-1294, 1383-1388, 1462-1482 and 1512-1578.

epistolary spiritual mentorship¹⁴. In this article, I focus on less didactic letters from this epistolary text group that reflect the lived interaction between teachers and female disciples and the practice of regulating the emotions and body of a spiritual daughter.

This subgroup (tab. I: 2-4, 6 and 9) includes five letters of Theoleptos of Philadelphia to Irene Choumnaina¹⁵, a consolatory letter of Manuel Gabalas to Irene Choumnaina, the correspondence between Gregory Akindynos (14 letters) and Irene Choumnaina (8 letters)¹⁶, 14 unpublished letters from a Metropolitan of Chalcedon to the nun Eulogia¹⁷, and two letters of Gennadios Scholarios to Simonis/Sophrosyne Asanina Palaiologina. A total of 44 letters are attested for the period from 1307 (the first letter of Theoleptos to Choumnaina)¹⁸ until after 1457/8, when the letters of Scholarios to Sophrosyne were composed¹⁹. These letters, in contrast to the didactic subgroup, show the lived realities of late Byzantine female monastic epistolographers. Although the nun's responses have not survived, with the exception of those of Irene Choumnaina, the letters addressed to them make it possible to identify the individual characteristics of the nuns, to discern their emotional responses, and to trace the vicissitudes of their relationships with their spiritual fathers.

The primary objective of the communicative epistolary model “spiritual father – spiritual daughter” was to provide guidance that took into account the individual characteristics of a spiritual daughter's temperament and her life circumstances. Frequently, the central themes of these letters concerned the emotions of the disciples, which were subjected to close scrutiny and evaluation by the spiritual epistolographers. The spiritual fathers provided both assessments of affective states and bodily sensations, as well as instructions for their regulation within the framework of the Byzantine ascetic tradition.

¹⁴ On the specific features of Christian didacticism aimed to a female audience, see CLARK 1986 and HUIZENGA 2013.

¹⁵ CONSTANTINIDES HERO 1994.

¹⁶ CONSTANTINIDES HERO 1986. Although the identity of Choumnaina's second spiritual father remains disputed, CAÑELLAS 2006, pp. 30-83 convincingly demonstrated that with strong probability it may have been Gregory Akindynos. See also JUAN LÓPEZ 2024, p. 84. The objection that Akindynos could not have been Irene's spiritual mentor due to his young age (RIGO 2019, p. 288 n. 31) seems unconvincing. Moreover, in one of the letters Irene emphasizes that the wisdom of her second mentor appears even more remarkable because it contrasts with his youth, see CONSTANTINIDES HERO 1986, ep. 13.21-22.

¹⁷ Par. gr. 1372, ff. 155r-170v. Antonio Rigo identified this hierarch as Jacob, Metropolitan of Chalcedon (1351-1370), based on the paper's watermark in that specific section of the codex. The watermark closely resembles Briquet 3171 (= Mošin 2060), which dates the text to circa 1371. While RIGO 2013-2014, p. 196 argues that the letters must date to the mid-fourteenth century, this hypothesis cannot be considered conclusive without further paleographical and codicological investigation of the manuscript.

¹⁸ CONSTANTINIDES HERO 1994, p. 21.

¹⁹ BLANCHET 2019, pp. 304-305.

In this context, the term “emotions” refers to textual emotion, i.e. feelings and experiential states expressed by correspondents in their letters, whether pertaining to their psychological dispositions or to their personal relationships²⁰. These emotions are subsequently interpreted within a specific conceptual framework, namely a “theory of emotions”: a structured body of knowledge concerning the ontology of emotions, their emergence, modes of expression, and mechanisms of regulation. In the case under consideration, this basis is provided by Byzantine ascetic discourse, grounded in the experiential tradition of Eastern monasticism, in which emotions are articulated through the vocabulary of the Greek patristic tradition.

In what ways did spiritual mentors attempt to regulate the affective and bodily dimensions of their disciples’ spiritual lives through epistolary exchange?

	Spiritual father	Spiritual daughter	Number of letters	Period
1	monk Mark (PLP 17083)	Irene/Eulogia Palaiologina (PLP 21360)	1	1260s
2	Theoleptos of Philadelphia (PLP 7509)	Irene/Eulogia Choumnaina (PLP 30936)	5	1307-22
3	Manuel/Matthew Gabalas (PLP 3309)	Irene/Eulogia Choumnaina	1	<i>post</i> 1322
4	Gregory Akindynos (PLP 495)	Irene/Eulogia Choumnaina	22	1333-8
5	Gregory Palamas (PLP 21546)	nun Xene (PLP 20845)	1	1346-7
6	Jacob (?), metropolitan of Chalcedon (PLP 7899)	nun Eulogia (PLP 6277)	14	1350-60 (?)
7	Nathaniel, metropolitan of Pentapolis (PLP 19958)	nun Eugenia (PLP 6178)	1	<i>circa</i> 1390
8	monk Isaiah	nun Theodora	7	end 14 th cent.
9	Gennadios Scholarios (PLP 27304)	Simonis/Sophrosyne Asanina Palaiologina (PLP 1534)	2	<i>post</i> 1457/8
Total letters			54	

Tab. I: Late Byzantine male-female spiritual correspondences

²⁰ On the application of approaches from the history of emotions to Byzantine sources, see HINTERBERGER 2010; CONSTANTINO 2018; MELLAS 2020.

Contextualize emotions theologically

The first approach consists of situating emotions within a theological context in order to explain the origin and development of particular passions.

This strategy is central to the five letters written by Theoleptos of Philadelphia to Irene Choumnaina, abbess of the Constantinopolitan Monastery of Christ Philanthropos²¹. In them, the spiritual master subjects every event in Irene's life and every thought she shared with him to rigorous scrutiny. At times with gentle and sympathetic familiarity, at others with firm severity, Theoleptos offers lengthy exhortations to his spiritual daughter, emerging as a subtle observer of her inner and spiritual life. Each of Irene's life situation, be it a quarrel with a subordinate nun, a conflict with her family, or a desire to travel to Philadelphia, is appropriated by the spiritual author for the construction of moral instruction²². A characteristic feature of Theoleptos' pastoral strategy lies in his tendency to transpose any particular circumstance onto a more abstract plane and to interpret it through the lens of Christian teaching.

Thus, the news of Irene's conflict with one of her subordinate nuns enables Theoleptos to shift to a discussion of two key virtues of ascetic practice, namely self-control (ἐγκρατεία) and endurance (ὕπομονή), lacking in Irene²³. Theoleptos elaborates on both virtues in detail from a theological perspective. Drawing on the Church Fathers' views on self-control and endurance, the spiritual epistolographer skillfully situates them within the framework of the relationship between *comprehensive virtues* (περιεκτικαὶ ἀρεταί) and *principal virtues* (τὰς κεφαλαιώδεις ἀρετάς), as well as their connection to *voluntary passions* (τῶν ἐκούσιων παθῶν)²⁴. Self-control and endurance

²¹ JANIN 1969, pp. 527-529, and MELVANI 2016. Primary studies on Irene/Eulogia Choumnaina are LAURENT 1930, CONSTANTINIDES HERO 1985 and NICOL 1994, pp. 59-70.

²² CONSTANTINIDES HERO 1994, ep. 2.41-50, ep. 3.131-141 and ep. 2.445-460.

²³ Ἐγκρατεία already in the early Church tradition, which in this respect partly drew on the Therapeutae and, above all, Philo of Alexandria, was understood as a necessary foundation for the development of other virtues. In the ascetic tradition, ὕπομονή constitutes a fundamental element of Christian life, without which the realization of zeal for the worship of God (θεοσέβεια) is impossible. Patience is understood primarily as «the steadfastness and firmness of the human spirit, which unshakably resists the obstacles encountered on the path of divine service». Within the Byzantine ascetic tradition, patience should likewise be understood as the stability and constancy of the inner self in relation to the once-adopted course of religious and moral life, as well as the absence of inner turmoil and spiritual confusion. See ZARIN 1996, pp. 571-572 and 601-622.

²⁴ Comprehensive virtues (περιεκτικαὶ ἀρεταί) are virtues that encompass all other virtues. As Macarius the Great points out, the Christian attains great piety through the acquisition of five all-encompassing virtues: prayer (εὐχή), self-control (ἐγκράτεια), charity (ἐλεημοσύνη), poverty (πτωχεία), and long-suffering (μακροθυμία). See MACARIUS 1973, p. 49.5-10. Symeon the New Theologian compares the relationship between comprehensive virtues and particular virtues to that between the principal evangelical commandments and the particular commandments: DARROUZÈS 1957, p. 112.14-17.

become the principal means of combating anger and desire (κατὰ τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἐπιθυμίας). A necessary condition for training these psychic dispositions is afflictions (θλίψεις), the daily inconveniences and sorrows that Irene should learn to accept with joy (ἀσμένως)²⁵.

A different example is provided by the epistolary discussion between Akindynos and Irene Choumnaina, which explores love of fame (φιλοδοξία) and love of honour (φιλοτιμία), examining the emotional spectrum connected to both dispositions. The divergence in the correspondents' perspectives may be explained by the fact that the correspondence between Akindynos and Irene represents a blending of the discourses of intellectual and spiritual epistolography. This, in turn, reflects the multilayered relational model that structured the exchange between the two epistolographers: they simultaneously appear as spiritual father and spiritual daughter, as patroness and protégé, and as two intellectuals bound by a relationship of “scholarly friendship”. Irene views love of honour (φιλοτιμία) through a “secular” intellectual lens, where praising and encouraging talent (spiritual or intellectual) served as a conventional norm of interaction among Byzantine intellectuals²⁶.

Gregory Akindynos, by contrast, transposes the question of talent and praise beyond the intellectual discourse and situates it within the *monastic paideia*, interpreting it through the categories of spiritual benefit and spiritual harm²⁷. To substantiate his argument, he appeals to an example drawn from the classical *corpus* of Byzantine monastic literature, namely the *Sayings of the Egyptian Fathers (Apophthegmata Patrum)*. Akindynos recalls the story of Abba John the Dwarf, who was once weaving baskets in his cell when someone entered and began praising his work. The elder remained silent in response to the praise, even after it had been repeated twice by the visitor. Only at the third praise did the abba interrupt the speaker, warning him that such praise had driven God away from his soul²⁸. By presenting John the Dwarf as a model to imitate, Akindynos demonstrates that excessive praise harms the soul of the recipient by disrupting their communion with God. Through

²⁵ CONSTANTINIDES HERO 1994, ep. 2.69-94.

²⁶ One of the most recent comprehensive studies on Byzantine epistolography is RIEHLE 2020. On friendship in intellectual circles, see PAPAIOANNOU 2011 and BOURBOUHAKIS 2020.

²⁷ Concerning monastic *paideia*, see RAPP 2010 and BAY 2014.

²⁸ In PG 65, coll. 213D-216A: «παραβαλὼν οὖν τις αὐτῷ, ἐπῆνεσεν αὐτοῦ τὸ ἔργον· εἰργάζετο δὲ σειράν· καὶ ἐσιώπησε. Πάλιν ἐκεῖν ἐκίνησεν αὐτῷ λόγον· καὶ πάλιν ἐσιώπα. Τὸ τρίτον, λέγει τῷ παραβαλόντι· Ἄφ' οὗ εἰσηλθες ἐνταῦθα, ἔβαλες τὸν Θεὸν ἀπ' ἐμοῦ». In Akindynos' version, the abba's response is phrased differently: “σίγησον”, εἶπεν, “ὦ βέλτιστε, ὅς ἐξ ὅτου περ ἐνταῦθα ἐλήλυθας τοῦ Θεοῦ με ἀπήγαγες”» (in CONSTANTINIDES HERO 1986, ep. 6.10-14).

this authoritative text, Akindynos not only helps his disciple interpret her feelings, but also seeks to regulate Irene's emotional expression by discouraging her from expressing admiration toward him.

In general, spiritual epistolographers made extensive use of Scripture and patristic writings to interpret the emotional states of their spiritual daughters, a practice that can be described as the theological "rationalization" of emotions. For instance, the Metropolitan of Chalcedon advises the nun Eulogia not to succumb to despondency and emotional instability over her own sinfulness, but rather to internalize Gospel images of repentance, such as the tax collector, the prostitute, and the Good Thief²⁹. Gennadios Scholarios offers Sophrosyne a similar prayer formula to repeat during her time in the cell, while she is performing manual work (τὸ ἐργόχειρον)³⁰.

The letters of Theoleptos of Philadelphia are permeated with quotations and references to Christian texts; these not only strengthen his argumentation but also help provide appropriate guidance concerning emotions³¹. This intertextuality and the sustained relationship between the epistolary text and sacred writings were intended to produce a specific effect, namely, a sense of prayerfulness or a disposition toward prayer. This constituted an important element of monastic *paideia*, which was grounded in the systematic reading and rereading of spiritually edifying texts.

It is no coincidence that spiritual mentors reminded their disciples that their letters should be reread several times. This practice may be understood not only as a form of mental regulation, but also as a bodily one, since reading typically entails the body remaining in a fixed position³². A mentor's letter could evoke bodily manifestations of emotion, such as tears, as is attested in Irene's letter to Akindynos, since her spiritual director's epistle made her weep abundantly and experience compunction of heart (κατάνυξις)³³.

²⁹ Par. gr. 1372, ff. 156v and 166r. For formulas, see ff. 158v and 161r: «ἡμαρτον συγχώρησον and ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι», «ἵλεώς μοι Κύριε». Cf. *Lc.* 7:48 and 18:13.

³⁰ SCHOLARIOS 1935, p. 235.9: «ὁ Θεός μου, ἐλέησόν με τὴν ἁμαρτωλὸν καὶ σῶσόν με».

³¹ Among the authors cited are the Church Fathers John Chrysostom (in CONSTANTINIDES HERO 1994, ep. 2.11-12 and 28), Basil the Great (ep. 2.13-17, ep. 3.36, 88 and ep. 5.26-28), Methodius of Patara (ep. 2.13-17, 238-239 and ep. 3.92-93), Maximus the Confessor (ep. 2.68, 305), Antiochus the Monk (ep. 2.74), and Gregory the Theologian (ep. 2.169-170). Among non-Christian authors, the poet Antipater of Sidon is present (ep. 3.107).

³² CONSTANTINIDES HERO 1994, ep. 3.12-15, 255-256 and ep. 4. 15-16; Par. gr. 1372, ff. 158r and 170v.

³³ About κατάνυξις (compunction of heart), see HINTERBERGER 2010, p. 129, and MELLAS 2020, pp. 9-16. Cf. HAUSHERR 1955.

Diagnosis and treatment of the passions

The second mode of regulating the emotions and body consists in the epistolographers' assumption of a pastoral role as a doctor, involving the diagnosis and treatment of sinful passions.

The Metropolitan of Chalcedon diagnoses the principal spiritual affliction from which Eulogia suffers as despondency (ἀθυμία). The Metropolitan explains the emergence of this spiritual illness as follows. Eulogia is frequently assailed by troubling thoughts that lead her to question the validity of her monastic path and which, according to her spiritual father, stem from unbelief (ἀπιστία). The nun's persistent inner turmoil brings her into a state of hopelessness (ἀνελπιστία), which in turn gives rise to sorrow (λύπη) and despondency (ἀθυμία)³⁴. Eulogia's despondency, which is repeatedly commented upon by the Metropolitan in his letters³⁵, even leads her to thoughts of wishing to die³⁶. In one passage, the nun's intense suffering is depicted with particular vividness:

At first you felt a piercing sadness, which caused the pain in your heart, a strong anxiety in the depths of your soul, a torment of your heart and such burning tears that your eyes and body seemed to burn from them³⁷.

What is the spiritual remedy proposed by the Metropolitan? Within the broader framework of his guidance, one may distinguish both general exhortations and more specific recommendations. The principal "medicine" is confession. The hierarch urges Eulogia not to forget the gift of repentance (τῆς μετανοίας χάρισμα), and, without excessive self-torment or hardening of heart, to return to repentance again and again, trusting in its purifying power³⁸. The principal counsel, repeated in virtually every one of the Metropolitan's letters, is the practice of daily inner confession (ἐξομολογεῖσθαι)³⁹ before God and entrusting oneself to His mercy⁴⁰. Thus, through the cultivation of a continuous dialogue with God and trust in Him, the overcoming of unbelief and despair becomes possible. In a manner reminiscent of the early Desert Fathers of the *Apophthegmata Patrum*, the

³⁴ Par. gr. 1372, f. 159r.

³⁵ *Ibidem*, ff. 156v, 159v, 160v, 161v and 163r.

³⁶ *Ibidem*, f. 161r.

³⁷ *Ibidem*, f. 167v: «ἤρξω γοῦν δριμεῖαν λύπην λαμβάνειν· καὶ ἐκ τοῦτο καρδίας ὀδύνη σοι γέγονε, καὶ εἰς βάθος ψυχῆς ἀδημονία πολλή, καὶ στρόβωσις καρδίας, καὶ δάκρυα πικρίας χολέρας ἔχοντα ὡς ἐκ τούτων καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὴν σάρκα αὐτῶν ἐκκαίεσθαι νομίζειν».

³⁸ *Ibidem*, ff. 168r-169v.

³⁹ For a more detailed discussion of the terminology used to designate confession, see ZECHER 2023, pp. 7-8.

⁴⁰ Par. gr. 1372, ff. 156v, 157r, 158v, 160r, 162r, 163v and 169r.

Metropolitan offers Eulogia a concise formula: «And every night and day confess to God, and you will be saved»⁴¹.

Alongside the practice of inward confession before God, the Metropolitan also calls upon Eulogia to confess to a trusted person⁴², either the spiritual father himself or the monastic confessor who performs canonical confession. The reception of Holy Communion is likewise presented as a crucial means of healing for Eulogia in her search for spiritual restoration⁴³. Another instrument for combating spiritual illness is prayer; therefore, part of the Metropolitan's instructions is directed toward regulating Eulogia's prayer practice. In Eulogia's case, the Metropolitan adopts a position of simplicity and moderation; he does not advise his spiritual daughter to recite many prayers, nor does he consider bodily prostrations obligatory for her, nor does he encourage excessive compunction of heart (κατάνυξις) over her sins⁴⁴.

Moderation is also present in the spiritual father's instructions concerning food and sleep. Eulogia zealously strives to observe the rules of monastic life and may even intend to pursue an especially austere ascetic regimen, depriving herself of food, drink, and sleep. The dispensations from fasting granted to Eulogia in the monastery on account of her illness disturb her spirit. The hierarchy, however, does not cease to remind Eulogia to take care of her health: to maintain a proper diet, allow herself sufficient sleep, and not to undertake strict fasting when she feels unwell⁴⁵. The Metropolitan's desire to bring Eulogia into a more balanced state is reflected in one of his counsels: «Do not put yourself into distress and excessive thought»⁴⁶. In another passage, the director explicitly urges the disciple to allow herself rest (ἄνεσιν), joy (χαράν) and cheerfulness (διάχυσιν)⁴⁷.

The necessity of moderation in bodily experience is also emphasized by Gennadios Scholarios, who explains to Sophrosyne how she should organize her daily ascetic practice in the monastery. Scholarios does not advise excessive zeal in fasting, prayer, or the number of prostrations. The key criterion for the performance of these practices becomes bodily health (τῆς σωματικῆς ὑγείας), the condition of which is to determine the appropriate level of ascetic exertion⁴⁸.

⁴¹ *Ibidem*, f. 166r: «καὶ καθ' ἐκάστην νύκτα καὶ ἡμέραν τῷ Θεῷ ἐξομολογοῦ καὶ σῶζῃ».

⁴² *Ibidem*, f. 156v.

⁴³ *Ibidem*, ff. 159r, 165v and 166r-166v.

⁴⁴ *Ibidem*, ff. 157v, 158v and 166r.

⁴⁵ *Ibidem*, ff. 157r, 161v, 162v, 165v and 166r.

⁴⁶ *Ibidem*, f. 158r: «μη δίδῃς ἑαυτὴν εἰς κόπον καὶ ἔννοιαν πολλήν».

⁴⁷ *Ibidem*, f. 159r. For more about their relationship, see MATVEEVA 2024.

⁴⁸ SCHOLARIOS 1935, pp. 234.26-30 and 235.1-17.

Theoleptos of Philadelphia also assumes the role of a spiritual physician, diagnosing the principal weaknesses of Irene Choumnaina, among which is love of the world, deeply rooted in the soul of the *basilissa* (she was the widow of the despot John Palaiologos, son of Andronikos II) even after many years of monastic struggle. According to Theoleptos' letters, Irene was involved in a conflict with her family, disputing with them over possessions that she continued to regard as her own even after entering monastic life⁴⁹. Theoleptos carefully analyzes the emotions of his spiritual daughter in order to determine the causes of her anger. He concludes that her desire for recognition in the world, her love of fame (τῆς φιλοδοξίας), constitutes the source of her wrath. The love of fame, this "wild beast" (τὸ θηρίον), remained concealed so long as her relations with the world brought her pleasure and honour, at which time Irene appeared peaceful and impassive (εἰρηνεύειν καὶ ἀπαθὴς εἶναι). Yet as soon as she experienced offense or contempt, the beast awakened, disturbed her inner state, aroused anger, and drove her toward resentment (εἰς ὀργὴν ἐρεθίζον, εἰς μνησικακίαν κρημνίζον)⁵⁰.

What remedy does Theoleptos propose? The first stage consists in Irene's recognition of her passion and of its bitter consequences, the disorder of the heart (τὴν ἀνωμαλίαν τῆς καρδίας) and the grievous condition of the soul (τὴν ἀηδὴ κατάστασιν τῆς ψυχῆς). Theoleptos then provides Irene with a model of inner monologue, in effect placing it in her mouth, which both reinforces awareness of her grave sinful condition and offers a concrete example of how one ought subsequently to respond to such a state. The detailed discussion of the causes and consequences of sinful passion is intended to help the spiritual daughter move consciously toward a genuine state of inner peace, attainable only through the steadfast endurance of afflictions and the voluntary renunciation of worldly pleasures. Renunciation of passion, together with endurance (τὴν ὑπομονήν), makes possible the bearing of sufferings and the rejection of pleasures through self-control (τῆς ἐγκρατείας). Endurance (τὴν ὑπομονήν) and self-control (τῆς ἐγκρατείας) elevate the Christian above both pleasures and sufferings, thereby creating within the heart a place for God⁵¹.

Idealization of spiritual direction relationships

The final method of controlling emotions and the body to be examined here is the construction, by male epistolographers, of an idealized image of spiritual relationships. This image was modeled

⁴⁹ About Irene Choumnaina's landholdings, see CONSTANTINIDES HERO 1986, pp. 115-116.

⁵⁰ CONSTANTINIDES HERO 1994, ep. 3.179-184.

⁵¹ *Ibidem*, ep. 3.186-199.

after the hagiographical ideal of relations between spiritual masters and their female disciples. This interpretation of spiritual direction emerges in the context of the dispute between Choumnaina and Akindynos concerning the acceptable frequency of personal meetings. Akindynos, who insists on minimizing direct contact, argues his position through the construction of an ideal image of the nun-disciple. He writes:

Consider those holy women who were shut up by the holy fathers in some caves and cells. Some of them, after hearing from their spiritual fathers once for all what they ought to do in these places, did not see their <directors> until the blessed end of their lives, although they lived for many years in their hermitages. Others saw the holy men at three-year intervals, and others, at any rate, once a year⁵².

The model image of the spiritual disciple presented here is, first of all, that of ascetic women who restrict their bodies through spatial confinement, enclosing themselves in caves or cells. Secondly, these female ascetics do not seek personal encounters with their spiritual fathers: they submit to the commands of the holy fathers and spend years in complete solitude without direct contact. Moreover, this ideal is accompanied by an *affective progression*: Akindynos further suggests that at first these holy women may have experienced dissatisfaction with their condition and found the absence of their spiritual mentors difficult to bear, but gradually, through the strengthening of humility and patience, they attained joy and inner peace⁵³.

Which saints' vitae could Akindynos have been referring to? Angela Constantinides Hero points to the hagiographies of famous early Byzantine female recluses and desert ascetics: Pelagia of Antioch, Mary of Egypt, Theodora of Alexandria, and Theoktiste of Lesbos. However, none of these vitae fully corresponds to Akindynos' description.

A clear model of the relationship between spiritual father and spiritual daughter is, however, present in the story of Pelagia of Antioch. Pelagia was a woman of great beauty and dissolute conduct who, under the influence of the preaching of Bishop Nonnus of Heliopolis, repented and subsequently received baptism from him. Having embarked upon a path of radical spiritual transformation, Pelagia, through Bishop Nonnus, distributed all her possessions to the poor, orphans, and widows, and freed

⁵² CONSTANTINIDES HERO 1986, ep. 16.3-10: «ἐννόησον γὰρ τὰς ἱερὰς γυναῖκας ἐκείνας αἵτινες ὑπὸ θεῶν πατέρων ἐγκαθειρθεῖσαι σπηλαίοις καὶ οἰκιδίοις τισίν, αἱ μὲν ἅπαξ μόνον ἀκούσασαι παρ' αὐτῶν τί δεῖ ποιεῖν ἐν ἐκείνοις, τὸ λοιπὸν οὐ τεθέανται μέχρις αὐτοῦ <τοῦ> μακαρίου τέλους αὐτῶν, καίτοι πολλὰ ἔτη ζήσασαι ἐν τοῖς ἀσκητηρίοις, αἱ δὲ διὰ τριῶν χρόνου κύκλων ἐδέχοντο τὴν τῶν ἀγίων ὄψιν, αἱ δὲ δι' ἔτους τοῦλάχιστον».

⁵³ CONSTANTINIDES HERO 1986, ep. 16.10-14. For more on the female hagiographical ideal in Byzantine spiritual guidance, see MATVEEVA 2025b.

her slaves. She then put on the garment of her spiritual father and, in male disguise, secretly fled from Antioch to Jerusalem. On the Mount of Olives she enclosed herself in a cell without an exit and spent the remainder of her life there as a recluse under the guise of the monk Pelagius⁵⁴. However, Akindynos, in his letter, emphasizes the passivity of spiritual daughters who are said to have been “enclosed” (ἐγκαθηρχθεῖσαι) by their spiritual fathers. Pelagia’s enclosure thus appears as an act of her own will rather than a demonstration of physical submission to the authority of the holy father.

In the *vitae* of Mary of Egypt, Theoktiste of Paros (which is a kind of literary parody of the *Life of Mary of Egypt*), and Theodora of Alexandria, there are no spiritual fathers among the characters who initiated the female confinement. The relationship between Mary and Zosimas, the hieromonk who discovers the female recluse in the wilderness beyond the Jordan, cannot be characterized as a form of male spiritual guidance over a female disciple. On the contrary, Mary herself, a great ascetic who attained spiritual gifts through repentance and long-term struggle against the passions, serves as a model of imitation for Zosimas. Although Zosimas performs a number of traditional pastoral functions (confession, communion with the Holy Mysteries) that emphasize male hierarchical authority even over such an exceptional ascetic, he nevertheless recognizes his own spiritual imperfection in comparison with the desert ascetic⁵⁵. In the cases of Theoktiste and Theodora, the realization of the reclusive ascetic life, Theoktiste’s escape from captivity to the secluded island of Paros, and Theodora’s forced expulsion from the monastery, takes place under the pressure of external circumstances, rather than under the influence of instructions from a spiritual ascetic teacher⁵⁶.

Closer parallels to Akindynos’ passage concerning the confinement of women under the direction of spiritual mentors may be found in early Byzantine narratives about repentant harlots, originally formed within the male monastic communities of Egypt and Syria, to which the *vitae* of Pelagia and Mary of Egypt themselves belong. Such examples include the story of Mary, the niece of Abraham Kidunaia, who practiced asceticism in Kiduna near Edessa⁵⁷, and the *Life of Thaïs of*

⁵⁴ BHG 1478-1478d. The *Repentance of Saint Pelagia* is a fictionalized hagiographic narrative composed in the late 5th-early 6th century, in which elements of biblical *topoi*, apocryphal traditions about Mary Magdalene, the *vitae* of desert ascetics, and the Late Antique novelistic tradition are interwoven. From the latter, one may identify the motif of cross-dressing in male clothing and the heroine’s journey in disguise as a man. See PETITMENGIN 1981, PAVLOVSKIS 1976 and COON 1997, pp. 77-84.

⁵⁵ BHG 1041z-1044e.

⁵⁶ BHG 1723-1726b. On the parodic aspect of the *Life of Theoktiste*, see FLUSIN 1993, pp. 31-32, and JAZDZEWSKA 2009, pp. 259 and 278.

⁵⁷ BHG 5-8 and BHO 16-17.

Egypt, whose salvation was guided by the monk⁵⁸. In both cases, enclosure becomes a means of punishment for the sin of fornication, the expiation of which requires profound repentance. It is precisely the spiritual mentors who confine their penitent protégées within a closed space and ensure that this lifelong isolation is not broken.

Other spiritual epistolographers besides Akindynos used the context of personal meetings to promote the hagiographical ideal of the exemplary female disciple. This ideal demanded that she control her emotions and maintain absolute obedience to her male spiritual guide. In a consolatory exhortation by the writer and theologian Manuel Gabalas addressed to Irene Choumnaina upon the death of her first spiritual father, Theoleptos of Philadelphia, the apocryphal *Acts of Thecla and Paul* are recalled⁵⁹. The figure of the martyr Thecla is presented as a model of imitation for Irene, grieving over the loss of her teacher. For although Thecla was separated from Paul, whom she loved, she did not fall into despair, but continued to fulfill his teaching even in his absence.

Gabalas interprets this narrative as depicting a relationship between persons united by divine love (οἱ κατὰ Θεὸν ἔρωτες). Although Thecla is captivated by the Apostle's divine preaching, she nevertheless strives to overcome her attraction (τὴν ἐπιθυμίαν) toward him, which is expressed above all in her desire to remain together with her teacher. Manuel emphasizes the role of imagination in the construction of the relationship between spiritual daughter and spiritual father. It is precisely through the power of imagination that Thecla continues to live together with Paul inwardly. Thus, in the opinion of Manuel Gabalas, what matters more is not the physical presence of the spiritual mentor himself, but his image⁶⁰. The example of Thecla and Paul employed by the spiritual epistolographer ultimately functions as a kind of extended commentary on the idealized picture presented earlier by Gregory Akindynos.

The Metropolitan of Chalcedon likewise invokes the relationship between Thecla and Paul in exhorting his spiritual daughter, the nun Eulogia, not to grieve over their inability to meet in person. Rather, he encourages her to remain vigilant and to continue dwelling spiritually and inwardly in the presence of her spiritual father, just as many generations of Christians before her had done⁶¹.

⁵⁸ BHG 1695.

⁵⁹ SCHMIDT – SCHUBART 1936.

⁶⁰ PREVIALE 1941, p. 30.27-35.

⁶¹ Par. gr. 1372, ff. 161r-161v: «ὁ μέγας Παῦλος καὶ οἱ ἄλλοι τῶν ἁγίων ἔσχον πνευματικὰ τέκνα ἅπερ ἐγέννησαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἢ ἁγίαν Θεέκλαν, τοῦ Στεφανᾶ τὸν οἶκον καὶ ἄλλοι ἄλλους καὶ τότε καὶ μετέπειτα. Ἀλλ' οὐκ εἶχον πάντοτε τοὺς τοιούτους πατέρας μεθ' ἑαυτῶν καὶ ταῦτα εἰς τὸν θάνατον τὸν ὑπὲρ Χριστοῦ καθεκάστην ἱσταμένους. Ἀλλ' οὐκ

Conclusions

Thus, the four classical roles of a spiritual father formed the foundation for communication in these letters. As epistolographers, spiritual directors structured their responses around the multifunctional roles they occupied within the text. The primary aim of reproducing the “spiritual father–spiritual daughter” model was to provide guidance that evaluated the daughter’s emotions and experiences while offering advice on managing her passions in accordance with the Byzantine ascetic tradition. Consequently, analyzing the spiritual child’s emotional state became central to this correspondence. The ultimate goal of this detailed interpretation was to foster conditions that would lead to a qualitative transformation of her spiritual life. Spiritual epistolographers systematically tailored moral instruction to concrete situations in the lives of their spiritual daughters. They interpreted everyday incidents by abstracting them and integrating them into the Byzantine ascetic theory of emotions, where the struggle against the passions occupied a central place.

Based on the examples analyzed above, a *corpus* that could easily be expanded with further evidence from the selected letters, we can identify three distinct strategies employed by spiritual epistolographers to manage the emotions and bodies of their spiritual daughters:

- a) the theological contextualization of passions-emotions;
- b) the diagnosis of spiritual illnesses-passions and the application of general therapeutic practices (confession, communion, and prayer);
- c) the construction of idealized images of the spiritual director and the spiritual daughter.

A key feature of this guidance is the rationalization of emotional and bodily experiences through a reliance on traditional texts from the Byzantine monastic *paideia*. Simultaneously, the spiritual mentor helps tailor and regulate the disciple’s interaction with the sacred. This personalized approach is reflected in concrete advice regarding the nun’s daily routine, including her participation in divine services, prayer, physical labor, meals, and sleep. The appeal to the hagiographic ideal within the framework of spiritual guidance was intended precisely to emphasize the spiritual kinship and spiritual bond between the spiritual father and the spiritual daughter, the highest expression of which became spiritual love (ἀγάπη πνευματική), which did not require reinforcement through physical interaction.

ἀπέπιπτον ἐξ ἄθυμίας, οὐκ ἐθανατοῦντο ἀλλὰ πνευματικῶς συνῆσαν αὐτοῖς καὶ ἐνηχον εἶχον τὴν διδασκαλίαν αὐτῶν καὶ ἡγωνίζοντο καὶ αὐτοὶ εἰς ὑπομονὴν εἰς ἀποδημίας τοιαύτας εἰς πειρασμοὺς τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ».

The construction of such an abstract and radical ideal, a life of silence and complete isolation from society and even from one's own spiritual mentor, was scarcely applicable to cenobitic nuns. Nevertheless, spiritual directors utilized this hagiographical model to justify the epistolary format of guidance, framing it as preferable to personal meetings. The mentor's physical absence was not to be seen as an obstacle to spiritual perfection; on the contrary, it was meant to foster the disciple's emotional transformation and strengthen core monastic virtues such as patience and humility. Ultimately, this idealized communication model served to draw a clear line between emotional (or worldly) love, which demands the physical presence of the beloved, and spiritual love, for which physical contact was entirely secondary.

Bibliography

- BAY 2014 C. BAY, *The Transformation and Transmission of Paideia in Roman Egyptian Monasticism*, *Conversations with the Biblical World*, 34/2014, pp. 334-363
- BLANCHET 2019 M.-H. BLANCHET, *Spiritual Guidance for Aristocratic Women: A Living Tradition after the Fall of Constantinople? Gennadios Scholarios and the Nun Sophrosyne*, in E. KONTOURA-GALAKI – E. MITSIOU (ed.), *Women and Monasticism in the Medieval Eastern Mediterranean: Decoding a Cultural Map*, Athens 2019, pp. 301-313
- BOURBOUHAKIS 2020 E. BOURBOUHAKIS, *Epistolary Culture and Friendship*, in A. RIEHLE (ed.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, Leiden-Boston 2020, pp. 279-306
- BROWN 1998 P. BROWN, *Asceticism: Pagan and Christian*, in A. CAMERON – P. GARNESEY (ed.), *The Cambridge Ancient History, XIII: The Late Empire. A.D. 337-425*, Cambridge 1998, pp. 601-631
- BROWN 2013 A.R. BROWN, *Psalmody and Socrates: Female Literacy in the Byzantine Empire*, in L. GARLAND – N. BRONWEN (ed.), *Questions of Gender in Byzantine Society*, Farnham 2013, pp. 57-76
- CLARK 1986 E.A. CLARK, *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston [NY] 1986
- CONSTANTINIDES HERO 1985 A. CONSTANTINIDES HERO, *Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople*, *Byzantinische Forschungen*, 9/1985, pp. 119-146
- CONSTANTINIDES HERO 1986 A. CONSTANTINIDES HERO, *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Eulogia Choumnaina Palaiologina*, Brookline [MA] 1986
- CONSTANTINIDES HERO 1994 A. CONSTANTINIDES HERO, *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, Brookline [MA] 1994
- CONSTANTINOU 2018 S. CONSTANTINOU – M. MEYER (ed.), *Emotions and Gender in Byzantine Culture*, Cham 2018

- COON 1997 L. COON, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia 1997
- DARROUZÈS 1957 J. DARROUZÈS (ed.), *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Paris 1957
- DEMACOPOULOS 2007 G.E. DEMACOPOULOS, *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*, South Bend [IN] 2007
- DILLEY 2017 P.C. DILLEY, *Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity: Cognition and Discipline*, Cambridge 2017
- DOERING 2012 L. DOERING, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, Tübingen 2012
- DOTY 1973 W.G. DOTY, *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia 1973
- DRISCOLL 2005 J. DRISCOLL, *Steps to Spiritual Perfection: Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*, New York 2005
- FLUSIN 1993 B. FLUSIN, *L'Hagiographie monastique à Byzance au IX^e et au X^e siècle*, *Revue Bénédictine*, 103/1993, pp. 31-50
- GOULD 1993 G. GOULD, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993
- GRÜNBART 2015 M. GRÜNBART, *From Letter to Literature: A Byzantine Story of Transformation*, in CH. HØGEL – E. BARTOLI (ed.), *Medieval Letters: Between Fiction and Document*, Turnhout 2015 (*Utrecht Studies in Medieval Literacy*), pp. 291-306
- HAUSHERR 1955 I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955
- HEVELONE-HARPER 2005 J. HEVELONE-HARPER, *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, Baltimore 2005
- HINTERBERGER 2010 M. HINTERBERGER, *Emotion in Byzantium*, in L. JAMES (ed.), *A Companion to Byzantium*, Malden 2010, pp. 123-134
- HUIZENGA 2013 A.B. HUIZENGA, *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household*, Leiden-Boston 2013
- IZOTOVA 2022 O.N. IZOTOVA, *Pastyrstvo v Vizantii konca VIII – nachala IX v. v pis'mah prp. Feodora Studita* [= Pastorship in Byzantium in the Letters of St. Theodore the Studite (Late 8th – Early 9th Centuries)], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*.

Series II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 107/2022, pp. 11-24

- JANIN 1969 R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantine, I.3: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique – Les églises et les monastères*, Paris 1969
- JAZDZEWSKA 2009 K. JAZDZEWSKA, *Hagiographic Invention and Imitation: Niketas' Life of Theoktiste and Its Literary Models*, Greek, Roman, and Byzantine Studies, 49/2009, pp. 257-279
- JUAN LÓPEZ 2024 J.B. JUAN LÓPEZ, *Manuel Gabalas: Biography, Intellectual Network, Works and Thought*, Vienna 2024
- KRAUSMÜLLER 2016 D. KRAUSMÜLLER, "Monks Who Are not Priests Do not Have the Power to Bind and to Loose": The Debate about Confession in Eleventh-and Twelfth-Century Byzantium, *Byzantinische Zeitschrift*, 109/2016, pp. 739-768
- LAURENT 1930 V. LAURENT, *Une princesse byzantine au cloître. Irène-Eulogie Choumnos Paléologine fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλάνθρωπου Σωτηῆρος*, Échos d'Orient, 29/1930, pp. 29-60
- LAURENT 1950 V. LAURENT, *La direction spirituelle des grandes dames à Byzance: la correspondance inédite d'un métropolitain de Chalcédoine*, *Revue des études byzantines*, 8/1950, pp. 64-84
- LAURENT 1956 V. LAURENT, *La direction spirituelle à Byzance: La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina avec son second directeur*, *Revue des études byzantines*, 14/1956, pp. 48-86
- MACARIUS 1973 MACARIUS/SYMEON, *Reden und Briefe: Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, II, ed. by H. BERTHOLD, Berlin 1973
- MALHERBE 1987 A.J. MALHERBE, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Philadelphia 1987
- MATVEEVA 2024 A. MATVEEVA, *Late Byzantine Spiritual Guidance in the Letters of the Metropolitan of Chalcedon to the Nun Eulogia*, *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Series II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, 119/2024, pp. 11-28

- MATVEEVA 2025a A. MATVEEVA, *Female Monastic Mobility in Late Byzantine Constantinople*, *Istoriya-elektronnyi nauchno-obrazovatelnyi zhurnal*, 16.9/2025
- MATVEEVA 2025b A. MATVEEVA, *The Female Hagiographic Ideal in Late Byzantine Epistolary Spiritual Guidance*, *Adam & Eve. Gender History Review*, 33/2025, pp. 188-213
- MELLAS 2020 A. MELLAS, *Liturgy and the Emotions in Byzantium: Compunction and Hymnody*, Cambridge 2020
- MELVANI 2016 N. MELVANI, *The Duplication of the Double Monastery of Christ Philanthropos in Constantinople*, *Revue des Études Byzantines*, 74/2016, pp. 361-384
- MIQUEL 1986 P. MIQUEL, *Lexique du désert: étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, Bégrolles-en-Mauges 1986
- MITSIOU 2025 E. MITSIOU, *Female Monastic Networks in Late Byzantium: Textual, Spatial, and Cultural Entanglements*, Leeds 2025
- NADAL CAÑELLAS 2006 J. NADAL CAÑELLAS, *La Résistance d'Akindynos à Grégoire de Palamas. Enquête historique*, II, Leuven 2006
- NICOL 1994 D.M. NICOL, *The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250-1500*, Cambridge 1994
- PAPAIOANNOU 2011 S. PAPAIOANNOU, *Michael Psellos on Friendship and Love: Erotic Discourse in Eleventh-Century Constantinople*, *Early Medieval Europe*, 19.1/2011, pp. 43-61
- PAVLOVSKIS 1976 Z. PAVLOVSKIS, *The Life of St. Pelagia the Harlot: Hagiographic Adaptation of Pagan Romance*, *Classical Folia*, 30/1976, pp. 138-149
- PETITMENGIN 1981 P. PETITMENGIN (ed.), *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, I-II, Paris 1981-1984
- PREVIALE 1941 L. PREVIALE, *Due monodie inedite di Matteo di Efeso*, *Byzantinische Zeitschrift*, 41/1941, pp. 26-31
- RAPP 2010 C. RAPP, *The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre Between Tradition and Innovation*, in R. FLOWER – C. KELLY – M. WILLIAMS (ed.), *Unclassical*

- Traditions. Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, Cambridge 2010, pp. 119-130
- RAPP 2016 C. RAPP, *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian Ritual*, Oxford 2016
- RIEHLE 2020 A. RIEHLE (ed.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, Leiden-Boston 2020
- RIGO 2013-2014 A. RIGO, *Le lettere di Giacomo, metropolita di Calcedonia, alla monaca Eulogia (anni 50-60 del XIV secolo)*, Bulgaria Mediaevalis, 4-5/2013-2014, pp. 195-201
- RIGO 2019 A. RIGO, *La direction spirituelle des moniales à Byzance (XIII^e – XV^e siècles)*, in E. KONTOURA-GALAKI – E. MITSIOU (ed.), *Women and Monasticism in the Medieval Eastern Mediterranean: Decoding a Cultural Map*, Athens 2019, pp. 283-300
- SCHMIDT – SCHUBART 1936 C. SCHMIDT – W. SCHUBART, «Πράξεις Παύλου»: *Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek*, Glückstadt-Hamburg 1936
- SCHOLARIOS 1935 L. PETIT – X. SIDÉRIDÈS – M. JUGIE (ed.), *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, IV, Paris 1935, pp. 234-235
- SILVAS 2006 A.M. SILVAS, *Kassia the Nun c. 810 – c. 865: An Appreciation*, in L. GARLAND (ed.), *Byzantine Women: Varieties of Experience 800-1200*, Aldershot-Burlington 2006, pp. 17-39
- SMIRNOV 1906 S.I. SMIRNOV, *The Spiritual Father in the Ancient Eastern Church: A History of Spiritual Direction in the East*, Sergiev Posad 1906
- TALBOT 1983 A.-M. TALBOT, *Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium*, Harvard Ukrainian Studies, 7/1983, pp. 604-618
- TALBOT 1985 A.-M. TALBOT, *Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women*, Greek Orthodox Theological Review, 30.1/1985, pp. 1-20
- THOMAS – HERO 2000 J. THOMAS – A. HERO (ed.), *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, Washington 2000

- TRONE 1986 R.H. TRONE, *The Counsel of Manuel-Matthew Gabalas to Empress Eirene-Eulologia Palaiologina on her Mourning over the Death of Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia*, Byzantine Studies, 13/1986, pp. 213-227
- TURNER 1990 H.J.M. TURNER, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden-New York 1990
- WARE 1989 K. WARE, *Act out of Stillness: The Influence of Fourteenth-Century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization*, Toronto 1995
- WEIMA 2016 J.A.D. WEIMA, *Paul the Ancient Letter Writer: An Introduction to Epistolary Analysis*, Grand Rapids [MI] 2016
- ZARIN 1996 S.M. ZARIN, *Asketizm po pravoslavno-hristianskomu ucheniyu* [= Asceticism According to Orthodox Christian Teaching], Moscow 1996
- ZECHER 2023 J.L. ZECHER, *Spiritual Direction as a Medical Art in Early Christian Monasticism*, Oxford 2023

Discourses of Intimacy in the Cult of Saints in Egypt: Knowing Saints, Knowing Supplicants

Chloé Agar (University of Vienna)

Abstract: The cult of saints presents a microcosm of the sensory experiences and interpersonal relationships found in its contemporary society, since supplicants visited saints' shrines to seek solutions for everyday problems. Nonetheless, hagiographers' accounts give us a selective insight, since they were presumably expressing the ideal of how supplicants' intimate engagement with the cult should take place. For instance, solutions provided by saints such as healing were presented as necessities and as involving a tangible relationship between ordinary people and the divine. Yet, that relationship was a false intimacy since it was mediated by clergy. As such, we can identify what the Church considered to be licit and shameful conduct within this intimate phenomenon, and where reality intersected with the ideal, through textual and archaeological sources. This includes whether supplicants were required to cleanse themselves before entering sacred space, how supplicants were expected to behave towards the saints, and the kinds of problems – some more intimate than others – for which saints were believed to provide solutions.

Keywords: Egypt; cult of saints; miracles; hagiography; ecclesiastical authority.

In simple terms, the cult of saints was the veneration of saints across the early Christian world. This included the construction of shrines and writing of hagiographies, with some saints being venerated widely, such as Menas, and others only locally, such as Kollouthos¹. In this article, I focus on the cult of saints in Egypt, particularly on engagement with the cults of martyr saints attested in Coptic hagiography, including the aforementioned Menas and Kollouthos. While it is doubtful that any of the saints – attested in Coptic hagiographical tradition or otherwise – actually existed, the cult's

¹ WARD-PERKINS 2020, pp. 3-4, and AGAR 2022, p. 85.

focus on these figures who were claimed to play a significant role in priestly and lay people's lives makes it an intimate phenomenon².

When we consider the theme of intimacy, we may be tempted to concentrate on sexual relationships and that is certainly a topic that can be and has been explored using hagiography, but in society in Late Antique Egypt as well as elsewhere there were many relationships that can and should be considered intimate due to the physical or emotional connection and the level of trust required between the parties³. The most obvious within the cult of saints, which is perpetuated through miracle stories, is that between saints and supplicants. However, we also find examples of other intimate relationships in hagiography. This includes: husbands and wives; parents and children; brothers and sisters; laity and clergy; physicians and patients; professionals and customers; and soldiers and civilians. Many of these relationships, including that between saints and supplicants, are unequal, with one party having authority and thereby requiring the trust and vulnerability of the other.

The relationship between saints and supplicants is, in the sources, presented as an extreme version of this relationship dynamic. It is presented as an interface between supplicants and the divine which enabled a tangible relationship between the two. It is also both a public and personal phenomenon, since shrines could attract many supplicants or pilgrims and hagiography was read aloud to lay and priestly audiences to extoll the power and mercy of the saints. Yet that relationship was a false intimacy, since it was presented as an intimate relationship between two parties but was in fact orchestrated and mediated by a third, the clergy, thereby making it in reality an intimate relationship between supplicants and the clergy who worked at saints' shrines and disseminated narratives about the saints⁴. This false intimacy presents challenges to studying the cult, since the sources were intended by the clergy to perpetuate not only the saints' cults but also the illusion of intimacy, as they were intended for performance in a public, devotional context.

So what intimacies can we examine in the cult of saints? We can, in fact, use evidence relating to a range of saints to identify patterns in how the cult as a phenomenon operated. In order to successfully communicate the false intimacy of an unequal relationship dynamic between supplicants and the divine, hagiographers needed to construct narratives using reality. We can therefore consider hagiographical accounts of supplicants' engagement with the cult of saints as a microcosm of the sensory experiences and interpersonal relationships found in its contemporary society. As such, we

² AGAR 2022, p. 51.

³ E.g. BURRUS 2004, pp. 11-18.

⁴ AGAR 2022, pp. 8 and 110.

can catch glimpses of: people's everyday lives and personal problems; how supplicants were encouraged to engage with the cult to seek solutions for those problems; and what the solutions to those problems were claimed to be.

Nonetheless, hagiographers' accounts of the cult give us a selective insight since, while they needed to ground the problems and relationships which they included in these narratives in reality in order to make them engaging for audiences, they were presumably also expressing the ideal of how supplicants' intimate engagement with the cult should take place. This allows us to identify what the Church, whose views hagiographers presumably represented, considered to be licit and shameful conduct within the inherently intimate phenomenon of the cult of saints, and from this we can draw inferences about where reality intersected with the ideal based on hagiography, documentary texts, and material culture. Crucially, the extant sources post-date the period of time which hagiography claims to record and many miracles performed by saints take place in what can be understood as historical, mythological, or fictional time⁵. This means that the ideals and reality of intimately engaging with the cult of saints that are presented in the sources reflect the time at which those sources were created rather than the time at which the events are claimed to have happened.

In this article, I will identify and follow this process of intimacy, from the onset of supplicants' problems to their resolution, to identify how the Church attempted to condition the laity's personal experiences of the cult in order to encourage an intimacy which was false but intended to appear real.

Everyday Lives

Firstly, I will examine what we can learn about the everyday lives of supplicants and pilgrims from hagiography. Hagiographers present a range of such characters, whose unifying characteristic is that they require the saint's help, either to solve a problem or to understand the error of their ways. It is therefore reasonable to assume that hagiographers expected their audience – lay congregants, clergy, or monastic communities – to understand this unifying characteristic as well as the different situations which led to the characters requiring the saints' intervention.

As well as categorising supplicant and pilgrim characters as men, women, and children, we can further subdivide them by occupation. Frequent occupations of supplicants in hagiography include: clergy, soldiers, wives, merchants, farmers, craftsmen, prostitutes, and thieves. While this list is certainly not exhaustive, it demonstrates the range of possibilities, from clergy to laypeople and from

⁵ AGAR 2022, pp. 14-17, as well as PAPAConstantinou 2011, pp. 325 and 333.

occupations that the Church would have deemed honest to those which it would have deemed immoral or (along with legal authorities) illegal. The audience must have recognised these occupations, either because they worked in them, knew people who did, or at the very least had heard of them⁶. This would have enabled hagiographers to encourage or discourage certain behaviours in wider society, such as theft and sexual promiscuity. We cannot know how successful they were, but we can see that this was a way of grounding their narratives in reality.

Similarly, hagiographers also present a range of religions to their audience. In Coptic hagiography, these are Christianity, Judaism, and pagans. Like characters' occupations, it is reasonable to assume that audiences would recognise to some extent the different groups to which hagiographers referred. However, we can more clearly see where the writers' – and by extension the Church's – expectations intersected with reality. They presented different religious groups as distinct, while we know from other sources that that is a simplification intended to separate the audience engaging with hagiography in a Christian devotional context from the “other”⁷. This includes the lack of acknowledgement of different Christian churches. As I expressed in my paper for the previous *Rencontres internationales des jeunes byzantinistes* in 2024, hagiographers and Church authorities would have presented Christians of other churches as non-Christians, or at best as heretics⁸. Meanwhile, “pagan” is a catch-all term for followers of pre-Christian beliefs which, while unspecified, are presumably meant to refer to those who follow Egyptian and Classical beliefs and practices⁹, while Jews have been a longstanding target of Christian polemics¹⁰. Finally, as some readers may have guessed thanks to the list of religions at the beginning of this paragraph, there is no explicit mention of Muslims even though most of the extant manuscripts of Coptic hagiography date to after the Arab conquest of Egypt, perhaps to avoid incurring the wrath of Arab and predominantly Muslim authorities if they became aware of narratives being perpetuated that showed them in a bad light. Hagiographers could justify this through the setting of these narratives, since, as I acknowledged in the introduction of this article, they take place during the persecutions of Christians under Roman emperors, usually but not always Diocletian, thereby removing the need to refer to Muslims while

⁶ E.g. WILFONG 2002, pp. 7 and 11-12.

⁷ SIZGORICH 2009, pp. 10-12 and 51-56.

⁸ AGAR 2025b, p. 13.

⁹ BREMMER 2025, pp. VIII-IX, and BRAND 2023, pp. 2-4.

¹⁰ E.g. DRAKE 2013, pp. 1-5, and NIRENBERG 2014, p. 7.

maintaining an intimate connection with wider Christian cultural memory, especially in the Coptic Orthodox Church¹¹.

The range of people whom hagiographers chose to present, while enabling them to encourage and discourage certain behaviours and beliefs in a Christian devotional context, also facilitated the inclusion of many different kinds of problems for which characters could come to saints for help. I have identified four kinds of problems that supplicants experience in hagiography, of which many situations can be categorised as more than one. The first kind is physical problems, by which I mean those affecting the body such as injuries and disabilities, including those sustained during assault or the threat thereof, and illness. Multiple such problems are helpfully demonstrated at once by the case of a Samaritan woman who travels to Menas' shrine at Abu Mina in a final bid to be cured of an illness, and whom the saint saves from being sexually assaulted by an innkeeper during the night¹². The second kind is social problems, meaning those which affect a person's standing in their family or community, including slander. An example of this is a deacon who is slandered by his colleagues and visits Kollouthos' shrine for help with restoring his reputation¹³. The third kind is financial problems, referring to the loss of money or property through theft or fraud, or the threat thereof. We find an example of this in the hagiography of Menas when a Christian attempts to defraud his Jewish neighbour and assumes that his faith means that the saint will sanction this behaviour when they go to his shrine for litigation¹⁴. The Christian is, much to his surprise and dismay, proven wrong when the saint restores the property to the Jew. The fourth and final kind of problem is spiritual, which encompasses issues stemming from one's own choices like heresy and impiety to issues caused by external, evil forces like demonic possession. An example of this can also be used to demonstrate how a supplicant's predicament can be categorised as more than one type of problem, as Kollouthos and Viktor perform similar miracles in which they exorcise a demon which had possessed a woman's breasts and caused them to grow painfully and dangerously large, presenting a problem that is physical as well as spiritual¹⁵. In both cases, the exorcism removes the demon and restores the woman's breasts to their previous, unpainful size. To us as modern readers, some of these problems

¹¹ AGAR *forthcoming*.

¹² *Miracles* in codex M 590, f. 47v, from the *Pierpont Morgan Library*; see also DRESCHER 1946, pp. 121-122.

¹³ *Encomium* in codex M 591, ff. 116r-118r, from the *Pierpont Morgan Library*; THOMPSON 1993a, pp. 76-78, and THOMPSON 1993b, pp. 58-60.

¹⁴ *Miracles* in codex M 590, ff. 30v-33v, from the *Pierpont Morgan Library*; and *Miracles* in the codex Copte Inv. 13, ff. 6v-8v, from the *L'Institut français d'archéologie orientale du Caire*. See also DEVOS 1960, p. 275.

¹⁵ *Miracles* in codex 129¹⁵, ff. 22r-22v, from the *Bibliothèque Nationale de France*; and *Encomium* in codex Or. 7022, f. 32, from the *British Museum*. See also BUDGE 1914, pp. 310-311, and SCHENKE 2013, pp. 216-219.

may seem more intimate than others because of their physical or sexual nature, but each kind of problem placed supplicants in a position of vulnerability which necessitated participating in the cult by trusting a higher authority for help. Again, this grounds the narratives in reality, since such problems would have been familiar to pilgrims and local congregants either because they had experienced them or had heard about them. We know this because many of these problems are mentioned in documentary texts like letters and wills, such as those found referring to real-life financial and social problems in the Late Antique settlement of Djeme on the west bank opposite Thebes (modern-day Luxor)¹⁶. Therefore, we can see that the cult of saints presents a microcosm of the sensory experiences and interpersonal relationships found in its contemporary society, since it is for problems within their daily lives that supplicants visit saints' shrines to seek solutions.

However, what we can also see in hagiography and in letters written by ecclesiastical and monastic figures is that the Church attributed spiritual causes such as a lack of faith or impious behaviour and consequences such as damnation to each kind of problem, not just to those which I have categorised as spiritual¹⁷. That being said, in hagiography there are many characters who find themselves in difficulty through no fault of their own, such as the Samaritan woman who is saved by Menas and the women whose breasts are possessed.

Regardless of whether congregations shared the Church's view about the ubiquity of spiritual causes for problems, it makes sense for such causes to be emphasised in the devotional context in which hagiography was created and received and in which the cult of saints existed. Hagiographers probably intertwined spiritual causes and consequences with the other three kinds of problem in order to encourage their audience to engage with the cult, lest focusing solely on spiritual problems wasn't sufficient justification for laypeople to do so. Pilgrims could travel great distances and so presumably felt either spiritual or other reasons to do so, but cults needed to attract visitors, be they pilgrims from far away or local people¹⁸.

Engagement with the Cult

Now that I have presented the kinds of problems that hagiographers claim drew people to the publicly and personally intimate phenomenon of the cult of saints, I will turn to the ways in which

¹⁶ E.g. CROMWELL 2020, pp. 131-133, as well as WILFONG 2002, pp. 24 and 58-61.

¹⁷ E.g. WILFONG 2002, pp. 24-27.

¹⁸ COLLAR – KRISTENSEN 2020, p. 2, as well as BLANKE 2020, pp. 228 and 248-249.

this intimacy could be conducted. What we will see is that in hagiography writers focus on establishing which ways they considered to be licit and which they considered to be shameful, thereby producing an ideal model of behaviour.

To reiterate a point that I made in the introduction, intimacy in the context of the cult of saints required supplicants to be vulnerable. This vulnerability resulted from both the problems with which they needed help and building of the unequal relationship between them and the saints from whom they sought this help. However, since this was a false intimacy being propagated by clergy and Church authorities, in reality the unequal relationship was being built between supplicants, pilgrims, or congregants and the clergy. It was through this false intimacy that hagiographers encouraged their audience how to behave in order for their problems to be resolved and vulnerability removed.

I have divided the behaviours being encouraged in hagiography into four phases:

- The **first phase** is preparing to engage with the cult. This includes physical and mental preparation. Physically, supplicants should be clean to enter the sacred space of a saint's shrine. An example is that if someone comes to a shrine on an animal they should dismount before entering – as very clearly shown when Merkourios tells a Jew who rode a mule into his shrine 'What are you doing in this place, man? This place is not one in which to stable beasts'¹⁹. It is also theorised based on archaeological evidence from the Monastery of Phoibammon at Deir el-Bahari that supplicants performed ritual ablutions before entering the shrine²⁰. Mentally, supplicants should engage with the cult for the right reasons: To request help and to express their faith that the saint will help them, not to express anger at the problem that has brought them there.
- The **second phase** is requesting help from the saint once inside the sacred space. This usually takes the form of prayer, either by oneself or on another's behalf if they are unable to do so. In this phase, hagiographers discouraged demanding help from the saint or complaining that another supplicant received help before oneself. For instance, a lame man complains about the length of time that he has been waiting to be healed at Kollouthos' shrine in Antinoopolis, in response to which the saint appears and chastises him for his impatience before healing him (which may to the modern reader seem somewhat counterintuitive but presumably a good

¹⁹ «ἐκρ οὐ μ πεί μα ω ρω με ε τη γ ε βο λ π μα ν χ λ ι β α ζ ε α ν π ε πεί μα δ»: *Miracles* in codex Or. 6802, f. 14a, from the *British Museum*. See also BUDGE 1915, p. 842.

²⁰ AGAR 2022, p. 90, PAPA CONSTANTINOU 2002, pp. 87-89, and SCHENKE 2016, p. 497.

telling-off from a saint was not seen as a reward for bad behaviour even if the desired outcome of healing also occurred)²¹.

- The **third phase** is the waiting period between requesting help from the saint and receiving it. Audiences are encouraged to be patient – again, demanding help from the saint is presented as shameful – and also to respect their fellow supplicants and the people serving at the shrine, be they clergy or not. This includes following laws such as not committing theft²², but also avoiding even more serious transgressions like violence, for instance the Jew who rides his mule into Merkourios' shrine responds to the steward's very reasonable request for him to dismount by attempting to trample him, making his transgression more serious than it already was and earning him a swift impalement by the saint to teach him a lesson²³. This also tells us that it was supplicants who were expected to follow laws and rules when participating in the cult of saints, and that the saints themselves were not – presumably by virtue of being deceased and acting in the name of the Lord – beholden to those same laws, since it was to supplicants' bad behaviour to which they could respond with violence. Once inside shrines, characters in hagiography often practise incubation²⁴, a term which refers to the act of sleeping in a saint's shrine until the saint appears to solve one's problems²⁵. In fact, three thieves who rob shrines in the posthumous miracles of Klaudios gain entry to each shrine by pretending that one of their number is sick and needs to incubate therein to be healed, providing a warning to the audience of how the intimate process of engaging with the cult of saints could be exploited and how cult sites, as well as those visiting them for help, were vulnerable²⁶.

It may not be a surprise that this third, waiting phase is presented in hagiography as the longest of the four, since its duration can be quick but can also be days or weeks. In reality, even though suggestions have been made as to spaces at archaeological sites that could have been used for incubation²⁷, we cannot know how long pilgrims or supplicants spent at shrines, but that will

²¹ *Encomium* in codex M 591, ff. 112v-113r, from the *Pierpont Morgan Library*. See also THOMPSON 1993a, pp. 71-72, and THOMPSON 1993b, p. 55.

²² AGAR 2025a.

²³ *Miracles* in codex Or. 6802, ff. 13a-15b, from the *British Museum*; BUDGE 1915, pp. 841-844.

²⁴ CSEPREGI 2024, pp. 11-13.

²⁵ Common terms used to indicate this practice in Coptic hagiography include Coptic vocabulary, such as πακογ (dream) and ζινηβ (sleep), and Greek loan words, such as ζορομα (vision); see also AGAR 2022, pp. 185 and 203-204.

²⁶ *Miracles* in codex M 587, ff. 196a-197a, from the *Pierpont Morgan Library*; see AGAR 2025a and GODRON 1970, pp. 221-223.

²⁷ AGAR 2022, pp. 84-86, STAFFORD 2019, p. 264, GROSSMANN 2014, pp. 242 and 278, GROSSMANN 1998, pp. 286 and 288, PAPAConstantinou 2002, pp. 87 and 89, as well as PAPAConstantinou 2020, p. 56.

have depended on how far they had travelled and for how long they could afford to be away from home. We have to then ask what happened to end this phase in reality. In hagiography, usually the saint appears and solves the supplicant's problem. Perhaps people felt better purely from staying at the saint's shrine if they were unwell, or perhaps saints were believed to help with a greater range of problems in reality, since physical problems are prevalent in many saints' hagiographical traditions.

- Since in hagiography the solution to the problem itself often does not require much participation by the supplicant, the **fourth and final phase** of engaging with the cult is demonstrating gratitude to the saint for their help. This usually involves praising the saint and God publicly by saying «the God [of the saint] is one»²⁸, but donating to shrines is also encouraged, with various characters bringing their most valuable possessions or even staying at the shrine as servants for the rest of their lives²⁹. Both the Samaritan woman and the man who attempts to sexually assault her spend the rest of their lives at Menas' shrine and the Jew who rode a mule into Merkourios' shrine brings his whole family to spend their lives there³⁰. It may have been wishful thinking on the part of hagiographers that quite so many supplicants would be able to donate gold and silver, but we know from documentary sources that donations of money and servants to shrines did happen³¹. We also have material evidence of votive offerings in the form of copper alloy body parts being left at shrines³². It is, admittedly, not known whether in practice money or offerings were given to shrines in anticipation of being helped by the saint or as a donation afterwards. In hagiography, we can see the former scenario when the woman whose breasts are exorcised by Kollouthos has all her silver melted down and moulded into the shape of the healed body part to donate to the shrine as a sign of her gratitude³³; the latter scenario, meanwhile, is exemplified by the three thieves robbing shrines by feigning illness because they donate an item that they stole from a previous shrine as payment when they enter the next one

²⁸ «ΟΥΔ ΠΕ ΠΝΟΥΤΕ». E.g. *Encomium* in codex M 591, f. 103r, from the *Pierpont Morgan Library*; see also THOMPSON 1993a, p. 59, and THOMPSON 1993b, p. 46.

²⁹ SCHENKE 2016, pp. 505-506.

³⁰ *Miracles* in codex M 590, ff. 47v-48v, from the *Pierpont Morgan Library*; see also DRESCHER 1946, pp. 121-123. *Miracles* in codex Or. 6802, ff. 13a-15b, from *British Museum*; see BUDGE 1915, pp. 841-844.

³¹ SCHENKE 2016, p. 497, and BLANKE 2020, pp. 236-238 as well as 240.

³² FRANKFURTER 2018, pl. 5.

³³ *Miracles* in codex 129¹⁵, ff. 22r-22v, from the *Bibliothèque Nationale de France*; SCHENKE 2013, pp. 216-219.

(and then retrieve it when they rob the shrine)³⁴. Since healing saints like Kollouthos are also presented in hagiography as “silverless” (i.e. healing supplicants without the expectation or need of payment)³⁵, the emphasis on donations being made voluntarily, be that in anticipation or in gratitude, avoided the need to address the contradiction of payment not being expected by the saint while shrines still fulfilled their economic roles and needs.

Certainly, the behaviours which hagiographers presented as licit and which they presented as shameful make sense in a devotional Christian context. However, perhaps such expectations were not set solely because of the spiritual role of the clergy, the cult, and the hagiographical texts themselves, but also because of the intimacy involved in the reality of participating in the cult. In addition, we must remember practical considerations, such as the aforementioned place of shrines in the economy³⁶. Encouraging donations for help at a time when one is at their most vulnerable may have been better received if it was presented as being in gratitude for the saint’s help rather than as an expectation.

What we can also see in the various different kinds of sources is that licit behaviour was necessary but, as we may expect of a situation requiring vulnerability, so was trust. Hagiographers present many narratives about supplicants’ trust in the saints’ power and mercy resulting in their problems being resolved, most usually involving the third phase of their engagement with the cult. This implicitly instructed audiences to also trust the institutions, spaces, and ecclesiastical and monastic figures with whom they had to interact by expressing their vulnerability. It was, after all, these places and figures with which supplicants were actually engaging in an intimate way. So, I argue that the false intimacy of the cult of saints existed because it reinforced the laity’s need for an intermediary in order to access the divine, be that intermediary a saint or a member of the clergy, including being in sacred space³⁷.

Solutions to Problems

I would argue that this third and final part of the process of intimacy in the cult of saints is where the false intimacy between supplicants and saints – which is really between supplicants and

³⁴ *Miracles* in codex M 587, ff. 196a-197a, from the *Pierpont Morgan Library*. See AGAR 2025a, and GODRON 1970, pp. 221-223.

³⁵ MEINARDUS 2002, pp. 40 and 42-43.

³⁶ COLLAR – KRISTENSEN 2020, p. 4, RITTER 2020, pp. 255 and 269-272, as well as BLANKE 2020, pp. 236-238.

³⁷ AGAR 2022, pp. 8 and 110.

the clergy – is the most developed. Meanwhile, the previous two parts of the process are hagiographers' efforts to ground their narratives about martyr saints in reality, effectively building a scaffolding into which the miraculous events which characterise supplicants' relationship with the divine could be inserted. While this may not have persuaded audiences to fully suspend their disbelief, it normalised asking the saints for help with a wide variety of problems and, through priests' act of reading hagiography aloud to congregations in the kind of sacred space where saints might be approached, implicitly reinforced the clergy's role as an intermediary between the laity and the divine³⁸.

Now, let us turn to the solutions to supplicants' problems – each of which I categorised earlier as being one or more of physical, social, financial, and spiritual – as they are presented in hagiography. I have already established how some problems may have been more intimate than others. This may be because of the nature of the problem, such as those affecting a supplicant's reproductive system as exemplified by a childless couple who seeks help from Kollouthos to conceive³⁹. It may also be because of how physically and emotionally vulnerable the problem causes the supplicant to be. This overlaps with problems affecting supplicants' reproductive systems, but we should also view vulnerability more widely, including problems like significant financial woes, such as a workman aided by Menas, and loss of reputation, such as the aforementioned deacon helped by Kollouthos⁴⁰.

However, in hagiography the four kinds of problem actually require similar solutions. Naturally, this included the intercession of the saint, during which in Coptic hagiography they usually appear to the supplicant whom they are helping. They then physically intervene to resolve the supplicant's problem. To resolve physical problems, they may touch a supplicant to heal them or attack someone who is a threat to a supplicant, as shown by Kollouthos touching a man's foot to heal it and Merkourios tying up a magician who cursed an innocent young woman, taking him to his shrine, and beating him in front of onlookers⁴¹. To resolve social or financial problems, they may verbally instruct a supplicant as to where their possessions or a person with whom they need to speak

³⁸ AGAR 2022, pp. 25-28.

³⁹ *Miracles* in codex K 9524 *recto* and *verso* from the *Österreichische Nationalbibliothek*; SCHENKE 2013, pp. 186-189.

⁴⁰ *Miracles* in codex M 585, ff. 40r-42r, from the *Pierpont Morgan Library*; DRESCHER 1946, pp. 78-81 and 152-153; See also the *Encomium* in codex M 591, ff. 116r-118r, from the *Pierpont Morgan Library*; THOMPSON 1993a, pp. 76-78, and THOMPSON 1993b, pp. 58-60.

⁴¹ *Encomium* in codex M 591, ff. 110v-111v, from the *Pierpont Morgan Library*; THOMPSON 1993a, pp. 68-70, and THOMPSON 1993b, p. 53. *Miracles* in codex Or. 6802, f. 22b, from the *British Museum*; BUDGE 1915, pp. 279-280 and 851.

are⁴². Their solutions to spiritual problems also often involve touch, such as exorcising demons or punishing those presented as heretics, as Menas forcibly carries a possessed man to his shrine and torments the demon until it leaves⁴³, but they can also be verbal if that is all is required, for instance to dissuade a person from their doubts; in the case of a hermit being tempted by the Devil, all that Klaudios needs to do is point out the unlikelihood of a naked woman appearing outside his cave and offering to sleep with him⁴⁴. As I have already stated earlier in this paper, there is overlap between the kinds of problem and as such there is overlap between the solutions. For example, a saint may resolve the problems of multiple supplicants simultaneously, restoring one's reputation while healing another, as in the case of the slandered deacon⁴⁵. Following resolving the problem, the saint often offers words of wisdom to the supplicant to encourage them to continue on the righteous path, for example in the aforementioned miracle in which Kollouthos heals a man's foot, the man became injured in the first place by falling off a roof while drunk so the saint warns him not to do that again⁴⁶. The saint then disappears and the supplicant then proceeds to the fourth and final phase of engagement with the cult, expressing their gratitude⁴⁷. All of this functions to present the cult of saints as the source for the solution to any kind of problem, but with an emphasis on the spiritual.

We may be sceptical that everyone in a congregation listening to such hagiographical narratives believed that the saint would really appear to them. However, we know that there was some kind of dialogue between supplicants and saints – or, in reality, the clergy – at shrines. If visitors or pilgrims to shrines practised incubation, then it stands to reason that this would have involved prayer to request help. But more than this, they expressed their gratitude through donating money, people, or votive offerings, and arguably also by taking *eulogiai* back home with them. Even if, as some scholars have theorised, *eulogiai* like pilgrim flasks were given to pilgrims free of charge, possessing such objects would have been another way of publicly extolling the saint, especially for people of perhaps more

⁴² *Encomium* in codex M 591, ff. 116r-118r, from the *Pierpont Morgan Library*; THOMPSON 1993a, pp. 76-78, and THOMPSON 1993b, pp. 58-60.

⁴³ *Miracles* in codex M 590, ff. 44v-45r, from the *Pierpont Morgan Library*; DRESCHER 1946, pp. 118-119.

⁴⁴ *Miracles* in codex M 587, ff. 188a-189b, from the *Pierpont Morgan Library*; AGAR 2025a and GODRON 1970, pp. 209-211.

⁴⁵ *Encomium* in codex M 591, ff. 116r-118r, from the *Pierpont Morgan Library*; see THOMPSON 1993a, pp. 76-78, and THOMPSON 1993b, pp. 58-60.

⁴⁶ *Encomium* in codex M 591, ff. 110v-111v, from the *Pierpont Morgan Library*; see also THOMPSON 1993a, pp. 68-70, and THOMPSON 1993b, p. 53.

⁴⁷ As seen earlier «οὐα πε πνοῦτε». See also *Encomium* in codex M 591, f. 103r, from the *Pierpont Morgan Library*; see also THOMPSON 1993a, p. 59, and THOMPSON 1993b, p. 46.

limited means than many of the characters in hagiography⁴⁸. And, finally, supplicants could also approach saints as oracles. An example is the shrine of Kollouthos on the outskirts of Antinoopolis, at which about two hundred oracle tickets were found, most of which petition the saint by name for help or advice for problems similar to those found in the saint's hagiographical tradition⁴⁹. This is not mentioned in hagiography, which may be because writers considered the practice too pagan to include, but it may also be because in speaking directly with the saint it was unnecessary⁵⁰. The practice also perhaps gives us a glimpse into another practical inner working of the cult of saints, since scribes or priests would have been needed to write oracle tickets as many laypeople will not have been literate enough to do this for themselves. As Jennifer Cromwell so eloquently expressed when examining documentary evidence for women's lives in Djeme, «it must be remembered that we only witness the lives of those who could write or were able to pay somebody else to write down their affairs and problems, preserving them for posterity»⁵¹. If we apply the same reasoning beyond letters and wills to oracular tickets, we can recognise that the illusion of intimacy between saints and supplicants was maintained and that, within the public and personal performance of engagement with the cult, the intimacy was in fact between the clergy and supplicants – not least because it was presumably clergy at the shrine who chose the oracle's answer, even though the exact method of how they did so remains debated in scholarship⁵².

Conclusion: Rules of Engagement

In conclusion, in this article I have examined the intimacies that we can see in the cult of saints, particularly in hagiographical accounts of supplicants' engagement with the cult. It is clear that hagiographers prioritised the spiritual aspect of this engagement and that licit behaviour was more important than precisely who a supplicant was, including whether they were what the Church would have considered Christian. As I have shown in various examples, supplicants who behave correctly

⁴⁸ RITTER 2020, p. 269.

⁴⁹ AGAR 2022, pp. 87-88, DELATTRE 2010, p. 172, DELATTRE 2008, pp. 152-153 and 162, GROSSMANN 2014, p. 280, PAPACONSTANTINO 1994, p. 281, PAPINI 1998, pp. 393-395, HIDDING 2020, p. 93, and FRANKFURTER 2018, pp. 130-131.

⁵⁰ AGAR 2022, pp. 88-90.

⁵¹ CROMWELL 2019, p. 337.

⁵² DELATTRE 2010, p. 173, GROSSMANN 2014, pp. 280-281, WIŚNIEWSKI 2018, p. 75, and FRANKFURTER 2018, pp. 130-131.

when engaging with the cult receive the desired outcome and those who behave incorrectly have their behaviour addressed accordingly regardless of whether they are Christian, Jewish, or pagan.

The focus on spiritual matters in a Christian devotional context certainly makes sense given that the Church's role was to address the spiritual and religious needs of the community, as demonstrated in letters written by clergy concerning the spiritual implications of problems in the community of Djeme. Nonetheless, we have also gained an insight into practical concerns of the inner workings of the cult, such as the safety of those engaging with it and the economic role of shrines. These concerns presumably benefitted from being addressed within narratives of direct communication with the divine, since these narratives enabled relationship-building between writers and speakers and their audiences that promoted behaviour considered to be licit by the Church and discouraged behaviour considered to be shameful or even dangerous, regardless of belief.

As such, the intimacies communicated in hagiography reflect reality to an extent as that was the basis from which writers drew in order to engage their audiences. Hagiographical accounts of supplicants' engagement with the cult of saints therefore function as a microcosm of the sensory experiences and interpersonal relationships found in hagiographers' contemporary society, giving us an insight into that society based on the writers' priorities. This insight includes: people's everyday lives and personal problems; how supplicants were encouraged to engage with the cult to seek solutions for those problems; and what the solutions to those problems were claimed to be. This in turn gives us a glimpse into the appearances and social norms that were intended to govern the laity's engagement with the cult. Therefore, we can build a picture of the cult's inner workings and supplicants' ideal relationship with the divine according to Church, whose views hagiographers presumably represented, especially the need for intermediaries to manage this relationship.

The intimacy experienced between supplicants and the divine is presented as very real and very necessary in hagiography since it is real for the characters therein, but we cannot know whether or how far lay or priestly audiences believed this presentation. The falseness – or acknowledgement of the falseness – of this intimacy which was actually mediated by the clergy was not important; what was important was participation in the cult, the ideal model for which was presented in these narratives.

Bibliography

- AGAR 2022 C. AGAR, *On the representation of visions in Coptic hagiographical texts*, DPhil thesis at the University of Oxford, 2022
- AGAR 2025a C. AGAR, *Cult of Saints*, E07007 – <http://csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E07007>
- AGAR 2025b C. AGAR, *The Cult of Saints on the Egyptian border of Byzantium: Transgressions against the marginalised in Coptic hagiography*, in G. BIDAUT – A. GAY – M. JOBCZYK – F. PACHA-MIRAN – L.M. CIOLFI (ed.), *Byzance en ses marges: centres, périphéries, contours. XV^{es} Rencontres internationales des jeunes byzantinistes (Paris, 4 – 5 octobre 2024)*, pp. 11-39 (*Porphyra. Confronti su Bisanzio*, 12)
- AGAR forthcoming C. AGAR, *Politics and Piety: Martyr Saints and Emperors in Hagiography Preserved in Coptic*, in R. WHELAN – M. MCEVOY – R. FLOWER (ed.), *Christian Political Cultures in Late Antiquity*, Liverpool [forthcoming]
- BLANKE 2020 L. BLANKE, *Pricing salvation: Visitation, donation and the monastic economies in Late Antique and Early Islamic Egypt*, in A. COLLAR – T.M. KRISTENSEN (ed.), *Pilgrimage and economy in the Ancient Mediterranean*, Leiden-Boston 2020, pp. 228-253
- BRAND 2023 M. BRAND, *Introduction: Theorizing religious identification in Late Antique papyri*, in M. BRAND – E. SCHEERLINCK (ed.), *Religious identifications in Late Antique papyri: 3rd-12th century Egypt*, London-New York 2023, pp. 1-26
- BREMMER 2025 J. BREMMER, *Jews, pagans and Christians in the Roman Empire: Collected essays III*, Tübingen 2025
- BUDGE 1914 E.A.W. BUDGE, *Coptic martyrdoms etc. in the dialect of Upper Egypt*, I, London 1914
- BUDGE 1915 E.A.W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt*, London 1915
- BURRUS 2004 V. BURRUS, *The sex lives of saints: An erotics of ancient hagiography*, Philadelphia 2004

- COLLAR – KRISTENSEN 2020 A. COLLAR – T.M. KRISTENSEN, *Embedded economies of Ancient Mediterranean pilgrimage*, in IIDEM (ed.), *Pilgrimage and economy in the Ancient Mediterranean*, Leiden-Boston 2020, pp. 1-30
- CROMWELL 2019 J. CROMWELL, “Listen to my mistreatment”: Support networks for widows and divorcées in the Coptic record, in S.R. HUEBNER – C. LAES (ed.), *The single life in the Roman and later world*, Cambridge 2019, pp. 320-337
- CROMWELL 2020 J. CROMWELL, *A village scribe on the eve of change*, in S.R. HUEBNER – E. GAROSI – I. MARTHOT-SANTANIELLO – M. MÜLLER – S. SCHMIDT – M. STERN (ed.), *Living the end of Antiquity: Individual histories from Byzantine to Islamic Egypt*, Berlin-Boston 2020, pp. 129-140
- CSEPREGI 2024 I. CSEPREGI, *Incubation in early Byzantium: The formation of Christian incubation cults and miracle collections*, Turnhout 2024
- DELATTRE 2008 A. DELATTRE, *Textes coptes et grecs d’Antinoé*, in R. PINTAUDI (ed.), *Antinoupoulis*, Florence 2008, I pp. 131-162
- DELATTRE 2010 A. DELATTRE, *Nouveaux textes coptes d’Antinoé*, in T. GAGOS (ed.), *Proceedings of the 25th International Congress of Papyrology (Ann Arbor; July 29-August 4, 2007)*, Ann Arbor [MI] 2010, pp. 171-174
- DEVOS 1960 P. DEVOS, *Le juif et le chrétien : un miracle de Saint Ménas*, *Analecta Bollandiana*, 78/1960, pp. 275-308
- DRAKE 2013 S. DRAKE, *Slandering the Jew: Sexuality and difference in early Christian texts*, Philadelphia 2013
- DRESCHER 1946 J. DRESCHER, *Apa Mena: A selection of Coptic texts relating to St. Menas*, Cairo 1946
- FRANKFURTER 2018 D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt: Syncretism and local worlds in Late Antiquity*, Princeton 2018
- GODRON 1970 G. GODRON, *Textes relatifs à Saint Claude d’Antioche*, Turnhout 1970 (*Patrologia Orientalis*, 35)
- GROSSMANN 1998 P. GROSSMANN, *The pilgrimage centre of Abu Mina*, in D. FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and holy space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, pp. 281-302

- GROSSMANN 2014 P. GROSSMANN, *Antinoopolis the area of St. Colluthos in the north necropolis*, in R. PINTAUDI (ed.), *Antinoupoulis*, Florence 2014, II pp. 241-300
- HIDDING 2020 A. HIDDING, *The era of the martyrs: Remembering the Great Persecution in Late Antique Egypt*, Berlin-Boston MA 2020 (*Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 87)
- MEINARDUS 2002 O. MEINARDUS, *Coptic saints and pilgrimages*, Cairo 2002
- NIRENBERG 2014 D. NIRENBERG, *Neighboring Faiths: Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago 2014
- PAPACONSTANTINO 1994 A. PAPACONSTANTINO, *Oracles chrétiens dans l’Égypte byzantine: Le témoignage des papyrus*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 104/1994, pp. 281-286
- PAPACONSTANTINO 2002 A. PAPACONSTANTINO, *Notes sur les actes de donation au monastère thébain de Saint-Phoibammon*, *The Journal of Juristic Papyrology*, 32/2002, pp. 83-105
- PAPACONSTANTINO 2011 A. PAPACONSTANTINO, *Hagiography in Coptic*, in S. EFTHYMIADIS (ed.), *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography*, Farnham 2011, I pp. 323-343
- PAPACONSTANTINO 2020 A. PAPACONSTANTINO, *Hagiography in the archives: Real-life miracles and the sacred economy in eighth-century Egypt*, in V. DÉROCHE – B. WARD-PERKINS – R. WIŚNIEWSKI (ed.), *Culte des saints et littérature hagiographique: Accords et désaccords*, Leuven 2020, pp. 55-75
- PAPINI 1998 L. PAPINI, *Fragments of the sortes sanctorum from the shrine of St. Colluthus*, in D. FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and holy space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, pp. 393-401
- RITTER 2020 M. RITTER, *Do ut des: The function of eulogiai in the Byzantine pilgrimage economy*, in A. COLLAR – T.M. KRISTENSEN (ed.), *Pilgrimage and economy in the Ancient Mediterranean*, Leiden-Boston 2020, pp. 254-284
- SCHENKE 2013 G. SCHENKE, *Das koptisch hagiographische Dossier des Heiligen Kolluthos – Arzt, Märtyrer und Wunderheiler, eingeleitet, neu*

- ediert, übersetzt und kommentiert*, Leuven 2013 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 650; *Subsidia*, 132)
- SCHENKE 2016 G. SCHENKE, *The healing shrine of St. Phoibammon: Evidence of cult activity in Coptic legal documents*, *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 20.3/2016, pp. 496-523
- SIZGORICH 2009 T. SIZGORICH, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia 2009
- STAFFORD 2019 G. STAFFORD, *Early Christian Female Pilgrimage to the Shrines of Saint Menas, Saint Simeon the Elder, and Saint Thecla*, *Studies in Late Antiquity*, 3.2/2019, pp. 251-293
- THOMPSON 1993a S.E. THOMPSON, *Encomium on St. Coluthus (M591, ff. 94r-121v), attributed to Isaac of Antinoe*, in L. DEPUYDT (ed.), *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library: Five Coptic Homilies Attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antinoe, Severian of Gabala, and Theopempus of Antioch*, Leuven 1993 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 544; *Scriptores Coptici*, 47), I pp. 47-83
- THOMPSON 1993b S.E. THOMPSON, *Encomium on St. Coluthus (M591, ff. 94r-121v), attributed to Isaac of Antinoe*, in L. DEPUYDT (ed.), *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library: Five Coptic Homilies Attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antinoe, Severian of Gabala, and Theopempus of Antioch*, Leuven 1993 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 545; *Scriptores Coptici*, 48), II pp. 37-64
- WARD-PERKINS 2020 B. WARD-PERKINS, *The relationship between hagiography and cult: Some thoughts from the «Cult of Saints in Late Antiquity» project*, in V. DÉROCHE – B. WARD-PERKINS – R. WIŚNIEWSKI (ed.), *Culte des saints et littérature hagiographique: Accords et désaccords*, Leuven 2020, pp. 3-22
- WILFONG 2002 T. WILFONG, *Women of Jeme: Lives in a Coptic town in Late Antique Egypt*, Ann Arbor [MI] 2002
- WIŚNIEWSKI 2018 R. WIŚNIEWSKI, *The beginnings of the cult of relics*, Oxford 2018

Quelle sainteté portent ces corps ?

Contextualiser les narratives de saint·es *transgender* dans deux exemples de collections hagiographiques syriaques*

Carlo Emilio Biuzzi (Universiteit Gent – École Pratique des Hautes Études)

Résumé : Cet article étudie la transmission syriaque des vies de saint·es transgender, traditionnellement qualifiées de « déguisées », à travers deux manuscrits de la *British Library* (Add. 14,649 et Add. 12,172). En adoptant une approche codicologique, il s'interroge sur les significations produites par la mise en recueil de ces textes et par leur association avec d'autres œuvres hagiographiques et ascétiques. L'analyse met en évidence la constitution d'un *corpus* largement féminin, structuré autour de la virginité, de la renonciation au mariage et du contrôle du corps. La proximité de ces récits avec des traités patristiques sur la virginité et avec d'autres vies de saintes vierges révèle une articulation étroite entre ascèse, sexualité et expression du genre. L'étude propose ainsi de comprendre le message religieux attribué à ces vies au sein des deux collections hagiographiques syriaques.

Mots-clés : virginité ; saint·es transgender ; codicology ; sexualité.

Introduction

À l'intérieur de l'étude des vies de saint·es traditionnellement qualifiées de « déguisées », une variété d'approches a cherché à interroger un phénomène qui échappe à la compréhension habituelle de la vie chrétienne des saint·es¹. Les vies qui font l'objet de cette étude ont été considérées comme

* Je remercie Julie Van Pelt pour ses conseils et sa relecture de cet article. Je tiens également à remercier Ines Limam, qui mène actuellement une thèse consacrée à l'étude systématique de ce *corpus* à l'Université d'Aix-Marseille, pour nos échanges et discussions. Cet article s'inscrit dans le cadre de mon projet doctoral, financé par le FWO (bourse 11P5C24N). Je demeure seul responsable de toute erreur éventuelle.

¹ Dans cet article, je choisis d'utiliser la définition de « saint·es transgender » en voulant adhérer à la vision de ces vies comme des attestations d'une vision d'une performance de genre dissonant avec les normes sociales de genre, en considérant le rôle de perturbation comme un facteur central dans la création de la narrative de ces vies. De l'autre côté j'hésite à partager la vision de Betancourt sur la valeur péjorative des termes usuels qui sont utilisés dans la littérature

appartenant à un même *corpus* et ce dès la première description qu'en a donnée Evelyne Patlagean, dans la mesure où elles présentent toutes comme élément central du récit un changement de genre performé, passant par un déguisement, une transformation physique et/ou la coupe des cheveux². Ici, ces vies sont envisagées dans leur traduction syriaque, au sein de laquelle elles apparaissent comme des traductions réalisées à des moments différents.

Loin de vouloir proposer une interprétation univoque de ces vies, ni même dans la valeur attribuée par l'hagiographe, cet article se donne pour objectif d'interroger ces textes, reconnus comme des « open texts » ou des « living texts », à travers la configuration de deux manuscrits transmettant ces vies dans la tradition syriaque³. En accord avec la conception de Julie Van Pelt, qui considère celles-ci vies comme porteuses de significations multiples, l'enquête s'appuie sur l'intérêt qu'une transmission manuscrite particulière peut apporter à la compréhension de cette multiplicité, sans pour autant prétendre expliquer le sens unique et profond de ces récits, lequel appartient à leurs réappropriations successives⁴.

Il convient cependant de préciser que l'on est conscient du fait qu'un manuscrit lui-même n'est pas un objet figé au moment de son écriture, mais qu'il peut changer de valeur selon la lecture que chaque lecteur ou lectrice en fait. Le but de cet article est donc d'examiner l'intention du compilateur originel de la collection hagiographique qui nous a été transmise, en supposant que, dans la période la plus proche de cette opération, le manuscrit a constitué le témoin de l'interprétation pour laquelle ces vies n'étaient pas écrites, mais transmises. Pour cette raison, il n'a pas été mené d'étude à large échelle, qui n'aurait fait que multiplier les perspectives, mais plutôt une enquête de détail, afin de

secondaire (comme « saintes en déguisement »), en partageant quand même des aspects fondamentaux de sa vision, dont notamment l'intransigeance à affirmer l'existence légitime de vies *transgender*, et la vision d'une littérature secondaire qui a évité de considérer la variation de genre comme un phénomène possiblement en acte dans le Moyen Âge, et donc qui a nié une continuité historique à la *transness*, voir BETANCOURT 2020, p. 90 (voir aussi les contributions de Ogden et de Bychowski dans GUTT – SPENCER-HALL 2021). Néanmoins, je partage avec Julie Van Pelt l'assomption pour laquelle ces vies n'appartiennent pas à des vies vécues, qu'il faut respecter, mais à des vies fictionnelles qu'il faut décodifier, voir VAN PELT 2025, pp. 1-10. Je reconnais, pourtant, une discrimination et oppression épistémologique, qu'il faut souligner, mais pas un manque de respect envers la mémoire de vies *trans*, qui est probable n'être pas le cas dans ces vies. Pour une vision bibliographique sur les approches à la question, voir l'introduction de VAN PELT 2025, pp. 22-29.

² Voir PATLAGEAN 1976. Pour les originaux en grec, cette liste a été mise à jour dans VAN PELT 2025, pp. 46-52.

³ Les définitions de « open texts » et de « living texts » sont aujourd'hui plutôt utilisés dans le domaine d'études sur l'hagiographie médiévale, voir KONSTAN 1998, REBILLARD 2020 et PÉREZ MARTÍN 2021. Dans le domaine d'études syriaque, en dehors des éditions et traductions de textes spécifiques, il est possible de citer seulement quelques rares commentaires dans la littérature secondaire, voir BROCK – HARVEY 1987 et BRIQUEL-CHATONNET 2010.

⁴ Voir VAN PELT 2025, p. 5 n. 13.

comprendre pleinement ces deux occurrences manuscrites et, par conséquent, les modalités de transmission du message religieux lié à ces vies.

Dans l'étude des vies de saint·es *transgender*, cet article s'appuie sur les sens transversaux qui sont générés par la transmission manuscrite, au sein de manuscrits contenant plus d'une œuvre ou d'un auteur, ce qui est très fréquent dans la tradition syriaque, une tendance qui va au-delà de la tradition linguistique, en étant plus connecté aux genres littéraires. Souvent, la réunion d'œuvres différentes au sein d'une même collection répond à une logique qui peut varier entre une uniformité d'usage, une similarité de contenu ou d'autres raisons qui, dans certains cas, demeurent encore inconnues, voire fortuites.

L'étude des collections hagiographiques comme des compositions susceptibles de produire des significations allant au-delà du contenu même des vies individuelles a déjà été entreprise à plusieurs reprises. La raison se base sur la nature même des textes hagiographiques et leurs manuscrits, qu'on peut définir en utilisant les mots de André Binggeli :

En effet un texte hagiographique n'est pas un électron libre, il est généralement transmis avec d'autres textes à l'intérieur de recueils dont il est partie intégrante. De la même manière, un manuscrit hagiographique n'est pas a priori un assemblage hétéroclite de textes, et c'est l'une des tâches de l'historien des textes – et de l'historien tout court – que de chercher à comprendre sa logique. Analyser l'histoire de la transmission d'un texte particulier à travers l'histoire de la constitution des collections hagiographiques, c'est essayer de comprendre les lieux, les moments et les raisons pour lesquels tel texte a été lu et copié, c'est retracer les voies de diffusion d'un culte⁵.

Les deux collections hagiographiques sélectionnées : une description codicologique

La transmission de la version syriaque de ce *corpus* de vies est très vaste et étendue, comme c'est souvent le cas pour certaines traditions hagiographiques. Dans la majorité des cas, les vies sont transmises individuellement dans les manuscrits, sans être rapprochées des autres récits du groupe. Toutefois, quelques exemples de manuscrits transmettant deux ou plusieurs vies sont conservés, jusqu'à de rares témoins qui préservent la quasi intégralité de cet ensemble. Dans cette étude, je m'intéresse en particulier à deux manuscrits qui contiennent plus d'une ou deux vies et qui peuvent

⁵ In BINGGELI 2012, pp. 49-50.

donc révéler l'existence d'un groupe cohérent à l'intérieur des recueils considérés : les *British Library Add.* 14,649 et 12,172. Cette sélection repose, en premier lieu, sur la nécessité d'établir la conscience de l'existence d'un ensemble de vies maintenues ensemble par une même motivation – permettant ainsi de parler d'un genre propre – et, en second lieu, de montrer auxquelles significations supplémentaires le thème de la transformation du genre se rattache par rapport aux autres thèmes du monachisme ou de la conduite chrétienne.

Dans la section suivante de cet article, une description des deux manuscrits sélectionnés sera proposée : tous deux renferment un nombre considérable de vies appartenant à ce *corpus* et témoignent surtout d'une attention particulière portée à la question du genre dans la composition de la collection. Cette présentation comportera d'abord une description codicologique, suivie d'une analyse prenant principalement en compte la composition même du manuscrit, afin de décrire l'objet manuscrit dans son intégralité, puis de mettre en évidence ses caractéristiques en tant que collection. Les manuscrits seront présentés dans l'ordre chronologique.

British Library Add. 14,649

Le manuscrit est un volume de taille moyenne, en parchemin, de 26,0 × 17,2 cm. Il se compose de 18 cahiers, signés par des lettres estrangela, accompagnées d'une ligne au-dessus et d'une ligne en dessous, décorées de petits points et de deux flèches contenant chacune un point en leur centre et dirigées vers le signe de cahier ; on trouve également trois foliations modernes au crayon, dont deux sont barrées. Dans la description de Wright, ce manuscrit est divisé en deux parties (I^e : 1r-179v ; II^e : 180r-205v), sans qu'une raison explicite ne soit donnée⁶. Toutefois, plusieurs éléments en expliquent la raison : le changement de mise en page (d'une colonne à deux colonnes) ; l'insertion d'un titre courant ; probablement aussi l'intervention d'une autre main ; ainsi qu'une décoration différente des signatures, qui recommencent au cahier 42 (Ⲅ). L'écriture est une estrangela datable du IX^e siècle, en encre noire avec des rubriques en vermillon. Quelques décorations apparaissent entre les œuvres, selon des motifs géométriques variés mais fortement colorés ; on trouve notamment une croix polychrome accompagnée d'une courte prière (f. 147v). Des éléments vermillon figurent dans la partie supérieure gauche des feuillets : ils sont composés de sinusoïdes et de barres verticales séparées par des points.

⁶ Voir WRIGHT 1870, p. 3:1108-1111, et p. 2:533.

Le manuscrit s'ouvre sur une table des matières comportant une numérotation que l'on retrouve à côté des œuvres, identifiées par des lettres-chiffres estrangela ornées de la même décoration que les signatures de cahier, mais avec des lignes tracées à l'encre verte. En se concentrant sur la première partie du manuscrit, son contenu apparaît comme presque entièrement hagiographique, puisqu'elle conserve vingt-quatre vies. S'y ajoutent deux discours (traditionnellement appelés ܠܝܚܝܬܐ) : le premier de Jean Chrysostome (CPG 7555), le second d'Athanase d'Alexandrie (CPG 2145) ; tous deux sont consacrés à la virginité⁷. Deux hymnes ont été ajoutés au début et à la fin par une main postérieure.

Ce manuscrit transmet cinq vies appartenant au *corpus* étudié, dans l'ordre suivant : la *Vie d'Euphrosyne d'Alexandrie* (BHO 288, ff. 19r-29r), la *Vie d'Eugénie et de sa famille* (BHO 282, ff. 78v-89v), la *Vie d'Andronique et de son épouse Athanasia* (BHO 59, ff. 96r-99v), la *Vie de Marie* (Marinos, ff. 105v-107v)⁸, et la *Vie d'Hilaria, fille de l'empereur Zénon* (BHO 379, ff. 162r-170r)⁹. Il faut y ajouter la présence de nombreuses vies de saintes femmes, dont plusieurs sont des vierges¹⁰. Sur un total de vingt-quatre vies, les dix-sept récits féminins confèrent à la collection un caractère particulièrement marqué, dans lequel sainteté, genre et sexualité apparaissent comme étroitement liés.

La comparaison entre la table des matières et les rubriques initiales permet d'apporter quelques éléments supplémentaires à la compréhension de cette collection, en soulignant quelles sont les

⁷ L'identification de l'homélie de Chrysostome est possible par la comparaison de l'édition de Budge de certaines homélies chrysostomiennes qui proviennent de la collection du British Museum (maintenant dans la Bibliothèque Britannique) ; toutefois, Bugde n'utilise pas ce manuscrit. Précédemment, Baumstark l'avait aussi mentionnée dans son *Geschichte*, mais sans faire référence à ce manuscrit. Voir BUDGE 1910, pp. 289-338 (T) et 339-379 (V), ainsi que BAUMSTARK 1922, p. 262 n. 18. Le discours d'Athanase n'est pas transmis en grec et survit seulement en syriaque et en arménien. Voir les éditions, LEBON 1927 et CASEY 1935. L'authenticité de l'œuvre a été discutée par Brakke, qui en a aussi donné une traduction anglaise, voir BRAKKE 1994 et BRAKKE 1995. En général sur la tradition non grecque d'écrits sur la virginité, voir AUBINEAU 1955.

⁸ Nonobstant les deux manuscrits sont utilisés par Bedjan, la version du manuscrit ne correspond ni à la version A (BHO 694-696) ni la version B (BHO 697). Ces versions on étaient publiées par BEDJAN 1890, p. 1: 366-371 et p. 7:272-276 et par NAU 1901 avec un traduction française. La version B a été traduite par LEWIS 1900, pp. 48-61.

⁹ Parmi ces vies, la vie d'Euphrosyne d'Alexandrie (BHO 288) a été éditée par BEDJAN 1890, p. 5:386-405, mais jamais traduite dans cette version ; la version B (BHO 289), éditée par LEWIS 1900, pp. 61-80 a été traduite en anglais ; la vie d'Eugénie et de sa famille, aussi par BEDJAN 1890, p. 5:469-514 et LEWIS 1900, pp. 1-48, et traduite en anglais ; la vie d'Andronique et de sa femme Athanasia, juste par BEDJAN 1890, p. 4:405-417, et de Hilaria, la fille de l'empereur Zeno, dont la versionsyriaque n'est pas citée dans la BHO, voir FIEY 2004, n° 191 et pour les éditions et traductions, la *Bibliotheca Hagiographica Syriaca Electronica* à l'adresse <http://syriaca.org/work/920>.

¹⁰ Elles sont les suivantes : Marie l'Égyptienne (ff. 2v-19r) ; Fébronie (ff. 66v-78v) ; la religieuse tenue pour folle et la patricienne Anastasie (ff. 99v-102v) ; une certaine sainte femme anonyme (ff. 102v-103v) ; la vierge d'Alexandrie nommée Philippa (ff. 103v-105v) ; une autre vierge qui tomba dans le péché, et Eustathe le lecteur (ff. 107v-108v) ; la vierge Piamon (ff. 108v-109r) ; Onésima d'Égypte (ff. 109r-114r) ; Sophie et sa fille Euphémie d'Édesse (ff. 114r-120v) ; la vierge Andromède de Jérusalem (ff. 140v-141v) ; une vierge (f. 141v) ; Eupraxie et Olympias (ff. 148r-162r).

éléments clés qui permettent de se souvenir de ces vies. La manière de transcrire les titres n'est pas toujours cohérente : dans certains cas, le titre est simplement abrégé ou simplifié, comme pour la *Vie d'Andronique et d'Athanasia* ; dans d'autres, certains mots sont modifiés ou le titre acquiert une dimension plus narrative. Ainsi, pour donner un exemple extérieur au *corpus*, la rubrique de Marie l'Égyptienne énonce (f. 2v) : « Vie de Marie l'Égyptienne, qui, parmi les travailleuses du sexe, s'est humiliée avec force dans le désert à côté du fleuve Jourdain »¹¹. Dans la table des matières, la caractérisation de Marie comme travailleuse du sexe (مَرْبُوعَة) disparaît, dans une formulation qui simplifie le titre¹².

À l'inverse, le titre de la *Vie d'Eugénie* et de sa famille devient beaucoup plus narratif. Alors que la rubrique ne porte que : « Vie de Eugenie, l'illustre moniale et martyre devant Dieu, et de son père, sa mère, et ses frères »¹³, la table des matières la reformule entièrement : « Huitième (vie) à propos de la sainte Mart Eugenia qui s'est humiliée dans un monastère masculin, et est devenu aussi leur cheve et de sa morte avec la bataille achevée du martyre »¹⁴. Alors que la rubrique met l'accent sur la famille, la table des matières insiste sur l'entrée d'Eugénie dans un monastère masculin et sur son élection comme *res-dayro* (« chef du monastère »). La mention explicite du monastère masculin (ܡܢܚܝܬܐ ܕܪܥܝܐ) réapparaît également dans le titre et la rubrique de la *Vie d'Euphrosyne*, même si, dans ce cas, la table des matières transmet ce détail sous une formulation différente. À la place de « qui a vécu cachée dans le monastère des hommes » (f. 19r : ܡܢܚܝܬܐ ܕܪܥܝܐ ܕܡܢܚܝܬܐ ܕܪܥܝܐ), on lit dans la table « qui triompha secrètement dans le monastère masculin » (f. 1v : ܡܢܚܝܬܐ ܕܪܥܝܐ ܕܡܢܚܝܬܐ ܕܪܥܝܐ). À l'exception du cas de Marie, il semble que, dans les rubriques, l'élément unifiant de ce *corpus* – le fait d'entrer dans un monastère masculin et de s'y épanouir – soit davantage souligné comme un trait permettant d'identifier la vie elle-même, faisant ainsi ressortir la notion qui unifie le *corpus* et la volonté de réunir ces récits au sein d'une même collection.

Du point de vue des notes marginales, le manuscrit en présente un nombre considérable, particulièrement dans certaines vies. La *Vie de Marie l'Égyptienne* est, de loin, la plus abondamment commentée. Typologiquement, il s'agit principalement de notes explicatives destinées à faciliter la

[illegible]

¹² Se perdent aussi l’adverbe **ከጊዜ** et la proposition **ከሁሉ** devienne **ገ. ሁሉ** (f. 1v).

¹³ British Library Add. 14,649, f. 78v: «מכאן תראה כי כל המלך של המדינה הוא כחשדני ופחדני».

[illegible]

compréhension du texte. Toutefois, on y observe un phénomène propre à cette seule vie : la présence de notes marginales en grec, qui transcrivent pour l'essentiel des noms propres ou des hellénismes. Cette activité exégétique semble liée à une volonté d'éclairer certains choix de traduction susceptibles d'être moins transparents en syriaque. Ainsi, dans la vie de Eugenie et de sa famille au f. 84r, le mot grec γυνή est rendu dans le texte par ܡܨܬܐ (« femme, femelle »), tandis que la note marginale donne ܡܨܬܐܬܐ (« femme, plus spécifiquement épouse »).

Quant à l'histoire du manuscrit, une série de notes marginales témoigne d'une longue conservation au monastère de la Vierge Déipare (Dayr al-Suryān, dans le Wādī al-Naṭrūn, en Égypte). Le manuscrit appartient donc probablement à cet ensemble de *codices* transportés par des communautés tagritiennes vers ce monastère aux VIII^e-IX^e siècles, ou plus tard encore par Moïse de Nisibe dans la première moitié du X^e siècle¹⁵. Wright le date toutefois des VIII^e-IX^e siècles sur la base de son analyse paléographique.

Il en résulte ainsi un manuscrit qui témoigne d'un soin particulier apporté à sa production, perceptible dans ses nombreuses décorations, dans la quantité de notes marginales, qui assurent une bonne compréhension et une transmission correcte des textes, ainsi que dans les éléments paratextuels, qui contribuent à maintenir les textes ensemble. Ce dernier aspect est peut-être le plus important pour notre enquête : la table des matières, dont la numérotation est ensuite reprise dans les marges des *Vies*, témoigne d'une volonté de préserver la sélection et peut-être également l'ordre progressif, même si la logique de ce dernier n'est pas explicite. En outre, un élément particulièrement intéressant à relever est que les textes non hagiographiques, à savoir les deux traités patristiques, sont regroupés sous un seul numéro, ce qui souligne la particularité de leur insertion dans la collection. Enfin, les changements de focalisation, parfois minimes, entre les titres des œuvres et leur mention dans la table des matières témoignent également d'une volonté de regrouper les *Vies* autour d'éléments reconnaissables, tels que l'entrée de jeunes saint·es dans des monastères masculins, où leur ascétisme trouve son accomplissement.

[illegible]

British Library Add. 12,172

Actuellement, le manuscrit BL Add. 12,172 est composé de huit unités, qui remontent toutes à des périodes différentes, du VI^e au XI^e siècle. La partie qui intéresse la présente étude est la troisième (ff. 25r-54v), qui constitue un palimpseste du X^e siècle copié sur un texte du VII^e siècle qui n'a pas encore été identifié¹⁶.

Le manuscrit est copié sur parchemin et présente des pages de taille moyenne, voire petite, de 23,8 × 15,6 cm. Trente feuillets sont conservés, dont certains sont fortement tachés et salis. La mise en page est à deux colonnes, comprenant entre 27 et 31 lignes. Quatre foliations au crayon sont présentes : elles semblent relativement tardives et correspondent à l'état actuel du manuscrit, ne différant que d'un ou deux numéros. Parmi ces quatre séries, trois sont systématiquement chiffrées. Les signatures de cahier, en revanche, témoignent d'une histoire plus complexe. Une signature apparaît au f. 10v, probablement à la fin d'un premier quinion ; le f. 11r est déchiré dans sa partie inférieure interne, là où devait se trouver le signe de cahier $\supset$. Au f. 35r, on rencontre une signature $\supset$ accompagnée d'une décoration très proche de la précédente, qui se poursuit sur deux autres quinions, dont seul le premier est complet ; l'écriture des deux ensembles (ff. 1r-11v et ff. 25r-54v) présente également des ressemblances. Une autre signature, $\supset$, se trouve au f. 25r et se prolonge sur deux autres quinions, comme dans le cas précédent.

Il faut donc supposer que ces deux séries appartiennent à des phases différentes, même s'il demeure difficile de déterminer laquelle est la plus ancienne, puisque l'écriture de la seconde série de signatures est difficile à dater et ne ressemble pas à celle du texte principal. La première série témoigne en tout cas d'un état du manuscrit dans lequel les ff. 12r-24v n'avaient pas encore été insérés, situation également attestée par une note de possession au f. 53v. Le seul élément certain est que, dans le second cas, il s'agit de la signature du quatrième cahier, ce qui ne correspond pas à un f. 35r, à moins d'envisager des déplacements de feuillets. Dans cette hypothèse, la seconde série serait la plus ancienne et appartiendrait à une phase antérieure à la probable substitution du matériau entre les ff. 11r et 24v. La première série aurait alors été ajoutée après cette opération. L'écriture est une bonne cursive régulière, en encre noire avec des rubriques en vermillon, que Wright date approximativement du X^e siècle sur des critères paléographiques.

¹⁶ Juste quelques traces sont visibles de l'écriture inférieure au f. 28r et f. 29r, mais le parchemin est très subtil donc est difficile à distinguer les lettres de l'autre côté du folio et les vestiges du palimpseste.

Une seule autre partie du manuscrit peut être rattachée au même contexte d'origine que l'unité contenant les vies, à savoir la première (ff. 1v-11r), qui transmet une sélection des discours ascétiques d'Isaïe de Scété (*logoi* I-IV et VI)¹⁷. La troisième unité (ff. 25r-53v) contient cinq vies dans l'ordre suivant : la *Vie d'Euphrosyne d'Alexandrie* (BHO 288, ff. 25r-32v), la *Vie d'une vierge d'Alexandrie* (Philippa, ff. 32v-35v), la *Vie de Marie entrant dans un monastère sous le nom de Marinus* (ff. 35v-38r), la *Vie d'Hilaria, fille de l'empereur Zénon* (ff. 38r-48v), et la *Vie d'Andronique et de son épouse Athanasia* (ff. 48v-53v).

Les cinq *Vies* sont toutes également attestées dans le manuscrit précédent. Les rubriques sont exactement les mêmes que dans l'autre collection et présentent également des caractéristiques identiques dans les suscriptions ; ainsi, Philippa n'est pas nommée dans la rubrique initiale, mais seulement à la fin du récit, selon une formulation comparable. Bien qu'il ne soit pas possible, dans le cadre de cet article, de procéder à une collation systématique des deux manuscrits, cet élément suggère déjà un rapprochement possible entre eux, laissant entrevoir soit une relation de dépendance, soit, plus prudemment, une appartenance à une même famille textuelle.

Dans les marges des deux unités considérées, on ne trouve aucune note marginale, à l'exception d'une annotation, probablement postérieure, qui porte : « et encore de Mar Isaac » (f. 1v: )¹⁸. En revanche, deux notes relatives à la vente et à l'acquisition du manuscrit sont conservées : la première, au f. 1r, évoque une vente légale à un monastère qui n'est pas nommé ; la seconde, au f. 53v, mentionne l'achat par le diacre David bar Aaron de Mélitène d'un livre d'Isaïe de Scété, témoignant ainsi d'une phase où les deux unités étaient déjà réunies. Sur ce même f. 53v figurent également les signatures de deux individus, un certain Jean et un David¹⁹.

Ce deuxième témoignage présente une situation qu'il faut considérer comme fragmentaire, mais qui demeure particulièrement intéressante. La troisième unité codicologique conserve une série de textes qui appartiennent tous à ce *corpus* de saint·es *transgender*. Le fait même qu'elle soit aujourd'hui insérée dans un ensemble composite empêche de déterminer si d'autres vies étaient présentes à l'origine. En revanche, l'analyse codicologique met en évidence une continuité avec la première unité codicologique, qui apporte un élément supplémentaire à la compréhension de la

¹⁷ Pour la brève description du manuscrit voir l'édition DRAGUET 1968, p. 17*.

¹⁸ Wright considère cette note comme une information sur le fait que cette partie était attachée à des œuvres d'Isaac d'Antioche ; *pace* Wright, je proposerai plutôt que le copiste identifie le travail comme d'Isaac d'Antioche selon une mauvaise attribution.

¹⁹ Les deux écritures sont similaires, donc les deux notes peuvent être appartenues au même David.

collection : la présence d’une série de discours ascétiques d’Isaïe de Scété est comparable à celle des textes patristiques dans le manuscrit précédent. En outre, la forte ressemblance des rubriques entre les deux manuscrits suggère également l’existence possible d’une tradition commune, au sein de laquelle ce *corpus* de *Vies* était transmis comme un ensemble cohérent.

Virginité et contrôle du corps : entre expression de genre et sexualité des saintes

Déjà à partir de la description de ces deux manuscrits, différents traits communs sautent aux yeux : une grande majorité de vies féminines, sinon la totalité dans le deuxième manuscrit ; la caractérisation des autres vies féminines comme des vies de vierges ; le rôle prépondérant de l’ascèse ; la présence d’écrits théoriques sur la virginité (Jean Chrysostome et Athanase d’Alexandrie) et l’ascèse (Isaïe de Scété) insérés parmi les vies. L’ensemble de ces traits suggère très clairement une conjonction entre la virginité comme condition nécessaire de l’ascèse féminine et les récits de vies *transgender* : ce à quoi il faut ajouter une commune localisation géographique, qui assume ici une valeur symbolique comme lieu privilégié pour l’ascèse radicale et, surtout, pour les pratiques les plus originaires.

Malheureusement, une comparaison littéraire de ces vies, afin d’en mettre en évidence les résonances intertextuelles à l’intérieur du *corpus* hagiographique et avec les textes d’Athanase et de Jean Chrysostome, n’est pas envisageable dans le cadre de cet article. Toutefois, deux éléments évidents lient la théorie de la virginité ascétique et les récits de ces vies. Le premier est la centralité du jeûne, qui constitue une pratique nécessaire pour les vierges, en tant que partie d’un processus d’ἡσυχία d’avec toutes les nécessités corporelles²⁰ : cet élément revient dans plusieurs vies, où il est présenté comme la cause de l’aménorrhée, qui s’ajoute souvent aussi à une forte réduction de la poitrine²¹. Betancourt a vu dans ce processus une affirmation corporelle antérieure à l’invention de la chirurgie plastique, proposant ainsi un corps éloigné des représentations de la normativité médiévale²². Le deuxième élément est la renonciation au mariage, au profit du seul lien qu’une vierge doit placer au-dessus de tous les autres, celui qui l’unit au Christ, dont elles sont les épouses. Dans

²⁰ Sur l’*hesychia*, nommée comme *shelya* dans la tradition syriaque, voir DEL RÍO SÁNCHEZ 2011, pp. 91-96 dans l’œuvre de Dadisho Qatraya, et plus généralement BITTON-ASHKELONY 2016.

²¹ Par exemple, cela fait partie des pratiques ascétiques d’Hilaria, cf. WENSINCK 1911, pp. 39-40.

²² Voir BETANCOURT 2020, p. 92.

plusieurs vies, le mariage constitue l'élément narratif qui conduit le·a saint·e à s'éloigner de sa propre condition féminine afin de rechercher une ascèse plus élevée et plus pure²³.

The notion of ascetic women evading their female nature arises in an interesting narrative motif which appears early in the tradition and remains a controversial sign of female renunciation and spirituality well into the ninth century – the motif of women cutting their hair or disguising themselves as monks²⁴.

Un autre témoin manuscrit semblerait ainsi illustrer la même perspective proposée par Van Pelt dans la construction des collections, à savoir le célèbre Sinai syr. 30, qui conserve dans son écriture inférieure l'« Old Syriac Gospel » découvert par les sœurs Agnes Smith Lewis et Margaret Gibson. Ce manuscrit, daté de 779 par son colophon, offre dès son ouverture une matérialisation de l'intertextualité entre la *Vie d'Eugénie* et les *Actes de Paul et Thècle*²⁷. Il s'ouvre en effet sur ce qui est appelé le *Livre de la bienheureuse Thècle, disciple de l'apôtre Paul* (ܠܝܩܪܐ ܕܬܗܥܠܐ ܕܬܡܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܦܘܠܫܐ), suivi de la *Vie d'Eugénie*, dont le début mentionne précisément un livre de

²⁴ CASTELLI 1986, p. 75.

²⁶ Voir VAN PELT 2022.

Thècle auquel la sainte se réfère pour guider ses actions. La fonction narrative, présente dans la traduction syriaque comme dans l'original grec de la *Vie d'Eugénie*, se prolonge ainsi du texte à la structure du manuscrit lui-même, tout en soulignant la possibilité que ces œuvres aient influencé leur lecture de manière transversale²⁸.

Dans les deux collections prises en objecte, on observe donc deux situations comparables, qui s'organisent autour du rapport entre une variation de genre à partir d'un genre de naissance féminin, étroitement liée à la virginité, entendue comme humiliation du corps et refus du mariage. Le choix, dans les deux manuscrits, de réunir le *corpus* des vies transgender avec des vies de saintes femmes vivant dans la virginité propose une nouvelle catégorie de genre, qui rapproche ces deux types de récits de sainteté situés en dehors de la masculinité et de la féminité, et évoque possiblement, de manière plus ou moins explicite, la figure de Thècle, comme dans le cas exemplaire du Sinai syr. 30. Si l'on adopte une perspective centrée sur les études de genre, il convient néanmoins de proposer une acception différente de la variation de genre, en particulier dans son étrangeté aux catégories médiévales de compréhension, lesquelles font aujourd'hui l'objet d'études de plus en plus spécialisées²⁹. La virginité ascétique met en valeur une conformité entre le corps, la perception corporelle et le vécu de la sexualité, incarnée dans une certaine vision des genres qui, contrairement à la distinction contemporaine entre identité de genre et orientation sexuelle, maintient ces deux catégories dans une relation de dépendance réciproque et nécessaire. Par conséquent, ce *corpus*, fortement marqué par le genre et proposant des modèles de féminité chaste, ne distingue pas nécessairement les vies de saint·es transgender des vies de femmes vierges. Toutefois, cela ne signifie pas que l'expérience du genre mise en scène dans ces récits doive être considérée comme normative ou standard ; elle doit plutôt être comprise comme la proposition d'un vécu saint d'une variation radicale du genre à l'intérieur de l'ascèse. Celle-ci ne restitue peut-être pas un passage du féminin au masculin, mais plutôt une annulation du genre en tant qu'attribut d'un corps capable de sexualité.

Conclusion : pour une méthode d'analyse

Sans prétendre proposer une nouvelle interprétation globale de ce *corpus* de vies, cette étude s'est plutôt donnée pour objectif de montrer une possible application d'une méthode croisant l'analyse codicologique des manuscrits hagiographiques et la valeur théologique attribuée aux récits qu'ils

²⁸ Sur la nature du manuscrit comme une collection de vies féminines, voir BINGGELI 2012, pp. 55-57, qui cite aussi les deux manuscrits de Londres pris ici en considération.

²⁹ Pour une vision générale des études plus récentes, voir MEYER – MESSIS 2024.

transmettent. Cette analyse a mis en évidence les consonances thématiques qui peuvent s'y manifester, sans supposer que ce phénomène caractérise systématiquement tous les manuscrits de ce type, mais en le proposant comme un angle possible de compréhension.

Le cas étudié montre que la proximité entre des vies réunies pour diverses raisons – par exemple la question du genre – et des textes plus théoriques, tels que les deux homélies patristiques, peut ouvrir une piste d'interprétation de leur lecture, laquelle n'est jamais univoque et peut être réinterprétée, y compris au sein d'un même manuscrit. Ce processus aide à distinguer des éléments de sens majeurs dans des récits abondamment structurés par des tropes hagiographiques qui ne sont pas nécessairement propres à ce seul *corpus*. La virginité, élément fondamental de l'ascèse monastique féminine, retrouve ainsi une signification plus spécifique dans les récits des saint·es transgenre, en révélant le rôle qu'elle joue dans la configuration des rapports entre le corps, la sexualité et les rôles de genre au sein de la religiosité ascétique syriaque qui a façonné les deux manuscrits pris ici en considération.

Néanmoins, la question du public de réception de ces collections doit demeurer ouverte. À cet égard, on ne peut guère s'appuyer que sur un témoignage isolé, celui du ms. Sinai syr. 30. Dans son colophon, le reclus stylite Jean de Mar Qanon évoque en effet un bénéfice destiné à lui-même et à ses frères, ce qui semble exclure l'hypothèse d'un public féminin ou monastique féminin³⁰. Toutefois, la cohérence thématique de ces collections, structurées autour de la virginité, réduit la possibilité de les envisager dans des contextes étrangers à un horizon chrétien partagé. La radicalité des pratiques ascétiques mises en scène conduit le public au-delà d'un vécu chrétien plus simple à appréhender, sans pour autant sortir d'une compréhension fondée sur les catégories religieuses dont il dispose et qu'il doit mobiliser pour comprendre le récit, possiblement en relation avec les autres récits.

³⁰ Voir BINGGELI 2012, p. 57 depuis la lecture du colophon.

Bibliographie

- AUBINEAU 1955 M. AUBINEAU, *Les écrits de S. Athanase sur la virginité*, Revue Ascétique Mystique, 31/1955, pp. 140-173
- BAUMSTARK 1922 A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922
- BEDJAN 1890 P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, I-VII, Paris-Leipzig 1890
- BETANCOURT 2020 R. BETANCOURT, *Byzantine intersectionality: Sexuality, gender, and race in the middle ages*, Princeton 2020
- BINGGELI 2012 A. BINGGELI, *Les collections de Vies de saints dans les manuscrits syriaques*, in A. BINGGELI (ed.), *L'hagiographie syriaque*, Paris 2012 (*Études syriaques*, 9), pp. 49-75
- BITTON-ASHKELONY 2016 B. BITTON-ASHKELONY – S. MINOV, “A Person of Silence”: *Philoxenos of Mabbug, Letter of Exhortation Sent to Someone Who Left Judaism and Came to the Life of Perfection*, *Orientalia Christiana Periodica*, 82.1/2016, pp. 101-125
- BRAKKE 1994 D. BRAKKE, *The authenticity of the ascetic athanasiana*, *Orientalia*, 63/1994, pp. 27-30
- BRAKKE 1995 D. BRAKKE, *Athanasius and the politics of asceticism*, Oxford 1995 (*Oxford early Christian studies*)
- BRIQUEL-CHATONNET 2010 F. BRIQUEL-CHATONNET, *Une jeune fille changée en jeune homme. Homélie sur un miracle survenu dans le monastère de Qartmin, dans le Tur Abdin*, in M.A. AMIR-MOEZZI – J.-D. DUBOIS – CH. JULLIEN – F. JULLIEN (ed.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout 2010 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses*, 142), pp. 133-152
- BROCK – HARVEY 1987 S.P. BROCK – S.A. HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987 (*The Transformation of the Classical Heritage*, 13)
- BUDGE 1910 E.A.W. BUDGE, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*, London 1910
- BURKITT 1900 F.C. BURKITT, *Fragments of the Acts of Judas Thomas from the Sinaitic Palimpsest*, in A.S. LEWIS (ed.), *Select Narratives of Holy Women from*

- the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest as Written above the Old Syriac Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanûn in A.D. 778*, London 1900 (*Studia Sinaitica*, 9-10), I pp. 23-44
- CAPRON 2013 L. CAPRON, *Codex hagiographiques du Louvre sur papyrus (P. Louvre Hag.)*, Paris 2013
- CASEY 1935 R.P. CASEY, *Der dem Athanasius zugeschriebene Traktat περί παρθενίας*, Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse, 33/1935, pp. 1026-1045
- CASTELLI 1986 E. CASTELLI, *Virginity and its meaning for women's sexuality in early Christianity*, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2.1/1986, pp. 61-88
- DAVIS 2002 S. J DAVIS, *Crossed texts, crossed sex: Intertextuality and gender in early Christian legends of holy women disguised as men*, *Journal of Early Christian Studies*, 10.1/2002, pp. 1-36
- DEL RÍO SÁNCHEZ 2011 F. DEL RÍO SÁNCHEZ, *Dadišo' du Qatar et la quiétude*, in A. DESREUMAUX (ed.), *Les mystiques syriaques*, Paris 2011 (*Études syriaques*, 8), pp. 87-98
- DRAGUET 1968 R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe. I. Les témoins et leurs parallèles non-syriaques. Édition des logoi I-XIII*, Louvain 1968 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 289)
- FIEY 2004 J.-M. FIEY, *Saints syriaques*, Princeton 2004 (*Studies in Late Antiquity and Early Islam*, 6)
- GUTT – SPENCER-HALL 2021 B. GUTT – A. SPENCER-HALL, *Trans and genderqueer subjects in medieval hagiography*, Amsterdam 2021
- KONSTAN 1998 D. KONSTAN, *The alexander romance: The cunning of the open text*, *Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, 16/1998, pp. 123-138
- LEBON 1927 J. LEBON, *Athanasiana syriaca I. Un λόγος περί παρθενίας attribué à saint Athanase d'Alexandrie*, *Le Muséon*, 40/1927, pp. 209-226
- LEWIS 1900 A.S. LEWIS, *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest as Written above the Old Syriac*

- Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanūn in A.D. 778, I-II, London 1900 (Studia Sinaitica, 9-10)*
- LUBINSKY 2012 C.L. LUBINSKY, *Removing masculine layers to reveal a holy womanhood: The female transvestite monks of late antique Eastern Christianity*, Edinburgh 2012
- MEYER – MESSIS 2024 M. MEYER – CH. MESSIS (ed.), *The Routledge handbook of gender and sexuality in Byzantium*, New York 2024 (Routledge history handbooks)
- NAU 1901 F. NAU, *Histoire de sainte Marine, qui vécut sous des habits d'homme au couvent de Kanoubine, siège patriarcal des Maronites*, L'Orient chrétien, 6/1901, pp. 276-290
- PAPACONSTANTINO 2004 A. PAPACONSTANTINO, “Je suis noire, mais belle”: le double langage de la Vie de Théodora d’Alexandrie, alias abba Théodore, *Lalies. Langues et littératures du monde ancien*, 24/2004, pp. 63-87
- PATLAGEAN 1976 E. PATLAGEAN, *L’histoire de la femme déguisée en moine et l’évolution de la sainteté féminine à Byzance*, *Studi Medievali*, 17/1976, pp. 597-623
- PÉREZ MARTÍN 2021 I. PÉREZ MARTÍN, *Modes of manuscript transmission (ninth–fifteenth centuries)*, in S. PAPAIOANNOU (ed.), *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, Oxford 2021, pp. 682-706
- REBILLARD 2020 E. REBILLARD, *The early martyr narratives: Neither authentic accounts nor forgeries*, Philadelphia 2020
- VAN PELT 2022 J. VAN PELT, *Thecla, the first cross-dresser? The acts of Paul and Thecla and the lives of byzantine transvestite saints*, in G. DABIRI – F. RUANI (ed.), *Thecla and medieval sainthood: the acts of Paul and Thecla in eastern and western hagiography*, Cambridge 2022, pp. 197-232
- VAN PELT 2025 J. VAN PELT, *Saints in Disguise: Performance, Illusion and Truth in Early Byzantine Hagiography*, Leuven 2025
- WENSINCK 1911 A.J. WENSINCK, *Legends of eastern saints: chiefly from Syriac sources*, Leiden 1911
- WRIGHT 1870 W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, I-III, London 1870-1872

Contestations politiques et espace privé : dynamiques des investissements de l'intimité (Constantinople 867-1057)

Juliette Leblond (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

Résumé : Entre 867 et 1057, sous la dynastie macédonienne, la contestation politique à Constantinople investit la sphère privée, transformant les espaces clos en théâtres de transgressions majeures. Loin des émeutes publiques, la chambre, les bains et la cellule monastique deviennent des fenêtres d'opportunité politique où la protection du *basileus* s'effondre, exposant son corps à une violence anatomique et d'intenses luttes de pouvoir. Cet article analyse la géographie et les dynamiques de ces séditions intimes. Il met en lumière la porosité sociale de l'espace palatial en révélant le rôle logistique déterminant des cercles restreints dans l'aboutissement ou l'échec des complots. Enfin, il examine comment le pouvoir impérial détourne ce cadre domestique en instrument de relégation pour neutraliser l'aristocratie. Ainsi, l'intimité impériale s'affirme comme un levier éminemment politique où se négocient et se défont les légitimités.

Mots-clés : contestations ; espace privé ; corps ; Constantinople.

Loin des émeutes et des soulèvements populaires au passage de l'empereur dans les quartiers de la ville, la contestation du pouvoir à Constantinople s'est parfois jouée dans l'ombre la plus stricte, dans des espaces clos, à l'abri des regards, au sein d'espaces privés. Entre 867 et 1057, la chambre, les bains et les cellules monastiques se transforment, le temps d'un moment suspendu, en théâtres de transgressions majeures, de violences extrêmes et de luttes pour le pouvoir¹.

¹ Les textes des sources exploitées dans cette contribution sont cités d'après les éditions et traductions suivantes : Léon le Diacre (éds. R. BONDOUX – J.-P. GRÉLOIS, 2014) ; Syméon le Logothète (éd. S. WAHLGREN, 2019) ; Michel Psellos (éd. É. RENAULD, 1926) ; Jean Skylitzès (trad. B. FLUSIN, 2003).

Contestations politiques à Byzance

Si la notion de contestation est omniprésente pour qualifier les mobilisations contemporaines qui évaluent ou ébranlent la légitimité d'une autorité, elle désigne fondamentalement une dynamique d'opposition et d'insoumission face à un ordre établi. Peu importe les formes qu'elle revêt, ses modalités ou les messages qu'elle transmet, la contestation doit être envisagée comme une désobéissance et comme la suspension des normes établies². Depuis le début des années deux mille, l'étude des contestations a été renouvelée par une historiographie qui appréhende la participation politique du peuple dans les systèmes politiques passés. Ce bouleversement historiographique a permis de déplacer le regard vers des actions contestataires dont les formes sont diffuses. Dès lors, une simple interpellation publique de l'empereur, un geste non prévu par le cérémoniel officiel ou encore une discussion informelle diffamante à propos de l'empereur peuvent être considérés comme de véritables désobéissances et un bouleversement de l'ordre en place.

Les sociétés médiévales sont par essence hétéronomes. De fait, elles sont hiérarchiques, attachées à la tradition et obéissantes, règle à laquelle la société byzantine ne déroge pas. Dans l'Empire byzantin, les contestations correspondent à un trouble à la *taxis*³, c'est-à-dire à un désordre dans une société au sein de laquelle l'ordre est au cœur même de l'organisation politique, économique, religieuse, sociale et même urbaine⁴. Les contestations peuvent être de plusieurs ordres : politiques, religieuses et même économiques. Toutefois, celles qui abondent le plus la documentation palatiale sont politiques et visent explicitement le *basileus*. Elles mettent en cause la norme politique et la légitimité du pouvoir. Les contestataires peuvent avoir plusieurs revendications qui ne sont pas indissociables les unes des autres : ils peuvent exprimer leur opposition à l'empereur qu'ils ne considèrent plus comme légitime pour la dignité, promouvoir un nouvel homme, critiquer une action spécifique de l'empereur ou encore exprimer leur mécontentement. Considérée par les historiens comme une forme de participation politique par excellence⁵, la contestation se matérialise aussi bien par une émeute populaire qui vise le souverain que par des tentatives d'empoisonnement initiées par ses proches. La variété de ces grammaires de l'insoumission implique donc de s'intéresser aussi bien aux acteurs, qu'aux répertoires d'actions mobilisés, ainsi qu'au rythme de la contestation⁶. En effet,

² TILLY 1984, pp. 89-108, et MAYER 2010, pp. 198-227.

³ CHEYNET 1996, pp. 13-15.

⁴ AUZÉPY 2001, pp. 13-24.

⁵ CHEYNET 1996, pp. 13-15, et KALDELLIS 2015, pp. 89-117.

⁶ Voir, respectivement, MAZEL 2019, pp. 11-44 et TILLY 1984, pp. 89-108, ainsi que PÉCHU 2017, pp. 454-462.

celle-ci se déploie en plusieurs phases de l'organisation jusqu'à la sanction, qui se caractérise par un rétablissement de l'autorité de l'empereur.

La dynastie des Macédoniens constitue à cet égard un terrain d'étude central dans l'appréhension du phénomène. Les premiers Macédoniens instaurent un principe dynastique souple qui passe notamment par l'association de leurs fils au trône, c'est-à-dire par la légitimité familiale, ainsi que par un contrôle strict qui se matérialise par une communication impériale et dynastique forte. Dès lors, le système macédonien semble *a priori* antinomique de la contestation. Si certes, le nombre d'usurpations baisse drastiquement sur la période – en presque un siècle, seules deux usurpations du pouvoir à Constantinople aboutissent, celle de Nicéphore Phocas en 963 et celle de Jean Tzimiskès en 969 – les tentatives restent, d'après les chroniques, extrêmement fréquentes. Par ailleurs, d'autres types de contestations, moins abouties que l'usurpation se déploient, à l'instar des complots aristocratiques ou des émeutes populaires, de sorte que soixante-dix contestations, tout type confondu, traversent la période. Dès lors, l'étude des contestations sous la dynastie des Macédoniens permet d'envisager une variété des formes de contestations, quelquefois moins stéréotypée que l'usurpation.

Ces contestations constituent le cœur des récits des chroniqueurs qui s'intéressent aux affaires politiques internes et externes⁷. Elles constituent souvent l'unique voie d'accès à ces événements. Outre le fait qu'elles offrent des détails sur toutes les dimensions de la contestation, elles permettent de reconstituer le déroulement matériel des complots, tout en comprenant comment une partie de l'élite les percevait. Toutefois, le point de vue aristocratique des auteurs, leur attachement à certains empereurs et les dispositifs narratifs qu'ils emploient, ne permettent pas toujours de saisir les rouages des actions contestataires⁸. Dans cette perspective, l'analyse de l'espace contestataire, élément qui transparaît chez les chroniqueurs qui s'attachent au cadre des actions, permet d'appréhender la

⁷ Pour cette étude, seules la *Chronique du logothète* de Syméon logothète, l'*Histoire* de Léon le Diacre, l'*Abrégé des histoires* de Jean Skylitzès et la *Chronographie* de Michel Psellos ont été envisagées pour l'analyse du lexique. Ce choix méthodologique répond à une volonté d'homogénéité chronologique. Ces œuvres sont représentatives de la tradition historiographique byzantine de la période. Par ailleurs restreindre le *corpus* à ce noyau cohérent permet d'allier la rigueur de l'analyse quantitative lexicométrique à une interprétation qualitative fine et contextualisée des occurrences.

⁸ Les auteurs de ces chroniques partagent la caractéristique commune d'appartenir à l'élite administrative ou religieuse constantino-politaine, gravitant au plus près des cercles du pouvoir impérial. Syméon, l'auteur de la *Chronique du logothète*, est ainsi un haut dignitaire de l'administration ; Léon est diacre du clergé impérial ; tandis que Jean Skylitzès est également issu des milieux administratifs de la capitale. Quant à Michel Psellos, son influence à la cour l'amène à exercer des fonctions politiques de premier plan, notamment lors des négociations liées à la révolte d'Isaac I^{er} en 1057. Ces éléments témoignent donc d'une homogénéité sociale des profils des chroniqueurs. Cette position partagée conditionne un point de vue commun, qui se traduit par une nette distance critique à l'égard des foules et une focalisation sur les intrigues de cour.

dimension politique des gestes contestataires⁹. Dans ce cadre, si plusieurs contestations se manifestent dans des espaces publics, c'est-à-dire dans des espaces de libre-circulation tels que les rues et les places publiques, un large panel de contestations se déploie quant à lui dans des lieux semi-ouverts, c'est-à-dire dans des espaces dont l'accès dépend de l'autorisation des acteurs, à l'instar des salles de réception du palais, voire dans des lieux d'intimité, dont la circulation et la fréquentation sont strictement limités, comme par exemple dans les appartements privés de l'empereur.

Ces espaces privés constituent 10% des contestations de la période¹⁰. Ils sont des lieux investis uniquement par des personnes dont l'accès est garanti par leur appartenance aux cercles les plus proches de l'empereur, par leur proximité familiale, par leur dignité ou par leur fonction. L'espace privé se définit également par sa fonction. Celui-ci est en effet ambivalent : il est à la fois un lieu de vie et un lieu politique où les hiérarchies se font ressentir et au sein duquel il existe une étiquette et un personnel attaché à ces espaces¹¹. Dès lors, le cadre spécifique a une influence sur la manière dont se déploie les contestations politiques, sur les formes qu'elles peuvent revêtir, sur les acteurs qu'elles mobilisent et sur la manière dont la norme est transgressée. Ainsi, manifester son opposition au sein de ces espaces privés constitue une double transgression pour les contestataires. D'une part, ils enfreignent la norme politique établie, dans la mesure où toute critique contre l'empereur ébranle sa légitimité divine et l'ordre sacré qui en découle. D'autre part, ils violent un cadre intime lié au quotidien du souverain, un lieu théoriquement aux antipodes de la vie publique. Il s'agit donc d'étudier la manière dont ces acteurs s'approprient ces espaces pour exprimer leur mécontentement sous des formes singulières, en analysant le phénomène contestataire dans toutes ses dimensions : de ses modes d'action à son organisation, jusqu'à sa répression.

Une géographie de l'espace privé

Les contestations en milieu privé se divisent en deux groupes : celles qui se déroulent dans les palais, et celles qui ont pour cadre les monastères. Au-delà de l'identification de ces espaces privés, l'analyse de leur spatialisation révèle une convergence remarquable : les dynamiques contestataires qui traversent la sphère intime, épousent très exactement la cartographie des mouvements politiques

⁹ MAILLOUX 2005, pp. 223-235.

¹⁰ Ce pourcentage est établi sur la base des données quantitatives issues du *corpus* propre à cette étude. Sept contestations qui se déploient dans ces espaces intimes ont été dénombrées.

¹¹ CHEYNET 2006, SIDÉRIS 2010, pp. 86-116, et MALAMUT 2010, pp. 65-88.

de l'époque¹². On observe ainsi une polarisation marquée de l'espace urbain. D'une part, l'hypercentre du pouvoir, polarisé par l'imposant complexe du Grand-palais, s'affirme comme le foyer d'une surmobilisation quasi permanente. D'autre part, la périphérie, située entre les murailles de Constantin et de Théodose, ne fait l'objet que d'un investissement secondaire, phénomène qu'on peut attribuer à sa configuration. Celui-ci est en effet dominé par un tissu monastique et des résidences palatiales de second rang.

À l'échelle de la sphère privée, la géographie de la contestation s'avère particulièrement centralisée autour du Grand Palais qui concentre à lui seul près de 90% des occurrences répertoriées. Cette prédominance s'explique par la sédentarité de l'empereur. Celui-ci se déplace à l'occasion des cérémonies notamment religieuses ou lors des mobilités individuelles dans d'autres complexes, à l'instar du palais des Blachernes¹³ – second espace privé mobilisé dans les contestations – ou d'autres palais suburbains. En dernier lieu, les monastères placés sous le patronage impérial forment un cadre topographique singulier pour ces contestations. Ces espaces doivent être intégrés à la typologie des espaces privés : l'accès y est rigoureusement filtré et la circulation restreinte. L'empereur s'y rend à plusieurs reprises dans des cadres informels. Par exemple, l'empereur Léon VI se déplace, hors du cadre cérémoniel, pour une nuit au monastère situé dans le quartier *ta Daminaou*, accompagné de sa maîtresse Zoé Zaoutzina, ainsi que des membres de la famille de cette dernière¹⁴. Lors de ce déplacement, à propos duquel les chroniqueurs ironisent, le monastère subit une double mutation fonctionnelle : il s'affirme d'une part comme le théâtre d'une intimité adultérine et, d'autre part, comme un lieu de loisir pour le souverain et son cercle le plus restreint.

Il convient toutefois de distinguer les dynamiques contestataires propres au palais de celles qui se déploient dans les monastères. Le cadre palatial se caractérise en effet par sa plurifonctionnalité : il imbrique des sanctuaires, des bureaux administratifs, des salles dévolues au protocole d'apparat et les appartements privés du couple impérial¹⁵. À ces structures documentées par les sources textuelles et matérielles, se juxtaposent des zones invisibilisées par la tradition historiographique, à l'instar des

¹² L'analyse quantitative de l'ensemble des contestations, toutes typologies confondues, révèle que 60% des occurrences se concentrent dans l'hypercentre urbain, correspondant aux trois premières régions de la *Notitia Urbis Constantinopolitanae*. La 14^{ème} région en regroupe quant à elle 30%.

¹³ Les mobilités individuelles désignent les circulations de l'empereur au sein de l'espace urbain dans un cadre relativement informel. Elles caractérisent les déplacements privés, accomplis avec sa famille et son cercle restreint, sans qu'un protocole ou un cérémoniel particulier ne soient mentionnés par la documentation.

¹⁴ Syméon, *Chronique du logothète*, p. 205.

¹⁵ Dans le Grand Palais, les appartements du gynécée sont architecturalement isolés du reste de la résidence impériale. Voir HERRIN 2014, pp. 55-68.

cuisines, dont l'emplacement pourrait être restitué au sein du palais de Lausakios, au cœur de complexe palatin¹⁶. En outre, les appartements privés du souverain, c'est-à-dire un espace proprement intime, se révèlent eux-mêmes d'une grande hétérogénéité fonctionnelle. S'ils constituent le cadre de vie quotidienne de la famille impériale, ils s'affirment simultanément comme l'espace de travail d'un personnel domestique. Du fait de leurs charges quotidiennes – qu'il s'agisse de l'habiller, de le préparer pour une baignade, de surveiller sa chambre – ces serviteurs sont de fait intégrés à l'intimité du *basileus*, introduisant ainsi une porosité sociale majeure. En d'autres termes, l'espace palatial n'est en rien monolithique et se présente comme une superstructure qu'il convient d'analyser. Les monastères, d'autre part, sont aussi bien le lieu de communautés monastiques et donc des espaces dédiés à la prière et à la piété au sein desquels le sanctuaire et la cellule jouent un rôle clés, que des espaces politiques d'enfermement d'aristocrates, souvent proche du cercle impérial¹⁷. Parce qu'ils sont des lieux dont l'usage originel est détourné par l'empereur et parce qu'ils revêtent un caractère sacré, les dynamiques contestataires y sont différentes et fortement contraintes.

L'examen sémantique de ces espaces intimes montre que le théâtre des contestations se circonscrit à des lieux relativement clos, propices à la vie privée du souverain. Plusieurs actions séditeuses se déploient ainsi directement au cœur de la chambre impériale. L'omniprésence du terme κλίνη (couche) souligne la vulnérabilité extrême de l'empereur dans ces moments : dépouillé de ses habits d'apparat, éloigné du faste de la cour et soustrait à une surveillance de la part du personnel de la Chambre, il s'y trouve démuné de sa stature protocolaire. Dès lors, l'analyse de ces contestations en milieu privé permet de dégager deux conclusions majeures. D'une part, les conjurés perçoivent ce cadre comme une véritable fenêtre d'opportunité politique, c'est-à-dire une faille spatio-temporelle où la protection du souverain est amoindrie¹⁸. D'autre part, ces agressions ciblent l'individu plutôt que l'institution. En s'attaquant à la personne physique jugée illégitime sans profaner la fonction impériale elle-même, les protagonistes s'assurent de préserver leur propre réputation et leur honorabilité, éléments nécessaires pour pouvoir prétendre au trône¹⁹. Le second lemme renvoyant à la sphère intime est celui de βαλανεῖον (bains). Fréquentés régulièrement par le souverain, les bains s'inscrivent à l'intersection du délassement privé et du protocole curial. Les récits de Michel Psellos

¹⁶ FEATHERSTONE 2015, pp. 587-608.

¹⁷ PASQUIER-CHAMBOLLE 2007, pp. 183-192, et DELIERNEUX 2016, pp. 101-117.

¹⁸ LIMOUSIN 2012, pp. 489-501, et MALAMUT 2016, pp. 29-60.

¹⁹ La participation de Jean Tzimiskès à l'assassinat de Nicéphore Phocas est intéressante et témoigne de la nécessité pour les candidats au trône d'avoir une réputation non entachée. En ce sens, la patriarche Polyeucte impose à l'empereur d'écarter les responsables du crime de lèse-majesté pour pouvoir être couronné et donc publiquement identifié comme empereur. Voir Léon le Diacre, *Histoire*, pp. 131-132, et Jean Skylitzès, *Abrégé des histoires*, p. 240.

et de Jean Skylitzès à propos du meurtre de Romain III Argyre éclairent la nature de cet espace dédié aux soins du corps²⁰. La vulnérabilité du souverain y est absolue. D'ailleurs, les chroniqueurs insistent sur la dépendance du souverain à l'égard des serviteurs qui doivent le soutenir. À la différence de la couche impériale, les bains démunissent l'empereur de tout vêtement, le réduisant à une quasi-nudité, tout en le confinant aux gestes prosaïques de la toilette. En attaquant l'empereur dans ce lieu, les assaillants transgressent le temps et l'espace de son intimité physique. Enfin, l'analyse lexicale met au jour un dernier cadre spatial : la cellule monastique (κελλίον). Par définition, elle est réservée au recueillement solitaire du religieux selon les canons de la piété byzantine. La cellule entretient un rapport consubstantiel au sacré. Lorsqu'un moine ou un aristocrate y reçoit le *basileus*, la rencontre s'affranchit, du fait de la contrainte matérielle du lieu, de toute protection armée. Cette absence de garde est redoublée par l'inviolabilité spirituelle du lieu qui, en théorie, en fait un refuge intransgressible. Dès lors, commettre un attentat dans ce sanctuaire constitue une double transgression : l'opposant rompt non seulement le lien de confiance personnel établi avec le souverain, mais il profane également le face-à-face intime de l'homme avec Dieu.

Une atteinte violente au corps de l'empereur

Au-delà de ces premiers marqueurs spatiaux, l'examen des cooccurrences au sein d'une fenêtre lexicale restreinte souligne que la transgression s'articule autour d'une gestuelle anatomique précise, ciblant délibérément le corps du souverain. Si l'atteinte à la personne impériale relève intrinsèquement du sacrilège et du crime de lèse-majesté, les séditions confinées à la sphère privée se focalisent avec une acuité particulière sur l'intégrité physique du prince²¹. L'approche fréquentielle du *corpus* met en exergue la récurrence de lemmes somatiques liés à la violence des actes : le terme κεφαλή (tête) apparaît huit fois, tandis que les lemmes κόμη (cheveu) et γένος (visage) sont respectivement mobilisés à trois et deux reprises. En revenant aux contextes d'apparition de ces lemmes, ceux-ci font directement référence aux assassinats de Michel III par les soutiens de Basile, à celui de Nicéphore Phokas par Jean Tzimiskès et ses soutiens, et enfin à l'assassinat de Romain III Argyre. Les sources historiographiques s'attardent longuement sur la forme de ces supplices. Témoignant du meurtre de Nicéphore Phokas en 969, Léon le Diacre insiste tout particulièrement sur le déchaînement de violence et la mutilation des chairs :

²⁰ Voir Jean Skylitzès, *Abrégé des histoires*, pp. 323-326, et Michel Psellos, *Chronographie*, pp. 51-55.

²¹ LIMOUSIN 2012, pp. 489-501.

Fou de douleur, car l'arme avait tranché toute la face, coupant profondément le front, le sourcil et la paupière et pénétrant jusqu'à l'os, sans cependant atteindre le cerveau [...] on lui attache les jambes ; on l'entraîne au pied du grand lit où Jean Tzimiscès s'est assis ; on veut le mettre de force à genoux devant son ancien frère d'armes²².

Cet épisode de la nuit du 10 décembre 969 constitue sans conteste l'un des sommets de la violence descriptive chez Léon le Diacre. La férocité avec laquelle s'acharnent les conjurés est sans précédent et relativement peu fréquente dans une société où la mutilation, telle que l'ablation du nez ou la crevaision des yeux suffisent à écarter un empereur. Celui-ci, étant l' élu de Dieu, l'infirmité ou la corruption du corps interdisent toute prétention au trône. Or, dans le cas présent, les assaillants dépassent la simple logique de destitution. Ils ne se contentent pas de mutiler l'empereur, ils l'humilient et le privent de son identité. Les coups donnés à l'empereur sont globalement portés sur son haut du corps, et plus spécifiquement à son visage. Celui-ci joue un rôle central dans les représentations de l'empereur. En effet, il figure sur les monnaies, dans les mosaïques. En d'autres termes, le visage sert à identifier un empereur publiquement. Dès lors, outre une désacralisation du corps de l'empereur, cet acharnement témoigne d'une volonté de faire disparaître la personne publique. Outre ces éléments, l'atteinte au corps de l'empereur, comme l'a montré l'anthropologue M. Douglas, exprime des ruptures de l'ordre symbolique²³. L'intensité dramatique de cet épisode se trouve par ailleurs exacerbée par une gestion minutieuse de la temporalité et par des procédés descriptifs synesthésiques qui mobilisent l'appareil sensoriel du lecteur. Les attentats contre l'empereur se déroulent la nuit, alors que l'empereur dort. Les chroniqueurs renforcent l'idée d'un calme trompeur, mentionnant parfois une heure précise pour accentuer la sensation d'un repos profond. Le même environnement sensible et paisible est convoqué lorsque Romain III prend son bain, les bruits de l'eau et les effets de détente corporelles sont décrits avec précision, notamment par Michel Psellos²⁴.

À cette quiétude, les auteurs opposent brutalement le registre de la rupture sonore associée aux assaillants, un contraste qui sature la scène de surprise et amplifie la violence intrinsèque²⁵.

²² Léon le Diacre, *Histoire*, pp. 87-89.

²³ DOUGLAS 2002, pp. 95-114.

²⁴ *Chronographie*, I pp. 50-52 : « donc, il entre dans le bain, et après avoir tout d'abord bien nettoyé sa tête et ensuite lave à fond tout son corps, comme il avait la respiration aisée, il s'abandonne à la piscine, qui était approfondie en son milieu. Et d'abord, il nageait avec délice à la surface de l'eau et il évoluait avec légèreté, crachant l'eau et se rafraîchissant avec un plaisir extrême ».

²⁵ Il est notamment question d'un cri dans le récit de Psellos. Celui-ci semble relativement éloigné de la scène principale, comme s'il provenait des spectateurs de la scène (*Chronographie*, I pp. 50-52) : « un cri s'étant fait entendre, d'autres

L'empereur se retrouve alors surpris dans son intimité quotidienne et matériellement dominé. Il est ainsi précisé que Michel III est en état d'ivresse, à la limite de l'inconscience – il faut toutefois noter que cette réputation d'ivrogne est une construction par les Macédoniens eux-mêmes pour nuire à l'image de Michel III –, tandis que Nicéphore Phokas est allongé sur son lit. La soudaineté de l'assaut dramatise le basculement du quotidien vers la tragédie politique. Les sources insistent en outre sur l'asymétrie radicale des forces en présence. Face à une horde d'agresseurs méticuleusement énumérés par les chroniqueurs, l'empereur apparaît désespérément seul ou accompagné d'un allié. Ce déséquilibre structurel convertit instantanément le refuge domestique en un espace de vulnérabilité absolue. Un espace de repos et de vie devient alors un espace éminemment politique où les luttes intestines pour le pouvoir sont intenses et violentes.

L'analyse montre alors qu'au-delà des gestes de la contestation, la particularité des contestations dans le cadre intime impliquent une violence acharnée sur le corps de l'empereur. Cette escalade de la violence est accentuée par la promiscuité du cadre intime et de l'atmosphère nocturne décrite par les chroniqueurs.

Le rôle des cercles intimes dans les contestations

À l'échelle macro-institutionnelle, le dénominateur commun de ces épisodes régicides réside dans la mobilisation d'acteurs issus de l'entourage immédiat et domestique du souverain. Membres de la parentèle impériale, conseillers intimes, familiers et serviteurs se trouvent ainsi intégrés, voire activement engagés, dans ces dynamiques séditeuses. On observe, de la part d'usurpateurs potentiels, une stratégie délibérée d'infiltration des cercles de l'intime palatin. Les témoignages convergents de Jean Skylitzès et de Léon le Diacre illustrent à cet égard le rapprochement opportuniste du général Jean Tzimiskès auprès de l'impératrice Théophanô, faisant de la souveraine un vecteur d'accès et d'intermédiation indispensable auprès du *basileus*²⁶. L'entourage immédiat s'affirme alors comme la clé de voûte de la topographie du complot. De fait, Skylitzès rapporte que l'impératrice aurait affrété une flotte afin d'acheminer Tzimiskès et ses partisans, allant jusqu'à hisser elle-même certains conjurés dans un panier une fois le port atteint, avant de guider leurs pas au sein du palais²⁷. Les

personnes se trouvèrent présentes, et l'impératrice en personne, sans gardes du corps, comme sous le coup d'une douleur terrible ».

²⁶ Jean Skylitzès, *Abrégé des histoires*, pp. 235-236.

²⁷ Pour Jean Skylitzès l'*augusta* s'est entretenue avec Jean Tzimiskès, envoya ses alliés pour chercher les conjurés dans la nuit et pour les acheminer jusque dans la ville jusqu'au port du Boukoléon pour les hisser jusqu'à la chambre de l'empereur à l'aide d'un panier (voir Jean Skylitzès, *Abrégé des histoires*, p. 235).

chroniqueurs dépeignent l'*augusta* comme une protagoniste de premier plan, dont l'agentivité est à la fois directe et résolue. Léon le Diacre enrichit ce tableau de détails topographiques et somatiques qui alimentent la construction d'une véritable légende noire autour de la figure de l'impératrice. L'historien suggère notamment qu'elle aurait partagé un moment d'intimité charnelle avec le souverain juste avant le drame, et va jusqu'à lui imputer l'empoisonnement préalable de son premier époux, Romain II, au profit de son amant Nicéphore II Phokas. En réalité, comme l'ont démontré les analyses de R.-C. Bondoux et de J.-P. Grélois, l'implication de l'impératrice est vraisemblablement hypertrophiée par les biais de l'historiographie²⁸. Elle n'en demeure pas moins l'ordonnatrice fonctionnelle de l'évènement : c'est elle qui introduit les séditeux au cœur même des appartements impériaux privés, où sont traditionnellement exclus les aristocrates et dont l'accès est strictement réservé à la famille et au personnel de confiance. Bénéficiant de la légitimité que lui confère son statut conjugal et de sa libre circulation dans les espaces de vie, la souveraine s'impose donc comme l'actrice majeure de la rupture politique. Loin de se réduire à des rôles d'appoint ou à des simples passivités, ces figures féminines, à travers les contestations nées au sein des cercles intimes, révèlent une participation politique de premier ordre, souvent occultée ou dépolitisée par les sources primaires et l'historiographie traditionnelle.

Parallèlement à ces dynamiques curiales et familiales, il convient d'analyser le rôle d'un groupe d'acteurs qui, sans appartenir formellement aux élites politiques, partage de manière structurelle l'intimité du souverain : le personnel domestique du palais. Qu'ils soient affectés aux offices culinaires, au vêtement, au coucher du prince ou à la garde de sa porte, ces serviteurs évoluent quotidiennement au sein d'espaces privés dont la configuration et les logiques fonctionnelles demeurent souvent complexes à appréhender. Cette proximité physique immédiate les érige en agents logistiques potentiels, capables de jouer un rôle déterminant dans l'exécution d'un complot. L'assassinat de Romain III Argyre en 1034 illustre de manière paradigmatique cette agentivité subalterne. Si Michel Psellos identifie la noyade comme la cause directe du décès, il précise que l'impératrice Zoé n'assiste ici à l'évènement qu'en simple spectatrice²⁹. Bien que le chroniqueur ait tendance à écarter dans ses récits les souverains des actes impies, Jean Skylitzès corrobore cette version des faits³⁰. Les véritables exécuteurs de l'acte s'avèrent être les serviteurs intimes du *basileus*, ceux-là mêmes qui étaient initialement chargés de l'assister lors de ses ablutions quotidiennes et de

²⁸ BONDoux – GRÉLOIS 2014, pp. 37-54.

²⁹ Zoé est ainsi décrite comme une simple spectatrice impuissante et indifférente de la scène (voir Michel Psellos, *Chronographie*, p. 51).

³⁰ LIMOUSIN 2012, pp. 489-501, et Jean Skylitzès, *Abrégé des histoires*, pp. 323-324.

le sortir du bain. Omniprésents lors de ces moments combinant hygiène corporelle et vulnérabilité physique, ces acteurs de l'ombre s'imposent comme les pivots de la rupture politique, leur position leur permettant de s'insérer dans la confiance d'actions séditeuses sans jamais les dénoncer.

L'intégration aux cercles relationnels les plus restreints et la contiguïté topographique avec les espaces de l'intime impérial s'affirment comme des variables déterminantes dans la logistique et l'aboutissement matériel des régicides tout au long de la période. Cette corrélation se trouve par ailleurs confortée par deux phénomènes. D'une part, l'avortement des tentatives de complot résulte fréquemment d'une dénonciation émanant de ces mêmes acteurs de confiance. L'épisode de 894/895 s'avère à cet égard topique : alors que Léon VI gît endormi, la parentèle de sa maîtresse – Zoé Zaoutzina – orchestre une tentative d'assassinat qui échoue lorsque cette dernière, tirée de son sommeil, alerte le souverain³¹. D'autre part, cette vulnérabilité structurelle engendre, chez les empereurs, une profonde défiance à l'égard de leur entourage immédiat, se traduisant par l'adoption systématique de mesures préventives et sécuritaires au sein des appartements palatins.

Réinvestir les lieux d'intimité : les espaces privés dans la genèse et la résolution des séditions

L'étude des dynamiques contestataires ne saurait se réduire au seul temps fort de l'éruption séditeuse. L'analyse des phases amont et aval – à savoir l'organisation de la conjuration et les modalités de sortie de crise – révèle à quel point les fonctions dévolues aux espaces privés et aux lieux de l'intime conditionnent la mise en échec ou le succès de ces entorses à la *taxis* impériale. Il convient dès lors de déplacer la focale de l'action brute vers les marges du mouvement, en particulier dans le cadre des complots aristocratiques.

À cet égard, l'analyse des conspirations de l'élite met en exergue le rôle prépondérant des monastères. L'examen attentif de ces topographies singulières montre que la cellule monastique, en tant que sanctuaire de la dévotion personnelle, peut être investie à des fins subversives. Deux occurrences du *corpus* mentionnent explicitement l'usage de la cellule comme espace de planification, où les conjurés se réunissent afin d'élaborer leurs desseins. Plusieurs facteurs éclairent cette instrumentalisation politique. D'une part, à la différence d'autres cadres domestiques à l'instar des demeures aristocratiques urbaines, la cellule offre un retrait absolu à l'abri des regards³². D'autre

³¹ Syméon logothète, *Chronique du logothète*, p. 208.

³² KAPLAN 2006, pp. 123-137.

part, sa dimension sacrée, d'emblée associée à la pureté et à la foi, en détourne le soupçon. Or, cet espace constitue le cadre de vie exclusif des moines, mais également le lieu de relégation de membres de l'aristocratie mis à l'écart du pouvoir³³. Dès lors, l'enceinte privée, loin de se borner à sa fonction dévotionnelle, s'affirme comme un foyer d'incubation politique. De surcroît, la charge symbolique et la vocation première du lieu informent la manière dont il est investi par le politique. L'épisode impliquant Basile dit « l'Épeiktès » s'avère à cet égard particulièrement éclairant³⁴ : soupçonné de complot par Samônas – moine et intime du souverain –, Basile est attiré dans un piège. En accord avec le monarque, Samônas feint la connivence et convie le suspect dans sa propre cellule, où se dissimule des serviteurs de l'empereur. Ignorant la ruse, Basile exige alors de Samônas un serment de fidélité mutuelle³⁵. On constate ici que la cellule monastique est appréhendée par les acteurs comme un espace de confiance absolue, propice au déploiement d'un plan d'attaque et aux échanges libres entre deux alliés supposés. Dans ce cadre, le serment revêt aux yeux du conjuré une double sacralité : il est scellé par les nœuds de l'amitié (*philia*) au sein d'un lieu dont la fonction de prière et de dévotion personnelle devrait théoriquement garantir l'inviolabilité et le secret. Cet épisode illustre parfaitement la métamorphose de la cellule en un espace hautement stratégique, où la manipulation politique consomme la transgression du lieu pieux.

En dernière analyse, le cadre domestique privé peut faire l'objet d'un détournement fonctionnel afin de servir d'instrument de relégation et d'enfermement pour l'aristocratie. Lorsqu'un membre de l'élite est perçu comme une menace potentielle par le pouvoir impérial – que ce soit en raison de rumeurs de sédition ou d'une popularité grandissante –, la réclusion forcée s'impose comme une mesure de rétorsion classique³⁶. Ce phénomène s'avère particulièrement récurrent à Constantinople, où un large spectre d'acteurs, y compris issus de la parentèle impériale, se trouvent consignés au sein de leurs propres résidences aristocratiques et soumis à une surveillance rigoureuse³⁷. L'espace de l'intime subit alors un processus d'aliénation : il est contrôlé au point de ne plus appartenir à ses occupants, matérialisant une irruption brutale de la sphère publique au cœur du domaine privé. Si la haute aristocratie constantinopolitaine est la cible privilégiée de ces mesures coercitives, c'est que

³³ DELIERNEUX 2016, pp. 101-117.

³⁴ Neveu de l'impératrice Zoé Zaoutzina, il craint de perdre son influence à la cour et complotte donc contre l'empereur en 900 (voir PMBZ 2091).

³⁵ Syméon logothète, *Chronique du logothète*, pp. 209-210.

³⁶ ESTANGÜI GOMEZ 2007, pp. 173-182.

³⁷ On peut citer l'exemple du patrice Constantin Dalassénos qui du fait de ses révoltes intempestives est assigné à sa résidence provinciale (voir Jean Skylitzès, *Abrégé des histoires*, pp. 325-326).

l'importance de son capital symbolique et économique exige un contrôle strict, indispensable pour paralyser l'éventuelle mobilisation de ses puissants réseaux de clientèle.

Le sort de l'impératrice Zoé dans la décennie 1030 offre une illustration particulièrement topique de ces dynamiques de neutralisation spatiale. Au lendemain de l'accession au trône de l'eunuque Michel IV, favorisée par Zoé elle-même, le frère du nouveau souverain, Jean l'Orphanotrophe, prit des dispositions drastiques à l'encontre de la souveraine. Soupçonnant cette dernière de fomenter une conspiration, il entreprit de restreindre ses prérogatives quotidiennes et de soumettre ses moindres gestes à une surveillance panoptique, s'ingérant jusque dans le gynécée, son espace de vie le plus intime³⁸. Michel IV alla jusqu'à purger la maison de l'impératrice pour y substituer des femmes issues de sa propre parentèle, de parfaites inconnues chargées de régenter l'emploi du temps de l'*augusta*³⁹. Privée de toute sociabilité et astreinte à un confinement quasi total au sein de ses appartements, la *basilissa* ne pouvait s'extraire de cette relégation domestique que pour paraître lors des strictes obligations du cérémonial. Si Jean Skylitzès attribue la sévérité de cette réclusion à une tentative d'empoisonnement qui aurait visé directement l'Orphanotrophe, Michel Psellos y discerne plutôt une réaction face à l'ascendant politique grandissant de l'impératrice et à son immixtion de plus en plus marquée dans les affaires de l'État⁴⁰. Cet épisode met ainsi en lumière un processus de porosité forcée : en interdisant les déplacements de la souveraine et en s'appropriant la gestion de son entourage immédiat, le pouvoir impérial investit et neutralise un espace institutionnellement défini comme privé et réservé. En dernière analyse, le contrôle de la domesticité palatiale devient l'instrument par lequel l'autorité impériale s'affranchit des frontières spatiales de l'intime pour asseoir sa propre conservation et garantir la pérennité de la *taxis*.

L'étude des contestations à Byzance montre combien l'espace privé, loin d'être un refuge protégé, se trouve constamment exposé aux enjeux politiques. Les attentats nocturnes, les complots ourdis dans l'intimité d'une cellule, ou encore l'enfermement des aristocrates dans leurs propres résidences révèlent une constante : le privé est toujours traversé par le politique. L'intimité impériale, lieu supposé de repos ou de sociabilité réduite, devient le théâtre d'actes de violence extrême et de luttes de légitimité. À travers les chroniqueurs et les récits qu'ils font des contestations, se dessine

³⁸ Jean Skylitzès, *Abrégé des histoires*, p. 325.

³⁹ Ce procédé de mise à l'écart passe notamment par le fait qu'il commence par chasser les eunuques de l'impératrice, ses suivantes et enfin à lui imposer une garde rapprochée. Il finit, d'après le chroniqueur, par contrôler ses sorties et activités quotidiennes au sein du gynécée.

⁴⁰ La temporalité d'isolement est quelque peu différente chez Psellos. Il décrit que cette mise au pas débute immédiatement après la prise de pouvoir de Michel IV, avant dans un second temps de l'entourer de gardes espions (Michel Psellos, *Chronographie*, I pp. 55-61).

aussi la figure d'un espace privé comme levier politique : espace de transgression, de négociation, parfois de contrainte, où s'inventent et se défont des pouvoirs.

Bibliographie

- AUZÉPY 2001 M.-F. AUZÉPY, *Les Isauriens et l'espace sacré : l'église et les reliques*, in M. KAPLAN (ed.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris 2001, pp. 13-24
- BONDOUX – GRÉLOIS 2014 R.-C. BONDOUX – J.-P. GRÉLOIS, *Théophanô, impératrice de Byzance, sous le regard de Léon le Diacre, son contemporain*, in É. MALAMUT – A. NICOLAÏDÈS (ed.), *Impératrices, princesses, aristocrates et saintes souveraines*, Aix-en-Provence 2014, pp. 37-54
- CHEYNET 1996 J.-C. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1996 (*Byzantina Sorbonensia*, 9)
- CHEYNET 2006 J.-C. CHEYNET, *L'empereur et le Palais*, in IDEM (ed.), *Le Monde byzantin, II : L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris 2006 (*Nouvelle Clio*), pp. 67-87
- DELIERNEUX 2016 N. DELIERNEUX, *Les moniales à Byzance, entre clôture et vie publique (VIII^e-début XII^e siècle)*, in O. DELOUIS – S. MÉTIVIER – P. PAGÈS (ed.), *Le saint, le moine et le paysan*, Paris 2016, pp. 101-117
- DOUGLAS 2002 M. DOUGLAS, *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*, London 2002 (*Routledge classics*)
- ESTANGÜI GÓMEZ 2007 R. ESTANGÜI GÓMEZ, *La réclusion politique à Byzance: L'exil dans l'île de Lemnos (mi-XIV^e – mi-XV^e siècles)*, *Hypothèses*, 11.1/2007, pp. 173-182
- FEATHERSTONE 2015 M. FEATHERSTONE – J.-M. SPIESER – G. TANMAN – U. WULF-RHEIDT, *The emperor's house : palaces from Augustus to the age of absolutism*, Boston 2015 (*Urban spaces*, 4), pp. 587-608
- HERRIN 2014 J. HERRIN, *Les impératrices du Grand Palais de Constantinople*, in É. MALAMUT – A. NICOLAÏDÈS (ed.), *Impératrices, princesses, aristocrates et saintes souveraines. De l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps modernes*, Aix-en-Provence 2014, pp. 55-68
- KALDELLIS 2015 A. KALDELLIS, *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome*, Cambridge [MA]-Londres 2015

- KAPLAN 2006 M. KAPLAN, *Les monastères et le siècle à Byzance. Les investissements des laïcs au XI^e siècle*, in IDEM, *Byzance. Villes et campagnes*, Paris 2006, pp. 123-137
- LIMOUSIN 2012 É. LIMOUSIN, *L'empereur et ses assassins à Byzance (IX^e-XI^e siècles)*, in L. BODIOLU – V. MEHL – M. SORIA (ed.), *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout 2012, pp. 489-501
- MAILLOUX 2005 A. MAILLOUX, *Le territoire dans les sources médiévales: perception, culture et expérience de l'espace social. Essai de synthèse*, in B. CURSENTE – M. MOUSNIER (ed.), *Les territoires du médiéviste*, Rennes 2005, pp. 223-235
- MALAMUT 2010 É. MALAMUT, *La tente impériale à Byzance : une cour ambulante (IV^e-XII^e siècle)*, in EADEM (ed.), *Dynamiques sociales au Moyen Âge, en Occident et en Orient*, Aix-en-Provence 2010, pp. 65-88
- MALAMUT 2016 É. MALAMUT, *De la mort aux funérailles de l'empereur à Byzance*, in J. FOA – É. MALAMUT – C. ZAREMBA (ed.), *La mort du prince*, Aix-en-Provence 2016, pp. 29-60
- MAYER 2010 N. MAYER, *Sociologie des comportements politiques*, Paris 2010 (*Collection U*)
- MAZEL 2019 F. MAZEL – A. STELLA – E. TIXIER DU MESNIL, *Introduction. Contester au Moyen Âge : de la désobéissance à la révolte*, in IDEM (ed.), *Contester au Moyen Âge : de la désobéissance à la révolte*, XLIX^e Congrès de la SHMESP (Rennes, 24-27 mai 2018), Paris 2019, pp. 11-44
- PASQUIER-CHAMBOLLE 2007 D. PASQUIER-CHAMBOLLE, *De la réalité de la réclusion des moniales aristocrates dans l'Empire byzantin (1261-1453)*, *Hypothèses*, 11.1/2007, pp. 183-192
- PÉCHU 2017 C. PÉCHU, *Répertoire d'action*, in *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris 2009 (*Références*), pp. 454-462
- SIDÉRIS 2010 G. SIDÉRIS, *Les eunuques de Byzance (IV^e-XII^e siècle) : de la société de cour à la société urbaine*, in É. MALAMUT (ed.), *Dynamiques sociales au Moyen Âge, en Occident et en Orient*, Aix-en-Provence 2010, pp. 89-116

TILLY 1984

CH. TILLY, *Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne*, Vingtième Siècle.
Revue d'histoire, 4/1984, pp. 89-108

**Quand l'intime se fait figure de transgression et de scandale :
L'androgynisme à travers la rhétorique de l'insulte
dans l'homélie 19 attribuée à Cyrille d'Alexandrie**

Xavier Philippart (EPHE, Paris – Faculté universitaire de théologie protestante, Bruxelles)

Abstract: Homily 19 (CPG 5263), entitled *Contra Eunuchos*, is an unpublished and understudied homily by Cyril of Alexandria. While its attribution to the “champion” of Ephesus is questionable, given that it has been transmitted through an indirect tradition, the quotation in the *Chronicle* of Gregory the Monk remains an eloquent example of a formidable diatribe against eunuchs in the Byzantine era. Using rhetorical insults, a scandalous and ambiguous picture emerges, presenting the eunuch’s moral and physical ambivalence and androgyny as a threat to domestic intimacy. A source of both scandal and sacrilege, the eunuch defies traditional gender norms; it is precisely his everyday gestures and inappropriate behavior – as outward reflections of his inner self – that are held against him. Two interpretative strands emerge from this damning portrait. Firstly, we can discern a reflection on the eunuch’s corrupted *paideia*, which stands in opposition to Christian *paideia* as a way of life and an opening onto the individual’s innermost self. Secondly, we will also examine this discourse through an emotional reading of the rhetoric of insult.

Keywords: Cyril of Alexandria; Gregory the Monk; Eunuch; Homily; Rhetoric.

En ce qu'elle brouille les frontières du genre, rendant confuses les définitions du masculin et du féminin, la figure de l'eunuque devient par excellence l'expression d'une transgression comportementale qui, tout à la fois, questionne l'intimité de l'être à travers une attitude extérieure ambivalente et menace l'intégrité tant morale que comportementale de celles et ceux qui la côtoient. Du moins, est-ce là ce que nous dévoile l'invective adressée au groupe que constituent les eunuques dans l'homélie 19 (CPG 5263) attribuée à Cyrille d'Alexandrie. Ce court texte déploie avec véhémence un portrait haineux où les ressorts de la rhétorique, et plus particulièrement, du *psogos*, contribuent à présenter l'eunuque comme un objet de scandale et d'opprobre.

Lors d'une communication précédente tenue à Bruxelles, nous avons eu l'occasion d'interroger la paternité de ce texte attribué à Cyrille dans la *Chronique* de Grégoire le Moine, tout en concluant qu'il serait nécessaire d'aborder une lecture émotionnelle de la rhétorique de l'insulte à travers ce texte. C'est là la tâche que nous nous proposons de mener dans cette brève contribution. Au travers de cette étude, nous pourrions également interroger le regard critique posé sur une intimité dérégulée et dévoyée aux yeux de l'auteur. Pour ce faire, nous délimiterons pour commencer quelques considérations méthodologiques autour de la question de la datation du texte et du genre du *psogos*. Ensuite, nous aborderons le contenu de ce texte afin d'observer comment la *paideia* ou la *politeia* ambivalente de l'eunuque est condamnée à l'aune d'une *politeia* chrétienne, et ce, de façon normative. Enfin, il conviendra encore d'examiner ce discours de l'intime en tant qu'expression émotionnelle où l'insulte se joint à la colère au sein d'un genre formel extrêmement codé.

Questions méthodologiques autour du texte et de sa détermination stylistique

Le texte que nous allons traiter ici est un extrait attribué à Cyrille d'Alexandrie inséré dans la *Chronique* de Grégoire le Moine, datée du IX^e siècle¹. Loin de nous l'idée de reprendre ici l'épais dossier que constitue cette œuvre chronographique dont le succès dans le monde byzantin explique en partie les difficultés de transmission textuelle, comme l'a bien étudié Paolo Odorico². Il nous faut cependant débiter brièvement par la question du cadre historique de ce texte puisque, à travers lui, se présente potentiellement à nous des réalités historiques variées. En effet, cette homélie 19 dans le *corpus* de Cyrille est pour le moins discutable dans la mesure où elle ne nous est uniquement transmise par une tradition indirecte, via le texte de Grégoire le Moine. De façon optimiste, nous pourrions estimer que notre texte renvoie en partie à la période à laquelle vécut le patriarche alexandrin, à savoir le V^e siècle de notre ère. Néanmoins, comme le rappelait Martina Detoraki, la *Chronique* de Grégoire le Moine est elle-même une œuvre à la transmission textuelle complexe³. Ainsi, Grégoire le Moine modifie parfois les sources qu'il emploie et ce dernier a vu son œuvre poursuivie et retravaillée dans les siècles suivants. Par conséquent, sans pouvoir trancher la question de la datation, nous nous trouvons face à un texte qui pourrait tout autant renvoyer aux réalités du début du V^e siècle qu'à celles du IX^e, voire plus tardivement, si nous admettons que notre texte pourrait lui-même se révéler une interpolation tardive. La pseudépigraphie cyrillienne constituerait

¹ À propos de la datation du texte, voir DE BOOR 1904, BUCHWALD 1991 et DETORAKI 2015.

² ODORICO 2010, p. 214.

³ DETORAKI 2015, pp. 103-130.

alors un gage d'autorité historique et théologique évident dans le monde chrétien oriental. Comme nous pouvons le constater, il s'agit là d'un texte qui se révèle complexe du point de vue de sa datation et de son attribution⁴. Dès lors, nous nous bornerons à esquisser une analyse du propos sans nous étendre sur des considérations chronologiques fragiles et bancales. Nous emploierons l'édition critique de C. de Boor, retravaillée par la suite par P. Wirth.

Quant au contenu du texte, il ne laisse guère de doute sur la forme qu'il emprunte puisque le texte se présente comme un Λόγος στηλιτευτικός, c'est-à-dire une forme de *psogos*⁵. Sans revenir sur les réflexions de I. Polemis à propos de la réalité du *psogos* en tant que genre rhétorique déterminé ou tonalité stylistique, il nous faut reconnaître que l'extrait de trois pages, issu de la *Chronique*, se construit de façon très formelle comme un exercice rhétorique qui reprendrait trait pour trait les caractéristiques typiques du *psogos* dépeint dans les *progymnasmata* classiques. Comme nous l'avons étudié ailleurs, le texte est établi de façon très construite bien qu'il s'adresse à un groupe déterminé⁶. Ainsi, nous retrouvons les points habituels de l'*encomium* inversé⁷ : une attaque en règle des comportements déviants, suivie d'une comparaison, notamment aux Ménades (Μαινάδων) et à leur attitude impure et corrompue (μιαρὰ πολιτεία καὶ πεφθαρμένη) considérée comme sans mesure (ἀμέτρως), ou encore la caractérisation animale qui compare les eunuques à des chiens enragés (λυσσώδεις κύνες) ; et enfin, un épilogue extrêmement soigné présenté sous la forme d'une question antithétique au chapitre 12 : « en effet, que faut-il purifier de ce qui est impur, et quelle vérité peut-on attendre du mensonge ? »⁸.

Il est vrai que la présence de ce genre d'invective insérée au sein de compositions plus larges est coutumier des écrits byzantins. Comme le note I. Polemis, l'historiographie byzantine a souvent eu recours à ces éléments moralisateurs afin de ponctuer de façon « piquante » les récits du passé⁹. Cette pratique de l'emploi des récits édifiants dans la *Chronique* a d'ailleurs été très bien étudiée par Martina Detoraki¹⁰.

⁴ Pour l'étude des arguments en faveur de l'attribution à Cyrille, qui nous paraît plausible mais difficile à trancher, nous renvoyons à PHILIPPART *à paraître*.

⁵ POLEMIS 2021, p. 337.

⁶ PHILIPPART *à paraître*.

⁷ Aphthonios, *Exercice préliminaire*, 9 (cf. KOSTER 1980 et POLEMIS 2021, p. 337, mais aussi PERNOT 1993, pp. 481-490).

⁸ Ἀπὸ γὰρ ἀκαθάρτου τί καθαρισθήσεται, καὶ ἀπὸ ψεύδους τί ἀληθεύσει;

⁹ POLEMIS 2021, p. 338.

¹⁰ DETORAKI 2015, pp. 103-130.

En ce qui concerne le caractère homélitique supposé du texte, il pourrait nous surprendre eu égard aux propos extrêmement virulents de l'auteur qui expose avec une complaisance assumée les réalités physiques des eunuques tout autant que les outrances supposément immorales de leurs actes, ou à tout le moins décrites comme telles. Il nous faut ici nous garder de toute projection anachronique en rappelant avec M.B. Cunningham combien l'homélie revêt de nombreuses formes dans le monde byzantin¹¹. À ce titre, si le caractère moral et éthique de l'attaque ne fait aucun doute et peut faire penser à certaines homélies de Chrysostome, l'aspect polémique décrit par M.B. Cunningham se révèle tout autant propre à définir notre texte au vu des exagérations et des hyperboles, voire des exclamations, auxquelles notre auteur n'hésite pas à faire appel. De ce point de vue, la virulence du propos pourrait être rapprochée d'autres textes lapidaires et véhéments de Cyrille d'Alexandrie¹². Cependant, il n'est pas exclu que ce texte ait pu être tiré de compilations homélitiques qui rencontrent un succès croissant après le IX^e siècle, à savoir peu après la rédaction de Grégoire le Moine¹³. Si nous y ajoutons le goût avéré du monde méso-byzantin pour la satire, nous pourrions questionner le propos développé ici à l'encontre des eunuques comme une forme d'exagération où l'ironie viendrait s'ajouter à la réprobation¹⁴. Toutefois, comme nous allons essayer de le démontrer, la radicalité du ton et du contenu du texte sert avant toute chose une dénonciation profonde de l'essence de l'eunuque et de son comportement, en tant que *politeia* dévoyée et sacrilège.

L'eunuque : contre-modèle d'une *paideia* chrétienne et menace de l'intimité du foyer

Comme le résume la conclusion de ce discours, le reproche principal adressé aux eunuques consiste à présenter un visage faux et à témoigner d'une absence totale de maîtrise ; si bien que l'auteur invite les êtres purs et mesurés (καθαροὺς καὶ σώφρονες) à la méfiance à l'égard de ces êtres dangereux. Dès le départ, le concept d'intempérance (ἀκολασία) est placé en exergue de notre discours. C'est donc bien le comportement de l'eunuque qui va être décrié parce qu'il trouble une norme et un ordre divin qui façonnent l'être humain. Ainsi, en corrompant une apparence voulue par Dieu (θεόπλαστον) et de forme humaine (ἀνδροπρεπή), l'eunuque est sacrilège et indirectement bestial puisqu'il est qualifié de fléau (λοιμοί), d'ennemi du genre humain (γένους πολέμιοι) et de souillure de la cité (σπίλοι πολιτείας). La dévalorisation s'exprime de façon évidente. Cette lascivité

¹¹ CUNNINGHAM 2012, pp. 875-877.

¹² Par exemple, les attaques contre les juifs (cf. WILKEN 1971).

¹³ CUNNINGHAM 2012, p. 878.

¹⁴ Sur la satire à l'époque méso-byzantine : MARCINIAK – NILSSON 2020.

scandaleuse et corruptrice est scrutée de près et le comportement même de l'eunuque est interprété comme une preuve de son visage monstrueux (τερατομόρφων προσώπων). Vient alors une description des gestes qui témoignent d'une nature virile et féminine réprouvée : il porte des parures d'or (χρυσοὺς μνηίσκους), il se déplace avec de molles inflexions (κεκλασμένως βαδίζοντας), parle d'une manière efféminée (τεθρυμμένως φθεγγομένους) et secoue la tête à la façon des prostituées (ὥσπερ γὰρ ἑταιρίδες ἀπρεπῶς ὧδε κἀκεῖσε τὴν κεφαλὴν περισείουσι). Pour l'auteur, la promiscuité corruptrice de l'eunuque en fait un assassin de l'âme et un corrupteur de l'ordre naturel (ψυχοκτόνους καὶ σωματοφθόρους). Il lui reprochait d'ailleurs plus haut d'affaiblir la raison séminale de la nature (τὸν σπερματικὸν τῆς φύσεως λόγον παραφθείροντες). Face à ces dérives comportementales, c'est bien une *paideia* chrétienne qui est conceptualisée par l'auteur. En effet, au regard de cette attitude impure (μιαρὰ πολιτεία) seul un programme éducatif fondé sur la parole évangélique peut produire un comportement jugé acceptable : la loi et la parole évangélique (νόμος καὶ λόγος εὐαγγελικὸς), mais aussi, une vie excellente (ἄριστος βίος) et un comportement pieux (εὐσεβὴς πολιτεία). Toutes choses qui se tiennent écartées de ces êtres impurs. À la suite de ce programme moral, le texte s'appuie sur des arguments scripturaires : l'interdiction d'accès des eunuques au sanctuaire (*Dt* 23, 2) au début de notre discours, une citation malhabile de *2 Tim* 3,6 sur l'intégrité des femmes autour de la critique de la promiscuité et, en conclusion, un renvoi à *Sg* 3,13,14 sur le comportement de l'eunuque qui n'a pas commis d'iniquité de sa main.

Outre cette dénonciation comportementale et théologique associée à l'intimité de l'eunuque, l'auteur met également en lumière la menace que l'eunuque projette sur l'intimité du foyer. Ainsi, à deux reprises, nous pouvons relever une critique de l'accueil de l'eunuque au sein de la demeure. Tout d'abord, ce sont les demeures des puissants (οἰκία τῶν μεγιστάνων) qui sont remplies de ces êtres suspicieux aux yeux de l'auteur. Ici, l'attaque politique est à peine voilée et pourrait probablement renvoyer au palais impérial et à l'entourage des proches conseillers de la chambre impériale. Mais plus loin, il est encore question de la trahison (ὃ τῆς ἀπάτης) de l'hospitalité accordée à l'eunuque. Une fois entré au sein du foyer (εἰσοικιζόμενοι), l'eunuque laisse apparaître son vrai visage, tandis que sa modération se révèle feinte, ce qui entraîne de lourdes conséquences pour le maître de maison imprudent.

Dans sa réflexion récente à propos de l'expression non verbale comme marqueur de l'identité dans la littérature classique antique, A. Serafim reprend diverses caractéristiques où le corps et ses expressions non verbales définissent une identité construite¹⁵. Il énumère ainsi les caractéristiques

¹⁵ SERAFIM 2024, pp. 146-200.

suivantes : kinésique (attitude, mouvement du corps, expression faciale, geste), vocalique (son), haptique (touchers, contacts physiques), proxémique (position par rapport à l'autre) et chronémique (perception du temps et conventions autour de celui-ci). Il reprend l'idée que ces éléments reflètent une identité tant sexuelle que sociologique en lien ou non avec une forme de groupe. Ce sont bien ici les critères que nous retrouvons dans notre texte et qui ont pour but de définir l'identité même de l'eunuque à travers le prisme d'une norme chrétienne qui en serait le contre-modèle.

Plus largement, l'étude des eunuques dans le monde byzantin a fait l'objet de nombreux développements. Nous pensons, par exemple, à l'ouvrage de Ringrose qui cite notre passage en l'attribuant à Cyrille en tant que critique des eunuques¹⁶. Ainsi, dans la conclusion de son texte, Cyrille qualifierait les eunuques d'androgynes tel un constat final et une forme d'apothéose de la critique développée durant trois courtes pages. Ce choix nous permet peut-être de comprendre le sens que donne Cyrille, ou l'auteur, à ce mot. En effet, à côté du mot ἀνδρόγυνοι, l'auteur place des termes contradictoires en désignant ces eunuques comme sans virilité (ἄνανδροι) et en même temps envahis de passion pour les femmes (γυναικομανεῖς). Finalement, l'androgynie serait le terme générique pour désigner la profonde perversité de ces êtres envisagés comme sacrilèges.

Il nous a semblé que les réflexions de Charis Messis sur les différents discours tantôt favorables, tantôt hostiles aux eunuques pouvaient venir éclairer notre étude. Ainsi, l'idée que l'eunuque est un être envahi par ses désirs et un être « manqué » trouverait sa source chez Basile d'Ancyre dans son traité sur la virginité¹⁷. Cet envahissement du désir qui empêche toute maîtrise de soi est d'ailleurs un élément souvent repris dans notre texte. Ensuite, à propos de la méchanceté comme caractéristique féminine présente chez l'eunuque, Ch. Messis renvoie encore à Basile et Cyrille qui ont été étudiés par Boulhol et Cochelin¹⁸. Cette vision se trouve pour lui inspirée de la physiognomie antique¹⁹.

Dans son étude, il délimite deux types d'attitude envers l'eunuque : soit positive quand l'eunuque est viril, soit négative quand les traits féminins paraissent prédominer. Or, il semble que le texte de Cyrille ne soit pas aussi précis sur ce point. Même s'il paraît dénoncer l'attitude féminine et fondamentalement androgyne, le texte ne paraît pas favoriser un genre plutôt qu'un autre. Au contraire, l'eunuque se présente comme un risque de corruption tant pour l'homme que pour la femme car il use des deux aspects. Le début du texte est explicite quand il indique que l'eunuque prend

¹⁶ RINGROSE 2004, pp. 38-39.

¹⁷ MESSIS 2016, p. 192.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 193.

l'apparence de la femme et, tout en même temps, se réclame homme. Cette ambivalence est dénoncée par Cyrille comme un visage qui mime et joue sur l'ambivalence au troisième chapitre (ἀμφίβολα καὶ μεμισημένα πρόσωπα).

Une fois ce modèle de l'intime établi, il convient d'aborder les motifs qui s'expriment à travers ce propos et qui peuvent éclairer les intentions conscientes et inconscientes qui font de cette rhétorique de l'insulte, comme nous l'avons appelée, un exemple de texte propre à interroger cette expression de l'émotion et du sentiment.

Pour une lecture émotionnelle de la rhétorique de l'insulte

Si la condamnation de l'eunuque est sans appel, c'est avant tout parce que l'eunuque est présenté comme un être transgressif dont l'intimité ne saurait être considérée autrement que comme une source de scandale. C'est parce que son être profond est corrompu qu'il témoigne d'un *ethos* qualifié des pires avanies. Sans doute est-il facile d'expliquer cette construction du discours à la lumière des théories rhétoriques antiques du *psogos* et des traités anciens de physiognomie dont témoigne la tradition patristique de Basile²⁰. De même, les fondements politiques du propos semblent affleurer au détour des évocations de l'intimité du foyer menacée par l'eunuque. Et ces pistes interprétatives, bien qu'elles nous permettent d'appréhender ce texte dans toute sa complexité, offrent le risque de sous-estimer la construction émotionnelle qui s'en dégage en la limitant à des *topoi* rhétoriques, voire doctrinaux.

Cependant, à la suite des réflexions de M. Hinterberger, il paraît opportun de convoquer des cadres théoriques contemporains afin de mieux cerner l'expression de l'émotion²¹. En réalité, notre texte démontre à l'envi combien le fait que l'eunuque succombe à ses passions le déconsidère par rapport aux normes sociétales et théologiques, notamment au regard de la valorisation de l'*apatheia* et de la déconsidération des passions négatives²². Dans son étude de la colère (ὀργή), M. Hinterberger notait combien celle-ci pouvait être provoquée par l'insulte et la diffamation. Or, notre texte paraît inverser la dynamique à l'œuvre avec un discours qui se nourrit de l'insulte et de la diffamation propre aux codes du *psogos*. Afin de prolonger cette réflexion, nous nous proposons de partir des suggestions méthodologiques proposées par M.G. Xanthou dans l'ouvrage collectif dirigé par M. Mullet et S.

²⁰ MESSIS 2016, p. 193.

²¹ HINTERBERGER 2010, pp. 123-134.

²² *Ibidem*, p. 129.

Ashbrook-Harvey autour des émotions à Byzance²³. À ce titre, le modèle des « Communautés émotionnelles » de B. Rosenwein analysé par M.G. Xanthou est assez éclairant²⁴. En proposant un contrepoint à l'étude rationalisante des émotions fournie par l'approche constructionniste, B. Rosenwein a renoué de façon analogique avec l'ancienne théorie des humeurs d'Hippocrate. En effet, en plaçant pour une vision « hydraulique » ou « pneumatique » des émotions, l'auteure met en avant une compréhension mouvante de ces émotions en termes de flux et de reflux au sein de l'individu dont l'émotion peut bouillir, stagner, voire brûler, comme le rapporte Xanthou. Cette fluidité mouvante de l'émotion nous semble correspondre parfaitement à la véhémence et au caractère prolixe de notre texte, même si celui-ci s'inscrit dans un schéma structurel rhétorique et théologique. Par ailleurs, les Communautés émotionnelles pensées par Rosenwein, se superposent aux communautés sociales en se structurant autour de textes communs qui valorisent certains sentiments et certaines valeurs de façon plus ou moins normative. En vérité, B. Rosenwein reconnaît que cette approche correspond globalement au « discours commun » défini par M. Foucault comme « un vocabulaire partagé et une façon de penser qui ont une fonction de contrôle disciplinaire »²⁵. À côté de cette dimension normative, B. Rosenwein souligne la nature sociale et relationnelle des émotions qui sont renforcées, voire, minimisées par les textes autour desquels les « Communautés émotionnelles » se construisent. Elle fait d'ailleurs un lien naturel avec le concept de communautés textuelles pensé par Brian Stock. L'idée étant que la plasticité créative lexicale de ces communautés puisse faire émerger de nouveaux sens, de nouvelles combinaisons sémantiques propres à exprimer des émotions sous une forme originale.

Il va sans dire que cette grille de lecture questionne à plus d'un titre le contenu du texte que nous avons présenté. En effet, comment ne pas reconnaître que le discours diffamatoire de notre auteur, quel qu'il soit, renvoie à une image construite qui déforme la réalité même du vécu de l'eunuque ? Si une communauté textuelle ou émotionnelle se construit ici, c'est bien celle d'une critique fondée sur des valeurs normatives religieuses et sociétales transmises par une longue tradition, notamment patristique. Le champ lexical déployé ne laisse aucun doute sur l'importance de l'idée de maîtrise de soi qui est valorisée. De fait, l'absence de mesure (ἀμετρώς), l'intempérance, la dissolution des mœurs et la bestialité sont sans cesse répétées afin de rappeler l'absence de cet équilibre intérieur chez les individus incriminés. Qu'il nous soit permis de souligner que les

²³ XANTHOU 2023, pp. 36-60. Pour l'étude de la rhétorique des émotions dans le monde médiéval occidental, il faut également citer l'étude récente COPELAND 2024.

²⁴ *Ibidem*, pp. 42-46.

²⁵ ROSENWEIN 2006, p. 25, et XANTHOU 2023, pp. 42-46.

développements théologiques et normatifs sont ici réduits à leur plus simple expression face à la complaisance avec laquelle le comportement condamné est, quant à lui, abondamment décrit.

Conclusion

Finale­ment, ce qui questionne notre lecture contemporaine de ce tableau dantesque, c'est bien la difficulté à pouvoir situer ce discours dans une période et un cadre sociétal déterminés puisque les niveaux de lecture se superposent : une homélie morale et polémique marquée du sceau du *psogos*, un texte édifiant émaillant une chronique historique, un auteur fuyant, des attaques politiques, etc. Il reste alors une haine exprimée sous le trait de l'insulte envers ce qui constitue une transgression de l'intime. Néanmoins, une réalité persiste : celle de l'existence des eunuques au sein du monde byzantin et proto-byzantin. Au-delà des hyperboles rhétoriques et des codes repris à la physiognomie, nous ne pouvons pas exclure que des bribes d'intimité de l'eunuque puissent nous parvenir à travers ces témoignages stéréotypés. Peut-être est-ce justement à travers les descriptions de son attitude ambivalente que se révèle une forme d'intimité qui dépasse le cadre habituel des comportements genrés et qui ne pouvait être que l'objet de désapprobation dans une société normée par des valeurs chrétiennes et des représentations sexuelles prédéterminées. Quelle que soit la période concernée, il faut ici reconnaître que l'eunuque en tant qu'incarnation d'une intimité transgressive ne pouvait que susciter un discours paroxystique, émaillé de sentiments et d'émotions hostiles allant du dégoût à la colère. Ce dont notre texte témoigne éloquemment.

Enfin, le concept de « Communautés émotionnelles » nous aura permis d'aborder notre texte sous l'angle d'un discours autour duquel une communauté se construit à travers l'expression de sentiments haineux et dégradants. L'insulte devient alors un facteur de cohésion sociale, de rappel de la norme, mais aussi un repoussoir propre à susciter l'effroi et la peur, dans un *pathos* résolument cathartique.

Bibliographie

- BUCHWALD 1991 *Georges le Moine ou Harmatolos*, in W. BUCHWALD – A. HOLWEG – O. PRINZ (ed.), *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen-Âge*, Turnhout 1991, pp. 335-336
- COPELAND 2024 R. COPELAND, *Emotion and the History of Rhetoric in the Middle Ages*, Oxford 2024
- CUNNINGHAM 2012 M.B. CUNNINGHAM, *Homilies*, in R. CORMACK – J.F. HALDON – E. JEFFREYS (ed.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2012, pp. 872-881
- DE BOOR 1904 C. DE BOOR, *Georgius Monachus Chronicon*, Leipzig 1904
- DETORAKI 2015 M. DETORAKI, *Chronicon animae utile. La Chronique de Georges le Moine et les récits édifiants*, in T. ANTONOPOULOU – S. KOTZABASSI – M. LOUKAKI (ed.), *Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture*, Berlin-München-Boston 2015, pp. 103-130
- HINTERBERGER 2010 M. HINTERBERGER, *Chapter Ten. Emotions in Byzantium*, in L. JAMES (ed.), *A Companion to Byzantium*, Oxford 2010, pp. 123-134
- KOSTER 1980 S. KOSTER, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim am Glan 1980
- MARCINIAK – NILSSON 2020 P. MARCINIAK – I. NILSSON, *Satire in the Middle Byzantine Period. The Golden Age of Laughter?*, Leiden 2020
- MESSIS 2016 CH. MESSIS, *Les voies littéraires des eunuques. Genre et identité du soi à Byzance*, *Dumbarton Oaks Papers*, 70/2016, pp. 191-208
- MULLET – ASHBROOK 2023 M. MULLET – S. ASHBROOK HARVEY (ed.), *Managing emotion in Byzantium*, London-New York 2023
- ODORICO 2010 P. ODORICO, *Parce que je suis ignorant. Imitatio/Varatio dans la chronique de Georges le Moine*, in A. RHOBY – E. SCHIFER (ed.), *Imitatio-Aemulatio-Variatio, Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien 22-25 Oktober 2008)*, Wien 2010 (*Veröffentlichungen zur Byzanzforschung*, 21), pp. 209-216

- PERNOT 1993 L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I, Paris 1993
- PHILIPPART à paraître X. PHILIPPART, *L'androgynie, archétype de l'eunuque. Réflexions autour de l'homélie 19 Contra Eunuchos (CPG 5263) de Cyrille d'Alexandrie*, *Acta Orientalia Belgica*, 39/2027 [à paraître]
- POLEMIS 2021 I. POLEMIS, *A Rhetorical Genre (?): The Invective (Ninth-Fifteenth Centuries)*, in S. PAPAIOANNOU (ed.), *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, Oxford 2021, pp. 336-347
- RINGROSE 2004 K.M. RINGROSE, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago 2004
- ROSENWEIN 2006 B. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the early Middle Ages*, New York 2006
- SERAFIM 2024 A. SERAFIM, *Body behaviour and identity construction in ancient Greek and Roman literature*, London 2024
- WILKEN 1971 R. L. WILKEN, *Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*, New Haven 1971
- XANTHOU 2023 M.G. XANTHOU, *Theorising Emotions: Methodological Tools for Research*, in M. MULLET – S. ASHBROOK HARVEY (ed.), *Managing emotion in Byzantium*, London-New York 2023, pp. 36-60

Le *panagiarion-enkolpion* : lieu d'intimité et de refuge

Hortense Claeysens-Beaupère (École Pratique des Hautes Études)

Résumé : Le *panagiarion-enkolpion*, médaillon porté contre la peau, est le support matériel d'un rite byzantin peu connu : l'élévation de la *panagia*. Né dans les monastères grecs ce rite consiste à élever une parcelle de pain en invoquant l'intercession de la Vierge auprès de la Trinité. Il quitte ensuite le réfectoire monastique pour gagner les cours impériales, les foyers laïcs et les voyageurs, entraînant avec lui la transformation de son objet. D'une patène liturgique, le *panagiarion* devient un médaillon bivalve porté sur la poitrine.

Mots-clés : *Panagiarion* ; *enkolpion* ; liturgie ; intimité.

Pendu à une chaîne, porté au plus proche de la peau, le *panagiarion-enkolpion* accompagne son propriétaire tout au long de la journée. Par son poids, sa taille et le contact entre la peau et le métal du médaillon, celui-ci ne peut oublier ce qu'il porte ni sa signification. Dès lors, le médaillon agit et transforme la vie du propriétaire. Il l'accompagne et symbolise en tout temps et en tout lieu la divine protection de la Trinité obtenue par l'intermédiaire de la Vierge Marie.

Le *panagiarion-enkolpion* n'est pas une amulette à proprement parler et son pouvoir ne provient pas seulement de lui-même, mais bien de son contenu et du rite qui l'entoure. Lors de l'émergence de cette typologie particulière de *panagiaria* au tournant du XV^e siècle, ces objets offrent la possibilité aux fidèles ayant participé au rite de l'élévation de la *panagia* de porter sur eux une parcelle de pain élevé et béni, afin de continuer à faire rayonner le rite dans leur quotidien. Aussi méconnu que sa vaisselle, le rite de l'élévation de la *panagia* semble pratiqué dès le XI^e siècle dans les monastères grecs avant de se diffuser chez les laïcs entre le XIV^e et le XV^e siècle.

Or cette diffusion n'est pas sans conséquence. En quittant le réfectoire monastique pour gagner les foyers laïcs, les cours impériales et les cales des navires, le rite se transforme et avec lui, l'objet

qui en est le support. Le *panagiarion-enkolpion* suit et accompagne cette évolution, d'un réceptacle liturgique destiné à accueillir le pain béni, il devient progressivement un objet de dévotion autonome, dont l'efficacité ne dépend plus nécessairement de l'accomplissement du rite. C'est cette double transformation, celle du rite et celle de l'objet, que cet article entend retracer.

L'élévation de la *panagia* est d'abord un rite monastique, pensé par et pour la communauté cénobitique. Sa progressive appropriation par les laïcs, sensible dès le XIV^e siècle, ne relève pas d'une simple diffusion mécanique, mais d'une véritable recomposition des pratiques dévotionnelles, dans laquelle la frontière entre liturgie et dévotion privée tend à s'estomper.

Un rite aux origines apostoliques

Le rite de l'élévation de la *panagia* apparaît entre le X^e et le XI^e siècle dans les monastères grecs, comme en témoignent certains *typika*, dont le plus ancien mentionnant le rite semble être celui de la Montagne Noire¹.

Si l'on ne dispose à ce jour d'aucune trace d'existence du rite avant le X^e siècle, au XIV^e siècle une légende apparaît et lui attribue une origine apostolique. Le rite d'élévation de la *panagia* aurait été institué directement par la Mère de Dieu après la Dormition, lorsque celle-ci apparut aux disciples réunis autour d'un repas.

Quand les apôtres mangeaient ensemble après l'Ascension, ils faisaient une place à table pour Jésus et y mettaient une prosphore. Après le repas ils disaient : « Grand est le nom de la Sainte Trinité, Seigneur Jésus-Christ aide nous ». Après qu'ils furent séparés afin de prêcher l'Évangile, ils revinrent à Jérusalem pour le trépas de la Vierge. Le troisième jour après la Dormition, ils se réunirent à Gethsémani au tombeau de la Vierge. Après le service ils déjeunèrent. Puis, comme d'habitude, ils dirent : « Grand est le nom... ». Alors la Vierge leur apparut entourée d'anges et leur dit : « Soyez heureux car je reste tous les jours avec vous ». Les disciples dirent alors : « Panaghia, Mère de Dieu, viens à notre aide »². Ils ouvrirent le tombeau et le trouvèrent vide. Ils comprirent alors qu'elle était montée au ciel pour y régner avec le Christ pour les siècles des siècles. Amen³.

¹ THOMAS – HERO 2000, p. 394.

² Il convient de remarquer que cette phrase se retrouve également lors du rite de l'élévation de la *panagia*. Voir YIANNIAS 1972, p. 227.

³ LEDIT 1976, pp. 41-42.

Le XIV^e siècle, puis le XV^e siècle, semblent marquer une période d'apogée du rite. La légende d'une origine remontant aux temps apostoliques permettrait de justifier son importance grandissante. Elle apparaît effectivement au moment où le rite est de plus en plus populaire auprès des laïcs, lorsqu'il s'extirpe du cadre exclusif du monastère pour gagner les demeures impériales et les foyers plus modestes.

Médiation et protection

En élevant une parcelle de pain à la *Théotokos*, les moines, et les fidèles qui souhaitent les imiter, demandent à la Vierge d'intercéder pour eux auprès de la Trinité et donc de son Fils. La Vierge accompagne les croyants tout au long de la journée au cours des différents offices de la liturgie des heures dictés par l'*Horologion*. Dès l'*orthros*, office auquel le rite peut être adjoint, la Mère de Dieu est invoquée : « Saint, Saint, Saint êtes-vous par la *Théotokos*, ayez pitié de nous ! »⁴. Que ce soit lors des différents offices qui ponctuent la journée, dans le programme iconographique des églises ou bien au cours du rite et sur les *panagiaria*, la Mère de Dieu, qui a rendu possible l'Incarnation, est mise en exergue comme médiatrice entre l'homme et le divin.

En consentant l'Incarnation en son sein, la Vierge est assimilée à la vaisselle eucharistique. En effet, toutes deux portent le corps et le sang du Christ. Cette association s'étend également à l'abside des églises qui abrite le mystère eucharistique⁵. Qu'il soit d'origine apostolique ou liturgique, le rite reprend ostensiblement des éléments de la Divine Liturgie, notamment dans la pratique d'élever du pain, parfois associée à l'élévation d'un ou plusieurs verres de vin. Le pain levé vers les cieux garantirait la médiation et l'intercession de la Vierge entre les fidèles et la Trinité.

Ce double mouvement, aussi bien ascendant que descendant, se retrouve directement sur les *panagiaria*, notamment au travers du programme iconographique et des diverses prières inscrites sur les objets. En effet, si l'image de la Trinité illustre la venue, donc la descente, de Dieu sous sa forme trine parmi les hommes, l'Ascension met en évidence la montée de Jésus vers son Père. Il en va de même pour l'image de la Vierge Blachernitissa, qui représente l'Incarnation de Dieu parmi les hommes, entourée des prières et des hymnes qui montent des hommes vers les cieux.

⁴ SALAVILLE 1949, p. 288.

⁵ EVANGELATOU 2019, p. 107.

Calquer sa vie sur celle des moines

Au XIV^e siècle, le *Traité des Offices* du Pseudo-Kodinos mentionne la pratique du rite au sein de la cour impériale byzantine, intégrée au cérémonial du jour de la fête de Noël :

Ensuite, après que la nappe a été enlevée, le domestique du *domestikion* apporte un pain dans une coupe, l'empereur se lève aussitôt. Il pose un pied sur un escabeau ; un des jeunes parents de l'empereur, parmi ceux qui sont sans coiffure, accourt et maintient [l'escabeau] à deux mains, afin que l'empereur pose le pied solidement. L'ἐπὶ τῆς τραπέζης prenant la coupe la pose sur la table, élève le pain dit *panagia* et le donne au domestique [de la table], celui-ci au grand domestique, et celui-ci à l'empereur. À l'instant où l'empereur porte le pain dit *panagia* à la bouche, tous crient les souhaits de longue vie⁶.

Si le traité s'attarde longuement, dans les pages précédentes, sur les vêtements de l'empereur et de son entourage, la description du rite en elle-même est assez brève. Le Pseudo-Kodinos mentionne toutefois l'usage d'un *panagiarion*, probablement une patène puisque le rite est ici pratiqué en public. L'usage du terme est suffisamment rare pour être noté. Dans une récente traduction commentée de ce même traité, les auteurs mettent en exergue l'usage d'un vocabulaire purement monastique pour désigner la vie impériale. Le chroniqueur y utilise par exemple le terme « *kellion* », qui renvoie habituellement à la cellule d'un moine, pour parler de la chambre de l'empereur⁷. Le rite d'élévation de la *panagia*, étant un rite originellement observé dans les monastères, sa pratique semble venir appuyer ce rapprochement entre cours impériale et monastère. Il est ainsi possible d'y voir une influence de la vie monastique sur les pratiques de cour, au moment où le clergé monastique était particulièrement influent et où le patriarche en était issu.

Quelque temps après et dans la continuité de ce phénomène, au tournant du XIV^e et du XV^e siècle, l'élévation de la *panagia* se propage jusque dans les pays slaves. Le rite y est d'abord pratiqué dans les monastères, notamment en raison de l'adoption du nouveau *typikon* néo-sabaïte, une réforme portée par Cyprien de Kiev, métropolite de Kiev à la fin du XIV^e siècle, et reprise par son successeur Photios⁸.

Cette réforme, teintée d'une pensée hésychaste athonite, semble être le vecteur de propagation de l'élévation de la *panagia* en terres slaves, notamment au cœur du territoire du métropolite, de Kiev

⁶ VERPEAUX 1966, pp. 217-218.

⁷ MACRIDES 2016, p. 448.

⁸ Voir, respectivement, TAFT 1992, p. 78, et STERLINGOVA 2004, pp. 383-389.

à Novgorod. Ce cadre chronologique coïncide avec l'apparition et le fort développement des *panagiaria* dotés d'inscriptions en slavon, dont les plus anciens témoins remontent au XIII^e siècle ou XIV^e siècle pour les territoires serbes et russes⁹.

Alors qu'au XIV^e siècle la Sainte Montagne semble entretenir des relations relativement étroites avec l'ensemble du monde byzantin, ce siècle est également le théâtre des affrontements théologiques et dogmatiques entre Grégoire Palamas, moine athonite fervent défenseur de la pensée hésychaste héritée des Pères du désert, et son adversaire Barlaam de Calabre. Le cinquième concile de Constantinople, entre 1341 et 1351, reconnaît l'hésychasme comme un dogme officiel de l'Église orthodoxe¹⁰. Le Mont Athos, qui avait déjà accueilli le moine hésychaste Grégoire du Sinaï au XIII^e siècle, initiant ainsi une nouvelle résurgence de la pensée hésychaste, devient un haut lieu de propagation de la doctrine hésychaste.

À ce titre, il est possible de citer Euthyme II de Novgorod, dont le nom est inscrit sur le *panagiarion de Novgorod* conservé au musée d'État de Novgorod, et qui fut en partie formé sur la Sainte Montagne¹¹. Parmi les autorités épiscopales slaves qui voyagent jusqu'à l'Athos se trouve Cyprien, futur métropolite de Kiev, qui y effectue un séjour entre 1363 et 1374 avant de se rendre à Constantinople avec Philothée, higoumène de la Grande Laure sur l'Athos et figure marquante de l'hésychasme, élève de Grégoire Palamas dont il procède à la canonisation en 1368¹². Nous pouvons aussi mentionner le moine bulgare et hésychaste Jefrem, qui, après sa formation à l'Athos puis son retour en Bulgarie, rejoint les terres serbes au cours du XIV^e siècle, ou bien encore la fuite de moines athonites qui prennent peur au lendemain de la défaite serbe de Maritsa en 1371¹³.

Si la spiritualité et la Grâce ne sont pas les privilèges des moines, nombre de traités théologiques et spirituels leur sont consacrés, écrits par des théologiens qui émanent le plus souvent de leurs rangs. Le premier degré de l'échelle de saint Jean Climaque se trouve être celui du « renoncement », ce qui est peu envisageable pour un laïc vivant dans le monde¹⁴. Le modèle monastique, puisqu'il est la meilleure part, s'impose comme étant la voie pour connaître Dieu. Dans ce contexte, il ne semble pas

⁹ Voir par exemple le *panagiarion* du XIII^e siècle ou du XIV^e siècle conservé au monastère de Chilandar sur la Sainte Montagne (cf. MILJKOVIC 2012, p. 356) ou le *panagiarion* russe du XIV^e siècle conservé au musée russe de Saint-Petersbourg (cf. KONDAKOV 1927, p. 81).

¹⁰ Pour une histoire plus complète du phénomène de l'hésychasme, voir STREZOVA 2014, pp. 9- 62.

¹¹ DURAND 2010, p. 290.

¹² Voir, respectivement, GETCHA, 2010, pp. 43-48 et 48.

¹³ Voir, respectivement, HEDJAN 2021, pp. 85 et 86.

¹⁴ CONGOURDEAU 1981, p. 122.

illogique que des théologiens, moines ou clercs, recommandent vivement aux fidèles laïcs d'imiter cette vie monastique dans le monde.

Nicolas Cabasilas s'inscrit cependant à contrecourant de cette idée en proposant un modèle rendant la Grâce accessible. Laïc, il s'adresse à tous, quel que soit leur état de vie, pour qui aucune situation n'empêche l'homme d'être uni au Christ¹⁵. En effet, l'homme reçoit la Grâce par les sacrements et choisit d'être uni au Christ par la pratique régulière de la prière. L'homme a obtenu la possibilité de s'élever vers Dieu car Dieu, en s'incarnant, est descendu vers lui¹⁶. Bien que le théologien ne semble pas inciter directement les laïcs à prendre modèle sur la vie cénobitique, il engage les fidèles à prier continuellement et à méditer. Sans être lui-même moine, il en connaît bien les pratiques pour avoir séjourné régulièrement dans des monastères, notamment au Mont Athos, où il fréquente assidument Grégoire Palamas¹⁷.

Il est impossible d'expliquer ce phénomène d'imitation des moines par les laïcs par les seuls écrits de Cabasilas. Cependant, son œuvre, qui exprime l'influence de la spiritualité monastique dans la vie religieuse byzantine, connaît une certaine postérité. Elle est notamment lue dans les monastères, comme à Thessalonique, et traduite en 1411 à Moscou¹⁸.

Ainsi, la pratique de ce rite au sein des foyers laïcs ou de certaines cours royales ou impériales témoigne d'une volonté claire de s'inspirer des rites et célébrations du monachisme afin de les transposer à la vie quotidienne. Ce phénomène, illustré aussi bien par les prélats théologiens comme Syméon et Photios que par le traité du Pseudo-Kodinos, semble s'épanouir au début du XIV^e siècle sous l'impulsion de l'hésychasme, les deux théologiens étant effectivement proches de ce courant de pensée.

Un rite apotropaïque pour les voyageurs

Dans la droite lignée de la propagation du rite vers les laïcs, on assiste quelques siècles plus tard à une nouvelle mutation de la pratique. La dimension apotropaïque, déjà présente dans la pratique laïque, gagne une importance renouvelée au cours du XVI^e siècle ou du XVII^e siècle. Dès lors, l'élévation de la *panagia* est accomplie par ceux qui cherchent à se placer sous la protection de la

¹⁵ Voir, respectivement, CONGOURDEAU 2009, pp. 25 et 43.

¹⁶ *Ibidem*, p. 177.

¹⁷ CONGOURDEAU 2016, p. 118.

¹⁸ CONGOURDEAU 2009, p. 47.

Trinité pour un événement précis, et ce notamment avant de longs périples qui s'avèrent parfois dangereux.

En l'état actuel de nos connaissances, il est difficile de dater précisément l'apparition de cette pratique. Nous pouvons envisager qu'elle soit apparue après le développement du rite chez les laïcs. Cet usage est aujourd'hui encore attesté dans certains livres liturgiques à destination des fidèles, à l'instar du *Grand Euchologe* du père Denis Guillaume, dans lequel se trouve consigné le rite dit de la « panagie » en faveur des voyageurs¹⁹. Le rite est alors pratiqué par un prêtre, avec ou sans le voyageur, et reprend la trame établie quelques siècles plus tôt. Après avoir récité une douzaine de *Kyrie Eleison*, le psaume 50, le *Credo* suivi du *Notre Père* et différents *Theotokia*, le prêtre élève la *panagia* en récitant les prières canoniques. Les fidèles peuvent alors entonner « Ton sein, ô Mère de Dieu, est devenu la table sainte » ou bien l'*Axion estin*, proches du rituel canonique du XI^e siècle. Le caractère paraliturgique du rite se mue ainsi en un rituel apotropaïque et propitiatoire.

Qu'il soit pratiqué dans le réfectoire d'un monastère athonite, dans la chambre d'un fidèle ou sur le pont d'un navire en partance, le rite de l'élévation de la *panagia* conserve une logique constante : placer l'homme sous la protection de la Trinité par l'intercession de la Vierge. En se déplaçant vers les laïcs et les voyageurs, il gagne en portée apotropaïque ce qu'il perd peut-être en rigueur liturgique. C'est cette tension entre rite accompli et rite espéré qui va désormais façonner l'objet lui-même.

La mutation du rite entraîne inévitablement la transformation de l'objet. D'une pièce de vaisselle liturgique, centrale dans la pratique du rite car manifestant l'Incarnation, le *panagiarion* devient un talisman qui n'a pas forcément besoin de l'accomplissement du rite pour bénéficier de son efficacité. L'objet est efficient par la présence de l'image et du texte, mais également par la réminiscence du rite qu'il porte en lui. C'est la potentialité qui fait l'efficience.

Développement des *enkolpia*, homogénéisation et logique d'atelier

Par le pain que le médaillon renferme, mais également par les programmes iconographiques et épigraphiques qui renvoient directement à l'élévation de la *panagia*, le *panagiarion-enkolpion* projette le rite dans la vie quotidienne des fidèles. En portant son *panagiarion* autour du cou, sous ses vêtements, contre sa poitrine, ou bien en le touchant voire en l'embrassant²⁰, le fidèle perpétue le rite

¹⁹ GUILLAUME 1992, pp. 455- 456.

²⁰ DRPIC 2020, p. 310.

et se remémore la protection invoquée. En engageant le corps tout entier, le *panagiarion* devient, pour le fidèle, un véritable lieu d'intimité favorisant sa rencontre avec Dieu par l'intercession de la Vierge Marie²¹.

Ainsi, bien que l'*enkolpion* semble être la forme la plus adaptée à une pratique privée voire intime du rite de l'élévation de la *panagia*, il ne faut cependant pas exclure l'hypothèse de l'usage de patènes dans un contexte privé, qu'il s'agisse des patènes spécifiques comme les *panagiaria*-patènes ou de plats et assiettes de la vie quotidienne.

L'apparition d'une production sérielle et la « dérivation » des *panagiaria*

Le pain élevé puis conservé dans un *enkolpion* confère à ce dernier un caractère apotropaïque : les fidèles supplient la Vierge afin d'obtenir son intercession auprès de la Trinité. Le médaillon s'offre ainsi en signe visible et sensible de la protection de la Trinité envers son porteur. La pratique du rite par les pèlerins et voyageurs au commencement de leur périple, afin de garantir l'aide et le secours de Dieu sur leur route, paraît dès lors toute trouvée. À ce titre, il est possible de citer le *panagiarion-enkolpion* du musée de la Marine à Paris (fig. 1), retrouvé dans un navire russe échoué au large des côtes françaises, probablement emmené par un marin qui y voyait un talisman protecteur et un gage de grâce divine. Bien qu'il ne soit pas envisageable à l'heure actuelle de dater l'apparition de cette coutume, nous pouvons envisager qu'elle soit antérieure ou concomitante à la production sérielle des *panagiaria-enkolpia* en alliage cuivreux.

En effet, cette nouvelle dimension apotropaïque du rite semble faire écho au développement d'une production sérielle à moindre coût de *panagiaria-enkolpia* en alliage cuivreux²². Cette dernière se développe en particulier en Russie à la fin du XVI^e siècle avant de s'imposer pleinement au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, faisant suite à la période de cristallisation des caractéristiques et d'apogée de la production des *panagiaria* en métal précieux, en os ou en ivoire au cours du XV^e et du XVI^e siècle. Ces nouveaux *panagiaria-enkolpia* reprennent les caractéristiques stylistiques, iconographiques et épigraphiques étudiées, tout en proposant des exemplaires à faible coût grâce à l'usage de moules entraînant une simplification des formes. Il est également possible de penser que certains moules aient été réalisés directement à partir de *panagiaria* du XV^e ou du XVI^e siècle,

²¹ DRPIC 2018, p. 201.

²² MATVEYEV 2012, pp. 104-113.

expliquant ainsi la grande parenté stylistique d'une partie de ces exemplaires malgré des écarts chronologiques parfois importants.



Fig. 1 : Icône de voyage orthodoxe de la *Slava Rossii*.

Anonyme, Pièce d'archéologie en laiton, 1780, n° inv. D 2021.28.3,
Musée National de la Marine (photo : Musée National de la Marine)

Afin de poser les fondations de futurs travaux qui pourront davantage prendre en considération les *panagiaria* produits en série, il convient de s'intéresser ici à trois productions différentes pour tenter d'en comprendre les caractéristiques et les dynamiques de confection, en commençant par relever leurs attributs communs.

Ces *panagiaria* en alliage cuivreux se distinguent par la simplification de leur forme : ils sont le plus souvent composés de deux pièces jointes par une charnière. Seul un certain nombre d'exemplaires s'en distinguent, étant composés de trois parties : deux valves et une bélière articulée. Le programme iconographique est également simplifié, se limitant le plus souvent à trois images : la Vierge Blachernitissa-Znamenie, la Trinité de l'Ancien Testament et la Crucifixion. Certaines productions font également apparaître les représentations du Mandylyon ou du calvaire. Les images de ces *panagiaria* sont schématisées voire simplifiées, la plupart des personnages étant dépourvus de traits faciaux, en raison notamment de la technique utilisée ainsi que de l'usure des moules ou de

l'objet lui-même au contact de la peau ou des vêtements du propriétaire. Les *panagiaria* peuvent être parfois dotés de rehauts d'émaux permettant sans doute à l'acquéreur de personnaliser son pendentif.

La relative homogénéisation croissante des caractéristiques des *panagiaria* que l'on observe à partir du XV^e siècle permet d'apprécier l'existence de ce qui semble être des ateliers spécialisés dans leur production, à destination aussi bien de monastères que de particuliers et de laïcs pouvant choisir de les personnaliser. Cette cristallisation des formes et des programmes semble par ailleurs entraîner une perte progressive du sens du rite en lui-même. Le *panagiarion-enkolpion* tend à devenir efficient par lui-même, indépendamment du geste liturgique qui lui avait donné naissance. C'est là, à bien des égards, la plus grande différence qui le sépare désormais du *panagiarion*-patène.

Le musée de la Marine à Paris conserve un médaillon en laiton fortement altéré. Sa face externe est pourvu de ce qui semble être une image de la Crucifixion entourée d'un registre ayant pu abriter une inscription. La partie inférieure est dotée d'une pointe tandis que la bélière est ornée d'un Mandylion relativement effacé. À l'intérieur, les deux volets offrent respectivement une image de la Vierge Blachernitissa et de la Trinité de l'Ancien Testament.

Trois autres objets, conservés au musée de Novgorod, présentent les mêmes types iconographiques ainsi que des parentés stylistiques, notamment un décor reprenant le motif d'une corde caractéristique sur la pointe inférieure de l'objet ainsi que la présence de bandeaux lisses autour des images internes. Ces éléments correspondent au troisième groupe de *panagiaria* théorisé par A. V. Matveyev²³.

Ce *panagiarion* a été retrouvé lors de fouilles sous-marines entre 1980 et 1981 dans l'épave de la *Slava Rossii*, un navire de ligne à trois mâts et 66 canons de la Marine impériale russe qui a échoué au large de l'île du Levant le 3 novembre 1780. Près de 80 icônes de voyage en métal, notamment en cuivre, ont été retrouvées vers l'arrière du bateau, dans le quartier des officiers, comme semble en témoigner la présence d'armes et de débris de porcelaine fine. Le *panagiarion* et les autres icônes de voyage semblent avoir appartenu aux officiers et aux personnels assimilés, tels que les chirurgiens embarqués, ce qui représente près de 25 personnes sur environ 500 membres d'équipage²⁴.

²³ MATVEYEV 2012, pp. 104-113.

²⁴ GUEROUT 1993, p. 96.

Le repli dans les monastères

Tandis que la production sérielle des *panagiaria-enkolpia* se développe en milieu laïc, les monastères, et au premier chef le Mont Athos, continuent de cultiver une tradition propre, plus conservatrice dans ses formes comme dans ses pratiques.

Ce maintien d'une pratique vivante tranche avec son déclin progressif dans le monde laïc, et révèle la persistance d'une culture du rite là où il avait pris naissance. Le Mont Athos conserve aujourd'hui un certain nombre de *panagiaria*, notamment des patènes, qui sont parfois encore utilisées pour accomplir les différents rites²⁵. Si la production et l'usage de *panagiaria*-patènes semblent pérennes sur la Sainte Montagne, le XVI^e siècle marque un tournant dans leur développement. Nous connaissons quelques patènes²⁶ datées de cette période et dotées d'une iconographie proche de celle de la Vierge du buisson²⁷. L'image, d'origine slave, est systématiquement entourée d'inscriptions en slavon et mise en valeur par le recours à deux formes imbriquées, les plus souvent deux carrés, qui l'encadrent ou influencent la forme même de l'objet. À l'instar des *panagiaria-enkolpia*, on peut y voir le rayonnement des productions russes au sein du monachisme athonite. Il est également envisageable de s'interroger sur l'origine de ces objets : s'agit-il de productions grecques émanant d'un milieu slavophone, ou bien de dons de pèlerins ou de fidèles russes aux monastères de l'Athos, qui jouit d'une place centrale dans la spiritualité orthodoxe ? Ces *panagiaria*-patènes aux origines diverses témoignent ainsi de la pérennité de la pratique du rite dans les monastères grecs, sinon d'un regain d'intérêt, alors même que la pratique du rite semble décliner chez les laïcs.

Le rite est en effet encore pratiqué au cours du XVIII^e siècle, notamment au sein des monastères de l'Athos, comme en témoigne le récit de Basile Grigorovitch Barsky. Lors de son premier séjour sur la Sainte Montagne, vers 1725 ou 1726, il se rend au monastère grec Stavronikita et assiste à l'élévation de la *panagia* par les moines. Il mentionne également ce qu'il désigne comme étant une « *panagia* », bien qu'il s'agisse d'un *panagiarion* : « sur cette coupe de nacre qui était autrefois sur le visage de l'icône, on représenta d'une habile gravure une *panagia* avec laquelle les moines (c'est l'usage), font le Trisagion après le repas »²⁸. Contrairement aux *typika* déjà cités, il mentionne bien

²⁵ LIAKOS 2018, pp. 427-438.

²⁶ Voir par exemple la patène en argent niellé publiée dans LIAKOS 2018, p. 433.

²⁷ RAPTI 2023, pp. 163-180.

²⁸ GRIGOROVITCH BARSKY 2019, p. 162.

l'usage d'un *panagiarion* qui semble ici prendre la forme d'une patène, attestant la continuité de la pratique au XVIII^e siècle.

Bien que rare, le rite est aujourd'hui encore pratiqué au sein de certains monastères orthodoxes ou catholiques orientaux, à l'instar de la Laure de la Sainte Dormition à Univ, un monastère gréco-catholique suivant la règle studite établi à proximité de Lviv en Ukraine.

Conclusion

Le parcours du *panagiarion-enkolpion* illustre un phénomène plus large dans l'histoire des objets liturgiques. Le rite façonne l'objet, mais l'objet finit par lui survivre. Né dans les réfectoires monastiques byzantins au cours du XI^e siècle, le rite de l'élévation de la *panagia* a d'abord engendré une vaisselle pensée pour lui et par lui. En se propageant vers les laïcs, les cours princières et les voyageurs, il a progressivement fait évoluer cette vaisselle vers une forme plus intime et plus portable : le médaillon bivalve porté contre la peau, dépôt visible et sensible de la protection divine.

Mais cette popularisation a un prix. En se diffusant, le rite se dilue. La production sérielle des *panagiaria-enkolpia* en alliage cuivreux, qui s'épanouit entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, témoigne d'un glissement. L'objet n'est plus le support d'un geste accompli, mais le substitut de ce geste. Les images et les prières gravées sur le métal continuent d'agir, non parce que le rite a été célébré, mais parce que sa mémoire est inscrite dans la matière même du médaillon. Le *panagiarion* vide reste un *panagiarion*.

C'est peut-être dans ce paradoxe que réside la plus grande originalité de cet objet. Là où les *panagiaria*-patènes demeurent ancrés dans la pratique liturgique communautaire et continuent d'être utilisés dans les monastères jusqu'à aujourd'hui, les *panagiaria-enkolpia* ont suivi une trajectoire inverse : en se rapprochant du corps du fidèle, ils se sont éloignés du rite. Devenus lieux d'intimité et de refuge, ils ont accompagné leurs porteurs bien au-delà des murs du monastère, jusque dans les eaux au large de l'île du Levant.

Bibliographie

- CONGOURDEAU 1981 M.-H. CONGOURDEAU, *Prier à Byzance au XIV^e siècle d'après La Vie en Christ de Nicolas Cabasilas*, in F. BERIER (ed.), *La prière au Moyen Âge*, Aix-Marseille 1981, pp. 120-132
- CONGOURDEAU 2009 M.-H. CONGOURDEAU (trad.), *La vie en Christ*, Paris 2009
- CONGOURDEAU 2016 M.-H. CONGOURDEAU, *Nicolas Cabasilas de Thessalonique : la dimension historique de la personne*, in A. TORRANCE – S. PASCHALIDIS (ed.), *Personhood in the Byzantine Christian Tradition*, Londres 2016, pp. 114-127
- DRPIC 2018 I. DRPIC, *The Enkolpion: Object, Agency, Self*, Gesta, 57.2/2018, pp. 197-224
- DRPIC 2020 I. DRPIC, *Short Texts on Small Objects, the Poetics of the Byzantine Enkolpion*, in M. LAUXTERMANN – I. TOTH (ed.), *Inscribing Texts in Byzantium: Continuities and Transformations*, Oxford 2020, pp. 309-334
- DURAND 2010 J. DURAND – D. GIOVANNONI – I. RAPTİ, *Sainte Russie: l'art russe des origines à Pierre le Grand*, Paris 2010
- EVANGELATOU 2019 M. EVANGELATOU, *Krater of Nectar and Altar of the Bread of Life*, in T. ARENTZEN – M. CUNNINGHAM (ed.), *The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*, Cambridge-New York 2019, pp. 77-119
- GETCHA 2010 J. GETCHA, *La réforme liturgique du métropolite Cyprien de Kiev*, Paris 2010
- GRIGOROVITCH BARSKY 2019 V. GRIGOROVITCH BARSKY, *Pérégrinations (1723-1741)*, trad. par M. ODAYSKI, Genève 2019
- GUEROUT 1993 M. GUEROUT, *Les icônes de la "Slava Rossii": contexte historique et archéologique*, Scientific Reports of Port-Cros National Park, 15/1993, pp. 83-100
- GUILLAUME 1992 D. GUILLAUME, *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, Parme 1992
- HEDJAN 2021 J. HEDJAN, *Les moines originaires de Bulgarie installés en Serbie au XIV^e siècle* », Kirilo-Metodievski studii, 30/2021, pp. 79-93

- KONDAKOV 1927 N. KONDAKOV, *The Russian Icon*, trad. par E.H. MINNS, Oxford 1927
- LEDIT 1976 J. LEDIT, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Paris 1976
- LIAKOS 2018 D. LIAKOS, *Παρατηρήσεις σε παναγιάρια της μονής Βατοπεδίου (14ος-16ος αιώνες)*, Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, 39/2018, pp. 427-438
- MACRIDES 2016 R. MACRIDES – J.A. MUNITIZ – D. ANGELOV, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Birmingham 2016
- MATVEYEV 2012 A.V. MATVEYEV, *Tobolsk Enkolpion*, Archeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia, 40/2012, pp. 104-113
- MILJKOVIC 2012 B. MILJKOVIC, *The Serbian Panagiarion from Vatopedi*, Зборник радова Византолошког института, 49/2012, pp. 355-364
- RAPTI 2023 I. RAPTI, *Échos de la Vierge de l'Apocalypse dans l'iconographie mariale orthodoxe: la Vierge du buisson de Saint-Cyrille de Beloozero*, in S. FROMMEL – P. GONNEAU (ed.), *Les chrétientés orthodoxes post-byzantines face à l'Europe de la Réforme et des temps modernes (1450-1700). Circulations, similitudes, correspondances*, Paris 2023, pp. 163-180
- SALAVILLE 1949 S. SALAVILLE, *Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, Paris 1949
- STERLINGOVA 2004 I.A. STERLINGOVA, *Псковское серебряное блюдо XV в. для "богородичного хлеба"*, in E.N. DOBRYNINA (ed.), *Древнерусское искусство : Искусство рукописной книги. Византия. Древняя Русь*, Saint-Pétersbourg 2004, pp. 383-389
- STREZOVA 2014 A. STREZOVA, *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, Canberra 2014
- TAFT 1992 R. TAFT, *The Byzantine Rite: A Short Story*, Collegeville 1992
- THOMAS – HERO 2000 J.P. THOMAS – A. HERO (ed.), *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, Washington 2000
- VERPEAUX 1966 *Pseudo-Kodinos, Le Traité des Offices*, trad. par J. VERPEAUX, Paris 1966

YIANNIAS 1972

J. YIANNIAS, *The Elevation of the Panaghia*, *Dumbarton Oaks Papers*,
26/1972, pp. 225-236

La rencontre intime du divin à partir de la dévotion de l'icône du *Saint Golgotha*, notamment chez les Coptes

Marie-Laure Davigo (chercheuse indépendante)

Résumé : Au XIX^e siècle, sous l'Empire ottoman, le libre accès aux lieux saints chrétiens de Palestine permit aux pèlerins des Églises d'Orient de se rendre en masse au Saint-Sépulcre à Jérusalem. Vers 1840 l'arrivée en grand nombre de fidèles russes orthodoxes, voulant s'installer principalement à Jérusalem, favorisa l'installation d'ateliers russes d'icônes. Leurs productions massives d'« icônes-souvenirs » s'adressèrent principalement aux nombreux pèlerins chrétiens d'Orient. Au sein de ces ateliers russes, une nouvelle iconographie vit le jour : la reproduction quasi à l'identique de l'abside de la chapelle de la Crucifixion au Saint-Sépulcre à Jérusalem. Sur ces icônes du *Saint Golgotha*, la représentation des cierges peints en train de brûler sur l'autel, comme en attente d'une célébration liturgique, permettait au pèlerin de réactiver le souvenir de son expérience personnelle du lieu saint dans l'intimité de son lieu de vie. Plusieurs de ces icônes se trouvent en Haute-Égypte.

Mots-clés : pèlerinage ; Jérusalem ; XIX^e siècle ; icônes de Terre sainte.

Introduction

Le thème de l'intime m'a spontanément évoqué une icône du XIX^e siècle au sujet rare et peu étudié (fig. 1), que j'ai pu voir dans des églises coptes de la région d'Assiout en Haute-Égypte et provenant de Jérusalem. Elle représente l'abside de la chapelle de la Crucifixion au Saint-Sépulcre de Jérusalem, tel que ce lieu nous apparaît encore aujourd'hui (fig. 2). Ce type d'icône provient d'ateliers russes orthodoxes installés à Jérusalem dès le milieu du XIX^e siècle au service des pèlerins.

Mon propos est de mettre en contexte cette icône appelée *du Saint Golgotha* et d'en présenter la particularité iconographique. Comment se joue le lien entre l'intime et cette iconographie particulière ? Entre le lieu représenté et le spectateur que se passe-t-il ? Quelle pratique dévotionnelle entraîne ce sujet et ce support, pour les Coptes par exemple ?

État des lieux de la recherche

À ma connaissance, le seul ouvrage scientifique accessible donnant une brève description de ce type d'icône, accompagnée d'une illustration, est celui sur l'*Art des chrétiens d'Orient* de Raphaëlle Ziadé (fig. 3)¹. Il existe en revanche de nombreux ouvrages scientifiques plus généraux concernant les pèlerinages des chrétiens d'Orient à Jérusalem au XIX^e siècle, sur la production massive d'*icônes-souvenirs* et sur les reliques de cette époque². Le site web de la *Société impériale orthodoxe de Palestine* (site russe orthodoxe, actif jusqu'à aujourd'hui³) donne des informations importantes sur le contexte dans lequel ont été peintes ces icônes par des ateliers russes à Jérusalem (fig. 4).

Contexte historique

En 1841, lorsque le sultan de l'Empire ottoman de l'époque reconquit la Palestine, il permit aux pèlerins chrétiens d'Orient l'accès et la libre circulation dans les deux principaux lieux saints de Palestine : Bethléem, et tout particulièrement Jérusalem. C'est en masse qu'aussitôt ces pèlerins y affluèrent (fig. 5), encadrés par des responsables de leur communauté ; ce fut le cas notamment des Coptes d'Égypte⁴. Cet afflux fut l'occasion de développer une production *quasi* industrielle d'icônes par les peintres des communautés chrétiennes de Jérusalem appartenant aux Églises de Palestine : grecque orthodoxe, melkite et arménienne. Ces *icônes-souvenirs* (selon l'expression de Mat Immerzeel) permettaient aux pèlerins de repartir avec un souvenir de leur pèlerinage et pour une dévotion privée à leur retour chez eux.

Entre 1830 et 1840, l'Empire ottoman, alors sur le déclin, accorda à la Russie la place qu'elle revendiquait en Palestine en tant que « Sainte Russie », héritière légitime de l'Empire byzantin et « troisième Rome »⁵. Des fondations russes, accompagnées de très nombreux pèlerins russes, s'installèrent en Palestine et y achetèrent massivement des terres, notamment près de la vieille ville de Jérusalem. Ainsi, les nombreuses icônes du *Saint Golgotha* représentant l'abside de la chapelle de

¹ ZIADÉ 2022, p. 564 ill. 598.

² Ils sont principalement en anglais sauf sur le site de *La Société impériale orthodoxe de Palestine* (IOPS) qui publie en russe et en français (cf. ZIADÉ 2022, pp. 561-564, PIATNITSKY 2000, pp. 1-33, IMMERZEEL – VAN AALST 2005, pp. 108-109, et IMMERZEEL 2007, pp. 181-182).

³ Je remercie vivement Mme Juliana Boycheva de m'en avoir donné les références.

⁴ Installés au cours du XIX^e siècle, quelques religieux de la communauté copte bénéficiaient d'un statut particulier au Saint-Sépulcre ; ils logeaient au-dessus du Saint-Sépulcre et participaient à l'entretien du tombeau du Christ (et ce, jusqu'à aujourd'hui).

⁵ IMMERZEEL – VAN AALST 2005, pp. 108-109, et IMMERZEEL 2007, pp. 181-182.

la Crucifixion au Saint-Sépulcre à Jérusalem ont été peintes à partir de 1840, par des artistes de l'Église russe orthodoxe. Elles sont nommées en slavon « le *Saint Golgotha* », en mémoire de ce lieu qui, selon la tradition chrétienne, abrite au-dessous de l'autel un morceau de rocher du Golgotha et le crâne d'Adam⁶. La qualité esthétique de ces reproductions est inégale, néanmoins elles se propagent en Russie et dans les pays de l'Empire ottoman, en particulier au Levant et en Égypte⁷.

L'abside de la chapelle de la Crucifixion, telle qu'on la voit encore aujourd'hui à Jérusalem, a été décorée après l'incendie du Saint-Sépulcre de 1808 par des artistes melkites orthodoxes. La *Crucifixion* de grand format sur le fond de l'abside, sur laquelle ont été ajoutés des éléments décoratifs en métal, correspond au goût de l'époque, encourageant une certaine sensiblerie romantique, comme nous le voyons avec les personnages au teint laiteux et un réalisme doloriste dont témoigne la couronne d'épines du Christ posée sur son crâne (qui ne correspond pas à la tradition iconographique d'origine byzantine)⁸. Elle est désormais cachée par un nimbe flamboyant en métal. Les « images pieuses » occidentales largement diffusées à Jérusalem par l'Église latine au XIX^e siècle ont pu participer à ce style (fig. 6)⁹.

Description de l'icône du *Saint Golgotha* et la chapelle de la Crucifixion au Saint-Sépulcre

La scène *in situ* avec sa décoration, dans un espace liturgique particulier, a été reprise presque à l'identique sous forme d'icône par les artistes russes¹⁰. Nous appellerons « *Saint Golgotha* » ce type d'icône, selon le terme employé par les ateliers russes créateurs de cette iconographie. Une inscription en slavon mentionne parfois la scène et le lieu. On y retrouve souvent la voûte céleste sommée de lampes de vénération ainsi que la *Crucifixion* de grand format couvrant le mur du fond de l'abside avec la Théotokos et saint Jean¹¹. L'originalité et la particularité de l'icône du *Saint Golgotha* se manifestent par la représentation de l'autel, disponible pour les célébrations liturgiques, sur lesquels

⁶ GNUTOVA 2015.

⁷ ZIADÉ 2022, pp. 563-564 et 598-599, et BELIAEV 2000, p. 109.

⁸ La feuille d'or qui recouvre son nimbe est un repeint. Elle déborde sur le dessin du cercle originel encore visible.

⁹ SAINT-MARTIN 2015, pp. 23-34, sur les pèlerinages au XIX^e siècle à Jérusalem, au Saint-Sépulcre et leur influence sur la fabrication de masse d'*icônes-souvenirs* de pèlerinage et d'images pieuses.

¹⁰ Cette chapelle est confiée à l'Église grecque orthodoxe depuis 1808 (QUÉNARD 1903, p. 359). La chapelle a dû souffrir de l'incendie de 1808, mais, en l'état actuel de nos recherches, nous ne savons pas si des restaurations postérieures ont été effectuées sur la Crucifixion de la chapelle, ni à quelle date.

¹¹ Au-delà des traits qui évoquent l'influence latine (la couronne d'épines, les visages aux expressions douçâtres et légèrement empruntées), cette icône est de style palestinien réalisée par des Grecs orthodoxes du patriarcat de Jérusalem au XIX^e siècle (IMMERZEEL – VAN AALST 2005, pp. 108-112, et ZIADÉ 2022, pp. 564 n. 364 et 577).

sont posés des cierges allumés (fig. 7). Fidèle à ce qu'il voit dans la chapelle, parfois l'artiste slave représente l'icône de l'*Ecce Homo* sous l'autel et l'orifice permettant de voir un fragment du rocher du Golgotha, au lieu du mont du Golgotha, avec le crâne d'Adam au pied de la croix comme cela est figuré traditionnellement sur les icônes de la *Crucifixion*¹². Au sommet de ces icônes russes du *Saint Golgotha*, les écoinçons sont souvent l'objet de décoration végétales, florales ou géométriques, personnalisant l'œuvre (fig. 8). Nous verrons aussi que parfois des scènes néotestamentaires sont rajoutées sous forme de petits médaillons, de part et d'autre de l'évocation de la voûte céleste.

Origine de l'iconographie de l'icône du *Saint Golgotha*

Les artistes russes ont pu s'inspirer, pour les icônes du *Saint Golgotha*, d'un détail figuré sur plusieurs *Proskynetaria* (fig. 9)¹³. Ces grands tissus sont peints le plus souvent à *tempera* (parfois à l'huile) par des artistes principalement melkites palestiniens de Jérusalem, à des fins à la fois commerciales et de souvenir dévotionnel pour les pèlerins de passage¹⁴. Les *proskynetaria* représentent la topographie de la Palestine sous un jour spirituel, avec, en son centre, le Saint-Sépulcre et tous ses sanctuaires entourés des remparts de la ville sainte¹⁵. Dans des médaillons, divers épisodes de la vie du Christ ou d'autres saints s'inscrivent dans la ville sainte de Jérusalem et couvrent le support. Le Saint-Sépulcre y abrite les différentes phases du cycle de la Passion-Résurrection du Christ, dont fait partie la chapelle de la Crucifixion ; y figure avec parfois l'autel sur lequel sont posés des cierges allumés¹⁶. Ces tissus de pèlerinage ont connu une grande vogue auprès des pèlerins,

¹² À l'étage inférieur à celui de la chapelle de la Crucifixion et sous l'orifice où l'on voit un fragment du Golgotha, on accède à la chapelle d'Adam.

¹³ Une fois la toile roulée, son transport par le pèlerin en est facilité (IMMERZEEL 2007, pp. 182-184, SKALOVA 2006, p. 147, et DE BURSA 1807, image 51). De nombreux exemples de cette représentation existent en Égypte, mais nous n'en connaissons pas d'exemple dans le diocèse de Qousseya-Meir. On en trouve jusqu'au Fayoum et au musée copte, datées de la même époque. Elles apparaissent, selon le style que nous leur connaissons au XIX^e siècle, dès le XVII^e siècle pour les pèlerins, principalement chrétiens orientaux se rendant à Jérusalem.

¹⁴ Des inscriptions en grec complètent les images.

¹⁵ Les scènes de la Passion et de la Résurrection y sont figurées et le Saint-Sépulcre est clairement représenté sous l'autorité du patriarcat grec orthodoxe, gardien et protecteur du lieu.

¹⁶ Le *proskynetarion* est courant dans les lieux de pèlerinage au XIX^e siècle et nombreuses sont ses reproductions qui parcourent le monde, dans des collections privées, des musées ou des églises (IMMERZEEL – VAN AALST 2005, p. 117). À notre connaissance, la fin de la production des *proskynetaria* et des icônes du *Saint Golgotha* au cours du XX^e siècle est vraisemblablement liée à l'imprimerie massive de guides touristiques des lieux saints en différentes langues et au développement de la photographie. Plusieurs de ces guides furent écrits par la suite à Jérusalem et édités en Europe, surtout à Venise et à Vienne, puis à Jérusalem (à partir du milieu du XIX^e siècle) : voir IMMERZEEL 2007. Les *proskynetaria* ont fait l'objet de plusieurs recherches scientifiques et ont donné lieu à de nombreuses publications (cf. la préface dans IMMERZEEL – VAN AALST 2005, pp. 77 et 83-92).

notamment aux XVIII^e et XIX^e siècles. Le musée de l'Ermitage à Saint-Petersbourg en conserve une collection.

Le rôle de l'icône du *Saint Golgotha*

L'icône du *Saint Golgotha* (figg. 1 et 3-4) fait office d'*icône-souvenir* qui commémore liturgiquement un événement-source vécu dans un espace-temps emblématique, lié aux deux événements qui fondent la théologie du Salut : la mort et la résurrection du Christ. Le format modeste de ce type d'icône introduit un climat d'intimité favorisant une relation de proximité avec le divin dans le domicile, le lieu de vie du spectateur. Pour celui qui a été en pèlerinage à Jérusalem, la mémoire visuelle du lieu est sollicitée par la scène représentée pour soutenir la mémoire spirituelle de l'événement et l'aider à se mettre en présence de la divinité représentée. L'icône du *Saint Golgotha* introduit le pèlerin dans cet espace de recueillement et de silence nécessaire à sa contemplation et à sa vénération. Le spectateur, en contemplant l'icône, se situe seul devant l'autel et participe à une scène rituelle qui lui devient personnellement réservée, alors que ce même lieu géographique attirait des foules de pèlerins et ne permettait pas beaucoup d'intimité. Le lieu représenté semble désert, à l'exception des personnages liés à la scène de la Crucifixion, figés dans leur exposition. Aidé par la mise en scène qu'offre l'icône, il pénètre dans l'*intime* d'une Présence sacrée par son regard posé sur celui qui est crucifié.

L'usage des cierges allumés sur l'autel manifeste l'actualité d'un événement liturgique auquel est convié le spectateur qui prie devant cette icône. Il entre symboliquement dans une célébration en cours, au cœur d'un lieu considéré comme sacré. Paradoxalement, l'image fige dans le temps les cierges allumés et permet ainsi à celui-ci une réactualisation permanente de la scène et, dans l'*intimité*, la recherche d'une relation avec le divin, au-delà du lieu géographique originel. La mise en scène précise de ce lieu hautement symbolique propose une trace « historique », quasi archéologique¹⁷, à dimension spirituelle.

Le *Saint Golgotha* ritualise le lieu et son encadrement par la voûte céleste qui entraîne le spectateur dans une autre dimension spirituelle. Le spectateur peut s'approprier le lieu en exerçant ses sens spirituels, dont l'odorat et la vue avec les cierges qui brûlent, le toucher et le goût en embrassant et en touchant de la main l'icône, et enfin l'ouïe en se remémorant les paroles liturgiques

¹⁷ À propos de la sandale du Prophète dans l'Islam, F.B. Flood souligne que la photographie favorise le culte des reliques (voir, respectivement, FLOOD 2019, pp. 195-196 et 178-179).

liées à cet événement. Telle une relique, une double fonction testamentaire et prophylactique est conférée à cette icône, le lieu du Saint-Sépulcre étant considéré comme sacré et miraculeux¹⁸. L'image-icône peut aussi faire office, pour le pèlerin, de relique de contact.

La particularité du pèlerin chrétien, et notamment de celui du monde chrétien d'Orient repose sur un paradoxe existentiel, que confirme sur cette icône. Il contemple l'image d'un homme extérieurement mort, crucifié dans un espace-temps défini ; simultanément il possède la conviction *intime* que ce même homme qu'il regarde mort est désormais vivant et qu'il peut rentrer dans une relation *intime* avec lui par la contemplation. Cela rejoint la métaphore, selon Hans Belting, du sommeil du Christ sur la croix, une formule qui réconcilie avec l'image extérieure de la mort à l'image intérieure de la déité¹⁹.

La vénération de l'icône par le pèlerin Copte

Pour le Copte, la vénération des images-icônes s'associe généralement à celle des reliques, un des éléments les plus importants de la spiritualité copte (lié aux martyrs chrétiens sous Dioclétien, au III^e siècle). Ainsi le *Saint Golgotha*, fréquent dans les églises coptes orthodoxes, notamment du sud de l'Égypte, témoigne à la fois de l'importance des pèlerinages avec ses icônes-souvenirs et de l'assimilation de cette icône particulière à une relique de contact. En effet, n'existant pas de relique du Crucifié, le lieu reproduit en image contient la divinité et devient à la fois image et relique. Devant une relique (fig. 10) comme devant l'icône, le spectateur Copte va allumer un cierge, toucher la relique, puis l'icône et embrasser chacune d'elles, à son tour avant de fermer les yeux, de se mettre en contact *intime* avec la scène représentée, de se l'approprier.

Trois icônes du *Saint Golgotha* en Haute-Égypte

Parmi plusieurs icônes issues d'ateliers russes de Jérusalem représentant le *Saint Golgotha* et conservées en Égypte, trois ont retenu mon attention (fig. 11). Elles proviennent des églises Saint-Claude de Meir, Saint-Jean-Baptiste et Saint-Gabriel de Qousseya, toutes trois situées près d'Assiout. Elles présentent entre elles quelques variantes iconographiques. Par exemple, les icônes des deux églises de Qousseya (Saint-Jean-Baptiste et Saint-Gabriel) font apparaître la figure anthropomorphe de Dieu le Père, l'artiste insistant ainsi sur sa participation à l'événement de la

¹⁸ IMMERZEEL – VAN AALST 2005, p. 105.

¹⁹ BELTING 2007, pp. 270-271.

Crucifixion. La lumière divine introduite par la feuille d'or sur ces deux icônes remplace l'évocation de l'abside avec la voûte étoilée et les lampes de vénération. L'ouverture de l'espace céleste ainsi renforcée confère à l'œuvre une surinterprétation spirituelle du lieu.

L'icône de l'église Saint-Jean-Baptiste représente, quant à elle, deux petits médaillons qui surmontent la composition. La *Nativité* est peinte dans le médaillon de gauche et la *Résurrection* dans celui de droite. Toutes deux sont entourées d'une inscription en slave nommant la scène. L'ambition de l'artiste semble plus didactique, à moins qu'il ne s'agisse simplement de souligner l'importance des lieux saints emblématiques de Palestine, liés l'une à l'Incarnation (Bethléem) et l'autre à la Résurrection (Jérusalem) ; la Crucifixion faisant office de passage obligé entre ces deux événements. Les deux médaillons reprennent des sujets communs aux *icônes-souvenirs* peintes en série dans les ateliers hiérosolymites au XIX^e siècle pour les pèlerins. La scène de la *Nativité*, par exemple, se retrouve aussi bien en médaillon sur les *proskynetaria* que sur des icônes (fig. 12). Des influences latines dans la composition sont évidentes, néanmoins ce type d'icônes trouvera son style propre lié à ce qui est appelé l'« École de Jérusalem »²⁰.

Ces différents choix iconographiques confirment qu'au-delà d'une production de masse, des particularités pouvaient distinguer les œuvres et laisser une certaine liberté d'exécution au peintre, selon ses compétences et le message à transmettre au pèlerin.

Conclusion

La production de l'icône du *Saint Golgotha* par les ateliers russes ne dura que peu de temps, soit un peu plus de cinquante ans. Son interruption découle de plusieurs facteurs : politiques, économiques, l'apparition de la photographie, des cartes postales. Malgré la brièveté de sa production, elle a connu une grande popularité notamment dans les milieux coptes. Plusieurs d'entre elles, rapportées par des pèlerins à leur retour de Palestine, ont été offertes pour orner les églises paroissiales. Au fil du temps, elles ont perdu leur signification d'objet dévotionnel et de relique, pour ne plus être aujourd'hui que des objets ornementaux et anecdotiques. Comme le souligne Flood, « l'aspect somatique de la dévotion est en contradiction avec les pratiques désincarnées du regard esthétique qu'encourage la modernité »²¹. Au domicile des Coptes peut-être certaines de ces icônes

²⁰ ZIADÉ 2022, pp. 561-564.

²¹ FLOOD 2019, p. 210.

ont-elles été gardées précieusement et continuent-elles d’être vénérées dans la discrétion, alimentant une relation *intime* entre le spectateur et le divin.

Annexe

Vassili Nikolaïevitch Khitrovo (1834-1903), l'un des fondateurs de la Société impériale orthodoxe de Palestine, se souvenait comment, encore enfant, il lisait des prières « avant de s'endormir » devant le sanctuaire de sa mère, à la faible lueur de la lampe. Son regard se posait alors sur la croix de nacre, clairement visible parmi les visages sombres, apportée jadis par un pèlerin russe, et ses pensées étaient transportées quelque part très, très loin en Orient, à Jérusalem, au Saint-Sépulcre, au Golgotha¹.

Recevoir des reliques, porteuses de la grâce d'un lieu saint et protectrices durant un long et périlleux voyage, constituait l'essentiel du pèlerinage. Ces objets, perçus comme une bénédiction particulière, combinaient les fonctions de relique et de guide des lieux saints d'Orient, car de nombreux détails du paysage et de l'intérieur y sont représentés avec une précision topographique. Outre les icônes et les icônes pliantes en métal, les croix et images en pierre et en bois étaient des objets de voyage que les pèlerins emportaient lors de longs voyages, souvent placés sur leur poitrine dans des sacs porte-amulettes spéciaux. « Nous n'avons pas de cité permanente ici-bas, mais nous recherchons celle qui est à venir » (Hébreux 13:14) : ces paroles traditionnellement attribuées à l'apôtre Paul définissent le chrétien comme une personne toujours en chemin, quittant sa patrie terrestre temporaire pour rejoindre la Jérusalem céleste, accessible aux dévotions privées pour les pèlerins chrétiens de différents rites².

¹ KHITROVO 1876, p. 13.

² GNUTOVA 2015.

Figures

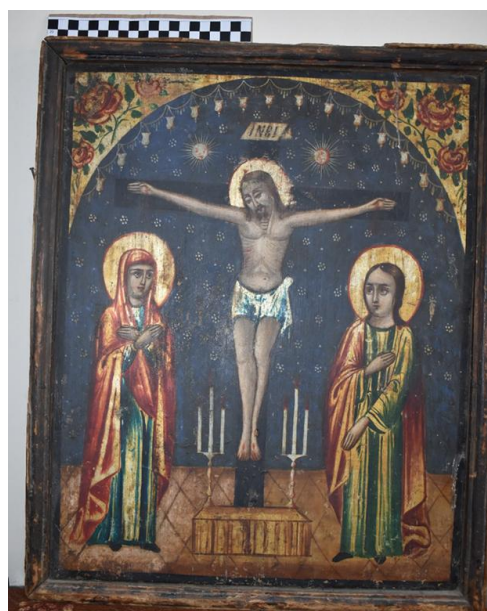
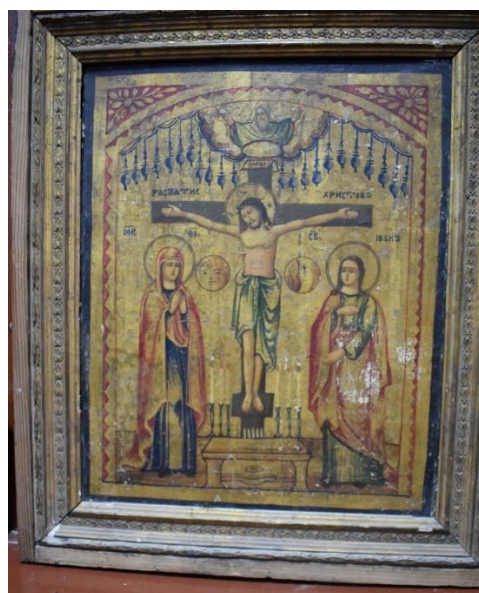
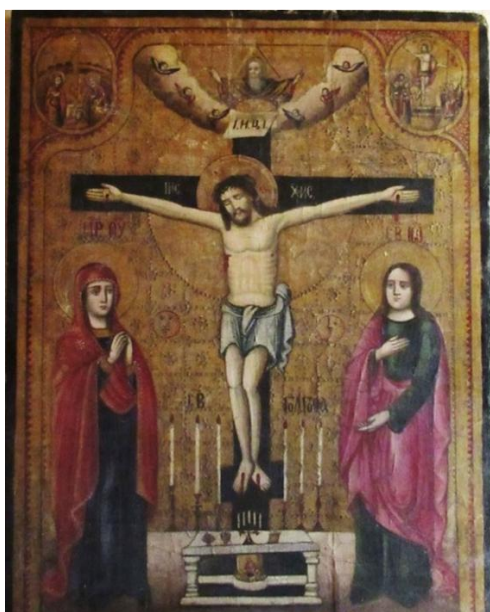


Fig. 1 : différentes icônes du Saint Golgotha
(© Marie-Laure Davigo)



Fig. 2 : intérieur de la chapelle de la Crucifixion au Saint-Sépulcre à Jérusalem

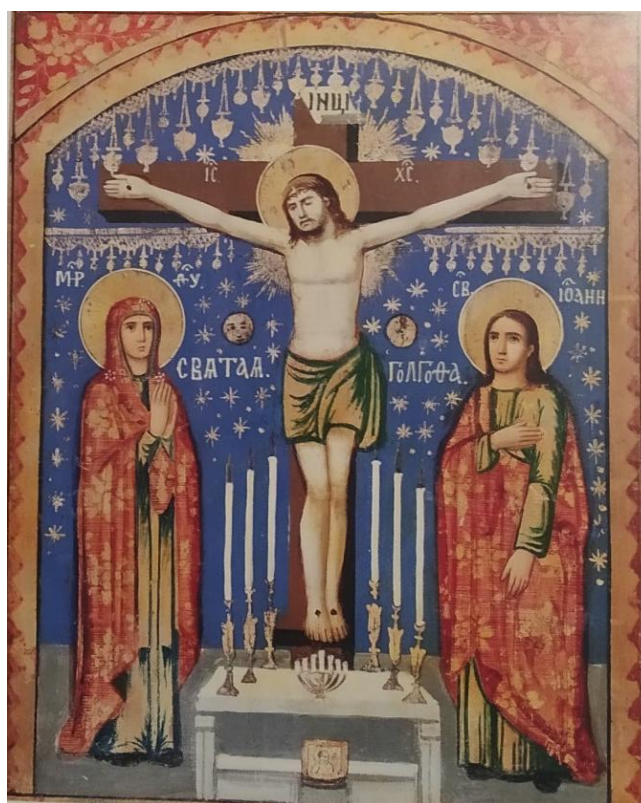


Fig. 3 : icône du Saint Golgotha, Jérusalem, XIX^e siècle ;
tempera sur bois, 28x35 cm.
Collection Emile Hannouche OLM-Ordre libanais maronite



Fig. 4 : *a.* carte postale pour pèlerin, collection privée Kustov
b. icône du Saint Golgotha, fin XIX^e siècle ;
Jérusalem, collection privée
c. Photographie de la chapelle de la Crucifixion au Saint-Sépulcre



Fig. 5 : Jérusalem en 1898, foule devant le Saint-Sépulcre
(© département de la colonie américaine de Jérusalem)



Fig. 6 : *a.* images pieuses latines
b. détail de la chapelle de la Crucifixion du Saint Sépulcre à Jérusalem

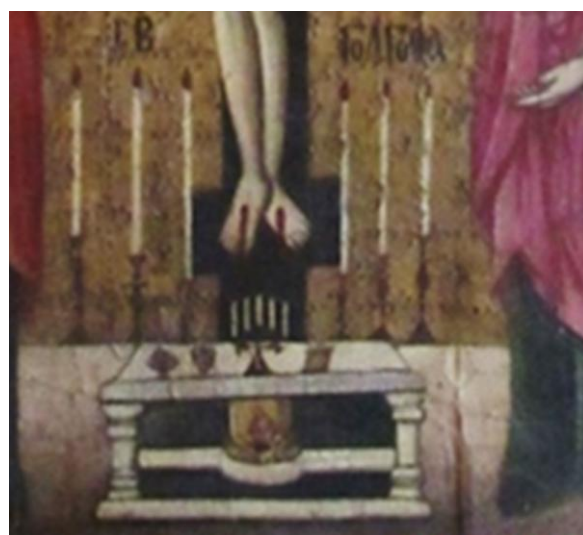


Fig. 7 : détails des cierges allumés sur l'autel de la chapelle de la Crucifixion

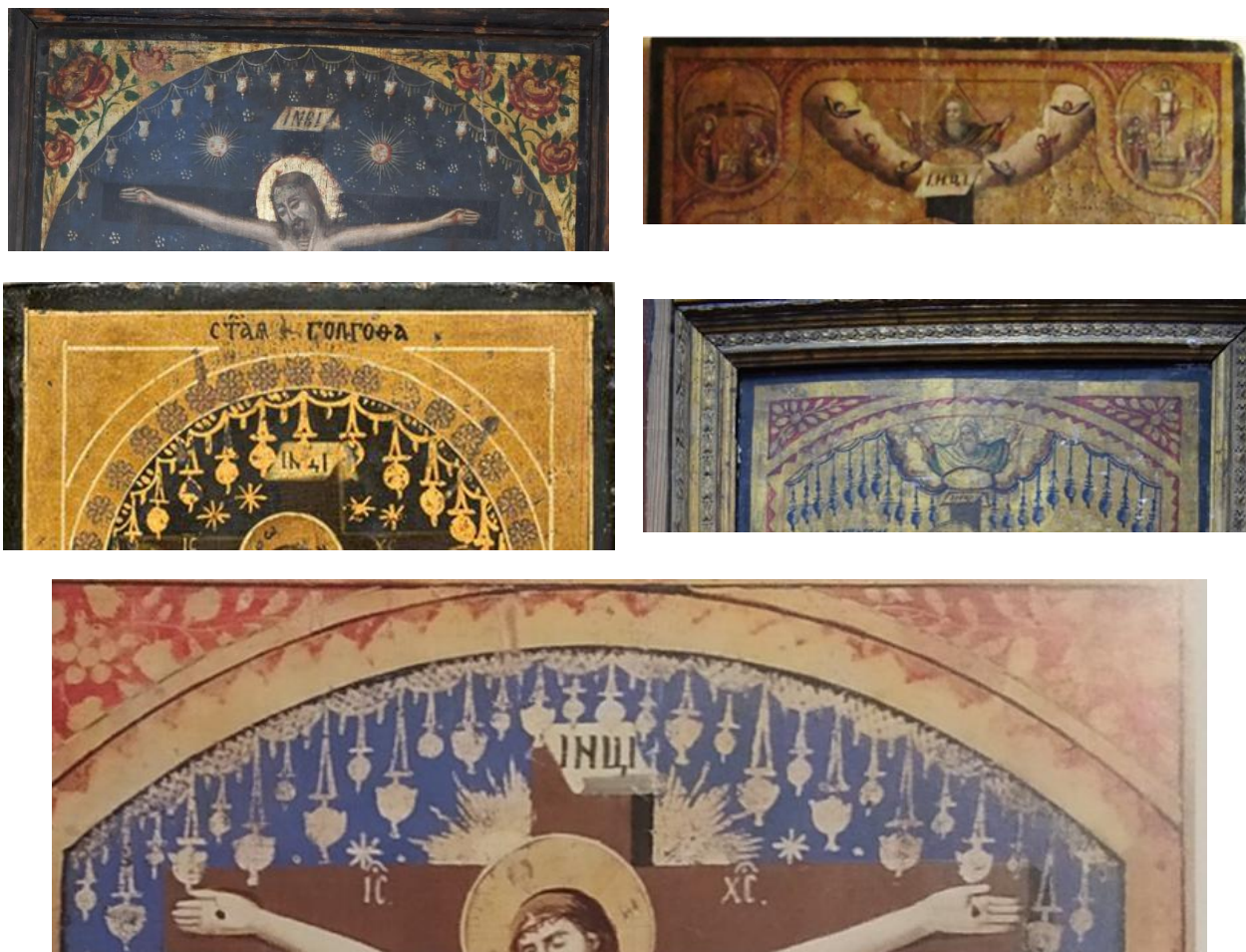


Fig. 8 : détails de la partie supérieure d'icônes du Saint Golgotha



Fig. 9 : *a.* J. Durheim (1811-1895), atelier fabrication de toiles de pèlerinage à Jérusalem ;
 huile sur toile 28.5 x 36 cm.
 Collection al Ama

b. proskynetarion, Palestine, 1908 ;
 huile sur toile. 73 x 89 cm.
 Collection privée

c. détail de proskynetarion.
 Collection privée
 (une inscription mentionne une certaine Suza Kostić, qui a rapporté l'icône de son pèlerinage en 1901)



Fig. 10 : Peinture, dévotion d'un pèlerin, XIX^e siècle



Fig. 11 : a. icône du Saint Golgotha, atelier russe de Jérusalem, XIX^e siècle ;
feuille d'or, peinture à l'œuf sur toile, enduit sur bois, 79.5 x 60 x 3 cm.
Église Saint-Jean-Baptiste, Qousseya (© Marie-Laure Davigo)
b. icône du Saint Golgotha, atelier russe de Jérusalem, XIX^e siècle ;
feuille d'or, tempera, huile sur toile, enduit sur bois, 79.5 x 60 x 3 cm.
Église de l'Archange-Saint-Gabriel, Qousseya (© Marie-Laure Davigo)
c. icône du Saint Golgotha, atelier russe de Jérusalem, XIX^e siècle ;
peinture à l'œuf sur toile, sur bois, 44.5 x 39.4 x 2.5 cm.
Église Saint-Claude à Meir (© Marie-Laure Davigo)

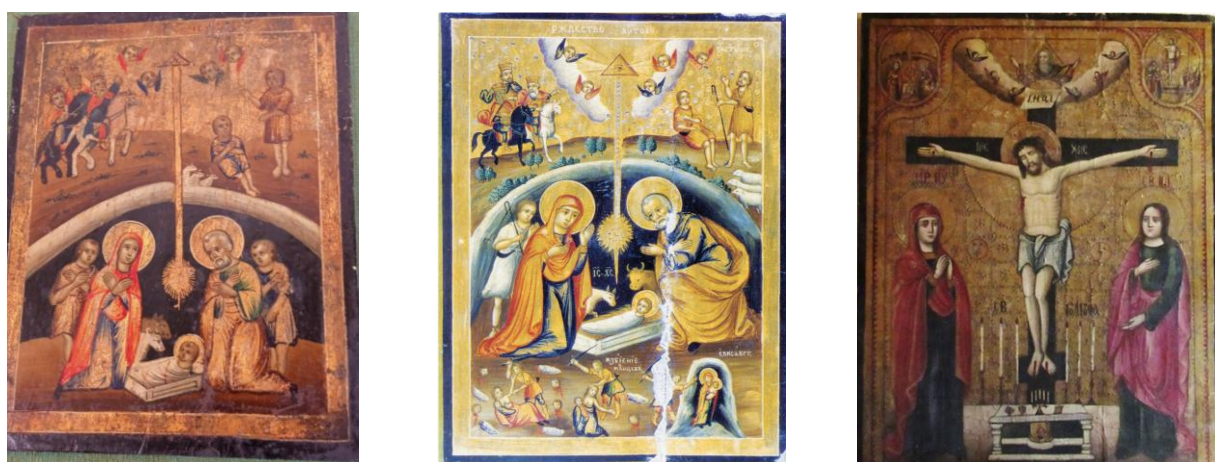


Fig. 12 : *a* et *b*. deux représentations de la Nativité, école de Jérusalem, XIX^e siècle
c. icône du Saint Golgotha, atelier russe de Jérusalem, XIX^e siècle ;
feuille d'or et peinture à l'œuf sur toile, enduit sur bois, 79.5 x 60 x 3 cm.
Église Saint-Jean-Baptiste de Qousseya
(© Marie-Laure Davigo)

Bibliographie

- BELIAEV 2000 L. BELIAEV, *The Holy Sepulchre and Relics of the Holy Land*, in *Christian Relics in the Moscow Kremlin*, Moscou 2000, pp. 94-110
- BELTING 2007 H. BELTING, *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris 2007
- DE BURSA 1807 CH. DE BURSA, *Προσκυνητάριον τῆς Ἀγίας Πόλεως Ἱερουσαλήμ καὶ Πάσης Παλαιστίνης*, Vienne 1807
- FLOOD 2019 B.F. FLOOD, *Technologies de dévotion dans les arts de l'Islam: pèlerins, reliques et copies*, Paris 2019
- GNUTOVA 2015 S.V. GNUTOVA, *La bénédiction de la Terre Sainte. Les Lieux Saints de Jérusalem dans les reliques de pèlerinage*, <https://www.ippo.ru/pilgrimage/article/blagoslovenie-svyatoy-zemli-svyatye-mesta-ierusali-202820> [consulté le 02/09/2025]
- IMMERZEEL – VAN AALST 2005 M. IMMERZEEL – V. VAN AALST (ed.), *Proskynetaria: Pilgrim's Souvenirs from the Holy Land (18th-19th Century)*, Proceedings of the Symposium held in Hernen Castle, 11 September 2004, Leuven 2005 (in *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts*, 2/2005, pp. 77-119)
- IMMERZEEL 1997 M. IMMERZEEL, *Syrische Iconen/Syrian Icons*, Gand 1997
- IMMERZEEL 1999 M. IMMERZEEL, *Proskynetaria from Jerusalem*, Essays on Christian Art and Culture in the Middle East, 2/1999, pp. 53-62
- IMMERZEEL 2007 M. IMMERZEEL, *The Narrow way to Heaven*, Louvain 2007
- KHITROVO 1876 V. KHITROVO, *Semaine en Palestine: d'après des mémoires de voyage*, Saint-Pétersbourg 1876
- PIATNITSKY 1998 Y. PIATNITSKY, *Christians in the Holy Land. The Art of the Melchites and other Denominations of the Orthodox Church*, Catalogue exposition au Musée de l'Ermitage, Saint-Pétersbourg 1998
- PIATNITSKY 2000 Y. PIATNITSKY, *Sinai, Byzantium and Russia*, in *Sinai, Byzantium, Russia, Orthodox Art from the Sixth to the Twentieth Century*, Saint-Pétersbourg 2000, pp. 1-33

- QUÉNARD 1903 G. QUÉNARD, *La basilique du Saint-Sépulcre*, Revue des études byzantines, 43/1903, pp. 354-365
- SAINT-MARTIN 2015 E. SAINT-MARTIN, *Approches du merveilleux dans la culture catholique du XIX^e siècle*, Romantisme « Le merveilleux », 170/2015, pp. 23-34
- SKALOVA 2006 Z. SKALOVA – G. GABRA (ed.), *Icons of the Nile Valley*, Giza 2006
- ZIADÉ 2022 R. ZIADÉ, *L'art des chrétiens d'Orient*, Paris 2022

Copier l'intimité des manuscrits de chasse : la parturition laconienne de Byzance à la Renaissance

Émilie Poiré (EPHE – UMR 8167 Orient & Méditerranée)

Résumé : Poème versifié de chasse composé en Syrie au III^e siècle, les *Cynégétiques* du pseudo-Oppien sont illustrées d'environ cent soixante miniatures dans trois manuscrits grecs. Le plus ancien, un codex médio-byzantin constantinopolitain est recopié dans deux manuscrits du XVI^e siècle, en Italie et en France. L'un d'entre eux, peut-être réalisé dans le contexte d'une rhétorique courtoise entre Henri II et sa maîtresse Diane de Poitiers, nous permet d'ores et déjà d'aborder le livre manuscrit comme présent intime. D'autre part, le cycle illustré, ponctué de scènes cynégétiques mises en regard d'épisodes mythologiques ou coutumiers, présente plusieurs images liées à la reproduction sexuée, mettant en scène l'accouchement et la maternité, tant chez l'animal que chez l'être humain. Motivés par un goût sincère pour l'Antiquité et un désir d'actualisation des représentations, tant d'un point de vue iconographique que stylistique, les artistes réinterprètent les moments intimes figurés dans le témoin médio-byzantin dans les deux manuscrits « renaissants ». Ces scènes résonnent dès lors avec d'autres pratiques rituelles relevant de la sphère privée.

Mots-clés : Manuscrit ; Renaissance ; Orient ; Occident ; réception.

Au cours des XV^e et XVI^e siècles, un manuscrit médio-byzantin illustré des *Cynégétiques* du pseudo-Oppien¹ – un poème de chasse du III^e siècle dédié à l'empereur Caracalla – suscite manifestement l'intérêt des collectionneurs et commanditaires occidentaux². Copié au XI^e siècle au monastère de Galakrenai³ et conservé à la Bibliothèque Marcienne de Venise sous la cote

¹ Voir la traduction du poème en français dans L'ALLIER 2009.

² Une quête de manuscrits byzantins s'organise en Italie et dans l'Empire ottoman au moment de la prise de Constantinople. En parallèle, des entreprises de copie s'arrangent, notamment autour de copistes grecs installés en Occident. La collection du cardinal Bessarion atteint alors une cinquantaine de manuscrits (voir entre autres MONDRAIN 2013 et ZORZI 2002).

³ Pour des informations sur le monastère de Galakrenai voir JANIN 1975, pp. 40-41.

Marc. gr. Z 479⁴, le livre est attesté dans le registre des manuscrits donnés à la Sérénissime en 1468 par l'érudit byzantin et cardinal Bessarion⁵. Illustré d'environ cent soixante images associées à la cynégétique, à l'halieutique, à la zoologie ou encore à la mythologie, le livre est recopié fidèlement une première fois en Italie – sans doute à Venise – au début du XVI^e siècle par Bartolomeo Zanetti dans un manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de France⁶ : le Grec 2736⁷. Copié pour l'humaniste Gian Francesco d'Asola, pour l'ambassadeur du roi de France à Venise Guillaume Pellicier, ou bien directement pour le souverain lui-même⁸, le manuscrit intègre la bibliothèque royale de Fontainebleau autour de 1550. À cette occasion, il est revêtu d'une reliure aux armes d'Henri II⁹. Le Grec 2736 est ensuite reproduit en 1554 dans le Grec 2737¹⁰ de la Bibliothèque nationale de France par le prolifique copiste et écrivain ordinaire du roi d'origine crétoise Ange Vergèce¹¹. La copie des images y est plus libre, les types iconographiques et stylistiques sont parfois modifiés et mis au goût du jour. Ce *codex*, pourvu d'une reliure au médaillon peint d'une figure de Diane chasseresse, pourrait être une commande intime d'Henri II pour sa maîtresse, la duchesse de Valentinois¹².

Ainsi, les miniatures médio-byzantines sont recopiées et adaptées dans deux milieux de production différents et semblent servir différentes fins. Si les miniatures du Grec 2736 sont très proches de celles du modèle byzantin, celles du Grec 2737 s'en éloignent indirectement d'un point de vue stylistique et iconographique en se détachant de leur modèle¹³. L'image byzantine se voit alors resémantisée servant de nouveaux dialogues et discours. Le contexte renaissant confère à ce

⁴ Le manuscrit n'est pas numérisé mais un fac-similé est effectué par ROMANO 1999.

⁵ OMONT 1894 relève les manuscrits donnés par le cardinal Bessarion à Saint-Marc de Venise. S'agissant de l'acte de donation, regarder LABOWSKY 1979, pp. 147-156.

⁶ Pour des informations sur l'activité du copiste Bartolomeo Zanetti, se référer à *RGK* II 45.

⁷ Voir la notice du manuscrit CARIU 2736 et se référer à la numérisation du manuscrit sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60005116>.

⁸ Le manuscrit aurait pu être copié pour Gian Francesco d'Asola si l'on considère son *ex-libris* effacé au f. 1r. Toutefois, le copiste semble aussi répondre à des commandes de l'ambassadeur Guillaume Pellicier et de François I^{er} (cf. *RGK* II 45).

⁹ Pour une description de la reliure voir LAFFITTE 2001, p. 114.

¹⁰ Voir la notice du manuscrit CARIU 2737 et se référer à la numérisation du manuscrit sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60005220>.

¹¹ Pour des informations sur l'activité du copiste Ange Vergèce, se référer à *RGK* II 3.

¹² Pour une description de la reliure voir LAFFITTE 2001, p. 177.

¹³ La filiation de ces manuscrits est pressentie par LAMEERE 1938. Notre travail de mémoire soutenu en juin 2025 sous la direction de Mme Ioanna Rapti à l'*École Pratique des Hautes Études* a permis de conclure sur une filiation directe, au regard des images, entre les trois manuscrits. Le Marc. gr. Z 479 est reproduit dans le Grec 2736, lequel est copié dans le Grec 2737.

mécanisme de copie un intérêt singulier, en ce qu'il éclaire les modalités de réception et d'usage de l'héritage antique par l'image byzantine.

Parcours de réflexions zoologiques et éthologiques, le poème d'Oppien est illustré de vingt-sept miniatures relatives à la séduction, à la reproduction sexuée et sexuelle, à la parturition et à la maternité, celle-ci étant souvent associée aux soins des petits. Rapprochées de la vie quotidienne et séculaire, elles sont l'occasion d'une construction particulière résonnant avec leur époque et leur lieu de production. De plus, fréquemment associées à la mythologie gréco-latine, ces images semblent constituer des objets de découvertes privilégiées et connaissent, dans les copies modernes, notamment dans le Grec 2737, des remaniements originaux.

Le poète utilise activement paraboles et comparaisons entre pratiques animale et humaine servant ce discours. La reproduction sexuée animale se voit ainsi comparée à celle humaine évoquant des pratiques rituelles anciennes intimes et mythiques, comme dans les vers 350 à 367 du premier livre :

Lorsque les rapides colombes vont à l'amour et unissent leur bec à celui de leur époux à la voix profonde, alors, l'éleveur de volatiles ourdit un glorieux stratagème. Près des femelles, il dispose plusieurs vêtements de pourpre multicolore et elles, lançant un regard à la dérobée, se réjouissent en leur cœur et donnent naissance à des enfants de la couleur de la pourpre marine.

De même, les Laconiens ont imaginé un sage stratagème pour leurs chères femmes lorsqu'elles sont grosses. Ils placent tout près d'elles de splendides beautés qu'ils ont peintes sur des tableaux, comme ces resplendissants éphèbes, parmi les mortels d'autrefois : Nirée, Narcisse, Hyacinthos à la forte lance, ou encore Castor au beau casque et Pollux qui tua Amykos et ces deux jeunes hommes, admirables parmi les bienheureux, Phébus à la couronne de laurier et Dionysos porteur de lierre. Elles se réjouissent en voyant ces aimables images et, frappées par cette beauté, elles donnent naissance à de beaux garçons¹⁴.

Ces vers sont illustrés par un cycle de trois miniatures drastiquement transformées dans le Grec 2737. Deux d'entre elles, liées directement à la parturition, l'une au pré-partum et l'autre au post-partum – excluant la représentation directe et violente de l'accouchement – interrogent singulièrement l'adaptation du témoin byzantin, et, au fil des copies, de sa mise en image du texte antique.

¹⁴ L'ALLIER 2009, pp. 60-61.

La première image de ce court cycle présente la femme de Laconie enceinte devant quatre héros, a priori ceux mentionnés par Oppien dans son poème : Nirée, Narcisse, Hyacinthos et Castor¹⁵. Dans le Marcianus (fig. 1) et le Grec 2736 (fig. 2), la Laconienne, présentée de trois-quarts face, est couverte d'une robe rose et d'un *maphorion* violet. Trônant sur un siège à haut dossier¹⁶, elle contemple les quatre figures masculines apparaissant de face casquées et cuirassées, avec lance et bouclier, évoquant l'équipement de dieux guerriers dans certains bas-reliefs romains¹⁷. La posture frontale des héros évoque la disposition des saints dans les ménologes¹⁸, et les cuirasses moulées, associées au *paludamentum* et aux hautes bottes, celles des représentations de saints militaires¹⁹. D'une autre façon, l'équipement des héros du Grec 2737 (fig. 3) est clairement modifié : de courtes tuniques remplacent les dalmatiques à col et *orbiculi*, que portent les deux héros disposés au centre. Quant à la femme laconienne, son habit est repensé en une robe rose, cintrée sous la poitrine et aux manches bleues cernées de fils d'or, qui évoque la mode contemporaine de la production du manuscrit²⁰. Le trône – sobre et doté d'un emmarchement rectangulaire dans le Marcianus et le Grec 2736 – se transforme en un siège à haut dossier terminé par des volutes et accompagné d'accoudoirs ornés de motifs végétaux et de cuirs découpés. Ces éléments décoratifs, motifs prisés antiquisants du répertoire italianisant, sont appréciés dans les représentations architecturales et les objets d'art contemporains²¹. Tout autant adapté à un goût contemporain, un coussin bleu roi cousu de fils d'or prend place sous les pieds de la jeune femme²². Ces transformations vestimentaires et

¹⁵ L'ALLIER 2009, p. 61. L'identification des héros varie selon les chercheurs. D'après FURLAN 1988, p. 29, les héros sont de gauche à droite : Nirée, Narcisse, Hyacinthe et Castor. Selon SPATHARAKIS 2004, pp. 56-58, par contre, les héros semblent être de gauche à droite : Castor, Hyacinthe, Narcisse et Nirée.

¹⁶ SPATHARAKIS 2004, p. 57 n. 116 compare la figure féminine au portrait d'Élisabeth au f. 159r d'un manuscrit conservé à la *Biblioteca Apostolica Vaticana*, daté de la seconde moitié du XII^e siècle : le Vat. gr. 1162.

¹⁷ SPATHARAKIS 2004, pp. 56-58 fig. 236 : les héros en armure sont comparés au dieu Mars représenté sur l'autel de Domitius Ahenobarbus daté de la seconde moitié du premier siècle conservé au département des Antiquités grecques, étrusques et romaines du musée du Louvre (n° LL 399).

¹⁸ WEITZMANN 1951, pp. 109-110 et 147-148 figg. 120 et 121, ainsi que SPATHARAKIS 2004, p. 56 n. 117, évoquent déjà ce rapprochement. Voir par exemple le *Ménologe* Par. gr. 580 (XI^e siècle), f. 2v.

¹⁹ Pour des considérations sur le vêtement et l'équipement byzantin, voir par exemple : HOUSTON 1947, pp. 120-161 ; sur l'armure, voir figg. 142 et 143.

²⁰ Cette robe pourrait évoquer allusivement la mode vestimentaire nobiliaire et princière des XV^e et XVI^e siècles en France au regard des travaux d'ENLART 1916 (se référer surtout aux chapitres VI, « Le vêtement au XV^e siècle jusqu'à la mort de Louis XI » [pp. 97-112] et VII, « Le costume du règne de Charles VIII à celui d'Henri IV » [pp. 113-119] du livre I).

²¹ Regarder entre autres THIRION 1998, pp. 163-169, TABURET-DELAHAYE 2010, catt. 148a et 148b. Regarder aussi les cartouches de frontispices de manuscrits, par exemple le Par. fr. 2848 : François I^{er} dans le *Recueil des rois de France* de Jean du Tillet, illustré par le Maître de Henri II (f. 150r).

²² Ce coussin fait écho aux parures textiles mobilières contemporaines. Se rapporter à VRAND 2019, MANE 1999, pl. V, et THIRION – CREPIN-LEBLOND 2002.

dans le mobilier traduisent une tension dans les choix opérés par le peintre, entre historicisation de certains détails et attachement à une mode contemporaine.

D'autre part, le Grec 2737 propose d'identifier clairement les héros par des inscriptions « κάστωρ » (Castor), « νάρκισσος » (Narcisse), « ὑάκινθος » (Hyacinthos), « νιρέα » (Nirée)²³. En écho au travail de la pierre, les héros sont traités comme des antiquités, ce qui n'est pas sans lien avec le goût contemporain de cette production pour la statuaire, en particulier gréco-romaine, ses reproductions et ses copies disponibles, qui transitent entre l'Italie et la France²⁴. Quant à la femme laconienne, la rondeur prononcée de son ventre met en évidence sa condition. Engageant une nouvelle mise en image qui s'inspire du schéma proposé par la copie du manuscrit byzantin, ces remaniements paraissent exprimer une fidélité au texte. Disposés sur un piédestal en monochromie de blanc à l'instar de statues, les héros deviennent des images, des représentations et non de véritables individus, ainsi que le mentionne le texte évoquant au vers 360 des « πινάκεσι » (peintures)²⁵. Si rien n'indique précisément la maîtrise du grec par le peintre ou par celui qui conçoit le cycle, une connaissance générale du texte semble probable et éclaire les modalités d'organisation de la copie. De surcroît, le rituel intime représenté évolue avec l'ajout d'un petit bouquet de fleurs dans les mains de la Laconienne. La fleur, très présente dans l'ornementation manuscrite à la fin de la période médiévale en Occident, jouit continuellement d'un statut singulier²⁶ : associée à l'amour et à la beauté, notamment féminine, elle constitue souvent un cadeau amoureux et symbolise la chambre nuptiale²⁷. Cette addition n'est pas un *unicum* et notons qu'au premier livre d'Oppien, une rose²⁸ est ajoutée par rapport à l'image byzantine²⁹ dans les mains d'un jeune marié au sein d'un cortège nuptial dans le Grec 2737³⁰.

²³ SPATHARAKIS 2004, pp. 56-58 identifie sans doute les héros représentés dans le Marcianus grâce aux inscriptions les désignant dans le Grec 2737.

²⁴ Voir entre autres HASKELL – PENNY 1981 (pour Narcisse : pp. 94, 145, 293 et fig. 139 ; pour Castor : pp. 191-193 et fig. 87), BOBER – RUBINSTEIN 2010 (pour Castor : pp. 171-174).

²⁵ Voir MAIR 1963, pp. 38-39, et L'ALLIER 2009, p. 61.

²⁶ Se rapporter par exemple à JORET 1892, p. 437. Pour l'ornementation manuscrite, voir par exemple les ff. 27r et 31r du Par. lat. 9474, dit *Grandes Heures d'Anne de Bretagne* (Tours, vers 1503-1508), enluminé par Jean Bourdichon.

²⁷ JORET 1892, pp. 95-99 ; durant l'Antiquité gréco-latine, « associées aux cultes des Dieux, les fleurs et surtout la rose le furent aussi aux fêtes de l'Hymen » (p. 95). La culture de ces fleurs serait encouragée à la fin de la période médiévale, par les jeunes femmes mais aussi par leurs maris (cf. JORET 1892, pp. 183 et 289).

²⁸ Pour des considérations sur la rose, se référer à MÂLE 1910, pp. 45-47, GOODY 1994, pp. 126-127, et FISHER 2011, pp. 20-33.

²⁹ Voir ROMANO 1999, f. 12v.

³⁰ Voir Par. gr. 2737, f. 11v.

Ces ajouts et modifications iconographiques contribuent à actualiser la représentation en l'adaptant aux pratiques culturelles de la fin de la période médiévale et du début de la Renaissance en Occident, notamment en France, tout en révélant une connaissance fine du sujet représenté, quitte à s'éloigner du modèle.

La deuxième miniature représente les dieux Dionysos et Apollon devant une femme ayant accouché, sans doute la Laconienne. La présence de ces deux divinités dans le poème, notamment celle de Dionysos, n'est pas étonnante si l'on considère la postérité de son culte, au Proche-Orient par exemple³¹. Dans le Marcianus (fig. 4) et le Grec 2736 (fig. 5), les deux divinités, arborant respectivement des branches de lierre et de laurier, se tiennent debout devant la parturiente allongée. Cette composition fait écho au schéma iconographique régulier utilisé par exemple pour la nativité ou la naissance de la Vierge durant la période médio-byzantine, lui-même tiré de types iconographiques plus anciens³². Une femme accompagne généralement la jeune mère allongée sur une couche ovoïde, lui présente l'enfant assurant sa viabilité, ou baigne le nouveau-né, souvent au-devant d'éléments architecturés.

Dans le Grec 2737 (fig. 6), la composition se voit entièrement retravaillée par l'artiste. La parturiente vient d'accoucher dans une chambre aux murs de pierres blanches et plafond de bois à caissons, construite en profondeur par une porte surmontée d'un fronton au dernier plan. Assise, elle tient son enfant dans les bras sur un lit à baldaquin. Derrière le lit, une femme la seconde. Au milieu de la pièce, un chien blanc est assis sur le carrelage de tessons roses et verts. La partie gauche abrite un meuble sur un haut piétement – sans doute une cheminée – surmonté d'un tableau au cadre et fond doré³³. Dionysos et Apollon, miniaturisés et cuirassés, y figurent désignés par l'inscription à l'encre rouge les surmontant « Φοῖβος καὶ Διόνυσος » (Phébus/Apollon et Dionysos). Le dispositif intérieur évoque plusieurs représentations contemporaines en Occident, tant de la pièce à coucher que de l'espace domestique. L'organisation spatiale de la pièce, son pavement carrelé et la présence du chien, trouvent des parallèles dans une pléthore de scènes d'intérieurs figurés³⁴. Le lit et son voilage – pièce

³¹ Pour le culte de Dionysos, voir SOLER 2006, pp. 77-89.

³² S'agissant de l'iconographie du cycle de la nativité et de celui de la naissance de la Vierge, se référer entre autres à UNDERWOOD 1975, notamment à deux chapitres de Jacqueline Lafontaine-Dosogne (pp. 161-194 et 195-241, respectivement « Iconography of the Cycle of the Life of the Virgin » et « Iconography of the Cycle of the Infancy of Christ »). Voir aussi LAFONTAINE-DOSOGNE 1964, pp. 91-121.

³³ Ce meuble, peut-être une cheminée surmontée d'un tableau, n'est pas sans rappeler armoires, coffres, cabinets, ainsi que buffets et dressoirs de la fin de la période médiévale et de la Renaissance (voir THIRION 1998, pp. 74-83 et 94-125).

³⁴ Au sujet de la chambre, et de son organisation notamment mobilière, au Moyen Âge et à la Renaissance, se référer par exemple à THIRION 1998, pp. 55-61, 85-87 et 150-159, THIRION – CREPIN-LEBLOND 2002, pp. 19-39, CURRIE 2006, pp. 45-67, CHATENET – GIRAULT 2010, pp. 77-94. Pour une représentation de la chambre voir TOULET 2001, pp. 10-11

d'ameublement royal – évoque même un intérieur princier³⁵. Toutefois, ce schéma fait principalement écho aux représentations du post-partum élaborées et diffusées notamment au XVI^e siècle, à la faveur de l'essor des traités d'obstétrique au début de l'époque moderne³⁶. Dans une chambre d'accouchement, la parturiente est épaulée par une ou plusieurs sage-femmes ou assistantes³⁷. Ces dernières lui présentent le nouveau-né nu ou emmaillotté ou lui font prendre un bain, tandis que la mère, dont les traits signifient la fatigue, est à demi-allongée dans un lit à baldaquin comme sur le frontispice de l'édition allemande de 1524 du *Rosengarten*³⁸, premier traité obstétrique illustré d'Euchaire Rösslin parut dès 1513³⁹, traduit très rapidement en plusieurs langues. Via le livre et sa gravure, ces images pourraient être connues du peintre et servir de modèle.

L'image des deux dieux cuirassés juvéniles dans un tableau est aussi repensée, évoquant leur miniaturisation sur plusieurs *media*, comme dans des bas-reliefs romains et des représentations contemporaines⁴⁰. Plusieurs attributs leur sont aussi ajoutés : Dionysos tient des branches de lierre et des ceps de vigne, Apollon du laurier et une lyre gît à ses pieds. La multiplication d'attributs pourrait résonner avec une volonté d'exhaustivité du peintre ou du commanditaire. Les modifications et transformations de ces divinités s'éloignent de celles de la période médiévale occidentale pour se rapprocher peut-être davantage de leur appréciation au tournant du XVI^e siècle. De plus, la présence de Dionysos dans la salle d'accouchement n'est pas sans rappeler l'association de cette divinité à la

(au f. 5v du manuscrit 388 du Musée Condé de Chantilly intitulé *Histoire d'amour en images*) et CHATENET – GIRAULT 2010, figg. 13 et 30.

³⁵ S'agissant du lit et de sa parure textile, voir VRAND 2019, nn. 8 et 9, MANE 1999 et THIRION – CREPIN-LEBLOND 2002.

³⁶ Au sujet des traités d'obstétrique du début de l'époque moderne, leur application et leur réception, voir par exemple WORTH-STYLIANOU 2007, KING 2007, MCCLIVE – PELLEGRIN 2010, pp. 167-181 n. 3.

³⁷ Concernant l'organisation de l'accouchement et la place qu'y tiennent les sage-femmes, notamment au début de l'époque moderne, se référer entre autres à GÉLIS 1988, pp. 21-31, LAURENT 1989, pp. 171-172, MARLAND 1993, WHALEY 2011, pp. 91-111, MCCLIVE – PELLEGRIN 2010, pp. 167-181, HOPWOOD 2018, pp. 153-166.

³⁸ Pour une représentation de la salle d'accouchement, voir aussi le frontispice du graveur Jost Amman de l'édition du *De conceptu et generatione hominis* de Jacob Rueff de 1580 publiée par Sigmund Feiebarend à Francfort-sur-le-Main (RUEFF 1580). Se référer aussi à PAISEY 2002, p. 341.

³⁹ Voir RÖSSLIN 1513. Pour une étude du traité, se rapporter à WORTH-STYLIANOU 2007 (aux pp. 44-46 pour la multiplication des ouvrages obstétriques en langue vernaculaire).

⁴⁰ S'agissant des représentations antiques ou contemporaines de divinités miniaturisées connues et circulant dans l'Occident de la Renaissance, se référer à HASKELL – PENNY 1981, pp. 172-177 (pour Phébus-Apollon) 335-337 et 256-257 (pour Dionysos/Bacchus), et BOBER – RUBINSTEIN 2010, pp. 74-77 (pour Phébus-Apollon) et 117-141 (pour Dionysos/Bacchus). De plus, cette miniature n'est pas un *hapax*, la divinité de l'amour, Éros, est aussi miniaturisé dans l'ensemble du cycle illustré des *Cynégétiques* dans le Grec 2737 (cf. ff. 29v et 30r). Pour des figurations connues d'Éros à cette période, voir BOBER – RUBINSTEIN 2010, pp. 98-99 et 99-101 figg. 50 et 51.

fertilité et à la fécondité durant la période médiévale et renaissante en Occident⁴¹. Ce tableau pourrait aussi faire écho aux plateaux d'accouchées dont plusieurs exemplaires semblent accueillir des types iconographiques profanes⁴². Le rite ancien subit ainsi un processus d'actualisation, de distanciation mais aussi de mystification par l'artiste du Grec 2737.

D'autre part, à l'instar de la miniature précédente, la mise en abyme picturale de ces figures pourrait être en accord avec le texte mentionnant les images des divinités. Cette mise en image des dieux évoque étonnamment la traduction latine des *Cynégétiques* par Adrien Turnèbe et publié par Guillaume Morel en 1555 écrivant « pictas in tabulis » (peints des tableaux)⁴³. Considérant les relations étroites qu'entretient Ange Vergèce avec le milieu des libraires, un lien entre ces deux productions est à considérer⁴⁴. Le peintre, ou celui qui conçoit le cycle illustré, pourrait aussi avoir accès à cette traduction latine pour la mise en image du texte.

De plus, le Grec 2737 accueille d'autres indications rubriquées à l'encre rouge de la main d'Ange Vergèce dans les marges de ces deux miniatures⁴⁵ : pour la première « + ὁμοιώματα ιστορικά » (images qui concernent l'histoire/images historiques), la seconde « + ὁμοίωμα » (image/objet ressemblant). Chargeant les images d'une dimension temporelle historique, le rite est distancié et historicisé. Ces annotations pourraient répondre à une volonté d'exhaustivité et de restitution d'un patrimoine antique. La dimension comparative des inscriptions, notamment « + ὁμοίωμα » (image/objet ressemblant), dans la deuxième miniature étudiée, soulève la question de la copie. Si les indications figurant dans les images, comme les noms des héros dans la première miniature (fig. 3), semblent avoir été ajoutées postérieurement à l'exécution de la peinture, les inscriptions marginales pourraient aussi être le résultat d'une intervention ultérieure. Au regard des

⁴¹ DUHL 2024, pp. 20-31. Bacchus, très souvent représenté enfant, est associé à la fertilité et la fécondité, comme dans le camerino du duc de Ferrare Alphonse d'Este, où la rhétorique bacchique nourrit un discours faisant du vin un allié de l'union, de la concorde et de la fécondité (voir MOREL 2010).

⁴² Plusieurs de ces plateaux, félicitant la parturiente après son accouchement, sont historiés, représentant souvent une naissance et/ou d'autres types iconographiques profanes liés au triomphe de l'amour. Voir par exemple les n° 144-1869 du *Victoria and Albert Museum* (MUSACCHIO 1999, pp. 69-70, 72 et figg. 51 et 56). Se référer aussi à MÜNTZ 1894 et CURRIE 2006.

⁴³ Voir MOREL 1555, p. 138.

⁴⁴ L'écrivain ordinaire du roi, le Crétois Ange Vergèce, est notamment connu pour être l'auteur des caractères typographiques des Grecs du roi de Claude Garamont commandés par l'intermédiaire de Robert Estienne pour le roi de France. Proche des lecteurs royaux ainsi que d'Adrien Turnèbe, l'imprimeur royal pour le grec, il bénéficie aussi d'un accès privilégié à la Bibliothèque de Fontainebleau et semble avoir été actif dans l'élaboration de plusieurs éditions princeps (voir CALVIÉ 2023).

⁴⁵ Je tiens à remercier vivement Brigitte Mondrain, directrice d'études à l'*École Pratique des Hautes Études*, pour ces conseils paléographiques et pour avoir confirmé l'identification de la main d'Ange Vergèce dans ces inscriptions marginales.

pratiques de copies contemporaines, elles pourraient correspondre à des indications associées à un recueil de modèles. En effet, l'hypothèse que ce manuscrit ait été considéré comme une banque d'images n'est pas impossible. Toutefois, ces annotations peuvent aussi être envisagées comme antérieures à la copie des peintures. Dans ce cas, elles pourraient être des références à des modèles disponibles pour l'artiste, manuscrits ou imprimés. Une miniature du Grec 2737⁴⁶, représentant une procession équestre à la place des chevaux de Nisae en Médie du manuscrit byzantin⁴⁷, conforte cette hypothèse. Différant radicalement du Grec 2736⁴⁸, sans trouver de parallèle dans le reste du cycle illustré, et jouxtant l'inscription « παράδειγμα » (modèle / exemple), cette illustration pourrait témoigner de l'utilisation de modèles. Étayant cette hypothèse, les miniatures accompagnées de ces notes⁴⁹ paraissent être les objets prisés d'une adaptation par le peintre, intimant de potentielles instructions et recommandations de copie. Ces inscriptions semblent aussi notifier une relation étroite entre artiste et copiste, ce dernier pouvant peut-être aider à la conception des images.

Ces deux illustrations et leurs adaptations témoignent de la compréhension de l'image médiévale ainsi que d'une volonté de suivre les schémas byzantins et les rites représentés dans le *Marcianus*, interrogeant l'autorité du modèle. Toutefois, elles révèlent aussi une mise au goût du jour et une distanciation vis-à-vis du témoin byzantin, notamment par la mise en abyme et l'actualisation du cadre spatio-temporel dans les manuscrits « modernes » des *Cynégétiques*, particulièrement dans celui copié par le Crétois Ange Vergèce. Cette transformation atteste d'une compréhension et d'un intérêt pour le sujet antique, ses pratiques rituelles et coutumières, afin d'en offrir une représentation exhaustive, notamment par l'ajout d'attributs. Elle interroge la connaissance générale ou particulière du texte d'Oppien ou de ses traductions par le peintre ou celui qui le guide. La transformation plastique et iconographique témoigne de la perméabilité du peintre avec des images contemporaines manuscrites ou imprimées, souvent liées à la parturition, et participe intrinsèquement d'une actualisation du schéma byzantin et d'une légitimation de ces pratiques très anciennes, mythiques, narrées par Oppien. Ces images, abordant un mythe et un rite associé à l'intime, à la vie quotidienne et coutumière, semblent avoir été privilégiées dans cette reconstruction. L'image, actualisée, s'élabore à partir d'un antique rêvé et restauré, témoin d'une esthétique prisée en Italie et en France au XVI^e siècle, mais aussi de discussions et d'images scientifiques contemporaines.

⁴⁶ Voir Par. gr. 2737, f. 10v.

⁴⁷ Voir ROMANO 1999, f. 11v.

⁴⁸ Voir Par. gr. 2736, f. 9r.

⁴⁹ Ces inscriptions marginales ne sont pas un *unicum* et parcourent bien d'autres illustrations du manuscrit, souvent celles associées à la mythologie gréco-latine (voir, par exemple, POIRÉ à paraître).

Figures



Fig. 1 : Marc. gr. Z 479, *Cynégétiques* du pseudo-Oppien, monastère de Galakrenai, XI^e siècle
F. 13v : Laconienne devant quatre héros (© ROMANO 1999)



Fig. 2 : Par. gr. 2736, *Cynégétiques* du pseudo-Oppien, première moitié du XVI^e siècle
F. 11r : Laconienne devant quatre héros (© Gallica/Bibliothèque nationale de France)



Fig. 3 : Par. gr. 2737, *Cynégétiques* du pseudo-Oppien, 1554
 F. 12v : Laconienne devant quatre héros (© Gallica/Bibliothèque nationale de France)



Fig. 4 : Marc. gr. Z 479, *Cynégétiques* du pseudo-Opian, monastère de Galakrenai, XI^e siècle
 F. 14r : Laconienne accouchant devant Dionysos et Apollon (© ROMANO 1999)



Fig. 5 : Par. gr. 2736, *Cynégétiques* du pseudo-Oppien, première moitié du XVI^e siècle
F. 11v : Laconienne accouchant devant Dionysos et Apollon (© Gallica/Bibliothèque nationale de France)



Fig. 6 : Par. gr. 2737, *Cynégétiques* du pseudo-Oppien, 1554
F. 13r : Laconienne accouchant devant Dionysos et Apollon (© Gallica/Bibliothèque nationale de France)

Bibliographie

Éditions textuelles

- L'ALLIER 2009 L. L'ALLIER (ed.), *L'Art de la chasse : cynégétiques*, Paris 2009
- MAIR 1963 A.W. MAIR (ed.), *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, Londres 1963
- MOREL 1555 G. MOREL (ed.), *De piscibus libri V. Ejusdem De venatione libri IIII*, Paris 1555
- RÖSSLIN 1513 E. RÖSSLIN (ed.), *Der Schwangern Frauen und hebamen Rosengarten*, Strasbourg 1513
- RUEFF 1580 J. RUEFF (ed.), *De conceptu et generatione hominis*, Francfort 1580

Catalogues de bibliothèque

- CARIOU 2736 M. CARIOU, *Grec 2736*, in *Archives et Manuscrits de la BnF*, <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc12465n> (consulté 25/05/2026)
- CARIOU 2737 M. CARIOU, *Grec 2737*, in *Archives et Manuscrits de la BnF*, <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc12466w> (consulté 25/05/2026)
- FURLAN 1988 I. FURLAN, *Codici greci illustrati della Biblioteca Marciana*, I-V, Milan-Padoue 1988
- LABOWSKY 1979 L. LABOWSKY, *Bessarion's library and the Biblioteca Marciana: six early inventories*, Rome 1979
- OMONT 1894 H. OMONT, *Inventaire des manuscrits grecs et latins donnés à Saint-Marc de Venise par le cardinal Bessarion en 1468*, *Revue des Bibliothèques*, 4/1894, pp. 129-187

Catalogues d'exposition

- TABURET-DELAHAYE 2010 E. TABURET-DELAHAYE – G. BRESC-BAUTIER – T. CREPIN-LEBLOND (ed.), *France 1500 : entre Moyen Âge et Renaissance (Paris, Grand Palais, 6 octobre 2010-11 janvier 2011)*, Paris 2010

THIRION – CREPIN-LEBLOND 2002 J. THIRION – T. CREPIN-LEBLOND (ed.), *Parures d'Or et de Pourpre : le mobilier à la cour des Valois (Blois, Château de Blois, 15 juin-30 septembre 2002)*, Paris-Blois 2002

TOULET 2001 E. TOULET (ed.), *L'art du manuscrit de la Renaissance en France (Chantilly, Musée Condé, 26 septembre 2001-7 janvier 2002)*, Paris-Chantilly 2001

Littérature secondaire

BOBER – RUBINSTEIN 2010 P.P. BOBER – R. RUBINSTEIN, *Renaissance Artists and Antique Sculpture. A Handbook of Sources*, Londres-Turnhout 2010

CALVIÉ 2023 L. CALVIÉ, *Ange Vergèce († 1569) et les impressions au basilic*, Bulletin du Bibliophile, 379.1/2023, pp. 66-88

CHATENET – GIRAULT 2010 M. CHATENET – P-G. GIRAULT, *Fastes de cour : les enjeux d'un voyage princier à Blois en 1501*, Rennes 2010

CURRIE 2006 E. CURRIE, *Inside the Renaissance House*, Londres 2006

DUHL 2024 O.A. DUHL (ed.), *Bacchus entre Moyen Âge et Renaissance (1100-1600) : métamorphoses d'un dieu antique*, Actes du colloque, (Dijon, Université de Bourgogne, 28-29 novembre 2019), Dijon 2024

ENLART 1916 C. ENLART, *Le Costume. Manuel d'archéologie française depuis les Mérovingiens jusqu'à la Renaissance*, I-III, Paris 1916

FISHER 2011 C. FISHER, *Flowers of the Renaissance*, Londres 2011

GÉLIS 1988 J. GÉLIS, *La sage-femme ou le médecin : une nouvelle conception de la vie*, Paris 1988

GOODY 1994 J. GOODY, *La Culture des fleurs*, Paris 1994

HASKELL – PENNY 1981 F. HASKELL – N. PENNY, *Pour l'amour de l'antique, la statuaire gréco-romaine et le goût européen, 1500-1900*, Paris 1981

HOPWOOD 2018 N. HOPWOOD – R. FLEMMING – L. KASSELL (ed.), *Reproduction: Antiquity to Present Day*, Cambridge 2018

HOUSTON 1947 H.G. HOUSTON, *Ancient Greek, Roman and Byzantine Costume and Decoration*, Londres 1947

- JANIN 1975 R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins : Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique*, Paris 1975
- JORET 1892 C. JORET, *La Rose dans l'Antiquité et au Moyen Âge : histoire, légendes et symbolisme*, Paris 1892
- KING 2007 H. KING, *Midwifery, Obstetrics and the Rise of Gynaecology: the Uses of the Sixteenth-Century Compendium*, Abingdon 2007
- LAFFITTE 2001 M-P. LAFFITTE, *Reliures royales du département des manuscrits (1515-1559)*, Paris 2001
- LAFONTAINE-DOSOGNE 1964 J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident*, Bruxelles 1964
- LAMEERE 1938 W. LAMEERE, *Apamée de Syrie et les Cynégétiques du Pseudo-Oprien dans la miniature byzantine*, Bulletin de l'Institut historique belge de Rome, 19/1938, pp. 1-22
- LAURENT 1989 S. LAURENT, *Naître au Moyen Âge. De la conception à la naissance : la grossesse et l'accouchement (XII^e-XV^e siècle)*, Paris 1989
- MÂLE 1910 E. MÂLE, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France : étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris 1910
- MANE 1999 P. MANE, *Le lit et ses tentures d'après l'iconographie du XIII^e au XV^e siècle*, Mélanges de l'École française de Rome, 1/1999, pp.1-111
- MARLAND 1993 H. MARLAND (ed.), *The Art of Midwifery: Early Modern Midwives in Europe*, Londres-New York 1993
- MCCLIVE – PELLEGRIN 2010 C. MCCLIVE – N. PELLEGRIN (ed.), *Femmes en fleurs, femmes en corps : sang, santé, sexualités du Moyen Âge aux Lumières*, Saint-Étienne 2010
- MONDRAIN 2013 B. MONDRAIN, *Le cardinal Bessarion et la constitution de sa collection de manuscrits grecs – ou comment contribuer à l'intégration du patrimoine littéraire grec et byzantin en Occident*, in C. MÄRTL – C. KAISER – T. RICKLIN (ed.), « *Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus* » : *Bessarion zwischen den Kulturen*, Berlin-Boston 2013, pp. 187-202

- MOREL 2010 P. MOREL, *Dionysisme, tempérance et épicurisme dans le camerino d'Alphonse d'Este*, Studiolo, 8/2010, pp. 57-73
- MÜNTZ 1894 E. MÜNTZ, *Les plateaux d'accouchées et la peinture sur meubles du XIV^e au XVI^e siècles*, Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot, 1.2/1894, pp. 203-232
- MUSACCHIO 1999 J.M. MUSACCHIO, *The Art and Ritual of Childbirth in Renaissance Italy*, New Haven-Londres 1999
- PAISEY 2002 D. PAISEY, *Catalogue of German printed books to 1900*, Londres 2002
- POIRÉ à paraître E. POIRÉ, *D'Antioche à Fontainebleau : les divinités chasseresses des Cynégétiques d'Oppien*, in C. GAULLIER-BOUGASSAS (ed.), *Les nouvelles vies des divinités grecques en Europe, textes et images. 1300 à 1450*, Turnhout [à paraître]
- ROMANO 1999 J.A. ROMANO, *Cynegetica : tratado de caza e pesca, [Biblioteca nazionale Marciana, Venezia, Cod. Gr. Z.479 (=881)]*, Valence 1999
- SOLER 2006 E. SOLER, *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C. : pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beyrouth 2006
- SPATHARAKIS 2004 I. SPATHARAKIS, *The Illustrations of the Cynegetica in Venice. Codex Marcianus Graecus Z 479*, Leyde 2004
- THIRION 1998 J. THIRION, *Le Mobilier du Moyen Âge et de la Renaissance en France*, Dijon 1998
- UNDERWOOD 1975 P.A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami, IV: Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background*, Princeton 1975
- VRAND 2019 C. VRAND, *Le lit royal à l'aube de la Renaissance*, In Situ, 40/2019, <http://journals.openedition.org/insitu/22676> (consulté 6/4/2026)
- WEITZMANN 1951 K. WEITZMANN, *Greek Mythology in Byzantine art*, Princeton 1951
- WHALEY 2011 L.A. WHALEY, *Women and the Practice of Medical Care in Early Modern Europe*, Basingstoke-New York 2011
- WORTH-STYLIANOU 2007 V. WORTH-STYLIANOU, *Les traités d'obstétrique en langue française au seuil de la modernité : bibliographie critique des « Divers travaux » d'Euchaire Rösslin (1536) à l'« Apologie de Louyse Bourgeois sage-femme » (1627)*, Genève 2007

ZORZI 2002

M. ZORZI, *Bessarione e i codici Greci*, in G. BENZONI (ed.), *L'eredità Greca e l'Ellenismo Veneziano*, Florence 2002, pp. 93-121

