

NEW EUROPE COLLEGE
REGIONAL PROGRAM



Les cultes des saints souverains et
des saints guerriers et l'idéologie du
pouvoir en Europe Centrale et Orientale

Actes du colloque international
17 janvier 2004,
New Europe College, Bucarest

Volume coordonné par
Ivan BILIARSKY et
Radu G. PĂUN

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2007 – New Europe College

ISBN 978-973-88304-1-7

New Europe College

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro

tel: (+40-21) 327.00.35; fax: (+40-21) 327.07.74

« POUR LA LOI DES ANCÊTRES » : SOURCES BIBLIQUES ET TRADITIONS LITTÉRAIRES DES RÉCITS SUR LA MORT DE CONSTANTIN BRANCOVAN

Radu G. PĂUN

A la différence de leurs voisins¹, les monarchies moldave et valaque n'ont pas consacré et vénéré de saints souverains ; aucun prince, qu'il fût vaillant militaire ou pieux protecteur d'églises, n'a reçu cet honneur posthume. Il est tout aussi difficile de parler de saints protecteurs de la dynastie, peut-être parce que l'idée dynastique même revêtait une logique particulière dans les Pays Roumains².

Brancovan n'y fait pas exception, même si la place détenue par le saint empereur Constantin dans « l'imaginaire de la Cour » peut être soutenue avec des arguments convaincants³. Mais il est également, à côté d'Etienne le Grand, l'un des deux princes canonisés par l'Eglise Orthodoxe roumaine en 1992. Si, pour le premier, ce furent ses exploits anti-ottomans qui l'ont propulsé au rang des saints, pour Brancovan cette décision s'explique en premier lieu par le tragique de sa mort, le 15 août 1714 à Constantinople, sous le glaive du bourreau ottoman. Le bref récit hagiographique inséré dans les *Vies des Saints du mois d'août* (il est commémoré le 16 août) met un accent fort sur le sacrifice du prince et de ses fils :

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

« pour la foi orthodoxe **qu'ils dont témoigné et qu'ils n'ont pas abandonnée même devant le bourreau païen** » (c'est nous qui soulignons).

Ainsi, dit l'hagiographe, après avoir régné 25 ans en toute excellence, le prince reçut la sainte couronne du martyr « selon l'oeconomie de Dieu »⁴.

Dans les *Vies* brèves ou longues en usage dans les différentes églises orthodoxes roumaines du monde, l'épisode en question structure tout le récit et fait figure d'argument décisif de la canonisation⁵.

Illustration éclatante de la même scène, la fresque qui se trouve à l'entrée de la nouvelle église de Sâmbăta, la fondation transylvaine de Brancovan, refaite et repeinte après 1990, présente l'événement d'une manière particulièrement saisissante, offrant aux yeux des fidèles une vraie galerie de saints roumains, tous canonisés au XX^e siècle. Exemple éclairant d'une nouvelle iconographie religieuse qui tranche à la tradition, elle met encore une fois en évidence la confusion entre foi orthodoxe et patriotisme, reflet tardif mais tenace des idées romantiques du XIX^e siècle⁶.

L'allusion de l'hagiographe renvoie au moment où, selon l'usage ottoman, le Sultan aurait promis la vie aux fils de Brancovan en échange de leur conversion à l'islam. Cette coutume ottomane a réellement existé et constitue un *topos* des *Vies* des néo-martyrs⁷. Elle prolonge en effet une ancienne tradition arabe, à retrouver en Espagne, par exemple, où les autorités musulmanes pouvaient accorder aux « renégats » cette dernière chance de regagner la juste voie⁸.

1. Le silence des contemporains. Pourtant, les sources qui se réfèrent à l'exécution du prince et de ses fils insistent rarement sur la dernière épreuve qu'ils ont dû affronter. Les rapports

diplomatiques, par exemple – inventoriés par Andrei Pippidi⁹ et complétés par Paul Cernovodeanu¹⁰ –, n'en disent rien, à une seule exception près¹¹. Les chroniques valaques sont tout aussi silencieuses et il est particulièrement étonnant d'observer que la chronique anonyme (*Anonimul Brâncovenesc*), qui autrement ne manque aucune occasion de glorifier son prince, n'y fait pas mention, se contentant seulement d'enregistrer l'exécution¹². Qui plus est, aucune notice marginale manuscrite n'enregistre cet événement, pourtant particulièrement frappant¹³. Le souvenir de la fin tragique du voïévode perdura toutefois dans les milieux politiques de Valachie et les voyageurs étrangers en firent état encore dans les années 1770-1780¹⁴.

À une seule exception près, les chroniques rimées sont tout aussi silencieuses là-dessus. Leur éditeur, D. Simonescu, en établit un texte « canonique » partant du manuscrit roumain 2150 BAR, qui, selon lui, présenterait « la plus complète version conservée », tout en considérant que les copistes ultérieurs n'avaient pas opéré des modifications « de contenu »¹⁵. Or, cette affirmation est facilement contredite par la mise en parallèle de la version « canonique » et de celle, plus tardive (1809), publiée par I. Bianu, autrement connue et citée par Simonescu. Au moment où ils apprennent leur condamnation, les quatre fils s'adressent à leur père (nous reproduisons la version Simonescu et les rajouts de la version Bianu en italiques) :

« Ce vom să ne facem, tăculiță, / Că vom să ne pristăvim /
Și de lume ne lipsim / *Și iară-n taină grăia / Tatâne său și*
zicea : / *Lasă ne să ne turcim,* / *Ca zilele să lungim* »
(Dis-nous, père, qu'est-ce qu'on va faire ? / Nous allons
perdre la vie / Et quitter ce monde d'ici / *Et puis ils parlent*
à voix basse / Permetts-nous de nous faire Turcs / Pour
prolonger nos jours)¹⁶.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

L'épisode en question peut cependant être retrouvé dans certaines annales moldaves et grecques. Les deux variantes de la chronique de Neculce, (l'une écrite par l'auteur et l'autre compilée par son neveu, Joasaph Luca) et celle attribuée à Pseudo-Muste en font mention. On y ajoute le *Catalogue historique des gens illustres du XVIII^e siècle...*, écrit par Constantin Dapontès autour de 1780¹⁷. Ce sont finalement ces sources de seconde main qui ont imposé ce scénario dramatique dans la tradition littéraire, historique et hagiographique moderne, tout en concentrant l'entière « odeur de sainteté » du sacrifice du prince et de ses fils. Devant le caractère tardif des relations centrées sur le refus de l'abjuration et face à la remarquable fortune de l'épisode même, il était absolument légitime de s'interroger sur les modèles de pensée qui auraient pu contribuer à la cristallisation de ce « mythe national » cultivé encore de nos jours.

2. Enquêtes et hypothèses : aperçu critique. Les réponses ne sont pas nombreuses. Centrant son analyse surtout sur les chants populaires, Adrian Fochi¹⁸ croyait y retrouver les échos de la légende sur la fin de l'empereur Maurice, exécuté avec ses fils par l'usurpateur Phokas, en 602, et sanctifié par la suite¹⁹. Sa conclusion est particulièrement nette et repose sur la diffusion de la légende par l'intermédiaire des chronographes²⁰.

Fochi soutient l'existence de trois versions principales du récit, dont une a été publiée (et très probablement fabriquée) par Vasile Alecsandri au début des années 1850²¹. Cette version contient l'épisode lié à l'abjuration en échange de la vie, offre faite par le Sultan et que Brancovan refuse.

L'autre version est presque identique, hormis un élément intéressant qui, on a toutes les raisons de le croire, a pu conduire Fochi à soutenir la contamination avec la légende de Maurice.

Juste avant l'exécution, la nourrice tzigane du fils cadet de Brancovan, remplace le jeune prince par son propre fils pour sauver au moins un héritier de la famille princière²². L'épisode figure effectivement dans la chronique de Théophylacte Symmocata, la source principale sur la mort de l'empereur²³. Reprise par Théophane, Cedrenus et autres auteurs qui, chacun à sa manière, ont enrichi ou, selon le cas, ont simplifié l'histoire, la scène se retrouve dans la version Danovici des chronographes roumains²⁴, alors qu'elle est absente des versions Moxa²⁵. L'une des sources principales des deux, Manassès, ne la contient pas non plus²⁶, mais elle existe dans les chronographes grecs. La figure de Maurice est également présente dans au moins deux autres manuscrits roumains du XVIII^e siècle²⁷. L'un d'eux fournirait, selon Fochi, une preuve irréfutable en faveur de sa thèse car on y trouve une miniature qui illustre l'exécution de Maurice, avec son fils *Constantin*, en présence de Phokas et de sa Cour. Selon l'auteur cité, la figure de Maurice est en fait le portrait de Brancovan lui-même²⁸.

La seconde hypothèse acceptée par les spécialistes a été lancée par Andrei Pippidi²⁹, qui renvoie au récit sur la mort du mégaduc Lucas Nottaras, exécuté avec ses fils et son gendre sur l'ordre du conquérant ottoman, le 30 mai 1453. L'histoire est racontée entre autres par Doukas³⁰, dont la chronique se retrouve, dans l'édition de Louvre, parmi les livres du prince valaque et du *Stolnik* Cantacuzène. Mais ce véhicule « académique » d'une ancienne histoire – encore vivante peut-être dans la mémoire familiale des Cantacuzène – suffisait-il pour cristalliser un modèle à même d'être approprié et partagé par la culture commune ?

Avant de tenter une réponse, arrêtons-nous pour quelque temps sur le texte de Doukas. L'auteur met la fin tragique du

mégaduc dans le contexte de l'affrontement entre deux types de moralité dont celui de Notarras se rattache au martyr, tandis que celui du Sultan allait marquer pour bien longtemps la perception du « Turc » par le monde chrétien. Le Sultan y est appelé constamment « tyran » (τύραννος) dont les deux vices fondamentaux, en l'occurrence l'homosexualité et l'ivrognerie³¹, le poussent d'abord à prendre la décision brutale d'enlever le fils cadet de Nottaras, et ensuite, sous l'impulsion de la colère due au refus du père, à ordonner l'exécution de celui-ci avec toute sa famille.

L'hypothèse est séduisante et ne manque pas d'arguments. Selon Doukas, le cadet éclate en larmes (τὴν σφαγὴν ἔκλαυσεν) lorsqu'il apprit la condamnation à mort, ce qui peut indiquer un moment de faiblesse (XL, 7, 4). A ce moment, c'est le mégaduc qui entre en scène et remonte le moral des plus jeunes en plaidant pour une mort honorable. Tout est déjà perdu, dit le vieux, empire, pouvoirs, richesses et empereur ; la ville des villes est saccagée par les infidèles ; il nous reste seulement la vie et l'honneur. La vie on peut la perdre facilement et à tout moment, car tous les humains meurent un jour, alors que l'on meurt dignement ; dommage de n'avoir pas versé son sang au combat, à côté de ceux qui se sont sacrifiés pour l'Empire et la foi. La seule lamentation de Nottaras renvoie directement aux mots prononcés par Maurice :

« Tu es juste Seigneur et justes sont tes jugements ... »
(Δίκαιος εἶ Κύριε, καὶ δικαία ἡ κρίσις σου ...),

une reprise du vers 136 du Psaume 118 (119)³². Cette attitude résignée constitue un *topos* propre aux *Passions* des martyrs, interprétation confirmée par les autres paroles de Nottaras qui conçoit le lieu d'exécution comme un « stade », une arène où

les innocents doivent affronter l'épreuve suprême qui leur vaut les « couronnes éternelles » :

« L'arène du combat est désormais prête ; au nom de Celui qui s'est fait crucifié pour nous, qui est mort et qui est ensuite ressuscité, mourons nous aussi pour accéder avec Lui à Ses propres grâces » (Νῦν τὸ στάδιον ἕτοιμον ἐν ὀνόματι τοῦ σταυρωθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ θανόντος καὶ ἀναστάντος ἀποθάωμεν καὶ ἡμεῖς, ἵνα σὺν αὐτῷ ἀπολαύσωμεν τῶν ἀγαθῶν αὐτοῦ, XL, 7, 19-22)³³.

Les deux hypothèses que nous venons de résumer soulèvent plusieurs problèmes. D'abord, on remarque facilement qu'il y a affaire avec des sources très « académiques », ce qui veut dire qu'elles ne furent accessibles et compréhensibles que pour peu de gens. Si la figure de Maurice a pu être plus « populaire », grâce aux chronographes, il ne faut pas oublier que le calendrier liturgique roumain ne l'a pourtant pas retenue. Il est donc difficile de croire que la circulation de la légende a pu être suffisamment intense pour cristalliser un état d'esprit autour d'un saint mineur, dont la mémoire n'était pas réitérée à travers les offices liturgiques.

En outre, il y a certains éléments de structure qui séparent les trois cas qui nous intéressent. Aucune des exécutions invoquées comme « modèle » n'a eu un caractère public et ne suppose nullement une tentative – ou une proposition – de conversion en échange de la vie. Tout au contraire, pour les héros en question, Maurice, Nottaras et leurs fils, la sentence était absolument irrévocable. Or, nous le répétons, c'est l'épisode de la dernière tentation qui est central et structurant pour la légende, ou les légendes, de Brancovan. L'exhortation que le prince valaque adresse à ses fils avant de mourir n'a pas d'équivalent dans les sources mentionnées. Maurice,

résigné, se contente de remercier Dieu et de louer la justesse de ses décisions, et cela parce que la logique même de son histoire est particulière, sa mort n'étant qu'une juste punition pour des péchés concrets et assumés en tant que tels. Il ne tient pratiquement pas de discours. Nottaras le fait, certes, et certaines de ses paroles semblent se retrouver dans la bouche de Brancovan, mais il mérite de s'interroger si ces similitudes ne s'expliquent plutôt par l'existence des sources communes, plus anciennes, que par une contamination directe.

Précisons aussi que, en fait, les deux hypothèses déjà présentées ne s'excluent pas l'une l'autre : lorsqu'il pense à la légende de Maurice, Fochi se réfère plutôt au **scénario de l'exécution** (car il n'y a pas de discours), tandis que le cas de Nottaras semble être avancé par A. Pippidi comme **source littéraire du discours de Brancovan**, vu qu'il n'y est pas question de conversion. On peut pourtant y remarquer un certain « exclusivisme méthodologique », dans la mesure où les auteurs cités semblent accepter l'existence d'un seul modèle de pensée et par conséquent d'une version originale unique des récits. Nous essaierons de montrer en ce qui suit que les récits en question sont loin d'être homogènes et que la question d'un seul « archétype » à valeur canonique, telle qu'elle a été posée par Dan Simonescu, ne résiste pas à la critique.

Il convient d'ajouter cependant que ce n'est pas l'intégralité du récit, et d'autant moins son degré de « vérité historique », qui nous intéressent ici, mais seulement l'épisode du **refus de l'abjuration**. La question du **discours prononcé par Brancovan** ne peut pas en être séparée, car les paroles qui lui ont été attribuées devaient exprimer l'essence de son sacrifice et cristalliser un modèle de comportement digne d'être consacré et imité.

3. Le refus de l'abjuration dans les sources historiques et littéraires. Or, il est surprenant de constater que les sources qui mettent l'accent sur le refus de la conversion ne sont pas valaques : deux chroniques moldaves et une grecque font pendant au récit du voyageur Aubry de la Motraye, copié et embelli par l'abbé Prévost³⁴. On y ajoute le texte de 1809 publié par Ion Bianu et la ballade populaire publiée (ou créée) par Alecsandri, une quarantaine d'années plus tard³⁵.

La Motraye et Prévost en livrent la plus dramatique mise en scène qui, malgré son caractère fictionnel, n'a pas manqué d'influencer, directement ou non, certains auteurs³⁶. Dans ce scénario, le moment de faiblesse du cadet eut lieu après l'exécution du fils aîné et du conseiller (Văcărescu), lorsque le petit « saisi de frayeur, demanda la vie en offrant de se faire musulman ». Le discours du père, bien que déjà reproduit par A. Pippidi, vaut la peine d'être repris ici pour avoir une base de comparaison avec les autres témoignages.

La Motraye raconte :

« Sur quoi le père le reprenant et l'exhortant à mourir plutôt mille fois, s'il étoit possible, que de renier Jésus-Christ, pour vivre quelques années de plus sur la terre, il dit au bourreau : *je veux mourir chrétien, frappe*, et aussitôt celui-ci lui trancha la tête comme aux autres ».

L'abbé est encore plus pathétique :

« Le prince Bessarabe ... reprochoit à son fils sa malheureuse désertion, dans les termes les plus tendres et ... lui demandoit quel étoit donc l'avantage d'acheter au prix des biens éternels, quelques années d'une malheureuse vie sur la terre ? *Mourir mille fois, mon fils !* ajouta l'héroïque vieillard, *plutôt que de renoncer aux célestes vérités que tu portes dans le cœur* ».

La fin de l’histoire suit de près La Motraye.

Comme pour livrer un pendant liturgique à cette scène, le *troparion* composé par Callinique de Héraclée, le tout éphémère patriarche oecuménique de 1726, vient également souligner la qualité de martyrs assignée aux cinq victimes³⁷. Leur « sacrifice saint et pieux » se fait au nom du Christ et de Sa Mère et le vocabulaire qui le décrit est strictement celui des saints martyrs, ainsi que l’entière logique de la célébration. Brancovan et ses fils sont des « vaillants triomphants du Christ », égorgés, « comme des agneaux par la main des bourreaux ». Sans mentionner le refus de l’abjuration, l’auteur le sous-entend.

La même impression se dégage de la tragédie (τραγωδία) composée par le hiéromoine Zacharias Karandinos, texte tout récemment mis en circulation par Lia Brad-Chisacof³⁸. La pièce s’intitule Δόμνα (*Doamna*, c’est-à-dire la Princesse) et se réfère manifestement à l’épouse de Brancovan, la princesse Marica, elle-même emprisonnée pour quelque temps à Constantinople. L’exécution du prince y occupe la place centrale et Zacharias n’oublie pas d’insister sur les discours que Brancovan aurait adressés à chacun de ses *trois* fils au dernier moment. L’accent y tombe toujours sur le cadet qui, selon l’auteur, aurait éprouvé la plus grande peur devant le bourreau. Cela pousse le vieux père à lui rappeler les principes chrétiens qui devaient l’encourager devant la mort imminente : cette voie royale vers la vie éternelle qui lui vaudra les honneurs dus aux témoins du Christ. La foi, dit le vieux, tu l’as apprise dès ton enfance, qu’elle te donne donc la force de dépasser la dernière épreuve, la plus difficile mais en même temps la plus gratifiante, car elle permet aux élus de siéger auprès du Seigneur dans le monastère céleste où les anges chantent Sa gloire. Les similitudes avec les relations de La Motraye et Prévost nous semblent évidentes.

Comme on peut voir de cette succincte présentation, l'épisode de la dernière tentation n'existe pas en tant que tel non plus, mais le caractère dramatique de l'événement est fermement souligné et mis en scène par les instruments littéraires propres au genre³⁹.

Les chroniques moldaves sont encore plus explicites : effrayé par le spectre de la mort imminente, le cadet vit un moment de faiblesse et demande de se faire musulman pour sauver sa vie. Le père réagit vivement

« et il lui relève le courage (en le suppliant) de ne pas abandonner sa loi/foi » (« să nu-ș lasă legea »)⁴⁰.

Le scénario gagne déjà en précision, malgré le caractère assez laconique du récit, et rend d'autant plus transparent son degré d'appartenance à « l'univers de croyance » de l'époque.

Pour sa part, Dapontès, témoin de temps encore plus dures, affirme explicitement : craignant que quelqu'un de ses fils perde son courage devant les supplices et la mort,

« ὁ δέ πατήρ αὐτῶν παρῶν καὶ ὄρων τὸ γινόμενον, καὶ φοβούμενος καὶ τρέμων, μὴ φοβητῆ κανεῖς ἐξ αὐτῶν τὸν θάνατον καὶ τουρκέψει »,

le père les prie chaleureusement (θερμῶς) de ne pas trahir leur religion et renoncer à la vie éternelle et à la gloire céleste pour sauver cette vie éphémère :

« καὶ δια πρόσκαιρον ζωὴν καὶ τιμὴν, χάσουν τὴν αἰώνιον ζωὴν, καὶ δόξαν, καὶ ἀνεκκλάλητον »⁴¹.

Car, ajoute-t-il, les Turcs avaient cette coutume d'offrir la vie aux Chrétiens qui sont condamnés à mort et ils leur

couvraient aussi les yeux. Aucun mot n'est prononcé, mais le père comprend tout de suite et réagit pour contrecarrer un danger potentiel.

Résumons. Chronologiquement parlant, la première source qui contient l'épisode de la dernière tentation est l'œuvre de La Motraye, publiée en 1723 ; nous savons pourtant que l'auteur n'a pas assisté à l'exécution, car à l'époque il se trouvait en Moldavie et ensuite en route vers la Valachie dans la suite du roi suédois Charles XII⁴². A ce titre, il aurait pu avoir accès aux divers rapports diplomatiques, bruits et informations véhiculés par les agents suédois de Constantinople, de même qu'aux gazettes. Sinon, il aurait très bien pu construire son récit sur des modèles littéraires occidentaux que nous ignorons pour l'instant⁴³.

Neculce écrit avant 1745, mais il utilise des données de seconde main (vraisemblablement recueillies de ses parents ou amis) car à l'époque il se trouvait en Russie avec son prince, Démétrius Cantemir. Son oeuvre a toutefois connu une circulation intense (au moins 17 copies manuscrites), tant en Moldavie (surtout) qu'en Valachie, même avant qu'elle ne soit éditée par Kogălniceanu qui en a examiné personnellement plusieurs manuscrits⁴⁴. La présence d'une copie de sa chronique dans la bibliothèque du collège Saint Sabas à Bucarest a pu inspirer des compilations ultérieures⁴⁵.

Nous ignorons si Dapontès, qui écrit vers 1780, a eu sous la main des sources roumaines ou grecques. Les deux possibilités sont tout aussi plausibles, vu qu'il a très bien connu les Cours de Bucarest et de Iași. La possibilité d'une éventuelle contamination avec l'œuvre de Neculce ne peut pas être écartée non plus ; il semble pourtant peu plausible qu'il eût connu les « souvenirs » de La Motraye.

La pièce de Karandinos soulève d'importantes questions concernant la datation et l'identification de l'auteur. Ni Lia

Brad-Chisacof ni Nestor Camariano, qui avait décrit le manuscrit grec 919 de l'Académie Roumaine où notre texte se trouve inséré, n'ont donné d'indices concernant sa datation, en se contenant de le situer largement au XVIII^e siècle. Faute d'analyse interne du manuscrit, le seul élément qui peut nous aider c'est la dernière pièce du codex, un office (ἀκολουθία) composé par le même auteur en honneur des deux néo-martyrs grecs, Panaghis et Christos (ἀγίων νέων μαρτύρων Πανάγου καὶ Χρήστου)⁴⁶. Nous croyons avoir pu identifier les deux personnages : Christos est martyrisé en 1748, tandis que Panaghis (Panayotès) se sacrifie pour la foi en 1765 ou 1767. Si notre identification est correcte, alors le texte de Karandinos doit être situé autour des années 1760-1765, *terminus ante quem*⁴⁷.

Cela repose du coup le problème de l'auteur : il ne semble donc pas être ce Zacharias attesté en 1714 et que Lia Brad-Chisacof considère comme un « familier » du prince, mais plutôt quelqu'un comme le hiéromoine Zacharias de Milias, diocèse de Démétrias (ἀπὸ ταῖς Μηλιαῖς χωρίον Δημητριάδος), homme érudit et vertueux (ἐπιστήμων καὶ ἐνάρετος), comme l'appréciait Dapontès lui-même⁴⁸. Le fait qu'il était toujours en vie et âgé de quelques 80 ans vers 1780, lorsque celui-ci écrit son *Catalogue*, rend assez probable notre identification et explique pourquoi une erreur comme celle qu'il a pu commettre (trois fils de Brancovan au lieu de quatre) était-elle possible : soit il n'a pas assisté à l'exécution, étant très jeune à l'époque, soit, en écrivant une quarantaine d'années plus tard, et même plus, il a oublié ce détail.

Quant aux chroniques rimées, le premier texte incluant l'épisode qui nous intéresse c'est le texte Bianu, en 1809. La question de la filiation reste encore ouverte, mais la distribution chronologique des versions connues jusqu'à présent semble confirmer l'opinion de N.A. Ursu, qui rejette l'hypothèse d'un

« archétype » de 1730 (comme le croyait D. Simonescu) et propose une date beaucoup plus tardive, 1778, tout en considérant que l’auteur du texte fut un lettré de condition modeste, originaire de Valachie mais qui écrit en Moldavie⁴⁹.

Il est tout aussi difficile de savoir si la version Bianu fut connue par Alecsandri. Nous présumons que non, car sinon l’infatigable poète l’aurait aussitôt publiée. En revanche, il est presque sûr qu’Alecsandri a pu consulter l’œuvre de Neculce, en manuscrit ou d’après l’édition publiée par son ami Kogălniceanu. En outre, personnage de culture française, Alecsandri aurait très bien pu avoir accès sinon aux écrits de La Motraye, au moins à ceux de l’Abbé Prévost ou des auteurs qui les ont repris ultérieurement.

4. Modèles et traditions littéraires. On voit donc différentes « traditions littéraires » qui se cristallisent à des moments et dans des milieux différents. En Moldavie, Joasaph Luca, le successeur de Neculce, conserve inchangé le scénario de l’exécution, que l’on retrouve, un siècle plus tard mais beaucoup développé, dans la ballade d’Alecsandri. Avant la publication de celle-ci, ce fut peut-être l’anonyme dont parle N. A. Ursu qui fonde une autre tradition qui, elle, se concentre sur le discours du prince et ignore l’épisode de la dernière tentation. Il a fallu attendre une génération de plus pour qu’une « chronique rimée », toujours anonyme (la version Bianu), l’insère dans la logique du récit, en constituant ainsi une sorte de « pont » entre les traditions moldave et valaque. Le discours héroïque de Brancovan recevait dès lors un objet concret et ce fut sous cette forme que l’histoire allait s’imposer.

Dans le monde grec, le *troparion* de Callinique, témoigne déjà d’une élaboration liturgique du sacrifice des Brancovan, qui sont perçus et célébrés comme des saints. Ce ne fut assurément pas par hasard que le prélat en choisit un genre

liturgique et non pas celui de l'oraison funébre (assez courru dans les milieux cléricaux) ; pas question de panégyrique donc, mais de vénération. Connaissant ou non le *troparion*, Karandinos reprend le sujet à sa propre façon et emprunte beaucoup à la rhétorique du martyr, déjà courante dans le monde hellénique⁵⁰. Dapontès revient à une formule très concentrée mais assez précise, dans la mesure où il y introduit l'épisode de la dernière tentation comme objet d'une rhétorique déjà en place.

Les voies des éventuelles contaminations entre ces grands courants restent pourtant difficilement identifiables et ce serait risqué de postuler le caractère complémentaire des récits qui puisse permettre d'en établir une version « canonique ». Tout au contraire, on constate l'existence de plusieurs « sites de mémoire » et de plusieurs véhicules qui risquent d'emprunter des chemins parallèles. Il faut alors abandonner l'idée de privilégier l'analyse diachronique en dépit de celle « structurale » et admettre en même temps la pluralité des traditions, tout en forgeant des méthodes d'investigation appropriées.

N'oublions pas d'abord le rôle que Brancovan a joué pour le monde hellénique⁵¹. Dans ces conditions, il est absolument naturel que les érudits grecs, qui avaient jouit tant de fois de sa générosité, les clercs et les moines que le prince valaque avait gratifiés et protégés, ressentissent tous, et d'une manière particulièrement douloureuse, sa disparition tragique. Il est tout aussi naturel qu'ils le transforment en héros de la foi, avant qu'il ne le devienne en Valachie où, d'ailleurs, ses ennemis triomphèrent juste après sa mort, et les mécontentements, surtout à cause de sa politique fiscale assez dure, n'étaient pas encore éteints. Il a fallu qu'un certain oubli fasse de la place pour la nostalgie, que les difficultés

quotidiennes soient estompées par le temps pour que la figure du prince acquière le tragique que l'on retrouve dans les productions littéraires des années 1770. Il a fallu aussi, peut-être, que son exemple trouve une cause suffisamment noble pour qu'il puisse montrer son « utilité » contre les « Phanariotes » et pour une définition de l'idéal national⁵². Ce fut toujours au même moment que les anciennes chroniques valaques et moldaves commencèrent à capter l'intérêt des lecteurs, qui redécouvrirent ainsi l'histoire et l'utilisèrent souvent à des propos nationaux⁵³. Il s'agit là d'une préoccupation qui mobilise non seulement les grands boyards ou les auteurs de mémoires adressés aux Grandes Puissances (Russie, Autriche), mais aussi de modestes copistes, souvent restés anonymes, tout comme ceux qui transcrivent les chroniques rimées⁵⁴.

Si jusqu'à ce moment les traditions roumaine et hellénique semblent avoir parcouru des chemins à directions opposées, elles se rencontrent dans les années 1770 sur l'idée d'une coupure nette qui aurait séparé deux époques fondamentalement distinctes dans l'histoire des Roumains. Pour les deux, Brancovan est la référence obligatoire, le dernier prince « bon » et « patriote » dont le nimbe de sainteté tire tout son éclat d'une mort tragique.

Si pour un Césarius de Râmnic l'antinomie n'est pas (encore) si forte⁵⁵, pour Dapontès elle l'est pleinement lorsqu'il reprend l'héritage antique pour exprimer l'abîme qui sépare « l'époque d'or » qui porte l'effigie de Brancovan des « temps de fer » qu'il était lui-même obligé à vivre⁵⁶. Il était tout à fait logique par conséquent qu'il traite son héros en martyr. Il en avait d'ailleurs l'habitude, étant lui-même hagiographe d'occasion et imbu de l'ethos du sacrifice pour la foi⁵⁷. Dans ses écrits, les témoins du Christ sont partout, qui n'hésitent

nullement à rechercher le sacrifice suprême. Tel fut le cas de Cosmas de Lemnos qui implorait le Seigneur :

« Ô, mon Dieu, rend-moi digne de mourir en martyr ! »
(Θέε μου, ἀξιῶσαι με νὰ χάβω μαρτυρικὸν θάνατον !)⁵⁸.

La rhétorique d'une supériorité de la piété populaire, même cachée derrière des manifestations peu pieuses, l'accompagne de près. Malgré leur façon barbare de célébrer la Passion du Christ, dit un de ses personnages, ces simples gens seront toujours prêts à donner leur vie au nom du Seigneur si les conditions l'exigent⁵⁹. Dapontès y croit vraiment ; il sait par ailleurs que le nombre des néomartyrs dépasse peut-être un millier, bien que l'Eglise officielle n'en reconnaisse qu'une trentaine, dont les *Vies* et les offices sont publiés⁶⁰.

Les scènes des supplices subis par les martyrs dans la capitale impériale, leur désir ardent de déclarer publiquement la foi orthodoxe, ainsi que le refus de la renier devant la mort imminente n'étaient pas inconnus aux Roumains. En 1710 ou 1711, Brancovan lui-même fait installer en Valachie les reliques de St-Jean le Jeune de Jannina (martyrisé en 1526)⁶¹. L'exemple de Jean le Valaque, martyrisé en 1662, avait inspiré Jean Caryophyllis, grand logothète de l'Eglise et ami de Brancovan, qui n'a pas manqué d'enregistrer (ou même de créer) et transmettre son histoire⁶². Comprenant le sacrifice du prince de la même façon, Dapontès s'empresse d'insérer juste après le bref récit sur sa mort rien d'autre que le panégyrique dédié au protomartyr Etienne, oeuvre d'un des fils de Brancovan, qui portait le même nom⁶³. Cet ethos deviendra de plus en plus présent au XVIII^e siècle, toujours par le biais des ouvrages grecs, dans le contexte d'une sensible hellénisation de la culture des élites. A part les œuvres de

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

Karandinos, on citera ici comme exemple l'office consacré à saint Angelis, martyrisé à Constantinople en 1680⁶⁴.

La communication culturelle entre cultures roumaine et grecque, toutes les deux sensibles au même personnage - qui les concernaient d'ailleurs en égale mesure -, a contribué, à notre avis, à en forger une légende qui emprunte des éléments à leurs traditions respectives. Il est pourtant difficile d'établir combien l'idéal du martyr fut répandu dans les milieux roumains et surtout dans ce qu'on appelle la « culture populaire » dont les rapports avec la culture dite « savante » soulèvent encore des problèmes importants.

Lorsqu'il évoque le manque de précision des « contes et histoires » (« spuneri și povești ») racontés par les vieillards, le *Stolnik* Cantacuzène passe en revue tous les genres qui nous intéressent ici et attire également l'attention sur leur place dans la culture de son temps. Il s'en méfie, certes, car, dit-il, chacun raconte ce qu'il a appris et tel qu'il l'a compris, en sorte qu'il n'arrive jamais que deux témoins transmettent le même événement d'une façon identique :

« de un lucru numai, doi într-un chip nu povestesc, ci unul una, altul alta bășnuiește ».

Il se passe de même en ce qui concerne les chansons,

« qui annoncent les prouesses ou les autres exploits des princes et des autres gens dignes de mémoire »,

véhiculées par

« des rhapsodes et d'autres chanteurs » (« lăutari și ... alți cântători »).

Elles sont profondément subjectives, car les chanteurs y expriment leur parti pris et exagèrent souvent dans leurs appréciations des choses et surtout leurs récits sont lacunaires, dispersés et sans cohérence :

« foarte împrăștiat și prea pe scurt pomenesc lucru, și fără de nici o orânduială sau tocmeală »⁶⁵.

Qu'il soit vrai ou faux, il est certain que tous les auteurs de l'époque ne furent pas aussi scrupuleux que le *Stolnik*⁶⁶ (Neculce en témoigne) mais aussi que la « production familiale de mémoire », par exemple, à travers les commémorations régulières dans les nombreux lieux de culte que Brancovan avait bâtis et gratifiés, a pu refaire le chemin à l'inverse, influant peut-être sur les créations folkloriques et contribuant au processus de cristallisation de la légende⁶⁷.

Il en reste que, dans cette diversité d'interprétations, « le folklore a retenu ... une autre version qui, elle, tire le plus grand parti du refus de renier opposé par Brancovan à ses bourreaux »⁶⁸. De quelle tradition hérite-t-il ? Dans les ballades modernes, en effet, le rôle du cadet s'efface, la portée provocatrice du discours prêté à Brancovan se renforce et son attitude devant le persécuteur acquiert tous les aspects d'une compétition, dont les enjeux ne sont pas seulement la vie et la fortune de ce monde, comme semble le croire le « païen », mais surtout la vie éternelle. Le scénario, même altéré par les nombreuses reprises et modifications, ressemble beaucoup à celui des *Passions* des martyrs : pendant que son corps souffre,

« son âme reste maîtresse d'elle-même et se montre supérieure à tout ce que n'affecte que la partie terrestre de son être »⁶⁹.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

Une chanson populaire enregistrée en 1975 dans le département de l’Olt concentre tout le message dans le dialogue, plusieurs fois répété, entre le dignitaire ottoman et le prince :

« Si tu renonce à ta foi/loi, / Ta famille tu garderas / Et ta fortune te restera ».

Attristé, Brancovan répond à cette proposition par un jeu de mots qui surprend l’enjeu essentiel de l’épreuve :

« Je n’embrasse pas ta *loi* / Pour ne pas perdre ma *foi* »,

et renforce sa décision en rendant son dernier soupir :

« Je meurs dans ma foi / Et l’on se souviendra de moi »⁷⁰.

Cette pièce reprend fidèlement une autre, antérieure à l’an 1910 et publiée par N. Păsculescu⁷¹.

Pas question de pouvoir, comme dans le cas de Maurice, ni de défaite militaire, comme dans les deux cas évoqués ci-dessus, Maurice et Nottaras ; la foi y est l’unique enjeu. Propre à une époque dure, peut être plus éprouvante pour les simples fidèles que pour la Grande Eglise même, cette « nouvelle éthique du martyr », dont parlait jadis Arnaldo Momigliano⁷², a pu influencer tant le niveau populaire, qui se nourrissait des légendes hagiographiques et des contes moralisateurs⁷³, que les milieux des érudits. Elle a pu également donner lieu, à la suite de transformations permanentes et de contaminations entre les différentes versions d’un motif unique, à des récits quasi-hagiographiques, sans cristalliser des cultes populaires, mais seulement construisant

des structures épiques dont l'origine et la logique renvoient aux *Vies des Saints*, qui restent d'ailleurs la plus fréquentée lecture dans les milieux non-érudits.

5. Les racines profondes. Une expression particulièrement forte de ce « nouvel ethos » peut être retrouvée dans la légende des 7 frères Maccabées. Comme l'ont fait remarquer nombre d'exégètes, elle fournit le schéma même des constructions hagiographiques concernant les martyrs chrétiens, ayant une circulation remarquable tant en Orient qu'en Occident⁷⁴. Rappelons que cette légende a eu un impact considérable sur l'œuvre des Pères de l'Eglise, en commençant par Ignace d'Antioche⁷⁵, St Augustin⁷⁶, St Ambroise de Milan⁷⁷ ou St Jean Chrysostome⁷⁸. Eusèbe de Césarée l'utilise également dans son *Historia ecclesiastica*⁷⁹.

Mais la fortune des Maccabées dans le christianisme oriental semble redevable surtout aux écrits de St Grégoire de Nazianze⁸⁰. Sa fameuse *Oraison XV*, qui porte sur le sacrifice des Maccabées, a connu une diffusion remarquable dans tout l'Orient chrétien⁸¹. Nous ignorons si elle fut tout aussi populaire dans l'espace roumain, mais signalons en revanche sa réception dans les milieux géorgiens du Mont Athos⁸².

Dans la tradition byzantine⁸³, cette histoire a joui d'une reprise liturgique qui dépasse de loin l'intérêt des érudits⁸⁴ et dont l'inspirateur principal fut le même St Grégoire de Nazianze⁸⁵. Son interprétation « christianisa » fondamentalement les sept frères, leur mère et Eléazar, le maître spirituel, et les plaça une fois pour toutes en position de prédécesseurs du Christ et de ses témoins. L'idée centrale porte sur la purification apportée par le martyr au peuple chrétien pécheur⁸⁶ et cristallise un exemple de vertu : dans une vie où les tentations abondent, enseigne le saint, il faut mener un combat permanent contre

les passions de la chair et « contre l'Antiochos de tous les jours qui est le diable lui-même »⁸⁷. La figure du tyran, pendant obligatoire de celle du martyr, s'impose donc sous le nom d'Antiochos. Les hymnographes, surtout Jean Monachos, ont repris les paroles de St Grégoire lorsqu'ils ont composé les hymnes de la fête⁸⁸.

Dans les Pays Roumains, la légende des Maccabées a connu une diffusion significative surtout à travers la traduction roumaine des IIe et IVe *Livres des Maccabées*, le dernier étant aussi connu sous le nom de *Traité sur la raison dominante*, sujet auquel le regretté Professeur Virgil Căndeia a consacré jadis une analyse minutieuse. Le *Traité* fait partie de la *Bible* de Șerban Cantacuzène (1688), à qui Brancovan n'a pas hésité de se substituer après sa mort tout en en revendiquant les mérites⁸⁹.

Quelqu'un peut objecter quant à l'impact réel de cet ouvrage, surtout après que Virgil Căndeia ait montré le caractère très particulier de la Bible de 1688, plutôt une « pièce de collection » qu'un livre voué à l'usage quotidien. Même s'il ne fut pas le seul véhicule de la légende⁹⁰, il illustre toutefois l'intérêt des milieux érudits pour des valeurs que l'on retrouve dans les différents discours attribués à Brancovan. Anthème d'Ibérie s'en fait l'écho aussi ; il inclut l'histoire des Maccabées dans son livre *Chipurile Vechiului și Noului Testament* (Les Figures de l'Ancien et du Nouveau Testament), imprimé à Târgoviște en 1709⁹¹. Une référence directe aux Maccabées, mais à Judas le Maccabée cette fois, apparaît chez le patriarche d'Antioche, qui voit dans le prince valaque un nouveau « Maccabée, zélé pour les fils de sa race »⁹². La figure de Judas et celles des martyrs ne pouvaient pas être dissociées, surtout dans un milieu qui a vu naître et se développer le culte des Maccabées et se targuait de posséder leurs reliques⁹³.

Qui plus est, les personnages et leur légende se trouvent souvent représentés sur les murailles des églises, parfois à côté d'autres martyrs : le prophète Daniel, les trois jeunes dans la fournaise ou Eustache Placide⁹⁴, ce qui correspond à la place que l'Eglise leur a accordée dans la liturgie. En outre, les lecteurs du commun, tant qu'ils soient peu nombreux, pouvaient avoir accès à la légende par le biais des *Ménologes* et des *Vies des saints*, dont l'investigation systématique reste encore à entreprendre⁹⁵. L'histoire vécue pouvait ainsi être mise dans un paradigme qui leur était déjà familière, dans la mesure où les ressemblances entre la vie et les anciennes légendes le permettaient largement. Que la réception de la légende des Maccabées fut assez intense, le montre la présence des sept frères dans le calendrier populaire⁹⁶.

Ajoutons que les Maccabées sont célébrés par l'Eglise le 1er août, le même jour que la Procession de la Sainte Croix, fête étroitement liée à la Passion du Christ⁹⁷. Dans ce contexte, la référence à St-Empereur Constantin, héros de la Croix et patron du prince martyrisé, est presque obligatoire, tout comme l'est la relation entre la mère des Maccabées et la Sainte Vierge dont l'Assomption est commémorée le 15 août, le jour de la naissance, mais aussi de la mort tragique de Brancovan⁹⁸.

Tout ce contexte liturgique, qu'il nous soit permis de le croire, ne fut pas sans importance pour l'atmosphère culturelle du XVIII^e siècle et a pu jouer un rôle dans la cristallisation de la légende qui entoure la mémoire du prince. Le « nouvel ethos du martyr » qui connut un développement considérable au XVIII^e siècle a « retrouvé » et renforcé des « modèles de prestige » anciens qui perduraient par ailleurs dans l'« univers de croyance » des gens.

7. Rhétorique du néo-martyre : diversité de modèles, unité de pensées. Les différents récits prélèvent donc à des motifs et genres littéraires qui leur préexistent, qui sont consacrés par la tradition et l'usage, eux-mêmes soumis à des permanentes mutations au cours du temps⁹⁹. Mais ces emprunts, à double sens, sont toujours sélectifs, en fonction du contexte et des buts propres à chaque auteur. Créé et mis en scène (de façons différentes) à travers des ouvrages littéraires (Karandinos, les chroniques rimées, les ballades), le discours de Brancovan sera capté par les historiens romantiques du XIX^e siècle, retravaillé, « réinventé » et élevé au rang de vérité historique, processus qui continue même de nos jours. Les échos de la légende des Maccabées, renforcés par l'éthique du martyr, suivent le même chemin, se voyant ainsi mis au service de l'idée nationale, une manipulation que la légende avait connue maintes fois dans le passé¹⁰⁰.

Les idées que l'on retrouve dans les différents récits communiquent avec l'univers de croyance de l'époque et s'y intègrent pleinement. La mort du prince et de ses fils revêt ainsi le sens d'un **sacrifice expiatoire, d'abord pour leurs péchés personnels**¹⁰¹ (surtout la cupidité), qui sont parfois explicitement mentionnés (Neculce, Karandinos, Dapontès) en arrivant à constituer le point de départ de toute l'histoire (c'est le cas de certaines chroniques rimées qui jouent sur la vanité des biens terrestres). Cela n'empêche que, au fond, le prince soit déclaré innocent par les auteurs (c'est bien le cas de Karandinos), au moins en ce qui concerne ses rapports avec le suzerain ottoman. La chronique rimée l'accentue :

« En quoi sommes-nous coupables pour être tués innocents ?,

demande le prince au Sultan,

Car j'ai rempli tout ce que tu m'avais demandé ! »

pour jouer ensuite sur l'innocence enfantine :

« Moi, je suis coupable, soit, / Mais les enfants en quoi le sont-ils ? »¹⁰².

Ni le récit de Del Chiaro, repris mot par mot par Cantemir, ne manque de reflets de cette mentalité. La phrase finale du discours de Brancovan était vouée à une longue histoire :

« Figliuoli miei, state con coraggio, abbiam perduto quanto avevamo in questo mondo ; almeno salviamo l'anima e laviamo i nostri peccati col nostro sangue »¹⁰³.

Il est difficile de dire si le prince a prononcé ou non ces paroles, mais il est sûr que le dernier syntagme renvoie tout aussi bien au IV^{ème} livre des *Maccabées* (XVII, 21-22) qu'au *Lévitique* XVI, 14, *Romains*, III, 23 et à l'idée de baptême par le sang que l'on ne doit pas chercher chez Origène et Tertullien, ses premiers théologiens, puisqu'on la trouve facilement chez Anthème d'Ibérie. Dans les livres des *Maccabées* le terme (λαστήριον) signifie littéralement « sacrifice expiatoire »¹⁰⁴, sens qu'il revêt dans les *Passions* où les martyrs chrétiens surmontent ainsi la dernière épreuve avant d'être accueillis au Paradis¹⁰⁵.

Cette disposition affirmée de souffrir pour ses péchés suppose aussi de fortes valences « politiques », car sa condition de monarque rend Brancovan **responsable pour les péchés de son peuple** dans la même mesure qu'il l'est pour les siens

personnels. La rhétorique du pouvoir princier y insiste d'ailleurs constamment, en tirant ses arguments essentiels de l'Ancien Testament¹⁰⁶. A un niveau plus général, mais non pas moins « politique », elle renvoie à l'état de servitude où l'orthodoxie était tombée **pour les péchés du peuple chrétien**, un autre héritage des livres des Maccabées, filtré par les Passions des néo-martyrs¹⁰⁷.

Tout comme les anciens Juifs, le peuple orthodoxe vivait chaque jour la punition que Dieu lui avait infligée pour avoir désobéi à ses commandements, une punition « pédagogique », vouée à améliorer son caractère et sa dévotion¹⁰⁸. Une punition pourtant passagère et qui n'exclut pas l'amour que le Seigneur accorde à sa création : tel fut le message que l'Eglise n'a pas cessé de diffuser durant toute l'époque de la Turcocratie. Un jour, Dieu retournera Sa face vers Son peuple et lui rendra la liberté : ce jour-là est annoncé par les sacrifices des témoins du Christ, avant-coureurs de la réconciliation¹⁰⁹. Les échos de cette « mentalité de l'Attente » touchèrent les pays roumains même avant la seconde moitié du XVIII^e siècle, pour s'intensifier précisément à l'époque où la figure de Brancovan devient légende¹¹⁰.

C'est à cela que correspond **la dimension prophétique du discours** de Brancovan, qui annonce en effet un changement de rôles : la « nouvelle liberté » des Chrétiens correspondrait à la punition, cette fois éternelle, infligée aux « infidèles »¹¹¹.

Dans les chroniques rimées – où l'épisode de la dernière tentation n'existe pourtant pas - le discours de Brancovan n'a rien à voir avec la résignation fataliste, comme chez Maurice (surtout) et Nottaras. Tout au contraire, il s'approche des propos d'Eléazar et des sept frères, selon une logique de la confrontation entre le martyr et le persécuteur que nous avons déjà signalée et qui est conservée également dans la version

Bianu¹¹². Après avoir clamé son innocence, le prince adresse une dure remontrance à l'empereur « tyran, païen et impie » :

« Pourquoi veux-tu nous tuer de cette façon injuste ? »
(« fără dreptate ») ;

pour changer ensuite de ton et lancer une malédiction prophétique :

« Que le feu descende des cieux / Et qu'il éclate sur vous
/ Et qu'il vous emporte tous / Et avec son épée céleste
(« îngerească ») qu'il vous détruise tous ».

L'archange à l'épée de flamme est une figure commune dans l'art religieux et ses sources scripturaires sont tout aussi nombreuses que celles qui portent sur la punition et la purification par le feu divin (voir surtout *Isaïe* LXVI, 15). Le feu est le Christ même aux Derniers Jours (II *Thess.* I, 6-10), une voie par laquelle les ennemis de la foi seront punis pour leurs péchés (*Daniel* XII, 2-3, *Mathieu*, XXIV)¹¹³. Qui plus est, Antiochos même est voué aux flammes de l'Enfer, selon les dires des Maccabées¹¹⁴.

Cette attitude s'inscrit-elle dans le contexte des prophéties qui annonçaient la chute imminente du pouvoir ottoman ? Peut-on la comparer avec le message des Maccabées qui annoncent par leur sacrifice la réconciliation avec le Seigneur et la victoire sur l'ennemi¹¹⁵ ? Peut être, car nombre de textes prophétiques s'inspirent assidûment de l'Ancien Testament. Sinon au moins pouvait-elle très bien être comprise de cette manière-là, surtout à une époque (le dernier quart du XVIII^e siècle) où les espoirs des Orthodoxes éclataient avec chaque nouvelle victoire que les Russes obtenaient contre la Porte¹¹⁶.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

Le sacrifice des Brancovan n'est donc pas un simple sacrifice expiatoire, mais il annonce également une victoire proche et désirée par le peuple chrétien. Le conflit entre l'autorité divine et celle humaine, instaurée par Dieu comme châtement du peuple élu et en même temps comme instrument de Sa propre volonté, devient patent lorsque la foi même est mise en question. C'est à ce moment-là que l'individu doit montrer sa fidélité envers son Seigneur et affirmer ainsi son identité : pris entre les lois des hommes et celle de Dieu, le prince valaque choisit – tout comme les Maccabées et les martyrs – la dernière et par la non-résistance envers la loi du maître terrestre il se soumet aussi au plan divin, car « le cœur de l'empereur se trouve entre les mains de Dieu ». Brancovan transfère ainsi le combat sur un plan transcendant : le monarque ne peut lui enlever – ou offrir, selon le cas –, que des biens terrestres, de la chair, à savoir, des « choses extérieures », mais il ne peut rien sur son âme qui est vouée à Dieu seul, la source ultime de toute autorité. Toutes les *Passions* des néo-martyrs insistent là-dessus¹¹⁷. C'est le sens même du dialogue entre le prince et le Sultan dans les ballades populaires et du discours qu'il adresse à ses fils dans les chroniques rimées :

« N'ayez pas peur, mes fils, / Mais priez Dieu ; priez et
criez, / Criez fort et à voix heureuse / Car nous devons
subir un peu de douleur ici-bas / Mais nous serons couronnés
par le Seigneur dans les cieux. »

Les auteurs grecs (Karandinos, Dapontès) l'expriment également lorsqu'ils mettent en antithèse la rédemption de l'âme et l'éventuelle abjuration de la foi chrétienne. Anthème d'Ibérie, l'avait lui aussi souligné : même se trouvant sous le

joué des infidèles, les vrais soldats de Dieu ne vont pas manquer à l'appel et ils ne seront pas attirés par « les choses de la chair », comme les gens ordinaires ; tout au contraire, ils se porteront témoins de la foi en gagnant ainsi la vie éternelle¹¹⁸.

L'idée de martyr entraîne donc non seulement la croyance dans la résurrection individuelle, idée propre aux apocryphes, mais aussi la punition du persécuteur, car Dieu n'épargne pas ceux qui ont agi contre Ses lois et Ses fidèles¹¹⁹. Dans tous ces récits, le Sultan (ou, plus généralement, le juge ottoman) revêt la figure d'Antiochos, le prototype du « tyran » entendu dans le sens médiéval du mot : celui qui ne respecte pas les lois, en l'occurrence, la loi de Dieu. Loi de Dieu et « lois des ancêtres » vont donc ensemble et constituent l'argument fort de l'identité des héros sublimée dans l'ambivalence Loi/Foi, avec majuscule¹²⁰. Renier l'une signifie renier automatiquement l'autre et se placer en dehors de toute rédemption possible.

Au contraire, rejeter « la loi de l'empereur » possède une portée « subversive » et relativise du coup le prestige de l'autorité séculière, la plaçant sur un plan secondaire et accentuant son caractère éphémère¹²¹. Le « tyran » devient donc l'Antéchrist, « l'Antiochos de tous les jours », selon l'expression de St Grégoire de Nazianze¹²², qui annonce par ses sacrilèges la Parousie et l'instauration de la Cité de Dieu¹²³.

8. Une légende à plusieurs vies. Le personnage incarné par Brancovan renvoie donc à Eléazar, le vénérable vieillard qui, après avoir vécu toute sa vie dans « la foi des ancêtres », ne peut y renoncer sous la menace de la mort et exhorte ses disciples - ses propres fils, dans notre cas -, de ne pas perdre leur âme pour une vie honteuse. Malgré les variations qu'il connaît, le discours attribué au prince, se rapproche aussi des paroles prononcées par la mère des Maccabées et par Nottaras, mais ne dégage jamais l'air résigné de l'attitude de Maurice.

Ces ressemblances s'expliquent pourtant plutôt par **l'origine commune des différents modèles littéraires** que par une filiation directe. Repris et retravaillés, à chaque nouvelle occasion qui s'y prête, épisodes, discours et scénarios arrivent à partager le sort de tout récit édifiant, devenant « un de ces thèmes errants qui ne se fixent plus sur aucun nom »¹²⁴. Chaque auteur s'y réfère et y puise les cadres généraux de sa propre version, en arrivant, en fonction de l'accent qui est mis sur l'une ou l'autre des composantes, à cristalliser **plusieurs traditions dans plusieurs « ateliers » d'élaboration de la légende**. Il est par conséquent inadéquat de postuler l'existence d'un seul « prototype » d'où tous les autres récits dériveraient, mais parler plutôt de plusieurs « originaux » dont les sources exactes sont encore difficiles à établir.

Ignoré par les sources de première main, l'épisode de la dernière tentation, ne fait pas son apparition avant les années 1740 (Neculce) pour s'imposer définitivement au XIXe siècle, surtout grâce à Alecsandri, qui eut connu peut-être Neculce et Prévost ou d'autres auteurs qui reprennent le sujet. De l'autre côté, un discours de Brancovan qui mette l'accent sur les valeurs du martyr se cristallise assez tard et dans les œuvres à caractère littéraire (Karandinos) et semble être plus présent dans les milieux grecs. Del Chiaro, même si plus ancien, ne sera connu et repris (à part Cantemir) que beaucoup plus tard¹²⁵.

La synthèse entre les deux – refus de l'abjuration et discours « héroïque » du prince – acquiert une forme précise autour des années 1770, lorsque la préoccupation pour l'histoire et la gloire éteinte de la « nation », opposée à un présent pitoyable, va de pair avec l'intensification des espérances messianiques. La portée prophétique du discours prêté à Brancovan gagne ainsi en substance sous l'impression des événements vécus et se greffe sur un « ethos du martyr » qui avait déjà conquis le

monde hellénique et solidement touché les pays roumains. Son modèle ultime fut la légende des Maccabées, diffusée par le *Traité sur la raison dominante* et par d'autres véhicules, et qui fournit la toile de fond pour deux éléments particulièrement porteurs : le refus de l'abjuration et l'idée de sacrifice pour la foi.

La dimension publique de ce sacrifice transforme le prince et ses fils en « repères communautaires ». Les récits helléniques les adoptent à leur tour en tant que tels, à partir d'un éthos commun centré sur les valeurs de la foi, catégorie identitaire encore déterminante dans le monde orthodoxe et dans l'Empire ottoman¹²⁶. D'ailleurs, les récits qui mettent l'accent sur le refus de la conversion ne soulignent que très vaguement la dimension « politique » du sacrifice de Brancovan ; le pouvoir n'y joue aucun rôle. Le prince est vu et traité comme martyr chrétien tandis que l'adage *pro patria mori*, si cher aux romantiques, ne vient compléter la devise qu'au XIX^e siècle. Le pouvoir terrestre ne compte donc pas devant le pouvoir absolu de Dieu¹²⁷.

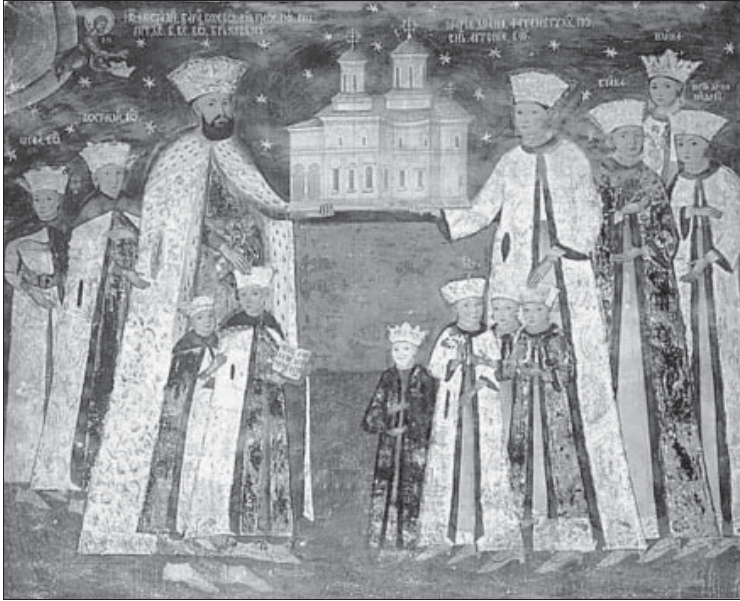


Figure 1. Monastère de Hurezi, fondation de Constantin Brancovan. Le portrait votif : Brancovan avec ses fils (droite) et sa femme avec leurs filles (gauche) soutenant le modèle du monastère (photo de l'auteur).



Figure 2. Monastère de Tismana. Constantin Brancovan, ses fils et son conseiller Ianake Văcărescu représentés en tant que saints. A côté d'eux, à droite, on peut voir le portrait du métropolitain Antim Ivireanul, canonisé à son tour en 1992 (photo de l'auteur).



Figure 3. Monastère de Tismana. La scène de l'exécution du prince Constantin Brancovan et de ses fils à Constantinople, peinture de 1994 (photo de l'auteur).



Figure 4. Viorești, Vâlcea. L'icône des saints martyrs Brancovan et du boyard lanake Văcărescu sur une croix votive au carrefour (*troiță*), oeuvre d'un maître local (photo de l'auteur).

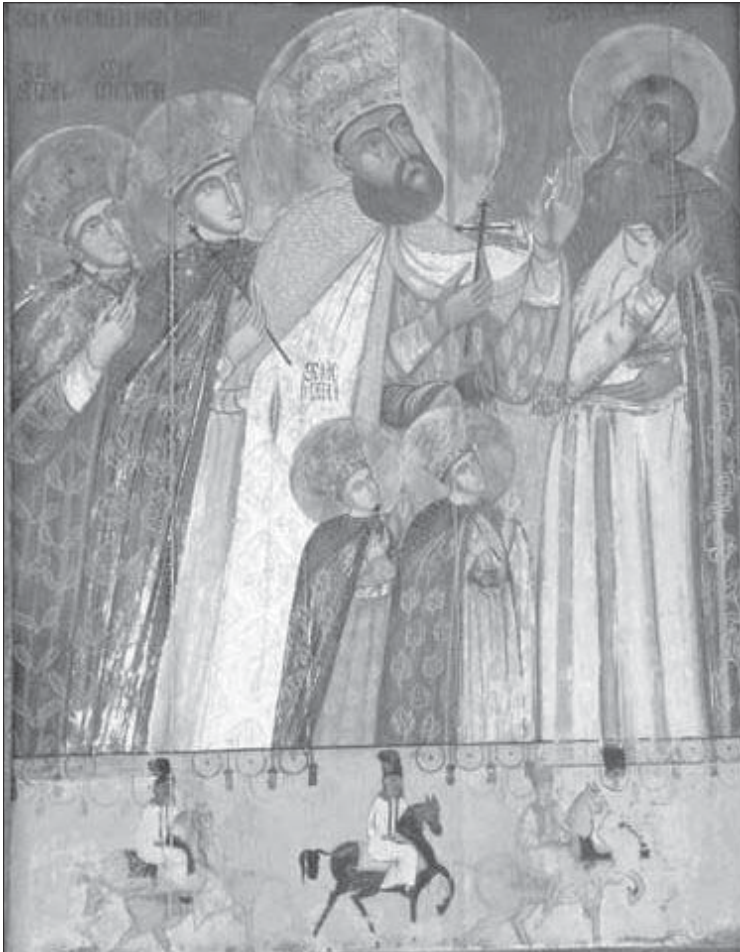


Figure 5. Vioarești, Vâlcea. L'icône des saints martyrs Brancovan (détail).

NOTES

- ¹ Parmi les nombreuses recherches consacrées à ce sujet, on citera seulement Gabor Klaniczay, « Le culte des saints dynastiques en Europe Centrale (Angevins et Luxembourg au XIII^e siècle) », dans le vol. *L'Eglise et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIV^e-XV^e siècles)*, Ecole Française de Rome, Rome, 1990, pp. 221-247, avec une importante bibliographie, et l'aperçu général offert par Petre Guran, « La légitimation du pouvoir princier dans les hagiographies slavo-byzantines (XI^e-XIV^e siècles) », in *Archaeus. Etudes d'histoire des religions*, IV, 1-2, Bucarest, 2000, pp. 243-324.
- ² Nous laisserons de côté les cultes « populaires » comme, par exemple, celui d'Etienne le Grand, dont parlait le regretté Père André Scrima, « Stefan le Grand : du 'récit initiatique' au 'sanctuaire supérieur'. Interlude herméneutique en marge d'un légendaire roumain », I, in *Martor. Revue d'anthropologie du Musée du Paysan roumain*, II, Bucarest, 1997, pp. 189-198 ; voir aussi l'étude de T. Teoteoi dans le présent volume.
- ³ Al. Duțu, « Constantin le Grand dans l'imaginaire de la Cour de Constantin Brâncoveanu », in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes (=R.E.S.E.E.)*, XXVII, 1-2, 1989, pp. 27-34.
- ⁴ *Viețile Sfinților pe luna august*, Episcopia Romanului, 1998, p. 230. Le fragment qui décrit la mort de Brancovan est repris (sans référence) de l'œuvre de Michel Cantacuzène, *Genealogia Cantacuzinilor*, voir l'édition de N. Iorga, Bucarest, 1909, p. 307.
- ⁵ Qui reprennent souvent le texte de M. Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, Mitropolia Moldovei și a Bucovinei, Iași, 1994, pp. 133-141, cf. le site web de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, <http://www.crestinism-ortodox.ro>, page du voïévode-martyr Constantin Brancovan ; et la version électronique de sa *Vie*, cf. <http://www.credo.ro>, Mois de Mai, le 21^{ème} jour.
- ⁶ L'image est facilement accessible en format électronique, cf., par exemple, <http://www.lclark.edu>, consacré à l'art religieux de Roumanie.
- ⁷ H. Delehay, « Greek Neo-Martyrs », dans son recueil *Mélanges d'Hagiographie grecque et latine*, Buxelles, 1966 (Subsidia Hagiographica 42), pp. 246-255 ; I. Téocharides, D. Loules, « Martyrs in Greek History », in *Etudes balkaniques*, XXV, 3, 1989, pp. 78-86. Le chroniqueur grec Synadinos en donne plein d'exemples, cf. *Conseils et Mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, éd. établie par P. Odorico, Paris, 1996, pp. 72-73 ; 88-89 ; 106-107,

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

etc. Voir aussi M. Cazacu, « La mort infâme. Décapitation et exposition des têtes à Istanbul (XV^e-XIX^e siècles) », in G. Veinstein (sous la direction de), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leide-New-York-Cologne, 1996, pp. 245-289, surtout pp. 267 (Th. Hope, *Anastase ou les Mémoires d'un Grec*, Paris, 1820, sur l'exécution du prince Nicolas Mavroyéni, septembre 1790). L'épisode se retrouve aussi dans le récit hagiographique qui décrit la vie et le martyre de Jean le Valaque, un autre saint roumain canonisé récemment (1950), cf. M. Păcurariu, *op. cit.*, pp. 95-98.

- ⁸ K.B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988, surtout pp. 32-35 et suiv. Même scénario dans la *Passion* des 42 martyrs d'Amorium, cf. Fr. Halkin, « Passion inédite des Quarante-deux martyrs d'Amorium », dans son recueil *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, Bruxelles, 1986 (Subsidia Hagiographica 71), pp. 152-169.
- ⁹ « Constantin Brancovan, personnage de l'abbé Prévost », dans son recueil, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Bucarest-Paris, 1980, surtout pp. 167-168, note 25.
- ¹⁰ Notes à l'édition de l'ouvrage du prince Démétrius Cantemir, *Scurtă povestire despre stârpirea familiilor lui Brâncoveanu și a Cantacuzinilor* (Bref récit de l'anéantissement des familles de Brancovan et des Cantacuzène), Bucarest, Minerva, 1995, pp. 77-79. La nouvelle édition de cet ouvrage, par les soins du même auteur, est publiée dans la collection Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, vol. VI, tome II, Bucarest, Editura Academiei Române, 1996. Nous avons utilisé l'édition de 1995.
- ¹¹ Rapport vénitien, le 31 août 1714, selon lequel le cadet se convertit pour sauver sa vie, A. Pippidi, *op. cit.*, p. 182 ; P. Cernovodeanu, *loc. cit.*, p. 77, note 147. Le rapport est publié dans *Hurmuzaki*, IX, 1, p. 537.
- ¹² *Istoria Țării Românești de la octombrie 1686 până la martie 1717*, éd. critique par C. Grecescu, Bucarest, 1959, p. 119.
- ¹³ Marieta Adam-Chiper, *Vechi însemnări românești ca izvor istoric*, Bucarest, 1996, pp. 56-57.
- ¹⁴ On citera les témoignages de l'abbé Lionardo Panzini (1776-1778), ancien professeur des fils du prince Alexandre Ypsilanti, et de Constantino Guglielmo Ludolf (1780), *Călători străini despre Țările Române*, X/1, Bucarest, 2000, pp. 219 et 445. Certains échos de l'événement ont été retenus par les annales saxonnnes de Transylvanie, mais tout cela nécessiterait une investigation spéciale. Adolf Armbruster

s'y réfère en passant et indique quelques pistes possibles : le *Diarium* d'Andreas Tartler (Archives d'Etat, Braşov, Fonds Biserica Neagră, IV F 226), le journal de Simon Christophori (alias Gaitter), et encore quatre sources anonymes tout au moins, *Dacoromanica-Saxonica. Cronicari români despre saşi. Români în cronica săsească*, Bucarest, 1980, pp. 255-256.

- ¹⁵ *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII-XVIII)*, Bucarest, 1967, pp. 55-60.
- ¹⁶ « Cântecul lui Brâncoveanu la 1809 », in *Buletinul Comisiei Istorice a României*, I, 1915, pp. 313-314. Nous nous demandons si le manuscrit, conservé aux Archives d'Etat de Budapest, contient cette scène, car le texte paraît avoir joué un rôle dans la propagande religieuse anti-uniate pendant la révolte de Sophronios de Cioara (1759), D. Simonescu, *op. cit.*, pp. 57-58.
- ¹⁷ Edité par C. Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre Români în epoca fanariotă*, Bucarest, 1890, p. 173.
- ¹⁸ « Contribuții la studierea cântecului despre moartea lui Brâncoveanu », in *Analele Academiei Române. Memoriile secției de Științe filologice, Literatură și Arte*, IV^e série, tome V, 1984, pp. 123-133 ; *Idem, Cântecul epic tradițional al românilor*, Bucarest, 1985, p. 96.
- ¹⁹ Commémorés ensemble le 28 novembre selon le *Typikon* de la Grande Eglise et le 28 août selon le *Synaxaire palestino-géorgien*, cf. V. Grumel, « La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le synaxaire de Constantinople », *Annalecta Bollandiana*, 84, 1-2, 1966, pp. 249-253 ; J. Wortley, « The legend of the Emperor Maurice », in *Actes du XV^e Congrès International d'Etudes byzantines*, (Athènes, 1976), tome IV, Athènes, 1980, pp. 382-391. Maurice ne figure pas dans le *Synaxaire roumain* actuel.
- ²⁰ L'un des premiers à faire ce rapprochement fut Dimitrie Ralet, dans son *Suvenire și impresii de călătorie în România, Bulgaria și Constantinopole*, paru à Paris en 1858 ; voir l'édition critique due à M. Anghelescu, Bucarest, Minerva, 1979, p. 183.
- ²¹ *Balade adunate și îndreptate (sic!)*, vols. I-II, Iași, 1852-1853. La version d'Alecsandri a connu un succès considérable se trouvant insérée jadis dans « tous les manuels pour l'école primaire », ce qui explique la diffusion du motif de la dernière tentation aux XIX^e-XX^e siècles, cf. N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, préface par D. Zamfirescu, postface et bibliographie complémentaire par D. Simonescu, Bucarest, Minerva, 1980, p. 479.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

- ²² A. Fochi, *Cântecul epic ...*, pp. 104-105 ; Gh. Vrabie, *Eposul popular românesc. Teme-motive, structuri poetice*, Bucarest, 1983, pp. 227-229. Les contemporains rappellent maintes fois l'intention des Turcs « d'anéantir sa maison (ou sa lignée) », la punition exemplaire pour la félonie, voir par exemple M. Cantacuzino, *Genealogia ...*, édition citée.
- ²³ A. Fochi, *op. cit.* ; voir aussi J. Wortley, *op. cit.*, pp. 382-383.
- ²⁴ *Cronograf. Tradus din grecește de Pătrașcu Danovici*, édition et glossaire par G. Ștrempel, II, Bucarest, Minerva, 1999. A consulter également l'étude introductive au premier volume du même ouvrage, signée par P. Cernovodeanu, Bucarest, Minerva, 1998, pp. XXXVII-LXXVI.
- ²⁵ Mihail Moxa, *Cronica universală*, édition critique, étude introductive, notes et index par G. Mihăilă, Bucarest, Minerva, 1989, pp. 156-158 et pp. 283-286.
- ²⁶ *Cronica lui Constantin Mannases. Traducere mediobulgară făcută pe la 1350*, texte et glossaire par I. Bogdan, Bucarest, 1922, pp. 126-130 et, pour comparer, l'édition de la même chronique réalisée par un collectif de l'Académie Bulgare, dirigé par I. Dujčev, *Srednebolgarskij perevod xroniki Konstantina Manasij v slavijanskih literaturah*, Sofia, Editions de l'Académie Bulgare des Sciences, 1988, pp. 168-170.
- ²⁷ Ms. roum. 63 BAR, ff. 53-63v (XVIII^e siècle) et ms. roum. 1264 BAR (1778), ff. 90-94v, cf. P. Cernovodeanu, *loc. cit.*, I, p. LVII, note 154.
- ²⁸ G. Ștrempel, Florica Moisil, L. Stoianovici, *Catalogul manuscriselor românești*, IV, Bucarest, 1967, p. 394 ; voir l'article de V. Grumel cité ci-dessus ; A. Fochi, *Cântecul epic ...*, p. 105.
- ²⁹ « Constantin Brancovan ... », déjà cité, et une communication inédite de 1979. Ses conclusions ont été reprises par P. Cernovodeanu, dans ses notes à l'ouvrage de Cantemir, *Scurtă povestire ...*, p. 77, note 147.
- ³⁰ Doukas, *Historia turco-byzantina (1341-1462)*, édition critique et traduction par V. Grecu, Bucarest, 1958, XL, 6-7, pp. 380-384.
- ³¹ Pour ces deux traits de comportement devenus des clichés pendant la Renaissance, voir Yuksel Koçadoru, *Die Türkenstudien zu ihrem Bild und seiner Geschichte in Österreich*, Eskişehir Anadolu Universitesi, 1990, surtout pp. 166-196.
- ³² Doukas, éd. cit., p. 390, note 19, la lamentation de l'auteur concernant la chute de Constantinople ; l'éditeur ne fait pas la connexion entre ces deux discours.

- ³³ V. Grecu considère ce syntagme comme une « figure rhétorique » empruntée aux compétitions antiques, cf. H. Delehay, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1966, II^{ème} édition (Subsidia Hagiographica 13a), pp. 153-154. Nous allons revenir sur l'idée de martyre comme « compétition », cf. J.W. Van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of Jewish People*, Leide-New-York-Cologne, 1997, pp. 119-122.
- ³⁴ *Travels through Europe, Asia and into part of Africa, with proper cutts and maps ...*, Londres, 1723, traduit ensuite en français, La Haye, 1727, et allemand, Berlin et Stettin, 1783, voir A. Pippidi, *op. cit.*, p. 179, note 80.
- ³⁵ Le destin tragique du prince a donné matière aussi au théâtre populaire (*Jocul cu Constantinul*), dont l'étude dépasse les cadres de cette recherche ; voir pourtant la bibliographie réunie par N. Cartoian, *Cărțile populare în cultura română*, II, *Epoca influenței grecești*, Bucarest, 1938, pp. 212-214 ; *Idem, Istoria literaturii ...*, déjà cité, pp. 478-479 ; I. Mușlea, « Cântare și vers la Constantin », in *Studii de istorie literară și folclor*, Cluj-Napoca, 1964 ; *Dicționarul literaturii române până la 1900*, Bucarest, 1979, p. 458, etc. La plus ancienne pièce connue (en provenance de Transylvanie) semble dater de 1800.
- ³⁶ La plupart des récits mentionnés à la note 5, qui reprennent le texte de M. Păcurariu, traduisent, d'après celui-ci ou indépendamment, la relation des deux auteurs cités, cf. A. Pippidi, *op. cit.*, pp. 181-182 et la *Vie* de Brancovan, édition électronique, <http://www.credo.ro/> prologue.
- ³⁷ P. Ș. Năsturel, « O mărturie grecească despre mucenicia lui Vodă Brâncoveanu », in *Verbum*, VI-VII, 1995-1996, pp. 289-291. L'auteur ne publie que la traduction roumaine de l'original grec.
- ³⁸ « Post Byzantine Curriculum an Jesuit Tradition : Zacharias Karandino's Plays », dans le vol. *Peoples, Etats et Nations dans le Sud-Est de l'Europe* (Contributions roumaines au IX^e Congrès des Etudes du Sud-Est Européen, Tirana, 30 août-4 septembre 2004), Bucarest, 2004, pp. 135-143. Nous attendons impatiemment les nouvelles recherches que l'auteure à l'intention de réaliser sur ce sujet.
- ³⁹ En attendant une édition critique accompagnée des commentaires que ce texte mérite, nous nous bornerons à utiliser ici les fragments déjà publiés par l'auteure qui, pour des raisons techniques, n'en offre qu'une traduction en anglais.
- ⁴⁰ *Cronica lui Ioan Neculce copiată de Ioasaŭ Luca. Manuscrisul « Mihail »*, éd. par Zamfira Mihail et Paul Mihail, Bucarest, 1980, pp. 161-162. Le

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

seul élément important que Joasaph Luca y ajoute concerne le caractère public de l'exécution, devant les ambassadeurs des puissances européennes.

- ⁴¹ *Ed. cit.*, pp. 172-173.
- ⁴² N. Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, édition, étude introductive et notes par A. Anghelescu, Bucarest, Minerva, 1981, pp. 322-324 ; A. Pippidi, *op. cit.*, p. 182, avec bibliographie.
- ⁴³ Une investigation systématique des gazettes pourra apporter des éléments nouveaux. A. Pippidi prend aussi en considération l'hypothèse des sources orales constantinopolitaines, qui auraient pu lui fournir « une version peut-être exagérée des faits », *op. cit.*, p. 184.
- ⁴⁴ *Letopisițile Țării Moldovii*, les volumes II et III publiés entre 1845-1846. Voir par exemple ms. roum. 53 BAR, copie de 1766 ; ms. roum. 74 BAR, même année ; ms. III-1 (ancien 68) de la Bibliothèque Centrale Universitaire de Iași, copie de 1845, etc., cf. I. Crăciun, Aurora Ilieș, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne, sec. XV-XVIII privind istoria României*, Bucarest, 1963, pp. 72, 74, et 114. Une autre copie (ms. roum. 912 BAR) fut réalisée par I. Mălinescu (1839), du même entourage qu'Aleksandri et Kogălniceanu, *Ibidem*, p. 112,.
- ⁴⁵ Ms. roum. 2601 BAR, ayant appartenu d'abord au métropolite valaque Grégoire (1785), *Ibidem*, p. 89.
- ⁴⁶ N. Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești*, II, Bucarest, 1940, pp. 27-28.
- ⁴⁷ I. Téocharides, D. Loules, « Martyrs in Greek History », déjà cité, p. 84 ; Panaghis doit être identifié avec Panayotès de Césarée, personnage commémoré par l'Église grecque le 24 ou 25 juin, cf. *Enciclopedia dei Santi de Chiese Orientali* (=Biblioteca Sanctorum Orientalium), III, Rome, 1999, col ; 762, avec bibliographie.
- ⁴⁸ *Op. cit.*, p. 134.
- ⁴⁹ « Contribuții la stabilirea paternității unor povestiri istorice în versuri. Anonimul A », in *Limba Română*, XV, 1, 1966 ; les arguments apportés par Simonescu en faveur de sa thèse sont d'ailleurs très faibles, cf. *op. cit.*, p. 59 ; une synthèse des points de vue sur ce sujet dans *Dicționarul literaturii române ...*, article signé par Rodica Țuiu, pp. 459-460.
- ⁵⁰ S'il faut donner ta vie, fais-le, écrivait jadis Synadinos, « sans le regretter, pour sauver ta foi », donne « ton corps et perds ta tête, mais ta foi, ne la perds pas », *éd. cit.*, pp. 282-283 ; cf. aussi A. Zografos, *Les nouveaux martyrs. Essai sur l'expérience religieuse du peuple orthodoxe sous domination ottomane, 15^e-16^e siècles*, thèse de doctorat dirigée par A. Argyriou, Université de Strabsourg, 1980.

- ⁵¹ A. E. Karathanassis, « Des Grecs à la Cour de Constantin Brîncoveanu, voévod (*sic* !) de Valachie (1688-1714) », in *Balkan Studies*, 16, 1, 1975, pp. 59-69.
- ⁵² Vlad Georgescu le suggère lorsqu'il souligne que, à partir des années 1770, les lettrés qui s'occupent de l'histoire valaque en font une sélection qui met l'accent surtout sur le martyr de Brancovan, cf. *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)*, Ion Dumitru, Munich, 1987, p. 60. Une recherche portant sur les mémoires adressées aux Grandes Puissances, étudiés jadis par le même auteur, pourra en apporter des éléments nouveaux.
- ⁵³ N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, II^e édition, II, Bucarest, 1968, pp. 92-93 ; voir aussi les considérations d'Al. Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, Bucarest, 1968.
- ⁵⁴ L'un des plus anciens manuscrits qui conservent la chronique rimée de Brancovan est accompagné dans le même codex par un fragment des annales de Radu Greceanu et la copie d'une autre chronique valaque, *Istoria Țării Rumînești de când au descălecat pravoslavnicii creștini*, attribuée à Stoica Ludescu, cf. I. Crăciun, Aurora Ilieș, *Repertoriul ...*, p. 180.
- ⁵⁵ Voir l'analyse que le feu Al. Duțu lui a consacrée dans son livre cité ci-dessus.
- ⁵⁶ Ed. cit., pp. 172-173, 188 ; Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele române, 1750-1831*, Bucarest, 1972, p. 86.
- ⁵⁷ Comme l'attestent les poèmes liturgiques qu'il avait dédiés aux néomartyrs, cf. C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. LXVII.
- ⁵⁸ *Ibidem*, p. 133. Voir aussi les cas des disciples de l'ermite Akakios racontés par la *Vie* du pieux Akakios et les autres *Vies* qui circulaient à l'époque, *Ibidem*, p. 141. Ce paradigme est courant, voir aussi H. Delehay, « Greek Neo-Martyrs », déjà cité ; D. Constantelos, « The Neomartyrs as Evidence for Methods and Motives Leading to Conversion and Martyrdom in the Ottoman Empire », *The Greek Orthodox Theological Review*, XXII, 3-4, 1978, pp. 216-234 ; A. Zografos, *op. cit.*, pp. 84-86 ; A. Timotin, « Eschatologie post-byzantine et courants idéologiques dans les Balkans. La traduction roumaine de la *Vision de kyr Daniel* », dans le vol. *Peuples, Etats et nations ...*, déjà cité, pp. 123-135.
- ⁵⁹ C. Dapontès, *op. cit.*, p. 139 ; les données statistiques fournies par D. Constantelos, « Altruistic Suicide or Altruistic Martyrdom. Christian

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

Greek Neomartyrs : A Case Study », *Archives of Suicide Research*, 8, 1, 2004, pp. 57-71, semblent confirmer cette idée; voir aussi H. Delehay, *op. cit.*

⁶⁰ C. Dapontès, *op. cit.*, p. 141.

⁶¹ Qui lui coûte 330 thalers, I.R. Mircea, « Catastih de toate veniturile domniei », *Manuscriptum*, 61, 4, 1985, p. 22. Les Cantacuzène tenaient en grande estime les martyrs Serge et Bacchus (célébrés le 7 octobre), dont ils avaient amené les reliques en Valachie. Leurs offices furent imprimés sous le patronage de Șerban Cantacuzène, cf. ms. roum. 1444, XVIII^e siècle, G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești...*, I, Bucarest, 1978, p. 333.

⁶² Imprimée pour la première fois en grec à Venise (1799) par Nicodème l’Hagiorite, traduite en roumain et publié en 1801 avec l’office de St Démétrius de Basarabi, le nouveau patron de Bucarest. Une étude systématique de la diffusion de cette *Vie* reste encore à faire ; voir pourtant le ms. roum. 4862 BAR, écrit entre 1821 et 1829 en Valachie, copie d’après une édition imprimée, ce qui montre l’intérêt du lecteur pour ce genre, G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești ...*, IV, Bucarest, 1992, p. 141.

⁶³ Imprimé à Bucarest en 1701.

⁶⁴ Composé par Georges de Trébizonde, professeur à l’Académie princière de Bucarest, ou par Partenios de Chio, métropolite de Durostorum, cf. ms. gr. 942 BAR, N. Camariano, *op. cit.*, p. 42. Georges de Trébizonde est un des personnages qui gravitent autour de la Cour de Brancovan, cf. A. E. Karathanassis, *op. cit.*, p. 66. Une traduction roumaine de ce texte se trouve dans le ms. 4050 BAR et date de 1802, cf. G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești ...*, III, Bucarest, 1987, p. 311, copie du monastère de Căldărușani, en Valachie, avec une miniature qui représente le martyr du saint.

⁶⁵ Constantin Cantacuzino Stolnicul, *Istoriia Țării Rumânești*, édition critique par D. Mioc, étude introductive par D. Mioc et E. Stănescu, Bucarest, Editions de l’Académie roumaine, 1991, pp. 59-60.

⁶⁶ Al. I. Amzulescu remarque, par exemple, l’emprunt que la chronique dite *Anonimul Brâncovenesc* a fait à la ballade *Miu Haiducul*, « Ecol unui motiv de baladă în *Cronica Anonimului Brâncovenesc* », *Revista de Etnografie și Folclor*, 37, 1, 1992, pp. 31-33 ; voir aussi M. Moraru, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, Bucarest, 1997, pp. 98-104 et 104-125.

- ⁶⁷ N. Cartoian a montré la communication qui s'établit entre les chroniques rimées, d'un côté, et les chants de Bethléem (*Vicleim*) et les autres chants de Noël (*Steaua*), de l'autre côté, *Căntile populare ...*, II, p. 213-214. Ces chansons reprennent des sources assez diverses, dont certains fragments du *Psautier* du métropolitain moldave Dosithée, un autre exemple de communication entre l'écrit et l'oralité à travers la lecture publique, en l'occurrence les services religieux.
- ⁶⁸ A. Pippidi, *op. cit.*, p. 183.
- ⁶⁹ Cf. H. Delehay, *Les Passions...*, pp. 149 ; *Idem*, « Greek Neo-Martyrs », déjà cité, et les commentaires d'A. Zografos, *op. cit.*. M. Moraru apprécie à son tour que « les premiers drames historiques roumains (*Occisio Gregorii vodae ...*, cca 1770-1780, *Jocul cu Constantinul*, XVIII^e siècle ?) introduisent dans le scénario de la *Passion ...* les figures de certains *martyrs nationaux* » (c'est nous qui soulignons), *op. cit.*, p. 104.
- ⁷⁰ I. Nijloveanu, *Balade populare românești*, Bucarest, 1984, pp. 400-402.
- ⁷¹ *Literatura populară românească*, Bucarest, 1910, pp. 192-195, republiée dans l'anthologie éditée par Al. I. Amzulescu, déjà citée, III, Bucarest, 1964, pp. 124-130. La ballade provient de la région de Romanâți.
- ⁷² « The Second Book of Maccabees », *Classical Philology*, 70, 2, 1975, pp. 81-88, en se référant à la spiritualité judaïque au temps du Second Temple.
- ⁷³ Rappelons seulement la légende d'Eustrate Placide, cf. Cătălina Velculescu, « Legende din pictura murală (Eustathie Plachida, Mihail) », dans son recueil, *Între scriere și oralitate*, Bucarest, 1988, pp. 27-28 et suiv. ; pour la diffusion occidentale de la même légende, voir A. Boureau, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris, 1993, pp. 93-101.
- ⁷⁴ H. Delehay, *Les Passions ...*, pp. 163 et suiv. ; W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965 ; W.D. Davies, L. Finkelstein (éds.), *The Cambridge History of Judaism*, II, *The Hellenistic Age*, Cambridge, 1989, pp. 211, 396, 467 ; voir aussi *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, éd. mise au jour et augmentée par Fr. Halkin, II, Bruxelles, 1957 (Subsidia Hagiographica 8a), pp. 68-70 ; bibliographie récente et commentaires chez J.W. Van Henten, *op. cit.*, pp. 17-85.
- ⁷⁵ O. Perler, « Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte », *Rivista di Archeologia cristiana*, XXV, 1949, 1, pp. 47-72.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

- ⁷⁶ C. Tkacz Brown, « The Seven Maccabees, the Three Hebrews and a Newly Discovered Sermon of St Augustine (Mayence 50) », *Revue des études augustiniennes*, 41, 1, 1995, pp. 69-78.
- ⁷⁷ G. Nauroy, « La méthode de composition et la structure du *Issac et de beata vita* », in G. Madec (éd.), *Ambroise de Milan*, Paris, Etudes augustiniennes, 1974, pp. 115-153.
- ⁷⁸ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933, 2^{ème} édition, (Subsidia Hagiographica 18), p. 201 ; D. Wenger, « Restauration de l'*Homélie* de Chrysostome sur Eléazar et les sept frères Macchabées (PG 63, 523-530) », in J. Dünner (éd.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, 133), Berlin, 1987, pp. 599-604 ; W.H.C. Frend, *op. cit.*, pp. 21 et suiv.
- ⁷⁹ Carolin A. Barton, « Savage Miracles : The Redemption of Lost Honor in Roman Society and the Sacrament of the Gladiator and the Martyr », *Representations*, 45, 1994, pp. 41-71, ici, note 41 ; W.H.C. Frend, *op. cit.* p. 19.
- ⁸⁰ Des arguments essentiels en faveur de cette idée sont apportés par Martha Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs », *Byzantion*, LXIV, 1, 1989, pp. 166-192. Nous remercions notre collègue Mădălina Vârtejanu-Joubert qui nous a signalé cet article.
- ⁸¹ Pour des informations particulièrement utiles et mises au jour, nous renvoyons au site <http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be>, créé et entretenu par le Département d'études grecques, latines et orientales de l'Institut Orientaliste de Louvain, Centre d'Etudes sur Grégoire de Nazianze.
- ⁸² D.M. Lang, « St Euthymius the Georgian and the 'Barlaam an Joasaph' Romance », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17, 2, 1955, pp. 306-325 ; voir aussi les informations disponibles sur le site web déjà cité, note 81.
- ⁸³ R. Janin informe de l'existence des deux églises portant ce vocable, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, 1ère partie, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, tome III, *Les églises et les monastères*, Paris, 1969 (II^{ème} éd.), pp. 313-314. Parmi les reliques sauvées de la capitale byzantine conquise par les Ottomans, la tradition mentionne celles de Salomonnia, la mère des Maccabées, cf. C. Mango, « Constantinople, ville sainte », *Critique*, 48, 1992, p. 663.
- ⁸⁴ Véhiculée surtout par les Apocryphes de l'Ancien Testament, R. Fishman-Duker, « The Second Temple Period in Byzantine

- Chronicles », *Byzantion*, XLVII, 1977, pp. 126-157 ; E. Bickermann, « Les Maccabées de Malalas », *Byzantion*, XXI, 1, 1951, pp. 63-83, avec bibliographie.
- ⁸⁵ P. Karavites, « Gregory Nazianzinos and the Byzantine Hymnography », *The Journal of Hellenic Studies*, 113, 1993, pp. 81-98.
- ⁸⁶ Théodose de Studios, par exemple, met leur sacrifice à côté de celui de St Jean le Précurseur, cf. P.J. Alexander, « Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eight and Ninth Centuries : Methods and Justifications », *Speculum*, 52, 2, 1977, pp. 260-261 ; *Dictionnaire de la Bible*, IV/1, Paris, 1912, col. 493-497 ; *Supplément*, V, Paris, 1957, col. 605-612.
- ⁸⁷ Ses échos peuvent être retrouvés chez Anthème d'Ibérie : l'âme doit être affermie contre la tentation à travers les tentations mêmes, dit le métropolitain, sans tenir compte des pressions extérieures, qui ne fournissent pas d'excuses pour la faiblesse. C'est en effet le même message que celui communiqué par Brancovan à ses fils, cf. *Cuvânt de învățătură la Preobrazenia Domnului nostru Iisus Hristos* (Sermon prononcé le jour de la Transfiguration de notre Seigneur Jésus-Christ), éd. cit., p. 75.
- ⁸⁸ P. Karavites, *op. cit.*, pp. 90-91.
- ⁸⁹ « Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română », dans son recueil, *Rațiunea dominantă : Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, 1979, pp. 138, note 73, 150, note 90 etc. ; *Idem*, « Les Bibles grecque et roumaine de 1687-1688 et les visées impériales de Șerban Cantacuzène », *Balkan Studies*, 10, 2, 1969, pp. 351-376.
- ⁹⁰ Le *Stolnik* Cantacuzène possédait par exemple les commentaires de Cornelius Lapidé (Cornelissen van den Steen) aux premiers deux livres des Maccabées, M. Ruffini, *Biblioteca Stolnicului Constantin Cantacuzino*, trad. de l'italien par D.D. Panaitescu et T. Pârulescu, Bucarest, 1973.
- ⁹¹ Cf. Antim Ivireanul, *Opere ...*, pp. 311-312.
- ⁹² Voir sa Préface-Dédicace à la traduction arabe du *Psautier* (Alep, 1706) imprimé grâce aux presses offertes par le prince, I. Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, I, Bucarest, 1903, pp. 475-477.
- ⁹³ *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, I, 2, Paris, 1907, col. 2375-2379 ; H. Delehaye, *op. cit.*, p. 201 ; E. Bickermann, *op. cit.*, pp. 76 et suiv.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

- ⁹⁴ Maccabées et Eustache dans l'église de Mamul, fondation de Brancovan, Al. Dușu, *Sinteză și originalitate în cultura română, 1650-1848*, Bucarest, 1972, p. 66. A Arnota, fondation de Mathieu Basarabe, on les retrouve avec les trois jeunes et l'Assemblée des Anges, cf. Cătălina Velculescu, *op. cit.*, pp. 27-28 ; à Snagov, à côté du tableau des fondateurs, avec Eustache, les trois jeunes et la prière de David, Carmen-Laura Dumitrescu, *Pictura murală din Țara Românească în veacul al XVI-lea*, Bucarest, 1978, pp. 33 et 58. Les Maccabées apparaissent seuls à Cozia (peinture commandée par Brancovan, 1704-1705), dans le *katholicon* (nous remercions Mme Ioana Iancovescu qui nous a communiqué l'information).
- ⁹⁵ Des manuscrits qui contiennent la *Vie* et les offices dédiés aux Maccabées ont également circulé ; voir ms. roum. 144, Bibliothèque du Patriarcat roumain (1728), « Luna lui August întâia zi la 7 mucinici Macavei cum i-au muncit Antioh împărat », ff. 126v-129, cf. D. Fecioru, « Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române », *Studii Teologice*, XVII, 1-2, 1965, p. 98. La légende a joui d'une certaine popularité parmi les Roumains orthodoxes de Transylvanie, comme le suggère le ms. roum 5910 BAR, écrit en 1673 par le prêtre Petre de Tinăud (Bihor), G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești ...*, IV, pp. 430-431, où l'on retrouve également l'histoire des 40 martyrs de Sébastée et celle de St Procope.
- ⁹⁶ T. Pamfile, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, édition et introduction par I. Datcu, Bucarest, Seculum I.O, 1997, pp. 143-144. Il est intéressant de faire remarquer que certaines traditions régionales font état d'une contamination entre l'histoire des trois jeunes dans la fournaise et celle des Maccabées.
- ⁹⁷ Les offices du jour le montrent nettement, cf. *Ménologe. Mois d'août*, traduction par P. Denis Guillaume, Diaconie Apostolique, Rome, 1981, le 1er août, pp. 5-33.
- ⁹⁸ *Ibidem*, p. 13, les offices des Matines où l'Eglise est comparée à Salomonie qui devint ainsi une préfiguration de la Sainte Mère de Dieu.
- ⁹⁹ Voir les considérations de H. Delehaye, *Les Passions ...*, pp. 260 et suiv.
- ¹⁰⁰ W.H.C. Frend, *op. cit.*, pp. 554 et *passim* ; Martha Vansin, *op. cit.*, surtout pp. 175-184.
- ¹⁰¹ II Macc. VII, 18, 32 ; J.W. Van Henten, *op. cit.*, pp. 136-137.

- ¹⁰² Ce qui rappelle l'épithape de Maurice et de ses fils posé sur leur tombeau par l'impératrice veuve, cf. J. Wortley, *op. cit.* ; le texte existe aussi dans les chronographes de Moxa et de Danovici ; voir ci-dessus.
- ¹⁰³ Anton Maria del Chiaro, *Storia delle moderne rivoluzioni di Valachia*, éd. par N. Iorga, Bucarest, 1914, p. 180. Ce discours peut être retrouvé dans les manuels scolaires de Heliade-Rădulescu et A.T. Laurian, au XIX^e siècle, cf. Mirela-Luminița Murgescu, *Între « bunul creștin » și « bravul român ». Rolul școlii primare în constituirea identității naționale românești (1831-1878)*, Bucarest, 1999, pp. 194-195. L'épisode du refus de l'abjuration n'y pénétra pourtant qu'après la Guerre anti-ottomane de 1877-1878.
- ¹⁰⁴ W.H.C. Frend, *op. cit.*, pp. 84-85 et 393 ; J.W. Van Henten, *op. cit.*, pp. 152-153 ; cf. II Macc. VII, 24-30 ; Marc, VIII, 35-36.
- ¹⁰⁵ J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise*, Paris, 1990 (III^{ème} édition), p. 153. Grâce au martyr, observe A. Zografos, le baptême comme « rituel initiatique institutionnel » devient « Hiérophanie », *op. cit.*, p. 213.
- ¹⁰⁶ Nous avons maintes fois insisté sur ces aspects, voir surtout R.G. Păun, « La circulation des pouvoirs dans les Pays Roumains au XVII^e siècle. Repères pour un modèle théorique », in *New Europe College Yearbook*, 1998-1999, Bucarest, 2001, pp. 263-311 ; une opinion à peu près similaire chez Cristina Codarcea, *Société et pouvoir en Valachie, 1601-1654 : entre la coutume et la loi*, Bucarest, 2002 ; cf. J.W. Van Henten, *op. cit.*, pp. 136-137.
- ¹⁰⁷ II Macc. VII, 32 ; W.D. Davies, L. Finkelstein, *op. cit.*, p. 467 ; W.H.C. Frend, *op. cit.*, p. 44 ; *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, V, Paris, 1957, col. 597-612 ; A. Zografos, *op. cit.*. Le sacrifice des sept frères est décidé par Dieu comme expiation pour les péchés du peuple (ce qui renvoie au cas de Nottaras) mais aussi pour que Judas obtienne un jour la victoire, cf. L.B. Smith, *Fools, Martyrs, and Traitors. The Story of Martyrdom in the Western World*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1999 (II^{ème} édition), pp. 53-54 ; J.W. Van Henten, *op. cit.*, pp. 136-137, 154-156 et 298-299. C'est d'ailleurs la mort violente des victimes qui annonce que Dieu a accepté le sacrifice, idée à retrouver aussi dans la légende de Maurice, sauf que, dans ce cas, il ne s'agit que des péchés personnels, cf. *Daniel*, XI, 33 ; J. Wortley, *op. cit.*
- ¹⁰⁸ Le peuple élu est puni mais non détruit : « pour qu'il pût s'améliorer », II Macc. VI, 12-16 ; VII, 36 ; S.W. Baron, *op. cit.*, pp. 308-312 ; Martha Vinson, *op. cit.*, p. 187 ; J.W. Van Henten, *op. cit.*, p. 185.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

- ¹⁰⁹ L'idée allait être constamment reprise après 1453, cf. C.J.G. Turner, « The career of George-Gennadius Scholarius », in *Byzantion*, XXXIX, 1969, p. 445 et suiv. ; Marina Maropoulou, L'économie : moyen de transgression ou d'adaptation au siècle ? Le témoignage de Gennadios Scholarios », in *Economies méditerranéennes. Equilibres et intercommunications, XIIIe-XIXe siècles*, I, Athènes, 1986, pp. 257-269 ; et surtout l'excellent livre d'A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821)*, Thessalonique, 1982.
- ¹¹⁰ C'est la conclusion de D. Barbu, *Bizant contra Bizant*, Bucarest, 2001, qui fonde toute son analyse sur l'hypothèse, très discutable, d'une apparition tardive (fin du XVIII^e siècle) de la croyance dans la rédemption individuelle. A part tous les arguments contraires qu'on pourra citer, voir la critique d'A. Timotin, « La littérature eschatologique byzantine et post-byzantine dans les manuscrits roumains », in *R.E.S.E.*, XL, 1-4, 2002, surtout pp. 164 et suiv.
- ¹¹¹ Cf. *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, III, Paris, 1938, col. 888 ; cf. *Sap.* XI, 10.
- ¹¹² Fait remarqué par M. Moraru, *op. cit.*, p. 101. J.W. Van Henten souligne l'attitude combative des Maccabées, *op. cit.*, p. 303 ; voir aussi A. Zografos, *op. cit.*, pp. 98 et 132.
- ¹¹³ Cf. *Exode*, XII, 23, 29 ; *Ps.* LXXVIII, 30 ; *IV Rois*, XIX, 35, etc. ; voir aussi W.H.C. Frend, *op. cit.*, pp. 89-90 ; J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 153-155 ; et plus généralement Mirjana Tatić-Djurić, *Das Bild des Engel*, Recklinghausen, 1962. Il est intéressant de remarquer que dans les traditions recueillies par Șt. Teodorescu-Kirileanu, *Ștefan cel Mare și Sfânt. Tradiții și cântece populare*, Focșani, Aurora, 1903, les ennemis d'Etienne le Grand étaient foudroyés par l'épée de feu de l'archange (Michel vraisemblablement). Nous devons cette information à M. Tudor Teoteoi que nous remercions par cette voie ; voir son article, ici-même.
- ¹¹⁴ *II Macc.* VIII, 3 ; *IV Macc.*, IX, 9 ; cf. L.B. Smith, *op. cit.*, p. 58.
- ¹¹⁵ Voir les commentaires de J.W. Van Henten, *op. cit.*, p. 299 et suiv.
- ¹¹⁶ A. Argyriou, *op. cit.* ; A. Timotin, *op. cit.* ; R.G. Păun, « L'espace-lecteur comme arène. La propagande russe dans les Pays Roumains (1769-1830) », dans Radu G. Păun (éd.), *Culture de l'imprimé et discours du pouvoir. France, Russie, Roumanie, XVI^e-XIX^e siècles* (Actes du Colloque international, New Europe College, Bucarest, 2002), sous presse ; l'opinion contraire est exprimée, par D. Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Bucarest, 1996, pp. 130-135 et suiv., texte repris dans le livre cité ci-dessus.

- ¹¹⁷ B. Lacey Smith, *op. cit.*, p. 54 ; A. Zografos, *op. cit.*, pp. 71, 87-88, 95, 122-123, etc.
- ¹¹⁸ Dans ce combat, la vraie épée c'est l'Évangile, la « lumière » avec laquelle on vainc les ennemis, à l'instar des Apôtres, « qui n'ont pas compté les supplices à supporter, ni l'exile ni la mort », en se présentant sereins et dignes devant le peuple, Antim Ivireanul, *Dédicace du Psautier* de 1694, Bucarest, reproduite dans *Opere*, éd. cit. pp. 389-90 ; *Préface* au livre de Jean Caryophyllis, *Manual despre căteva nedumeriri* (Manuel concernant quelques controverses), *Ibidem*, p. 400 ; *Dédicace de Noul Testament* (Le Nouveau Testament), Bucarest, 1703, *Ibidem*, p. 407.
- ¹¹⁹ Cf. II Macc. VII, 6- 9 et Ps. CXXXV, 14 ; W.H.C. Frend, *op. cit.*, p. 45 ; L.B. Smith, *op. cit.*, pp. 58-61 ; J.W. Van Henten, *op. cit.*, pp. 151-152 et 167-168.
- ¹²⁰ Pour le cas des Maccabées, l'idée est démontrée par B. Renaud, « La loi et les lois dans les livres des Maccabées », *Revue Biblique*, 68, 1, 1961, pp. 39-67 ; J.W. Van Henten élargit l'analyse au IV^{ème} livre, *op. cit.*, pp. 132-135 et 196 et suiv. ; cf. II Macc. VI, 28 ; VII, 2, 9 ; IV Macc., IV, 23 ; V, 33 ; XVI, 16, etc. ; voir aussi A. Zografos, *op. cit.*, pp. 126, 129, 136, etc.
- ¹²¹ J.W. Van Henten, *op. cit.*, p. 303.
- ¹²² Voir ci-dessus et aussi W.H.C. Frend, *op. cit.*, p. 554 ; B. Heiniger, « Der böse Antiochus. Eine Studie zur Erzähltechnik des 4 Makkabäerbuchs », *Biblische Zeitschrift*, 33, 1, 1989, pp. 43-59.
- ¹²³ C'est le message de la prophétie de Daniel, dont la popularité dans la culture roumaine fut considérable, cf. A. Timotin, *op. cit.* ; voir aussi Marc XIII, 14 ; C. H. Hodd, « The Fall of Jerusalem and the Abomination of Desolation », *The Journal of Roman Studies*, 37, 1-2, 1947, pp. 47-54.
- ¹²⁴ H. Delehay, *Les Passions ...*, p. 314 et suiv.
- ¹²⁵ En 1847, Bălcescu découvrait le livre de Del Chiaro à Palerme, et affirmait tout de suite son intention de le publier, cf. « Buletin despre portretele principilor Țării Românești și ai Moldovei ce se află în Cabientul de stampe de la Biblioteca Regală din Paris », in *Opere alese*, éd. par A. Rusu, ESPLA, Bucarest, I, 1960, p. 237.
- ¹²⁶ Il s'agit d'une « adoption » facile à faire, vu la popularité des néomartyrs dans le monde grec, cf. A. Zografos, *op. cit.* ; D. Constantelos, *op. cit.*. Il est donc trop tôt pour affirmer leur caractère de martyrs « nationaux », comme le fait M. Moraru, *op. cit.*. Sur la dimension publique du sacrifice des martyrs, voir L.B. Smith, *op. cit.*, p. 56.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

¹²⁷ Notre contribution était déjà prête pour la publication lorsque le Professeur Andrei Pippidi a publié une version largement revue et augmentée de sa communication de 1979, sous le titre « La mort à Constantinople : héritage byzantin ou naissance d'une légende », dans le volume *Etudes byzantines et post-byzantines*, recueillies et publiées par E. Popescu et T. Teoteoi, V, Bucarest, 2006, pp. 471-496. Il nous serait impossible de la résumer ici ; disons seulement que l'auteur réaffirme l'idée d'une influence (diffuse) des modèles byzantins de Maurice et Nottaras, en y apportant de nouveaux arguments et en mobilisant de nouvelles sources. Une nouvelle identification de Zacharias (comme professeur à Pélion entre 1743-1745) est également proposée, ce qui pourrait dater la pièce de théâtre « vers le milieu du siècle ». La chronologie de l'apparition du motif qui nous intéresse, le refus de l'abjuration, est considérablement modifiée : dans ces conditions, la glorification de Brancovan aurait commencée vers 1720-1730. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet.