

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

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

CONTENTS

Ivan BILIARSKY, Radu G. PĂUN, *Saints et pouvoir : des histoires inséparables* 7

1. Byzance et le monde slave

Marcello GARZANITI, *Princes martyrs et dynasties régnautes en Europe Centrale et Orientale (X^e-XI^e siècles)* 17

Elka BAKALOVA, *The Image of the Ideal Ruler in Medieval Bulgarian Literature and Art* 34

Ivan BILIARSKY, *The Cult of Saint Petka and the Constantinopolitan Marial Cult* 81

Boško BOJOVIĆ, *La continuité d'une institution caritative issue du Moyen Age (XV^e - XVII^e siècles)* 105

Petre GURAN, *Nouveau Constantin, Nouveau Silvestre* 134

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

Ovidiu CRISTEA, *L'usage des saints : Venise et le début de la guerre contre les Turcs (1463)* 167

Tudor TEOTEOI, *Étienne le Grand et les saints guerriers dans la tradition populaire et les sources narratives* 181

Marina MILADINOV, *The Arpadians as Croats: Veneration of Ruler Saints in the Diocese of Zagreb at the Turn of the Eighteenth Century* 212

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

Ioana IANCOVESCU, *De nouveau sur le « Nouveau Constantin »* 251

Radu G. PĂUN, *« Pour la loi des ancêtres » : sources bibliques et traditions littéraires des récits sur la mort de Constantin Brancovan* 264

Programme du colloque..... 317

New Europe College 321

SAINTS ET POUVOIR : DES HISTOIRES INSÉPARABLES

Le colloque dont nous publions maintenant les actes s'est donné pour objet l'étude des interférences entre l'histoire du pouvoir et l'histoire divine, dans la mesure où, regardée de l'angle des acteurs sociaux de l'époque, l'une n'est, en fait, que le reflet de l'autre, la terre et ses hommes constituant le terrain d'intervention du Créateur dans Sa création. Rien d'étonnant donc qu'une partie des protagonistes est à retrouver sur les deux scènes à la fois : ce sont des gens qui, par leurs gestes exemplaires et par leur façon d'aimer Dieu, dépassent les frontières qui séparent le terrestre et le divin pour atteindre ce niveau de pureté qui les rend dignes de s'asseoir à la droite du « Père des lumières ». Ils n'y restent pas, cependant, car ils ne sont pas censés rompre leurs liens avec l'histoire pour se placer sur un niveau qui invite seulement à la vénération. Ils sont, par-dessus tout, des exemples, des modèles à suivre ; ils interviennent, comme émissaires du Très-Haut, dans la vie des gens ordinaires, leurs semblables, qui aspirent, eux aussi, à l'état de grâce. Sur le long chemin que les humains doivent parcourir vers la réunification avec Dieu, ils font figure de guides ; ils jouent le rôle de protecteurs contre les forces du Malin ; ils sauvent et punissent, ils caressent les bons et chassent les mauvais.

Si les saints, les « bien-aimés de Dieu », regardent toujours vers la terre, les hommes fixent du regard le Ciel. Tout espoir

s'y rapporte, tout secours vient de là, tout pouvoir descend sur la terre par la grâce et par l'aide du Seigneur. L'homme de pouvoir est donc avant tout l'homme de Dieu, Son image, qui articule les solidarités constitutives de la communauté de la même manière que le Maître suprême réunit autour de Lui l'*oikumène*. C'est là le sens de l'universalisme ecclésiastique et impérial, tant en Orient qu'en Occident.

Dans son acception « profane », même si le terme est anachronique pour qualifier une réalité médiévale où le « sacré » innerve tout, la notion de peuple ne s'entend que par rapport à la personne royale et à la dynastie régnante. L'histoire est donc, avant tout, l'histoire des rois : avoir un passé qui soit digne d'être invoqué comme argument de l'identité, avoir un présent qui légitime l'avenir, c'était, somme toute, avoir une dynastie pour s'y rapporter et des saints pour la légitimer. Dans le monde médiéval, le particularisme ne s'appuie pas sur des notions « nouvellement inventées », mais sur des déplacements d'accent à l'intérieur du même paradigme ; il ne nie pas complètement l'universalisme, mais prétend à une place de choix dans le même « horizon de croyance » (Alain Boureau).

C'est ainsi que naissent les Etats dynastiques en Europe centrale et orientale : rompant avec l'universalisme byzantin par proclamer leurs saints rois fondateurs (dans les cas russe et serbe), tout en gardant le grand exemple de Saint-Constantin, d'un côté, rompant avec l'universalisme de l'empire de Charlemagne, tout en s'appropriant la figure sublimée de l'empereur, qui allait devenir, à terme, Saint-Charlemagne, de l'autre côté.

Dans tous les cas, le roi et le saint occupent la place centrale. Peu importe s'ils sont « réels » ou « inventés », peu importe si l'histoire produite de la sorte est une pure fiction (mais quelle histoire ne l'est pas ?). L'important c'est que ces

deux personnages collaborent pour mener à bien la même mission : la rédemption du peuple chrétien qui est, de ce fait, *leur* peuple, le troupeau que Dieu leur a confié. La légende monarchique est donc souvent une hagiographie du pouvoir à valeur fondatrice.

Le terrain est pourtant contrasté, non pas seulement parce qu'on y retrouve des Etats catholiques à côté de ceux qui puisent leur culture théologico-politique dans l'héritage byzantin, mais surtout parce que le roi et le saint ne s'y retrouvent toujours pas sur les mêmes positions. Ceux qui entrent plus tard dans le « concert » des Etats dynastiques semblent n'avoir plus besoin de saints rois : c'est le cas des Roumains. D'autres sont trop ravis par la splendeur de Byzance pour en « inventer » : c'est le cas des Bulgares, dont le seul monarque canonisé fut l'évangéliste Boris-Michel. Sainte-Paraskévi s'y ajoute aussi, mais son profil ne peut qu'emprunter les traits forts de la Mère de Dieu, protectrice de la Nouvelle Rome, pour jouer le rôle de patronne d'une capitale qui se voulait impériale. Cette *intepretatio*, dont l'histoire est recomposée par Ivan. Al. Biliarsky, ne semble plus de mise lorsque la sainte arrive en Moldavie, au XVIIe siècle. Dans d'autres cas, l'Eglise prend le dessus sur les « laïques » : c'est le cas polonais. Marcello Garzaniti suit de près cette diversité et ne manque pas de mettre en lumière les points communs de l'évolution des diverses monarchies d'Europe centrale et orientale au Moyen Age.

Si le monarque n'est pas saint par sa personne ou par son appartenance à une lignée réputée l'être, il est pourtant le porteur de la sacralité qui est propre à l'institution royale, pour avoir été instaurée par Dieu même dans l'Ancien Testament et fondamentalement renouvelée, toujours par Sa grâce, avec Constantin. Le roi doit être par conséquent « Nouveau David »

et « Nouveau Salomon » à la fois, il doit l'emporter sur sa propre faiblesse, la faiblesse « de la chair », pour ne pas devenir un second Saül, pour pouvoir conduire son peuple vers Dieu. L'enjeu est donc considérable, car le monarque possède une position exceptionnelle dans le projet divin (*oikonomia*) du Seigneur, il est Son instrument, ce qui lui vaut les louanges, mais aussi les critiques des contemporains. Ceux-ci jouent tantôt le rôle de sage conseiller (comme le patriarche Euthyme de Trnovo), tantôt celui de maître de cérémonies, s'efforçant non pas de peindre le portrait d'un roi concret mais celui du roi qui plaît à Dieu, comme dans le cas analysé par Elka Bakalova. Si la théologie même est une doxologie dans le monde orthodoxe¹, la théologie du pouvoir ne peut être qu'une doxologie du monarque.

Cela ne veut pas dire que les critiques manquent, que tout le monde accepte sans conteste la position du monarque comme unique instrument de Dieu sur le chemin de la Rédemption. Mais, encore une fois, on n'invente pas de notions ; simplement on interprète celles qui existent déjà. La référence principale est sans doute Saint-Constantin, dont l'histoire « créée » se confond - Gilbert Dagron l'a brillamment montré² - avec l'histoire byzantine toute entière. Le monarque est un « Nouveau Constantin » sans doute, mais est-il, par cela, supérieur aux évêques ?

La question était loin d'être tranchée à Byzance et elle le fut encore moins après la disparition du dernier *basileus*, lorsqu'une autorité « païenne » s'imposa à sa place. Moscou

¹ Comme le considère A. Guillou, « L'orthodoxie byzantine », *Archives des sciences sociales des religions*, 75, 1991, pp. 1-10.

² *Empereur et prêtre. Etude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996.

hérite de cette « dispute de charismes » avant même de devenir Troisième Rome ; c'est ce que montre l'étude de Petre Guran. Une génération plus tard, une dispute similaire anima la Valachie de Constantin Brancovan, qui vit son autorité chargée par le discours critique du métropolite Antim. La position du prince renvoie au statut quasi-apostolique du premier empereur chrétien ; celle du métropolite insiste sur son exemplaire humilité envers Dieu et Ses hommes. C'est l'époque d'une vraie guerre pour la pureté de la foi, dont le promoteur fut le patriarche de Jérusalem, Dosithée Nottaras, le même qui fit imprimer nombre de livres « anti-hérétiques » et surtout anti-Latins sur les frais du prince valaque. Dans ce contexte, la présence à Horezu de l'illustration de la Vie de Saint-Constantin, image paradoxalement rare en Valachie, qui fait l'objet de l'étude de Ioana Iancovescu, trouve son explication et peut constituer le pendant de l'activité missionnaire que Brancovan a entendu assumer.

Le monarque s'approprie les saints ; il s'y identifie par ses gestes exemplaires, il y aspire ; il les appelle également en aide quand l'ennemi se trouve *ante portas*. Si Dieu a le prince dans Sa grâce, ces protecteurs célestes guident ses armées sur le champ de bataille, tel que fut le cas d'Étienne le Grand, analysé ici par Tudor Teoteoi. S'il a péché contre le Seigneur, les saints manifestent, par leur absence, la colère divine. Dans un cas tout comme dans l'autre, les contemporains le comprennent parfaitement, ou ils croient le comprendre, comme l'illustre la situation présentée par Ovidiu Cristea.

Dans un cas comme dans l'autre, le monarque rend hommage à Dieu, la source de son pouvoir. L'attachement à des lieux de culte particuliers, et, dans l'orthodoxie, surtout à la Sainte Montagne, « le jardin de la Mère de Dieu », constitue le signe patent de l'appartenance à une « communauté

émotionnelle »³ qui transcède toute frontière « politique ». L'acte même de donation revêt une dimension écuménique, sans prétendre forcément à l'universalisme. Les princes valaques et moldaves l'ont assumé constamment, les donations à la grande laure serbe (Chilandar), étudiées par Boško Bojović, n'étant qu'un seul (mais fort révélateur) exemple.

Cependant, les rois sont à leur tour des instruments. Instruments de Dieu, certes, mais aussi des hommes, surtout lorsque leur mémoire est entourée d'une odeur de sainteté. Les saints rois sont ainsi appropriés, disputés, mobilisés pour soutenir des idées et combattre pour des idéals qui ne leur appartiennent pas mais qu'on leur attribue. Les saints rois Arpadiens, et surtout Saint-Ladislav, deviennent, comme le montre Marina Miladinov, presque des rois croates, dans un combat à portée identitaire contre la Hongrie même, leur « vraie » patrie.

Mais « vrai » et « faux » sont des notions fort relatives dans l'histoire ; c'est d'ailleurs ce qui la rend vulnérable devant les sciences dites « exactes ». C'est, en égale mesure, ce qui la rend adaptable, interprétable, prête aux refaçonnements de conjoncture. Il est facile de s'approprier les saints, qu'ils soient monarques ou non, il est tout aussi facile d'en faire, d'en inventer parfois. Car les saints sont aussi créés, étape par étape ou tout d'un coup.

La longue histoire de la fin tragique de Constantin Brancovan en témoigne et s'inscrit dans un contexte spirituel où l'orthodoxie n'avait pas encore connu le nationalisme, où le message chrétien l'emportait sur les frontières ethniques ou

³ Le concept est forgé par Barbara H. Rosenwein, « Pouvoir et passion. Communautés émotionnelles en Francie au VIIe siècle », *Annales HSS*, 58, 6, 2003, pp. 1271-1292.

politiques. Présent dans la mémoire des Grecs et des Roumains des décennies après sa mort, Brancovan fut raconté, pour ainsi dire, à la manière des saints ; c'est le canon hagiographique qui structure l'histoire de son sacrifice. Mais sa canonisation fut l'œuvre d'une Eglise « nationale », il devint un saint « roumain », même s'il avait été porteur du message de l'orthodoxie sans frontières. C'est le sort des rois et des saints à la fois.

Le pouvoir et les saints oeuvrent ensemble à une histoire sans fin, si ce ne serait que d'en juger selon la présence des autorités contemporaines dans un grand pèlerinage comme celui à la Sainte-Paraskévi de Iași, en Roumanie. C'est une histoire qui vient de très loin et dont les cheminements, complexes et parfois surprenants, ne sont pas encore complètement dévoilés. Tous les auteurs qui signent dans ce volume l'ont au moins essayé. Espérons que leurs contributions apporteront des éléments pour la compréhension d'un passé qui, on le voit bien, ne passe pas facilement.

Ivan BILIARSKY
Radu G. PĂUN

1. Byzance et le monde slave

PRINCES MARTYRS ET DYNASTIES RÉGNANTES EN EUROPE CENTRALE ET ORIENTALE (X^e-XI^e siècles)

Marcello GARZANITI

Il y a quelques années, lors d'un congrès, F. Graus et A. Gieysztor se sont demandé - avec un certain étonnement et sans parvenir à trouver de réponse -, pourquoi la figure du saint souverain fait défaut dans la formation du royaume polonais, contrairement à ce qui s'est produit dans les royaumes de Bohême et de Hongrie¹. On pourrait se poser la même question à propos du premier empire bulgare, par rapport à la principauté de Kiev. Pour arriver à répondre à ces questions, je crois qu'il faut brièvement examiner les principales étapes de la christianisation de l'Europe centrale et orientale, en étudiant la formation et le développement des églises locales².

La diffusion du christianisme dans cette vaste région, occupée progressivement par les Slaves, a connu une phase de développement extraordinaire au lendemain de l'expansion carolingienne, surtout pendant les premières décennies de la seconde moitié du IX^e siècle, et cela grâce au patriarcat d'Aquilée, mais surtout à la vitalité de l'archevêché de Salzbourg, avec ses sièges suffragants de Regensbourg et de Passau, dont l'expansion arriva jusqu'à la région de la Nitrie

(l'actuelle Slovaquie), au-delà du Danube. Cependant, sur le rivage oriental de l'Adriatique, le Siège romain se préoccupait de rétablir et de réorganiser la hiérarchie ecclésiastique de la Dalmatie, par l'intermédiaire de l'archevêché de Ravenne, mais aussi grâce au contrôle du patriarcat d'Aquilée, qui étendait son influence jusqu'à la Drave. A l'époque du pape Nicolas I^{er}, aux environs de 860, a été créé le diocèse de Nin (Nona), ayant comme but principal d'encourager l'évangélisation des populations slaves du littoral dalmate³.

L'empire byzantin semblait très actif : il s'était réorganisé après la perte des provinces de l'Est, et aspirait à reprendre le contrôle de toute la péninsule des Balkans. Le siège patriarcal de Constantinople favorisa donc une série de missions visant non seulement à christianiser les populations slaves à l'intérieur de ses frontières, mais aussi celle qui se trouvaient dans l'empire bulgare voisin, allant ensuite jusqu'en Dalmatie et en Pannonie. C'est sur l'initiative du patriarche Photius que le khan Boris se fit baptiser en 865, marquant définitivement l'entrée du khanat dans le monde chrétien. En dépit de la revendication romaine, depuis l'époque de Nicolas I^{er}, de l'ensemble de l'Illyrie, et donc du territoire bulgare aussi, le khanat resta dans la sphère ecclésiastique de Constantinople. La reconnaissance de l'autorité romaine, fruit de l'accord entre Photius et Jean VIII, n'a revêtu donc qu'un caractère purement formel.

Encore sur l'initiative de Constantinople, bien qu'à la demande du prince morave Rastislav, Cyrille et Méthode allèrent en Moravie et en Pannonie (864), où se trouvaient déjà des représentants du clergé germanique. Par la création d'un alphabet pour les Slaves et la traduction des livres liturgiques, ils ont cherché à donner naissance à un christianisme slave, qui pousse se développer de façon

indépendante, selon le modèle d'autres églises orientales et qui, bien qu'au sein de la juridiction du pape romain, ne dépende pas de l'archevêché de Salzbourg ou d'Aquilée. Cette idée a suscité l'enthousiasme du pape Adrien II, qui a soutenu le projet et envoyé Méthode dans la région du Danube, comme archevêque *pro fide*⁴. L'opposition des évêques allemands, mais aussi d'une partie de la curie romaine, qui prit finalement le dessus, a porté à l'échec la mission de Méthode ; après sa mort (en 885), ses disciples ont trouvé refuge dans l'empire bulgare, désormais profondément slavisé, y constituant le solide noyau qui devait préparer la création d'une église bulgare autocéphale.

Nous rappelons ces événements, généralement connus aux Slavistes, mais beaucoup moins aux médiévistes occidentaux, pour souligner qu'au début la grande préoccupation du siège romain et de celui de Constantinople était de reconstruire la hiérarchie ecclésiastique dans la région de la Dalmatie, de la Pannonie et de l'Illyrie, territoires occupées par les Slaves et par des populations turques et mongoles (Avars et Bulgares), mais où la présence du christianisme remontait aux premiers siècles. L'Illyrie notamment, région importante au niveau stratégique, était devenue l'objet d'un litige entre Rome et Constantinople à partir du moment où, comme une grande partie de l'Italie du Sud, à l'époque de l'iconoclasme, elle avait été soumise par les empereurs byzantins à la juridiction du patriarche de Constantinople⁵. De toute façon, la région occupée par les Slaves s'étendait bien au-delà du territoire de l'ancien empire romain, et sur ces territoires, conquis peu à peu par le Saint Empire romain, s'étendaient les évêchés germaniques. L'idée d'une église slave, soutenue par Cyrille et Méthode et saisie par Adrien II, avec la consécration d'un archevêché pour les Slaves qui dépende directement de Rome,

n'a pu être réalisée surtout à cause de l'opposition des évêchés germaniques ; elle est restée pourtant forte, bien que sous des formes différentes, pendant le siècle suivant.

Au début du X^e siècle, avec l'invasion des Hongrois, qui se sont installés entre les Slaves du Sud et les Slaves de l'Ouest, en occupant la région du Danube, où Méthode avait été actif, les circonstances historiques ont profondément changé ; dans l'ensemble de la région, le processus de christianisation des Slaves a subi un temps d'arrêt inévitable ou du moins un ralentissement. N'oublions pas que les incursions des Hongrois ont touché une aire très vaste en Europe centrale, donnant lieu à un profond bouleversement des équilibres qui étaient déjà assez précaires. De toute façon, dans la région des Balkans, la concurrence entre l'Eglise romaine et l'Eglise byzantine a continué, en revêtant des formes nouvelles. Le synode de Split, réuni en 925, sous l'égide de la papauté romaine, institua l'archevêché du même nom qui comprenait la Dalmatie, l'Istrie et le Kotor. Cet acte eut comme conséquence la suppression de l'archevêché de Nin (Nona), qui avait été créé dans un premier temps pour évangéliser les populations slaves de la région dalmate. Précisément la même année, l'empereur bulgare Siméon fit élever l'archevêque de Preslav, la nouvelle capitale du khanat, au rang de patriarche de l'église bulgare autocéphale.

Il s'agit des deux événements ayant de profondes conséquences sur l'histoire ultérieure des Balkans ; nous allons donc les analyser ensemble. Or, tandis que le synode de Split confirmait le processus de latinisation de son diocèse, en cherchant à éliminer (sans cependant y parvenir complètement) les traces de la tradition de Méthode⁶, dans l'empire bulgare, à l'initiative de Siméon, la seconde génération des disciples de Méthode jetait les bases d'une église

autocéphale qui, en conférant des bases solides au rite byzantin, aspirait même à rivaliser avec Constantinople. C'est ainsi que commençait à se définir au sein de la Péninsule balkanique la frontière entre le monde latin et le monde byzantin ; une frontière qui devait marquer le début de la fracture plus vaste et plus profonde entre ce qu'on appelle la *Slavia latina* et la *Slavia orthodoxa*, qui traversa toute l'Europe centrale et orientale ⁷.

Pour observer des changements significatifs dans l'organisation ecclésiastique dans la région slave occidentale, il faut attendre encore quelques décennies, si l'on exclut un événement très important et qu'il faudrait lire plus attentivement, à savoir sous une perspective nationale. Je me réfère à la mort violente de Venceslas (Vaclav), prince de Bohême, assassiné par son frère aux environs de 929, et à la translation solennelle de sa dépouille mortelle au Dôme de Prague, entre 932 et 938. Le culte de ce prince-martyr qui, par la suite, s'est identifié peu à peu à la dévotion au royaume de Bohême et à sa couronne, s'est propagé plus généralement dans le monde latin et surtout dans la *Slavia latina*⁸. Grâce à la *Vie* en slavon, ce culte s'est répandu également dans la Dalmatie glagolitique et la Rus'⁹. Son martyre acquiert une signification particulière, si on le considère au sein du développement de l'église locale, qui était en train de subir un temps d'arrêt en Bohême, et non pas simplement, comme cela arrive traditionnellement, par rapport à la légitimation de la dynastie des Přemyslides¹⁰.

En effet, en Bohême, où on conservait des traces évidentes de l'héritage de Méthode, l'Eglise dépendait des évêques germaniques, d'abord du siège de Salzbourg, en Bavière, ensuite de celui de Magdebourg. Avec la dynastie des Othon, Magdebourg, ville qui est devenue archevêché en 968, se

proposa de devenir le centre de l'évangélisation des Slaves occidentaux. Ce n'est pas par hasard si l'église qu'a fait construire le prince Venceslas à Prague était dédiée à saint Guy, patron de la Saxe. De toute façon, la ville n'a pas eu d'évêque titulaire jusqu'en 972-975, quand l'archevêque de Mayence y consacra le moine saxon Thietmar. Son second évêque (982) a été Adalbert/Wojtich qui faisait partie de l'importante famille des Slavniki, et qui avait fait ses études à Magdebourg ; toute sa vie, il avait été un fidèle défenseur de l'empereur Othon III. Le prélat a bien vite laissé son siège pour rejoindre l'Italie, vivant dans des monastères bénédictins et grecs, et il n'est rentré dans son pays que pour l'abandonner définitivement, en finissant en martyr pour avoir tenté d'évangéliser les Prusses des régions baltes (†997). Son œuvre a cependant marqué la reprise du processus de christianisation et de latinisation, non seulement de la principauté bohême mais aussi des royaumes de Pologne et de Hongrie¹¹.

Dans le royaume de Pologne, qui n'a été officiellement christianisé qu'en 966, par le baptême du roi Mieszko, la situation s'est développée beaucoup plus favorablement que dans la principauté de Bohême, surtout grâce à la politique intelligente menée par le souverain. En 968, deux ans à peine après le baptême du monarque, un évêque exerçait sa mission au siège de Poznan, qui dépendait sans doute de Rome¹². Mieszko en personne, peut-être en souvenir des vicissitudes de Méthode en Illyrie, consacrait avant de mourir le territoire polonais au Saint Siège, en se mettant directement sous la protection de Rome (992, *Dagome iudex*). Mais c'est le martyr d'Adalbert, enterré à Gniezno et canonisé en 999, personnage très connu à Rome, qui permit à l'église polonaise sous l'égide du fils de Mieszko, Boleslas le Courageux, d'avoir son archevêque à Gniezno, en la personne de Radim-Gaudentius,

compagnon d'Adalbert (999). En ce même temps, après le couronnement du roi Etienne, dans le royaume hongrois, traversé autrefois par d'importantes missions byzantines, fut instaurée une forte hiérarchie latine, dirigée par l'archevêque Anastase (Radla, Asteriscus), compagnon du même Adalbert, qui devint d'ailleurs le patron de la cathédrale métropolitaine d'Esztergom (1010)¹³. Les deux souverains, Boleslas en Pologne et Etienne en Hongrie, ont donc organisé l'église avec la même autorité dont avaient fait preuve les Othon en Germanie. L'idée de la mission de Méthode auprès des Slaves étant désormais dépassée, des églises locales ont commencé à se former au sein des royaumes qui dépendaient plus ou moins du Saint Empire romain, selon le dessein d'Othon III et du pape Silvestre II, qui aspiraient à imiter en quelque sorte le modèle byzantin, considéré comme le véritable héritier de la tradition impériale romaine¹⁴.

Dans ce contexte, on comprend aussi les phénomènes qui eurent lieu dans la Rus' de Kiev, commencés par la conversion du prince Vladimir, qui épousa la sœur de l'empereur de Constantinople, et parachevés avec la formation d'un siège métropolitain qui dépendait directement de Constantinople¹⁵. Ce n'est qu'à l'époque de Jaroslav, le fils de Vladimir, vers le milieu du XI^e siècle, qu'a été élu comme métropolitain de Kiev un moine d'origine slave, Hilarion, à la place d'un métropolitain grec ; c'était le moment même de la canonisation des frères martyrs Boris et Gleb, que Jaroslav avait lui-même vengés en montant sur le trône. On suivait en cela l'exemple de Venceslas, mais aussi le modèle du roi Edouard d'Angleterre, auquel son frère avait fait subir la même fin. Le prince Jaroslav l'avait sans doute appris de son cousin, le roi Olaf de Norvège, qui avait été reçu à sa cour et qui, de retour dans son pays, avait été à son tour tué, en combattant pour le triomphe de la

foi chrétienne sur ses terres¹⁶. C'est ainsi que commençait à s'instituer une église slave de tradition byzantine dans laquelle se développait l'héritage de Méthode, bien qu'avec la médiation du premier empire bulgare, qui détermina une nouvelle frontière avec la chrétienté latine de l'archevêché de Gniezno. La magnificence de l'église de Sainte Sophie à Kiev rappelait la cathédrale de Constantinople, où officiait le patriarche de la Seconde Rome. En attendant, dans la région des Balkans, avec la conquête et la destruction de l'empire bulgare, l'ensemble de son territoire entra dans la juridiction de l'archevêque d'Ochrid, qui dépendait directement de Constantinople.

Ce fut donc ainsi que furent posées les bases non pas d'une Eglise slave unique, comme l'avait imaginé Méthode, et avec lui Adrien II, mais d'une série d'Eglises locales correspondant, dans le contexte latin, aux royaumes récemment formés et associés au Saint Empire romain, alors que dans le contexte byzantin, l'organisation de nouvelles Eglises slaves – ayant déjà reçu un alphabet et la traduction des « livres sacrés » grâce à Cyrille et Méthode - incombait aux métropoles d'Ochrid, respectivement de Kiev, dépendant directement de Constantinople.

C'est dans ce contexte que la canonisation des princes martyrs en Bohême et dans la Rus' revêt ses significations plénières. Selon la tradition ecclésiastique la plus ancienne, chaque église devait se fonder sur le « sang des martyrs » qui, dans le cas des sièges apostoliques, étaient des apôtres. Il en était ainsi pour Rome, qui vénérât Pierre et Paul, alors qu'à Constantinople on vénérât l'apôtre André. Sinon, les reliques de saints universellement vénérés pouvaient en quelque sorte remplacer la présence des martyrs et des saints locaux. Les nouvelles églises donc, celles qui se développaient sur des territoires qui n'avaient pas été atteints par le témoignage des

apôtres et des martyrs des premiers siècles, aspiraient à se fonder sur de nouveaux martyrs, surtout s'ils devaient subir la dépendance envers d'évêques et archevêques limitrophes. A cause de sa dépendance du diocèse de Magdebourg, l'église de Bohême a développé le culte de Saint Venceslas (et de sa grand-mère maternelle Ludmilla), pour souligner son autonomie par rapport à l'épiscopat germanique, alors que dans la Rus' - qui dépendait étroitement de Constantinople - s'est développé le culte de Boris et Gleb, considérés comme les premiers saints de la Rus' et comme les protecteurs de la dynastie. A Kiev, le métropolite Hilarion a essayé également d'encourager le culte du prince Vladimir - qui avait fait baptiser la Rus' et qui pouvait donc être considéré comme « égal aux apôtres » - , mais cette opération a échoué et son culte n'a été reconnu que bien plus tard, à Novgorod, à l'époque des croisades sur la Baltique¹⁷.

En Pologne, c'est la canonisation de l'évêque-martyr Adalbert qui constitua le fondement de l'église locale, et sa figure allait devenir par la suite un modèle essentiel dans l'histoire de l'église polonaise. Le sort de Bruno de Querfurt, aumônier d'Othon III et ensuite moine camaldule, héritier d'Adalbert dans sa mission parmi les populations païennes de l'Est européen, a été différent. Tout en ayant organisé plusieurs missions importantes, de la région scandinave jusqu'à la plaine sarmatique et aux frontières de la Rus' de Kiev, cette figure extraordinaire d'ermite, évêque et martyr a joui, en réalité, d'un culte très limité, circonscrit pour l'essentiel à son ordre. Et cela justement parce que son action n'était pas l'expression d'une Eglise locale, comme avait été le cas d'Adalbert. Sa mission aspirait - tout comme celle des ordres mendiants, plus tard -, à réaliser tout simplement la mission universelle de l'Eglise catholique.

Dans cette perspective de la construction et de la consolidation des Eglises locales, on peut aussi expliquer la non-canonisation du monarque régnant, même si, par exemple, dans la Chronique de l'Anonymus Gallus, la plus ancienne chronique polonaise, on se réfère à l'investiture céleste du fondateur de la dynastie des Piast¹⁸. Pour la fondation de l'église dans le royaume de Pologne, la figure d'Adalbert, évêque et martyr, suffisait. Dans ce contexte, on comprend aussi la signification du vol de ses reliques par le prince tchèque Bretislav, en 1038. Sanctionnant par ce geste la réconciliation avec son ancien évêque, le prince fit solennellement transférer les reliques d'Adalbert au Dôme de Prague, avec celles de Radim et des ses autres compagnons martyrs¹⁹.

Dans le royaume de Hongrie, on a procédé en revanche à la canonisation du souverain qui a été l'artisan de la christianisation du pays, mais comme sa canonisation était sans doute perçue comme faible en soi, on a aussi canonisé les évêques et les moines martyrs de la même époque qui, eux, avaient posé les fondements du christianisme latin dans la région. En 1083, le pape Grégoire VII a canonisé Etienne, avec son fils et trois martyrs : l'évêque et tuteur de son fils Gérard et deux ermites²⁰. Dans la région croate, avec la disparition de la dynastie des Kotromanić et le couronnement des rois hongrois, il n'était plus nécessaire de canoniser une figure qui fonde l'église locale.

Dans le premier empire bulgare, sur un territoire qui gardait le souvenir des évêques et des martyrs de la première époque chrétienne, il n'était sans doute pas nécessaire de développer le culte de nouveaux martyrs pour fonder l'Eglise locale. Il suffisait de se référer aux mémoires de Cyrille et de Méthode, le premier archevêque des Slaves, à Sirmium (un ancien siège

apostolique), et de faire revivre le culte des anciens évêques et martyrs²¹. En tout cas, le conflit bulgare-byzantin qui a marqué la disparition du premier empire bulgare a également provoqué une stagnation dans le développement de l'Église byzantine et slave dans les Balkans, qui n'a trouvé une issue qu'aux XII^e-XIII^e siècles, avec la formation de la Serbie médiévale et la renaissance de l'empire bulgare.

Nous pouvons donc constater que la naissance et le développement du culte des saints dans l'Europe centrale et orientale sont étroitement liés à la formation des différentes Églises locales, dès que l'idée cyrillo-méthodienne de créer une Église slave dépendant directement de Rome et qui s'interpose entre le patriarcat byzantin et le puissant épiscopat allemand n'existait plus. Il serait donc erroné de ne l'interpréter qu'au sein du processus de sacralisation du souverain et de sa dynastie dans le contexte du développement des États nationaux. Cette phase, qui se situe entre les X^e et XI^e siècles, revêt une importance fondamentale, car elle détermine la limite chez les Slaves, entre le monde latin et le monde byzantin, qui s'est perpétuée au cours des siècles suivants. Aux XII^e-XIII^e siècles, nous entrons alors dans une époque tout à fait différente et qui, avec le développement des Églises locales, assiste à la véritable consécration des dynasties sous l'impulsion des souverains, inaugurant une nouvelle étape dans l'histoire des canonisations. C'est à ce moment-là que commence à jouer un rôle fondamental, surtout en Occident, le modèle de la royauté sacrée, alors que dans l'Est byzantin se développe le culte du saint empereur. Mais il s'agit d'un thème différent qu'il nous reste encore à examiner et auquel nous espérons pouvoir nous intéresser à l'avenir.

Bibliographie

- A. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Turin, 1948 (version mise à jour, *Abriss der ostslavischen Kirchengeschichte*, Vienne, 1950)
- M. Bláhová, *Wenzel*, in *Lexikon des Mittelalters*, VIII, 1997, pp. 2185-2187
- F. Dvornik, *Gli Slavi dalle origini al secolo XIII*, Padoue, 1974 (édition originale, *The Slavs. Their Early History and Civilisation*, Boston, 1956)
- B.N. Florja, « Christianstvo v drevnepol'skom i drevnečeškom gosudarstve vo 2-j polovine X – 1-j polovine XI v. », dans *Christianstvo v stranach vostočnoj, jugo-vostočnoj i centralnoj Evropy na poroge vtorogo tysjačletija*, éd. par B.N. Florja, Moscou, 2002, pp. 190-266
- M. Garzaniti, *Il cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande*, Rome, 1988
- M. Garzaniti, « Il culto dei santi nel mondo bizantino-slavo secondo la testimonianza dei libri del Vangelo e dell'Apostolo: l'eredità bizantina e la formazione della prima tradizione manoscritta (X-XI sec.) », dans le vol. *Il tempo dei santi fra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento. Atti del IV Congresso internazionale di Studio dell'AISSCA (Firenze 26-28 ottobre 2000)*, éd. par A. Benevenuti et M. Garzaniti, Rome, 2004 (en cours d'impression)
- A. Gieysztor, « Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus : un État et une Église missionnaires aux alentours de l'an Mille », dans le vol., *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (14-19 aprile 1966. Settimane di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo. XIV), Spolète, 2003, pp. 611-648

- A. Gieysztor, « Saints d'implantation, saints de souche dans les pays évangélisés de l'Europe du Centre-Est », dans le vol. *Hagiographie, culture et sociétés IV^e-XII^e siècles* (Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979), éd. par E. Patlagean, P. Riché, Paris, 1981, pp. 573-584
- E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii svjatykh v russkoj cerkvi*, Moscou, 1903
- F. Graus, « La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des X^e et XI^e siècles », dans le vol. *Hagiographie, culture et sociétés IV^e-XII^e siècles ...*, cité ci-dessus, pp. 559-572
- Gy. Györffy, « Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer Quellenkritischer Ergebnisse », *Archivum Historiae Pontificiae*, 7, 1969, pp. 79-113
- Gy. Györffy, « La christianisation de la Hongrie », *Harvard Ukrainian Studies*, XII/XIII, 1990, pp. 61-74
- Ch. Hannick, « Les nouvelles chrétientés du monde byzantin : Russes, Bulgares et Serbes », *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, IV. *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, éd. par J.M. Ch. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris, 1993, pp. 909-939
- G Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge, 2002
- J. Kłoczowski, « La nouvelle chrétienté du monde occidental. La christianisation des Slaves, des Scandinaves et des Hongrois entre le IX^e et le XI^e siècles », *Histoire du Christianisme des origines à nos jours ...*, cité ci-dessus, pp. 869-908
- V. Koščák, « Giurisdizione della Chiesa sul litorale dell'Adriatico Orientale e la diocesi di Nona », dans le vol. *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split*

- (Spalato) dei sec. X-XI. *Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26-30 settembre 1978)*, éd. par A. Matanić, Padoue, 1982, pp.195-204
- M. Lacko, « I Concili di Spalato e la liturgia slava », *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI ...*, cité ci-dessus, pp. 443-482
- G. Lenhoff, *The martyred Princes Boris and Gleb. A socio-cultural Study of the Cult and the Texts*, Columbus, Ohio, 1989
- K. Maleczyński (éd.), *Monumenta Poloniae Historica, Nova Series*, t. II. *Galli Anonymi Cronicae et gestae ducum sive principum polonorum*, Cracovie, 1952
- V. Peri, « Gli 'iura antiqua' sulla patria dei Bulgari : un topos canonico per un risveglio missionario », dans *Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spolète 1983, pp. 225-268 (réédité dans V. Peri, *Da oriente a occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, éd. par M. Ferrari, vol. II, Rome-Padoue, 2002, pp. 994-1042)
- V. Peri, « Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia », *Archivum Historiae Pontificiae*, 26, 1988, pp. 9-69 (réédité in V. Peri, *Da oriente a occidente ...*, cité ci-dessus, pp. 905-993)
- L. Péter, « The Holy Crown of Hungary, Visible and Invisible », *The Slavonic and East European Review*, 81, 3, 2003, pp. 421-510
- R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, Bari, 1991
- A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge, 1970

NOTES

- ¹ Au cours de son intervention, Graus s'exprimait dans ces termes : « Sous différentes formes, la figure du souverain sanctifié émerge en Europe centrale. La naissance du type doit être principalement fixée aux X^e et XI^e siècles, et non pas au XII^e qui connaît pourtant une prolifération de canonisations ... Ce type prend un relief tout particulier en Bohême et en Hongrie. *Il est d'autant plus étonnant que la figure du souverain sanctifié soit d'abord complètement absente en Pologne.* Les reines ou les rois sanctifié(e)s n'apparaissent que fort tardivement dans cette région. » (Graus, 1981, p. 565 ; les italiques sont de moi). Et Gieysztor s'était posé la même question lors de la discussion finale : « Un mot seulement sur la communication de M. Graus. Le grand problème qu'elle a posé est, si je puis dire, négatif. Pourquoi, dans l'Europe centrale latine, la Pologne seule n'a-t-elle pas pu, ou pas voulu, créer un culte du saint prince local ? » (Gieysztor, 1981, p. 584).
- ² Sur la naissance et le développement des institutions ecclésiastiques dans l'Europe centrale et orientale, on peut consulter les brefs essais consacrés aux « nouvelles chrétientés » dans le monde latin et dans le monde byzantin dans *l'Histoire du christianisme* (Hannick, 1993, Kłoczowski, 1993).
- ³ Pour une lecture d'un point de vue national croate des événements du diocèse de Nin entre Rome, Aquilée et Constantinople, on peut se rapporter à l'article de V. Koščak (Koščak, 1982).
- ⁴ Sur les orientations et les développements de la politique du pape face à la mission de Cyrille et de Méthode, cf. l'étude détaillée de V. Peri (Peri, 1988).
- ⁵ Sur le problème des « anciens droits » sur l'Illyrie, cf. la recherche de V. Peri (Peri, 1981).
- ⁶ Sur le synode de Split de 925 et sur ses dispositions contre la liturgie en slave, voir les actes du symposium international, *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI. (Split, 26-30 septembre 1978)*, notamment l'intervention de M. Lacko (Lacko, 1982). Il nous semble tout à fait improbable, compte tenu du contexte historique, d'affirmer que les dispositions contre la liturgie slave ont été ajoutées par la suite (XI^e siècle) à la documentation conciliaire, comme l'affirme F. Dvornik (Dvornik, 1974, p. 150). La juridiction du patriarche bulgare, comme le reconnaît ce même spécialiste, s'étendait déjà ces années-là à la région de Raska (Novi Pazar), qui est devenue par la suite le centre de la Serbie médiévale (*Ibidem*, p. 140), et a dû en

- quelque sorte menacer l'expansion du christianisme latin à partir de la Dalmatie.
- 7 Sur les concepts débattus de Slavie latine (ou romaine) et de Slavie orthodoxe, voir, en particulier l'essai de R. Picchio (Picchio, 1991, pp. 7-83).
 - 8 On peut penser, par exemple, que même la cathédrale de Cracovie est dédiée à Saint Venceslas (Gieysztor, 1981, p. 575).
 - 9 Sur la figure de Saint Venceslas et sur le culte du prince martyr de Bohême, voir l'article, concis mais riche, de M. Bláhová (Bláhová, 1997).
 - 10 De ce point de vue, il nous semble intéressant de considérer la réflexion de B.N. Florja sur les différentes versions de la *Vie* de Venceslas par rapport aux milieux ecclésiastiques et à la cour du prince (Florja, 2002, pp. 193-206). Mais le sujet mérite d'être approfondi.
 - 11 Sur la figure de l'évêque Adalbert, voir l'essai de Gieysztor (Gieysztor, 1967).
 - 12 Cette question mériterait d'être approfondie, même si la rareté des sources rend difficile une réponse (Vlasto, 1970, p. 118 ; Kłoczowski 1993, p. 887).
 - 13 Sur le développement de l'Eglise dans la région hongroise, voir les études de Gy. Györffy (Györffy, 1969 ; Györffy, 1990).
 - 14 Le dessein d'Othon en direction de l'Europe de l'Est apparaît clairement dans le voyage impérial à Gniezno (1000) et dans la reconnaissance de l'archevêché hongrois qui a eu lieu à Ravenne (1001) (Vlasto, 1970, pp. 126-127 ; Györffy, 1990, pp. 69-70).
 - 15 Sur le développement de l'Eglise en Europe de l'Est, voir l'étude classique d'A. Ammann (Ammann, 1948) ou mon bref essai qui est sorti à l'occasion du Millénaire du baptême de la Rus' (Garzaniti, 1988).
 - 16 Sur le culte de Boris et de Gleb dans la Rus' de Kiev, voir l'essai de G. Lenhoff (Lenhoff, 1989).
 - 17 Sur le culte du prince Vladimir, voir Golubinskij, 1903, pp. 63-64. Selon Golubinskij, les sources font clairement ressortir que sa canonisation avait été empêchée par l'absence de miracles. En réalité, il semble qu'on déplore surtout l'absence d'un culte à l'égard de celui qui a baptisé la Rus' et qui est le véritable responsable de l'absence de miracles. Et on ne peut exclure que ce culte n'ait pas été empêché de quelque façon (ou pour le moins qu'il ait été peu favorisé) par les métropolitains qui occupaient la cathédrale de Kiev. N'oublions pas

que les mémoires des saint locaux pénètrent tardivement et péniblement dans les livres liturgiques de la Rus' (Garzaniti, 2004).

¹⁸ Cf. notamment le début de la chronique (Gallus Anonymus I, 1-3, in Maleczyński, 1952, pp. 9-12 ; cf. Graus, 1981, p. 572, n. 73).

¹⁹ Dvornik, 1974, p. 232.

²⁰ Voir, à ce propos, le chapitre que G. Klaniczay consacre à cette canonisation dans son ouvrage sur les cultes dynastiques (Klaniczay, 2002, pp. 123-133). Dans la canonisation de Saint Etienne l'auteur reconnaît le début d'une compatibilité entre l'image du roi saint et les activités séculaires du *rex iustus* (*Ibidem*, pp. 398-399). Sur le culte de Saint Etienne et de sa couronne, voir l'étude de L. Péter (Péter, 2003, surtout pp. 431 suiv.).

²¹ Cela est confirmé par l'étude des mémoires des saints dans les livres liturgiques byzantino-slaves dans la région des Balkans (Garzaniti, 2004).

THE IMAGE OF THE IDEAL RULER IN MIEVIAL BULGARIAN LITERATURE AND ART

Elka BAKALOVA

From medieval Bulgaria we have no surviving explicit text, spelling out the concept of Ideal Rulership. But we did have other sources providing verbal and pictorial information bearing on this question. I'll try to show some of those sources associated with the personality of Bulgarian King Ivan Alexander (1331-1371). I have chosen this particular case first because the 14th century, which closes the very important period of Bulgarian medieval culture, is still subject of incomplete research, incessant discussions and reappraisal of its values. On the other hand, Ivan Alexander is the only Bulgarian ruler of whom the comparatively largest number of portraits has come down to us. Arranged in chronological order they almost 'cover' his long and successful reign.

I.

I have recently worked on the text of a eulogy of Bulgarian King taken from a manuscript Psalter, commissioned by Ivan Alexander, written in Kouklen monastery in 1337, which is now in the Library of the Bulgarian Academy of Sciences in Sofia (known therefore as Sofia Psalter of Ivan Alexander).¹ It

is interpolated after the Psalms and between the canticles (the 5th canticle of Isaiah). It is published,² usually regarded as a verbal “portrait”, and sometimes even as a “realistic” portrait of the Bulgarian King, written by an author “who is fully entitled to claim originality”. The Serbian scholar Đordje Trifunovic writes the following about this literary portrait:

“In his short eulogy of the Bulgarian King Ivan Alexander, written in the Psalter of 1337, the author conveys an unusual peculiarity about an upright walk with bent knees. Here it seems that among the literary topoi the copyist of the Psalter and author of the eulogy introduces a realistic feature: православиѣниша въ вѣсѣхъскыхъ, | старѣишинѣ же и войнонауѣлника | и въ вранехъ крѣпѣкааго, раунтелна же | и влѣбѣкшанва, рѣмѣнѣно доброзраунаго и краснаго видомъ, колѣносъжжѣта и правоходѣца, зрѣ сладко оучебѣ на | вѣсѣхъ”.³

The Bulgarian scholar K. Kuev has a much more emphatic opinion:

“This is a work by a Bulgarian author, which should be credited with more originality than it has been so far.”

In his article entitled *The Image of Ivan Alexander in Middle Bulgarian poetry* (sic!), he defines it as a “solemn hymn”⁴, whereas L. Grasheva ascribes it to the genre of “rhetorical prose”.⁵ These contradictory opinions of prominent literary historians regarding the genre identity and the originality of this text provoked me to make my own study, the results of which I present below.⁶

The current study of the text yields the following results:

1. I shall dwell first on the question of the genre.

The whole structure of this short eulogy and all of its rhetorical devices without exception point to Menander's *ΠΕΡΙ ΕΠΙΔΕΙΚΤΙΚΩΝ*, a treatise of the famous teacher of rhetoric in Laodicea-on-Lycus (end of 3rd - beginning of 4th century), which provides directions for composing the so-called *βασιλικός λόγος*, i.e., the imperial oration, or the royal address.⁷ The imperial oration according to Menander is an encomium of the emperor:

"It will thus embrace a generally agreed amplification (αὔξησης) of the good things attaching to the emperor, but allows no ambivalent or disputed features, because of the extreme splendor of the person concerned."⁸

After the prooimion, i.e., the introduction, the author of such an oration must come to the topic of the native country of the emperor (πατρίς), of his family (γένος) and of his birth (γέννησις). But Menander is flexible and gives the possibility to vary the emphasis in the oration. So he notes:

"If neither his city nor his nation is conspicuously famous, you should omit this topic, and consider whether his family has prestige or not. If it has, work this up. If it is humble or without prestige, omit it likewise, and start with the emperor himself ..."⁹

Next comes the description of the nature (φύσις) and (ἀνατροφή) of the emperor and of his character or of his "accomplishments" (ἐπιτηδεύματα). After "accomplishments" comes the topic of 'actions' (πράξεις). Menander wrote:

“You should divide such ‘actions’ into times of peace and times of war, and put war first, if the subject of your praise has distinction in this. Actions of courage should come into consideration first in such subject: courage reveals an emperor more than do other virtues. If however, he has never fought a war (a rare circumstance), you have no choice but to proceed to peaceful topics.”¹⁰

It is clear from the discussion so far that the author of the eulogy of Ivan Alexander does not act just on his whim “first to portray the image of Ivan Alexander and then to consider his deeds”, as considered by K. Kuev,¹¹ but in this he demonstrates thorough familiarity with the principles of eulogy construction. The fact that “the rapture of the author is caused firstly of Ivan Alexander’s military feats” (K. Kuev)¹² is in fact a strict adherence to the compositional principles of the genre in Byzantine literature. Menander wrote:

“You should also describe the emperor’s own battles, and invest him with all impressiveness and knowledge, as Homer does for Achilles, Hector and Ajax.”¹³

Matters for our author of course were simplified as Ivan Alexander did indeed wage victorious campaigns and it was easy to “develop the theme well”. And namely here what was specific for King Ivan Alexander “penetrates chiefly as *content*, without changing the system of elements, building up the image”, as L. Grasheva correctly notes in the introduction to the book on the rhetorical prose in medieval Bulgarian literature.¹⁴

These brief quotations from the treatise of Menander should draw our attention to the fact that the author of the short eulogy of the Bulgarian King conforms to the recommended rules, or, better said, to the principles of this genre in Byzantine

literature. Thus, he is stretching the meaning of the wars and victories of Ivan Alexander, enumerating the fortified cities and all the territories he had conquered. And exactly according to Menander's instructions, as the encomium is on warlike actions, the author is speaking of them under the heading of courage, not under any other virtue. Further, exhorts Menander,

“always divide the actions of those you are going to praise into virtues, there are four virtues: courage (ἀνδρεία), justice (δικαιοσύνη), temperance (σωφροσύνη), and wisdom (φρόνησις) and see to what virtues the actions belong”.¹⁵

Humanity (φιλανθρωπία) is the other virtue of the ruler pointed out by Menander. According to him,

“Justice is a portion of his humanity: for when victorious, the emperor did not reply the aggressors in kind, but divided his actions in just proportion between punishment and humanity”.

And further:

“Under ‘justice’ you should commend mildness towards subjects, humanity towards petitioners and accessibility”.¹⁶

Similar virtues of King Ivan Alexander are also pointed out in our text: he is called “righteous beyond words, judge of orphans and widows”, “gracious”, “benevolent”, etc. So, our author exclaims:

“Who, among us, after having seen the King, would return grieving to his home?!”

There is another peculiarity of our text which is linked with the rhetorical prescriptions of Menander: the comparison of the Bulgarian King with Alexander the Great.

“In his military might he seems to me as second Alexander of ancient times. Like him [Ivan Alexander] from very beginning [of his reign] took many cities with fortitude and courage. So he appears before us, the great Ivan Alexander, ruling over all the Bulgarians, he, who has proven himself in difficult and hard battles; who has powerfully overcome the Greek King and when the latter was at a loss, he captured him and took the fortified towns: Nessebar [Messambria on the Black Sea] and all the Pomorie [the Black Sea Coast] together with Romania, as well as Bdin and all of the lower Danube even to the Morava river. The rest of the towns and villages, countries and countryside fell at his feet.”

Menander always recommends the techniques of comparison (συγκρίσις):

“Add also a comparison to each of the main heads, comparing nature with nature, upbringing with upbringing, education with education and so on, looking out also examples of Roman emperors or generals or the most famous of the Greeks.”¹⁷

The case of Alexander the Great is cited in several places as a key model:

“You must not forget our previous proposition, namely that comparisons should be made under each head; these comparisons, however, will be partial (e.g., education with education, temperance with temperance) whereas the complete one will concern the whole subject, as when

we compare a reign as a whole and in sum with another reign, e.g., the reign of Alexander with he present one.”¹⁸

Or:

“Come then and behold these things, come to add to our glories, to be our second Alexander.”¹⁹

2. It is necessary to emphasize that the rhetorical prescriptions of Menander find many illustrations in both pagan and Christian oratory.²⁰ But later, in the Byzantine tradition, we find a new, typically Christian layer of descriptive conventions – such for instance as comparisons with the mighty rulers of Biblical or Christian times (David, Solomon, or Constantine the Great). The so-called „Christian discourse“ underlines the grace and piety, the philanthropy and charity (εὐσέβεια) of the king.²¹ So, along with Menander’s rhetorical scheme for the praise of emperors our eulogy contains a lot of those typical for the Christian discourse descriptive conventions. The most important among them is the emphasis on the relationship between the Lord’s and the King’s power, accentuating the transmission of the power from Christ to the King, which is stressed in our text at a very beginning (“... let us praise God and sing a solemn song to Christ ... who had given to us the great commander and King of Kings.”). Such is also the comparison of Ivan Alexander with Constantine the Great:

“It seems to me that this King appeared as a new Constantine among the Kings in his faith and piety, heart and character, having as a scepter the triumphant Cross, when bearing and showing this standard he drove away and dismissed all resisting and arrogant forces ...”

These innovations occur as early as Constantine's day, for example in exemplary work representing Early Byzantine rhetorical prose, namely the Jubilee Oration of Eusebius of Caesarea *In Praise of Constantine*, delivered on 22 of May 337 on the occasion of the 30th anniversary of the reign of the founder of Constantinople and the Eastern Roman Empire.²² From here on, they vary in the numerous eulogies of the successive emperors. Moreover, from here on Constantine becomes an imperial prototype, a point of reference, and symbol of imperial legitimacy and identity not only for the Byzantine, but also for all the orthodox rulers during the time of their existence.²³ From Tiberius to Michael VIII Palaeologus, who refers to himself as the "New Constantine", many Byzantine emperors either adopt the name Constantine or call themselves "the New Constantine". Paul Magdalino was justified when he recently entitled his book considering the problem *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium. 4th-13th centuries*.²⁴ Constantine became not only "the most standard image" of Byzantine political ideology in the so-called *Fürstenspiegel*,²⁵ but also recommended as a model for rulers of other Orthodox states (even in a broader sense Christian). It suffices to recall the letter of Patriarch Photius to the Bulgarian King Boris-Michael.²⁶

This layer, let us call it the Christian layer, no doubt is traceable in the examined text. It simply matches the model recommended by Menander without any difficulties. From the very beginning, there is Praise of Christ, the Christian Lord:

"Let us praise God and sing a solemn song to Christ, the King-crown-giver and Lord (Master?) of us all who has given to us the great commander and King of Kings, the great Ivan Alexander, the most orthodox of all ..."

and in the second part, after the comparison with Alexander of Macedonia, comes the comparison with Constantine the Great. It is clear that the main theme of the eulogy of our author is the military successes and consolidation of the state resulting from the activity of the Bulgarian King (a theme also considered basic by Menander). The comparison with Alexander the Great allows the emphasizing of the military might of the King, while the comparison with Constantine, to explain what lies behind the victories of the King. In fact, it is meaningless to recall that the comparison with Constantine the Great occurs in other texts, as well as in the fine arts, as is the case with the Ossuary of the Bachkovo Monastery, where the portrait of King Ivan Alexander is compared with the portraits of Saints Constantine and Helena.²²

3. The last part or the epilogue of our eulogy does not exclude the rules of Menander, but displays one of the ways they could be modified. Menander wrote:

“The epilogue should be elaborated by having regard to the scope of the subject, representing the inhabitants greeting the governor: ‘We have come to meet you, all of us, in whole families, children, old men, adults, priestly clans, associations of public men, the common people, greeting you with joy, all welcoming you with cries of praise, calling you our savior and fortress, our bright star...’²⁷

And after this,

“you must utter a prayer, beseeching God that the emperor’s reign may endure long, and the throne be handed down to his children and his descendants.”²⁸

The author of our eulogy follows the prescriptions almost literally. He wrote:

“Come forth now, you patriarchs and bishops, monks and ascetics, judges, slaves and freemen, dignitaries and all the army; and rejoice with unexpressed joy and render glory to the great King Christ our God, the wreath-giver and raise to him your victorious song: Oh, Holy Trinity, save the Bulgarian King, protect and strengthen him, give him victory over his enemies and endow him with longevity, O Lord of us all...”

Both the glorification of Christ and the subsequent address to the Holy Trinity as well as the following series of *chaitismoi* (“Rejoice, o King of The Bulgarians, King of Kings. Rejoice chosen by God, Rejoice o merciful, Rejoice, o crowned by God! Rejoice guarded by God! Rejoice leader in war-times! Rejoice intercessor of the faithful!...”) borrowed from Byzantine hymnography belong undoubtedly to the so-called Christian layer of conventions and are characteristic of the eulogies of a number of Byzantine emperors. Such eulogies are clearly influenced by the Acathistos Hymn of the Virgin as well as by the eulogies of saints in medieval Bulgarian literature.²⁹

As we noted above, it is also Menander who prescribes a description of the populace welcoming the king to be included in the epilogue. Moreover, I would like to point out that the whole mise-en-scène with the cheering crowd, raising banners, and representatives of all layers of society greeting the king with victorious songs inevitably reminds us the ceremony of *adventus*, which was developed in the Roman antiquity, but in use throughout the Middle Ages on occasions of triumphal

entry of a ruler. It is on such occasions that the whole populace – men, women, old and young, and children – welcome the procession with a variety of gestures, chants, and acclamations.³⁰

4. I would like to note very briefly a few things about the description of the appearance of the king in the eulogy. Here too, the author follows the Byzantine literary models. Among the most conventional descriptions of the appearance of the emperor in the Byzantine encomiastic literature can be seen here “pink-cheeked, kind-sighted and good-looking”, all of them traits inherited from portrait descriptions of antiquity. The encomium, to quote Michael Psellus, describes

“what is a decoration for the soul of the character of the hero, which endows his physical nature with beauty and what is given to the hero from his origins and is illuminated by the Lord”.³¹

These requirements are also kept in other genre forms, especially when referring to the appearance of the Emperor. Thus, the same Psellus in his *Chronographia* characterizes Basil II as

“suspicious of everyone, a haughty and secretive man, ill-tempered, and irate with those who failed to carry out his wishes”.³²

He also adds:

“Terrible then was the vengeance he took on miscreant”

or

“where he had burst out in anger against someone; he did not quickly moderate his wrath”³³.

However, when referring to the appearance of the emperor he is closer to the encomiastic standard, even when this is in contradiction with the previous text. Moreover, the author himself notes this contradiction, beginning with a description in the following manner:

“So much for his character. As for his personal appearance, it betrayed the natural nobility of the man, for his eyes were light-blue and fiery, the eye-brows not overhanging nor sullen, not yet extended in one straight line, like a women’s, but well-arched and indicative of his pride. The eyes were neither deep-set (a sign of knavishness and cunning) nor yet too prominent (a sign of frivolity), but they shone with brilliance that was manly. His whole face was rounded off, as if from center into a perfect circle, and joined to the shoulders by a neck that was firm and not too long. His chest was neither thrust out in front of him, nor hanging on him, so to speak, nor again was it concave and, as it were, cramped; rather was it the mean between the two extremes, and the rest of his body was in harmony with it.”³⁴

So where are the live individual features?

5. Further, in our text we come to the ambivalent and most disputed feature of the Bulgarian king: “with bent knees and upright walking”. The difficulty stems from the fact that this characterization is placed in the text **on the borderline**

between the description of the king's appearance and the enumeration of his moral qualities. A traditional way of interpreting this has been to take it as referring to the physical description of the King. The problem is that if this sense is intended, then the language is curiously oblique and unclear. And as these features are placed on **the borderline between the description of the king's appearance and the enumeration of his moral qualities** there could be a connection with the following qualities considered specific to Christian moral virtues, as for instance "the most orthodox among all". As such, the elements of this characterization should be also related to the moral virtues of the King. For the following two descriptions, namely "gazing sweetly over all, righteous beyond words, judge of orphans and widows" positively stand for the important qualities "charity, humanity" and "justice" which we have already discussed.

The bent knees, which unambiguously remind us of the *proskynesis* pose, are undoubtedly a calque from Greek "κάμπτω τὰ γόνατά μου", as it is used, for example, in the *Epistle of Apostle Paul to the Ephesians 3, 14.* :

“Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα“ (“For this cause I bow my knees unto the Father of our Lord Jesus Christ”).

The same words are to be found in the commentaries of Origen on the mentioned Epistle of Apostle Paul to the Ephesians:

“[τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα.] [Ὁριγένης φησί] τὸ κάμπτειν τὰ γόνατα σύμβολόν ἐστιν ἄλλης γονυκλισίας τῆς γινομένης ἐν τῷ

ὑποτάσσεσθαι τῷ Θεῷ καὶ ὑποπεπτωκέναι αὐτῷ. τούτῳ γὰρ τῷ λόγῳ καὶ ὁ ἀπόστολός φησιν ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμπτη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ λέγομεν μὴ πάντως τὰ ἐπουράνια ἔχειν σώματα γεγονατωμένα, ἔτι δὲ καὶ τὰ καταχθόνια ὁμοίως, πρὸς τούτοις οὐδὲ τὰς ἀπηλλαγμένας τούτου τοῦ σώματος ψυχάς.³⁵

(“Origen says: The bending of the knees is a symbol of another genuflection done in submission to God and subjection of his authority. The Apostle also uses this expression to refer to the need for the knees of all those in Heaven and those on Earth and those under the Earth, to bend in the name of Christ, and we say this about those who are in the Heavens who have no bodies with knees, and also those under the Earth in the same way, as well as the souls which have been liberated from this body.”). The bent knees of the King point out his piety and his homage to Christ. Sometimes this verb is substituted by the verb “προσκυνέω”.³⁶

The “upright walk” derives from Greek ῥθοποδέω as it is used, for example, in the *Epistle of Apostle Paul to the Galatians 2, 14*:

“ἀλλ’ ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου” (“But when I saw that they were not straightforward about the truth of the gospel, I said to Peter before them all...”),

or from “ὀρθὰ βαδίζειν”, which has a similar meaning.

This verb is to be found in the Homily of St John Chrysostom on Matthew:

“Οὐ γὰρ οὕτω γενναίας καὶ νεανικῆς ἐστὶ ψυχῆς ὀρθὰ βαδίζειν καὶ διόλου τρέχειν (ἔχει γὰρ ἡ τοιαύτη συνοδοιπόρον τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα, ἀλείφουσαν, διεγείρουσαν, νευροῦσαν, προθυμότεραν ἐργαζομένην), ὡς τὸ μετὰ τοὺς μυρίους στεφάνους καὶ τὰ πολλὰ τρόπαια καὶ τὰς νίκας, τὴν ἐσχάτην ὑπομείνασαν ζημίαν, δυνηθῆναι πάλιν ἐπιλαβέσθαι τῶν αὐτῶν δρομῶν.”³⁷

The meaning of the whole passage runs as follows:

“and it is not characteristic in this way of the courageous/noble and youthful soul to walk upright without running (for this soul has as its traveling companion good hope, which stimulates, raises up, gives courage, makes more eager), so that after many wreaths and trophies and victories, and having undergone the utmost suffering, it will be able to return to the same road.”³⁸

The tradition within which we consider our eulogy is a canon of well-established commonplaces for composing the imperial oration. P. Magdalino wrote:

“The frequency with which the emperor was praised made the imperial image a stereotype. Yet it also ensured that the stereotype was infinitely variable.”³⁹

Let me quote L. Grasheva from the introduction to the volume on Rhetorical Prose in medieval Bulgaria:

“Each canonical art, which also constitutes the solemn rhetoric of the Middle Ages, realizes its esthetic norms through an unlimited number of variations.”⁴⁰

Therefore, it is not possible to find two identical imperial encomiums, and neither of them follows Menander's instructions literally. What the Byzantine encomiasts, as well as the Bulgarian author of the Eulogy for Tsar Ivan Alexander, draw from Menander and other sources is not a literally copied model, but a collection of structured principles, motifs and techniques which appear in no end of combinations and variants.

"The successful encomium, as P. Magdalino pointed out, was the one which, through imaginative use of Amplification and Comparison, made old *topoi* look as good as new."⁴¹

Such, we think, is the case in the eulogy of King Ivan Alexander in the Sofia Psalter.

II.

As I mentioned, Ivan Alexander is the only Bulgarian ruler of whom the largest number of portraits has come down to us.

1. The earliest of them are preserved among the miniatures of the Bulgarian manuscript translation of *The Chronicle of Constantine Manasses* (now in the Vatican Library, cod. Slavo 2) which is dated 1344-1345.⁴² On f.1 Ivan Alexander is depicted in garments identical to those worn by the Byzantine Emperor, and standing on a red subpedaneum. An angel is shown above him, placing a second crown on his head; Jesus Christ is on the King's right side (in the left part of the composition), half-turned towards him and holding a scroll in his hand, while on his other side stands the author of the Chronicle, Constantine Manasses (ill. 11). There is no doubt

that this image reproduces in general a Byzantine iconographic formula. The angel with the crown above Ivan Alexander means that the King, as a Byzantine Emperor, receives his authority from heaven. According to Hans Belting, the Byzantine protograph (i.e., Byzantine manuscript version of the Chronicle) had no such initial miniature, and the Bulgarian craftsman used as his model the donor compositions in the *chrysobullae* of the Byzantine Emperors. But he did not follow them directly. The very fact that Christ was removed from the center and "degraded" to the position of one of the figures accompanying the Bulgarian King excludes the use of an existing Byzantine model.⁴³ In any case, Byzantine models were not mechanically copied, but were given a new meaning or changed, depending on wishes of our donor.⁴⁴ This phenomenon, as we saw, was also characteristic in other spheres of cultural life in the fourteenth century.⁴⁵

2. The next image of Ivan Alexander on f. 91 is particularly interesting from the viewpoint of artistic media in expressing the concept of the ideal ruler within a framework of the Orthodox ideology.⁴⁶ Ivan Alexander is depicted there with King David blessing him, and with an angel offering him a sword, the symbol of the divine origin of royal power. The text written on the scroll of King David, part of Psalm 21 (called *A Royal Psalm of Salvation*), is also a eulogy of the royal power (ill. 9).⁴⁷ This iconographic formula is purely Byzantine (although no example of a similar composition in Byzantine art could be quoted). Anyhow, it is due to the tradition (mentioned above) of comparing the Byzantine Emperor to Old Testament personalities who combined spiritual and worldly power. Constantine the Great was already called not only a "new Moses" (by Eusebius of Caesarea), but also "savior

of the chosen peoples” and a “new David”. This appellation was later given to other Emperors, comparisons between David and Basil I being particularly frequent.⁴⁸ The idea of putting forward Ivan Alexander as a successor of King David, who was considered the ideal type of ruler, can be taken as a *sui generis* form of legitimizing the Bulgarian king’s claim not only to the Bulgarian, but also to the Byzantine throne.⁴⁹ It is not fortuitous that in his title the formula “King of all Bulgarians and Greeks” was used.

3. This formula is to be found accompanying the particularly representative portrait of Ivan Alexander in the Ossuary of Bachkovo monastery, dating from the period after 1344, when this region, together with Bachkovo monastery, was ceded to Ivan Alexander by the Byzantine Empress Anne of Savoy in exchange for the assistance she was promised in her struggle against John Cantacuzenus. The inscription, very damaged today, read:

“Yoan by the grace of our Lord Jesus Christ King and Autokrator of the Bulgarians and the Romai Alexander.”⁵⁰

Ivan Alexander is depicted full face, dressed in an imperial *sakkos*, ornamented with embroidered bands on sleeves (*perivrachia*) and a gold *loros* covered with pearls and precious stones, one end of which is thrown over the King’s arm. Flying angels are crowning his head with a tall domed crown. He holds a cross in his right hand, and in his left an *akakia*, insignia of royal power, adopted from Byzantium (ill. 10). The garments and insignia, as well as the iconographic schema in the portrait of the Bulgarian King, follow the established formula for depicting the Byzantine Emperor.⁵¹

4. The garments and insignia of Ivan Alexander in the miniatures of the famous Gospel, commissioned by him, which is now in the Manuscripts Department of the British Library (the so called *London Tetraevangelium*, or the Curzon Bible), are all the same as in the previous manuscript.⁵² As S. Der Nersessian has shown, a Byzantine manuscript Tetraevangelium of the 11th century (Cod. Paris. gr.74) or another copy of it was taken as the prototype of this codex.⁵³ It was natural that in this case some iconographic schemata at hand were used in creating the illuminations of the Bulgarian manuscript. As the person who commissioned the manuscript, Ivan Alexander appears in the miniatures several times. On f. 88v., under the image of Christ sending the Twelve Apostles off to preach, the King is seen in an attitude of prayer, receiving the blessing of St. Matthew the Evangelist. A cursory glance at the respective miniature of the Byzantine protograph (on f.61 v.) is sufficient to register the striking similarity of the composition, but instead of the King there is a figure in a monk's garb, which depicts the Abbot of Stoudion monastery in Constantinople. (The difference is also that Matthew is stretching the book out to the Abbot and is not blessing him). New studies assign the Paris. gr.74 to the production of the Stoudion scriptorium.⁵⁴

5. In the same way, Ivan Alexander replaces the abbot between Abraham and the Holy Virgin in the Garden of Paradise in the miniature depicting The Last Judgment (f. 124v., and f. 93v. of Paris. gr. 74) and expresses his hope of taking the respective place in the Paradise.

6. Further on, on f. 134, below the composition of The Ascension, Ivan Alexander is again depicted in an attitude of prayer, receiving the blessing of St. Mark (ill. 4). And here the

composition entirely repeats f. 101v. of the Byzantine original (with a small difference in the gesture of the Evangelist), including even the form and decoration of the double arch under which the figures are depicted. At the end of the Gospel of St. Luke (f. 212v.) the King is depicted full face, receiving the blessing of St. Luke, and behind the figures their attributes have been painted: behind Ivan Alexander a shield, spear and sword, and behind St. Luke a writing desk. And although in the Greek manuscript the respective miniature is missing (the folio has been lost),⁵⁵ the image has been very closely followed, as is the case in the last miniature with St. John the Evangelist (f. 272v., see ill. 5).

7. The comparison between the last two donor miniatures is of considerable importance for us. It elucidates the essence of the complete donor iconography of the eleventh-century Stoudion Codex. And hence, the possible grounds for using it in the illumination of a fourteenth-century Bulgarian manuscript, as well as the introduction of certain changes. In the f. 213 of Paris. gr. 74 St. John the Theologian is handing the abbot's staff to a monk who has been chosen to heal the monastery brotherhood, and the Lord's right hand is thrust in blessing between the two arches. Here again the symbolic transmission of power (investiture) is depicted, only that this time the post of the abbot is emphasized as a symbol of spiritual power, which ensues from Christ and is transferred through the earthly servants of the Church. The sense of the scene is further elucidated by the poetic text written below it. It stresses the fact that the abbot's power comes from heaven, from the heavenly Jerusalem, and that the staff, the sign of spiritual leadership, is a gift of God. This iconographic formula, although not so widespread as that of the investiture of the

Emperor, is nevertheless well known from the miniatures in certain eleventh-century Byzantine manuscripts. What is more, its presence usually offers grounds to connect the manuscript containing it with the production of the Stoudion scriptorium, although, as Ioannis Spatharakis rightly observes, a similar scene would be quite regular and comprehensive in every monastery and in every milieu of monks.⁵⁶ It is obvious that the ideas on which both iconographic formulae are founded were similar – a symbolical transmission of secular (state) and spiritual power – and were expressed in a similar way. But the use of a Byzantine model was in no case blind, a mechanical copying, but a result of the profound understanding of its ideological content. The changes in the iconography of this last scene, though insignificant at first sight, are eloquent evidence of this. In the Bulgarian manuscript, the heavenly segment with the Lord's benedictory right hand is missing. This fact already means that the theme was changed and that no transmission of power under the wing of the Lord was in question. Here St. John the Evangelist transmits to King Ivan Alexander not the abbot's staff (which would be an absurdity), but a book. He offers him as an annunciation the Word of God, the finished Tetraevangelium. Thus, the iconographic model is transformed and given a new sense of bringing Ivan Alexander to the fore as the man who commissioned the manuscript codex. And the codex is symbolically offered to him as a personal gift by St. John the Theologian, the King's patron and heavenly protector.

8. However, this does not mean that the themes of the relationship between the Lord's and the King's power, between the heavenly and the earthly ruler, is in general excluded from the ideological content of the miniatures which illuminate the

London Gospel of Ivan Alexander. On the contrary, it has found its place at the very beginning of the manuscript and is expressed in a large donor composition which covers two of its first folios (f. 2v. and f. 3, see ill. 1 and 2) and which is missing in the Greek prototype. King Ivan Alexander is depicted with the members of his family in “extended royal iconography”, which is a phenomenon typical of the Palaeologan period, as André Grabar observed a long time ago.⁵⁷ The purpose of this, as well as of similar images, was simultaneously to embody the idea of the divine origin of the King’s rule and the dynastic idea, by depicting the heirs to the throne together with their reigning parents. Ivan Alexander is under the heavenly segment with the benedictory Hands of the Lord. His second wife Theodora and his two sons are with him; and on f. 2v. the whole “female” part of the royal family is to be seen together with the son-in-law, Despot Constantine (ill. 2). But the royal (as well as the imperial) “family portraits” served not only for bringing officially to the fore “those portrayed”, but, as Klaus Wessel aptly noted, “above all, for dynastic propaganda”,⁵⁸ at the establishing of new dynasty, at the change of the heir to the throne, etc. In the miniature of the London Gospel the “dynastic propaganda” is expressed through the insignia and official distinctions, as well as through the inscriptions and nuances in the garments. The new heir presumptive to the throne, flanked by his parents, is Ivan Shishman, called “tsar” like his father and “son of the great King Ivan Alexander”, not merely “King’s son” as the younger Ivan Assen is called. Ivan Shishman is clothed in the same garments as his father, wears the same crown and is standing on the same purple cushion etc.⁵⁹ All this shows that he had already been proclaimed the co-ruler with his father. Along with the title “son-Tsar” which is found in both *The chronicle*

of *Manasses* and *The London Tetraevangelium* to designate the son-co-ruler and heir to the throne, the title of the “young Tsar” is used, which is also applied to Ivan Sratsimir in the *Bdin Tetraevangelium* of Metropolitan Daniil, preserved in the British Museum (Add. Mss. 396525).⁶⁰ The closest parallel in ideological content, iconography and composition is provided by the miniature forming the frontispiece with the image of Manuel II Palaeologus, Empress Elena and their three children, which illuminates a manuscript of the works of Dionysius the Areopagite, presented by the Emperor to the Paris Monastery of Saint Denis (ill. 7)⁶¹

In the existing portraits of Ivan Alexander, as in the composition from the London Gospels, the King himself, as well as his relations, is depicted in strict correspondence with the etiquette prescribed by the Byzantine court, which also regulated the details of costume according to the place of each personality in the court hierarchy. In the royal portraits, Bulgarian painting is the closest to the Byzantine art.⁶² As to the “characterization” of those portrayed, it was in line with the ideals of immobility, balance, inner proportion and normativity which were the principal features of portraits for the Byzantine writers and artists (as it was in general the case with the aesthetics of the Byzantines) since earlier times. As well as even in that part of the studied eulogy, where real things are apparently spoken of, frequently repeated formulae are discovered, reaching right back to Late Antiquity and preserved in Byzantine rhetorical prose. The medieval writer and artist did not so much depict the personality

“as they transformed and ‘embellished’ it, making it ceremonious. They are masters of ceremonies. They use their formulae as signs and give life the form of a parade, keeping to the rules of decorum.”⁶³

These several examples draw the attention to the existence in the fourteenth-century literature and visual art of similar pictorial principles (within the framework of the artistic media specific to every art) as an expression of a unified ideological and artistic concept. I hope that this study which began with the text of an unknown scribe has given access to a “splendid theater” (the notion belongs to Sabine McCormack) where art and literature can be seen “as united in a single communication”.⁶⁴



Illustration 1: The Bulgarian tsar Ivan Alexander and his family : Ivan Shisman, Theodora, Ivan Assen, The *Gospel of London* (or *Curzon Gospel*), British Library, Add. Ms. 39627, fol. 3r.



Illustration 2: Constantin Dragaš, Ivan Alexander's son-in-law, Tamara, Maria and Desislava, *The Gospel of London* (or *Curzon Gospel*), British Library, Add. Ms. 39627, fol. 2v.



Illustration 3: Tsar Ivan Alexander between Abraham and the Holy Virgin in the Garden of Paradise, *The Gospel of London* (or *Curzon Gospel*), British Library, Add. Ms. 39627, fol. 124.



Illustration 4: Saint Mark blessing tsar Ivan Alexander,
 The *Gospel of London* (or *Curzon Gospel*), British Library,
 Add. Ms. 39627, fol. 144.



Illustration 5: Saint John offers a book (Gospel) to the tsar Ivan Alexander, The *Gospel* of London (or Curzon *Gospel*), British Library, Add. Ms. 39627, fol. 144, fol. 272v.

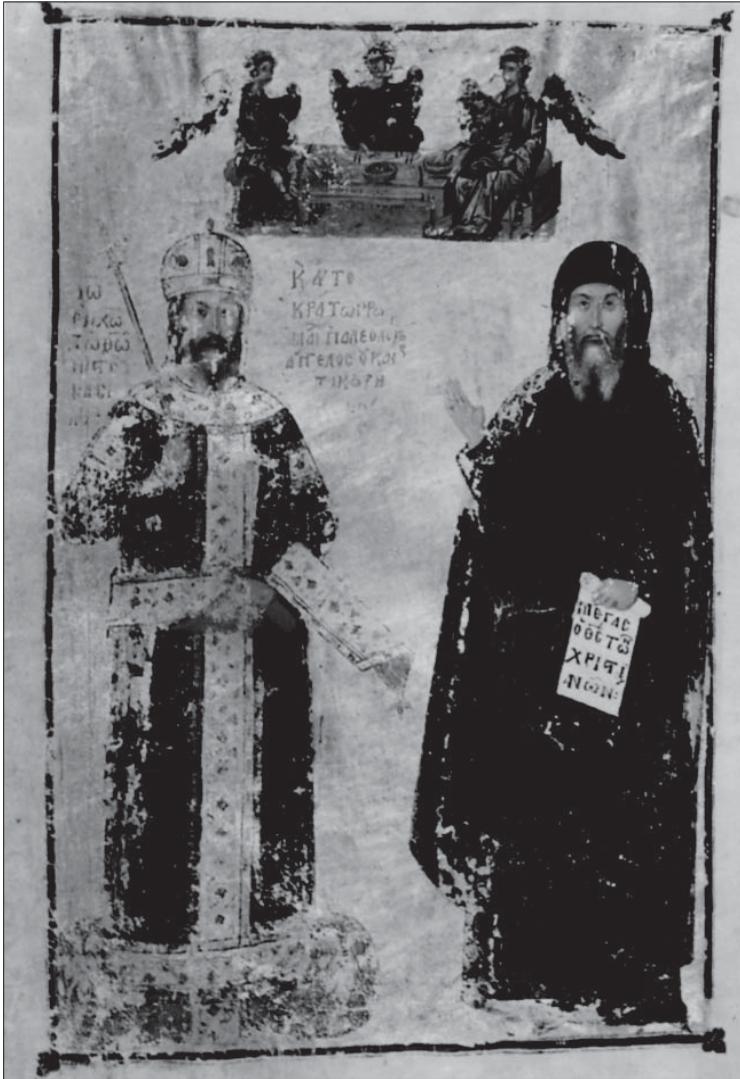


Illustration 6: John VI Cantacuzenus as emperor and monk Joasaph, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. gr. 1242, fol. 123v



Illustration 7: Manuel II Palaeologus, Empress Elena and their three children. Manuscript Ivories 100, Musée du Louvre, fol. 2r.



Illustration 8: Manuel Palaeologus, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Suppl. gr. 309.



Illustration 9: King David blessing the tsar Ivan Alexander, *Chronicle of Constantine Manasses*, Cod. Vat. Slavo 2, fol. 91v.



Illustration 10: Ivan Alexander, Bačkovo ossuary, narthex, North wall, XIVe s.



Illustration 11: Tsar Ivan Alexander between the Christ and the author of the *Chronicle*, *Chronicle of Mannasses*, Cod. Vat. Slavo 2, fol. 1.

NOTES

- ¹ This part of the article was prepared during my stay in Munich and Berlin at the invitation of Alexander von Humboldt Foundation. I would especially like to thank Prof. Dr. Franz Tinnfeldt of the Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte at Munich University and Prof. Dr. Dieter R. Reinsch of the Byzantinisch-Neugriechisches Seminar at Freie Universität in Berlin, with whom I had the chance to discuss some issues.
- ² The text is published by V. Tsonev: "Славянски ръкописи в Българската академия", *Сб. БАН*, VI, 1916, 10-11. Cf. Hr. Kodov, *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на науките*, Sofia, 1969, 11-16. The translation in modern Bulgarian language is done by I. Dujcev, *Из старата българска книжнина*, II, Sofia, 1944, 69-72; cf. P. Dinekov, K. Kuev, D. Petkanova, *Христоматия по старобългарска литература*, Sofia, 1961, 274-275; P. Dinekov, *Старобългарски страници. Антология*, Sofia, 1966, 54-55.
- ³ Dj. Trifunović, *Портрет у српској средновековној книжевности*, Kruševac, 1971, 19.
- ⁴ K. Kuev, "Образът на Иван Александър в среднобългарската поезия", in *Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. И. Дуйчев*, Sofia, 1980, 256.
- ⁵ *Стара българска литература, II. Ораторска проза*, directed by L. Grasheva, Sofia, 1982, 146-147.
- ⁶ A preliminary publication of this study is to be found in: E. Bakalova, "Портретът на цар Иван Александър от Софийския песнивец: „реализъм“ или компилация от топоси?", in *Словенско средновековно наслеђе. Сборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу*, Belgrad, 2002, 45-58.
- ⁷ H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978, I, 80, 88f., 90-93, 105, 121f., 132f., 134. Cf. G. Bowersock, *Julian the Apostate*, London, 1978, 37. D. Russel, "Epideictic Practice and Theory", in: *Menander Rhetor*. Edited with translation and commentary by D.A. Russell and N.G. Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1981, XI-XLIV; Cf. *Idem*, "The Panegyrist and their Teachers", in: *The Propaganda of Power. The Role of Pangegyric in late Antiquity*, M. Whitby (ed.), Leiden-Boston-Köln 1998, 17-53.

- ⁸ *Menander Rhetor*, cited above, 76-77.
- ⁹ *Ibidem*, 80-81.
- ¹⁰ *Ibidem*, 84-85.
- ¹¹ K. Kuev, *op. cit.*, 256.
- ¹² *Ibidem*, 257.
- ¹³ *Menander Rhetor...*, 86-87.
- ¹⁴ L. Grasheva, "Поглед към старобългарската ораторска проза", in: *Стара българска литература. II. Ораторска проза*, Sofia, 1982, 19.
- ¹⁵ *Menander Rhetor*, 84-85.
- ¹⁶ *Ibidem*, 88-89.
- ¹⁷ *Ibidem*, 84-85.
- ¹⁸ *Ibidem*, 92-93.
- ¹⁹ *Ibidem*, 186-187.
- ²⁰ Of the quite extensive bibliography, see in particular *The Propaganda of Power ...*, cited above, note 9.
- ²¹ The term "Christian discourse" belongs to Averil Cameron. "I mean by it all the rhetorical strategies and manners of expression that I take to be particularly characteristic of Christian writing.", A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley: University of California Press, 1991, 5.
- ²² See for instance the following quotations: "Thus outfitted *in the likeness of the kingdom of heaven*, he pilots affairs below with an upward raised gaze, to steer by archetypal form He grows strong in his model of monarchic rule, which the Ruler of All has given to the race of man alone of those on earth." (H. A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennal Oration*, Berkley-Los Angeles-London, 1976, III(5), 87), or "No human eye has seen this, nor any ear discerned it, for it is not possible for the mind encased in flesh to discern what things are prepared for *those grace and piety, such as yourself, most God-fearing sovereign*, to whom alone of those who have yet been here since the start of time has the All-Ruling God Himself given power to purify human life, *to whom He has revealed even His own Saving Sign, by which He prevailed over death and fashioned a triumph over His enemies.*" (*Ibidem*, VI(18), 94), etc.
- ²³ Of the quite extensive bibliography, see in particular: O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung in höfischen Zeremoniel vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken*, Darmstadt, 1956, 129-134. A. Linder, "The Myth of Constantine the

- Great in the West: Sources and Hagiographic Commemorations", in: *Studi Medievali*, 16 (1975), 43-95. H. Hunger, *op. cit.*, 72, 249, 280, 286. A. Kazhdan, "'Constantine imaginaire'. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great", in: *Byzantion* 57 (1987), 196-250. D. Nicol, *The Immortal Emperor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992. N. Radošević, "Константин Велики у 'Царским говорима'", in: *Зборник Радова Византолошког института*, XXXIII, 1994, 7-19. I am grateful to Nina Radošević for the recommendations and the attention to my ideas.
- ²⁴ P. Magdalino (ed.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium. 4th-13th centuries*, Variorum, Aldershot, 1994.
- ²⁵ W. Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister*, Stuttgart, 1981, 102, 140. H. Hunger, *op. cit.*, 157-165. G. Prinzing, "Beobachtungen zu 'integrierten' Fürstenspiegeln der Byzantiner" in: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 38, 1988, 1-33.
- ²⁶ "You have done a deed which compares with the achievement of the great Constantine." (See the English translation in: D. Stratiudaki White and J. R. Berrigan (ed.), *The Patriarch and the Prince. The Letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria*, Brookline, Massachusetts, 1982, 56.
- ²⁷ *Menander Rhetor*, 100-101.
- ²⁸ *Ibidem*, 94-95.
- ²⁹ K. Kuev, *op. cit.*, 258.
- ³⁰ E. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1946. S. MacCormack, "Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus", in: *Historia*, 21 (1972), 721-752. Cf. S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981. M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- ³¹ Cf. E. H. Ljubarskij, *Михаил Пселл. Личность и творчество*, Moscow, 1978, 231. Cf. P. Gautier, "Basilikoi logoi de Psellos", in: *Siculorum gymnasium*, vol. 33, 1980, 717-771 passim.
- ³² *The Chronographia of Michael Psellus*, Translated from Greek by E.R.A. Sewter, London, 1953, 19.
- ³³ *Ibidem*, 27.
- ³⁴ *Ibidem*, 27.

- ³⁵ Origen, *Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Ephesios*, sect. 15, line 1-7, Eph. III:14. Cf. Athanasius, *De morbo et valetudine*, (fr) page 5, line 9-14.

Κορινθίους <β ἐπιστολῆ> “Εἰ καὶ ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ’ ὁ ἕσω ἀνακαινοῦται, ἐν δὲ τῇ πρὸς Ἐφεσίους: “Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, ἵνα δῶ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἕσω ἄνθρωπον, κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρ-

Eriphanus, *Panarion (56 Adversus haereses)*, vol. 3, p. 274, line 19-28.

ἡ δὲ ἐκκλησία πεπίστευκεν ὅτι θεὸς οὐ μόνον ἐστὶ κτίστης κτισμάτων (τοῦτο γὰρ Ἰουδαῖοί τε καὶ Ἕλληνες ἐπίστανται), ἀλλ’ ὅτι καὶ πατὴρ ἐστὶ μονογενοῦς, οὐ μόνον τὴν κτιστικὴν ἔχων ἐνέργειαν, ἀφ’ ἧς κτίστης νοεῖται, ἀλλὰ καὶ ἰδίως καὶ μονογενῶς γεννητικὴν καθ’ ἣν πατὴρ μονογενοῦς ἡμῖν νοεῖται. τοῦτο γὰρ παιδεύων ἡμᾶς ὁ μακάριος Παῦλος γράφει “τούτου γὰρ χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται”. <ὡσπερ γὰρ ἐπὶ γῆς πατέρες ὀνομάζονται>, καθ’ ὁμοίότητα τῶν οἰκείων οὐσιῶν τοὺς υἱοὺς ἔχοντες, οὕτω καὶ πατὴρ ἐν οὐρανοῖς ὀνομάζεται...

Basilus, *De baptismo libri duo*, vol. 31, p. 1561, line 20-28.

Διὰ τούτων καὶ τῶν τοιούτων ὁ Κύριος τοὺς γεννηθέντας ἐκ πνεύματος πνεῦμα γενέσθαι λέγει. Συμμαρτυρεῖ δὲ ὁ Ἀπόστολος, λέγων: “Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται. ἵνα δῶ ὑμῖν κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ, δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἕσω ἄνθρωπον, κατοικῆσαι τὸν Χριστόν

I have located these passages with the help of the TLG.

- ³⁶ Septuaginta, Paralipomenon I sive Chronicon I, 19,1 - 21,3.

καὶ Σαλωμων τῷ υἱῷ μου δὸς καρδίαν ἀγαθὴν ποιεῖν τὰς ἐντολάς σου καὶ τὰ μαρτύριά σου καὶ τὰ προστάγματά σου καὶ τοῦ ἐπὶ τέλος ἀγαγεῖν τὴν κατασκευὴν τοῦ οἴκου σου. καὶ εἶπεν Δαυιδ πάση τῇ ἐκκλησίᾳ Εὐλογήσατε κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν. καὶ εὐλόγησεν πᾶσα ἡ ἐκκλησία κύριον τὸν θεὸν τῶν πατέρων αὐτῶν καὶ κάμπσαντες τὰ γόνατα προσεκύνησαν τῷ κυρίῳ καὶ τῷ βασιλεῖ. καὶ ἔθυσεν Δαυιδ τῷ κυρίῳ θυσίας καὶ ἀνήνεγκεν

όλοκαυτώματα τῷ θεῷ τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης ἡμέρας, μόσχους χιλίους, κριοὺς χιλίους, ἄρνas χιλίους καὶ τὰς σπονδὰς αὐτῶν καὶ θυσίας εἰς πλῆθος παντὶ τῷ Ἰσραὴλ

Basiliius, *In ebriosos*, CPG 2858. PG 31, 444-464.

Ασματα πόρνης φθέγγη, ἐκβαλῶν τοὺς ψαλμοὺς καὶ τοὺς ὕμνους, οὓς ἐδιδάχθης. Κινεῖς πόδας, καὶ ἐξάλλη ἐμμανῶς, καὶ χορεύεις ἀχόρευτα, δέον τὰ γόνατα κάμπτειν εἰς τὴν προσκύνησιν: Τίνας ὀδύρωμαῖτάς κόρας τὰς ἀπειρογάμους; ἢ τὰς ἐν τῷ ζυγῷ τοῦ γάμου κατεχομένας; Αἰ μὲν γὰρ ἐπανῆλθον, τὴν παρθενίαν οὐκ ἔχουσαι· αἱ δὲ τὴν σωφροσύνην τοῖς ἀνδράσιν οὐκ ἐπανήγαγον.

³⁷ PG 57, 342, 18.

³⁸ I am grateful to Prof. Peter Mackridge for his help in translating these difficult passages of Origen and St. John Chrysostom.

³⁹ P. Magdalino, "The Emperor and His Image", in: P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge University Press, 1993, 418.

⁴⁰ L. Grasheva, "Поглед върху старобългарската ораторска проза..." , cited above, 14.

⁴¹ P. Magdalino, *op. cit.*, 418.

⁴² B. Filov. *Les miniatures de la Chronique de Manassès à la Bibliothèque du Vatican (Cod. vat. slav. II)*, Sofia, Musée National Bulgare, 1927. Cf. Idem, *Миниатюрите на Манасиевата хроника във Ватиканската библиотека*, Sofia, 1937; I. Dujcev, *The miniatures of the Chronicle of Manasse*, Sofia, Bulgarski Houdozhnik Pub. House, 1963. Idem, *Миниатюрите на Манасиевата летопис*, Sofia, 1962.

⁴³ H. Belting, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*, Heidelberg, 1970, 21. Dujcev (*op. cit.*, 32) assumes that the image of the Byzantine Emperor Manuel I. Komnenos (1140-1180) was used as a model for this initial miniature, the *Chronicle* having been written during his reign. But according to I. Bozhilov ("Ватиканският Манасий (Cod.Vat. Slavo 2). Текст и миниатюра", in: *Проблеми на изкуството*, 1966, 2,3-12) the illumination of the old Bulgarian translation of the *Chronicle* was commissioned by the Bulgarian King and the Byzantine model had not such initial miniature (as H. Belting pointed out before him).

⁴⁴ Cf. for instance the comparison of Turnovo, the capital, to the Byzantine capital, in order to emphasize the city's brilliance and prestige, Iv. Dujcev, *op. cit.*, 25.

- ⁴⁵ P. Schreiner, "Probleme der Gräzisierung des bulgarischen Reiches im 13. und 14. Jahrhundert", in *Etudes balkaniques*, XIV, 1978, 104-114 (= P. Schreiner, *Studia Byzantino-Bulgarica*, Wien, 1986, 83-93). *Idem*, "Die Byzantinisierung der bulgarischen Kultur", in: *Kulturelle Traditionen in Bulgarien: Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission, 16.-18. Juni 1987*, Göttingen, 1989, 49-55. An elaborated study of this process in Bulgarian visual culture may be found in E. Bakalova, "Society and Art in Bulgaria in the 14th Century", in: *Byzantinobulgarica*, VIII, Sofia, 1986, 17-73.
- ⁴⁶ For the other images of Ivan Alexander among the miniatures of the *Chronicle*, see E. Bakalova, *op. cit.*, 23-32. Cf. *Idem*; "Ктиторските портрети на цар Иван Александър като израз на политическата и религиозната идеология на епохата", in: *Проблеми на изкуството*, 1985, 4, 45-57. Cf. T. Velmans, "La chronique illustrée de Constantin Manassès", in: *Byzance, les Slaves et l'Occident: Études sur l'art paléochretien et médiéval*, London, 2001, 175-230.
- ⁴⁷ Iv. Dujcev, *op. cit.*, N 33.
- ⁴⁸ O. Treitinger, *op. cit.*, 129-136. Cf. C. Rapp, "Comparison, Paradigm and the Case of Moses in Panegyric and Hagiography", in: M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power ...*, cited above, 277-298. For the comparisons between David and Basil I see: G. Moravcsik, "Sagen und Legenden über Kaiser Basilios I", in: *Dumbarton Oaks Papers*, 15, 1961, 69. H. Maguire, "The Art of Comparing in Byzantium", in: *The Art Bulletin*, 1988, vol. 77, 88- 103.
- ⁴⁹ Special analysis of the meaning of the comparison of Ivan Alexander with David through this pictorial representation is to be found in my article "King David as a Model of a Christian Ruler: some visual sources" (forthcoming).
- ⁵⁰ Iv. Biliarsky, *Институциите на средновековна България: второ българско царство XII-XIV век.*, Sofia, 1998.
- ⁵¹ More on the portrait of Ivan Alexander in Bachkovo, see E. Bakalova, V. Kolarova, P. Popov, V. Todorov, *The Ossuary of the Bachkovo monastery*, ed. by E. Bakalova, Plovdiv, 2003, 117-124.
- ⁵² V. Filov, *Миниатурите на Лондонското евангелие на цар Иван Александър и неговите миниатюри*, Sofia, 1934. *Idem*, "Die Miniaturen des Evangeliums Ivan Alexanders in London" in: *Byzantion*, IV, 1927-1928, 313-319. L. Jivkova, *Четвероевангелието на цар Иван Александър*, Sofia, 1980. E. Dimitrova, *The Gospel of Tsar Ivan Alexander*, London, British Library, 1994.

- ⁵³ S. Der Nersessian, "Two Slavonic Parallels of the Greek Tetraevangelia: Paris. gr. 74.", in: *The Art Bulletin*, IX, 3, 223-274.
- ⁵⁴ S. Dufrenne, "Deux chefs-d'oeuvres de la miniature du XI^e siècle", in: *Cahiers archéologiques*, 17, 1967, 177-191. S. Der Nersessian, "Recherches sur les miniatures du Parisinus graecus 74", in: *Jahrbuch der österreichische Byzantinistik*, 21, 1972, 109-117.
- ⁵⁵ J. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden, 1976, 65.
- ⁵⁶ *Ibidem*, 65. For this type of investiture see esp. S. Dufrenne, "Deux chefs-d'oeuvres ...", cited above, 187-191. V. Likhacev, "Скрипторий Студийского монастыря во второй половине XI века", in: V. Likhacev, *Искусство книги. Константинополь XI в.*, Moscow, 1976, 80-82. The description of the last scene of Paris gr. 74 in A. Džurova, *1000 години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра*, Sofia, 1981, 46 contains certain inaccuracies and its content is not completely understood.
- ⁵⁷ A. Grabar, "Une pyxide en ivoire à Dumbarton Oaks. Quelques notes sur l'art profane pendant les derniers siècles de l'empire Byzantin", in: *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, 127-134. Cf. T. Velmans, "Le portrait dans l'art des Paléologues", in: *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du colloque international organisé par l'Association des études byzantines*, Venise, 1971, 91-149.
- ⁵⁸ K. Wessel, "Kaiserbild", in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, III, Stuttgart, 1976, 779-784, esp. 780.
- ⁵⁹ Of all the scholars who note these distinctive features (B. Filov, *Миниатюрите...*; A. Džurova, *op. cit.*, 44; J. Spatharakis, *op. cit.*, 67-70), only E. Kotseva (*Приписка 1350-1360 в сборнике Прывослава (Рукопись времен Иоанна Александра и Иоанна Шишмана, хранящаяся в Софийской Народной библиотеке им. Кирилла и Мефодия)*) not only interprets all nuances, but compares them with the known historical data and those of the colophon in a manuscript, containing 16 sermons by Gregory the Theologian (Sofia National Library nr. 647). In this colophon the scribe mentions that the manuscript was made at the court of Tsar Ivan Alexander and the "young Tsar Shishman".
- ⁶⁰ E. Kotseva, *op. cit.*, 257; IV. Dujcev, *Из старата българска книжнина. II. Книжовни и исторически паметници от Второто българско царство*, Sofia, 1944, 170.

- ⁶¹ K. Wessel, "Manuel II Paleologus und seine Familie. Zur Miniatur des cod. Ivoires A 53 des Louvres", in: *Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Festschrift H. Wentzel*, Berlin, 1975, 219-229. N. Oikonomides, "John VII Paleologus and the Ivory Pyxis at Dumbarton Oaks", in: *Dumbarton Oaks Papers*, 31, 1977, 329-339. I. Spatharakis, *op. cit.*, 139-144, fig. 93.
- ⁶² The portraits of Orthodox rulers which have come down to us show that similar ideas were expressed in the portrait compositions of the kings and rulers of all Orthodox states, including Serbia, Russia, Georgia and Moldavia. F. Kämfer has given particularly valuable information in this respect in his book *Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Grossen (Studien zur Entwicklung politischer Ikonographie in Byzantinischen Kulturkreis)*, Recklinghausen, 1978. Cf. of the extensive bibliography see among others V. Djurić, "Три догађаја у српској држави XIV века и njihov одјек у сликарству", in: *Зборник за ликовне ументности*, 4, Novi Sad, 1968, 91-92; M. A. Musicescu, "Introduction à une étude sur le portrait de fondateurs dans le Sud-Est Européen. Essais de typologie", in: *RESEE*, 17, 1969; G. Alibegashvili, *Светский портрет в грузинской средневековой монументальной живописи*, Tiflis, 1979.
- ⁶³ Here I would like to recall the words of Dimitri Likhachev on the "literary etiquette". See his "Литературный этикет", in: *Поэтика древнерусской литературы*, Leningrad, 1971, 111.
- ⁶⁴ S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981, 12.

Eulogy of the Bulgarian King Ivan Alexander in the Sofia Psalter of 1337

.....

“For as we have gathered let us praise God and sing a solemn song to Christ, the King -crown-giver and Lord (Master?) of us all, who has given to us the great commander and King of Kings, the great Ivan Alexander, the most orthodox of all, ... and leader in war, and mighty in battles, gracious (amiable?), benevolent, pink-cheeked, kind-sighted, handsome in appearance, with bent knees and upright walking, gazing sweetly over all, righteous beyond words, judge of orphans and widows. Hence I will say, who, among us, after having seen the King, would return grieving to his home? In his military might, he seems to me like a second Alexander of ancient times. Like him, [Ivan Alexander] from the very beginning [of his reign] took many cities with fortitude and courage. So he appears before us, the great Ivan Alexander, ruling over all the Bulgarians, he, who has proven himself in difficult and hard battles; who has powerfully overcome the Greek King and when the latter was at a loss, he captured him and took the fortified towns: Nessebar [Messambria on the Black Sea] and all of the Pomorie [the Black sea Coast] together with Romania, as well as Bdin and all of the lower Danube even to the Morava river. The rest of the towns and villages, countries and countryside fell at his feet. And having captured all his enemies, he triumphed over them establishing a solid silence in the Universe. It seems to me that this King appeared as a new Constantine among the Kings in his faith and piety, heart

and character, having as scepter the triumphant Cross; when bearing and showing this standard he drove away and dismissed all resisting and arrogant forces ... No other since the first [Bulgarian] kings seems to me equal to this great King Ivan Alexander, Glory and Praise of all Bulgarians. Look, all you, young and old, and raise your flags in combats for the glorious King of Bulgaria. Come forth, now you, patriarchs and bishops, monks and ascetics, judges, slaves and freemen, dignitaries and all the army (or king's men); and rejoice you with inexpressible joy and render glory to the great King Christ our God, the wreath-giver, and raise to him your victorious song: Oh, Holy Trinity, save the Bulgarian King, protect and strengthen him, give him victory over his enemies and ... endow him with longevity, O Lord of us all. For I, while weaving joyful praises, say: 'Rejoice, o King of the Bulgarians, King of Kings. Rejoice chosen by God, rejoice o merciful, Rejoice, o crowned by God! Rejoice guarded by God! Rejoice leader in war-times! Rejoice, intercessor of the faithful! Rejoice Bulgarian Glory and Praise! Rejoice King Alexander! Rejoice Ivan! Rejoice, together with your pious spouse, Queen Theodora! Rejoice, together with your sweet children - Michael King, and Asen, and Sratzimir and Asen! Rejoice, o, town of Tarnovo! Rejoice his towns and countries! Rejoice thee and rejoice again for that you have such a King! Let God strengthen them in their power and let God offer them heavenly Kingdom and let him settle them in the palace of heaven for ever, now and ever and unto ages of ages. Amen'''.

(translated from old Bulgarian)

Приложение:

“Прѣнаула нолоу маулао н вѣнаула н коулоу вѣстоу. рекъ жи прѣ
 стѣн. | тронцн. слава оуоу н сѣоу н стѣлоу. дѣоу. | постѣка цѣлоу в
 ѣ наула н сѣкрѣ | шажюмоу вѣ скорѣ ползѣма, разѣтѣ | вѣ того
 ни слово, ни дѣло сѣ вѣршашъ са. | нѣмъ жи того елѣтѣнѣ н помощна
 поула са н сѣ вѣрши са снѣ малое дѣло зо | воу н пѣснѣицѣ, сѣ в
 сѣнѣмѣ оустѣпомѣ н сѣ ѡвѣтѣмѣ влѣ. . ѡ. . ѡ. . | н дѣхто. | . по вѣ
 лѣнѣмѣ прѣвѣсоу кааго црѣ. нашго. вѣго мѣ нзвранѣнаго | н вѣго мѣ вѣ
 нѣулааго | ѡвѣ ялѣ дайра.

Тѣмъ жи оуво сѣ шѣдѣши са н прослави | мѣ вѣа н сѣ ли н ѣ стѣ воу мѣ нѣ нѣ
 тиноа | пѣснѣ вѣ слѣмѣ хоу црѣ н вѣ скѣ вѣ скѣ мѣ | вѣ нѣ о датѣ о нѣ нѣ
 датѣ о, вѣ сѣ дѣ рѣ жѣ оу | да вѣ шаго нѣмѣ великааго во вѣ о дѣ нѣ црѣ црѣ
 мѣ, великааго | ѡвѣ ялѣ дайра, православи ѣиша вѣ нѣ сѣ вѣ мѣ кѣ хѣ, | сѣ
 арѣнѣицѣ жи н воу наула нѣица | н вѣ вранѣхѣ крѣпѣ кааго, равнѣтѣ
 на жи | н вѣ оу оу вѣ шѣнѣа, роу мѣнѣно до вѣ роу рау нѣаго н крагнаго вѣ до
 мѣ, колѣносѣ | жжѣтѣ н правѣ оу дѣ ца, зрѣ сѣ адѣ ко оу вѣ стѣ на | вѣ сѣ сѣ хѣ,
 нѣнзроу вѣнаго сѣ дѣнѣ прѣи дѣнаго сѣ вѣ рѣмѣ жи н вѣ до вѣла. | Кѣ, оу н
 о рѣкѣ вѣ нѣ, коуто црѣ вѣ дѣ вѣ, сѣкрѣ вѣ нѣ нѣ свой до мѣ вѣ зѣ вѣ рѣ
 нѣтѣ са | Дроу нѣаго жи мѣмѣ ялѣ дайра дрепѣнаго вѣ | снѣмѣ жи вѣ в
 оу вѣни. Тѣко жѣ жи н сѣнѣ нѣ | наула мѣнѣмѣ гѣрдѣ нѣ вѣ лѣтѣ крѣносѣ
 тѣнѣ н мѣ жѣ стѣ мѣ. Оу н вѣ нѣ мѣ вѣ нѣ са | вѣ нѣ кѣ | ѡвѣ ялѣ дайрѣ в
 ѣ сѣ мѣ вѣ лѣ гѣ рѣ | црѣ воу мѣ, нѣ жи вранѣ по ка зѣ вѣ нѣ нѣ крѣ | пѣ кѣ нѣ
 сѣ рѣ цѣ каго црѣ нѣнз ложи вѣ дрѣ | жѣ вѣ нѣи шѣ тѣ са | гѣ о лѣтѣ рѣ ка мѣ
 нѣ | гѣ радѣ вѣ прѣ вѣ тѣтѣ крѣ по стѣнѣ нѣ кѣ вѣ рѣ | нѣ вѣ сѣ по мѣ рѣ нѣ сѣ Ро мѣ
 нѣ, тѣки коу пѣ тѣ дѣнѣ нѣ вѣ сѣ | во доу нѣ вѣнѣ, да же н до | моу вѣ вѣ. | Пр
 оу нѣ жи гѣ радѣ нѣ кѣ сѣ, сѣ тѣ рѣ нѣ | жи н сѣла, тѣнѣ жѣтѣ кѣ лѣ хѣ жѣ са вѣ
 нѣ гѣ на | | того црѣ. | нѣ кра гѣ своѣ вѣ сѣ | нѣмѣ рѣ ка мѣ | подѣ нѣ зѣ подѣ
 ложи нѣ тѣ рѣ дѣ лѣ тѣ шѣ нѣ | вѣ сѣ лѣ нѣ нѣ по ка зѣ. | Мѣ нѣтѣ жи нѣ са, нѣ |
 ко сѣ нѣ црѣ | дроу гѣтѣ вѣ нѣ са | жи вѣ црѣ хѣ | хоу сѣ тѣ нѣнѣ, вѣ бѣ рѣ нѣ вѣ
 гѣ оу вѣ стѣ нѣ нѣ сѣ мѣ | нѣ нѣ ра ко нѣ нѣ ски фѣ тро нѣмѣ вѣ сѣ вѣ | крѣ тѣ пов
 ѣ до нѣ сѣ ца: гѣ лѣ хоу рѣ гѣ во лѣ по ка зѣ | нѣ мѣ нѣ нѣ кѣ нѣ мѣ вѣ сѣ лѣ сѣ прѣ тѣ нѣ
 ѣ | нѣ нѣ гѣ рѣ дѣ тѣ мѣ нѣ сѣ мѣ нѣ роу нѣ вѣ рѣ | ра стѣ оу нѣ. | нѣ нѣ ко жи нѣ вѣ нѣ сѣ рѣ то хѣ | по

THE CULT OF SAINT PETKA AND THE CONSTANTINOPOLITAN MARIAL CULT

Ivan BILIARSKY

1. In July 1230 or 1231 AD,¹ soon after his victory in the battle of Klokotnitsa and during a time of good relations with the Latin masters of Constantinople, the Bulgarian tsar John II Asen managed to obtain the relics of Saint Paraskeva of Epivatos. He subsequently arranged for the remains of this holy nun, whose cult was of only regional importance within the Empire, to be translated to Târnovgrade. There the remnants became the object of special veneration, which developed into one of the characteristic traits of Bulgarian spiritual life in the Late Mediaeval period and even during Modern times. This paper will focus on the mediaeval worship of Saint Paraskeva, who became known as Petka of Târnovgrade and was the celestial protector of the capital and the state, and a particular patron of the authorities in the Second Bulgarian Empire. This specific trait of the cult developed further and had its influence in neighboring countries, and most significantly in the Principality of Moldavia. It is precisely in this respect that we find one of the important features in the cult of Saint Petka: it draws closer to the Constantinopolitan cult of Our Lady as the Protector of the City. Thus, the veneration of Saint Petka was considered a characteristic part of the mediaeval conception of people, power and Empire.

As a result, it partially acquired the function of the Marial veneration in Constantinople, which is associated with the celestial basis of the notion of the Ecumenical Empire and the very power of the *basileis*. These topics will be retraced and emphasized in this study.

Clearly, we should also explain why we present Saint Petka in a volume consecrated to the cult of saint rulers and saint warriors. We should of course avoid referring to the citations that represent the holy woman as a "brave and defending commander" (στρατηγός, ΒΟΗΘΟ, ΔΑ) and the prayers that call on her to intervene in the battle against the infidel foes. The purpose here will be to highlight the ideological sense of the veneration, which is linked to the protection of power and faith. In the Orthodox tradition, it is Our Lady and the saint warriors who protect the terrestrial rulers in their battle against the infidels (we have the examples of the story of the siege of Constantinople in AD 626, many accounts of Saint Demetrius as Defender of Thessalonica and later as protector of the victorious Russian army in the battle of Kulikovo field against the Tartars). In Byzantium and Bulgaria, Saint George is the protector of the imperial army, while in Russia he aids the rulers in their fight against the heresies, which are represented in his iconographical scheme as the dragon lying under his horse. Thus, the cult of Saint Petka develops certain characteristics, which give it an ideological function similar to that of the veneration of the saint warriors in the Balkans and Eastern Europe.

2. It is first necessary to stress *some characteristic features of the Constantinopolitan cult of Our Lady*. This cult began to be recognized as fundamental simultaneously with the Christianization of public life in the Empire during the second

half of the sixth and the beginning of the seventh century. This was a period of seeking (and finding!) a new identity – an identity that could strengthen and save the Christian Roman community. This is also the identity of the savior power, which designates its origins, foundations, and essence. Does this mean we can determine the general traits of the Marial cult in the imperial capital?

For the *Rhomaioi*, the Empire was a holy unity regarded and comprehended from an eschatological perspective as having a special mission in the world and in history. As the first great Christian state and the primordial propagator of the new faith, it acquired an essential role in achieving the divine mission of the salvation of humankind. It is precisely this approach that needs to be applied in the study of the city-protector cult of the Mother of God. It is she who, as human being, gave flesh to Divinohuman and who is the closest to Him. It is for this reason that she is recognized as the celestial protector and intercessor of humanity. It is in this context that we should study the origins of her cult as the defender of Constantinople, which emerged at the end of the sixth and beginning of the seventh century, as well as its further development.² The mission of the Empire was understood on the basis of the detailed philosophy of history. The Romaic theocracy regarded the state as quite similar to the Church in its mission: to prepare and lead men along the path of Salvation to the End of the World and the Last Judgment. Of course, the state never became a *Corpus Christi*, unifying the visible and invisible worlds as only the Church was able. Nevertheless, it had its salvation mission and it was precisely from this mission that the special protection of Our Lady over it and its capital was derived. As is well known, this cult is frequently linked to the siege of the Polis by the Persians and Avars in AD 626 and

to its miraculous salvation.³ While this is indeed an important point, it is nonetheless more the result of, than the reason for the Marial cult.

3. Within this historical and religious framework we will present our observations on *the cult of Saint Petka in Bulgaria as a counterpart to the Marial cult of Constantinople*.

3.1. Firstly, her function was that of the *protector of the imperial capital*. It is well known that the capital of the Second Bulgarian Empire was perceived as a replica of Constantinople, in the same way as Moscow would become later the “Third Rome”. For this reason it was named “Tsarigrad” or “Tsarevgrad” (a translation of *Basileuousa Polis* or Πόλις τοῦ βασιλέως). The clearest expression of these ideas is to be found in the Slavonic translation of the *Chronicle* of Constantine Manasses, made in Bulgaria in the fourteenth century. Târnovgrade is presented as the successor of ancient Rome, replacing Constantinople in the Greek original of the text.⁴ Such a city needed a celestial protector. Naturally, the Marial cult also existed in the Bulgarian capital and was of particular importance, but it was the cult of Saint Petka that became more intimate with the city – as well as with the state and the authorities in general. This veneration, which is quite well attested in the hagiographical and liturgical written sources, has a significance that needs no special confirmation.

We will begin the review of these testimonies by mentioning some hymnographic issues, though in approaching them we must keep in mind their origins. The earliest service of Saint Petka is a translation from Greek, and the original text bears ideas from the time before the arrival of the relics in Târnovgrade. This is therefore not entirely relevant to our subject that focuses on the cult as created in the Bulgarian

capital. Testimonies to the cult of Saint Petka as a counterpart of Constantinopolitan Marial veneration are to be found only in some later additions that we will only mention here.⁵ Of course, our attention has to be focused on the so-called “Târnovgrade service” of the saint, which was set up in Bulgaria. The possibility that Saint Patriarch Euthymius was the author of that service⁶ gives further significance to the evidence we obtain from it. We can say that this is the most important, clearest, and most unambiguous source on the cult of the holy woman as a defender of the city, and as such it is a “political” and imperial one.⁷ We will now attempt to describe its essential traits.

Firstly, it must be stressed that, in the text addressing the saint, the Bulgarian capital is called “*your city*”.⁸ This is a reference to Our Lady’s relationship to the imperial city of Constantinople following Akatistos’ tradition. We have already emphasized this relationship and here it serves to underline the similitude of the ideological paradigms with the taking into account of all the conditions coming from this type of reduction – to replace Our Lady by Saint Petka. Thus, the holy woman is implored to guard “*her city*”, in which lie her holy relics⁹. In the fifth ode it is explained that

“Târnovgrade inherited by thee, reverend, a divine deliverance and an approbation and a calm harbor which saves ever from the ferocious calamities of many types and from the attacking furies”.¹⁰

Another essential element in the veneration of Saint Petka is the reference to the fact that *her city* had obtained a fathomless treasure by the arrival of her relics.¹¹ This attitude, which is the origin of the veneration of the relics after 1230, marks the

crucial difference between the cult of Saint Petka among the Bulgarians and the Romanians, on the one hand, and the Greeks, on the other. This difference was quite clear to a man of the Post-Byzantine period. The priest Synadinos of Serrhai proclaimed deliberately that the relics had not done any miracle during their stay in Constantinople because the local Christians there had not venerated them, as the Bulgarians and Moldavians were also later to fail to do.¹² This provides us with the interesting conceptualization of the results of the veneration, and of the cult in general, to which the present study is dedicated.

A comparison of the different copies of the cited service could produce some interesting results. The editor of the text – Stephan Kozhuharov – underlines that what he calls the “Rila copy” contains the greatest number of “Târnovgrade” references. Following this line, we can inquire as to the counterparts to the citation of the name of the Bulgarian capital, or expressions such as *your city*, in the other copies. For example, we find the expression *your slaves*,¹³ which could suggest that the word *city* in liturgical texts does not necessarily designate an agglomeration with its population, administration and so on. The *city* in the texts cited above is identified with *her slaves*, meaning the *believing, devoted and faithful people*. This is equivalent to all of the Christian community, united in the Church on the path to Salvation. In this sense, I believe, the liturgical meaning of the word *city* becomes a worthy subject for a special study.

3. 2. The cult of Saint Petka as a *celestial patron of the power* begins with the translation of her relics to the Bulgarian capital. According to the notions of the time, the arrival of the relics was performed by the will of God,¹⁴ as was every other acquisition of a sacred object. It was clearly seen a manifestation

of divine grace, a divine intervention intended to support the salvation mission of the Empire and its authorities. The Lord protects His city, the capital, and for this reason He allows the relics of the saints to be presented there as transmitters of holiness and grace. The relics thus legitimize the city and become the source of its celestial protection. In such cases, the sovereign who organized the translation (this act is always performed by a monarch) is no more than an executor of God's will, a fact that has much bearing on the essential element of the conception of power based on theocratic ideas.¹⁵

The exaltation of the Empire, as a result of divine intervention in human affairs, is eloquently presented in the hagiographical sources. In reference to Saint Petka, we can mention the narrative of the translation of her relics to Târnovgrade explained in terms of the presence of the Latin power in Constantinople having let her veneration turn to decadence. It was for this reason that the Lord instilled in the heart of the pious Bulgarian tsar the inspiration to transfer the relics in his realm.¹⁶ Some moments of this story are worthy of closer inspection. Firstly, it is a generally agreed fact that the monarch represents not only the central, but is also almost always the unique executor in the translation of the relics. This is presented as a quasi-ecclesiastical service of the sovereign related to the heavenly protection of the Empire and the eschatological Salvation of the people. In the words of the mediaeval scribe:

“He [tsar John II Asen (my note, I. B.)] obtained for himself the better: honor and praise and joy and happiness, invincible help, enforcement of his Empire not only in this age but also in the forthcoming one by the obtaining of our savior saint.”¹⁷

This is the imperial service to the cult of the patron of the people and of the realm. It suggests the ideological schema, the written expression of which is the account of the relics arrival.

The state and its sovereign obtain divine protection in two different ways: either the saint prays to God for his grace, or he acts himself as a defender, as warrior defender. Both of these cases are characteristic for the intervention of Our Lady – the first is linked to the very essence of Christianity, while the other took place in some historical events, such as during the siege of Constantinople in AD 626. Both these forms of help are also characteristic for Saint Petka. The prayers of the woman saint protected Bulgaria, and later Serbia (after their translation to that state), and supported the augmentation of piety.¹⁸ A text from the *Vita* written by patriarch Euthymius is particularly noteworthy, because the holy woman is accorded the “glory” of the Bulgarian tsars, bringing them victory, fighting off enemies as a brave commander, sending them away from the city of Tarnov.¹⁹ The *Vita* ends with a prayer to the woman saint to protect the tsar, the Empire and the people.²⁰ This can be summarized eloquently, as follows: Saint Petka takes the people under her wing; she guards the capital, *Basileuosa Polis*; consequently, holiness enters the political power in the Empire, becoming its basis and essence.

The “Târnovgrade service” of Saint Petka contains many citations that confirm the thesis of the saint as celestial protector of the power and of the Bulgarian tsars in particular. The most important prayers addressed to her in this text aim to strengthen the sovereign and assure his victory over the enemy.²¹ The following quotation is most relevant in this regard:

“У Параскеви прѣхвалнаа. крепость бѣди и дрѣжава црѣмь.
даваи на враги безбожніе поведи. матвами своими иже къ гв. и
съхрани прѣбнаа.”²²

The comparison with the Mother of God is significant in this case. In the very next troparion she is appealed to:

“Рѣчи се црѣкаа похвало ... рѣчи се на враги безбожніе поведа...”²³

And, at the end, one of the polyeleic verses reads:

“Твоемъ градъ дарви. бл҃годрѣзновенноу крепость съ црѣмь. и
дажѣ вѣнѣць прѣбывающи въ вѣки съ нимь.”²⁴

3. 3. The veneration of Saint Petka as a *celestial intercessor* is one of the most important traits of her cult. By the intercession from an eschatological perspective, the cult takes on a number of features of a counterpart to the Marial cult in its functions. It is clear that the existence of the relics in the imperial city testifies to a special type of divine presence, by which God sanctifies the capital as well as the entire Empire, confirming its sacred character. This presence is not pantheistic but personal and Eucharistic in the Church by intermediation of the divine grace.²⁵

To study the topic further, we can refer to the works of the Saint Patriarch Euthymius, who was the central figure in political ideology and state identity formation in this age of consolidation of the orthodox commonwealth. In his writings, he called the body (the relics) of the woman saint the “domicile of God”:

“You are the sacred vessel which contains the true sea [or “the true *myron*” in different copies] – the Holly Ghost.”²⁶

He explained in this manner the miracles of the relics. The mention of Jesus Christ as the “bridegroom” of the saint, as well as the quotation from the vetero-testamentarian book of the *Song of Solomon* in the text of the *Vita*,²⁷ should be interpreted in the same way. The orthodox ecclesiology interprets the bride, cited in this book of Holy Scripture, as an image of the Church. In this sense, I would like to refer to the conception of the Empire as “Church” that I studied in a recently published article.²⁸ We can find God’s presence only in the Church; it is He who is its head. The figure of the bride in the *Song of Solomon* has an ecclesiological interpretation, but we should not disregard Orthodox Mariology, which interprets the vetero-testamentarian temple as a pro-image of Our Lady, as well as the Church. God is present only in His Mother’s body and in the Ecumenical *Ecclesia*. This divine presence is also derived precisely from the consecration of the Empire – the reason being the celestial protection over it. In this sense, the mentioning of the saint as a bride of Christ is very eloquent and cannot only be found in the text of the *Vita*, but also in both her services; the old one²⁹ and that of Târnovgrade.³⁰

Following this idea, we should make special note of the motifs used in considering the Mother of God as an image of the Church as can be found in the text of the Târnovgrade service. They acquire a particular signification in the study of the “royal priesthood”, especially since Our Lady is called in the same text “tsarina, who bore the Tsar”³¹ or “the royal praise”.³² She is the woman who gave birth to Lord, was His palace and His home. The allusions to the Temple, the Arch of Alliance and the Altar of the holocausts are evident³³, and they have their particular importance in the context of the service of a saint who was the protector of authority in

mediaeval Bulgaria.³⁴ This is clearly concerned with both the well-being of the people and their path toward salvation.

It is well known that there are three women saints with the name of Paraskeva-Petka. For the time being we will disregard the fact that their veneration somewhat fused together³⁵, in order to note that they all appear as personifications of the day of Friday.³⁶ In the ecclesiastical tradition, this is the day of the Christ's Passion, of His sacrifice on the Cross for the salvation of the humanity. This is why one of the earliest images of Saint Petka (and even this is as a martyr: Saint Petka the Roman, and not Saint Petka of Epivatos) in an illuminated manuscript dated to the ninth century shows her with the instruments of Christ's Passion in her hands.³⁷ This type of image contains the ideas of salvation and the worldly path to it starting from original sin (as the reason for the loss of life in God for humankind), through the Incarnation and the Sacrifice of the Son of God, by which the innocent expiates the sins of humanity toward the Last Judgment and the salvation of those who adopt the Way, the Truth and the Life of their own free will. All this is necessarily linked to the Marial cult, since Sacrifice and Redemption is obligatorily linked to Incarnation. Only the truthfully incarnated Son of God, only the Logos having truthfully obtained human nature is genuinely able to suffer and to atone for fallen humanity. But the Incarnation is impossible without the Mother of God, who bore the Logos and gave Him flesh. This is the point where the veneration of Friday coincides with the veneration of Our Lady and reflects the Savior mission of the Empire.

4. *The similarity of the cult of Saint Petka with the veneration of Our Lady* is a secondary point and took place after the translation of her relics in Târnovgrade being clearly linked to this event. The woman saint was venerated in

Byzantium only as a holy nun who preferred virginity in Christ than life in that age. In her *Vita* there is nothing to inspire any development toward such a form of veneration to correspond with the Marial cult, with the obvious exception of the fact that she was a woman representing the very idea of virginity. The veneration of women saints is in some sense almost never linked to that of Our Lady. This is not an exception: as male saints are in a certain sense *imago Christi*, so women saints and nuns and anchoresses are *imago Virginis*. This assertion becomes clear in Christian art.

At this point of the research, we will pay special attention to the historical context and that within the framework of the frescos of the church [the frescos of Arbore (Moldavia)] where we find the first known painted cycle of the *Vita* of Saint Petka.³⁸ This monument provides very interesting material for our study. The frescos of the life-cycle are linked to representations of various eschatological, biblical, Marial and other scenes. Of particular note are the representations of the Akatistos hymn to *Theotokos* that include the scene of the siege of the imperial city of Constantinople in AD 626 and its miraculous salvation by the Mother of God. Most remarkable is the fact that the emphasis is placed on this scene of the aforementioned external ecclesiastical frescos of Moldavia from the eighteenth century.³⁹ Situated during the historical rule of Petru Rareș, they reveal a religious and political meaning through their attempt to argue on behalf of power in the principality. It is precisely in this sense that the representation of victory over the Persians and Avars in AD 626 at Constantinople and the entire cycle of the Akatistos hymn are most significant.⁴⁰ This is an important conclusion because of the particular implication of the Marial cult in the Orthodox tradition whose clearest written expression is the Akatistos itself. In as far as this study is dedicated to the parallelism between

the veneration of Saint Petka and Marial devotion, we need to pay attention to the spiritual and compositional context of the representation of the scenes of her life and above all to the correlations with the illustration of the Akatistos and the siege of the imperial Polis. Sorin Ulea highlights the military and political meaning of the frescos. The scene of the translation of the relics of the woman saint to Târnovgrade is situated on the southern part of the western front of the church and thus adjoins the scene presenting the siege of Constantinople. In Ulea's view, both scenes are united in an ideological and thematic unit.⁴¹ Evidently, this is a glorification of the capital of the Orthodox Empire, the "Eye of the Christian world", as well as of the victory over enemies thanks to divine grace. Thus, the obtaining of the relics and the victory over the enemies of Christianity, both united, enabled the veneration of Saint Petka of Epivatos (later "of Tarnov") in a direct correlation with the cult of the Mother of God as the Defender of the City. I mean here, of course, the functions of both cults in Bulgaria and, later, Moldavia, as the veneration of the celestial protectors who identify state and power in the conception of the Orthodox Empire.

E. Bakalova has convincingly proved that the textual basis of the life-cycle of saint Petka in Arbore is her *Vita*, written by Saint Patriarch Euthymius.⁴² Moreover, both cycles – in Arbore and in Roman – ended with the arrival of the relics at Târnovgrade, neglecting all subsequent movements. It was this city, the glorious capital of the Asen dynasty, which received the treasury – the body of the woman saint – and obtained by it protection from enemies and glory of its rulers.⁴³ This was the same protection the imperial city of Constantinople obtained from the Mother of God, the Intercessor of Humanity. All these observations refer to the mediaeval Bulgarian tradition

and eventually to the Constantinopolitan tradition. It is based on this that I have used the example of post-Byzantine art in Moldavia in order to clarify the conception of power in the Second Bulgarian Empire.

We must therefore now return to the written texts in order to try and find some counterparts and resemblances to the tradition of the Akatistos hymn. The kontakion of the sixth ode of the Târnovgrade service of Saint Petka reads:

“Кѡ глѧ Й. Пѡ ВЪЗЪВРАНОЕ ВОЕВОДѢ :- ВЪЗЪВРАНОИ И БЛАЖЕН
ЗДЕСТВИНИЦИ. БЛАГОДАРСТВЕНЮ ПЕСНЬ И МОЛБЕНЮ. ННА ПРИНОШОУ ТИ
ГРѧ ТВОИ (variant: “РАВЫ ТВОИ”) БЛАЖЕНАА. НВ ЈАКО ИМВЦИ ѿ БА
КРЪПОСТЬ НЕПОВѢДИМОЮ ѿ ВСѢ ИСКШЕНЕНИ. ИЗБАВЛАН МЕ ВСЕГДА.
ДА ЗОВЪ ТИ. РАЧИ СЕ МТИ ПРѢХВАЛНАА (variant: “ПРѢПОБНАА”):-”⁴⁴

This is, clearly, a quotation from the Akatistos.⁴⁵ It is employed as a musical model, but also it testifies the parallelism of the veneration of the Mother of God and that of Saint Petka in this special sense as protectors of the imperial city. In comparing this with the services of other saints venerated in Bulgaria during the same period, we ascertain that there were no similar features such as those we find in the cult of Saint Petka. This type of quotation is also untypical for the text of the service translated from Greek. In the Rhomaic milieu the cult of the nun saint from Epivatos has no characteristic as protector of the Empire and the power of the *basileis*. These observations prove again that the political side of the veneration of Saint Petka has its roots in the Constantinopolitan cult of the Mother of God as the protector of the city, which was developed as its replica after the arrival of the relics in Tarnov.

Let us now scrutinize a similar citation in the *Vita* of Saint Paraskeva, written by patriarch Euthymius. I quote from the text:

“Ты еси Българьмь красота, застоупница же и хранителница; о тебе царіе наши хвалет се; твоимъ застоупленіемъ всѣмъ радоующимъ насъ въспрѣшемъ; о тебе градъ нашъ оутврѣждает се и свѣтлоу поставляетъ побѣдоу. Колиці многожды царіе и варвари въсхотѣше твои славныи градъ Тръновъ озлобити и безвѣсти сътворити, въ немже всѣхъ твоихъ лежить тѣло; нь ты, какоже нѣкъи храбрыи воевода тѣхъ лица посрамлена отгнала еси крѣпостію, данною ти от твоего жениха Христа.”⁴⁶

We find here not only the cult of the defender of the city, but also the protector of the tsars, of their authority and their army. It candidly quotes that the holy woman, whose honored body lies in the imperial city, brings to the Christian sovereign and to his virtuous army a “glorious victory” over the Barbarians. Of particular note is the expression “brave commander” or “*stratēge*” (храбрыи воевода). We already find it in the text of her service translated as *възбраннзи воевода* (“defending commander”), while she is called *Взбраннаа ... застъпница* (“defending ... intercessor”). There are many reasons to see this text as significant. One reason is because it testifies to the vision of the saint directly intervening in the world’s historical events – similar to the intervention of the Mother of God during the siege of Constantinople in AD 626. More importantly, we should underline that this is an obvious quotation from the Akatistos Hymn, in which she is referred to in the same manner.⁴⁷ Following the Rhomaic conceptions, the divine grace descends on the imperial city through the very intercession of Our Lady.⁴⁸ Thus, the Empire and its authorities obtain legitimization of their power and their identity. Of course, Our Lady is protector of the rulers of Bulgaria, and she is not deprived of this function. She also legitimizes the power. The Mother of God remains the main intercessor for humanity, but as a part of the reduction of the

models in the periphery of the Byzantine Commonwealth, we should highlight the intermeditation of Saint Paraskeva-Petka, the holy nun whose cult took on, in a certain sense, some features of the Marial cult. To conclude this review of the similarities of the veneration of Saint Petka and that of *Theotokos*, we can quote again from the text of Saint Patriarch Euthymius, who referred to Saint Petka as the “vessel containing God”:

“Ты еси съсудъ, приемши истинное мѣро, еже есть доухъ светъи...”⁴⁹

There is no human being – other than the Mother of God, the image of the Temple and the Arch of Alliance – who contained in her body the God’s Word.

5. As the above quoted text hopefully demonstrates, the cult of Saint Petka began among the Bulgarians, a tradition that later passed to the Serbians and Romanians. After the translation of her relics to Tarnov, her veneration obtained its specific internal logic as counterpart and substitute of the imperial city-defender cult of the Mother of God (videlicet, a cult which legitimized and identified the power as being “protected by God”). It is this logic development that also determined the subsequent fate of the cult. Here we might ask questions as to the spontaneous character of this development: was it provoked by the Bulgarian authorities as an intentional policy of the state and the ecclesiastical elite? It is known only that the tsar went to great pains and made much diplomatic effort to obtain the relics. It is also important to bear in mind the historical context of the translation; it took place immediately after the battle of Klokotnitsa when Bulgaria

became the dominant power in the Balkan Peninsula. All these proofs show the particular value of the acquisition of the relics in an ideological sense. It should also be stressed that the importance of any *translatio* is a function, a result of the character of the cult of the holy man or woman. In the present study we have tried to define the cult of Saint Paraskeva-Petka as a Bulgarian (or “Balkan”) counterpart of the Constantinopolitan city-protector cult of the Mother of God. This means it was the counterpart of the veneration of Our Lady as the intercessor and protector of man facing Her Son; that it is she who will be our intercessor at the end of the history, at the Last Judgment, but also along the terrestrial path of humanity. This was the reason for protecting the Empire, which – as we have already noted – retains a particular signification in the history of salvation beginning with the Fall, and passing through Incarnation and Redemption, in order to reach its final objective.

Thus, I would insist that, as a counterpart to the Marial Constantinopolitan cult, the veneration of Saint Petka determines the special signification of the city and the country, which received her relic within the framework of the Christian world – or at least the position they pretended to possess! Of course, when studying this topic we must be aware of all the profanization and reduction of these claims in the peripheries of the Byzantine Commonwealth. In this special case, they are demonstrated by the substitution of the cult of the Mother of God with that of the holy anachorete from Epivatos.

At the end of this study it is necessary to take heed of a statement by D. Obolensky concerning the cult of Saint Demetrius of Thessalonica. According to his words, during Late Mediaeval times, the sovereigns of certain Orthodox states expressed their pretensions to the heritage of the

Constantinopolitan Empire. The ideas of *Renovatio Imperii* were used to support the thesis of the Empire's *Translatio*, which passed in connection with the cult of Saint Demetrius.⁵⁰ This announcement is very interesting, all the more so since such processes passed in Bulgaria in the initiation of the movement of the Asen dynasty.⁵¹ G. Valtchinova drew attention to this thesis in her study of the cult of Saint Petka,⁵² though she considered it too presumptuous to look for such parallel traits in the veneration of the woman saint from Epivatots. Nevertheless, this is the general thesis presented in this study – the imperial character of the cult of Saint Petka among Southern Slavs and Romanians (or at least “political” and *princiar* among the latter). As we have seen, it acquired precisely this type of character in Bulgaria under certain concrete historical circumstances. In my view, there is no doubt as to the political significance of the *Translatio* of saints' relics;⁵³ however, it was in fact the function of the concrete cult of Saint Paraskeva-Petka that determined its continuation, diffusion and importance – not the movement itself. It was precisely this function, as a counterpart to the imperial Marial veneration, which promoted the woman saint from her status as local saint in Thrace to that of protector of states and peoples. Thus, the saint became one of the religious foundations and arguments supporting the sacred character of the Second Bulgarian Empire. In the periphery of the Byzantine Commonwealth, it was reduced to the veneration of a simple saint and not the Mother of God, but it still obtained immense importance for the “political theology” of Southern Slavs and Romanians during the Late Middle Ages. Of course, there was no need for such a veneration of the saint in the Greek milieu, where the veneration of Our Lady as the savior of the city continued. This fact determined the marginal character of the

cult of Saint Petka in Constantinople, not only before the arrival of her relics at Târnovgrade, but also during their stay in the imperial city from 1521 to 1641.

Nevertheless for the Bulgarians, Serbians, and Romanians, the arrival of the relics was equal to the obtaining of celestial protection for the city and the country that was to establish a particular position for them all over the Christian world. This position, even if not identical to that of the imperial city, the *Basileoussa Polis*, the Eye of the Universe, was at least a remote memory of it.

NOTES

- ¹ St. Kozuharov, "Neizvesten letopisen razkaz ot vremeto na tsar Ivan Asen II", *Literaturna misal*, XVIII, 2, 1974, p. 134.
- ² A. Cameron "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople", *Journal of Theological Studies*, N. S., XXIX, 1, 1978, p. 99 sq.; R. G. Păun, " 'La couronne est à Dieu'. Neagoe Basarab (1512-1521) et l'image du pouvoir penitent", in P. Guran (ed.), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucarest, 2001, p. 199 sq.
- ³ Fr. Barisić "Le siège de Constantinople par les Avars et les Slaves en 626", *Byzantion*, 24, 1954, *passim*.
- ⁴ *Srednebolgarskij perevod hroniki Konstantina Manasija*, Sofia, 1988, p. 152.
- ⁵ J. Ivanov, *Bulgarski starini iz Makedonija*, Sofia, 1931, p. 426; *Bulgarskata literature i kniznina prez XIII vek*, Sofia, 1987, p. 98, 103.
- ⁶ St. Kozuharov, "Neizvestno proizvedenie na starobulgarskata poezija", *Starobulgarska literatura*, I, 1971, p. 300-301.
- ⁷ *Ibidem*, p. 296-298.
- ⁸ *Ibidem*, p. 311 (50), 312 (56), 313 (57), 315 (74), 317 (85), 318 (87), 320.
- ⁹ *Ibidem*, p. 296-297, 313 (57), 315 (74), etc.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 310 (42).
- ¹¹ *Ibidem*, p. 310 (42), 312 (56), 319.
- ¹² P. Odorico, S. Asdrachas, T. Karanastassis, K. Kostis, S. Petmezas, *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, Paris, 1996, p. 162-166.
- ¹³ St. Kozuharov, "Neizvestno proizvedenie na starobulgarskata poezija", p. 310 (42), 312 (56), 317 (85), 318 (87).
- ¹⁴ For the examples of the Eastern Roman Empire see: N. Baynes, "The Supernatural Defenders of Constantinople", *Analecta Bollandiana*, LXVII, 1949, p. 167-171 ; *Idem*, "The Finding of the Virgin's Robe", *Mélanges H. Grégoire*, 1949, p. 87-95 (= *Byzantine Studies*, London, 1955, p. 240-247).
- ¹⁵ P. Guran, "Invention et translation des reliques - un cérémonial monarchique?" *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, XXXVI, 1998, 1-4, p. 195-229; B. Flusin, "L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints", *L'empereur hagiographe ... cited above (note 2)*, p. 51 sq.

- ¹⁶ St. Kozuharov, "Neizvesten letopisen razkaz ot vremeto na tsar Ivan Asen II", cited above, (note 1), p. 128.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 128.
- ¹⁸ E. Kaluzniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393)*, Wien, 1901, p. 435; *Stara bulgarska literatura*, IV, Sofia, 1986, p. 382; St. Kozuharov, *op. cit.*, p. 128.
- ¹⁹ E. Kaluzniacki, *Werke ...*, p. 74; *Stara bulgarska literatura*, IV, p. 200.
- ²⁰ E. Kaluzniacki, *Werke ...*, p. 76-77; *Stara bulgarska literatura*, IV, p. 201.
- ²¹ St. Kozuharov, "Neizvestno proizvedenie na starobulgarskata poezija", p. 296 sq. In the second troparion of the sixth ode is written: "Странна въсе и чюнада, твоѡа чюса чтѡа. посоветвешѡи црѣмь. и храниши грѡ свои. и низлагашѡи враги беззбжнѡи. хотещѡи вранемь", *Ibidem*, p. 311 (50). And inferior in the oikos: "рѡчи се чьсныи царѡи славо", *Ibidem*, p. 313 (57). In the first troparion of the ninth ode: "рѡчи се цркѡе посѡбие неповѣдимѡе", *Ibidem*, p. 315 (74).
- ²² *Ibidem*, p. 316 (76).
- ²³ *Ibidem*, p. 316 (77).
- ²⁴ *Ibidem*, p. 320.
- ²⁵ It would be interesting to compare my observations with the thesis of the presence of the Mother of God at Constantinople. It was claimed this was a real presence testified by the Marial contact-relics, which were in the Polis; see N. Baynes, "The Supernatural Defenders of Constantinople", p. 172-173.
- ²⁶ E. Kaluzniacki, *Werke ...*, p. 73-74; *Stara bulgarska literatura*, IV, p. 200.
- ²⁷ E. Kaluzniacki, *Werke ...*, p. 72 sq.; *Stara bulgarska literatura*, IV, p. 199-201.
- ²⁸ In order to accentuate the parallelism between the cult of saint Petka and that of Our Lady in Constantinople, it serves here to recall the notion of the Mother of God as a image of the Church or the Temple, which is very important for the present study: see J. Meyendorff, *Byzantine Theology (Historical Trends and Doctrinal Themes)*, New York, 1974, p. 21; M. Pliouhanova, *Sjuzety i simvolj Moskovskogo carstva*, Sanct Petersburg, 1995, p. 28; Iv. Biliarsky, "La demeure et la corne de l'Empire", *Orientalia Christiana Periodica*, LXIX, 2003, *passim*.
- ²⁹ J. Ivanov, *Bulgarski starini iz Makedonija*, p. 426, 427, 429, etc; *Bulgarskata literature i kniznina prez XIII vek*, p. 97, 99, 104, etc.

- ³⁰ Obviously, we find far more evidences in this text. The theme of the bride is very well developed. The subject continues in the whole text; see St. Kozuharov, "Neizvestno proizvedenie na starobulgarskata poezija", p. 304 (3, 4), 307 (13), 320, 321.
- ³¹ *Ibidem*, p. 318 (88).
- ³² *Ibidem*, p. 316 (77).
- ³³ *Ibidem*, p. 314 (61), 321.
- ³⁴ About the ideological signification of this images, see: Iv. Biliarsky, "La demeure et la corne de l'Empire", cited above (note 28), p. 194-195.
- ³⁵ This fusion could be the subject of a special study, based even on the confusion of the liturgical readings and of the feasts' dates. The reason for this fusion is the identity of their names, which produced the situation. At any rate, it should be underlined that it is mainly the cult of Saint Paraskeva of Tarnovgrade which englobed the others, since it was clearly more important in the Orthodox Slavic milieu.
- ³⁶ The explanation lies in the Greek and Slavon of the day (Παρασκευή, Петък, Пятница). See Fr. Halkin, "La Passion de sainte Parascève par Jean d'Eubée", in: *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg, 1966, p. 228; *Idem*, "Les trois saintes Mercredi, Vendredi et Dimanche", *Analecta Bollandiana*, 86, 1968, p. 390 (it should be emphasized that – following this study – all three holy women who personalize certain days of the week are presented as intercessors for the innocents at the Last Judgement together with Mother of God, *Ibidem*, p. 390 : "l'apocalypse de Sainte Anastasie BHG 1868-70 montre au pied du trône de Dieu quatre femmes veillant sur les enfants innocents : ce sont la Vierge, Ste. Κυριακή, Ste. Τετάρδη, Ste. Παρασκευή); see also : D. I. Mureşan, "Autour de l'élément politique du culte de sainte Parascève la Jeune en Moldavie", *L'empereur hagiographe ...* cited above (note 2), p. 253-254.
- ³⁷ It is precisely that Saint Petka the Roman who is often confused with the other saints bearing the same name, even in the hagiography. See note 35 and S. Der Nersessian, "The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus: Paris. Gr. 510", *Dumbarton Oaks Papers*, 16, 1962, p. 202, pl. 3; E. Bakalova, "La vie de Sainte Parascève de Tîrnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen Age", *Byzantinobulgarica*, V, 1978, p. 175-176; *Eadem*, "Zitieto na sv. Petka Tarnovska v kasnosrednovekovnoto izkustvo na Balkanite:", *Rodina*, 1996, 2, p. 57.
- ³⁸ See the two articles signed by Elka Bakalova, cited above (note 37), *passim*.

- ³⁹ S. Ulea, "Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești (I)", *Studii și cercetări de istoria artei (SCIA)*, X, 1963, 1, p. 57-93; *Idem*, "L'origine et la signification idéologique de la peinture extérieure moldave", *Revue Roumaine d'Histoire*, 1963, 1, p. 29-71; *Idem*, "Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești (II)", *SCIA*, t. XIX, 1972, Nr. 1, p. 37 sq.; E. Bakalova, "Zitieto na sv. Petka Tarnovska ... " p. 66-67.
- ⁴⁰ S. Ulea, "L'origine et la signification idéologique de la peinture extérieure moldave", p. 41 sq.
- ⁴¹ *Idem*, "Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești (II)", p. 45-46. I had the possibility to see the frescos during my visit in Northern Moldavia and Bucovina in July 2003 and to confirm the author's conclusion concerning the ideological sense of the scenes.
- ⁴² E. Bakalova, "La vie de sainte Parascève..." p. 188 sq.; *Eadem*, "Zitieto na sv. Petka Tarnovska ..." p. 65-67, 81-82.
- ⁴³ S. Ulea, "Originea și semnificația ideologică ..." (II), cited above (note 39), p. 45-46.
- ⁴⁴ St. Kozuharov, "Neizvestno proizvedenie na starobulgarskata poezija", p. 312 (56).
- ⁴⁵ Βαζβρληνιοϛ βοεβοδѣ = Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ - see below (note 46).
- ⁴⁶ "You are the beauty, the intercessor and the protector of the Bulgarians. Our tsars are exalted by you. We can resist to the foes, attacking us, thanks to your intercession! By you our city becomes stronger and is glorified by a bright victory. How many kings and Barbarians wanted over and over again to humiliate and to destroy your glorious city of Tarnov where your most honored body lies. But you as a brave commander (= "stratege", "voevoda") sent off their ashamed faces by the force given you from your bridegroom Jesus Christ!", E. Kaluzniacki, *Werke ...*, p. 74; *Stara bulgarska literatura*, IV, p. 200.
- ⁴⁷ Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν εὐχαριστήρια ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου Θεοτόκε· ἀλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον· ἵνα κράζω σοι· χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε., E. Wellesz, *The Akathistos Hymn (Introduced and Translated)*, [= *Monumenta musicae byzantinae transcripta*, vol. IX], Copenhagen, 1957, p. LXVIII; C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica* [= *Wiener byzantinische Studien*, Bd. V], Wien, 1968, p. 29.

- ⁴⁸ Fr. Barisić, "Le siège de Constantinople par les Avars et les Slaves en 626", *Byzantion*, 24 (1954), p. 371 sq.; G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantin*, p. 131; J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge, 1990, p. 355 sq.; N. Baynes, "The Supernatural Defenders of Constantinople", p. 171-177; M. Pliouhanova, *Sjuzety i simvoly Moskovskogo carstva*, p. 23 sq.
- ⁴⁹ E. Kaluzniacki, *Werke ...*, p. 73-74; *Stara bulgarska literatura*, IV, p. 200. In the translation prepared by Klimentina Ivanova following the copy of Zographou we find "sea" (*more*) instead of "myron" (*miro*).
- ⁵⁰ D. Obolensky, "The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations", *Balkan Studies*, XV, 1974, 1, p. 4-5, 17 sq.
- ⁵¹ *Ibidem*, p. 18-19; Iv. Biliarsky, "La demeure et la corne de l'Empire", p. 181 sq., 189 sq.
- ⁵² G. Valtchinova, "'Visages nationaux' du culte de sainte Parascève/Petka d'Epivatos: une approche historico-anthropologique", *Etudes balkaniques*, 2000, 2, p. 105.
- ⁵³ On this topic, see P. Guran, "Invention et translation des reliques – un cérémonial monarchique?" *passim*. Some remarks on this subject are also made by G. Valtchinova, *op.cit*, p. 108-109.

LA CONTINUITÉ D'UNE INSTITUTION CARITATIVE ISSUE DU MOYEN AGE (XV^e - XVII^e siècles)

Boško BOJOVIĆ

Le patronage sur Chilandar et les donations athonites des princes roumains

Depuis la fin du Moyen Age le monachisme hagiorite a bénéficié du patronage des princes roumains. D'autant plus important depuis la disparition des Etats balkaniques, suite à la conquête ottomane, ce patronage comprenait essentiellement l'intervention du prince auprès de la Porte, y compris auprès de l'administration locale, ainsi qu'une assistance substantielle sous forme de donations foncières et financières, ainsi que sous celle d'objets de culte, manuscrits et autres objets d'art sacré¹.

Les monastères, les ermitages (et parfois même certains moines à titre personnel), étaient dotés de propriétés foncières, comme d'allocations pécuniaires versées annuellement en aspres aux moines qui venaient les toucher à la Cour du prince. Les donations foncières pouvaient être le fait des particuliers, essentiellement des boyards avec les membres de leurs familles, mais surtout des princes de Valachie et de Moldavie², dignes successeurs en l'occurrence des souverains byzantins, serbes et bulgares, pour ne parler que des protecteurs et donateurs sud-est européens³.

Chilandar et ses dépendances

Les princes de Valachie pouvaient donc se référer, lors de l'émission de leurs chartes en faveur de Chilandar, à une riche tradition de patronage royal, impérial et princier presque trois fois séculaire. D'autant que les moines de la vénérable communauté hagiomite ne manqueront pas d'évoquer leurs illustres *kitôrs* d'antan, en insistant tout particulièrement sur la sainteté des premiers fondateurs, princes et saints, moines, souverains et pontifes, en leurs temps respectifs⁴. Pour ce faire, ils avaient à leur disposition les documents conservés, à cet effet aussi, dans les Archives du monastère⁵.

Grâce à une documentation relativement fournie, issue des Archives des monastères athonites, il est possible de suivre tout ou partie de ces relations trans-balkaniques. Le cas de Chilandar avec ses dépendances, présente un intérêt particulier du fait de l'intensité et de la nature de ces relations privilégiées, essentiellement avec les princes de Valachie.

Le premier document (inédit) qui sous-entend les relations entre Chilandar et la Valachie est daté de 1488. Vlad le Moine (1481, 1482-1495) y confirme l'achat d'une propriété située sur la montagne de Roșiile (avec mention des localités de Suhopole - il s'agit peut-être de Suhodol ou Sohodol -, Jițul et Borăscul), pour Stanilo, Nicola et Dragcea.

En 1494, Radu le Grand (8-15 septembre, 1494-avril 1508), confirme les propriétés de Suhodol, à Stoian et à ses fils ; il s'agit encore d'un document inédit.

Le 15 septembre 1497, Radu le Grand, confirme au *joupan* Cristian la propriété achetée à Hrăborești (y compris les localités de Lupoïța (Lupoia ou Lupeiu, dans la région de Baia de Aramă), Cotoruia, « seliștea » Bodei et Vlădișești)⁶.

Le 16 avril 1569, Alexandre II Mircea (14 juin 1568 – 1574 - mai 1577), confirme la propriété de Grigorie sur un village (Hăești)⁷. Acte inédit.

En 1652, Matei Basarab (1632-1654) confirme à Pârvul la propriété achetée à Suhodol (le nom actuel est Sohodol)⁸.

Daté du 8 novembre 1657, l'acte inédit de donation foncière est fait par la princesse Nedelia⁹, veuve du voïevode Constantin Șerban (9 novembre 1654 - mars 1658), en faveur de Chilandar (en roumain).

Daté de février 1694, l'acte de Constantin Brancovan (28 octobre 1688-24 mars 1714) confirme au négociant Mirko (ou Milco) de Baia (de Aramă) la propriété achetée au village de Meriș (en roumain).

Dernier document de cette catégorie concernant les donations foncières, ces actes sont de toute évidence des titres de propriété donnés par des tiers à ce monastère athonite. S'échelonnant sur plus de deux siècles de distance, c'est néanmoins le plus petit volet des documents valaques délivrés ou déposés à Chilandar en faveur d'une donation. Il s'agit en l'occurrence d'une documentation relative aux donations foncières ; les actes relatifs aux donations financières sont bien plus nombreux.

La première charte d'allocation au bénéfice de Chilandar qui nous soit parvenue est celle délivrée en 1492 à Bucarest par Vlad le Moine.

C'est en novembre 1492 que Vlad le Moine, en son nom et en celui de ses fils Radu et Mircea, délivra le premier chrysobulle par lequel il attribue une allocation annuelle de 5 000 aspres à Chilandar, en plus de 500 aspres pour couvrir les frais de voyage des moines chargés de venir toucher la susdite somme.

La principale motivation de cet engagement en faveur de « Chilandar, devenu orphelin de la très honorable seigneurie serbe et des bienheureux *ktitôrs* », est explicitée par la demande qui aurait été expressément faite par la sultane Mara Branković pour relayer

« après la bienheureuse dormition de la très honorable et bienheureuse Dame impératrice et notre mère Mara le patronage de Chilandar (afin d'« être désigné comme le dernier *ktitôr* ») »¹⁰.

En mars 1497, puis le 19 avril 1498, et enfin le 15 mai 1500 (par un acte inédit), Radu le Grand renouvelle et confirme (« nous engageant à donner tant que nous serons en vie »), l'allocation (5 000 + 500 aspres) accordée par son prédécesseur sur le trône de Valachie¹¹.

Le versement de l'allocation étant fixé en 1492 à la Résurrection, les deux chartes suivantes seront donc émises en mars-avril, respectivement en 1497, à Târgoviște, et 1498, à Bucarest. La mention des représentants athonites, kyr Euthyme et le diacre Bessarion, figure dans ce dernier document. L'allocation sera désormais versée lors du « Grand Carême ».

La motivation de la donation est explicitée comme suit :

« nous avons accepté de tout cœur d'être désigné comme nouveau *ktitôr* du saint monastère, avec les seigneurs très-honorables et saintement décédés d'antan, en nous engageant (à faire) selon nos possibilités et selon le commandement de nos parents »,

tout en exhortant les moines de Chilandar :

« priez Dieu pour nos parents et pour nous pécheurs et, s'il est possible à votre saint lieu, inscrivez-nous avec les *kitôrs* antérieurs dans le saint diptyque, ainsi qu'il en est pour nos parents ».

Inédite et émise à la Saint-Jean, le 7 janvier 1500, à Târgoviște, la troisième charte de Radu le Grand porte, elle aussi, la mention du diacre Bessarion, accompagné cette fois-ci par Mardarie. Quant à l'allocation, son montant reste inchangé : 5 000 aspres, en plus des 500 aspres destinés aux émissaires de Chilandar. La date de versement de l'allocation est désormais fixée à la Théophanie (« en apportant cette lettre afin que nous vous donnions pour le saint monastère ce que nous avons promis »).

En contre-partie, le devoir de la communauté est :

« priez Dieu pour nos parents et pour nous pécheurs et, s'il est possible à votre saint lieu, inscrivez-nous avec les *kitôrs* antérieurs dans le saint diptyque ainsi qu'il en est pour nos parents ».

Moyennant quoi

« Nous maintiendrons immuablement ce que nous avons promis au saint monastère, si le Seigneur Dieu nous prête vie en nos domaines ».

Rédigé le 15 mai 1510 à Bucarest « de la main de Stepan », la charte de Vlad V le Jeune (février 1510-23 - janvier 1512)¹², réitère en substance le contenu des actes antérieurs et renoue pour sa part, moyennant 5 000 + 500 aspres, avec les engagements de ses précurseurs proches (« ayant vu l'écrit et la promesse du père de Ma Seigneurie ») et lointains (« il nous

sied de nous dévouer (semblablement) aux seigneurs d'antan »).

La transmission du *ktitôrat* y est particulièrement soulignée du fait que le monastère est « devenu orphelin de la très honorable seigneurie serbe et des bienheureux *ktitôrs* », ainsi que de

« la très honorable Dame et impératrice Mara qui déjà dans la vieillesse et ayant atteint sa bienheureuse fin, ayant aimé nos parents, nos frères et nous-mêmes comme ses enfants, en ayant avisé le susdit saint monastère, avec des paroles douces ayant été sollicité comme ayant été ses enfants, attendu que le saint monastère était devenu orphelin de la très honorable seigneurie, de ne pas le délaisser, mais de le patronner, de le chérir et d'être désigné comme dernier *ktitôr*.

C'est pour cette raison que nous adhérons de tout cœur au (*ktitôrat*) du saint monastère, après la bienheureuse dormition de la très honorable et bienheureuse susdite Dame et impératrice¹³ et notre mère Mara, ainsi que de sa sœur la Dame Cantacuzène, acceptant d'être désignés comme *ktitôrs* du saint monastère en le chérissant autant que nous pourrons, ce pourquoi nous nous engageons en faisant ce chrysobulle, afin qu'il soit inaliénable pour le saint monastère. »

En contrepartie, la communauté monastique est tenue

« d'inscrire mon père Vlad le voïévode et mon frère Radul le voïévode, ainsi que moi-même le susdit Vlad le voïévode, dans le saint diptyque pour la sainte *proskomidie*, ce qui est pour vous de peu de peine, est pour nous un grand gain par vos prières. Pour notre part, tant que nous serons en vie, n'en déplaît à Dieu, d'avoir ce que Dieu nous a confié, de même que nos fils, après

notre mort, maintiennent (cette allocation) tant que Dieu les maintiendra dans le pouvoir de leurs parents et aïeux donnés par Dieu. De sorte qu'ils fassent ce que je leur disais en accomplissant et respectant et confirmant ce chrysobulle, eux-mêmes et tout un chacun que Dieu aura bien voulu faire lieutenant du susdit (monastère). »

C'est par une erreur de transcription sans doute que l'allocation de Chilandar, dont elle fait objet, fut attribuée à la Tour albanaise.

C'est en vertu d'une lettre notariée datée du 23 août 1517, à Curtea de Argeş, que Neagoe Basarab augmente le montant de l'allocation à 7 000 aspres ; les frais des moines délégués pour cette occasion restent toujours fixés à 500 aspres¹⁴.

Les noms du « pro-higoumène » kyr Léontie et du moine « starac » (*starets*) Mardarie figurent dans ce document, alors que la date fixée pour la remise des fonds reste, depuis 1500, la Théophanie (6 janvier). Le nom du logothète dans ce document est pratiquement illisible, alors que Florea est celui du scribe.

La contrepartie liturgique dit :

« ne nous oubliez pas lors de l'accomplissement des saints sacrements, en implorant Dieu pour nous pécheurs tout en accomplissant à notre égard ce que vous avez toujours fait en faveur des *kititôrs* de sainte sépulture d'antan ».

Le montant de l'allocation est de nouveau revu à la hausse en 1525, en vertu d'un acte, délivré par Radu de la Afumaţi (1522-1529, avec interruptions), qui fait passer le versement annuel à 10 000 aspres¹⁵.

Daté du 30 avril 1525, à Târgovişte, une lettre de Radu de la Afumaţi, après 25 ans d'invariabilité, porte le montant de

l'allocation à 10 000 aspres ; y apparaît la donation destinée à l'hospice à raison de 800 aspres, alors que la rémunération des émissaires reste inchangée. Leurs noms consignés dans ce document sont l'higoumène Macaire¹⁶ et le *duhovnik* (père spirituel) Jason. Le scribe Trifon y a écrit son nom. Ce document atteste que le montant de l'allocation a donc plus que doublé.

La contrepartie liturgique est stipulée dans la foulée des « *ktitôrs* de sainte sépulture d'antan », de même qu'il s'agit de perpétuer l'usage de

« faire mention de notre nom de notre vivant ainsi qu'après notre fin, tant qu'existera le saint monastère ».

Un acte inédit, daté du 27 février 1530, de Vlad le Noyé, renouvelle l'allocation annuelle dans les mêmes conditions.

C'est Vlad « fils de Vladuță voïévode » (juin 1530-18 sept. 1532) qui est à l'origine de la charte émise en 1530, à Bucarest. Le montant reste donc invariable (10 000 + 800 + 500 aspres), ainsi que la date des versements, à la Théophanie ; le nom du scribe est Filcea.

La contrepartie liturgique est stipulée en toute continuité « avec les saints *ktitôrs* », ainsi qu'il a été d'usage pour les « tsars vénérables », énumérant « ce qui doit être fait invariablement tant que le monde et le monastère existeront ».

Ce que ne manque pas de faire son successeur Vlad Vintilă, en vertu d'un acte daté du 27 avril 1534, (l'année est peu lisible), avec 10 000, en plus de 800 et 500 aspres¹⁷.

Datée du 27 avril, l'allocation est reconduite par le prince Vlad Vintilă (18 septembre 1532 - 11 juin 1535) ; la date du versement pour le « saint et divin monastère impérial » est toujours stipulée pour la « Sainte Théophanie ». La mention de Djura (Ghiura) logothète et celle du scribe (*diak*), Oprea,

figurent au bas de la charte. Le document est pourvu d'un sceau de cire, brisé.

La mémoire des premiers *kititôrs* de Chilandar « qui fut bâti et édifié à grand-peine par saint Siméon le Nouveau Myroblyte et le saint et thaumaturge Sava », est mentionnée afin de se référer à la manière dont doivent être accomplies les prières en contrepartie de la donation :

« que nous soyons inscrits à la sainte *proskomidie* et dans le saint diptyque de notre vivant, alors qu'après notre mort nous soyons mentionnés dans les prières : les *kollyves* solennelles et la sainte Liturgie, ainsi qu'au réfectoire, de même qu'il est d'usage pour les tsars honorables, ce qui doit être fait invariablement tant que le saint monastère existera. »

Au bas de l'acte, une note du logothète Pierre fait état de 6 000 aspres d'allocation, ainsi que de 1 000 autres pour les frais de déplacement des émissaires, qui auraient été octroyés par le voïévode Pierre le Boiteux de Moldavie. C'est le deuxième témoignage d'une allocation versée à Chilandar par un prince de Moldavie, après l'acte similaire émis par Pierre Rareș, en 1533, le 13 mars. Non datée, cette note relative à l'allocation qui aurait été consentie par Pierre le Boiteux a dû être consignée sur cet acte alors qu'il était présenté en témoignage des donations antérieures à la cour de Moldavie dont le prince était en l'occurrence issu de la dynastie valaque¹⁸.

C'est avec la lettre de Pierre le Boiteux, datée de 31 décembre 1583 à Jassy, que l'allocation de la Moldavie à Chilandar se confirme¹⁹. Le fait que le montant s'élève à 3 000, en plus de 300 aspres pour les émissaires, (dont l'higoumène Païsie), devrait indiquer que la notice du document de Vlad

Vintilă pourrait se rapporter à une année ultérieure. Il faut néanmoins tenir compte de la formule :

« acceptant d'être à partir de ce jour *kitîr* dudit monastère, afin qu'il soit désormais désigné en tant que monastère de Notre Seigneurie »,

que le prince de Moldavie emploie pour signifier son engagement²⁰, mais qui ne devrait pas forcément être prise à la lettre. On a bien vu que le montant de l'allocation au XVI^e siècle avait invariablement tendance à croître, du simple au triple (de 5 000 à 15 000 aspres), entre le début et la fin du siècle. L'inflation exponentielle de la monnaie ottomane en cette fin de siècle ne pouvait être étrangère à cet état de choses. Ce n'est qu'au XVII^e siècle que cette tendance allait s'inverser.

Faisant figure d'exception dans notre cartulaire, du fait de son origine géographique, la lettre du voïévode de Moldavie Pierre le Boiteux (1574 - 1577 ; 1578 - 1579 ; 2 septembre 1582 -août 1591 - dynastie valaque), est écrite sous la direction du notaire Dumitru Popovici.

Datée du 8 février 1588, à Bucarest, et munie d'un sceau doré, la charte de Mihnea Turcitul (1577-1583, 1585-1591) atteste d'une allocation portée à 15 000 aspres, alors que la rémunération des envoyés athonites est en revanche réduite à 400 aspres²¹. Les 800 aspres pour l'hospice sont sans doute ainsi inclus dans l'allocation du monastère. C'est une soixantaine d'années après la fixation du montant à 10 000 aspres que cet acte témoigne d'une deuxième augmentation substantielle de l'allocation octroyée à Chilandar. Autre innovation par rapport aux actes précédents, les noms des membres du Conseil princier (*joupan* Iane grand *ban* de Craiova, *joupan* Chisar grand *dvornik*, *joupan* Dumitru grand *logothète*, *joupan* Miroslav grand *vistiari*, *joupan* Petre grand

spathaire, joupán Radul grand comis, joupán Mihai grand stolnik, joupán Vladul grand paharnik, joupán Iane grand postelnik, ispravnik Dan vistiar et Stan logothète) figurant au bas de la charte en témoins législatifs de l'acte princier.

La motivation est exprimée selon la formule consacrée :

« afin que nous soyons désignés en tant que nouveaux *kitôrs* avec les saints *kitôrs* d'antan », alors qu'il s'agit aussi « d'inscrire Ma Seigneurie dans le saint diptyque : Jean Mihnea voïévode, ainsi que le feu père de Ma Seigneurie, Jean Alexandre voïévode, la mère de Ma Seigneurie, Dame Ecaterina, la Dame de Ma Seigneurie, Dame Neaga, le bien-aimé fils de Ma Seigneurie, Jean Radul voïévode, le feu jeune Jean Alexandre voïévode, et la fille de Ma Seigneurie, Dame Irène ».

Vingt ans plus tard, le 24 juin (1608), à Târgoviște, la charte du voïévode Radul Șerban (17 sept 1601-15 oct 1601 ; 1602-1611), réitère l'octroi de l'allocation à Chilandar (désigné comme « communauté impériale ») de 15 000 aspres, l'inflation aidant, le montant des frais de voyage des moines investis de l'allocation passe cette fois-ci à 1 500 aspres. Valeur plus que triplée par rapport aux 400 de l'acte précédent et indice supplémentaire de la situation monétaire à cette époque.

Comme dans l'acte précédent, les stipulations concernant les prières dont doivent s'acquitter les moines sont plus explicites que dans les documents antérieurs :

« inscrire Ma Seigneurie dans le saint diptyque : Jean Radul voïévode et les parents de Ma Seigneurie, feu la mère de Ma Seigneurie la Dame Marie, la Dame de Ma Seigneurie Hélène et l'enfant bien-aimé de Ma Seigneurie Dame Ancuța ».

Les noms des témoins, membres du conseil princier sont :

« *joupan Radul le cloucer, joupan Cernica le grand dvornik, joupan Lupul le grand logothète, joupan Nica le grand vistiar, joupan Mârza (de Berileşti) le grand spathaire, joupan Bărcan le grand stolnik, joupan Gligorie le grand comis, joupan Stanciul le grand paharnik, joupan Leca le grand postelnik et ispravnik, joupan Onciul le deuxième logothète et moi Stan logothète et cleric* ».

Le 26 novembre (1670) à Bucarest, après plus d'un demi-siècle de silence dans notre documentation, une charte du voïévode valaque Antoine de Popeşti (3 mars 1669-12 fév. 1672), porte le montant de l'allocation à Chilandar à 10 000 aspres annuels.

Moyennant quoi le prince invite les moines à

« inscrire Ma Seigneurie dans le saint diptyque, les parents de Ma Seigneurie et le fils de Ma Seigneurie, en nous mentionnant toujours dans vos saintes prières, ainsi que lors de la sainte *proskomidie* et au saint autel. Alors que de notre part, tant que nous vivrons, nous sommes dans l'obligation d'aider et de prodiguer miséricorde en tout temps au saint monastère chaque année de par la susdite allocation, afin que Ma Seigneurie et les parents de Ma Seigneurie soient très-honorablement mentionnés. »

Le dernier document de cette série, inédit, datant de la deuxième moitié ou de la fin du XVI^e siècle pourrait avoir été émis par le voïévode Alexandre (le Mauvais ?, 1592 - 1593). Très peu lisible, on distingue avec beaucoup de peine le nom du prince Alexandre, ainsi que le montant de 5 000 aspres, daté pourtant par un notaire de Chilandar, de 1656 (!). Ce document devrait pouvoir être mieux déchiffré à l'aide d'une

lampe à ultraviolet. En attendant, on ne peut que constater que la date supposée, le nom du prince et le chiffre de l'allocation ne s'accordent en aucune façon.

Les dépendances de Chilandar

De même que les autres monastères de la Sainte Montagne, les dépendances de Chilandar ne sont pas négligées par les princes de Valachie. Ce ne sont pas moins de trois *kellia* d'anachorètes, dont au moins deux sont des fondations princières, qui se voient attribuer des allocations annuelles, dont au moins une à titre individuel, en faveur de l'ancien *protos* Cosmas.

Kyr Cosmas et « l'église de Saint-Elie »

C'est par une charte datée de janvier 1501, que le voïévode Radu (le Grand), accorda à kyr Cosmas (établi auprès de l'église de Saint-Elie), dépendante de Chilandar, 2 000 aspres annuels (acte rédigé par Teodor à Târgoviște).

Le 15 mai 1510, Vlad V le Jeune (1510 - 1512) renouvelle l'allocation accordée par son illustre précurseur à Cosmas²², tout en portant son montant à 5 000 aspres, en plus de 500, pour les moines quêteurs.

Le *pyrgos* albanais

Fondé au XV^e siècle par le seigneur albanais Jean Castriote²³, dépendant de Chilandar, ledit *pyrgos* albanais bénéficie des largesses des princes valaques. A commencer par Neago Basarab (1512-1521), dont la charte datée du 2 août 1512²⁴ atteste l'attribution d'une allocation de 1 000 aspres par an, en plus de 100 aspres pour le moine Raphaël,

en l'occurrence, venu toucher cette aide annuelle. L'acte fait mention, en effet, d'un engagement qui aurait été fait antérieurement par les devanciers du prince régnant

« Afin d'être nous aussi *ktitôr*, avec les saints *ktitôrs* d'antan, nos seigneurs Ioan Vlad voïévode et Radul voïévode, (qui) sont mentionnés dans le saint diptyque ».

Selon un acte de Radu de la Afumați (1522 - 1529), daté du 16 mai 1525²⁵, cette allocation est de 1 200 aspres, en plus de 1 000 aspres (en faveur de l'higoumène Macaire), accordés au *pyrgos* albanais. Cet acte est rédigé à Târgoviște par les soins du notaire Radul Pădure. Le versement de l'allocation doit être fait :

« chaque année après la Théophanie, afin de percevoir l'allocation de la sainte communauté, ainsi que celle du père Macaire ».

Un acte se rapportant au même versement de l'allocation, mais aucunement identique, est délivré en mai 1525²⁶, par Radu (de la Afumați), accordant au *pyrgos* de l'Albanais 1 200 aspres annuels, de même que 1 000 aspres pour l'higoumène, le hiéromoine Macaire (toujours délivré à Târgoviște par les soins de Radul Pădure).

A côté du nom de l'higoumène Macaire, à la différence de l'acte précédent, figure le nom du moine Jean, mais surtout, il n'y est faite aucune mention de l'allocation accordée à Macaire. Il s'agit manifestement du même higoumène Macaire dont le nom figure sur l'acte du 30 avril 1525, à Târgoviște (cf. supra). Avec une introduction théologique, absente du premier document, cet acte s'avère destiné à un usage différent.

C'est le 7 juin 1528 que le même prince, Radu (de la Afumați), porte à 3 000 aspres annuels, en plus de 300 aspres pour les quêteurs, cette allocation au *pyrgos* de l'Albanais²⁷. L'acte est délivré à Târgoviște par les soins du notaire Coresi.

La motivation de cette donation est exprimée en des termes conventionnels :

« nous avons accepté de tout cœur et avec une douce résolution, d'être le nouveau *kititôr*, nourricier et rénovateur ».

Daté du 9 février 1536, l'acte inédit de Radu Paisie (1535 - 1545), ne fait que confirmer le montant de cette allocation de 3 000 aspres annuelles au *pyrgos* de l'Albanais, dit *pyrgos* de Saint-Georges. En plus de 300 aspres pour les moines qui viendront les toucher. L'acte est délivré à Târgoviște par les soins de Misail *gramatik* (scribe).

La justification de la donation s'exprime en des termes aussi conventionnels que généraux :

« les souverains qui étaient avant nous, anciens tsars et princes²⁸, ont disposé avec humilité de leurs biens terrestres (d'ici-bas) ».

L'ermitage de Saint Sava à Karyès

Autre fondation princière, l'ermitage de Karyès (« qui se trouve près du Protaton »), dépendant de Chilandar, bénéficie, lui aussi, d'une allocation substantielle, accordée le 22 décembre 1528 par Radu de la Afumați (1522 - 1529). Le montant est fixé à 3 000 aspres annuelles, avec 500 aspres pour les moines qui viendront les toucher, c'est-à-dire la même somme que celle accordée à la Tour albanaise six mois et

demi plus tôt. Cet acte est rédigé par Dumitru *gramatik* à Târgoviște²⁹.

Le 24 mars 1532, Vlad Vintilă (1532 - 1535) renoue avec la pratique de son devancier concernant l'ermitage de Saint Sava à Karyès, en accordant 3 000 aspres annuels, ainsi que 300 aspres pour les moines qui viendront les toucher (sont nommés le diacre Istratie, « avec les moines de Chilandar »). Délivré par les soins de Tatul *logothète*, l'acte est rédigé par Badea *diak* à Târgoviște.

A l'appui de sa motivation, le document contient une référence historique :

« C'est ainsi que nous comprenons les bienheureux et les saints pères, saint Siméon, appelé Nemanja, et saint Sava, de quels efforts au profit des saints monastères ils ont fait preuve, abandonnant toute gloire de ce monde, ils ont su ménager la voie étroite du salut divin qui mène à la vie éternelle ».

De même qu'une importante précision quant à la manière dont se faisait le versement de l'allocation :

« le frère de votre sanctuaire, le diacre Istratie, est venu en nous apportant la lettre manuscrite qui est le rouleau du saint père Sava, qu'il a fait pour ce saint lieu. C'est pourquoi, que les frères émissaires viennent chaque année avec ceux de Chilandar, le même mois quand ceux de Chilandar viennent pour leur allocation, afin de percevoir et d'emporter dans ce saint lieu la susdite allocation ».

Le 23 février 1536 à Târgoviște, deux semaines après l'émission de l'acte en faveur de la Tour albanaise, Radu (Paisie) « fils de Radu », accorde au *pyrgos* de Saint Sava à Karyès 3 000 aspres annuels, de même que 300 aspres pour les moines qui

viendront les toucher. C'est encore Misail *gramatik* qui s'est occupé de la rédaction de ce document³⁰.

Attrait du ciel et légitimation du pouvoir princier

Si nous nous rapportons à la documentation énumérée, nous pouvons en déduire que l'allocation accordée à Chilandar fut versée durant près de deux siècles (1492 - 1670). Tant la fréquence (en moyenne tous les dix ans), que la cohérence de cette documentation quant à son contenu dénotent une certaine régularité dans le versement de l'allocation à ce monastère, ainsi qu'à ses dépendances. Le fait de la présence d'à peine trois actes³¹, répartis entre le début et la deuxième moitié du XVII^e siècle, illustre à lui seul, à la fois l'essoufflement, mais aussi le maintien d'une certaine continuité dans le versement de l'allocation.

Avec la généralisation de l'économie monétaire, la contribution annuelle des princes roumains devient au XVI^e siècle, de plus en plus, une alternative à la donation foncière. Afin de percevoir la somme accordée, une délégation de moines de Chilandar devait se présenter le jour fixé à cet effet à la cour du prince de Valachie. Les noms de ces émissaires sont la plupart du temps indiqués dans le document relatif au versement de l'allocation.

Le tableau comparatif de la documentation mise à jour concernant l'attribution de l'allocation en faveur des monastères athonites, que nous avons dressé ci-dessus, montre bien la singularité de celle octroyée à Chilandar, ainsi qu'à ses dépendances. Ceci est surtout notable en terme de continuité, de fréquence, ainsi que du montant des versements.

C'est en fait le monastère russe, le Rossikon, qui est le seul qui semble avoir eu une allocation à la fois antérieure et plus

élevée que celle de Chilandar, 6 000 aspres en 1487³². Montant tombé à 3 000 dès 1496 - 97³³, recul constituant une pratique plutôt inhabituelle dans ce domaine. En 1502, le versement s'élève à 4 000 aspres³⁴, alors que Chilandar percevait depuis 1492, annuellement ses 5 000 aspres.

Zographou est néanmoins le plus ancien bénéficiaire³⁵ d'une allocation connue venant de la part d'un prince de Valachie : elle est datée de 1433, et d'un montant de 3 000 aspres³⁶, le manque de toute autre documentation ne nous permet pas de savoir si une continuité avait eu lieu en ce sens.

Dochiariou est en revanche bénéficiaire d'une allocation dont la documentation témoigne d'une certaine continuité : 3 000 aspres en 1490, 1497 et 1533³⁷, 6 000 en 1536³⁸, ainsi que 9 500 aspres en 1606³⁹.

Kutlumus est le seul à percevoir une allocation sensiblement supérieure à celle de Chilandar. Il s'agit de la laure valaque par prédilection, ce qui expliquerait cette exception. Octroyé par Neagoe Basarab⁴⁰, le document relatif à cette allocation de 10 000 aspres est néanmoins le seul qui nous soit connu en attestation d'un versement annuel à ce monastère.

La Grande Lavra et Vatopédi⁴¹, qui auraient perçu 9 000 aspres de la part de Neagoe Basarab (les documents idoines ne sont pas conservés), ainsi que surtout, de toute évidence, 10 000 aspres en 1533⁴², sont pour ainsi dire logés à la même enseigne.

Iviron, pour sa part, percevait 15 000 aspres en 1605⁴³, encore en vertu d'un seul document pour toute cette période et concernant les plus grands monastères du Mont Athos.

Un simple coup d'œil sur le tableau ainsi dressé permet de constater une cohérence assez évidente quant à l'attribution des allocations par les princes de Valachie en l'espace de

quelque deux siècles. En substance, la plus grande « densité » de notre documentation se rapporte à la période allant de la fin du XV^e aux années trente du XVI^e siècle, avec quelque 50% d'actes issus de cette époque. Des années quarante aux années soixante-dix, le vide quasiment total quant à la documentation semble bien confirmer une discontinuité majeure dans l'attribution des allocations en faveur des monastères athonites.

L'attribution reprend dans les années quatre-vingts en faveur de Chilandar, à raison de 15 000 aspres, s'étend au début du XVII^e siècle en faveur d'Iviron⁴⁴, de Dochiariou et de Xénophon⁴⁵, de Saint-Paul⁴⁶ et de Kastamonitou⁴⁷.

Un acte isolé pour cette période, relatif à une allocation idoine, délivré en faveur de Chilandar en 1670, semble bien témoigner d'une résurgence de cette institution caritative.

Même s'il est plus que probable que les résultats de notre prospection ne peuvent être que provisoires, l'image d'ensemble qui s'en dégage n'en est pas moins significative. Ceci est valable non seulement quant aux fluctuations des versements annuels à l'échelle de toute la Sainte Montagne, mais aussi par rapport à la hiérarchie respectée à cet égard.

De toute évidence, la place de Chilandar est parfaitement éminente, que ce soit à la verticale (les montants alloués) ou à l'horizontale (la fréquence des attributions), par rapport aux autres grands monastères athonites. Ceci est encore plus le cas lorsqu'on prend en compte les donations consenties aux dépendances de Chilandar, dont témoignent une dizaine de documents de la première moitié du XVI^e siècle.

La densité de la documentation dont nous avons fait état, et qui concerne essentiellement des princes de Valachie, soulève la question de la motivation de ces princes par rapport à cette pratique caritative à l'échelle de presque deux siècles.

Au-delà de tout critère quantitatif, le contenu sémantique de ces documents nous met sur la trace de cet attachement princier exemplaire à la lauré athonite serbe. La fréquence de l'évocation des saints princes fondateurs, la volonté de s'inscrire dans la droite ligne de leur continuation⁴⁸, y compris dans le domaine de la pratique liturgique⁴⁹, le fait que deux des dépendances bénéficiant de l'allocation ont également été fondées par les princes, Jean Castriote, pour la Tour albanaise, et Sava Nemanjić, pour l'ermitage de Karyès, plaident fortement en faveur d'une motivation d'un ordre politico-religieux. Dans le contexte politique, culturel et idéologique de l'époque, pouvait-il en être autrement ?

NOTES

- ¹ P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, *Orientalia Christiana Analecta*, Rome 1986 ; I. Moldoveanu, « Sfântul Ştefan cel Mare, Protector al Muntelui Athos » (Saint Etienne le Grand protecteur du Mont Athos), dans le vol. *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al Credinţei creştine*, Sfânta mănăstire Putna, 2004, pp. 157-178.
- ² T. Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos* (Le patronage roumain sur les monastères du Mont Athos), Sibiu, 1940, pp. 154-156.
- ³ B. Bojović, P. Ş. Năsturel, « Les fondations dynastiques du Mont-Athos. Des dynastes serbes et de la sultane Mara Branković aux princes roumains », *Revue des études sud-est européennes* (=R.E.S.E.E.), XLI, 1-4, 2003, pp. 149-175 ; B. Bojović, « La légitimation du pouvoir princier et le patronage roumain sur le Mont Athos », dans le vol. *Arta istoriei – Istoria artei. Academicianul Răzvan Theodorescu la 65 de ani*, Bucarest, 2004, pp. 37-48.
- ⁴ *Idem*, « Chilandar et les Pays roumains. Continuité liturgique et institutionnelle dans les actes princiers (XV^e-XVII^e siècles) », dans le vol. *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, sous la direction de I. Căndea, P. Cernovodeanu, G. Lazăr, Brăila, 2003, pp. 141-149.
- ⁵ Cas unique pour le Mont Athos, les Archives de Chilandar renferment un inventaire de ses actes dressé en 1299 et qui fait état de dizaines de chrysbulles et autres actes impériaux, cf. F. Barišić, « Prvi popis grčkih akata na starosrpskom s kraja XIII veka u Hilandaru » (Le premier inventaire des actes grecs, fait à la fin du XIII^e siècle, en vieux serbe), *Hilandarski zbornik*, 7, 1989, pp. 27-57. Ce qui nous permet de nous faire une idée de sa richesse documentaire un ou deux siècles plus tard. Pour les actes grecs de Chilandar, voir Mirjana Živojinović, *Vasiliki Kravari, Ch. Giros, Actes de Chilandar I. Des origines à 1319*, Paris, 1998. Sur les Archives de Chilandar, voir B. Bojović, « Les actes slaves du Mont Athos et les Archives de Chilandar », *Méthodologie d'édition, état et perspectives de la recherche des archives post-byzantines*, Venise, 2001, pp. 129-140.
- ⁶ *Documenta Romaniae Historica*, B, *Țara Românească* (=D.R.H.), I, Bucarest, 1966, n° 278, pp. 452-453 (Photocopie d'après l'original, pergament, sceau timbré).
- ⁷ *D.R.H.*, B, VI, Bucarest, 1975, n° 143, pp. 178-179 (en roumain).

- ⁸ Cf. *Catalogul Documentelor Țării Românești din Arhivele Naționale*, VII, Bucarest, 1999, doc. 703, p. 246 (d'après une traduction du 20 juillet 1702).
- ⁹ Après un premier mariage avec Bălașa († 12 mars 1657), le prince épouse Nedelia. Traduction roumaine du texte arabe de Paul d'Alep, par Marie-Mathilde Alexandrescu-Dersca, *Călători străini despre țările Române*, vol. VI, part. I, Bucarest, 1976, p. 237.
- ¹⁰ Dj. Sp. Radojičić, « Srpske arhivske i rukopisne zbirke na Svetoj Gori » (Les collections d'archives et de manuscrits serbes au Mont Athos), *Arhivist*, V, 2, 1955, p. 9 (fac-similé) ; I. R. Mircea, « Relations culturelles roumano-serbes au XVIe siècle », *R.E.S.E.E.*, I, 3-4, 1963, pp. 416-417 ; *D.R.H.*, B, I, n° 235, pp. 277-279 ; P. Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains ...*, pp. 125-127.
- ¹¹ *D.R.H.*, B, I, n° 271, 284, pp. 439-440, 461-462 ; P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, pp. 127-128.
- ¹² *D.R.H.*, B, *Țara Românească*, II, Bucarest, 1972, n° 72, pp. 151-155.
- ¹³ Impératrice ottomane certes, mais « tsarine » surtout « si l'on définit ici ce *tsarstvo* comme une souveraineté orthodoxe, dans la continuité de la *basileia* byzantine » et « d'une légitimité impériale (byzantine ou serbe) », cf. B. Joudiou, « Le règne d'Etienne le Grand et la succession : une perspective idéologique », in *Ștefan cel Mare și Sfânt ...*, déjà cité, pp. 418, 422, 425, 427.
- ¹⁴ *D.R.H.*, B., II, n° 160, pp. 304-305 ; P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, pp. 128-129.
- ¹⁵ *D.R.H.*, B, II, n° 233, pp. 435-436 ; P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, pp. 129-130.
- ¹⁶ Higoumène de Chilandar (1525-1526 et 1533), Macaire aurait été le seul après le prôtos Cosmas a bénéficier d'une allocation personnelle. Il est néanmoins impossible de l'identifier au célèbre imprimeur Macaire, cf. A. Fotić, *Sveta Gora i Hilandar u Osmanskom carstvu (XV-XVII vek)* (Le Mont-Athos et Chilandar à l'époque ottomane, XV^e-XVII^e siècles), Belgrade, 2000, pp. 136-137, 197-198 ; N. Sindik, *Smerni sveštenik mnih Makarije ot Crnije Gori* (L'humble prêtre, moine Macaire de Monténégro), Podgorica, 1995, pp. 6-13 ; voir aussi, D. Mioc, « Date noi cu privire la Macarie tipograful » (Nouvelles données concernant le typographe Macaire), in *Studii*, 15, 2, 1963, pp. 431 et suiv.
- ¹⁷ *D.R.H.*, B, *Țara Românească*, III, Bucarest, 1975, n° 178, pp. 290-291 ; P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, pp. 130-131.
- ¹⁸ 3000 aspres, cf. E. Turdeanu, « Legăturile românești cu mănăstirile Hilandar și Sfântul Pavel de la Muntele Athos » (Les relations roumaines

avec les monastères Chilandar et Saint-Paul du Mont Athos), *Cercetări literare*, IV, 1940, pp. 60-113, ici pp. 77-78. L'acte est publié - seulement en traduction roumaine - dans *D.I.R., A, Moldova, sec. XVI*, I, 1501-1550, Bucarest, 1953, doc. 233, pp. 356-357.

- ¹⁹ Ilka Petkova, « Grégoire Camblak : l'idée de l'unité orthodoxe », *Etudes balkaniques*, 3-4, 1996, pp. 106-108 ; D. Năstase, « Vulturii bicefali de la mănăstirea Putna », in *Ștefan cel Mare și Sfânt ...* déjà cité, pp. 74-76.
- ²⁰ Sur les modèles serbes en Moldavie, voir M. Cazacu, Ana Dumitrescu, « Culte dynastique et images votives en Moldavie au XV^e siècle. Importance des modèles serbes », *Cahiers balkaniques*, 15, 1990, pp. 13-102.
- ²¹ *D.R.H., B, Țara Românească*, V, Bucarest, 1975, pp. 388-390 ; P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, pp. 131-132.
- ²² *D.R.H., B, II*, n° 72, pp. 151-155.
- ²³ C'est la Tour albanaise - ledit ermitage (situé à une demi-heure de marche au sud-ouest du monastère) fut acheté à Chilandar par le seigneur albanais Jean Castriote (avec ses fils, Staniša, Repoš, Constantin et Georges), y compris quatre *adelphata*, après 1428 pour 80 florins, à la condition que la *skète* redevienne la propriété du monastère après la mort du donateur. L'un des fils, Repoš, décédé à Chilandar en 1431, fut inhumé dans l'*exonarthex* du *catholicon* du monastère. Jean Castriote, avec ses fils, avait fait don à Chilandar en 1425 de deux villages (Radostuše et Trebište) avec une église, B. Korablev, *Actes de Chilandar*, 2, in *Vizantijskij vremennik*, XIX, 1915, n° 81, pp. 531-532 ; J. Radonić, « Djuradj Kastriot Skender-beg i Albanija u XV veku (istoriska gradja) » (Georges Castriot Skender-beg et l'Albanie au XV^e siècle, sources historiques), *Spomenik*, XCV, 1942, n° 3. Le premier donateur valaque de la *skète* aura pu être Basarab Țepeluș (1477-1481), voir S. Novaković, *Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka* (Monuments législatifs des Etats serbes du Moyen Age), Belgrade, 1912, pp. 467-468 ; A. Fotić, *Sveta Gora i Hilandar ...*, déjà cité, pp. 247-249, ainsi que l'ermitage de Saint Sava à Karyès (charte du patriarche Nicodème de 15 juin 1450, voir D. Sindik, « Povelje srpskih patrijaraha Save, Spiridona i Nikodima » (Les chartes des patriarches de Serbie Sava, Spyridon et Nicodème), *Hilandarski zbornik*, 9, 1997, pp. 100-116 (avec fac-similé), dont les fondateurs furent les seigneurs albanais et serbes. Là aussi les princes valaques suivent une tradition plus ou moins ancienne.
- ²⁴ *D.R.H., B, II*, n° 109, pp. 223-225.

- ²⁵ D.R.H., B, II, n° 234, pp. 437-440.
- ²⁶ D.R.H., B, II, n° 235, pp. 440-442.
- ²⁷ D.R.H., B, III, pp. 97-99.
- ²⁸ En matière de prestige et de légitimation de pouvoir princier dans le Pays roumain, « ...les liens avec les familles liées aux anciens *basileis* et aux despotes serbes étaient privilégiés... », voir B. Joudiou, « Le règne d'Etienne le Grand et la succession : une perspective idéologique », dans le vol. *Ștefan cel Mare și Sfânt ...*, déjà cité, pp. 419, notes 8-10, 422.
- ²⁹ Cf. P.Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 137.
- ³⁰ D.R.H., B, IV, Bucarest, 1981, doc. 6, pp. 6-7.
- ³¹ Ceux de Radu Șerban (1608), d'Antoine de Popești (1670), avec peut-être aussi celui de 1656 (?), cf. *supra*.
- ³² Acte de 12 juin 1487, de Vlad le Moine (1481 et 1482-1495), avec une allocation de 6 000 aspres, P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 275.
- ³³ Acte de 1495-1496 (7004 - 1^{er} septembre - 30 août), de Vlad le Moine, pour 3 000 + 400 aspres, *Ibidem*, p. 276.
- ³⁴ Acte de Radu le Grand (1494-1508), daté de 25 février 1502, pour une allocation de 4 000 + 400 aspres, *Ibidem*, p. 277.
- ³⁵ Laure de prédilection des princes de Moldavie, S. Nicolaescu, *Din daniile lui Ștefan cel Mare făcute Mănăstirii Zografu de la Sfântul Munte Athos*, Bucarest, 1938 ; F. Marinescu, N. Mertzimekis « Ștefan cel Mare și mănăstirea Zografu de la Muntele Athos » (Etienne le Grand et le monastère de Zographou du Mont Athos), dans le vol *Ștefan cel Mare și Sfânt ...*, déjà cité, pp. 179-186.
- ³⁶ Acte du 9 février 1433, d'Alexandre-Aldea, pour 3 000 aspres, P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 177.
- ³⁷ Actes de Vlad le Moine, du 24 mars 1490, pour 3 000 aspres ; celui de Radu le Grand, du mars 1497, pour 3 000 + 400 aspres ; celui de Vlad Vintilă (1532-1535), du 26 janvier 1533, pour 3 000 + 400 aspres, D.R.H., B, I, pp. 357-358, 441-443 ; D.R.H., B, III, n° 145, pp. 231-232 ; P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, pp. 203, 231-232.
- ³⁸ Acte de Radu Paisie (1535-1545), du 26 février 1536, pour 6 000 + 400 aspres, *Ibidem*, p. 204.
- ³⁹ Acte de Radu Șerban (1601; 1602-1611), du 14 juin 1606, pour 9 500 + 500 aspres, *Ibidem*, p. 205.
- ⁴⁰ Acte de Neagoe Basarab (1512-1521), du 7 décembre 1514, pour 10 000 + 700 + 500 aspres, D.R.H., B, II, n° 130, pp. 257-259 ; P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 58.

1. *Byzance et le monde slave*

- ⁴¹ Par déduction : 9 000 aspres, Neagoe Basarab, *Ibidem*, p. 75 ; par déduction : 9 000 aspres, Neagoe Basarab, *Ibidem*, p. 93.
- ⁴² Actes de Vlad Vintilă (1532-1535), du 12 janvier 1533, pour 10 000 + 1000 aspres ; et du 27 juillet 1533, pour 10 000 + 800 aspres, *Ibidem*, pp. 77, 93-94 ; *D.R.H.*, B, III, n^o 143, 164, pp. 164-165, 225-227.
- ⁴³ Acte de Radu Șerban (17 septembre 1601-15 oct. 1601 ; 1602-1611), du 6 septembre 1605, pour 15 000 + 500 aspres, P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 112.
- ⁴⁴ Acte de Radu Șerban, du 6 septembre 1605, pour 15 000 + 500 aspres, *Ibidem*, p. 112.
- ⁴⁵ Actes de Radu Șerban, du 14 juin 1606, pour 9 500 + 500 aspres, et du 3 août 1607, pour 9 000 + 700 aspres, *Ibidem*, pp. 205, 260, 264 (en 1635 Mathieu Basarab fait état de 9 pièces antérieures, émises entre 1519 à 1620).
- ⁴⁶ Acte d'Alexandre-IIiaș (1616-1618), du 7 novembre 1616, pour 9 000 aspres, *Ibidem*, p. 248 (sous forme de franchise fiscale en référence à l'allocation antérieure).
- ⁴⁷ Acte de Radu-Mihnea (1601-1602, 1611-1616, 1620-1623), du 12 mai 1612, pour 5 000 + 500 aspres, *Ibidem*, p. 283 (par l'entremise d'un métoche en Valachie).
- ⁴⁸ B. Joudiou, « La signification de l'élection du prince régnant dans les provinces roumaines de Valachie et de Moldavie (XV^e-XVII^e siècles) », dans le vol. *Închinare lui Petre Ș. Năsturel ...*, déjà cité, pp. 285-298 ; *Idem*, « Le règne d'Étienne le Grand et la succession ... », déjà cité, pp. 415-428.
- ⁴⁹ B. Bojović, « Chilandar et les Pays roumains. Continuité liturgique et institutionnelle dans les actes princiers (XV^e-XVII^e siècles) », dans le volume cité ci-dessus, pp. 141-149.

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

Attribution de l'allocation aux principaux monastères du Mont Athos par décennies :

Monastère	1400	1490	1500	1510	1520	1530	1540-1570	1580	1590	1600	1610	1620	1630	1640	1650	1660	1670
Kutlumus				10000 1514 ⁴													
Laura				9000 ²		10000 1533 ³											
Vatopédi				9000 ⁴		10000 ⁵					15000 1605 ⁶						
Iviron																	
Chilandar			5000 ⁸	5000 ⁹ **	10000 ¹⁰	10000 ¹¹ **	15000 ¹² *, ²⁴	5.000	15000 ¹³					4000 ¹⁵	15000 [?]		15000 ¹⁴
Dionysiou																	
Pantokrator																	
Xéropotamou																	
Zographou	3000 ¹⁷																
Dochiariou		3000 ^{18**}							9500 ²⁰								
Karakallou																	
Philothéou		4000 ²¹															
Simonopétra																	
Saint-Paul		5000 ²²	2000 ²³			5000 ²⁴					9000 ²⁵		1000 ²⁶				
Stavronikita													10000 ²⁸				
Xénophon										9000 ²⁷							
Grégoriou																	
Monastère	1400	1490	1500	1510	1520	1530	1540-1570	1580	1590	1600	1610	1620	1630	1640	1650	1660	1670
Esphigméou																	
Rossikon	6000 ²⁹	3000 ³⁰	4000 ³¹														
Kastamonitou						6000 ³²					5000 ³³						
Protaton			3000														
Kaproullé			3000 ³⁴														
Chilandar - les dépendances			2000 ³⁵	5000 ^{36**}	1200 ^{37****}	3000 ^{38***}											

NOTES

- ¹ 1514 (7 déc.), 10.000 + 700 + 500 (aspres), Neagoe Basarab (1512-1521), *D.R.H.*, II, n° 130, pp. 257-259.
- ² Par déduction : 9000 aspres, Neagoe Basarab, P.Ș. Năsturel, *Mont Athos ...*, p. 75.
- ³ 1533 (12 jan.), 10.000 + 1000 aspres, Vlad Vintilă (1532-1535), *Ibidem*, p. 77 ; *D.R.H.*, III, n° 143, pp. 225-227.
- ⁴ Par déduction : 9000 aspres, Neagoe Basarab, P.Ș. Năsturel, *op.cit.*, p. 93.
- ⁵ 1533 (27 juillet), 10.000 + 800 aspres, Vlad Vintilă, *Ibidem*, pp. 93-94 ; *D.R.H.*, III, n° 164, pp. 164-165.
- ⁶ 1605 (6 sep.), 15.000 + 500 aspres, Radu Șerban (17 sept 1601-15 oct 1601; 1602-1611), P.Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 112.
- ⁷ *1492 (nov.), 5.000 + 500 aspres, Vlad le Moine (Radu et Mircea), chrysobulle, *D.R.H.*, I, n° 235, pp. 277-379 ; **1497 (mars) ; ***1498 (19 avr.), 5.000 + 500 aspres, Radu le Grand, *D.R.H.*, I, n° 271, 284, pp. 439-440, 461-462.
- ⁸ 1500 (15 mai), 5.000 + 500 aspres, Radu le Grand (1494-1508), inédit.
- ⁹ *1510 (15 mai), 5.000 + 500 aspres, Vlad V le Jeune (fév. 1510-23 jan. 1512) ; **1517 (23 août), 7.000 + 500 Neagoe Basarab (lettre), *D.R.H.*, II, n° 72, 160, pp. 151-153, 304-305.
- ¹⁰ 1525 (30 avr.), 10.000 + 800 + 500 aspres, Radu de la Afumați, *D.R.H.*, II, n° 233, pp. 435-436.
- ¹¹ *1530/31 (27 fév.), 10.000 + 800 + 500, Vlad le Noyé (1530-1532), inédit ; **1534 (avr. 27), 10.000 + 800 + 500, Vlad Vintilă (1532-1535), cf. *D.R.H.*, III, n° 178, pp. 290-291 ; P.Ș. Năsturel, *op. cit.*, pp. 130-131.
- ¹² 1583 (7092, le 31 décembre, à Jassy), lettre du voévode de Moldavie Pierre le Boiteux (1574-1577 ; 1578-1579 ; 2 sept. 1582-août 1591), 3.000 + 300 aspres (higoumène Paisie) ; *1589 (8 fév.), 15.000 + 400 aspres, Mihnea Turcitul (1577-1583, 1585-1591), chrysobulle (bulle d'or), *D.R.H.*, V, pp. 388-390.
- ¹³ 1608, 24 juin (7116), charte du voévode valaque Radul Șerban (17 sept 1601-15 oct 1601; 1602-1611), octroyant à Chilandar 15 000 aspres annuelles et 1 500 aspres aux moines.

- ¹⁴ 1670 (26 novembre) (7178), à Bucarest, charte du voévode valaque Antoine de Popești (3 mars 1669-12 fév. 1672), octroyant à Chilandar 10 000 aspres annuelles.
- ¹⁵ 1640 (20 fév.), 4.000 aspres, Matei Basarab (1632-1654), P.Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 150.
- ¹⁶ 1533 (2 mai), 5.000 + 500 aspres, Vlad Vintilă (1532-1535), *Ibidem*, p. 172 ; *D.R.H.*, III, n° 159, pp. 257-258.
- ¹⁷ 1433 (9 fév.), 3.000 aspres, Alexandre-Aldea, P.Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 177.
- ¹⁸ 1490 (24 mars), 3.000 aspres, Vlad le Moine (1481 et 1482-1495) ; 1497 (mars), 3.000 + 400, Radu le Grand (1494-1508), *Ibidem*, p. 203.
- ¹⁹ 1533 (26 jan.), 3.000 + 400 aspres, Vlad Vintilă ; *D.R.H.*, III, n° 145, pp. 231-232 ; 1536 (26 fév.), 6.000 + 400 aspres, Radu Paisie (1535-1545), P.Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 204.
- ²⁰ 1606 (14 juin), 9.500 + 500 aspres, Radu Șerban (1601; 1602-1611), *Ibidem*, p. 205.
- ²¹ 1490 (1487 ?, 12 juin), 4.000 + 300 aspres, Vlad le Moine (1482-1495), *Ibidem*, pp. 225-226.
- ²² 1499-1500 (7008), 5.000 + 500 aspres, Radu le Grand (1494-1508), *Ibidem*, pp. 241-243.
- ²³ 1501 (28 jan.), 2.000 + 100 aspres, Craiovescu (boyards, Oltenie), *Ibidem*, pp. 244-245.
- ²⁴ 1536-1545 (trad. roum. non daté), 5.000 + 500 aspres, Radu Paisie (1535-1545), *Ibidem*, p. 246.
- ²⁵ 1616 (7 nov.), 9.000 aspres, Alexandre-Iliș (1616-1618), *Ibidem*, p. 248 (sous forme de franchise fiscale en référence à l'allocation antérieure).
- ²⁶ 1639 (26 mars), 1.000 sous (bani), Matei Basarab (1632-1654), *Ibidem*, pp. 248-249 (vigile (*privelic*), *paraklis*).
- ²⁷ 1607 (3 août), 9.000 + 700 aspres, Radu Șerban (1601; 1602-1611), 264 (énumération de 9 pièces antérieures, en 1635, *Ibidem*, p. 260).
- ²⁸ 1636 (23 juin), 10.000 sous (bani), Matei Basarab (1632-1654), *Ibidem*, p. 266.
- ²⁹ 1487 (12 juin), 6.000 aspres, Vlad le Moine (1482-1495), *Ibidem*, p. 275.
- ³⁰ 1495-1496 (1er sep.-30 août), 3.000 + 400 aspres, Vlad le Moine (1482-1495), *Ibidem*, p. 276 (parents, grands-parents = Vlad Dracul).

1. *Byzance et le monde slave*

- ³¹ 1502 (25 fév.), 4.000 + 400 aspres, Radu le Grand (1494-1508), *Ibidem*, p. 277 (à l'instigation de Cosmas).
- ³² 1531 (25 avr.), 6.000 + 600 aspres, Vlad le Noyé (juin 1530-18 sept. 1532), *Ibidem*, p. 282 ; *D.R.H.*, III, n° 113, pp. 179-180.
- ³³ 1612 (12 mai), 5.000 + 500 aspres, Radu-Mihnea (1601-1602, 1611-1616, 1620-1623), P.Ş. Năsturel, *op. cit.*, p. 283 (par l'entremise d'un métoche en Valachie).
- ³⁴ 1500 (31 jan.), 3.000 + 300 aspres, Radu le Grand (1494-1508), *Ibidem*, p. 287 (église de Saint-Nicolas à Karyès).
- ³⁵ 1501 (janv.), charte du voévode Radul (le Grand), accordant à kyr Kozma (Saint Elie), dépendant de Chilandar, 2000 aspres annuels.
- ³⁶ 1510 (15 mai), 5.000 + 500 aspres, Vlad V le Jeune (1510-1512) à Cosmas ; 1512 (2 août), 1.000 Neagoe Basarab (1512-1521), *pyrgos* albanais.
- ³⁷ 1525 (16 mai), Radul de la Afumaţi (1522-1529), 1.200 + 1.000 (à Macaire) aspres, au *pyrgos* albanais ; 1525, (mai) Radul (de la Afumaţi), au *pyrgos* albanais 1 200 aspres et à Macaire 1000 aspres ; 1528 (7 juin), Radul (de la Afumaţi), au *pyrgos* albanais 3.000 + 300 aspres ; 1528 (22 déc.), Radul de la Afumaţi (1522-1529), au Trois-Saints à Karyès, dépendant de Chilandar, 3000 + 500 aspres.
- ³⁸ 1532 (24 mars), Vlad Vintilă (1532-1535), à l'ermitage Saint-Sava, dépendant de Chilandar, 3000 aspres annuels ; 1536 (9 fév.), Radul Paisie (1535-1545), au *pyrgos* albanais, dit *pyrgos* de Saint-George, 3000 + 300 aspres ; 1536 (23 fév.) Radul (Paisie), au *pyrgos* de Saint-Sava à Karyès 3000 + 300 aspres.

NOUVEAU CONSTANTIN, NOUVEAU SILVESTRE

Petre GURAN

Donatio Constantini

À la suite de son baptême par saint Silvestre, selon la *Donation de Constantin*, le premier empereur chrétien quitta Rome pour s'établir dans une nouvelle capitale impériale aux bords du Bosphore. La raison principale était de séparer le sacerdoce suprême du pouvoir politique. Cela aboutissait à un partage territorial, grâce auquel le pape recevait sous son autorité l'Ancienne Rome et son territoire, alors que l'empereur se réservait l'Orient. De plus, avant de partir, ce dernier voulut honorer le chef de l'Église en lui offrant les insignes de la dignité impériale : le sceptre et l'étendard, la chlamyde pourpre, un *superhumérale* (ou *lôros*) qui devint le *pallium* et une couronne (diadème), que saint Silvestre refusa, si bien que Constantin le couronna avec le *phrygium* (la tiare). Pour montrer son humilité et sa vénération pour le saint Père, il prit la bride de son cheval, comme un écuyer, en l'accompagnant à travers la ville. Ce geste, ritualisé, créa une fonction spécifique de Constantin à Rome, le *Beati Petri stratoris officium*. Et tout ce que Constantin fit pour saint Silvestre, il ordonna à ses successeurs de le faire aussi pour les autres pontifes romains¹.

Nous n'allons pas retracer l'histoire de la *Donation de Constantin* à Byzance². Il suffit de savoir que le dossier était assez bien connu, d'abord sous forme de résumés plus ou moins fournis depuis le milieu du XI^e siècle, c'est-à-dire depuis la brouille avec Michel Cérulaire. Les deux versions intégrales de la traduction grecque de la *Donation de Constantin* n'apparurent qu'au XIV^e siècle³. Alors que l'Occident connaissait l'annulation politique de la *Donation* au XV^e siècle par la critique de Lorenzo Valla, préparée déjà deux siècles auparavant par les théologiens des ordres mineurs, ce faux ne fut jamais dénoncé à Byzance, mais employé soit contre la papauté elle-même, soit contre l'Empire d'Occident, soit finalement dans les débats internes de Byzance pour faire accepter l'autorité romaine à l'Église byzantine ; ou encore il fut utilisé pour justifier la prétention du patriarche de Constantinople de bénéficier des mêmes droits que le pontife romain.

La manière polémique dont fait usage dans ses *Histoires* Jean Kinnamos, le premier à citer avec certitude le texte, montre bien quelle pouvait être sa réception dans la société byzantine. En bon avocat de sa cause, il y voit tout d'abord une confirmation de la *translatio imperii* à Constantinople, puis de l'unicité de l'Empire et finalement de l'indépendance de l'Empire par rapport à l'autorité religieuse de la papauté. Les gestes sacramentaux du pape sont acceptables, en vertu de son sacerdoce, mais non sa prétention à créer l'empereur⁴. Au même moment, l'empereur occidental, Frédéric Barberousse, formulait les mêmes pensées, mais en menaçant de plus près le pouvoir de la papauté. De son côté, Kinnamos paraît offrir, à travers la *Donation de Constantin*, une alternative, la négation de toute dignité impériale pour ceux qui ne sont pas les continuateurs de saint Constantin. En

exploitant toutes les potentialités de son texte, il propose aussi une autre issue : la monarchie occidentale est qualitativement autre chose que l'éternel pouvoir des Romains, dont l'unique détenteur légitime reste l'empereur qui siège dans la Nouvelle Rome⁵. Cette approche de Kinnamos est un bon point de repère pour l'évolution ultérieure.

Nous avons vu que le premier à vouloir tirer profit de la *Donatio Constantini* fut le patriarche de Constantinople. Mais l'instrument était faible et dangereux à la fois, vu l'interprétation qu'en donnait Kinnamos, lorsqu'il s'agissait de définir l'autorité de l'Église, et non simplement de singer certains insignes impériaux. Ainsi, il n'est pas surprenant que Philothée Kokkinos, qui devait connaître la *Donation*, car un résumé se trouvait dans le recueil canonique de Blastarès, n'y ait pas fait appel. Son universalité faisait abstraction de Rome tant que celle-ci était schismatique et hérétique. Et pourtant, retrouver saint Silvestre pouvait être un enjeu pour l'Église byzantine et post-byzantine.

Comme les empereurs byzantins faisaient systématiquement appel à l'image de saint Constantin pour asseoir leur pouvoir, rappeler la hauteur sacrée de leur dignité et invoquer leur rôle providentiel à une échelle qui dépassait l'humain⁶, la *Donation de Constantin* s'inséra dans cette logique des équivalences, pour produire l'assimilation d'un ecclésiastique byzantin à saint Silvestre. Cette logique a bien fonctionné dans le cas du patriarche Jean Kalekas (1334-1347).

Pourtant, l'apparition du modèle de Silvestre dut attendre une simplification du modèle de Constantin et le déplacement dans un autre contexte historique et politique que la ville de Constantin. Les pays slaves de l'*oikouménè* byzantine adoptèrent vite Constantin comme prototype de la monarchie chrétienne. En Russie, saint Vladimir, dont le culte se développe

au XIII^e siècle, emprunta à Constantin son statut d'« égal aux apôtres » et toute une rhétorique qui fit de Vladimir un « deuxième Constantin »⁷. Avec un contenu plus politique, touchant à l'idée impériale, saint Constantin apparut dans la peinture murale des fondations royales en Serbie et en Bulgarie. Les monuments du XIII^e siècle réservent une place spéciale aux icônes des saints Constantin et Hélène soulevant la croix, en proximité et en rapport évident avec les portraits des fondateurs, rois ou aspirants à la royauté. Tel est le cas à Mileševo, Staro Nagoričino, Gračanica, Psača⁸ pour le royaume serbe ou à Bojana et Bačkovo pour l'Empire bulgare⁹. La juxtaposition de Constantin et Hélène aux princes donateurs a pour rôle de légitimer leur pouvoir en proposant un miroir auquel ils doivent se conformer¹⁰. La pratique iconographique établie au XIII^e siècle se perpétua dans les fondations princières des Balkans et des Pays roumains jusqu'au XVIII^e siècle¹¹.

L'*Éloge des saints Constantin et Hélène* rédigé par le dernier patriarche de Tărnovo, l'hésychaste Euthyme, et certainement prononcé à une occasion cérémonielle en présence du tsar Ivan Šišman, nous donne un bon exemple du portrait de Constantin montré aux monarques du XIV^e siècle. Le but du règne était l'organisation de la société chrétienne, les guerres menées sous le signe de la croix étaient dirigées contre les tyrans et les barbares pour la défense de la foi, dont l'orthodoxie est assurée par la persécution de l'hérésie, finalement la préoccupation pour les constructions pieuses et la découverte de la vraie croix se trouvent au centre du programme politique. Le baptême de Constantin avait eu lieu à Rome, de la main du pape Silvestre, à la suite de sa maladie et de la vision des apôtres Pierre et Paul. Même si la *Donation* n'est pas utilisée dans le texte, car Euthyme restait fidèle à ses sources byzantines, le patriarche bulgare se donnait d'une

certaine façon le rôle de Silvestre : d'apprendre la foi au prince et de le guider dans le bon chemin par sa parole.

À la suite du texte d'Euthyme, répandu en Moldavie et en Russie, l'image de Constantin se figea dans quelques traits grossis, qui faisait de lui moins un empereur universel, qu'un digne serviteur de l'Église. Le métropolite Zosime, dans son introduction aux Tables pascales pour le huitième millénaire (1492), évoque le modèle Constantin en ces termes :

« Et dans la suite des années Dieu glorifia Constantin le premier empereur orthodoxe et lui montra au ciel le signe de la croix pour assurer sa victoire sur les ennemis. Il prit la croix pour sceptre, une arme infaillible, la foi orthodoxe en Christ et vainquit tous les ennemis. Il affermit la foi orthodoxe selon les enseignements des apôtres, il chassa les hérétiques comme des loups, reçut le nom d'égal aux apôtres, et par la volonté de Dieu édifia sa ville et la nomma la ville de Constantin, qui est la ville impériale, surnommée la Nouvelle Rome, et la foi chrétienne se répandit sur toute la terre. »¹²

Dès que la *Donation de Constantin* fut versée au dossier du modèle constantinien, elle commença à donner naissance à un « nouveau Silvestre ». La traduction serbe du recueil juridique de Mathieu Blastarès, contenant un abrégé de la *Donation*, produisit presque instantanément un *stratoris officium* rendu par le *kral* Stefan Dušan à son archevêque¹³.

L'intérêt pour saint Silvestre se manifesta aussi à Constantinople par l'apparition de ses reliques après la reconquête de la ville par les Byzantins. Selon l'inventaire dressé en octobre 1397 sur l'ordre du patriarche de Constantinople, Mathieu I^{er}, les reliques de saint Silvestre se trouvaient dans le trésor de Sainte-Sophie¹⁴, alors qu'un siècle

auparavant elles avaient leur place dans un monastère à proximité de Sainte-Sophie, selon le récit du moine Rabban Çauuma :

« De là (de Sainte-Sophie), il descendit à la mer et vit sur le rivage un monastère des Romains dans le trésor duquel se trouvaient deux châsses d'argent : dans l'une était la tête de Mar Jean Chrysostome, dans l'autre celle du pape qui baptisa l'empereur Constantin. »¹⁵.

Le parallélisme entre Jean Chrysostome et Silvestre est censé mettre en évidence non seulement le prestige égal des deux saints, mais également la dignité égale des sièges qu'ils illustrèrent.

Un autre écho de la *Donation de Constantin*, iconographique cette fois, est constitué par la représentation de plus en plus régulière, à partir du XIV^e siècle, de saint Silvestre, puis des autres pontifes romains portant la mitre.

La couronne des papes vue par les Byzantins

De même que pour le nimbe carré, l'intérêt du haut clergé pour le rôle symbolique d'un certain couvre-chef apparut d'abord à Rome. L'hésitation initiale et l'évolution terminologique de ce couvre-chef pontifical romain entre *camelaucium*, *phrygium*, *regnum*, *corona* et finalement tiare sont dues notamment à la valeur idéologique que lui attribuaient les diverses lectures de la *Donatio Constantini*¹⁶.

Le pape Constantin I^{er} en visite à Constantinople porta un couvre-chef, décrit par le *Liber pontificalis* comme un bonnet pointu, nommé *camelaucum*. Toujours dans le *Liber pontificalis*, cette coiffure est également appelée *regnum*¹⁷. Pourtant, d'un point de vue byzantin, le simple fait qu'un

évêque de l'Ancienne Rome porte un couvre-chef dans ses apparitions publiques à Constantinople ne comporte pas forcément de valeur institutionnelle. Des couvre-chefs correspondant à leur état, laïc ou monastique, étaient aussi portés par les patriarches de Constantinople, comme l'atteste le récit du couronnement de Syméon de Bulgarie, en 913, par le patriarche Nicolas Mystikos qui prétendit par la suite avoir utilisé son couvre-chef monastique pour l'élever à la dignité impériale¹⁸.

En dehors de l'intérêt provoqué par le passage de la *Donatio Constantini*, qui mentionne le couronnement du pape par Constantin avec le *phrygium*, confondu dans la variante byzantine et par Balsamon lui-même avec le *lôros*, il n'y pas d'autres références byzantines à la tiare pontificale avant le XV^e siècle. Les ambassades byzantines avaient pris assez régulièrement les routes de Rome, d'Avignon et des autres résidences pontificales au cours du XIV^e siècle, sans que la triple couronne retienne leur attention.

Même Silvestre Syropoulos, dans ses mémoires du Concile de Ferrare-Florence, ne mentionne la tiare pontificale qu'une fois, dans sa description de la messe d'union, à laquelle le pape assista sans célébrer. Pourtant, nous dit Syropoulos, il avait sa tiare sur la tête et aux moments où il remplissait et bénissait l'encensoir, les cardinaux la lui enlevaient¹⁹.

Ainsi, ce manque de questionnement sur la signification de la tiare pontificale s'explique par le fait que, pour les Byzantins, elle représentait tout simplement le couvre-chef offert par Constantin et aucune autre explication n'était nécessaire, surtout pas celle que lui donnaient à l'époque les Latins eux-mêmes. Le seul à y prêter quelque attention fut Syméon de Thessalonique, et encore pour douter du bien-fondé de l'explication par la *Donation* constantinienne

et l'interpréter, en revanche, comme une imitation, à la limite illégitime, du couvre-chef vétérotestamentaire.

En revanche, dans la série des saints évêques de Rome peinte à Sainte-Sophie d'Ohrid (1045), donc avant la diffusion de la *Donation de Constantin* à Byzance, le couvre-chef du pontife romain n'existe pas encore.

Avant le milieu du XIV^e siècle aucun des évêques représentés dans les scènes des conciles œcuméniques n'a la tête couverte, comme en témoigne l'iconographie de l'église Saint-Cyrille de Kiev (peinture 1170), où figure une image du concile d'Ephèse dans le cycle de la *Vie de saint Cyrille*²⁰, et des monastères de Sopočani (1265) et de Dečani (1348), où figurent les cycles complets des conciles²¹.

Figurant entre les évêques concélébrant dans l'abside du sanctuaire de l'église Saint-Nicolas Orphanos à Thessalonique, petit couvent construit au début du XIV^e siècle et peint probablement dans les années 1310-1320, le pape Silvestre porte le *phélonion polystaurion* et un bonnet blanc moulé sur la tête²². En revanche, toujours à Saint-Nicolas Orphanos, le pape Grégoire le Grand n'a aucun couvre-chef²³.

À partir de l'église monastique de Cozia en Valachie (peinture de la fin du XIV^e siècle), les pères conciliaires représentant le siège de Rome sont coiffés d'une mitre. Ce couvre-chef reproduit le modèle de la mitre épiscopale latine, qui n'a jamais trouvé d'usage dans l'Église orthodoxe²⁴. Dans le concile de Chalcedoine, le pape Léon est figuré avec une mitre latine décorée d'une croix²⁵. À Saint-Sozomène, en Chypre, au concile d'Ephèse le pape Célestin porte également une mitre épiscopale latine²⁶.

Pour les scènes des conciles à Saints-Pierre-et-Paul de Tărnovo (fin du XV^e ou début du XVI^e siècle, massivement repeint au XVII^e siècle), les mitres sont complètement

fantaisistes²⁷. En revanche, à Saint-Thérapon en Russie (1501-1502), tous les évêques, y compris les papes, sont représentés nu-tête²⁸.

Au XVI^e siècle, le couvre-chef du pape se particularise. Les papes Silvestre, Grégoire et Martin portent des couronnes ouvertes à fleurons dans l'église de Dobrovăț (Moldavie, 1529)²⁹. Une grande image de Grégoire le Grand avec une splendide couronne ouverte à fleurons figure sur un des contreforts qui flanquent le Jugement dernier à Voroneț (1547). Dans le narthex de l'église de Stavronikita, le pape Silvestre siégeant au premier concile œcuménique reçoit déjà la triple couronne³⁰. Cette particularité de la couronne pontificale dans la peinture byzantine la distingue nettement de ce qui devenait, vers le milieu du XVI^e siècle, la mitre des patriarches orientaux. Si le pape continua de porter le *phrygium* que lui avait donné Constantin - même si celui-ci se transforma à son tour en couronne dans la peinture byzantine - le patriarche de Constantinople recevait la couronne du Christ lui-même.

Le dimanche des Rameaux et le *Beati Petri stratoris officium*

La procession du dimanche des Rameaux, dans la forme qui fut inventée en Russie, pendant laquelle le tsar russe rendait au métropolite de Moscou le service d'écuyer, souleva beaucoup d'interrogations. La date de son apparition paraît assurée dans le deuxième quart du XVI^e siècle, d'abord à Novgorod, puis à Moscou. Ostrogorsky, en reconnaissant dans ce rituel une lecture de la *Donatio Constantini*, croyait que l'acheminement de l'idée par Novgorod imposait une origine occidentale. Pourtant, le *stratoris officium* rendu par Constantin le Grand au pape Silvestre et sa signification rituelle étaient

connus et commentés à Byzance également, même si une telle procession ne trouvait pas sa place en présence des empereurs byzantins.

À Constantinople, jusqu'au XIV^e siècle, la fête des Rameaux et le Jeudi saint étaient célébrés séparément par l'empereur et le patriarche. Attribuer un rôle à l'un ou l'autre dans les processions organisées à ces occasions - l'itinéraire au dos d'un âne ou le lavement des pieds des pauvres - signifiait une identification au Christ. Le *Livre des cérémonies* prévoyait, pour la journée du Jeudi saint, une visite de l'empereur dans les hospices de la ville³¹, alors que Pseudo-Kodinos mentionne une cérémonie au palais impérial, dans laquelle l'empereur lave les pieds de douze pauvres à l'imitation du Christ. Le patriarche ne participait à aucune de ces cérémonies³². Inversement, lorsque le patriarche montait l'âne pour les Rameaux et traversait la ville, l'empereur ne participait pas à la cérémonie³³, mais restait enfermé dans le palais, pour y accomplir sa propre procession et assister à la liturgie dans l'église de la Théotokos du Phare, selon le *Livre des cérémonies*³⁴.

Pour le XIV^e siècle, le Pseudo-Kodinos décrit une petite procession impériale des Rameaux à laquelle participe aussi le patriarche (ou les patriarches, précise le texte, c'est-à-dire un ou plusieurs des patriarches orientaux qui séjournaient à Constantinople). Mais cette cérémonie avait lieu à pied dans une galerie du palais pendant les matines (*orthros*), après quoi l'empereur retournait au palais. Il faut noter que la description du Pseudo-Kodinos souffre d'imprécisions. Tantôt l'évangile est porté en tête de tout le cortège « comme image du Christ », suivi par l'empereur habillé du *sakkos* et couronné du *stemma*, tenant dans ses mains une croix, les *akakia* et un cierge, tantôt l'évangile est placé après les empereurs et les despotes,

précédant, en revanche, le patriarche. Dans un autre passage concernant la même fête, l'empereur paraît être habillé différemment. De toute façon, après l'*orthros*, l'empereur s'en va à table sans le patriarche, dont Pseudo-Kodinos ne dit plus rien³⁵. Alors le patriarche, de retour à Sainte-Sophie, continue seul sa célébration. Cette cérémonie des matines dans le palais impérial illustre déjà une sorte d'armistice symbolique entre l'empereur et le patriarche qui se rangent chacun à son tour derrière la seule image du Christ, l'évangéliste.

En ce qui concerne la cérémonie du lavement des pieds, elle a son origine dans un rituel monastique, qui soulignait l'humilité du chef de la communauté fraternelle, à l'imitation du Christ. Avec son adoption par les rites cathédraux, l'accent se déplaça vers l'action de l'évêque comme figure du Christ. Néanmoins, l'introduction de ce rituel à la cour impériale byzantine précéda probablement son adoption par les évêques, et pourrait être un emprunt aux cérémonies monarchiques d'Occident. En tout cas, l'office du lavement des pieds de l'Euchologe actuel, qui prévoit que l'évêque ou l'higoumène sorte après la liturgie du Jeudi saint dans le naos et lave les pieds de douze de ses frères ou de douze pauvres pendant la lecture de l'évangile correspondant³⁶, est un développement post-byzantin.

À propos d'une autre cérémonie hautement politique, l'élection et l'installation d'un nouveau patriarche, Syméon de Thessalonique décrit un scénario qui emprunte quelque chose à la procession des Rameaux mais qui s'inspire plus directement de la *Donatio Constantini* pour suggérer que l'empereur byzantin pourrait aussi se reconnaître comme écuyer du patriarche, comme jadis saint Constantin le fit pour saint Silvestre. Cette allusion se cache dans un tour de phrase, mais sa conclusion implique une identification symbolique du patriarche avec le Christ :

« L'empereur ordonne [d'amener] un cheval décoré de certains insignes, le patriarche-élu le monte. Et se tenant en face de l'empereur il est escorté à pied par le comte tenant la bride du cheval, comme le fit jadis le grand parmi les empereurs Constantin à saint Silvestre, à travers la cour impériale et la voie publique jusqu'au patriarcat. C'est ainsi que se passe la promotion pour montrer à l'Église une marque d'honneur qui se réfère au Christ »³⁷.

L'ambiguïté est à la fois dans la cérémonie et dans la description de Syméon de Thessalonique. La cérémonie est à l'origine un banal départ du patriarche à cheval, auquel s'ajoute sans doute seulement au XV^e siècle, un détail nouveau, le service d'écuyer accompli par le comte. Le détail n'est pas anodin, mais n'a rien de scandaleux. C'est la lecture de Syméon, en revanche, qui essaye d'en extraire le maximum au niveau symbolique. D'abord, il identifie le comte à l'empereur. Evidemment, ce n'est pas le comte seul qui doit honorer l'Église, car à travers lui c'est l'empereur qui agit. Puis Syméon parle de l'honneur adressé à l'Église, mais c'est bien le patriarche qui est l'objet de la cérémonie. Finalement, le geste vise le Christ, qui est donc représenté par le patriarche. La phrase rappelle les formules de Philothée sur l'honneur rendu au patriarche qui remonte au Christ³⁸. En tout cas, écuyer ou spectateur lointain de la cérémonie, l'empereur n'essaye plus d'éviter les conséquences politiques qui découlent de cette scène, comme il l'a fait jadis en s'interdisant longtemps toute participation aux processions des Rameaux. Le patriarche à cheval se dirigeant vers Sainte-Sophie, symbole de la Ville Sainte, évoque plus facilement une image du Christ, que l'empereur spectateur. Dans la vision de Syméon de Thessalonique, l'empereur doit imiter saint Constantin pour se trouver une place dans un cérémonial où le grand prêtre a

su prendre les devants. Si l'événement de 1453 enlève tout avenir à cette évolution sur les rives du Bosphore, le sens du changement est confirmé par l'apparition d'une cérémonie fidèle à ce schéma sur les rives de la Moskva.

La critique de Kinnamos montre bien à quel point ce geste rituel, dont les Byzantins découvrent la pratique en Occident, leur répugnait. Le prêtre qui soumet un empereur des romains au service d'écuyer ne peut être un vrai prêtre ; en retour, l'empereur qui s'y soumet ternit la dignité impériale. Mais la tournure de phrase de Kinnamos laisse comprendre qu'il connaissait le cas de Frédéric Barberousse, qui dut se soumettre au service d'écuyer pour obtenir du pape la couronne impériale³⁹. C'est notamment dans ce détail que le récit innocent de Pachymères gagne un certain intérêt, lorsqu'il nous dit que le grand duc Michel (VIII) Paléologue mena par la bride la monture du patriarche Arsène Autôréianos arrivé à Magnésia auprès du jeune empereur Jean IV⁴⁰ et par la suite fut couronné despote conjointement par le jeune empereur et par le patriarche, mais avec le soutien du patriarche surtout. Le couronnement impérial suit une année plus tard. À part une allusion faible au destin impérial qui pourrait revenir à celui qui honore le sacerdoce comme saint Constantin, l'événement historique n'a aucun poids cérémoniel.

Un siècle plus tard, lors de la rencontre de 1342 entre l'empereur byzantin et le roi serbe, Cantacuzène note que le *kral* Stefan Dušan (son couronnement impérial intervint en 1345) exerça ce rituel à l'égard de son archevêque, en allant à la rencontre du prélat jusqu'au milieu de la cour d'honneur, prenant les rênes du cheval et le conduisant jusqu'à l'entrée du bâtiment. Cela était impensable pour un *basileus* et donc Jean VI lui-même ne reçoit l'archevêque qu'à l'intérieur de la résidence où avait lieu sa rencontre avec Dušan⁴¹.

L'absence de toute information sur la procession patriarcale des Rameaux à Constantinople au XIV^e siècle obligeait Georges Ostrogorsky à supposer que ce fut la procession de Jérusalem, où le patriarche montait une ânesse pour commémorer l'entrée du Christ, qui inspira la cérémonie russe⁴². Cette question est sans importance déterminante pour la variante russe, car ni à Constantinople au X^e siècle⁴³, ni à Jérusalem, aucune personne particulière n'était prévue pour conduire la monture du patriarche. L'apparition du lieutenant (*namestnik* ou *voïvode*) princier ou du grand prince lui-même dans le déroulement de cette cérémonie constitue la véritable innovation en Russie. Georges Ostrogorsky voyait dans la création de cette procession, en parfait accord avec la logique de la *Donatio Constantini*, une affirmation de la supériorité de l'Église sur le pouvoir politique et même un acte de soumission volontaire de ce dernier⁴⁴. Pour une telle théologie politique il fallait un auteur et le meilleur candidat était l'ancien archevêque de Novgorod, puis métropolite de Moscou (1542-1563), Macaire. Auteur de l'ordo de couronnement d'Ivan le Terrible, de la grande compilation hagiographique *Velikie Minei Četii* et de la réponse au tsar Ivan lors du concile moscovite nommé *Stoglav*⁴⁵, dans laquelle il cite la *Donation de Constantin*, y compris le passage sur l'*officium stratoris*, Macaire réunit en sa personne tous les éléments pour être l'auteur de la procession et vouloir affirmer son autorité spirituelle sur le jeune tsar. Dans son développement rituel jusqu'à la fin du XVII^e siècle, cette procession subit un certain nombre de changements qui permirent d'adoucir l'expression trop brutale de la supériorité sacerdotale. Dans son analyse, Michael Flier s'attacha même à démontrer que le tsar et ses conseillers trouvèrent le moyen de détourner la cérémonie en faveur de l'exaltation du pouvoir impérial⁴⁶. Néanmoins, le sens initial ne pouvait pas se perdre

et le patriarche Nikon introduisit des corrections qui allaient dans ce sens.

Le métropolite de Moscou « Nouveau Silvestre », représentait peut-être la plus audacieuse des prétentions ecclésiastiques exprimées jusque là, mais elle s'appuyait sur une construction idéologique, qui renforçait la formule au-delà de l'évocation symbolique : il s'agit de la *Légende du klobuk blanc*.

Les couvre-chefs des évêques russes

Avant d'arriver à la *Légende du klobuk blanc*, il faut rappeler quelques informations sur la pratique de ce couvre-chef par les évêques russes. Dans la lettre adressée à Serge de Radonež pour défendre son droit, Cyprien accuse Mitjaj de porter le *klobuk* alors qu'il n'est que métropolite élu⁴⁷. Le cas de Mitjaj est particulier, car il faisait partie avant son élection du clergé séculier et n'était donc pas tenu de se conformer à la tenue monastique qu'il était supposé recevoir juste avant l'ordination. Néanmoins, le *klobuk* semble bien être un élément du costume épiscopal en Russie. La lettre de Cyprien ne nous dit pas quelle était la couleur de ce *klobuk*. En revanche, les chroniques mentionnent que Mitjaj (métropolite élu, 1378-1379), Poimen (1380-1384/1385) et l'évêque Antoine de Turov (déposé par Cyprien en 1404) portèrent aussi des *klobuki* blancs⁴⁸. Par opposition aux usurpateurs Mitjaj et Poimen, Cyprien n'a pas porté autre chose que son couvre-chef monastique noir.

Deux images de cette époque confirment l'existence du *klobuk* blanc comme couvre-chef des archevêques de Novgorod. Il s'agit du portrait de Basile Kalika sur les portes impériales (portes centrales du sanctuaire) à Alexandrovo et

du portrait votif de l'église de Volotovo représentant l'archevêque Alexis de Novgorod (1359-1390) à côté de son prédécesseur Moïse (1352-1359)⁴⁹. Tous les trois portent le *klobuk* blanc, dont la forme est celle du *kamélaukion* monastique. Il n'y a aucune autre image du *klobuk* blanc avant la fin du XV^e siècle, quand il est attribué à la fois au métropolite de Moscou et à l'archevêque de Novgorod.

Sur le petit *sakkos* de Phôtios, saint Pierre métropolite de Kiev, vêtu d'un *sakkos polystaurion*, n'a pas de couvre-chef. Sur ce *sakkos* seuls Silvestre de Rome, Cyrille d'Alexandrie, Pierre d'Alexandrie et Spyridon de Trimithonte portent des couvre-chefs⁵⁰. Sur le grand *sakkos* de Phôtios, son propre portrait le représente sans *klobuk*. Sur une nappe d'autel du XV^e siècle, le portrait de l'archevêque Jean de Novgorod le Thaumaturge le présente nu-tête⁵¹. Ainsi, il ne paraît pas probable que le *klobuk* ait déjà eu une valeur institutionnelle.

L'*Épithaphion* byzantin (premier tiers du XV^e siècle) avec le monogramme de Phôtios et la prière « souviens-toi de moi Seigneur quand tu seras dans ton royaume » (Lc, 23, 42) fut décoré dans un atelier russe à la fin du XV^e siècle (daté par la présence des icônes de Serge de Radonež et Cyrille de Beloozero) d'une bordure, contenant des icônes d'apôtres, évêques, moines et martyrs. Les trois saints hiérarques russes, les métropolites Pierre et Alexis de Russie et l'évêque Léonce de Rostov portent des *klobuki* blancs et des *sakkoï* crucifères⁵².

Les métropolites Pierre et Alexis furent constamment représentés avec le *klobuk* blanc, comme en témoigne l'*épithaphion* brodé par Zoé Sophie Paléologue en 1499, sur lequel Pierre porte un *klobuk* blanc sans séraphin et Alexis le *klobuk* blanc avec le séraphin frontal. Sur une autre broderie, représentant le buisson ardent, figurent les métropolites Pierre et Alexis et l'évêque Léonce de Rostov, tous portant des *klobuki*

blancs. Alexis porte également le *klobuk* blanc sur une peinture de l'église de la Nativité de la Vierge de Volokolamsk (1540).

Pourtant, dans la Chronique de Radziwill (XV^e siècle) comme dans les Chroniques enluminées du XVI^e siècle, apparaissent d'autres couvre-chefs, qui ont la forme d'un petit bonnet bordé de fourrure et ressemblent aux chapeaux des princes russes. Le métropolite Macaire de Moscou dans son portrait à Svijažsk porte ce même chapeau, alors que sur la tête d'Ivan est la *šapka* de Monomaque, la couronne impériale russe. De toutes ces images il résulte qu'il n'y avait pas vraiment de tradition⁵³. La distinction entre couvre-chef liturgique et non-liturgique est impossible à partir de ces images, car les évêques qui portent le *klobuk* blanc et ceux qui portent la *šapka* sont toujours représentés en costume liturgique. Ainsi, la décision d'Ivan IV de réserver le *klobuk* aux métropolitains doit trouver son explication ailleurs, probablement dans la Légende novgorodienne du *klobuk* blanc⁵⁴.

Le décret (*gramota*) d'Ivan IV, tout en instituant le *klobuk* blanc comme un privilège métropolitain, n'interdit pas à l'archevêque de Novgorod de le porter⁵⁵. Le décret atteste clairement que le *klobuk* blanc n'a plus été porté par les métropolitains depuis Alexis, mais seulement par les archevêques de Novgorod. Selon A.V. Kartašev, le décret d'Ivan IV sur le port du *klobuk* blanc par le métropolite de Moscou serait la preuve que c'est Macaire qui l'a apporté de Novgorod, où il fut archevêque avant de devenir métropolite de Moscou⁵⁶, mais son seul portrait à Svijažsk infirme cette hypothèse, car il porte une *šapka*.

En ce qui concerne cet autre couvre-chef ecclésiastique, la *šapka*, qui apparaît dans les miniatures, deux exemplaires se trouvent dans la sacristie du patriarcat de Moscou, dont l'un est la *šapka* du premier patriarche de Moscou, Job. Ce

chapeau est un cylindre d'étoffe assez bas, bordé de fourrure et décoré d'une *déèsis* classique⁵⁷. A. Dmitrievskij mentionne une autre *šapka*, un bonnet bleu bordé de fourrure et orné de chérubins, faussement attribué à l'archevêque de Novgorod, Nikita⁵⁸, et le *klobuk* blanc de l'archevêque de Novgorod Basile, celui qui selon la légende aurait reçu le *klobuk* du patriarche de Constantinople, avec le voile aux pendeloques décorées d'icônes d'apôtres, identification également fantaisiste⁵⁹.

Quant à la mitre grecque, le concile russe de 1674 affirme que la mitre épiscopale serait arrivée en Russie comme un don des anciens empereurs byzantins⁶⁰. Le concile déclare, en outre, que la mitre ecclésiastique est un privilège accordé par certains empereurs à des ecclésiastiques et les exemples cités sont la *Donation de Constantin* à saint Silvestre et l'octroi par l'empereur Basile II au patriarche Théophile d'Alexandrie (1010-1020)⁶¹ d'un diadème à porter dans l'église⁶². Le tsar Michel Fedorovič avait offert au patriarche moscovite Joasaph une mitre, qui reproduit déjà le modèle de la mitre grecque, selon les annotations de la sacristie patriarcale⁶³.

Georges Vernadsky, à la suite de Golubinskij, attribue au patriarche Nikon le remplacement de la *šapka* traditionnelle par la mitre grecque. Ses portraits représentent en effet pour la première fois un patriarche russe avec cette mitre. Vernadsky met en relation les théories théocratiques de Nikon, qui fait délibérément référence à l'*Eisagôgè* et à la *Donation de Constantin*, et l'introduction de la mitre, qui rivalisait alors en hauteur et en richesse avec la couronne impériale⁶⁴. L'aventure de Nikon se termina par le synode de 1666, quand les patriarches orientaux, excédés eux-mêmes par les ambitions de Nikon, le déposèrent. À la même occasion, signe que la mitre de Nikon gênait le pouvoir impérial, le tsar demanda au

synode le droit d'accorder lui-même la mitre à tous les évêques et même aux rangs ecclésiastiques inférieurs. Le synode acquiesça à cette requête.

Le même synode s'attacha aussi à écarter toute prétention possible à une légitimité plus forte que celle des patriarchats orientaux et qui serait exprimée par un couvre-chef ecclésiastique. Dans cet ordre de choses le synode examina la *Légende du klobuk blanc* et déclara que c'était un faux. De quoi s'agissait-il en fait ?

La légende du klobuk blanc

La légende raconte comment l'empereur Constantin voulut donner sa couronne au pape Silvestre, mais puisque celui-ci la refusait, il lui confectionna un *klobuk* blanc et l'en coiffa de ses propres mains. Par la suite, à cause de l'hérésie dans laquelle était tombée la première Rome sous l'empereur Charles, l'archange Michel obligea le pape Formose à envoyer le *klobuk* au patriarche de Constantinople. Celui-ci, averti par l'ange de la future conquête de la ville par les Turcs, l'envoya à son tour à l'archevêque Basile de Novgorod⁶⁵ et depuis les successeurs de ce dernier portent le *klobuk* blanc⁶⁶. Les historiens russes qui se sont penchés sur cette question ont choisi les années 1540, comme date probable de l'apparition du texte, bien que d'autres indices puissent la placer à la fin du XV^e siècle⁶⁷.

La structure ternaire Rome – Constantinople – Novgorod rappelle évidemment les trois Rome de l'Épître de Philothée de Pskov, mais aussi l'histoire en trois temps évoquée par le métropolitain Zosime : Constantin le Grand, Vladimir, Ivan III. Dans les trois textes la logique de la succession est commandée par des actes providentiels pour l'histoire chrétienne, dans son

acheminement vers le but ultime, la Parousie. Le passage obligatoire de cette histoire est Constantinople, Ville impériale et Nouvelle Rome.

Byzance avait bien préparé les départs de ce développement : la continuité impériale sur les rives du Bosphore, le nom de nouvelle Rome et toute une série d'équivalences entre les deux villes, qui de la copie orientale faisaient l'original. Ce jeu de reflets obsède encore au début du XV^e siècle un Byzantin, admiratif de la grandeur toujours présente dans ces monuments de l'Ancienne Rome, qui se décide difficilement à céder le pas à sa patrie⁶⁸. Entre deux villes pratiquement en ruine, ce qui reste est une *idée* (der Romgedanke). L'universalité impériale et le rôle éminent qui revenait à l'empereur dans l'histoire chrétienne perdaient d'ailleurs de leur pertinence dans l'affrontement discret, mais presque permanent, entre empereur et patriarche à Constantinople même. Pour les Russes, cette *idée* se transforme en patrie spirituelle, migrant d'un endroit à l'autre selon la providence inscrutable de Dieu. Alors, la rencontre réelle des deux Rome à Ferrare-Florence, perçue comme une trahison par beaucoup de ses contemporains, n'entrait plus dans le schéma préparé par des siècles de confrontation.

Or, dans ce schéma, le geste de Constantin à l'égard de Silvestre n'a plus aucune actualité, ni pour le pontife romain, ni pour le patriarche constantinopolitain, confondus dans la condamnation du concile de Ferrare-Florence. En revanche, il garde tout son sens là où a été transféré le *klobuk* blanc. Ici, un nouveau Constantin, le grand prince Ivan III, est convaincu par la référence faite à la *Donation de Constantin* lors du synode de 1503, que la propriété de l'Église est inaliénable, selon le geste fondateur de saint Constantin⁶⁹. Cette référence à la *Donatio* dans la controverse ecclésiastique la plus importante

de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècle, celle concernant les propriétés foncières de l'Église et des monastères, accorde une place centrale au jeu de miroirs « Nouveau Constantin, Nouveau Silvestre » dans la définition de la monarchie. D'ailleurs le parallélisme des translations ecclésiastique et impériale contenues dans la *Légende du klobuk blanc*, précise aussi la différence de nature entre les deux institutions :

« Dans les anciens temps, par la volonté de l'empereur terrestre Constantin [il s'agit de Constantin Monomaque, référence à la légende de la transmission des *regalia* en Russie] de la ville impériale la couronne impériale fut apportée au tsar russe ; en revanche, le *klobuk* blanc, par la volonté de l'empereur céleste, le Christ, est donné aujourd'hui à l'archevêque de Novgorod. »⁷⁰

Si l'origine de la dignité impériale en Russie remonte à un empereur terrestre, en revanche, à la transmission du *klobuk* blanc préside l'empereur céleste. L'Église se range sous la monarchie de ce dernier pour mieux échapper à la monarchie du premier. Ainsi, la lecture russe de la *Donation de Constantin* échappe à une inhibition majeure, qui peut apparaître dans la lecture byzantine ; celle de voir dans ce récit la manifestation de la volonté impériale à l'origine de l'indépendance ecclésiastique.

Il n'est pas impossible d'appréhender les traces de la *Donatio* dans la fameuse tournure de phrase de l'Épître du moine Philothée du monastère Saint-Éléazar de Pskov au secrétaire (*diak*) du grand prince Basile Ivanovič, Michel Grigorievič Misjur Munexin (1523), qui parle pour la première fois de la troisième Rome :

« dans l'Empire orthodoxe actuel, notre souverain est assis sur le trône très haut. Sous toute la coupole du ciel c'est lui qui est l'unique empereur des chrétiens, c'est lui qui tient les brides (*brozdoderžatel'*) [variante : « des saints sanctuaires de Dieu » ou « des saints trônes de Dieu », *prestoly*] de la sainte Église universelle et apostolique, celle qui est à la place de celle de Rome et de celle de Constantinople, qui se trouve dans la ville sauvée par Dieu, Moscou, dans la cathédrale de la Dormition de la très pure Théotokos, qui rayonne dans le monde comme le soleil ».

Et suit, un peu plus loin, la phrase qui proclame que

« deux Rome sont tombées, la troisième est debout et il n'y aura pas de quatrième »⁷¹.

Que le modèle immédiat de cette phrase soit un fragment de la *Lettre des trois patriarches à l'empereur Théophile* en traduction slavonne, comme le montrent Frank Kämpfer et Nina Sinicyna⁷², n'empêche que le sens de l'expression « tenir les brides de l'Église » évoque aussi le passage qui utilise les mêmes termes dans la *Donation de Constantin*. En tout cas, quelqu'un comme le métropolitain Macaire, qui accueille les lettres de Philothée dans ses *Velikie Minei Četii*, devait lire en ce sens le passage, au moment où il imposa l'*officium stratoris* au tsar Ivan le Terrible.

Comme s'il soupçonnait qu'à Moscou on était en train de faire du métropolitain un « deuxième Silvestre » et d'élever sa dignité épiscopale au rang du premier siège de la chrétienté, le patriarche œcuménique Joasaph II utilise la même arme dans sa lettre de confirmation du titre impérial d'Ivan le Terrible (décembre 1560).

La lettre justifie la décision patriarcale de reconnaître le titre de tsar et le couronnement d'Ivan le Terrible en partant de la généalogie impériale que lui présente le tsar et de son zèle pour la défense de l'orthodoxie. En revanche, il conteste le droit du métropolite Macaire de procéder au couronnement du tsar de sa propre initiative, mais pour ne pas annuler l'acte, le patriarche le couvre de son autorité. Or, dans la phrase qui dénonce l'acte de Macaire, il fait appel à l'égalité des sièges patriarcaux de Rome et de Constantinople par rapport non seulement au métropolite russe, mais aussi aux autres patriarches :

« le métropolite de Moscou ou quelque autre métropolite n'a pas ce pouvoir, et même aucun autre patriarche, parce qu'il n'y a que deux (patriarches) qui aient ce droit, celui de Rome et celui de Constantinople »⁷³.

Dans l'esprit du patriarche, la phrase faisait appel au canon 28 de Chalcédoine, mais laissait aussi comprendre qu'il n'y avait pas d'autre copie possible de Rome que la Nouvelle Rome. Même si le « Nouveau Constantin » se trouve à Moscou, il ne peut y avoir de « Nouveau Silvestre » ailleurs qu'à Constantinople.

L'ironie du destin fit que le patriarche Joasaph dut constater les limites de son pouvoir à l'occasion de cette lettre. En ajoutant une liste improvisée de signatures métropolitaines et épiscopales, pour prétendre que la décision était synodale, il commit aux yeux de ces métropolitains l'abus qui lui coûta le trône.

Avec le patriarche de Moscou Nikon (1652-1666) le jeu des équivalences avait épuisé son mécanisme. Il s'imagina, à l'instar du pontife romain, au-dessus à la fois du tsar russe et

des patriarches orientaux. La perspective d'un « pape orthodoxe russe » déplut aux Grecs et dut jouer dans la déposition de Nikon et la dénonciation de la *Légende du klobuk blanc* comme faux au concile de 1666. La condamnation atteignait à travers le *klobuk blanc* la *Donation de Constantin*. Le jeu des coiffures ecclésiastiques frôlait le dérisoire, comme l'écrivait Syméon de Thessalonique. Face aux mille ans de « césaropapisme » byzantin, le « papocésarisme » post-byzantin fut finalement un échec.

En revanche, par ce même processus, la monarchie perdait toute stature sacerdotale. Le prince était expulsé du sanctuaire⁷⁴. La sainteté de l'empereur byzantin découlait fondamentalement du fait qu'il représentait le Christ dans sa qualité de roi universel. Le prince post-byzantin ne réclamait pas un pouvoir universel, d'autant moins que l'Église refusait de lui concéder un tel rôle symbolique. Les réformes de Pierre le Grand furent un coup de force et ne s'inscrivaient pas dans la logique byzantine. Depuis le Raskol et jusqu'à Soljenitsyne⁷⁵, Pierre le Grand, en décapitant l'Église par la suppression du patriarcat, fit figure de tsar antéchrist. La désacralisation s'achevait dans la réprobation ultime. La chute du dernier empereur descendant de Pierre préluda au rétablissement du patriarcat. Tout naturellement le nouveau patriarche Tikhon recevait alors sur sa tête le *klobuk blanc*.

NOTES

- ¹ Traduction grecque intégrale éditée par A. Pavlov, « Podložnaja darstvennaja gramota Konstantina Velikago pape Silvestru v polnom grečeskom i slavjanskom perevode », *VV*, 3, 1896, pp. 59-82 ; G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996, p. 250.
- ² Fr. Dölger, « Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56, 1937, pp. 1-42, republié dans son recueil *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, pp. 70-115 ; puis les réserves critiques de P. Alexander, « The Donation of Constantine at Byzantium and its Earliest Use against the Western Empire », *ZRVI*, 8, 1963 (*Mélanges Ostrogorsky*), pp. 11-26 ; H.-G. Krause, « Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054 », *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf*, éd. par H. Mordek, Sigmaringen, 1983, pp. 131-158 ; I. Kalavrezou-Maxeiner, « Silvester und Kerularios », *JÖB*, 32, 5, 1982, pp. 453-458 ; I. Kalavrezou, N. Trahoulia, Sh. Sabar, « Critique of the Emperor in the Vatican Psalter gr. 752 », *DOP*, 47, 1993, pp. 195-219.
- ³ Par Dèmétrios Kydonès et les frères Maxime et André Chrysobergès, cf. G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 396, n. 72 ; A. Pavlov, *op.cit.*, pp. 18-82 : le ms. édité est le *Ottobonianus gr. 309*, du XVI^e siècle, Pavlov mentionne encore les Vat. gr. 778 (fin du XIV^e siècle), 614 (XV^e s), 789 (XV^e s), 973 (XVI^e s).
- ⁴ Jean Kinnamos, *Histoires*, éd. par A. Mainéke, Bonn, 1836, pp. 219-220. Kinnamos écrit probablement dans les années 1160.
- ⁵ P. Alexander, « The Donation of Constantine at Byzantium ... », pp. 11-26.
- ⁶ P. Magdalino (éd.), *New Constantines, the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th - 13th centuries*, Variorum, 1994.
- ⁷ *Introduction du métropolitain Zosime aux Tables pascales pour le huitième millénaire*, 1492, dans *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, éd. Par P. Catalano, V. Pašuto, N.V. Sinicyna, Ja. N. Ščapov, M. Capaldo, Rome, 1989, p. 124.
- ⁸ F. Kämpfer, « Die Stiftungskomposition der Nikolauskirche in Psača », *Zeitschrift für Balakanologie*, X, 1974, pp. 39-61, Abb. 1f.
- ⁹ E. Bakalova, *Bačkovskata kostnica*, Sofia, 1977, planches 144, 145, 131, 132.

- ¹⁰ V. J. Djurić, « Le nouveau Constantin dans l'art serbe médiéval », in Birgitt Borkopp, Thomas Steppan, ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ, *Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte, Festschrift für Marcell Restle*, Anton Hirsemann, Stuttgart, 2000, pp. 55-65 ; S. Marjanović-Dušanić, *Vladarska ideologija Nemaniča*, Belgrade, 1997, dont le dernier chapitre porte sur le thème du roi serbe comme nouveau Constantin.
- ¹¹ Nous trouvons les images de Constantin et Hélène dans toutes les fondations princières d'Étienne le Grand, Pierre Rareș et jusqu'à Constantin Brancovan (1688-1714), qui fit évidemment du culte de saint Constantin un trait particulier de ses fondations. Il y a pourtant un cas particulier, c'est celui de l'église Sainte-Croix de Pătrăuți (1487), où, en plus de l'image en pendant du portrait votif, le prince Étienne est introduit auprès du Christ par saint Constantin.
- ¹² *L'idea di Roma a Mosca ...*, déjà cité, pp. 123-124.
- ¹³ Cantacuzène, *Histoire*, livre III, éd. par L. Schopen, II, Bonn, 1831, p. 274.
- ¹⁴ J. Darrouzès, *Regestes*, vol. I, fasc. VI, N° 3062, p. 325-326 ; Fr. Miklosich et J. Müller, *Acta patriarchatus constantinopolitani*, tome II, N° 686, p. 569.
- ¹⁵ A.A. Vasiliev, « Quelques remarques sur les voyageurs du moyen âge à Constantinople », *Mélanges Charles Diehl*, vol. I, Paris, 1930, p. 297 ; il cite le récit de voyage du moine Rabban Çauuma [d'après l'édition de M. Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha, patriarche et de Rabban Çauuma*, Paris, 1888 et la traduction française de J.B. Chabot paru sous le titre *Histoire de Mar Jabalaha III, patriarche des Nestoriens (1281-1317), et du moine Rabban Çauuma, ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287)*, Paris, 1895, pp. 54-59].
- ¹⁶ P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, MGH 13, 1, Stuttgart, 1954, pp. 52-57 ; B. Sirch, *Der Ursprung der bischöflichen Mitra und der päpstlichen Tiara*, Kirchengeschichtliche Quellen und Studien VIII, Sankt Ottilien, 1975, pp. 52-53, 71 ; une opinion contraire chez N. Huyghebaert, « La donation de Constantin ramenée à ses véritables proportions. À propos de deux publications récentes », *RHE*, 72, 1-2, 1976, pp. 45-69 et *Idem*, « Une légende de fondation : le Constitutum Constantini », *Le Moyen Âge*, 85, 1979, 2, pp. 177-209, soutenue par M. De Waha, « Entre Byzance et l'Occident : kamelaukion », *Rayonnement grec. Hommages à Charles Delvoy*, Bruxelles, 1982, p. 413.
- ¹⁷ *DACL*, II, 2, 1925, col. 1781-1783 ; P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, pp. 52-53.

- ¹⁸ Georges le moine continué, CSHB, éd. I. Bekker, Bonn, 1838, p. 878, 3, ; Théophane continué, le même volume, p. 385, 18 ; G. Ostrogorsky, « Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos », *Actes du IV^e Congrès International des études byzantines*, Sofia, 1935, pp. 277-278.
- ¹⁹ Silvestre Syropoulos, *Mémoires*, éd. par V. Laurent, p. 500.
- ²⁰ Chr. Walter, *Les conciles œcuméniques. L'iconographie*, Archives de l'Orient Chrétien 13, introduction par A. Grabar, Paris, 1969, p. 103, fig. 47.
- ²¹ *Ibidem*, p. 107 et p. 111, fig. 54, 59 et 60.
- ²² A. Xyngopoulos, *Les fresques de l'église de Saint-Nicolas Orphanos à Thessalonique*, en grec, Athènes, 1964, fig. 83.
- ²³ *Ibid.*, fig. 172.
- ²⁴ Chr. Walter, *Les conciles œcuméniques*, p. 97, fig. 50 et 51.
- ²⁵ Chr. Walter, *Art and Ritual in the Byzantine Church*, Variorum, London, 1982, p. 104.
- ²⁶ Chr. Walter, *Les conciles œcuméniques*, p. 87, fig. 45 ; *Idem*, « The Series of Frescoes of Council Fathers on the North Wall of the Church of St. Sozomenus, Galata », *Actes du 1^{er} Congrès Études Chypriotes*, 1969, t. II, Nicosie, 1972, pp. 281-84.
- ²⁷ *Idem*, *Les conciles œcuméniques*, p. 79, fig. 37.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 105, fig. 52 et 53.
- ²⁹ V. Drăguț, *Dobrovăț*, Bucarest, 1984, fig. 35 et 36.
- ³⁰ M. Chatzidakis, *The Cretan Painter Theophanis. The Final Phase of His Art in the Wall-Paintings of the Holy Monastery of Stavronikita*, Mont Athos, 1986, fig. 10 et 11, dans le narthex.
- ³¹ Constantin Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, éd. par A. Vogt, tome I, Paris, 1935, pp. 165-166, prévoit la visite de l'empereur dans les hospices des vieillards sans décrire un lavement des pieds ; le patriarche n'y accompagne évidemment pas l'empereur.
- ³² Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, éd. par J. Verpeaux, pp. 228-229 ; possible influence de la même cérémonie connue en Occident.
- ³³ G. Ostrogorsky, « Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slawischen Welt », *SK*, VII, 1935, pp. 187-204, republié dans *Byzanz und die Welt der Slawen. Beiträge zur Geschichte der byzantinisch-slawischen Beziehungen*, Darmstadt, 1974, pp. 101-121.
- ³⁴ Constantin Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, éd. par A. Vogt, tome I, Paris, 1935, pp. 160-164.

- ³⁵ Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, pp. 224-226.
- ³⁶ J. Goar, *Euchologion*, Venise, 1730, pp. 591-594 ; *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, éd. P. Denis Guillaume, Parme, 1992, pp. 360-365 : « Office du lavement des pieds », Évangile de saint Jean, 13, 1-11 ; M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Rome, 1996, prévoit trois prières pour le lavement des pieds uniquement dans les monastères.
- ³⁷ Syméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus*, PG 155, col. 441.
- ³⁸ Voir le chapitre 3.3., *Définitions de la fonction patriarcale à la fin du XIV^e siècle*, de notre thèse de doctorat, *Sainteté royale et pouvoir universel en terre d'Orthodoxie : fin du Moyen Age et début de l'époque moderne*, sous la direction d'A. Boureau, soutenue à l'EHESS, Paris, en 2003.
- ³⁹ Jean Kinnamos, édition citée, pp. 219-220.
- ⁴⁰ Georges Pachymères, *Relations historiques*, I, 26, éd. par V. Laurent et A. Failler, Paris, 1984, t. 1, p. 103.
- ⁴¹ Cantacuzène, *Histoire*, livre III, éd. par L. Schopen, t. II, Bonn, 1831, p. 274.
- ⁴² K. Nikol'skij, *O službach russkoj cerkvi byvsšix v prežnix pečatanyx bogoslovskix knigax*, Saint-Petersbourg, 1889, pp. 45-97, décrit et commente la cérémonie du Dimanche des Rameaux à Moscou, dans laquelle le tsar menait le cheval du patriarche en procession, selon les variantes contenues dans les livres liturgiques.
- ⁴³ A. Dmitrievskij, « Choždenie patriarxa konstantinopol'skogo na žerebjate v nedelju Vajj v IX i X vekax », *Sbornik statej v čest' A. I. Sobolevskogo*, Moscou, 1928, p. 69.
- ⁴⁴ G. Ostrogorsky, « Zum Stratordienst des Herrschers ... », pp. 101-121.
- ⁴⁵ « Réponse au tsar Ivan Vasil'evič à partir des lois divines sur les biens immobiliers de l'Église, données par Dieu pour l'héritage des biens éternels », A.A. Zimin, *I.S. Peresvetov i ego sovremenniki. Očerki po istorii russkoj obščestvenno-političeskoj mysli serediny XVI veka*, Moscou, 1958, p. 75.
- ⁴⁶ M. Flier, « The Iconography of Royal Procession : Ivan the Terrible and the Muscovite Palm Sunday Ritual », dans *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, éd. par H. Durchhardt, R. A. Jackson, D. Sturdy, Stuttgart, 1992, pp. 109-125 ; *Idem*, « The Iconology of Royal Ritual in Sixteenth Century Muscovy », dans *Byzantine Studies. Essays on the Slavic World and on the Eleventh Century*, éd. Sp. Vryonis Jr., New York, 1992, p. 53-76 ; *Idem*, « Breaking

- the Code. The Image of the Tsar in the Muscovite Palm Sunday Ritual », dans *Medieval Russian Culture*, vol. II, éd. par M.S. Flier, D. Rowland, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1994, pp. 213-242 ; *Idem*, « Court Ceremony in an age of Reform : Patriarch Nikon and the Palm Sunday Ritual », *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, éd. par S. H. Baron, N. Shields Kollmann, DeKalb, 1997, pp. 73-95.
- ⁴⁷ J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, p. 255, traduit la lettre.
- ⁴⁸ E. E. Golubinskij, *Istoria russkoj cerkvi*, I¹, pp. 478-482.
- ⁴⁹ G.I. Vzdornov, « Portrety novgorodskix arxiepiskopov v iskusstve XIV veka », dans *Drevnerusskoe iskusstvo : Monumental'naja živopis' XI-XVII vv.*, Moscou, 1980, pp. 115-134.
- ⁵⁰ *Medieval Pictorial Embroidery. Byzantium, Balkans, Russia*, Catalogue of the Exhibition, XVIIIth International Congress of Byzantinists, Moscou, 1991, pp. 38-43.
- ⁵¹ *Medieval Pictorial Embroidery*, pp. 68-69.
- ⁵² *Ibidem*, pp. 34-35.
- ⁵³ E.E. Golubinskij, *Istoria russkoj cerkvi*, I¹, pp. 478-482, propose une explication météorologique de la *šapka* : il devait faire trop froid dans les églises du Nord pour célébrer avec la tête découverte.
- ⁵⁴ A condition qu'on ne suive pas la datation la plus tardive, fin du XVI^e siècle, proposée par Ja. S. Lur'e, *Povest' o belom klobuke*, dans *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vyp. II, čast' 2, pp. 214-215.
- ⁵⁵ *Chronique de Nikon*, PSRL, XIII, p. 378-380.
- ⁵⁶ A.V. Kartašev, *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, I, Saint-Pétersbourg, 1859 (reprint 1991), pp. 441-442.
- ⁵⁷ V. Proxorov, *Xristijanskija drevnosti*, 1875, sans lieu, chapitre III, *La représentation de la déisis*, ill. 7 et 13.
- ⁵⁸ A. Dmitrievskij, « Novgorodskije šapki-mitry », *Trudy XV arxeologičeskago S'ezda v Novgorode*, Moscou, 1913, tiré à part avec deux planches extraites de F. Solncev, *Drevnosti Gosudarstva Rossijskago*, n° 98.
- ⁵⁹ *Ibid.*, n° 96 ; Archimandrite Savva, *Ukazatel' moskovskoj patriaršei riznicy*, Moscou, 1863, p. 13, tableau V, image 22 : les anciennes *šapki* russes dans la sacristie du patriarcat de Moscou.
- ⁶⁰ A. Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 9.
- ⁶¹ A. Dmitrievskij corrige « Théophile de Jérusalem (1012-1020) », avec une référence imprécise à Pavlov, *Sbornik neizdannyx pamjatnikov cerkovnago prava*, Saint-Pétersbourg, 1898, pp. 54-92 ; néanmoins,

le concile russe pourrait faire notamment référence au rôle de Théophile d'Alexandrie comme *kritès tès oikouménès*, cf. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, p. 94.

- ⁶² L'acte du concile de 1674 est cité d'après l'archimandrite Amvrosij, *Istorija rossijskoj ierarxii*, Moscou, 1810, I, p. 328 ; J. Goar, *Euchologe*, p. 260, rapporte, selon ce que lui écrit Allatius, qu'un certain Epiphane, grand logothète, aurait évoqué un conflit entre l'empereur Basile II et le patriarche. Ils firent appel comme médiateur à Théophile d'Alexandrie, qui condamna les deux à une soumission réciproque et décida que l'empereur fasse don au patriarche du diadème des rois, et qu'en retour le patriarche reçoive l'empereur dans son saint collège de ministres et hiérodiaques. Une autre occurrence antique d'une mitre en Orient est la lettre de Théodose de Jérusalem à Ignace de Constantinople, dans laquelle le premier fait don au second d'une *podèrès*, d'un *ômophorion* et de la mitre de saint Jacques, le frère du Seigneur, le premier des archevêques, Mansi, *Collectio Conciliorum*, tome 16, *Le huitième concile de 869 à 871*, col. 27.
- ⁶³ D. D. Duncan, *Le Kremlin et ses trésors*, Lausanne, 1961, p. 88.
- ⁶⁴ G. Vernadskij, « Note sur les vêtements sacerdotaux du patriarche Nikon », dans *L'art byzantin chez les Slaves. Premier recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij*, II^e partie, Paris, 1930, pp. 412-415.
- ⁶⁵ L'évêque Basile Kalika (1330-1352) reçut en 1346, de la part du métropolite de Kiev, Théognoste, le droit de porter un *phélonion polystavrion*, droit confirmé en 1353 par le patriarche Philothée au successeur de Basile, l'évêque de Novgorod Moïse, J. Darrouzès, *Regestes*, I, V, N. 2349 et N. 2364, p. 287, 300.
- ⁶⁶ N.N. Rozov, « Povest' o novgorodskom belom klobuke kak pamjatnik obščerusskoj publicistiki XV veka », *TODRL*, 9, 1953, pp. 178-219 ; *PLDR*, t. 7, pp. 198-233.
- ⁶⁷ Ja. S. Lur'e, *Povest' o belom klobuke*, dans *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vyp. II, čast' 2, pp. 214-215 ; B. A. Uspenskij, « Nošenie belogo klobuka i šestvie na osljati v Verboe voskresen'e kak znaki duxovnoj vlasti », dans son recueil *Car' i patriarx. Xarizma vlasti v Rosii (Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie)*, Moscou, 1998, pp. 429-461 ; *Histoire des Slaves orientaux des origines à 1689. Bibliographie des sources traduites en langues occidentales*, par V. Vodoff, A. Berelowitch, M. Cazacu, P. Gonneau, Paris, 1988, n° 74, p. 42.
- ⁶⁸ G. Dagron, « Manuel Chrysoloras : Constantinople ou Rome », *Byzantinische Forschungen*, XII, 1987, pp. 281-288.

- ⁶⁹ A. Pavlov, « Podložnaja darstvennaja gramota Konstantina Velikago pape Silvestru v polnom grečeskom i slavjanskom perevode », *VV*, 3, 1896, p. 41 ; une autre référence à la *Donatio* dans le *Bref récit sur la défense des biens monastiques*, dont l'auteur serait le dominicain croate Benjamin se trouvant à Novgorod en 1497, *ibidem*, p. 42.
- ⁷⁰ G. Kušelev-Bezborodko, *Pamjatniki starinnoj russoj literatury*, IV, Saint-Pétersbourg, 1862, p. 296, *apud* B. A. Uspenskij, « Nošenje belogo klobuka », *art. cit.*, p. 439 ; l'édition la plus récente *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi*, (milieu du XVI^e siècle), t. 7, Moscou-Leningrad, 1985, p. 224.
- ⁷¹ *L'idea di Roma a Mosca*, p. 147, cette édition préparée par N.V. Sinicyna diffère substantiellement de celle de Malinin.
- ⁷² F. Kämpfer, « Beobachtungen zu den Sendschreiben Filofejs », *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*, 1970, 18, 1, pp. 1-46 ; N.V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i évoljucija russoj srednevekovoj koncepcii*, Moscou, 1998, pp. 133-140.
- ⁷³ *L'idea di Roma a Mosca*, p. 96.
- ⁷⁴ À partir de Fedor Alekseevič, qui reçut la communion à la façon des prêtres dans le sanctuaire le jour de son couronnement, cette pratique byzantine fut réintroduite à Moscou, mais le contexte de l'époque la transforma en un abus inimaginable à Byzance : les femmes couronnées communiaient aussi dans le sanctuaire le jour de leur couronnement. La dérive s'achève avec les caricatures cléricales de l'empereur Paul I^{er}.
- ⁷⁵ A. Soljenitsyne, *Le problème russe à la fin du XX^e siècle*, Paris, 1994.

2. Période post-byzantine et début de l'époque moderne

L'USAGE DES SAINTS : VENISE ET LE DÉBUT DE LA GUERRE CONTRE LES TURCS (1463)

Ovidiu CRISTEA

“A cette époque-là, les Turcs ont fait querelle aux Vénitiens et ont envoyé leurs navires en Pouilles, à Corfou et à Céphalonie (...) ; et, une fois arrivés à Corfou, où étaient gardées les reliques de Saint-Spiridon, ils n’ont pu rien réussir, car trois fois, pendant trois nuits successives, le saint, vêtu comme un moine, est apparu et a effrayé les pachas avec un bâton en disant que s’ils n’abandonnent pas le siège ils s’en repentiront!”

L’intervention du Saint-Spiridon, racontée par la chronique valaque de Radu Popescu, a eu lieu pendant la guerre de 1538-1540 entre Venise et la Sublime Porte. Le narrateur, qui a fort probablement utilisé pour cet épisode un autre récit, ne fait aucun commentaire sur les événements racontés. On peut supposer que pour lui, ainsi que pour son public, la signification de l’intervention miraculeuse du saint était bien évidente. Quand les êtres humains semblent incapables de résister à la puissance écrasante des Turcs, c’est le devoir des forces célestes d’intervenir pour écarter l’immixtion des infidèles dans un espace sacré.

Le fragment cité plus haut n'a rien de surprenant. Dès les premiers siècles du Moyen Age les textes narratifs sont parsemés de toutes sortes de prodiges qui annoncent le résultat heureux d'une guerre contre les ennemis de la foi². Sous la plume des chroniqueurs, les interventions miraculeuses ne se produisent jamais par hasard mais, bien au contraire, elles sont la conséquence d'un lien étroit entre les fidèles et la divinité. Les chrétiens invoquent l'aide des forces célestes par un ensemble de gestes symboliques (prières, pénitences, bénédiction des bannières par un homme de l'Eglise, cris de combat), tandis que Dieu assure, en échange, la victoire à ses sujets par un accroissement considérable de leurs vertus guerrières ou par l'entremise des saints.

Il ne sera pas question ici d'essayer une présentation exhaustive d'un phénomène très complexe et fort répandu dans tout le monde chrétien. Mon but sera seulement de présenter un épisode de la dévotion vénitienne aux saints, notamment envers le saint patron de la ville, au moment de l'éclatement de la guerre de 1463-1479, qui a opposé la *Sérénissime* à l'Empire ottoman.

Pourquoi l'épisode de 1463 ? D'abord parce que c'est le seul moment où les auteurs vénitiens accordent dans leurs narrations une place importante aux saints et à leurs reliques. Bien sûr, tout le conflit avec les infidèles, jusqu'à la paix de 1479, va se dérouler sous le signe de la volonté de Dieu, mais on trouve rarement des allusions à l'intervention des forces célestes³. Celles-ci concernent notamment l'Ordre de l'Hôpital et on doit souligner que les chroniques vénitiennes ne font la moindre allusion à l'immixtion du surnaturel dans les batailles menées par la *Sérénissime*.

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

L'épisode du siège de Rhodes en 1480 a connu une large diffusion à une époque où la terreur inspirée par Mehmet le Conquérant connut un point culminant après la conquête de la ville italienne d'Otrante. Dans cette conjoncture, on comprend pourquoi de nombreux contemporains ont interprété l'échec des Turcs à Rhodes comme un véritable prodige :

« non e cosa vana affermare – écrivait un chroniqueur anonyme vénitien – non solo con humane forze, ma con divino aiuto, Rodi essersi salvato »⁴.

L'intervention de la divinité se fait par l'entremise des saints qui, sous la masque d'un chevalier ou d'un vénérable personnage, repoussent les infidèles soit par force, soit simplement par menace. Marco Guazzo, auteur d'une histoire publiée à Venise en 1545, rappelle l'épisode de 1480 en faisant appel à un dialogue imaginé entre Mehmet le Conquérant et Mesih pacha, le général vaincu à Rhodes. Le dernier explique au Sultan que la forteresse était pratiquement conquise quand un chevalier doué d'une puissance surnaturelle est intervenu d'une manière décisive du côté des chrétiens⁵. Le dialogue ne fait aucune allusion à l'identité du personnage, mais Marco Guazzo précise qu'il s'agissait de Saint Jean, le patron de l'Ordre de l'Hôpital :

« la cagione di cio (= la défaite des Turcs) fu detto esser stato Santo Giovanni ch'ivi all'incontra loro era comparso tutto armatto, confaloniero della fraternità di Gierusalemme per il che tutti stavano sbigotiti ove i cristiani ripigliando la quasi fuggita virtu cargarono a dosso i loro nemici »⁶.

Autres témoignages sur le siège de Rhodes donnent des versions différentes, selon lesquelles la ville aurait été sauvée grâce à l'intervention de la Vierge⁷ ou de Saint Pierre et Saint Paul⁸.

Dans d'autres situations, la volonté de Dieu s'exprime par des présages. Un fragment des *Annales* rédigées par Domenico Malipiero raconte un combat qui a opposé une volée d'aigles à une bande de corbeaux, apparition miraculeuse menée à annoncer la future défaite de Venise⁹. Ce thème semble assez répandu au XV^e siècle, car le pape Pie II l'utilise à son tour dans ses *Commentaires*¹⁰. Il est intéressant que pour l'auteur d'*Annali Veneti* la connotation négative de l'épisode n'est pas affirmée explicitement, mais par une référence subtile au désastre de la croisade de Nicopolis (1396) :

« simel clade segui in Borgogna tra queste do specie d'anemoli, l'anno che'l Duca Carlo (sic!) fo sconfitto de Turchi su'l Danubio (...) Dio vogia che la no sia cosa prodigiosa, e che'l sia pronostico de qualche mal tra Cristiani e Turchi »¹¹.

Une autre raison pour choisir le moment 1463 consiste dans l'importance accordée au début de la guerre par les contemporains. Face à un danger considérable, Venise cherchait l'alliance des puissances chrétiennes car la République seule ne pouvait pas s'opposer avec succès au sultan. Dans ce but, la *Sérénissime* a déployé une vigoureuse action diplomatique vouée à convaincre que la lutte contre les Turcs était un problème de la chrétienté toute entière. En 1463, Venise voulait imposer l'idée qu'une éventuelle défaite pouvait avoir aussi des répercussions considérables pour le reste de l'Occident.

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

« Se il signor Turcho se farà signore del Stato di Venetiani - écrit vers la fin du XV^e siècle Girolamo Priuli - tuta la Italia et la christianitade senza dubbio sara in breve spatio di tempo sotoposta a infidelli, perche li Venetiani sono le mure de la christianitade »¹².

L'idée de rempart de la chrétienté exprimée par ces paroles a un double enjeu : d'une part, on souligne l'attachement de la République de Saint Marc à la croisade et pour la foi catholique¹³; d'une autre part, on invite tous les monarques chrétiens se joindre aux Vénitiens au combat contre les mécréants¹⁴.

L'effort diplomatique destiné à assurer le soutien des puissances temporelles a été redoublé par une tentative de souligner le caractère juste de la guerre éclatée en 1463 et l'appui de la divinité pour les actions militaires de la *Sérénissime*. Quelques témoignages montrent comment, par l'entremise des gestes symboliques et par des processions solennelles (le rassemblement de reliques, la distribution de farine aux pauvres, les cérémonies autour du départ du corps expéditionnaire vénitien vers l'Orient), les dirigeants de la République s'efforcent d'exprimer le rapport étroit entre Dieu et la cité de Saint Marc.

La période qui précède l'éclatement du conflit correspond à un accroissement de l'intérêt vénitien pour l'achat des reliques de l'Orient. En 1462, par exemple, les instructions que le Sénat donne au capitaine général Vettor Capello et aux autres représentants de la République en Levant, prévoyaient de procurer « d'une manière prudente et sans violence » la fameuse relique de la tête de Saint-Georges¹⁵. En même temps, la *Sérénissime* négociait à Mytilène l'achat des deux autres reliques importantes : une partie du vêtement du Sauveur et un fragment de la couronne d'épines. Domenico Malipiero,

qui raconte les événements dans ses *Annales*, ne fait malheureusement aucun commentaire sur la portée accordée par le Sénat vénitien à cette véritable « chasse » aux reliques.

On peut supposer que les reliques associées à la Passion du Christ devaient renforcer la protection divine sur la cité des lagunes et que, en même temps, elles symbolisaient la « Passion » de Venise dans la lutte contre les ennemis mortels de la vraie foi. Ce double enjeu devait être accompli également par la tête de Saint-Georges, apportée à Venise en 1462 par l'escadre revenue de la Mer Egée¹⁶. Au XV^e siècle, le saint « tropaiophore » occupait déjà - comme l'a montré Edward Muir - une place importante dans la dévotion vénitienne¹⁷. En 1462, sa tête déposée à *San Giorgio Maggiore* devait donner, d'une part, plus de poids au lien entre le saint et la cité et établir, d'une autre part, un rapport symbolique entre la lutte de Saint-Georges contre le dragon et le combat de Venise contre l'Empire ottoman. En outre, l'intérêt vénitien pour ces reliques correspond fort probablement à l'effort de la République de présenter la guerre contre les Turcs comme une véritable croisade.

La même préoccupation se dégage de la cérémonie organisée au moment du départ du corps expéditionnaire vénitien vers la Grèce. Selon le témoignage de la *Cronica Zena*, le 5 mars 1463, après la célébration d'une messe solennelle dans la basilique de Saint-Marc, la bannière de Saint-Marc - un magnifique étendard doré - a été béni et remis au capitaine général, Alvise Loredan. Sur l'étendard on avait figurée une croix d'or, l'effigie du saint et la devise *In hoc signo vinces* parce que - ajoute le chroniqueur - « fu deliberato de tuor la cruciata contra Turchi ». Dans tout cet effort d'établir une équivalence entre la guerre contre les Ottomans et la croisade, on peut saisir une sorte de réponse aux nombreuses critiques

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

exprimées à l'égard de la Serenissime par les contemporains. Il s'agit aussi peut-être d'une tentative de renforcer la cohésion de la cité à un moment où les partisans de la paix avec le Sultan étaient assez nombreux¹⁸. Le problème se posait d'autant plus dans les colonies du Levant, où les rapports entre les dirigeants vénitiens et les sujets grecs ont été parfois assez tendus. On comprend ainsi pourquoi, au moment de l'arrivée de la flotte vénitienne à Négrepont, les représentants de la République ont organisé une nouvelle cérémonie vouée à rassembler tous les sujets de l'île, Grecs et Latins à la fois.

Selon l'histoire de Marco Guazzo, qui donne une relation détaillée de l'événement, le capitaine Alvise Loredano a fait combiner à cette occasion deux processions différentes : une fête célébrée chaque année par la population orthodoxe de l'île et une cérémonie *ad hoc* dédiée à Saint-Marc. La procession réunit gens d'armes et ecclésiastiques, Grecs et Latins, patriciens et simples sujets. Le protagoniste de cette mise en scène était - encore une fois - la bannière de Saint-Marc. Celle-ci est escortée de la place centrale de la ville vers les navires vénitiennes ; puis l'insigne retourne de nouveau vers la ville, étant dirigée ensuite vers l'Eglise patriarcale. Après la célébration d'une messe solennelle « con suoni e canti in greco et in italiano », l'étendard poursuit son trajet vers l'Eglise de Saint-Marc, où l'archevêque de Négrepont la bénit « con gran cerimonia », avant de la remettre à Alvise Loredan. A son tour, le capitaine général confie *il gonfalone* à ses subordonnés et la bannière reprend ensuite la route vers la flotte vénitienne

« con tanti gridi d'humane voci et con tanti suoni di trombe et di tamburi e d'altri strumenti che tutto il Cielo, la terra et il mare ferono segno d'incomparabile allegrezza »¹⁹.

Toute la cérémonie a été donc organisée autour de l'étendard du saint patron de la métropole. L'insigne militaire semble donc accomplir, selon le témoignage de Guazzo, une sorte de pèlerinage aux centres spirituels de la ville, orthodoxes et catholiques à la fois. Après la bénédiction prononcée par les gens de l'Eglise, la bannière se retourne vers les navires vénitiennes, où elle est déposée solennellement sur la galère capitaine. Il semble que Saint-Marc assure en même temps la protection de la flotte de la *Serenissime* et la fidélité des sujets grecs envers Venise²⁰. Le dernier élément est important car, située *in visceribus locorum Turci*²¹, l'île de Négrepont était, au début de la guerre, l'une des plus vulnérables possessions vénitiennes.

Si l'on compare les deux cérémonies organisées en 1463 à Venise et à Négrepont on peut identifier quelques traits communs :

- l'effort d'identifier la lutte de Venise contre l'Empire ottoman à une véritable croisade. L'étendard utilisée par la *Serenissime* au début de la guerre n'en laisse le moindre doute : sur la bannière de Venise, à côté du lion de Saint-Marc, on a fait figurer la Croix et les paroles qui ont annoncé à l'empereur Constantin la victoire de Pons Milvius, pour souligner que le combat des Vénitiens est un combat pour toute la chrétienté. Les dirigeants de la République s'efforçaient ainsi de rejeter toutes les critiques exprimées par leurs adversaires à l'égard de l'intérêt vénitien pour la lutte contre les Turcs²².

- l'appel à la protection divine par l'intercession de la bannière de Saint-Marc. Carl Erdmann a montré que la figuration d'un saint sur les bannières militaires assure la protection du saint pour les fidèles²³. Le dossier rassemblé par l'historien allemand contient aussi quelques pièces justificatives pour le cas vénitien qui montrent que déjà vers l'an 1000 la

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

Cité utilisait les bannières sacrées dans ses actions militaires²⁴. En 1463 la cérémonie du départ de la flotte vénitienne vers le Levant avait déjà une longue histoire.

- la tentative du gouvernement vénitien d'attirer l'attention sur l'importance particulière du moment et la tentative de renforcer la cohésion politique vénitienne, tant dans la métropole que dans les possessions du Levant.

Après l'épisode de 1463, les sources vénitiennes restent muettes à l'égard de l'intervention des forces surnaturelles dans le déroulement des affaires humaines. Saint-Marc protège toujours la *Serenissime*, certes, mais il ne semble intervenir ni aux moments très difficiles de la guerre (la chute de Négrepont, par exemple), ni dans le cas des victoires vénitiennes, parce que, en dernier lieu,

« se questo stato (=Venise) è vegnudo a tanta grandezza, questo è processo per volonta de Dio, più che per nostro senno e per le nostre forze »²⁵.

Annexe

La procession religieuse de Négrepont (1463) racontée par *Historie di Messer Marco Guazzo*, Venise, 1545, pp. 2 verso-3 recto.

« I Signori vinitiani deliberarono la guerra contro Mahomet Imperatore de Turchi et per cio eseguire mandarono il Clarissimo loro Capitano generale dell'armata di mare Alvigi Loredano et drieto il gran Stendardo con l'insegna de San Marco et con l'arma della Catolica fede la Croce Santa nel isola di Euboia alla citta Calcidia detta adhora Negrofonte et ancho mandarono nella Morea il Mag<nifico> Bertoldo general Capitano della loro armata di terra. Il primo Maggio volse pigliare il stendardo il Clarissimo generale Loredano, Commemorazione molto honorata da greci et latini in la Citta et isola di Negrofonte havendo per loro Costuma tutti villani di quei luoghi con loro armi et con rami in mano carichi di verde frondichiamato il maggio andare alla Citta ogn'ano in tal giorno diverse loro canzoni cantando et la volonta del generale Loredano essi sapendo, tal mattina vennero tutti i villani del cadauno casale a dui a dui gridando gloria et vittoria sia a te San Marco Vangelista, drieto da questi era il Mag<nifico> Giovanni Dandolo con i baroni del isola et cittadini della terra et appresso seguiva il strenuo Giovanni Villeno famoso capitano con la sua condotta di cavalli i cinque cento et pedoni bene ad ordine, bene armati et tutti taliani, e dapoi questi i fanciulli cantando con rami d'Olivo andavano, seguiti da preti greci et caloieri di San Basiglio et i religiosi di San Francisco et di San Domenico et alle loro spalle erano l'Arcivescovo di Atene, Vicario del Patriarca, vestito in Pontificale et tutti i canonici et la Chieresia aparati come se usano alle processioni et questi et quelli cantando le letanie et

altre prece divine in greco et in latino esendo tutto tal ordine passato da presso la loggia della piazza et fatte debite riverenze al Clarissimo Alvigi Loredano ch'ivi era firmato col Mag<nifico> bailo Lunardo Calbo et altri patritii veneti, il piu sopracomiti de galee se aviarono alla marina, drieto da quei il Clar<issimo> generale con la sua compagnia anch'egli se aviò et giunti alla galea havea portato il gran gonfalone et quello tratto fuori d'una lunga cassa per le mani del Almiraglio, dell'armata con tutti i comiti delle galee fin al cospetto di tutta la processione portado in terra qual processione ancho regolatamente ritornando a Nigroponte aviossi alla Chiesa Patriarcale e canti in greco et in taliano, tutti andarono alla Chiesa di San Marco, qual era a rimpetto della loggia grande, ove dal detto Arcivescovo fu il gonfalone con gran cerimonie benedetto et con le proprie sue mani consignato al clarissimo Alvigi Loredano il sommo Iddio pregando che di felice vittoria il fesse degno. Qual hautolo con gran riverenza et contentezza, a gli sopracomiti lo diede nelle mani et cosi di novo se aviarono con la precessione regolatamente alla marina et giunti che furono alla capitana galea, in quella addrizzossi al loco diputato la tanto gloriosa insegna, con tanto sparare d'artelarie, con tanti gridi d'humane voci et con tanti suoni di trombe et di tamburi et d'altri strumenti che tutto il Cielo, la terra et il mare ferono segno d'incomparabile allegrezza ».

NOTES

- ¹ Radu Popescu, « Istoriiile domnilor Țării Rumânești », dans *Cronicari munteni*, éd. par Mihail Gregorian, introduction par Eugen Stănescu, I, Bucarest, 1961, p. 283 : « Întru aceste vremi, au făcut turcii vrajbă cu vinețenii și au trimis armada la Pogliia și la Curfos, și la Chefaloniiia, de au arsu și au luat mulți robi du pen sate, fiind mai mare peste corăbii Dulfîn-pașa și Hariatin pașa și ajungând la Curfus, unde era moaștele lui sfetii Spiridon, n-au putut face nimic, că de trei ori, în trei nopți, s-au arătat sfântul pașilor, în chip de călugăr, îngrozindu-i cu un toiag, și zicându-le că, de nu se vor întoarce, vor să să căiască; și ei, văzând aceasta, s-au întorsu la Țarigrad; iar pe cale multe răotăți au făcut ».
- ² Pour le problème du miracle au Moyen Age, voir les études rassemblées dans le volume *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, Paris, 1995. Pour le cas de la Valachie et de la Moldavie, voir Matei Cazacu, *Minuni, vedenii și vise premonitorii în trecutul românesc*, Bucarest, 2003, notamment pp. 54-70 et 84-99.
- ³ Par exemple, l'échec des Ottomans au siège de Scutari se produit « il giorno della ascensione della gloriosissima madre sempre vergine », voir *Historie di Messer Marco Guazzo*, Venise, 1545, p. 19 recto.
- ⁴ N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e siècle*, V (1476-1500), Bucarest, 1915, doc. XCVI, p. 87.
- ⁵ *Historie di Messer Marco Guazzo*, Venise, 1545, p. 19 recto : pour Mesih pacha, le « coupable » de la défaite ottomane était un « huomo armato a Cavallo che niuna arma offendere lo puotea ».
- ⁶ *Ibidem*, p. 18 verso. Une apparition semblable a eu lieu un siècle et demi auparavant pendant un combat entre une armée chrétienne et les infidèles à Smyrne. Le document a été publié par Nicolae Iorga, « Une lettre apocryphe sur la bataille de Smyrne (1346) », dans *Revue de l'Orient latin*, 3, 1895, pp. 27-31. Dans ce cas aussi l'intervention de Saint-Jean a eu lieu à un moment où les chrétiens semblaient vaincus.
- ⁷ N. Iorga, *Notes et extrait ...s*, V, doc. LXXVIII, p. 66.
- ⁸ *Ibidem*, doc. XCVI, p. 87, reproduit un passage d'une chronique vénitienne : « Dicesi como doppo s'intese da Turchi che, tutto il tempo che durò l'assedio, erano due homini di venerabile aspetto, che facevano di notte la guardia su le mura con facelle accese, e , quando la città era in pericolo di venire nelle mani de'Turchi, quelli essere venuti armati incontra agli nemici con minacievole faccia. Onde i

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

- Turchi, per quella visione spaventati, cedevano a quelli. Credete il vulgo che fosse l'immagine di Pietro, prencipe degli apostoli, et di Paulo ».
- ⁹ Domenico Malipiero, *Annali Veneti dall'anno 1457 al 1500*, Florence, 1843-1844, pp. 165-166 : « e sta visto in aere una gran pugna tra gran quantità de corvi e de avoltoj; de i quali, tra una sorte e l'altra, ne è sta sunadi 12 cara de morti; ma piu avoltoj che corvi ». Le fragment a été commenté par Paolo Preto, *Venezia e i Turchi*, Florence, 1975, p. 75.
- ¹⁰ Pio II (Enea Silvio Piccolomini), *I Commentari*, édition par Giuseppe Bernetti, I, Sienne, 1972, p. 217. Toutefois, il y a quelques différences entre le texte de Malipiero et l'ouvrage du pape. Le combat entre les corbeaux et les aigles s'achève avec la victoire des derniers et surgit dans le contexte d'une guerre entre les chrétiens.
- ¹¹ Domenico Malipiero, *Annali Veneti*, pp. 165-166 ; l'auteur vénitien confond Charles le Téméraire avec son grand-père, Jean Sans Peur.
- ¹² Girolamo Priuli, *I Diarii [Aa. 1494-1512]*, vol. II, édition par Roberto Cessi, Bologne, 1933, p. 14.
- ¹³ On peut ajouter aussi l'idée du rapport étroit entre le Saint-Siège et Venise. Au congrès de Mantoue, les ambassadeurs vénitiens soulignent que « <nos> fuimus semper obsequentes filii Ecclesie Sancte Romanorumque pontificum », voir G.B. Picotti, *La dieta di Mantova e la politica de' Veneziani*, Venise, 1912, doc. IV, p. 405.
- ¹⁴ Les Vénitiens voulaient éviter ainsi la situation du début du XV^e siècle, lorsque « nos soli, ab omnibus derelicti in bello diu cum eodem Turco mansimus maximis impensa et damnis nostris, sed omnia supportabilia visa fuere pro honore Christi, quoniam tunc non tam vicini eramus extremis periculis », cf. *Ibidem*, p. 405. L'ambassadeur du duc de Milan ajoutait à son tour que Venise « non volere comenzare per fare qualche asalto che da poy ley solla rimanesse a le botte in su la guerra, secondo dise gli intervenette al tempo de papa Eugenio et poi de papa Nicolai », *Ibidem*, p. 422.
- ¹⁵ Roberto S. Lopez, « Il principio della Guerra Veneto-Turca nel 1463 », dans *Archivio Veneto*, LXIV, s.V, 1934, p. 48.
- ¹⁶ Domenico Malipiero, *Annali Veneti*, I, pp. 11-12.
- ¹⁷ Edward Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton University Press, 1981, pp. 95-96.
- ¹⁸ Domenico Morosini, *De Bene Instituta Re Publica*, édition par Claudio Finzi, Milan, 1969, pp. 49-50, se fait l'écho de ceux qui considèrent à l'époque que la guerre était un moyen extrême et dangereux. Sur le débat entre les adversaires et les partisans de la paix avec l'Empire

ottoman, voir aussi Domenico Malipiero, *Annali Veneti*, I, p. 28, qui présente le discours des partisans de la guerre : « E sta opposto a quelli che voleva trattar de pase, che i è homeni di poco cuor, che i no ha speranza in Dio, e che i teme troppo della mala volonta del Duca de Milan e de Fiorentini ». Par contre, les partisans de la paix insiste dans leur argumentation sur les conséquences désastreuses de la guerre : « le borse de particulari è (*sic* !) vuote e le facultà destrutte; non ghe è danari da pagar refusura, ne da mantegnir l'armada; i galioti vien tumultuariamente a cridar a le scale; no ghe è modo da mantegnir 40 galie armade, non che quel numero si grandando che e necessario a tante potenzie », *Ibidem*, p. 109.

¹⁹ *Historie di Messer Marco Guazzo*, p. 3 *recto* ; cf. l'Annexe.

²⁰ Pour les rapports entre Vénitiens et Grecs voir Alain Major, « Un héritage de la quatrième croisade. Les Vénitiens à Nauplie et Argos au XVe siècle », dans le vol. *Pèlerinages et croisades. Actes du 118e congrès national annuel des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, 1995, pp. 290-292, qui souligne les bonnes relations entre les Latins et les Grecs. Pourtant, il y a des cas, notamment en Crète, qui semblent suggérer une perspective contraire, cf. Dimitris Tsouragakis, « Venetian Crete and the Myth of Novel Ideas », dans *Thesaurismata*, 31, 2001, pp. 43-64, notamment pp. 54-57. A son tour, l'histoire de Marco Guazzo souligne que ce fut la trahison d'un prêtre grec qui a permis aux Turcs la conquête d'Argos au début de la guerre de 1463-1479, *op. cit.*, p. 2 *verso*.

²¹ G.B. Picotti, *La dieta*, doc. IV, p. 406.

²² L'intervention des ambassadeurs de Venise à Mantoue est un écho de nombreuses critiques qui ont circulé à l'époque, cf. G.B. Picotti, *La dieta ...*, p. 407. Pour d'autres références, Ovidiu Cristea, « *Siamo veneziani, poi cristiani*. Some Remarks concerning the Venetian Attitude towards the Crusade », dans *Annuario. Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica*, 3, 2001, pp. 105-116.

²³ Carl Erdmann, *Alle origini dell'idea di crociata*, trad. par les soins de Roberto Lambertini, Spolète, 1996, pp. 25-48.

²⁴ *Ibidem*, p. 50, qui cite l'exemple de l'expédition de Pierre Orseolo en Dalmatie, en 1000, et l'action contre les Sarrasins de Bari (1003).

²⁵ Domenico Malipiero, *Annali Veneti*, I, p. 21.

ÉTIENNE LE GRAND ET LES SAINTS GUERRIERS DANS LA TRADITION POPULAIRE ET LES SOURCES NARRATIVES

Tudor TEOTEOI

Il y a plusieurs raisons qui m'ont poussé à choisir ce sujet. Tout d'abord, c'est que dans la personnalité d'Étienne le Grand sont mêlés de façon exemplaire les deux aspects qui sont inclus dans ce titre : le saint souverain et le culte des saints militaires. Ses victoires, ainsi que ses défaites, ses prouesses sur le champ de bataille ont inspiré son culte en tant que Grand et Saint (*Ștefan cel Mare și Sfânt*), forgé très tôt après sa mort, et ont fortement lié ce culte à celui des saints militaires.

« Après sa mort - raconte le chroniqueur Grigore Ureche - et jusque de nos jours, tout le monde l'appelle *Saint* (c'est nous qui soulignons - T. T.) voïvode Étienne, pas pour son âme, qui se trouve dans le mains de Dieu, car autrement il a été lui aussi un homme pécheur, mais pour ses faits de prouesse, que personne parmi les voïvodes ne les a accomplis, ni avant, ni après lui »¹.

Cette notion de sainteté s'inscrit, elle-aussi, dans le sillage de la tradition byzantine, qui attache la sainteté à la dignité impériale² en tant que telle, et, par multiplication, à chaque

souverain orthodoxe, mentalité prolongée et même renforcée après la chute de Byzance. Cette vision est bien différente par rapport à celle de l'Occident, qui a forgé le culte des Saints Rois, réservé seulement aux souverains, surtout aux rois jouissant de faveurs spéciales de la part de l'Église, grâce à leurs mérites particuliers quant à la religion chrétienne (comme la christianisation de leurs peuples, la sainteté de leur vie personnelle, etc.). Une situation très intéressante d'interférence culturelle est mise en lumière par l'espace riche en traditions latines et byzantines de la Transylvanie médiévale : dans certaines églises orthodoxes, comme celles de Crișcior et Ribița, on est surpris de rencontrer des représentations des Saints Rois de Hongrie : Étienne, Ladislas (Laszlo) Ier, ou Emmerich³.

À la base de ce culte de la sainteté d'Étienne le Grand se trouve le fait que le voïvode a réellement eu une dévotion particulière à l'égard de certains saints militaires, tels que Georges et Démétrius, mais aussi à l'égard de Procope, en faisant bâtir des églises dédiées à eux et liées à leur culte. Parmi eux, Saint-Georges a joui d'une faveur toute particulière. C'est dans cette direction que s'inscrit la protection spéciale accordée par le voïvode au monastère athonite de Zographou, mis sous le vocable du saint. Dans les sources byzantines et post-byzantines, le monastère est désigné aussi comme *moneston Boulgaron*, c'est-à-dire le monastère des Bulgares. Monsieur Petre Năsturel a eu bien raison d'affirmer que c'est exactement Étienne le Grand, suivi dans cette direction par ses successeurs au trône de la Moldavie, qui a fait de ce monastère la véritable lauré moldave au Mont Athos⁴, tout en arrachant ce rôle à la Valachie. Cela veut dire qu'il a remplacé ici la Valachie, pays placé dans un degré plus accentué de soumission envers le pouvoir turc et dont les voïvodes se

manifestaient fréquemment comme instruments de la politique ottomane dans la région.

Par ailleurs, P. Năsturel fait dans le même contexte la remarque suivant laquelle

« les princes valaques contemporains furent fréquemment les instruments de la politique de ses ennemis, les Turcs et les Hongrois ».

Une belle icône de Saint-Georges, gardée dans ce monastère et reproduite pour la première fois par Marcu Beza et ensuite par V. Căndea et C. Simionescu, aurait été offerte, dit-on, par le voïvode après sa victoire de 1475 sur les Turcs. Ceci était le signe de reconnaissance envers le saint patron, qui par ses prières et intercessions, ainsi que par ses actions, apportait une aide très précieuse au peuple chrétien de son pays dans son effort militaire contre le péril ottoman⁵. La Bibliothèque Nationale de Vienne possède un plus beau manuscrit slavo-roumain qui a sans doute appartenu au monastère de Zographou. Exécuté dans un monastère moldave, ce manuscrit est richement orné de titres et de vignettes polychromes, qui chatoient sous la profusion de l'encre d'or et d'argent, ainsi que des quatre portraits des évangélistes. Le plus important pour nous est toutefois le colophon, dont le texte précise que le voïvode Étienne fit copier cet Évangélaire par le moine Philippe et qu'il le fit relier en métal pour servir de prière à lui, à son épouse Marie, ainsi qu'à leur fils Bogdan dans son église, le monastère de Zographou,

«où est la demeure du glorieux martyr et porteur de victoire (*tropaiophoros*, mais le terme utilisé ici est le slave *pobedonosec*) Georges»,

le 23 août 1502 (7010)⁶.

On connaît d'autres manuscrits écrits en Moldavie et donnés par Étienne le Grand à Zographou, qu'il considérait toujours comme *son* monastère. Le premier est une *Praxis* (ou *Actes des Apôtres*) copiée en 1463 et conservé à présent en Russie. Viennent ensuite un codex slave conservé aussi en Russie et renfermant les *Propos ascétiques de l'abbé Dorothee*, offert à Zographou en 1475, un Tétraévangile slave calligraphié en 1492 par Teodor Mărișescu et trouvé à Moscou⁷.

Le premier document donné par Étienne le Grand au monastère de Zographou date du 10 mai 1466, établissant une donation annuelle de 100 ducats de Hongrie ; suivi par celui du 13 septembre 1471, émis « de son coeur pur et rempli de lumière ». Par ce dernier document, le prince assignait à l'infirmerie du monastère une offrande de 500 aspres par an⁸. Témoignage de la spiritualité hésychaste, le fragment que nous venons de citer se rencontre dans plusieurs documents du voïvode. Parmi ceux-ci, une mention à part méritent les trois documents délivrés le 12 mars 1488 pour la cathédrale de la métropole de Suceava, dédiée, elle-aussi, à Saint-Georges. Ces documents nous sont parvenus à travers leur traduction allemande faite par les autorités autrichiennes de Czernowitz en 1784. Chacun tient à préciser que sa donation était faite à la cathédrale « aus unserem Wohlwollen, reinem auch erleuchtetem Herzen »⁹. La même formule se rencontre dans la majorité des actes qui concernent le monastère de Voroneț, bâti par le voïvode en l'honneur du même saint militaire¹⁰.

Étienne le Grand a doté aussi le monastère de Zographou d'une paire de rhipidia en argent doré et qui ressemblent à ceux du monastère de Putna, travaillés en 1497 et décrits pour la première fois par O. Tafra¹¹. Les vicissitudes de l'histoire ont imposé que ces deux pièces d'orfèvrerie données au monastère athonite se trouvent à l'heure actuelle dans le

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

monastère Saint-Jean l'Évangéliste de l'île de Pathmos. Sur chaque rhipidion est gravé le même texte slave qui dit que

«Jean Étienne voïvode, par la grâce de Dieu prince du pays moldave, fils du voïvode Bogdan, a fait ce rhipidion pour l'église du saint et grand martyr Georges au monastère de Zographou de la Sainte Montagne. Le 30 juillet 6996» (=1488)¹².

Une autre icône de Saint-Georges se trouve dans le katholikon de Zographou, placée près de l'iconostase, sous un baldaquin sculpté. D. P. Bogdan¹³ a publié le texte russe qui accompagne le revêtement métallique exécuté au XIX^e siècle à Saint-Pétersbourg et où il est dit que cette icône représente Saint-Georges

« qui s'est montré en 1484 à Étienne le Grand, voïvode de Moldavie, qui rénova par la suite cette sainte demeure de Zographou ».

Si la date est correcte, l'année 1484 signifie la perte de Chilia et de Cetatea Albă, suivie par d'autres confrontations avec les Turcs pendant les deux années suivantes. D'autre part, si 1484 est vraiment marquée par la vision de Saint-Georges, qui se soit montré au voïvode moldave, il est bien difficile de mettre ce fait en accord avec la thèse d'un « blocage psychologique »¹⁴ qui ait imposé une sorte de paralysie aux actions guerrières d'Étienne. Autrement, il faudrait prendre en considération l'éventualité que le saint aurait pu conseiller le voïvode de mettre fin à ses actions militaires dirigées contre les Ottomans. Vu le silence total des sources quant à ce sujet, formuler une telle hypothèse serait une chose identique avec l'abandon de l'histoire au profit d'une sorte de métahistoire.

Et on sait par ailleurs que les luttes d'Étienne le Grand avec les Turcs ont continué jusqu'à l'accord de paix conclu en 1487.

Il y a, dans la Moldavie d'Étienne le Grand, d'autres églises dédiées à Saint-Georges, comme celle de Baia ou de Hârlău¹⁵. La plus connue en reste toutefois celle de Voroneţ. L'imaginaire populaire a forgé une légende assez détaillée sur les préliminaires de ce monastère et qui renvoie à la légende de Putna. À l'origine, il y avait plusieurs moines, très pieux et qui ont construit un monastère dédié à Saint-Laurent, à l'ouest du village Vicovul de Sus. Parmi eux se trouvait l'hiéromoine Daniel, « le plus pieux » et très doué dans la préparation de certains produits de travail manuel. Un jour, avec la permission de l'higoumène,

« sans laquelle il n'oserait faire aucun pas en-dehors du monastère (nous avons affaire ici au respect de la discipline nécessaire à l'intérieur du monastère, à l'obéissance envers le supérieur en tant que vertu cardinale de la vie monastique), celui-ci (c'est-à-dire Daniel) se rendit dans la ville de Siret pour vendre ses produits. Il s'y est attardé, non pas à cause du négoce, mais à cause de sa réputation, qui poussait tous les chrétiens des alentours à le solliciter pour obtenir secours de la part de Dieu ».

Du retour au monastère, et puni par le *proestos* à cause du retard, il prit la décision de se faire ermite, de se retirer donc en hésychaste dans un coin presque inaccessible situé aux alentours. Là, il a dressé son *kellion* (qu'on peut voire encore de nos jours à Putna) dans un lieu sauvage, où il y avait une vaste forêt, avec un grand nombre de rochers et un ruisseau en bas. Bref, un paysage qui rappelle la description faite au Mont Sinaï (avec le monastère de Sainte-Catherine)

par l'*Itinerarium Hierosolymitanum* d'Antoninus Placentinus (ou de Plaisance, aujourd'hui Piacenza, en Italie), vers la fin du VI^e siècle. Ici, dans son pauvre *kellion*, il a reçu la visite d'Étienne le Grand, qui s'était égaré pendant la chasse. Hébergé par le moine,

« il (le prince) a promis d'élever dans cet endroit un monastère qui allait recevoir le nom de Putna, d'après le ruisseau qui coulait dans la vallée d'en bas, et Dieu de l'aider dans toutes ses actions »¹⁶.

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

En ce qui concerne Daniel, on dit qu'il s'est établi dans un autre lieu désert et sauvage, car il fuyait le bruit des agglomérations humaines, comme presque tous les saints élus de la tradition byzantine.

Il s'est donc établi sur les bords du ruisseau de Voroneț, ou l'eau du Corbeau. Ici, il vivait toujours comme dans son *kellion* de Putna : en jeûne, prière, l'apprentissage de ceux qui venaient auprès de lui. Et c'est ici que Daniel a rencontré le voïvode Étienne le Grand après sa bataille avec les Turcs, à Valea Albă ou Războieni. Vaincu par les Turcs, dans sa détresse, Étienne a prié Daniel de le conseiller. Et Daniel lui dit de rassembler son armée, de recommencer la guerre avec l'ennemi, car il vaincrait à coup sûr s'il faisait promesse d'ériger une construction sur la place où ils se trouvaient alors. Étienne écouta le conseil

de l'ermite, vainquit les Turcs et fit bâtir sur la rivière du Corbeau un très beau monastère nommé Voroneţ, en signe de remerciement pour la victoire gagnée avec l'aide de Dieu¹⁷.

Ce même épisode est raconté avec d'autres détails pittoresques par le chroniqueur Ion Neculce. Selon sa version, après avoir fini ses prières, le père ermite a reçu le voïvode Étienne qui était vaincu par les Turcs, et l'a conseillé de ne pas abandonner le combat, car la guerre et la victoire étaient à sa portée, comme une garantie venue de la part de Dieu, mais à la seule condition de faire édifier un monastère dans ce lieu d'ascèse de l'ermite, monastère dont le patron devait être Saint-Georges. C'est ainsi qu'il a érigé le monastère de Voroneţ, dédié au saint¹⁸.

Ainsi, comme il a été déjà souligné, le fait de choisir Saint-Georges comme patron du monastère est d'une grande importance. Il s'agit d'un saint militaire, dont le concours dans la lutte contre les ennemis de la foi chrétienne était très précieux. C'est un thème très répandu dans l'historiographie du Moyen Âge chrétien. Aux dires de Richer de Saint-Rémi (fin du Xe siècle), mourir pour la patrie est une chose bien honorable, mais plus honorable encore est celle de mourir pour la défense des chrétiens¹⁹. Dieu dirige toutes les actions humaines, et nulle victoire ne peut être remportée sans son aide. À la mort de Louis V (986-987), le dernier carolingien, une assemblée d'États s'est assumée la mission de choisir entre Charles de Lorraine, l'oncle du roi défunt, et Hugues Capet (987-996), le fondateur de la nouvelle dynastie, élu avec le concours du puissant archevêque de Reims, Adalbéron. Conscient que seule l'aide divine pouvait lui apporter la couronne, Charles mettait tout son espoir en Dieu, en

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

invoquant la volonté du pouvoir céleste, car c'est la divinité qui dirige les choses de ce monde (*Sed Divinitas res mundanas determinans*)²⁰. Cette idée représente un lieu commun, un *topos* rhétorique de la littérature médiévale. La défaite était elle-aussi une conséquence de la colère divine, une punition du ciel pour les péchés des hommes, surtout s'ils étaient des chrétiens. Aux yeux des Byzantins, tous les malheurs abattus sur eux étaient dus à leurs péchés, et ces malheurs avaient de profondes motivations théologiques, que seul Dieu connaissait, par ses justes jugements (*krimasi hois monos ho Theos oide*)²¹. Un état d'esprit similaire est présent dans le Moyen Âge occidental. Un exemple édificateur a été remarqué par Gilles Constable, étant par la suite mis en relation avec l'espace roumain par Ovidiu Cristea, qui a fait un rapprochement du dialogue entre le roi Louis VII, à peine revenu en France après son expédition en Terre Sainte, et Bernard de Clairvaux, et la rencontre qui a eu lieu entre Étienne le Grand et l'ermite Daniel (Daniil Sihastrul).

Le thème du dialogue entre Louis VII et Saint-Bernard était l'échec de la II^e Croisade. Le roi pensait que Dieu avait abandonné les forces chrétiennes, tandis que Saint-Bernard adressait une remontrance au roi, car c'était lui qui avait cessé de mettre ses espoirs et sa confiance en Dieu. Le roi était donc coupable pour avoir mis sa confiance dans ses propres forces, plutôt que dans l'aide de Dieu (*plus sperabat de viribus suis, quam de Dei adiutorio*), qui l'avait puni pour cette arrogance (*frangit Deus omnem superbum*)²².

En ce qui concerne la rencontre entre Étienne le Grand et Daniel, il y a des nuances qui font certaines différences par rapport au dialogue entre Louis VII et Saint-Bernard. Tout d'abord, c'est la condition des protagonistes qui se rapproche, sans toutefois être identique. Puis, c'est le prince moldave qui

cherche Daniel, dans son ermitage. Ce dernier le met dans la situation de l'attendre, afin qu'il finisse sa prière. La situation d'Étienne était dramatique. Il se trouvait vaincu dans son pays, et poursuivi par ses ennemis, tandis que Louis VII avait participé à la croisade en Terre Sainte. Pour le roi, il s'agissait donc d'une lutte offensive. Cette fois, il l'a perdue, à cause de son arrogance, de sa faible croyance en Dieu. Il devait seulement changer d'attitude. Le prince moldave est tenu d'apporter une preuve concrète, matérielle de sa foi. Il se confesse à l'ermitte, car il est conscient de ses péchés. Il avait donc perdu la confiance et l'aide de Dieu. Mais il pouvait tout refaire et regagner l'assistance divine. La garantie était sa promesse d'élever un monastère dédié à Saint-Georges, après sa future victoire contre les Turcs. Cette victoire lui est assurée par l'ermitte, qui l'exhorte de réunir de nouveau son armée. L'attitude générale du grand voïvode a été de pleine confiance dans le secours venu de la part de Dieu. Font exception à cette règle générale ses quelques défaites, considérées par le chroniqueur et par lui-même comme une punition venue du ciel pour sa perte de confiance dans le pouvoir divin. Le *Letopiseț* du Pays de la Moldavie, rédigé par Nicolae Costin sous la forme d'une chronique d'histoire universelle, c'est-à-dire d'un chronographe, réitère la confiance du voïvode dans le fait qu'il jouissait de la protection divine dans toutes ses actions, sa conscience plénière que ses victoires sont dues à cette protection. La victoire remportée par Étienne sur son adversaire Radu le Bel, voïvode de la Valachie, est due « à l'aide de Dieu »²³ ; dans une autre bataille, celle de Războieni, le voïvode est tombé du cheval, mais

« Dieu lui a accordé sa protection, et il s'est sauvé sans aucune blessure »²⁴.

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

Même la fondation du monastère de Putna, sa nécropole, consacrée le 3 septembre 1470, a donné expression à sa conviction que ses victoires « lui viennent pas d'ailleurs, mais directement de Dieu »²⁵. Cette forte croyance en Dieu fait la différence entre Etienne et Louis VII de France, accusé par Saint-Bernard pour son attitude arrogante.

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

La rencontre entre le prince souverain et le saint moine qui vit dans une communauté monacale située dans une ville quelconque ou dans la capitale, dans une montagne sainte ou une autre place, mais le plus souvent dans le désert, s'inscrit dans le sillage d'une tradition byzantine dont les origines remontent jusqu'aux premiers siècles du christianisme. Dès le IV^e siècle, un moine catholique (ou orthodoxe, ce qui veut dire adepte du symbole nicéen de la foi) prédisait à l'empereur Valens, protecteur de l'arianisme, et qui partait contre les Visigothes, sa mort prochaine, chose qui allait s'accomplir lors de la bataille d'Andrinople (378)²⁶. Au XII^e siècle, un autre moine,

« totalement ermite et menant une vie de retraite dans les montagnes » (*pantos anachoretikos te kai oreios*),

prédisait la future destinée impériale de Manuel I^{er} Comnène (1143 – 1180), quoi qu'il n'ait pas été l'aîné des fils de Jean II Comnène (1118 – 1143)²⁷.

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

Moins d'une décennie après la mort de Grégoire Palamas, un synode de l'Église byzantine consacrait le triomphe de la mystique hésychaste et sanctifiait son grand défenseur, dont le nom est resté dans le syntagme qui marque la fusion totale entre l'hésychasme et la doctrine palamite. Pour la préparation du synode, tenu en avril 1368, et afin d'obtenir cette canonisation, le patriarche Philotheos Kokkinos (1353-1354 et 1363-1376) a rédigé lui-même un très long *Enkomion* de Palamas, qui pourrait être considéré plutôt comme sa Vie de saint (*Bios kai politeia*), vu le fait d'être traité en permanence en tant que saint par l'auteur. Mais ce n'est pas tout. Palamas y est en même temps un anti-Latin convaincu, ennemi des « latinophrones » de Byzance,

« un feu qu'on ne pourrait jamais éteindre de l'Empire des Rhomées »²⁸.

Son patriotisme est prouvé à la fois par la parole et l'action, à l'occasion de la visite rendue par Étienne Doušan au Mont Athos en 1347, donc seulement une année après que ce dernier ait pris l'initiative historique de la création du patriarcat et du

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

tsarat serbe, geste considérés comme un grave affront et un terrible coup porté à la suprématie byzantine dans le monde orthodoxe. La visite de Doušan, durant laquelle celui-ci a comblé les monastères athonites de toutes sortes de richesses et donations, a marqué le commencement de l'hégémonie serbe sur l'Athos, situation qui allait durer environ deux décennies. Au commencement de la même année 1347, le triomphe politique de Jean Cantacuzène, devenu empereur sous le nom de Jean VI, apportait aussi le triomphe de l'hésychasme palamite et portait Grégoire Palamas, le fameux défenseur des hésychastes et qui vivait alors comme moine à Athos, au sommet de sa gloire. Ce fait était très bien connu par le tsar serbe, qui a voulu mettre à son profit le prestige dont jouissait Palamas dans le monde orthodoxe. C'était bien le souverain serbe, durant son séjour athonite, qui est allé chercher Palamas.

« Et le chef des Serbes Étienne mettant lui-aussi pied à Athos - car cette misérable rébellion dirigée contre les Rhomées a fait que celui-ci soit devenu empereur d'un territoire important de l'Empire des Rhomées - donc c'est ainsi que celui-ci s'est rendu alors à la Sainte Montagne. Après avoir rencontré ce grand prélat, il a mené une conversation avec lui, car il désirait depuis longtemps entendre ses paroles, tellement grande était sa renommée. Tout d'abord, il a commencé par le prier, et de combien de moyens n'a-t-il fait usage pour l'attirer de sa part, et de combien de choses n'a-t-il dit pour le déterminer de se transférer dans son pays ? Mais, vu son manque de réussite en ce sens, il a trouvé un deuxième moyen d'action, auquel il a ajouté aussi la menace qu'il va conquérir Constantinople tout de suite et que le grand Palamas sera son envoyé auprès des deux empereurs. Mais cette question qui concernait une future mission confiée à Palamas n'était

qu'une dissimulation, et pas du tout la vérité de la situation. Car, après avoir acquis, sur la terre des Rhomées, une domination encore peu consolidée et ébranlée, il ne voulait pas du tout que ce grand Palamas demeure au pouvoir des Rhomées, celui-ci étant comme un feu vif de l'Empire, capable de rallumer de nouveau la flamme de la bienveillance de ses concitoyens²⁹. »

Le patriotisme byzantin de Palamas s'accordait parfaitement avec la pénétration des valeurs spirituelles de Byzance partout dans le monde orthodoxe du temps. Une place à part dans cette transmission du dernier byzantinisme parmi les autres peuples orthodoxes revient à Grégoire le Sinaïte. Ses attaches initiales au monde de l'Orient chrétien, pour errer finalement à travers plusieurs régions européennes de Byzance et puis de la Péninsule Balkanique – le Mont Athos y compris – lui ont apporté une assez grande célébrité dans les milieux orthodoxes de l'époque. Devenu fameux, il s'était établi finalement à Paroria, région située aux confins de l'actuelle frontière bulgare-turque.

Arrivé donc à Paroria, le maître Grégoire le Sinaïte se levait comme un soleil brillant pour ceux qui étaient engloutis par les ténèbres, et nourrissait à satiété du pain de la vie tous ceux qui y étaient affamés. Je ne me sens pas en état de raconter ici tous ses hauts faits ; car il est devenu une source inépuisable par la parole, l'action et la contemplation. Sa renommée s'est répandue partout dans la Grande Ville, dans la Thrace et la Macédoine, dans tout l'habitat des Bulgares et des régions d'au-delà du Danube et de la Serbie. Et des foules innombrables des élites sociales coulaient vers lui, désireuses de se rassasier directement de la source de ses enseignements éternellement vivants, et ils ont acquis vraiment tout ce

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

qu'ils voulaient. Grâce à lui, les montagnes de Paroria, désertes et inhabitées jusqu'alors, sont devenues peuplées, à tel point qu'elles furent remplies de troupes de moines qu'il avait consacrés de ses propres mains. En même temps, par des lettres merveilleusement édificatrices, il a fait que les empereurs de la terre, c'est-à-dire Andronic et Alexandre, Étienne et Alexandre, deviennent ses adeptes. De la sorte, le corps des moines a considérablement augmenté dans les territoires et les villes de ces souverains, par la vertu et l'enseignement du saint père Grégoire le Sinaïte. Et si tu l'avais vu, tu aurais pu croire qu'il s'agissait de la joie salvatrice d'une autre Montagne Sainte (c'est-à-dire d'une autre montagne sainte que l'Athos). Et la capitale des Bulgares est devenue une habitation de moines durant la vie de ce bienheureux maître spirituel³⁰.

Le don de la prophétie de Grégoire le Sinaïte était un signe indéniable de sa sainteté. Parmi d'autres, il a prédit que les empereurs de Byzance viendront le voir,

« à dessein de s'informer auprès de lui sur l'avenir ou plutôt pour le salut de leur âme ».

Peu de temps s'est écoulé et les empereurs des Romains sont arrivés à le voir. Il s'agit des deux empereurs : Cantacuzène (d'éternelle mémoire), et Jean (V Paléologue), qui régnaient alors. Et ils leur a annoncé tous ces événements futurs auxquels ils seront confrontés : l'apostasie, les scandales, les meurtres, les guerres civiles, les pièges, la domination des païens, les incursions et leur pillages, et de nouveau le rappel des croyants et la joie future pour les choses qui arriveront au moment annoncé par des signes, en conformité avec la parole du Seigneur Luc (L'Évangile selon Luc, 21, 28). Ces choses étant dites, il s'est retourné pour l'enseignement, en leur disant :

« Il est nécessaire que vous, même s'il s'agit de vous en tant qu'empereurs de la Terre, vous ayez toujours les yeux et l'attention dirigés vers l'empereur céleste, et que vous teniez sa loi comme sceptre céleste et accomplissiez, vous, avant tous les autres, ses saints commandements, et imitez, autant qu'il vous sera possible, toutes ses actions, ainsi qu'il est écrit (dans la Sainte Écriture) ... Vous voyez, ne soyez pas chagrinés à cause des choses tristes qui s'abatront sur vous, mais faites preuve d'endurance, afin que vous ayez dans les cieux aussi la couronne de l'empire qui vous est donnée par Christ, notre Dieu. »

Et en les voyant partir, il dit à Cantacuzène :

« Toi, tu seras conduit au monastère »,

et au Paléologue :

« Règne, toi qui n'es pas gouverné, et ne t'égaré pas : car ton règne sera long et faible, et portera en lui beaucoup d'hivers. Allez en bonne santé et paix ! »³¹.

Et c'est exactement selon cette prédiction que se sont passés les événements dans l'Empire byzantin durant la deuxième moitié du XIV^e siècle : Jean VI Cantacuzène a abdiqué (1354) pour devenir le moine Joasaph, tandis que son gendre, Jean V Paléologue, a eu part d'un long, mais assez difficile règne (1341 – 1391), confronté à des épreuves de toute sorte.

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

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

Dans la Russie médiévale de la même période, le pouvoir du prince de Moscou allait s'agrandir constamment. Son Église et idéologie politique se sont formées « sur le modèle byzantin »³². En 1299, le métropolite « de Kiev et de toute la Russie », Pierre, d'origine russe, avait abandonné son siège traditionnel de Kiev, ville détruite et ruinée par l'invasion mongole, pour s'établir à Vladimir, capitale de la principauté de Souzdal. Peu à peu, Pierre a pris l'habitude de visiter le prince de Moscou à Kremlin, où il est mort en 1326. Son successeur, le grec Théognoste, mort en 1353, a établi de façon définitive sa résidence à Moscou, fait d'importance capitale pour l'ascension de l'État de Moscou, devenu aussi le centre de l'Église orthodoxe russe, fortement enracinée dans la tradition de Byzance. Jouissant des faveurs du khan Uzbek de la Horde d'Or, Ivan Ier Kalita (=Escarcelle, 1325-1341) a conquis la ville de Vladimir, et a pris le titre de « prince de Vladimir et de toute la Russie »³³, c'est-à-dire de grand prince. Son petit-fils Dimitri (1359-1389) a eu la chance d'hériter cette situation, avec une Église fidèle et en évolution ascendante³⁴. À sa tête se trouvait le métropolite d'origine russe Aleksej (1353-1378), qui a joué à certains égards un rôle similaire à celui de Théoctiste (1453-1478) dans la Moldavie d'Étienne le Grand. Assez proche du rôle joué par l'ermite Daniel au temps d'Étienne le Grand se trouve la personnalité de Saint-Serge de Radonež. Hégoumène de ce monastère, dédié à la Sainte Trinité, Serge s'inscrit parmi les personnalités les plus vénérables de l'histoire ecclésiastique de la Russie. Confronté avec la rivalité des autres princes russes au sujet du titre de grand prince, Dimitri est entré en conflit avec Michel de Tver, beau-père d'Olgerd (Algirdas, 1341-1377), prince de Lithuanie, en s'attirant aussi l'hostilité du khan Mamaï de la Horde d'Or. Après un succès obtenu par Dimitri sur les

bords du fleuve Oka (1378), le khan mongole a préparé une grande expédition contre lui³⁵.

La *Vie* de Saint Serge, rédigée par son disciple Epifanij Premudryj, donne une description assez circonstanciée de ces événements, qui ont mis le prince en étroite liaison avec le saint. C'est le prince (donc le grand *knjaz'* Dimitri) qui est venu « chez le très pieux Serge » et lui a dit :

« Mon père, une grande détresse pèse sur moi et me donne des soucis ; j'ai entendu que Mamaï met sur pied toute son armée et se dirige vers la terre russe, en voulant détruire les églises que Christ même, avec son sang, les avait rachetées. C'est à cause de cela, saint père, que je te supplie d'adresser une prière à Dieu, car ce fait est un vrai motif d'inquiétude pour chaque chrétien ».

Et voilà la réponse du pieux moine :

« Vas contre eux, et avec l'aide de Dieu, tu les vaincras et reviendras sain avec les tiens. Il faut seulement que tu ne perdes pas la tête ».

Encouragé par ces mots, le knèz lui répondit :

« Si Dieu nous vient en aide grâce à tes prières, une fois rentré victorieux chez moi, je ferai édifier une église en l'honneur de la très vénérable Notre Dame, la Mère de Dieu, à sa vénérable Dormition, et je donnerai au monastère le règlement communautaire »³⁶,

ce qui voulait désigner les monastères dits *koinobia*.

En effet, le bruit s'est répandu que Mamaï vient avec ses Tartares, une grande et forte armée. Et le knèz, tout en

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

rassemblant la sienne, est parti contre eux. Les choses se sont déroulées selon la prédiction de Saint-Serge : en remportant la victoire, le prince a chassé les Tartares et s'est retourné sain et sauf avec les siens. Après, il s'est donné la peine de remplir la promesse faite au saint : de trouver un emplacement convenable, et d'y édifier une église. Après avoir trouvé cet emplacement, une belle église a été bâtie, dans un assez court délai. Honorée du nom de Notre-Dame, Mère de Dieu toujours vierge Marie, de sa vénérable Dormition, on a établi également son régime de vie en commun (*obšte žitie*).

« En qualité d'hégoumène de ce monastère, Serge installe l'un de ses disciples nommé Sava, qui avait été auparavant grand confesseur et père spirituel de la communauté des frères moines du monastère. Et celui-ci était un maître vénérable et plein de zèle »³⁷.

Avec plusieurs détails, ce même épisode est repris dans le chapitre suivant :

« Et un grand bruit s'est répandu, comme quoi, par la permission de Dieu et à cause de nos péchés, le knèz Mamaï de la Horde mit en mouvement une force redoutable, toute l'armée des sans-Dieu Tartares qui se dirigeait vers la terre russe. Et un grand chagrin affligea les gens (russes). Parmi ceux-ci il y avait aussi le knèz grand seigneur tout-puissant (*knjaz' že velikodrûžavnyj*), digne de louanges et porteur de victoire Dimitri (*dostohvalnyj i pobedonosnyj Dmitrej*), qui tenait alors le sceptre des terres russes. Et il est venu chez Saint-Serge, car il avait une grande confiance en son conseil, s'il lui imposait de sortir contre les mécréants sans Dieu : il s'était rendu compte de son être bienfaisant, qui était doué aussi du don de la prophétie. Après avoir entendu ces choses

de la bouche du grand knèz, le saint l'a fortifié aussitôt par ses prières et, en lui donnant sa bénédiction, il lui a dit : 'Seigneur mon maître, il est nécessaire que tu sois préoccupé du troupeau chrétien que Dieu t'a confié : vas contre les mécréants sans Dieu, et si Dieu te vient en aide, tu seras vainqueur et tu rentreras dans ta patrie sain et sauf et comblé de louanges'. À son tour, le knèz a dit les mots suivants : 'Mon père, si Dieu m'aidera, je fonderai un monastère dédié à la Sainte Mère de Dieu'. Après avoir dit ces choses, et ayant reçu la bénédiction, il s'est éloigné vite.

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

La lutte a commencé sous ces auspices, beaucoup de gens sont tombés, mais Dieu soutenant fortement le grand knèz Dimitri, porteur de la victoire, les Tartares païens ont été vaincus et complètement anéantis. C'est alors que ces malheureux ont senti le fléau et la fureur dirigée par Dieu contre eux, et ont pris la fuite en toute hâte. Les bannières porteuses de la Croix ont longtemps poursuivi les ennemis, et une foule innombrable de leurs guerriers ont été tués : quelques-uns ont pris la fuite blessés, d'autres sont tombés prisonniers. Le spectacle offert aux chrétiens a été merveilleux et la victoire admirable, grâce aux armes

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

qu'on pouvait voir tantôt brillantes dans l'éclat des rayons du soleil, tantôt rougies par le sang des étrangers, car on pouvait lire la victoire sur le visage des vainqueurs. C'est alors que la parole des prophètes est devenue réalité : 'Un seul homme chassait mille ennemis, et deux gens une foule innombrable'.

Remportant cette grande victoire contre ses adversaires barbares, le très digne de louanges et porteur du triomphe grand knèz Dimitri revient le visage souriant de joie dans sa patrie, et sans délai, il va au très saint hégoumène Serge, en guise de remerciements pour son bon conseil ; il glorifie Dieu le Tout-Puissant et adresse des vifs remerciements à l'hégoumène pour ses prières. Il confesse avec la pleine joie de son coeur toutes les choses qui se sont produites, en les mettant au compte de la miséricorde de Dieu, qui avait voulu cette heureuse issue. Et il fait un grand nombre de donations au monastère, car il voulait montrer ainsi à l'hégoumène sa bonne volonté de tenir sa promesse jusqu'au bout et d'agir tout de suite, c'est-à-dire d'ériger un monastère dédié à la Mère de Dieu, à l'endroit convenable pour la construction »³⁸.

Et Saint Serge de trouver cette place pour l'indiquer au grand knèz. La même procédure a été suivie par Etienne le Grand de Moldavie : selon la tradition conservée par les textes, il a érigé le monastère de Voroneţ à l'endroit voulu et montré par Daniel l'Ermite. Autre chose importante qu'on pourrait extraire de ces textes et que nous avons vue mise aussi en évidence par les sources byzantines, est celle que toute invasion des « païens » représente une punition de Dieu pour les péchés des chrétiens.

En dehors des traditions populaires, consignées par écrit dans leur écrasante majorité, d'une importance singulière

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

Vu mon manque de compétence dans le domaine de l'histoire de l'art, je ne m'attarderai point sur de tels sujets, mais je voudrais faire un éloge des choses recueillies par Teodor Burada à l'occasion de son voyage effectué à Athos en 1882. Nous dirons encore quelques mots seulement sur le monastère de Zographou, où Étienne le Grand est peint sur le mur du pronaos, car il a fait réédifier le monastère presque de fond en comble en 1502. À l'intérieur de l'église se trouvaient aussi les deux étendards du voïvode, assez connus, et qui représentent Saint-Georges : sur le premier, le saint est représenté à cheval, entouré par son troupaire avec des lettres coussues avec du fil à coudre, mais aussi avec du fil d'or et d'argent, tandis que sur le deuxième le saint est assis et tue le dragon situé sous ses pieds et deux anges lui mettent la couronne sur la tête. Une longue inscription slave est dédiée au saint en tant que porteur de victoire³⁹.

T. Burada a vu aussi une icône de Saint-Georges du temps d'Étienne le Grand qui était percée par des balles. Les moines du monastère athonite lui ont raconté une histoire liée à cette icône. Selon eux, lorsque le prince se trouvait à Bender, en Bessarabie, une guerre a commencé contre les Tatars, durant

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

laquelle le voïvode a subi une défaite. Il s'est retiré alors à l'ouest de la rivière de Prout (Prut, en roumain), où, s'enfonçant dans une forêt il est arrivé par hasard à Dobrovăț (dans l'actuel dép. de Jassy), localité où le voïvode a fait reconstruire un monastère. Étienne a commencé par s'incliner devant les icônes, mais fatigué par la route, il s'est endormi à l'intérieur de l'église. Pendant le sommeil, Saint-Georges s'est montré en songe en le demandant pourquoi était-il si épouvanté. Ensuite, le saint lui a dit :

« Prend mon icône et va vers Bahlui, car je t'aiderai à vaincre les Tatares'. Étienne s'est éveillé le lendemain et, en réunissant son armée dissipée, il a pris l'icône et s'est dirigé vers Frumoasa, où il a rencontré les Tatares, qui se trouvaient en route vers Jassy. La lutte a commencé tout de suite. En mettant l'icône face à l'ennemi (et devant son armée), il a remporté une brillante victoire et a chassé les Tatares au-delà du Dniestr (Nistru en roumain). Après, ceux-ci ont envoyé des émissaires à la cour d'Étienne, pour lui dire que ce n'était pas lui qui les avait vaincus, 'mais un jeune homme, qui est un digne empereur sur nous et sur vous'. Étienne a ordonné alors que toute son armée sorte pour être passée en revue et pour que les émissaires tatars puissent identifier le jeune homme qui les avait vaincus. Mais les émissaires n'ont réussi à identifier personne. Étienne a donné ensuite l'ordre d'ouvrir l'église, pour que les émissaires y puissent entrer. Une fois y entrés, ils ont fait un signe vers l'icône de Saint-Georges, en disant que c'était bien lui, le jeune homme représenté sur cette icône, qui les avait vaincu. »

Après cela, le voïvode a envoyé l'icône au monastère de Zographou, auquel il a dédié aussi les revenus des monastères de Dobrovăț et de Căpřiana⁴⁰. Il s'agit, bien sûr, d'une

légende, mais il faut remarquer que derrière cette légende se placent des détails historiques dont l'authenticité peut être vérifiée à l'aide des sources narratives et documentaires dont nous disposons.

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

Nous nous bornerons ici à deux détails, très proches l'un de l'autre, transmis par le *Letopiseț* de Grigore Ureche. Le premier concerne la vénération de Saint-Procope par le voïvode, et le deuxième se réfère à Saint-Démétrius. La victoire remportée sur Basarab Țepeluș à Râmnic, le 8 juillet 1481, jour destiné par le calendrier orthodoxe à la mémoire de St. Procope, est attribuée, à la lumière de cette tradition historique, au concours que ce saint militaire a donné à Étienne le Grand. Le voïvode en a été pleinement conscient car il a bâti plus tard l'église du village de Bădeuți, consacrée à Saint-Procope.

« On dit qu'à cette occasion Étienne voïvode a eu la vision du saint martyr Procope, qui courait en chevauchant au dessus des combattants et armé comme un brave chevalier, en venant en aide à Étienne voïvode et en insufflant du courage à son armée. Et on doit se fier à cette tradition, car une fois rentré comme vainqueur à son siège, le trône princier de Suceava, avec toute son armée et en grand triomphe, il a fait construire une église dédiée au saint martyr Procope dans le village de Bădeuți, église qui dure de nos jours encore »⁴¹

(c'est-à-dire à l'époque du chroniqueur, au XVII^e siècle, l'église étant plus tard détruite lors des hostilités de la première guerre mondiale). Le même chroniqueur souligne dès le

commencement de son récit de la bataille du 8 juillet 1481 qu'Étienne était sorti victorieux grâce à la miséricorde de Dieu, aux prières de la Mère de Dieu et de tous les saints, ainsi qu'au secours venu de la part du saint et grand martyr du Christ, Procope⁴².

Le souvenir du grand voïvode est resté vivant durant les siècles suivants, surtout dans les terres moldaves, et avant tout dans sa nécropole de Putna, en dépit des avatars subis par le monastère qui témoignent d'une histoire assez tourmentée. Un des grands métropolitains moldaves du XVIII^e siècle a été Iacob Putneanul (Jacques de Putna, 1750-1760, qui a fait revivre la belle et florissante période d'antan pour ce monastère. Étroitement lié à sa personnalité a été celle de l'érudit archimandrite Vartolomei Măzăreanu. À sa riche activité, ce dernier a aussi ajouté le Registre (*Condica*) des monastères de Voroneț et de Humor, et des essais littéraires tels que la *Passion et Miracles du saint et grand martyr Georges*, le *Règne d'Étienne voïvode le Brave*, le *fondateur du monastère de Voroneț*, ainsi que *d'autres saints monastères et églises*, d'où nous devons retenir l'épithète de « Brave », ou « Vaillant », appliqué à Étienne le Grand, et enfin, fait qui nous semble des plus importants, les *Passions du saint martyr Procope*⁴³.

L'aspect que nous venons de mentionner souligne une fois de plus les dimensions considérables prises par le culte des saints guerriers durant le règne d'Étienne le Grand. Nous voyons ce dossier sensiblement augmenté par l'activité de Vartolomei Măzăreanu⁴⁴.

Le deuxième exemple sur lequel nous voulons attirer l'attention dans ce contexte est puisé dans la même *Chronique* de Grigore Ureche. Elle attribue la victoire remportée par Étienne le Grand sur les Polonais, le 26 octobre 1497, à la

protection dont le voïvode a bénéficié dans ces circonstances de la part de Dieu, de la Sainte Vierge, ainsi que du saint et grand martyr Démétrius, commémoré par le calendrier orthodoxe le même jour : le 26 octobre.

Et après la victoire que la chance lui accorda en cette guerre, Étienne est rentré chez lui, à son siège de Suceava, en grande gloire et louanges, comme un vainqueur ; et il a bâti l'église au nom du saint martyr Démétrius, dans la cité de Suceava, église qui existe encore aujourd'hui. Il y a des gens qui disent que pendant la bataille qui a eu lieu alors, le saint martyre Démétrius se serait montré à Étienne voïvode ; le saint était à cheval et armé comme un brave, prêtant aide et donnant de l'entrain (de la hardiesse, du courage) au voïvode Étienne et à son armée. Et on peut accorder toute la confiance à ce fait, vu l'église richement décorée qu'il a fait construire et dédier à ce saint⁴⁵.

Cet épisode vient d'augmenter le dossier, déjà considérable, des miracles faits par Saint-Démétrius à travers l'histoire byzantine et celle du monde orthodoxe environnant. En parcourant les sources byzantines qui concernent ce sujet⁴⁶, nous avons déjà remarqué à une autre occasion⁴⁷ la ressemblance frappante entre le fragment cité de la *Chronique* d'Ureche et un passage d'un écrit « politico-historique » de Siméon de Thessalonique, le fameux métropolitain byzantin du XV^e siècle, dont l'oeuvre dogmatique et polémique a été assez connue et même publiée au Moyen Âge roumain. L'épisode raconté par Siméon de Thessalonique porte sur l'histoire assez tourmentée de la cité de Thessalonique entre les deux conquêtes de la ville par les Turcs, en 1387 et 1430. Après une première conquête en 1387, la ville fut reprise par l'Empire byzantin après la défaite subie par Bayezid à Ankara (le 28 juillet 1402),

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

pour tomber de nouveau, et cette fois-ci de façon définitive, sous la domination ottomane (1430). À un moment donné, quand le siège turc de la ville touchait à un point critique pour les défenseurs byzantins (le 6 mars 1426), Saint-Démétrius s'est montré et s'est fait remarqué par les assiégés : ceux-ci l'ont vu parcourant les remparts en chevalier guerrier, sur son cheval blanc, fait qui a découragé les Turcs et a stimulé les défenseurs dans leur combat⁴⁸.

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

Les études d'histoire comparée, réalisation évidente du passé, mais plutôt une tâche importante de l'avenir, restent à l'ordre du jour, pour mieux placer et apprécier les grandes vérités historiques, y compris celles qui ne sont pas encore découvertes. En vertu de son penchant particulier pour cette catégorie de l'histoire, bien qu'il soit assez restreint à première vue, le sujet que nous avons traité ici projette des lumières nouvelles sur une personnalité historique. Sous un éclairage nouveau, qui réunit des détails isolés ou restés presque inaperçus jusqu'à présent, la figure d'Étienne le Grand gagne en importance et dimensions, et nos connaissances historiques s'enrichissent sur plusieurs plans. Ces connaissances concernent non seulement une figure historique, un homme mortel comme les autres, mais avant tout des états d'esprit ou des mentalités qui ont une longue durée.

NOTES

- ¹ Gr. Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, édition par P. P. Panaitescu, Bucarest, Minerva, 1987, p. 64.
- ² G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996, pp. 159-166.
- ³ M. Porumb, *Dicționar de pictură românească veche în Transilvania. Sec. XIII – XVIII*, Bucarest, 1998, pp. 91 et 336. Dans les mêmes églises, on trouve aussi des représentations d'autres saints militaires, tels que Démétrius, Georges ou Théodore.
- ⁴ P.Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Rome, 1986, p. 183 (et n. 25, où l'auteur affirme que, grâce à Étienne le Grand, Zographou devenait « l'équivalent pour la Moldavie de ce que Kutlumus représentait pour la Valachie »).
- ⁵ M. Beza, *Urme românești în Răsăritul ortodox*, IIème édition, Bucarest, 1937, p. 36. Une autre photo chez V. Căndea et C. Simionescu, *Mont Athos. Présences roumaines*, Avant-propos par E. Condurachi, Bucarest, 1979, sans pagination (apud P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 187).
- ⁶ P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 188.
- ⁷ *Ibidem*, p. 187 (avec bibliographie).
- ⁸ *Documenta Romaniae Historica (=DRH), A (Moldavie)*, vol. II, Bucarest, 1976, doc. 176.
- ⁹ *DRH, A, III*, Bucarest, 1980, doc. 32-34 (pp. 53-56).
- ¹⁰ *Ibidem*, doc. 40, 51, 204 et 244 (pp. 75, 96, 369 et 435).
- ¹¹ *Le trésor byzantin et roumain du monastère de Putna*, Paris, 1925, p. 15 et pl. IX/33.
- ¹² P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 191, n. 49 (avec une riche bibliographie).
- ¹³ « Quelques témoignages des liens roumano-grecs sous le règne d'Étienne le Grand, prince de Moldavie », dans *Bulletin de l'Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen*, V, 1967, 1-2, pp. 120-128, ici p. 122. Pour les légendes athonites qui concernent des icônes roumaines miraculeuses, on pourrait consulter le travail du savant évêque de Roman Melchisedec Ștefănescu, « Despre icoanele miraculoase de la Athon de origine română », dans *Analele Academiei Române*, V, 1882-1883, pp. 217-219. Pour d'autres détails sur la même icône et la légende de Saint-Georges à Zographou, voir T. Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940, pp. 216 et 222, où l'auteur affirme avoir vu au

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

monastère, en 1935, une histoire en langue bulgare de cette icône, cf. P. Ș. Năsturel, *op. cit.*, p. 192, n. 52.

- ¹⁴ Maria Magdalena Székely, Șt. S. Gorovei, « 'Semne și minuni' pentru Ștefan Voievod. Note de mentalitate medievală », réédition dans le volume *Altfel despre Ștefan cel Mare*, Bucarest, Anastasia, 2004, pp. 137-156, ici p. 151.
- ¹⁵ *Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare*, București, 1958, p. 198, no. 24, et p. 95, no. 8.
- ¹⁶ Simeon Teodorescu-Kirileanu, *Faptele și vitejiile lui Ștefan cel Mare și Sfânt*, București, Casa Școalelor, 1943, p. 59 et suiv.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 63.
- ¹⁸ Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, éd. par G. Ștrempel, Bucarest, Éditions de l'Académie roumaine, 1982, p. 65 (ou l'éd. de Iorgu Iordan, Bucarest, ESPLA, 1955, p. 107). Le fragment fait partie de *O samă de cuvinte*, IV.
- ¹⁹ *Decus pro patria mori egregiumque pro christianorum defensionem corpora morti dare*, soulignait le roi Eudes (888-898) pour exhorter son armée engagée dans les combats avec les envahisseurs normands, encore païens à cette époque (Richer, *Histoire de France (888 – 995)*, éditée et traduite par R. Latouche, I, Paris, Les Belles Lettres, 1930, pp. 22-24 (1er livre, chap. 8).
- ²⁰ *Ibidem*, II, Paris, 1937, p. 140 (livre III, chap. 108) et p. 200 (livre IV, chap. 39 : *summam Divinitatem invocans*).
- ²¹ Ducas, *Istoria turco-bizantină*, édition par V. Grecu, Bucarest, Éditions de l'Académie, 1958, pp. 46, l.16-18, et pp. 48, l. 5-20. On pourrait multiplier ces exemples.
- ²² O. Cristea, « Ștefan cel Mare și Daniil Sihastrul. Notă asupra relației dintre prinț și omul sfânt în Țările Române », dans le volume *Altfel despre Ștefan cel Mare*, déjà cité, pp. 287-293.
- ²³ N. Costin, *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601 și de la 1709 la 1711*, édition par C. A. Stoide et I. Lăzărescu, préface par Gh. Ivănescu, Iași, Junimea, 1976, p. 116.
- ²⁴ *Ibidem*, p. 121.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 111.
- ²⁶ G. Dagron, « Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451) », *Travaux et Mémoires* (= TM), IV, Paris, 1970, p. 229-276, ici pp. 247-248. L'anecdote se trouve chez Sozomène, voir l'édition établie par J. Bidez et dirigée par G. Chr. Hansen,

Kirchengeschichte, Berlin, Akademie-Verlag, 1960, VI, 40, 1, pp. 301, l. 1-7.

- ²⁷ I. Kinnamos, *Historia*, édition par A. Meineke, Bonn, 1836, pp. 23-24.
- ²⁸ *Encomion Gregorii Palamae*, édition par J. P. Migne, *Patrologia Graeca* (= PG), t. 151, col. 615. Discussion chez G. Soules, « Ho tsaros Stephanos Dousan kai to Hagion Oros », dans *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon* (= EHBS), XXII, 1952, pp. 92-93.
- ²⁹ *Encomion Gregorii Palamae*, édition par D. G. Tsames, *Philotheou Konstantinoupoleos tou Kokkinou Hagiologika erga, I (Thessalonikeis Hagioi)*, Thessalonique, 1985, chap. 82, pp. 519-520.
- ³⁰ Fr. Halkin, « Deux vies du saint Maxime le Kausokalybe », *Analecta Bollandiana*, 54, 1936, pp. 38-112, ici pp. 90-91.
- ³¹ *Ibidem*, chap. 20, p. 93, l. 4-5.
- ³² Al. Eck, *Le Moyen Âge russe*, Paris, 1933, p. 130.
- ³³ Fr. Dvornik, *Slavii în istoria și civilizația europeană*, Bucarest, All, 2001, p. 194 et suiv.
- ³⁴ D. Obolensky, *Un Commonwealth medieval : Bizanțul*, Bucarest, Corint, 2002, p. 287 et suiv.
- ³⁵ Fr. Dvornik, *op. cit.*, p. 196.
- ³⁶ *Žizn' i žitie Sergija Radonežskogo*, édition, commentaire et illustration par V. V. Kolesov, T. P. Rogožnikova et T. A. Lisovaja, Moscou, Éditions Sovetskaja Rossija, 1991, pp. 77-78.
- ³⁷ *Ibidem*, p. 78.
- ³⁸ *Ibidem*, pp. 78-80.
- ³⁹ Du dernier (c'est-à-dire du second) de ces étendards a parlé aussi Charles Bémont, en s'arrêtant sur Michel le Brave et Étienne le Grand, « dont les soldats du général Sarrail ont récemment retrouvé l'étendard dans un monastère bulgare du mont Athos » (« Introduction » au livre de N. Iorga, *Histoire des relations entre la France et les Roumains*, Paris, Payot, 1917, ici N. Iorga, *Histoire des relations roumaines*, Anthologie et édition augmentée par Fl. Rotaru, Bucarest, Semne, 1995, p. 8).
- ⁴⁰ T. Burada, *O călătorie la Muntele Athos*, Iași, 1884, pp. 36-38.
- ⁴¹ Gr. Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, édition par P. P. Panaitescu, Bucarest, 1955 (puis 1958), Bucarest, Minerva, 1987, p. 49.
- ⁴² *Ibidem*, p. 48.
- ⁴³ S. Reli, « Un manuscrit inédit al lui Vartolomei Măzăreanu : *Slujba și Patimile sf. m. Procopie (1779)* », dans la revue *Candela* de Czernowitz (en roum. Cernăuți), XLIX, 1938, pp. 81-89.

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

- ⁴⁴ S. Porcescu, E. Cozărescu et ensuite I. D. Lăudat, dans les pages de la revue *Mitropolia Moldovei*, XXXVII, 1961, 7-8, pp. 569-572 ; XXXVIII, 1962, 3-4, pp. 193-202 et XLII, 1966, 7-8, pp. 543 – 549.
- ⁴⁵ Gr. Ureche, *éd cit.*, pp. 58-59.
- ⁴⁶ P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I (*Le texte*), II (*Commentaire*), Paris, 1981; Ioakeim Iberitou, « Ioannou Staurakiou Logos eis ta thaumata tou Hagiou Demetriou », *Makedonika*, I, 1940, pp. 324-376, ici p. 370, l. 32-33 ; V. Tăpkova-Zaimova, « Quelques représentations iconographiques de Saint Démétrius et l'insurrection des Assénides – première scission dans son culte 'œcuménique' », *Byzantinobulgarica*, V, 1978, pp. 261-167 ; T. Teoteoi, « Civilizația statului Asăneștilor între Roma și Bizanț », dans le vol. *Răscoala și statul Asăneștilor*, Bucarest, 1989, pp. 70-102, ici pp. 92-95.
- ⁴⁷ T. Teoteoi, « L'Hagiographie et le culte des saints au Moyen Âge roumain », dans *Septième Congrès International d'Études du Sud-Est Européen (Thessalonique, 29 août – 4 septembre 1994)*, *Rapports*, Athènes, 1994, pp. 603-638, ici p. 620.
- ⁴⁸ *Politico-historical Works of Symeon of Thessalonica (1416/17 to 1429)*, édition par D. Balfour, Vienne, 1979 (*Wiener Byzantinische Studien*, XIII), p. 62. Sur la *mesiteia* de St. Démétrius, voir aussi *Ibidem*, p. 43, l. 25 ; p. 54, l. 12 ; p. 61, l. 22 ; p. 63, l. 22 etc. ; la mort de Mahomet I^{er} (1413-1421) est considérée comme le résultat d'une action de St. Démétrius en faveur des Byzantins, p. 52, l. 5-7.

THE ARPADIANS AS CROATS: VENERATION OF RULER SAINTS IN THE DIOCESE OF ZAGREB AT THE TURN OF THE EIGHTEENTH CENTURY

Marina MILADINOV

In Central-European medieval and early modern history, the cult of royal saints was specifically linked to the assertion of statehood, since they represented a fusion of earthly and heavenly powers with a strong territorial/national touch.¹ In Hungary, it has been observed that the veneration of male canonized members of the house of Árpád (King Stephen, Prince Emeric, and King Ladislas) typically experienced a particular resurgence in times of crisis. One of these moments came at the turn of the eighteenth century, when Habsburg absolutism had reached its pinnacle.² It is particularly interesting that the cult of the three Arpadian saints experienced a boom in Croatia at the same time, even though in many respects Croatian-Hungarian relations were far from at their best.

Let us turn back to the eleventh century for a moment in order to survey briefly the beginnings of this cult in Croatia. In 1089, after the death of his brother-in-law Zvonimir, Ladislas seized the Croatian crown and, two years later, founded the Zagreb bishopric, dedicating the new cathedral to King

Stephen.³ Evidently, he used the cult in order to corroborate his right to rule, just as he had cleverly done in 1083 with the series of canonizations, the first ever in Hungary, in which a prominent place among the new saints was given to King Stephen, who thus “confirmed” with his heavenly authority Ladislav’s own, heavily contested succession to the throne.⁴ Ladislav was himself canonized in 1192, during the reign of Béla III.

The cults of Stephen and Ladislav, as well as Stephen’s son, Prince Emeric, were present in the diocese of Zagreb throughout the Middle Ages, since it formed a part of the Hungarian ecclesiastical organization. While Marija Mirković has given a fine survey of visual sources related to the veneration of the three royal saints in Croatia, a broader Hungarian background was supplied by Ernő Marosi.⁵

The cult of royal saints in Croatia began to experience a particular resurgence in the seventeenth century within the framework of Counter-Reformation and the wars of liberation from the Turks. In 1641, Juraj Rattkaj Velikotaborski (Georgius Rattkay de Nagy Tabor) held a speech in honor of St Ladislav in Vienna in 1641 in which he recalled the golden times of Hungarian national history (which ended with Johannes Corvinus).⁶ The edition of his *Memoria regum et banorum regnorum Dalmatiae, Croatiae et Slavoniae inchoata ab origine sua et usque ad praesentem annum MDCLII* from 1652, to which both speeches are attached, bears an interesting two-page etching by a certain G. Šubarić: on one side, there is an image of the young Ferdinand IV on a horse, with a Christian army starting to do battle with the Turks in the background and a cross in the upper right corner with an inscription: *In hoc signo vinces*. On the other, there are ten smaller images showing Croatian ecclesiastical dignitaries and three royal saints of Croatia: Budimir, king and apostle of

Dalmatia, Croatia, and Slavonia; Ivan, son of Gostumil, king of Croatia; and Gotschalk, king of Slavonia and martyr.⁷ The message is quite clear: the Habsburgs are expected to drive the enemy from the sacred Illyrian soil.⁸ But the fact that the three royal saints who grant their heavenly authority to this sacred endeavor are imaginary characters reveals another interesting aspect: that the lack of indigenous royal saints for the assertion of statehood and territory was felt particularly acutely in those times of crisis. The selection points at the genealogy adopted by Croatian historians of the sixteenth and seventeenth centuries: Antun Vramec (1538-1587) and Ivan Tomko Mrnavić (Ioannes Tomcus Marnavitus, 1580-1637), the latter notorious today for his tendency for historical falsifications.⁹

The cult of the Arpadian saints, particularly that of St Ladislav, became especially prominent in the last quarter of the century. It was promoted primarily by the bishops of Zagreb. Thus, the relics of St Ladislav, which were first mentioned in an inventory of the cathedral in 1394, were placed in a new casket of gilded silver in 1690 during the episcopacy of Aleksandar Ignacije Mikulić,¹⁰ while the so-called mantle of St Ladislav, which had been donated, according to tradition, to Augustin Kažotić, the bishop of Zagreb (1303-1323) by the Hungarian king Charles I Robert,¹¹ was mentioned in 1693 among the relics and afterwards probably deposited in the new altar of the saint.¹² In the visual arts, it is significant of Croatian representations of Ladislav that he is almost always shown as a crowned king in armor, loosely covered with an ermine-lined royal mantle. He is wearing a sword at his belt and holding a battle axe in his hand as the main attribute. This iconographic type was developed in Hungary from the late fourteenth century onwards, in parallel with the rise of the cults of other military saints, such as St George and the

Archangel Michael. In seventeenth-century Croatia, which was plagued by Turkish incursions, Ladislás's role as *defensor indefesus* and *athleta patriae*, as he was described in the late medieval Hungarian *Historia rhythmica*, naturally stepped into the foreground, all the more so because Ladislás's warfare with the Cumans was reinterpreted in the new context of the war of liberation from the Turks.¹³ Another prominent attribute of St Ladislás was a shield with the heraldic symbol of the double cross (*crux duplicata*).¹⁴ Moreover, it was characteristic that he never appeared alone, but was always grouped together with one or two of the other saints of the Arpadian dynasty, Stephen or Emeric, and in this they were regularly represented as men of different ages (Stephen as an old man, Ladislás as mature and virile, Emeric as a beardless youth), something which at times can appear as analogous to the representation of the Magi.¹⁵

However, the second half of the seventeenth century witnessed a shift in the visual representation of Hungarian holy rulers in the diocese of Zagreb, particularly that of St Ladislás. By the end of the century, this saint had already been intricately linked with Croatian history, almost to the point of breaking with his Hungarian origins. This development coincides with the baroque renovation of sacral buildings and altars, which took place after the Turkish devastations and the great fire of 1624 in Zagreb Cathedral, but only roughly. It can be observed that the new main altar, which was commissioned by Bishop Franjo Ergeljski and constructed in 1631/32, still contained only the Hungarian coat of arms, placed at the foot of the Virgin, at whose side stood the two Hungarian kings.¹⁶ The altar of St Ladislás from 1688-91, however, shows significant changes in this respect.

The altar was originally situated in the northern side apse, as a counterpart to the altar of the Virgin Mary in the southern

apse. Both later fell victim to the “cleansing” of the cathedral interior of its baroque inventory, which took place at the end of the nineteenth century at the instigation of Bishop Josip Juraj Strossmayer and under the supervision of the architect Hermann Bollé. While the altar of the Virgin Mary has been almost completely lost, that of St Ladislav could be largely restored and is today preserved in reconstruction at the Zagreb Municipal Museum (Muzej grada Zagreba), together with a panel and some sculptures at the Museum of Arts and Crafts (Muzej za umjetnost i obrt).¹⁷ It is a traditional gothic winged altar, richly ornamented with polychrome and gilded wooden sculpture, commissioned by Bishop Aleksandar Ignacije Mikulić and *canonicus* Ivan Znika “in the likeness of the great altar” (the aforementioned main altar from 1631/32) and created by sculptor Johannes Kommersteiner and an anonymous painter, possibly Bernardo Bobić.¹⁸ Two large gilded wooden statues of St Ladislav (**ill. 1**) and St Emeric (**ill. 2**) were originally standing at the sides of the central figure of the Virgin Mary, but it is the cycle of panel paintings that is of particular importance in accentuating the “Croatian” links between King Ladislav, the bishopric, and the Croatian crown. Ten panels out of twelve have been preserved, and they reveal an interesting combination of a general iconographic scheme and specific Croatian motifs. The scenes are as follows:

On the inside (wings open) (the narrative cycle apparently starts from the lower right):

1. Lower-right: Ladislav prays at Mary’s altar of Nagyvárad, levitating in front of the amazed spectators.

2. Lower-left: Before the battle with the infidels (Cumans?), Ladislav prays on the battlefield that his soldiers may be relieved from starvation; a herd of stags and oxen appears miraculously. (**ill. 3**)

2. *Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne*

3. Upper-right: Battle against the infidels: Ladislav fights in armor, while golden coins, which the enemy throws at the feet of his army in order to confuse or bribe it, turn into stones.

4. Upper-left: King Ladislav hands over a monstrance and church vessels to the first bishop of Zagreb, Duh, showing his role as the apostolic king.

On the outside (wings closed)

5. Lower-right: Ladislav acts as the protector of widows, orphans, and the poor; some interpretations identify the kneeling woman as the widowed queen Jelena pleading with her brother-in-law for help.

6. Lower-left: Representatives of Croatian nobility offer the three coats of arms of Dalmatia, Croatia, and Slavonia to King Ladislav, while Queen Jelena is standing next to him, dressed in royal robes. Apparently, Croatian noblemen plead with Ladislav to unite the three kingdoms. (ill. 4) (detail: ill. 5)

7. Upper-right: Ladislav meets a deer; there is a cathedral in the background. This image has been interpreted as linked to the building or renovation of Zagreb Cathedral and it is the only one on the outside of the altar on which Ladislav does not wear a crown. It is slightly reminiscent of the miraculous episode at Vác, described in a fourteenth-century Hungarian chronicle, but possibly older: when King Géza was returning from his coronation together with his brother Ladislav, they had a vision of a deer with antlers full of burning candles, which sprang into the Danube after indicating the location where a monastery should be built. Here we can put forward the hypothesis that, in our case, this legend might have merged with the tradition of the foundation of the Zagreb bishopric.¹⁹

8. Upper-left: The architect shows his plans for the cathedral to the king.

Fixed paintings on the outside:

1. Ladislas gives alms to the poor.

2. Bishop Duh offers the Croatian crown to Ladislas. It is interesting that in Hungary Ladislas was also frequently shown as being crowned by the representatives of both secular and ecclesiastical orders, in connection with his questionable succession to the throne and the assertion of his legitimacy or *idoneitas* to rule.²⁰ (ill. 6)

Let us now briefly reflect upon the iconographic order of images and their interpretation. It is striking that all the images on the inside of the altar (that is, those that were shown to the public only on festive occasions) displayed scenes from the Hungarian legend of Ladislas – that is, non-Croatian scenes that belonged to the general iconographic scheme and were present in other regions as well. On these images, Ladislas does not wear the crown: he is dressed only once in full armor and three times in a red buttoned jacket or a red gown with partial armor and a royal mantle; he bears his two-edged battle axe, but is bare-headed. On the other hand, the outside of the altar, which was always visible, contained only images related to Croatia, except for the one with an unidentified topic (bare-headed Ladislas meets a deer). Unless we accept that this panel was likewise linked to the building of Zagreb Cathedral, we should presume that some panels were perhaps misplaced during the transferal of the altar (we know from old descriptions of the altar that two images have been lost, and the first scholarly reconstruction of the altar in 1925 had a different order of panels; in any case, the composition must originally have been consistently divided between the inside and the outside).

Several authors have connected this Ladislav iconography to the influence of poet and historiographer Pavao Ritter Vitezović (1652-1713). This presupposition can be further sustained by the fact that he was in close relations with both Mikulić and Znika, the two commissioners of the altar.²¹ However, the scope of these scholars was primarily art-historical and thus they did not enter more deeply into the question of Ritter's political background or his writings, which indeed offers significant clues to the image of King Ladislav in Croatian episcopal and lay erudite circles.

Vitezović was a member of the family that had obtained the status of Croatian-Hungarian nobility and a coat of arms from Emperor Ferdinand III for their service against the Turks. He spent his youth in extensive traveling and studies and then devoted himself to literature and historiography. His laudatory poems brought him fame and introduced him to high political circles. From 1681, he was active in politics, and in 1686, Croatian estates appointed him to the office of *agens aulicus* at the Imperial court in Vienna.

Throughout the 1680s and 1690s, Vitezović was writing patriotic poems and pragmatic historiography about Croatia, with a special emphasis on its bravery during the Turkish wars and the tragic nature of its territorial losses. The breaking point, however, was the year 1699, when Emperor Leopold signed the peace treaty at Carlowitz: stretches of territory that were considered Croatian were regained from the Turks only to be incorporated in the military zone, and this was largely felt to be an act of injustice in terms of Croatia's role as a bulwark of Christianity. In response to this, Ritter Vitezović devoted himself with particular zeal to the task of proving Croatian greatness and independence in the past.

For some time his efforts remained within the scope of the heroic epic, historiography and historical descriptions of the Croatian territory. In 1703, however, internal Croatian circumstances became favorable to him, since the episcopal see of Zagreb and the Croatian *ban* (governor) were now both his friends. This may have been the trigger in his adopting a new strategy and publishing the work that is of primary interest to us: *Natales divo Ladislavo regi, Slavoniae apostolo restituti*.

As announced in its title, Vitezović wanted to restore to King Ladislav his true origins. However, in fact, his purpose was to give Ladislav back to the Croats, as revealed in an epigram added at the end of the work and written by Georgius Andreas Gladich, in which “a patriot speaks to a patriot about the return of the saintly patriot”. In other words, the 49 pages serve to prove, with the aid of numerous sources and the historiographical works of other authors and, above all, a great amount of fantasy and courage, that St Ladislav in fact originated from a Croatian noble family and was born in the town of Gorica, south of the Kupa river. The reasoning continues that the father of Ladislav, Béla, was a Croatian king, while his grandfather Mihály, son of Taksony (Toxus), was not Géza's brother, but rather Mihovil, whom Venetian sources mention for the period around 920 as *dux Sclavorum*. In brief, a whole branch of the Arpadian dynasty was in fact Croatian.

After referring to various authorities, Vitezović eventually summarizes his arguments in 19 points, ranging from arbitrary etymology and intentional misunderstanding of the documents to iconographic interpretations.

For example, point 10 speaks about the double white cross in the red shield which Ladislav often holds in his left hand and which, according to Vitezović, the king brought from his homeland, Slavonia, and gave to the Hungarians who used it

thereafter in his memory.²² In this interpretation, virtually all or at least most seventeenth-century representations of Ladislas would prove his Croatian origins.²³

Moreover, in point 8, Vitezović argues that the battle axe with which Ladislaus is usually depicted is a typical weapon of the Croats from ancient times called *pelta*, or colloquially *balta* or *bradvica*. Hungarians did not use this type of weapon; they used *hastae* (spears).²⁴ Thus, he clarifies the issue of the other main attribute of the saint in Croatian as depicted in visual representations.

Another interesting point is point 11, in which he speaks of an ancient coin of Slavonia that was minted during the reign of Ladislas's father, Béla. On the obverse side, one can see the double cross being adored by a king and a queen, above whose heads there are written the letters S and R (meaning *Slavoniae Reges*) and, in the uppermost section, a star and the moon. These were, according to Vitezović, symbols of ancient Illyricum, for which he created an allegedly "authentic" coat of arms in his *Stemmatographia sive armorum Illyricorum delineatio, descriptio, et restitutio* (1701).²⁵ On the reverse of the coin, there is a marten in the act of running, which is a Slavonian heraldic symbol.²⁶ (ill. 7)

This point gains particular significance with respect to the above mentioned panel from the St Ladislas altar that shows noblemen offering the three coats of arms (Dalmatia, Croatia, and Slavonia) as a sign of allegiance to the king. That is, it reveals a slight inconsistency with the usual way of presenting Slavonian coats of arms. It does not quite match: instead of a marten, there are three dogs in the act of running.²⁷ An answer to this puzzle can be found in the *Stemmatographia*. It is the coat of arms of *Slavonia Danubiana*, which is one of Vitezović's inventions. Could it be that the author of the

iconographic cycle, in collaboration with our imaginative historiographer, wanted to emphasize the fact that Ladislav could only accept the allegiance of that part of Slavonia which was not his homeland, thereby implying that in fact the *Slavonia moderna* (as he calls it in the *Stemmatographia*) was his homeland? Clearly, Vitezović made use of the fact that the heraldic collections of the time, such as the so-called *Fojnički grbovnik* and probably also the *Ohmučevićev grbovnik* (meanwhile lost), had introduced the tripled symbol of the marten that rather resembled a dog, and he doubled his Slavonia accordingly.²⁸

The question that immediately imposes itself is, why did Vitezović try so hard to establish the Croatian origins of King Ladislav? Scholars have offered various suggestions. Vjekoslav Klaić, for example, was of the opinion that he did not want to admit to the fact that Ladislav had acquired Croatia as a Hungarian king, which would have implicitly confirmed a loss of independence and subjugation to the Hungarian crown.²⁹ Instead, the annexing of Croatia is interpreted as an internal Croatian affair and an act of distinction: in his *Natales*, Vitezović explains that Ladislav joined Slavonia to Hungary only in order to distinguish the latter, in the same way as Jagello annexed his Duchy of Lithuania to Poland.³⁰ In this respect, it is highly significant that the panel with the coats of arms shows Ladislav wearing a neutral baroque crown instead of the Hungarian one.³¹

A complementary explanation is that of László Szőrényi, whose analysis of this work through the prism of Croatian-Hungarian antagonism at the time of its composition proclaims Vitezović to be a proto-nationalist, loyal to the Austrian absolutist court, whose hostility towards Hungary and the spirit absorbed from Count Marsigli led him to view the

independent Hungary of Rákoczy as a “corpse ready to be freely disposed of”. He was now inviting Leopold I to an Austro-Croatian union, hoping that Croatia would thus regain possession of its complete territory.³²

The last quarter of the seventeenth century was indeed marked by a radical change in Croatian-Hungarian relations. Two main phases of this have been identified.³³ The first phase can be identified as the period from the election of Nikola Zrinski as the Croatian ban (1649) until the defeat of the Zrinski-Frankopan conspiracy (1671) and is characterized by close cooperation between the Croatian political elite and Hungarian magnates; the policy is decidedly non-nationalist (almost unionist) and anti-Habsburg. After the defeat of the conspiracy, however, a gradual alienation of the Croatian estates from Hungary and a development of unquestionable loyalty to the Habsburgs can be observed; while Hungarian policy remains populist, the Croatian one is outspokenly elitist and looks to the court of Vienna for patronage. Additional antagonism between Hungary and Croatia was caused by the circumstance of the softer policy that the Habsburgs practiced towards Croatia based on the grounds, among others, of its declared Catholicism. As a result, most Croatian noblemen suspected of having participated in the conspiracy were reprieved, while in Hungary a period of fierce persecutions began. In return, Croatia did its best to demonstrate loyalty to the Habsburgs and at the same time use the circumstances to promote its interests: as early as 1673, a permanent Croatian ambassador (*agens aulicus*) was installed at the court of Vienna for this purpose.³⁴ After the Peace of Carlowitz and during the five-year activity of the Boundary Commission (in which Vitezović was active as the Croatian estates commissioner), great efforts were invested in the struggle around the

Neoaquisita. This was the spirit in which Vitezović dedicated his epic *Croatia Revived* (*Croatia rediviva*) to Leopold I and his son Joseph I as “kings of all Croatia” (*totius Croatiae regibus*).³⁵ In terms of ecclesiastical organization, Bishop Stjepan IV Selišćević demanded in 1701 that the newly liberated region of lower Slavonia be annexed to his diocese, which caused a conflict with the Bishop of Pécs. (It should be noted that the advisor to Bishop Selišćević in this matter was again Vitezović.)³⁶ In 1708, Bishop Martin Brajković even began the process of raising Zagreb to the status of archbishopric, which would have been a decisive step in Croatian ecclesiastical independence from Hungary, but his sudden death cut short his endeavor and it was only in 1852 that independence from the archiepiscopal see of Kalocsa was achieved.³⁷

But let us return now to the cult of the holy Arpadian rulers. Another factor that should not be left out of our considerations is the role of the Pauline order. Despite the fatal Turkish devastation of its monasteries and a period of decadence culminating in the early 1630s with the threat of abolition (in 1632, Péter Pázmány, the bishop of Esztergom (Gran), recommended to the Congregatio de Propaganda Fide that it should abolish the order and subordinate it to the Dominicans, which was followed by a series of visitations and the renewal activity), the influence of the Paulines in the late seventeenth century was perhaps greater than ever. In 1667, the same Congregatio de Propaganda Fide took measures against the spread of Protestantism in Hungarian lands and entrusted the Pauline order with the missions; Martin Borković was the first *missionum praefectus* before his appointment to the episcopal see of Zagreb in 1668.³⁸

2. *Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne*

In a relatively short period of time, two members of the order became bishops of Zagreb: Borković (1667-1687) and Emeric Esterházy (1708-1722). It is significant that the Pauline order was increasingly adopting a national character and significance. In the year 1700, the Croatian Pauline province was separated from the Hungarian one after decades of conflict.³⁹ The division occurred at the time when Esterházy was acting as the secretary general of the Paulines, and in 1700, despite being Hungarian by origin, he was officially accepted into the Croatian order. One year later, he was elected provincial vicar of the new province and in 1702 the supreme head of the entire order.⁴⁰

Although Borković cannot be directly related to the promotion of the cult of royal Arpadians, Esterházy positively promoted their veneration, a fact which is supported by ample evidence. On the tripartite silver antependium that he donated to the main altar of the cathedral (1721), which was the work of Viennese goldsmith C.G. Meichel, the Holy Family is depicted alongside St Stephen who is offering his crown to the Virgin Mary and St Ladislav who is giving thanks for the victory over the Cumans.⁴¹ To the Capuchins of Varaždin he donated an oil painting showing the Virgin Mary and St Francis dedicating the city to the Holy Trinity, together with a group of saintly patrons, among which Ladislav is present in armor holding his battle axe.⁴² Although Esterházy's promotion of the cult of St Ladislav did not have such outspokenly Croatian connotations, as was the case with St Ladislav's altar from the era of Bishop Mikulić or the *Natales* of Vitezović, it should be emphasized that he sided with the Croats in the crucial moments of crisis despite his Hungarian origins, the pinnacle being his endorsement of the so-called "Pragmatic Sanction" of 1712.

It is possible that Esterházy was also behind the iconographic program of a woodcarving workshop known in scholarly literature as the “Svetice-Olimje-Sisak workshop” which became active at the time of Borković’s episcopacy until around 1714.⁴³ It was obviously closely related to the Pauline order, since its artifacts were limited to Pauline churches, with the exception of the parish church of the Holy Cross at Sisak, to which it was probably linked through Esterházy. It is significant that it started including St Ladislav and St Stephen in the iconographic program of its altarpieces precisely around the year 1700. The oldest altars of this workshop, those of the Holy Cross and St Anthony the First Abbot in Olimje, which were made soon after the church was built (1675), lack the two Arpadian saints, but they appear at both sides of the Virgin Mary at the very end of the seventeenth century (probably shortly after the earthquake of 1699) on the main altar of the Church of Our Lady in Svetice above Ozalj.⁴⁴ The statues of St Stephen and St Ladislav are similarly present on the altar of the Holy Cross in the parish church of St Nicholas in Jasenovac (1714), coupled with those of St Peter and St Paul. The altar was originally placed at the parish church of the Holy Cross in Sisak.⁴⁵

Finally, we should say a few words about the importance of royal sanctity as such in the process of national self-assertion. In the medieval beginnings of Central-European Christianity and statehood, a pattern was followed that was characteristic of an archaic type of Christianity and the regions that were to a certain extent still undergoing the conversion process: royal saints were ascribed an unmistakable prominence among the first patrons of the young Christian states. As Gábor Klaniczay has pointed out, the royal saint was not only the continuance of the ancient sacrality of kingship, but was also an “envied

treasure" that the living rulers used to consolidate their power at home and enlarge their esteem abroad.⁴⁶

It can be observed that Croatia lacked indigenous royal saints from the very beginning, reflecting more the lack of appropriate promoters than of candidates. During the late Middle Ages, the Šubić kindred fostered the cult of King Zvonimir, the already mentioned brother-in-law of Ladislav, who died in suspicious circumstances, possibly a violent death. He was the last member of the Croatian royal dynasty, but his cult remained confined to certain segments of the Croatian church.⁴⁷ The desire to retrieve or rediscover national royal saints at this crucial point in history, in the late seventeenth century, is reflected in a number of cases of which I will mention only two. The first is that of the parish church at Višnjica, where the statues of Ladislav and Stephen on the altar of St Valentine are counterbalanced with those of the Croatian kings Zvonimir and Budimir on the altar of St Joseph, both depicted as royal saints.⁴⁸ The second is the seventeenth-century binding of a mass-book, the most precious liturgical codex of Zagreb Cathedral that has been preserved to the present day.

The codex itself was ordered by George, provost of Čazma (Juraj de Topusko, d. 1498) and consists of 296 folios of white parchment.⁴⁹ For our purposes, however, its most important element is its binding of crimson velvet and cast silver, which can be dated to the end of the seventeenth century by the coat of arms of Bishop Aleksandar Ignacije Mikulić (1688-1694). Both sides of the binding bear heavily gilded silver medallions showing saints venerated in Croatia, each medallion being accompanied by a separate silver plate with an inscription. The front cover shows St Stephen and St Elisabeth of Hungary with three Croatian and Hungarian hermits; the back cover bears the image of St Ladislav in the company of two Croatian

bishops, Pope Caius, and two fictitious or at least historically unattested Croatian kings: *S Budimanus Dalm. Croat. Slav. Rex Alps* and *S Godisclavus Rex Slav. et M.* Ladislav is thus iconographically related to Croatian ecclesiastical and royal personalities rather than to those of Hungary, though we should also note that the two Hungarian kings are positioned symmetrically: one in the front, the other in the back. Scholars have linked Vitezović with this iconographical program on the account of his known friendly relations with Bishop Mikulić and the latter's keen interest in history.⁵⁰

The hypothesis as to the demand for national royal saints may also be supported by another writing by Ritter Vitezović, *Vita et martyrium beati Vladimiri, Croatiae regis*, which was published in 1705. Taking as a basis a story written down by Priest Diocleas (Pop Dukljanin), a twelfth-century author known for his fantastic historiography, he constructed a fully-fledged legend of an imaginary king of "Red Croats", whose royal patrimony stretched as far as today's Montenegro and Albania and who was first taken captive by the Bulgarian ruler Samuel, then married his daughter and was eventually murdered by the new Bulgarian ruler Vladislav. Written in the best traditions of tenth- and eleventh-century legends about royal martyrdom (for example, the early *passiones* of the Bohemian king Wenceslas), this piece of hagiography represents a clear attempt to provide a non-existing tradition, a characteristic trait of the beginnings of Central-European statehood. Moreover, the legend answers the demands of a heavenly protector, which tend to increase in times of peril. As an extremely pious and peace-loving figure, Vitezović's King Vladimir was not the warrior type of ruler, but was still able to save his people by offering himself to the enemies. The author nonetheless manages to add other, more militant elements to

the legend: as Vladimir was led to the trap that had been set for his murder, his guides had a vision in which he was accompanied by angels of God in the shape of white soldiers in glistening armor; and after his death, his murderer was struck dead by an apparition of Vladimir as a soldier in arms.

Conclusion

At the turn of the eighteenth century, the sense of threat created by the Turkish menace and the willingness of Vienna to sacrifice stretches of Croatian territory as part of its political maneuvers, called for the rediscovery of heavenly protectors. As a canonized royal saint with glorious hagiography and iconography, and, moreover, the founder of the Zagreb bishopric, Ladislav was a highly suitable candidate: images of a manly knight in armor, winning his battles with the strength of his sword and heavenly aid, were combined with episodes from Croatia's ancient past and decorated with heraldic symbols that reasserted Croatian statehood. In this context, the brief attempt by Ritter Vitezović and the ecclesiastical circles of Zagreb to adopt a branch of Arpadians takes on a new meaning as a valid step in the country's search for its own *athleta patriae*, *defensor* and *intercessor* armed with both earthly and heavenly powers.





Ills. 1a and 1b: Statue of St Ladislav by Johannes Kommersteiner, formerly part of St Ladislav altar in the Zagreb cathedral. *Photo by M. Miladinov. Courtesy of Muzej za umjetnost i obrt (Museum of Arts and Crafts), Zagreb.*





Ills. 2a and 2b: Statue of St Emeric by Johannes Kommersteiner, formerly part of St Ladislav altar in the Zagreb cathedral. *Photo by M. Miladinov. Courtesy of Muzej za umjetnost i obrt (Museum of Arts and Crafts), Zagreb.*



III. 3: King Ladislav is praying before the battle with the Cumans. Panel painting from the former altar of St Ladislav in the Zagreb cathedral. *Photo by M. Miladinov. Courtesy of Muzej grada Zagreba (Zagreb Municipal Museum), Zagreb.*



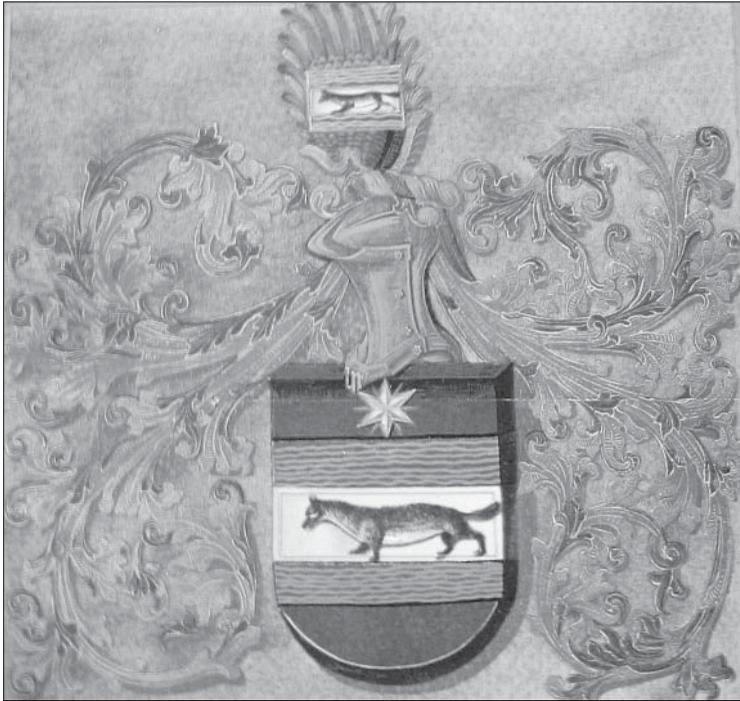
III. 4: Representatives of Croatian nobility present King Ladislas with the coats of arms of the three kingdoms. Panel painting from the former altar of St Ladislas in the Zagreb cathedral.
Photo by M. Miladinov. Courtesy of Muzej grada Zagreba (Zagreb Municipal Museum), Zagreb.



III. 5: Detail from ill. 4. *Photo by M. Miladinov. Courtesy of Muzej grada Zagreba (Zagreb Municipal Museum), Zagreb.*



III. 6: Bishop Duh offers the Croatian crown to Ladislav. Panel painting from the former altar of St Ladislav in the Zagreb cathedral. *Photo by M. Miladinov. Courtesy of Muzej grada Zagreba (Zagreb Municipal Museum), Zagreb.*



III. 7: Coat of arms of Slavonia confirmed by Vladislav II Jagello in 1496. Taken over from: I. Bojničić-Kninski, "Grbovnica kraljevine 'Slavonije'," in *Viestnik hrvatskoga arheološkoga društva*, n.s. 1, 1896.

Works of Pavao Ritter Vitezović Mentioned in this Article:

(The call numbers refer to the National and University Library, Zagreb)

Croatia rediviva regnante Leopoldo Magno caesare. Zagreb, 1700. NSK Zagreb, R II F-8°-104.

Natales divo Ladislavo regi, Slavoniae apostolo restituti. Zagreb, 1704. NSK Zagreb, R II F-8°-620, adl. 2.

Stemmatographia sive armorum Illyricorum delineatio, descriptio, et restitutio. [Vienna, 1701]. NSK Zagreb, R II F-8°-620.

Vita et martyrium beati Vladimiri, Croatiae regis. Zagreb, 1705. NSK Zagreb, R II F-8°-620, adl. 3.

NOTES

- ¹ On the medieval cult of royal saints in Hungary and Central Europe, see G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; originally published in Hungarian as *Az uralkodók szentsége a középkorban: Magyar dinasztikus szentkultusok és európai modellek*, Balassi Kiadó, Budapest, 2000.
- ² E. Marosi, "Der heilige Ladislaus als ungarischer Nationalheiliger. Bemerkungen zu seiner Ikonographie im 14-15. Jh.", in *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae*, 33, 1987, 211-56, here 211.
- ³ The original foundation charter has not been preserved, but the report of Ladislaus's role in the reorganization of Croatian church has come down to us in the so-called "Felician's Charter" from 1134, Archiepiscopal Archive in Zagreb, Privilegialia, nr. 1, ed. by T. Smičiklas et al. in *Codex diplomaticus Regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, 16 vols., Zagreb, 1904-76, vol. II, 42, doc. 42. On its authenticity and usefulness as a historical source on the foundation of the Zagreb bishopric, see L. Dobronić, *Biskupski i kaptolski Zagreb* [Zagreb: Bishopric and Chapter], Školska knjiga, Zagreb, 1991, 5ff.
- ⁴ G. Klaniczay, "From Sacral Kingship to Self-Representation: Hungarian and European Royal Saints," in *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1990, 79-94; *idem*, "Rex iustus. The Sainly Institutor of Christian Kingship," in *The Hungarian Quarterly*, 41, Summer 2000, 14-31; *idem*, *Holy Rulers* (as in n. 1), especially 123ff.
- ⁵ M. Mirković, "Ikonografija sv. Ladislava na području zagrebačke (nad)biskupije" [St Ladislaus iconography in the Zagreb (arch)diocese], in *Zagrebačka biskupija i Zagreb 1094-1994. Zbornik u čast kardinala Franje Kuharića* [Zagreb bishopric and Zagreb, 1094-1994. Miscellany in honor of Cardinal Franjo Kuharić], ed. by Antun Škvorčević, Nadbiskupija zagrebačka, Zagreb, 1995, 579-91. See also: L. Dobronić, *Biskupski i kaptolski Zagreb* (as in n. 3), 16ff and E. Marosi, "Der heilige Ladislaus" (as in n. 2); cf. Gy. László, *A Szent László-legenda középkori falképei* [Medieval mural paintings of St Ladislaus legend], Tájak-Korok-Múzeumok Egyesület, Budapest, 1993.
- ⁶ J. Rattkay, *Panegyris D. Ladislai Regi Inclytae nationis Hungariae, in celeberrima et antiquissima Universitate Viennensi Patrono tutelari, in*

2. *Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne*

Basilica D. Stephani protomartyris declamata anno 1641. A year later, at the Zagreb Synod, he called for the merciless treatment of heretic Protestants, as well as for the reorganization of the church. See J. Rattkay, *Oratio in Synodo Zagrabienensi habita 26. Augusti 1642*. Both were published at the end of his *Memoria regum et banorum regnorum Dalmatiae, Croatiae et Slavoniae inchoata ab origine sua et usque ad praesentem annum MDCLII*, Zagreb, 1652. Cf. S. Antoljak, *Hrvatska historiografija do 1918*. [Croatian historiography until 1918], Matica hrvatska, Zagreb, 1992, vol. I, 115 and 118; S. Bene, "Ideološke koncepcije o staleškoj državi zagrebačkoga kanonika" [Ideological conceptions of a Zagreb canon about the corporative state], in *Juraj Rattkay: Spomen na kraljeve i banove kraljevstva Dalmacije, Hrvatske i Slavonije* [Memory of the kings and governors of Dalmatia, Croatia, and Slavonia], trans. by Z. Blažević, Hrvatski institut za povijest, Zagreb, 2001, 11. Several other panegyrics and speeches referring to St Ladislav (e.g. by Žigmund Rukel, Petar Matačić, Aleksandar Ignacije Mikulić, and Nikola Škrlec od Lomnice) might be of interest for this topic, but they are located in Vienna and I have not yet been able to consult them.

⁷ BVDIMERVS DALM CROA SCLAVON REX ET APOSTOLVS, IVANVS GOSTVMILI CROATIAE REGIS FILIVS, GODESCALCVS SCLAVONIAE REX ET MARTYR. I have used the copy in the National and University Library, Zagreb, NSK R II F-4^o-1.

⁸ S. Bene, "Ideološke koncepcije" (as in n. 6), 12.

⁹ A. Vramec, *Kronika vezda znovich zpravljena kratka szlouenzkim iezikom*, Ljubljana, 1578; I.T. Mrnavić, *Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas*, Rome, 1630. The seventeenth century abounded with fictitious genealogies written with the purpose of asserting political claims: thus, in Austria a series of writings served to prove that the Habsburg family originated from Charlemagne by the female line of descent (e.g. Janez Ludvik Schönleben, quoted with predilection by Croatian historiographers). Cf. Z. Blažević, *Vitezovićeve Hrvatska između stvarnosti i utopije* [The Croatia of Pavao Ritter Vitezović: Between reality and utopia], Barbat, Zagreb, 2002, 47.

¹⁰ Ivan Znika, who was likewise active in the promotion of Ladislav's cult, was a canon of Zagreb cathedral at the time and is mentioned in the inscription at the base of the reliquary. Cf. I. Lentić, "Predmeti od metala u riznici zagrebačke katedrale" [Metal objects in the treasury of Zagreb cathedral], in *Riznica zagrebačke katedrale* [The treasury of Zagreb cathedral], exhibition catalog, ed. by Z. Munk, MTM, Zagreb, 1983, 141-2, description on 185.

- ¹¹ A.B. Krčelić, *Sivljenje blaženoga Gazotti Augustina, zagrebečkoga biskupa* [The life of blessed Augustin Kažotić, bishop of Zagreb], Zagreb, 1747, 22. Cf. Z. Munk, "Tekstilne dragocjenosti iz katedralne riznice" [Precious textile objects from the cathedral treasury], in *Riznica zagrebačke katedrale* (as in n. 10), 89-93, here 89, illustrations on 48 and 95, description on 129.
- ¹² M. Mirković, "Ikonografija sv. Ladislava" (as in n. 5), 580.
- ¹³ Cf. J. Török, "Szent László liturgikus tisztelete" [The liturgical cult of St Ladislav], in *Athleta patriae. Tanulmányok Szent László történetéhez* [Studies on the history of St Ladislav], ed. by L. Mezej, Budapest, 1980, 148; E. Marosi, "Der heilige Ladislaus" (as in n. 2), 235 and 248.
- ¹⁴ See below, n. 23.
- ¹⁵ I will mention only a few examples from the seventeenth century: St Ladislav and St Stephen on both sides of the Virgin Mary on the main altar of Zagreb Cathedral and the marble tabernacle (1631/32, demolished in 1832); St Ladislav with St Emeric on the altar of the chapel of St Fabian and St Sebastian in Vurot (1681); St Ladislav (centrally placed with St Kazimir) with side figures of St Stephen and St Emeric on the altar of St Rochus in St Peter chapel in Gotalovec (last quarter of the seventeenth century); figures of St Stephen and St Augustine paired with those of St Ladislav and St Ambrose on the altar of St Quirinus in Sisak; figures of St Stephen and St Ladislav coupled with the side ones of St Emeric and St Kazimir on the altar of St Barbara in Gornje Vrapče (the two altars were commissioned by Ivan Znika); St Stephen and St Ladislav on the main altar in the Church of Our Lady in Svetice above Ozalj (end of the seventeenth century); St Stephen and St Ladislav coupled with St Peter and St Paul on the altar of St Catherine in the Franciscan church of Krapina, as well as on no longer existing altars in St Mary of Okić, St Nicholas in Hrašćina, and St Michael in Vugrovec, mentioned in visitation reports, cf. K. Dočkal, *Diecezanski muzej nadbiskupije zagrebačke II* [The diocesan museum of Zagreb archbishopric], Zagreb, 1944, 39, 87, and 134; M. Mirković, "Ikonografija sv. Ladislava" (as in n. 5), 581 and 584-5; D. Baričević, "Glavni oltar zagrebačke katedrale iz 1632. godine" [The main altar of Zagreb cathedral from 1632], in *Peristil* 10-11, 1967/68, 99-116, here 101-2; *Hrvatska/Madžarska. Stoljetne književne i likovno-umjetničke veze. Horvátország/Magyarország. Évszázados irodalmi és képzőművészeti kapcsolatok* [Croatia/Hungary. Literary and visual artistic relations through the centuries], Most/The Bridge, Zagreb, 1995, illustrations on 167ff.

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

- ¹⁶ According to the 1792 visitation report by Bishop Maksimilijan Vrhovac, Ladislav was likewise holding the Hungarian coat of arms. D. Baričević, "Glavni oltar" (as in n. 15), 101. Cf. M. Mirković, "Ikonografija sv. Ladislava" (as in n. 5), 582.
- ¹⁷ The discarded inventory of the cathedral was donated to the poor churches of the diocese. Thus, the altar of St Ladislav ended up in the parish church Lonja na Savi, where it could not fit because of its size. The parish priest let it be dismantled and deposited in a shed, where it remained until it was discovered and partly reconstructed by Gj. Szabo and Lj. Babić for an exhibition in 1925. See the report by Gy. Szabo, "Oltar sv. Ladislava iz stare zagrebačke katedrale" [St Ladislav's altar from the old cathedral of Zagreb], in *Katalog Kulturno historijske izložbe grada Zagreba prigodom hiljadu-godišnjice hrvatskog kraljevstva 925.-1925.* [Catalog of the Cultural-Historical Exhibition of Zagreb at the occasion of the millenary of the Croatian kingdom, 925-1925], Zagreb, 1925, 70-1. Cf. Lj. Gašparović, "O aktivnosti Ivana Komersteina u Hrvatskoj" [On the activity of Johannes Kommersteiner in Croatia], in *Peristil* 18-19, 1975/76, 61-90, here 64, n. 29.
- ¹⁸ See A. Horvat, "Je li Bernardo Bobić slikar ciklusa krilnih oltara zagrebačke katedrale" [Is Bernardo Bobić the painter of the winged altars in Zagreb cathedral?], in *Peristil* 8-9, 1965/66; Z. Wyrubal, "Je li Bernardo Bobić slikao slike oltara sv. Ladislava?" [Did Bernardo Bobić paint the panels of St Ladislav altar?], in *Peristil* 10-11, 1967/68, 129-32, articles listed in Horvat's article, 132, n. 1, as well as Z. Wyrubal, *Bernardo Bobić*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1964. The commission document of the chapter (19 November 1688) has been preserved in *Acta Capituli Antiqua*, fasc. 101, nr. 46. Cf. Lj. Gašparović, "O aktivnosti Ivana Komersteina" (as in n. 17), 62. A detailed description of the altar is found *ibidem*, 65-8.
- ¹⁹ *Chronicon saeculi XIV, Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*, ed. by E. Szentpétery, 2 vols., Budapest, 1937-38, reprint 1999, vol. I, 394-5.
- ²⁰ E. Marosi, "Der heilige Ladislaus" (as in n. 2), 242-3.
- ²¹ J. Horvat, *Kultura Hrvata kroz 1000 godina* [1000 years of Croatian culture], 2 vols., 2d ed., A. Velzek, Zagreb, 1939, vol. I, 402-5; Z. Wyrubal, "Kakvu je krunu Bernardo Bobić stavio na glavu kralju Ladislavu na slikama oltara sv. Ladislava" [What crown did Bernardo Bobić place on the head of King Ladislav on the paintings of St Ladislav altar?], in *Bulletin Odjela VII za likovne umjetnosti Jugoslavenske*

- akademije znanosti i umjetnosti*, 2, 1959; *idem*, Bernardo Bobić (as in n. 18), 21; A. Horvat, "Je li Bernardo Bobić" (as in n. 18), 139-41.
- ²² P. Ritter Vitezović, *Natales*, 42.
- ²³ Marosi has demonstrated that the double cross first appears in the iconography of St Ladislav in Hungary around 1400 and that it developed from a simple cross as the typical symbol of the Christian knight, subsequently adapted to Hungarian circumstances. An interesting parallel is the Szentsimon depiction of St George with a double cross from 1423. E. Marosi, "Der heilige Ladislaus" (as in n. 2), 246.
- ²⁴ *Pelta, vulgo 'balta' & 'bradvicza' (quicum Rex sanctus armatus depingitur) Croatae genti proprium olim telum fuit... Secus hastae antea Ungaris communes fuere; his in antiquis iconibus armati visuntur*. P. Ritter Vitezović, *Natales*, 41, point 8. Cf. *idem*, *Stemmatographia*, 87.
- ²⁵ *Idem*, *Stemmatographia*, 1.
- ²⁶ A charter by Vladislav II Jagello, issued in Buda in 1496, confirms the coat of arms of Slavonia, substituting the crescent with a marten running between two rivers. The facsimile of the original, which is preserved at the Croatian State Archive, is found in I. Bojničić-Kninski, "Grbovnica kraljevine 'Slavonije'" [The heraldic charter of the 'Slavonian' kingdom], in *Viestnik hrvatskoga arheološkoga društva*, n.s. 1, 1896.
- ²⁷ "The moon and the star are the general symbol of Illyricum, while the double cross and the marten are the particular symbol of Slavonia, as we can find them described by a number of ancient authors." *Luna & stella generale Illyrici, Crux duplicata & Martes Sloviniae proprium, insignia sunt: quemadmodum in pluribus antiquariis delineata invenimus*. P. Ritter Vitezović, *Natales*, 43, point 11.
- ²⁸ Vitezović's passion for heraldry was probably aroused during his stay with the Slovenian historian and etcher, Baron Johannes Weikhardt Valvasor. During the year spent at the castle of Bogenšperk (Wagensberg), 1676/77, Vitezović assisted the baron in compiling his work *Die Ehre des Herzogthums Krain* (4 vols., 1689) and used his rich library. E. Ljubović, "Heraldika u djelima Pavla Vitezovića" [Heraldry in the work of Pavao Vitezović], in *Forum*, 41, 2002, 73, no. 10/12, 1190-6, here 1191. For a detailed description of the historical coat of arms of Slavonia and its development, see M. Grakalić, *Hrvatski grb* [Croatian Coat of Arms], Matica hrvatska, Zagreb, 1990, 18-53. Grakalić has observed that the marten of the Slavonian coat of arms is occasionally interpreted as a dog, which he attributes to an error; however, Vitezović explicitly calls the heraldic animals of his "Slavonia

2. Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

Danubiana" dogs: *Trinus in albenti currit mihi Vertegus agro / Sincerorum audax fidaque turba Canum. / Audacis rubeus color est, albusque fidelis; / Praeda Canum Domino sic sine lite cadit.* Ritter Vitezović, P., *Stemmatographia*, 44.

- ²⁹ V. Klaić, *Život i djela Pavla Rittera Vitezovića (1652-1713)* [Life and Works of Pavao Ritter Vitezović, Matica hrvatska, Zagreb, 1914, 192.
- ³⁰ P. Ritter Vitezović, *Natales*, 44, point 3.
- ³¹ Z. Wyroubal, *Bernardo Bobić* (as in n. 18), 38-40; *idem*, "Kakvu je krunu" (as in n. 21); A. Horvat, "Je li Bernardo Bobić" (as in n. 18), 140.
- ³² L. Szőrényi, "Paulus Ritter Szent László-Életrajza" [Life of St Ladislav by Pavao Ritter], in *Irodalomtörténeti Közlemények*, 3-4, 1999, electronic version at <http://epa.oszk.hu/00000/00001/00009/szorenyi.htm>, introduction.
- ³³ Z. Blažević, *Vitezovićeva Hrvatska* (as in n. 9), 68-70.
- ³⁴ *Ibidem*, 72.
- ³⁵ P. Ritter Vitezović, *Croatia rediviva*, dedication. Cf. V. Klaić, *Život i djela* (as in n. 29), 141 and Z. Blažević, in her introduction to: *Pavao Ritter Vitezović. Oživljena Hrvatska* [Croatia revived], transl. and ed. by Z. Blažević, Hrvatski institut za povijest and Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Zagreb, 1997, 18.
- ³⁶ In a letter from 25 October 1701, Vitezović instructed the bishop in detail on this matter, listing thirteen arguments that he should use against his opponent. Cf. Z. Blažević, *Vitezovićeva Hrvatska* (as in n. 9), 80, n. 140.
- ³⁷ Cf. A. Sekulić, "Martin Brajković, 1703-1708," in *Zagrebački biskupi i nadbiskupi* [Bishops and archbishops of Zagreb], Školska knjiga, Zagreb, 1995, 377-81, here 379.
- ³⁸ Cf. N. Benger, *Annalium eremi coenobiticorum ordinis fratrum eremitarum s. Pauli Primi eremitaе*, Pozsony, 1743, 71.
- ³⁹ The most successful Pauline in this struggle for separation was Gašpar Malečić, a professor of philosophy at Lepoglava University, who elaborated on his 14 points in favor of division of the provinces at the general chapter of the order in 1693, placing particular emphasis on the national aspect and accusing the Hungarians of intolerance, oppression, and exploitation of the Croatian party. However, an equally fervent propagator of the idea was Ivan Krištolovec. He presented his arguments in *Libellus de origine Religionis nostrae*, which was published only in 1702, though the idea had matured during the episcopacy of Borković. Cf. A. Sekulić, "Pisci povijesti pavlinskog reda"

[Historiographers of the Pauline order], in *Kultura pavlina u Hrvatskoj, 1244-1786. Zbornik radova i katalog izložbe u Muzeju za umjetnost i obrt* [Pauline culture in Croatia. Studies and the exhibition catalog, Museum of Arts and Crafts], Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb, 1989, 298-9. Cf. *idem*, "Pregled povijesti pavlina" [An overview of the Pauline history], *ibidem*, 37.

⁴⁰ *Receptus a Croatis pro indigena*. E. Kisbán, *A magyar Pálosrend története* [History of the Pauline order in Hungary], Budapest, 1940, vol. I, 311-2. Cf. A. Sekulić, "Mirko Esterházy, 1708-1722," in *Zagrebački biskupi i nadbiskupi* (as in n. 37), 383-90, here 384-5.

⁴¹ I. Lentić, "Predmeti od metala" (as in n. 10), 187.

⁴² The monastery belonged to the Franciscan province that was named after St Ladislav in the middle of the seventeenth century. It is interesting that the Franciscans of Croatia likewise separated from the Hungarians early in the eighteenth century. M. Mirković, "Ikografija sv. Ladislava" (as in n. 5), 585.

⁴³ The main authority on this workshop is Doris Baričević. See her studies: "Svetice i problem pavlinskog kiparstva na prijelazu XVII u XVIII stoljeće" [Svetice and the issue of Pauline sculpture at the turn of the seventeenth to eighteenth centuries], in *Rad Arhiva Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, 2, 1973, 111-29; *Pavlini kipari i drvorezbari u Sveticama* [Pauline sculptors and woodcarvers in Svetice], Kajkavsko spravišće, Zagreb, 1978; *Umjetničke znamenitosti crkve i samostana Majke Božje Remetske* [Artistic monuments in the church and monastery of Our Lady of Remete], Kajkavsko spravišće, Zagreb, 1978; "Kiparstvo u pavlinskim crkvama u doba baroka" [Baroque sculpture in Pauline churches], in *Kultura pavlina* (as in n. 39), 183-218, here 186-87; and others.

⁴⁴ D. Baričević, "Svetice i problem pavlinskog kiparstva" (as in n. 43), 117ff; images can be seen in *idem*, "Kiparstvo u pavlinskim crkvama" (as in n. 39), 187-8.

⁴⁵ D. Baričević, "Pregled spomenika skulpture i drvorezbarstva 17. i 18. stoljeća s područja kotara Sisak" [An overview of sculpture and woodcarving from the seventeenth and eighteenth centuries in the Sisak region], in *Ljetopis Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, 72, 1968, 483-518; *idem*, "Kiparstvo u pavlinskim crkvama" (as in n. 43), 187.

⁴⁶ G. Klaniczay, "Rex iustus" (as in n. 4), 20.

2. *Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne*

- ⁴⁷ D. Karbić, *The Šubići of Bribir: a Case Study of a Croatian Medieval Kindred*, unpublished Ph.D. dissertation, Central European University, Budapest, Department of Medieval Studies, 1999, 304-11.
- ⁴⁸ M. Mirković, "Ikonoografija sv. Ladislava" (as in n. 5), 585.
- ⁴⁹ The codex is kept today in the treasury of the Zagreb cathedral, inventory no. 354. For a detailed description, see D. Kniewald, "Misal čazmanskog prepošta Jurja de Topusko i zagrebačkog biskupa Šimuna Erdödy" [The mass-book of George of Topusko, provost of Čazma, and Simon Erdödy, bishop of Zagreb], in *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* 268, 1940, 45-84; cf. *idem*, "Zagrebački liturgijski kodeksi XI.-XV. stoljeća [Zagreb liturgical codices from the eleventh to the fourteenth centuries], in *Croatia sacra. Arhiv za crkvenu povijest Hrvata*, 10, 1940, 58-60; *idem*, "Latinski rukopisi u Zagrebu" [Latin manuscripts at Zagreb], in *Minijatura u Jugoslaviji. Katalog izložbe u Muzeju za umjetnost i obrt, Zagreb, april-juni 1964* [Miniature illumination in Yugoslavia, exhibition catalog], Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb, 1964, 20. Cf. I. Lentić, "Predmeti od metala" (as in n. 10), 186.
- ⁵⁰ L. Dobronić, "Doprinos zagrebačkih biskupa hrvatskoj kulturi" [Contribution of the bishops of Zagreb to the Croatian culture], in *Sveti trag. Devetsto godina umjetnosti Zagrebačke nadbiskupije: 1094.-1994.* [The holy trace. Nine hundred years of art in Zagreb archdiocese: 1094-1994], Muzejsko-galerijski centar, Institut za povijest umjetnosti, and Zagrebačka nadbiskupija, Zagreb, 1994, 43-66, here 57; V. Magić, "Aleksandar Ignacije Mikulić, 1688-1694," in *Zagrebački biskupi i nadbiskupi* (as in n. 37), 363-8, here 366. Cf. M. Mirković, "Ikonoografija sv. Ladislava" (as in n. 5), 583.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

DE NOUVEAU SUR LE « NOUVEAU CONSTANTIN »

Ioana IANCOVESCU

L'unique cycle iconographique dédié au Saint-Constantin et conservé en Roumanie, se trouve dans le narthex du catholicon de Hurezi (fig. 1), église bâtie par le voïvode Constantin Brâncoveanu vers 1690-1692 et peinte par les soins de l'archimandrite Jean, premier higoumène du monastère, deux années plus tard. Thème très rare comme tel, le cycle de Hurezi correspond tant au vocable de l'église, qu'au nom du fondateur. Sa place dans le narthex (mur est, au-dessus de l'entrée) observe l'emplacement normal de l'icône patronale ; de plus, dans sa proximité se trouve le tableau votif du prince. Le cycle soulève pourtant quelques questions :

1. La composition de grandes dimensions de la Vision de Saint-Constantin couvre le tympan, tandis que dans le registre inférieur se déroulent trois scènes de la Vie du saint empereur : le Baptême, le Dialogue avec le juif Zamvri et la Dormition. Aucune de ces scènes ne comprend la figure de Sainte-Hélène ; seul l'empereur y est figuré, malgré le fait que l'église est dédiée au Saints-Empereurs Constantin et Hélène.

2. Le dialogue avec le juif Zamvri (fig. 2) est un épisode de la Vie du pape Saint-Sylvestre, et non pas de Saint-Constantin, car c'est le pape qui convertit le sorcier, à la suite d'une dispute théologique que l'empereur avait seulement entamée.

Quelle serait donc la raison de ce schéma iconographique ? La structure du premier cycle connu, celui de l'église Saint-Polyeukte de Constantinople, décorée au VI^e siècle¹, est à retrouver dans les cycles ultérieurs : vision (conversion) et baptême, structure à laquelle les cycles tardifs ajoutent d'autres scènes. C'est le cas de l'église de St. Nicolas Dabarski à Banja Pribojska, fondation du roi Stefan Dečanski (1321-1331). Le monument est décoré par un cycle consacré aux Saints-Empereurs et à la Croix, cycle considéré comme un manifeste de la foi orthodoxe dans une région (près de la Bosnie) encline à développer sa propre Eglise, schismatique donc dans les yeux des Orthodoxes et des Catholiques². C'est aussi le cas de l'église des Saints-Empereurs à Ohrid (deuxième moitié du XV^e siècle), où sur la façade ouest sont conservés des fragments d'une cavalcade de saints guerriers³, avec l'empereur et probablement l'archange Michel, et une image du premier Concile œcuménique, avec Sainte-Hélène à côté de son fils, des scènes qui n'ont pas d'équivalent à Hurezî.

Pour ce qui est des sources littéraires, ni la *Vie* du saint, telle qu'on la lit dans les *Synaxaires*, les *Menées* ou les *Chronographes* contemporains, ni le *Panégyrique des Saints-Empereurs*, composé spécialement pour le monastère de Hurezî par le patriarche Géraçsime d'Alexandrie⁴ (en 1692, c'est-à-dire lorsqu'on était juste en train de commencer les peintures) n'arrivent pas à expliquer la structure du cycle iconographique. Vision, Baptême et Dormition sont relatés aussi dans le *Panégyrique* écrit par le patriarche Euthyme de Târnovo, texte qui fut très vite connu dans les pays roumains⁵, grâce peut-être à Grigorije Camblak, le disciple d'Euthyme. Pour la scène du dialogue avec Zamvri, le texte du patriarche bulgare n'offre qu'une seule parallèle, celle de l'histoire d'un philosophe païen, converti au christianisme par le bienheureux

Alexandre, sur l'initiative de l'empereur⁶. Par contre, l'épisode est raconté en détail dans les *Actes du pape Saint-Sylvestre*⁷. Les *Menées* roumains en font mention le 2 janvier⁸, jour de la commémoration du pape, et les *Chronographes* grecs contemporains le rappellent toujours parmi ses miracles⁹, car ce fut lui qui, après de longs débats polémiques, finit par convertir le juif Zamvri au christianisme. Cet épisode ne trouva pourtant d'illustration qu'occasionnellement et surtout dans la peinture occidentale¹⁰ ; dans l'Eglise de l'Orient il n'y a, à notre connaissance, que l'image de Hurezi qui montre la scène du dialogue et celle du taureau endormi (figures 2 et 3).

Quel serait donc le motif de ce transfert du sujet du cycle hagiographique de Saint-Sylvestre dans celui de Saint-Constantin ? La participation de l'empereur à cet épisode est secondaire par rapport à celle du pape : même si l'initiative et l'arbitrage lui ont appartenus, ce fut cependant Saint-Sylvestre qui démontra à Zamvri, d'abord par les paroles, ensuite par le miracle, la réalité de la Sainte Trinité et la divinité de Jésus-Christ¹¹. La similitude avec l'épisode du philosophe païen du *Panégyrique* composé par le patriarche Euthyme offre seulement un prétexte du remplacement ; le motif réel est à rechercher dans le contenu théologique du dialogue.

Le juif Zamvri est décrit par le texte comme un contestataire de la Sainte Trinité et du Christ, que le pape finit, à force d'arguments dogmatiques, par convaincre et convertir : on peut bien y voir les disputes théologiques entre Orthodoxes et Réformés, disputes qui battaient leur plein pendant la deuxième moitié du XVII^e siècle.

Réformés, Calvinistes, sectes anti-trinitariennes et unitariennes, mouvements judaïsants issus de la Réforme, tous ceux-ci étaient vus par l'Eglise Orthodoxe, de même que par l'Eglise Latine, comme des « Ariens »¹², et les textes théologiques

de l'époque reprennent souvent dans la polémique les arguments déjà exposés lors du premier Synode œcuménique. A la fin du XVII^e siècle, ce fut le patriarche Dosithéos de Jérusalem qui devint le défenseur le plus véhément de l'Église Orthodoxe contre les accusations de Calvinisme qui, alimentées par les Jésuites, ne cessaient de lui planer dessus après la « défection » du patriarche Cyrille Loukaris¹³.

Le patriarche commença son œuvre typographique en Valachie précisément en 1690, année où débutaient les travaux à Hurezi, par sa principale œuvre polémique, *Manuel contre les erreurs des calvinistes*. Son écrit était associé à celui du savant Mélétiou Syrigos et le livre était imprimé et distribué aux frais du voïvode valaque. L'année suivante, Dosithéos fit imprimer à Bucarest, toujours aux frais de Brâncoveanu, la traduction en roumain de la *Confession orthodoxe* de Pierre Movilă, œuvre tout aussi critique à l'adresse des Calvinistes. Les peintures de Hurezi semblent bien imbues du même esprit, car maintes compositions et structures iconographiques font allusion à l'ancienne polémique sur la divinité de Jésus. C'est toujours avec la peinture de Hurezi que s'installe en Valachie l'image dite « néo-testamentaire » de la Sainte Trinité, dont la portée « polémique » a été déjà identifiée dans les peintures de l'époque de la dynastie moldave des Movilă¹⁴.

Pour ce qui est du miracle de Saint-Sylvestre, son insertion dans le cycle constantinien cherche à présenter l'empereur comme défenseur de la vraie foi. L'allusion au kitôr y est transparente, quoique livresque. Le spectateur moins avisé saura d'ailleurs identifier le voïvode sous les traits de Constantin le Grand, car la suite de l'empereur est habillée non pas à l'antique (fig. 2) mais au même type de vêtements que portent les boyards de Brâncoveanu, en l'occurrence, les Brâncoveanu et les Cantacuzino, les parents du prince, figurés dans le même

narthex, sur le mur opposé. Ce procédé n'est utilisé que dans cette image et dans celles des Synodes œcuméniques, peintes dans l'exonarthex devant le Jugement Dernier, avec l'intention manifeste de prolonger dans l'actualité le discours iconographique.

Constantin Brâncoveanu avait aussi des motifs personnels pour s'ériger en protecteur de l'Orthodoxie, car cette même année où le narthex était peint (1694), le patriarche Dosithéos fit publier à Jassy une autre œuvre polémique anti-Calviniste qui, cette fois-ci, visait indirectement le voïvode : le *Manuel contre Jean Cariophile*. Ce dernier avait été accusé en 1691 à Constantinople, lors d'un Synode convoqué par Dosithéos, de sympathies calvinistes et anathématisé. Réfugié en Valachie et accueilli avec bienveillance par Brâncoveanu, il mourut l'année suivante¹⁵.

L'invocation du modèle impérial est d'ailleurs une constante des publications inspirées ou entamées par Brâncoveanu. Ce phénomène, remarqué par la plupart des chercheurs¹⁶, est loin d'être un simple reflet d'un modèle culturel prestigieux, mais indique plutôt un effort systématique de récupération de la tradition byzantino-serbe du « Nouveau Constantin ». Si l'origine du syntagme puisait surtout dans la légitimation dynastique de l'empereur¹⁷, son évolution l'inscrivait dans l'idéologie et la rhétorique politique byzantine, en faisant de Constantin le Grand l'ancêtre de tous les empereurs, dont les qualités idéales étaient rattachées à la figure du fondateur de l'empire¹⁸. La dynastie serbe des Nemanjić s'appropriait vite le modèle et, tant par l'iconographie que par la littérature hagiographique et hymnographique, s'installa dans la tradition des « Nouveaux Constantins », exaltant surtout les mérites des rois serbes dans la préservation de la pureté de la foi orthodoxe¹⁹. Mais si la comparaison

avec Constantin le Grand était déjà solidement établie en Serbie depuis le commencement du XIII^e siècle, le syntagme n'est utilisé qu'au début du XV^e, par le même Grigorije Camblak, celui qui facilita l'accès de l'œuvre du patriarche Euthyme dans les pays roumains. Il le fit précisément dans l'*Akolouthie* qu'il écrivit pour le roi Stefan Dečanski, le plus actif défenseur de la vraie foi parmi les rois serbes et ktitôr de l'église de Banja Pribojska que nous venons de mentionner. Or, le texte de Camblak, ancien higoumène de Dečani, fut connu dans les pays roumains²⁰. De même, le *Panégyrique* du patriarche Euthyme, œuvre dédiée au tsar bulgare Ivan Šišman, témoigne de la réalité de la tradition du « Nouveau Constantin » par sa dédicace : « que tu sois héritier du très-pieux Constantin ». Cette apostrophe est souvent omise dans les manuscrits connus, mais elle fut conservée dans la copie de la traduction en roumain, réalisée en 1704 par l'hiérodiaque Dosithéos de Hurezi, disciple du même archimandrite Jean, l'initiateur présomptif des peintures.

Ainsi, les multiples significations du syntagme sont reprises à Hurezi : la légitimation dynastique est illustrée par les portraits des six voïvodes de Valachie peints dans le narthex, voïvodes que Brâncoveanu comptait parmi ses ancêtres²¹ ; la défense de la vraie foi est affirmée par l'iconographie. Le statut personnel du voïvode est raffermi également par les représentants de l'Eglise valaque : à côté du tableau votif et entourés par la famille naturelle et politique du voïvode, les saints Varlaam²², Joasaph, Nicodème de Tismana et Grégoire Décapolite de Bistrița (fig. 4) sont les seuls moines représentés sur les murs du narthex, les autres - c'est-à-dire les fondateurs même du monachisme - étant relégués dans l'embrasure des fenêtres.

3. *Constantin Brancovan – prince et martyr*

Le contexte historique où les peintures de Hurezi furent exécutées n'encourage point l'interprétation de cet héritage comme une allusion à la Croisade, telle que la cavalcade des saints guerriers d'Ohrid ou de Pătrăuți, en Moldavie, détermina A. Grabar d'en parler²³. C'est donc surtout la « croisade » dogmatique qui fit mériter à Constantin Brâncoveanu le titre de « Nouveau Constantin ». Le milieu érudit auquel il appartenait avait identifié la valeur symbolique de la récupération de l'héritage byzantino-serbe du « Nouveau Constantin » et de celui du « Nouveau Joasaph ». Si les ouvrages d'histoire byzantine étaient accessibles à Brâncoveanu - qui aurait pu les lire dans l'édition de Louvre qu'il possédait²⁴ - il faut noter aussi la possibilité d'un héritage indirecte, c'est-à-dire serbe, par l'intermédiaire de son ancêtre Neagoe Basarab et - les recherches pourraient peut-être le préciser un jour - par la riche bibliothèque du monastère voisin de Bistrița.



Fig.1. Cycle hagiographique de St. Constantin, narthex de l'église du monastère de Hurezi, mur est. Cliché Comisiunea Monumentelor Istorice



Fig.2. Cycle hagiographique de St. Constantin :
dialogue avec le juif Zamvri



Fig.3. Cycle hagiographique de St. Constantin :
dialogue avec le juif Zamvri (détail : le taureau endormi).
Cliché Comisiunea Monumentelor Istorice



Fig.4. Sts. Varlaam, Joasaph, Nicodème de Tismana et Grégoire Décapolite de Bistrița, narthex de l'église du monastère de Hurezi, mur est. Cliché Comisiunea Monumentelor Istorice

NOTES

- ¹ *Epigrammatum Anthologia Palatina*, I, Paris, 1864, 10. Voir aussi C. Mango, I. Sevčenko, « Remains of the Church of St. Polyeuktos at Constantinople », in *Dumbarton Oaks Papers*, 15, 1961, pp. 243-7 ; C. Milner, « The image of the rightful ruler: Anicia Juliana's Constantine mosaic in the church of Hagios Polyeuktos », in P. Magdalino (éd.), *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, Ashgate Variorum, London, 1994, p. 77.
- ² S. Djurić, « La peinture murale originelle de l'église St. Nicolas à Banja près de Priboj » (en serbe), in *Саопштења*, XVI, 1984, pp. 85-90, résumé français, p. 91. Le cycle, unique dans la peinture serbe, a été repeint au XVI^e siècle, mais respectant, paraît-il, l'iconographie d'origine, cf. V. Djurić « Le Nouveau Constantin dans l'art médiéval serbe », in *Διθροστροτον. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcel Restle*, Stuttgart, 2000, p. 58, note 15.
- ³ G. Subotić, *L'école de peinture d'Ohrid au XV^e siècle*, Institut pour la Protection des Monuments de la Culture, Ohrid, 1980, pp. 200-201 ; M. Garidis, *La peinture murale dans le monde orthodoxe, après la chute de Byzance (1450-1600) et dans les pays sous domination étrangère*, Ed. C. Spanos, Athènes, 1989, pp. 101-102, qui considère le thème comme issu des drames chrétiens du XV^e siècle.
- ⁴ Dosoftei, mitropolitul Moldovei, *Vieața și petrecerea sfinților*, Iași, 1682, t. III, ff. 138v-139r, qui utilise les synaxaires et les chronographes contemporains ; son texte inspira la version du *Menée de mai*, Buzău, 1698, ff. 66v-67r (L'archimandrite Jean avait acheté pour son monastère la série complète des *Menées*, le 21 mai 1699, jour de la fête du monastère, d'après l'inscription sur l'exemplaire du *Menée de mai* de BAR). Voir aussi, I. Ștefănescu, « Legende despre Sf. Constantin în literatura română », in *Revista Istorică Română*, 1, 1931, pp. 251-297 ; P.S. Ghenadie al Râmnicului și Noului Severin, « Doue manuscrise românesci din secolul al XVII-lea », in *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunei Literare*, II^e série, t. XII (1889-1890), Bucarest, 1892, pp. 163-200 : « Cuvântu de prăznuire la marele singur biruitoriu și pré svântul Înpărat și întocma Apostolū Constandin, de Gherasim Papa și Patriarhul Alexandriei » ; *L'office des Saints Empereurs*, premier livre imprimé à Snagov (1696), dédié au prince Constantin Brâncoveanu (ff. 4-5) et suivi par le *Parakklésion* composé spécialement sur l'ordre du métropolithe Théodose (ff. 33 et suiv., surtout f. 48) est une œuvre exclusivement hymnographique. Les autres *Panegyriques*

sont ultérieurs aux peintures de Hurezi (celui de Ștefan Brâncoveanu et les homélies du métropolitain Antim Ivireanul).

- ⁵ E. Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV^e siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris, 1947, pp. 139 et suiv. ; G. Mihăilă, « Tradiția literară constantiniană de la Eusebiu al Cezareei la Nichifor Calist Xanthopoulos, Eftimie al Târnovei și domniile Țărilor Române », in *Cultura și literatura română veche în context european*, Ed. Științifică și Enciclopedică, Bucarest, 1979, pp. 259 et suiv.
- ⁶ « A lui Eftimie, patriarhul de la Târnovsca, lauda sfinților, marilor și întocmai cu Apostolii Constantin și Elena », in *Ibidem*, pp. 356–357 (XV, 1–3).
- ⁷ Dosoftei, mitropolitul Moldovei, *op. cit.*, t. II, f. 2.
- ⁸ *Mineiul pe ianuarie*, Buzău, 1698, f. 12.
- ⁹ *Cronograf*, 1689, ms. roum. BAR 86, f. 6 ; voir aussi, N. Cartoian, *Cărțile populare în literatură română*, Fundația pentru Literatură și Artă « Regele Carol II », Bucarest, 1938, II, p. 52.
- ¹⁰ *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Herder, Rom–Freiburg–Basel–Wien, 1994, t. VIII, *sub voce* Silvester I, col. 355 (Miracle du taureau, Tivoli XVII^e siècle).
- ¹¹ L'image invite discrètement à reconnaître la primauté du pontife : le pape est assis sur une chaise bien plus modeste que le trône de l'empereur, mais un peu surélevée, en suggérant ainsi la primauté de l'autorité spirituelle par rapport au pouvoir temporel.
- ¹² G. Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, L'Age d'Homme, Lausanne, 2001, p. 35.
- ¹³ *Ibidem*, p. 43 ; D. Manu, « Importanța sinoadelor răsăritene din secolul al XVII-lea pentru unitatea Ortodoxiei », in *Ortodoxia*, XXXIX, 1987, 3–4, pp. 144 et suiv.
- ¹⁴ C. Costea, « Ilustrația manuscriselor slavone în mediul cărturăresc al mitropolitului Anastasie Crimcovi. Psaltirea », in *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, 41, 1994, pp. 30–31.
- ¹⁵ N. Chițescu, « O dispută dogmatică din veacul al XVII-lea la care au luat parte Dosoftei al Ierusalimului, Constantin Brâncoveanu și Antim Ivireanul », in *Biserica Ortodoxă Română*, LXIII, 1945, 7–8, pp. 320 et suiv.
- ¹⁶ R. Theodorescu, *Civilizația românilor între medieval și modern*, II, Meridiane, București, 1987, p. 92 ; Al. Duțu, « Modelul cultural brâncovenesc », in P. Cernovodeanu, Fl. Constantiniu (éds.), *Constantin Brâncoveanu*, Ed. Academiei Române, Bucarest, 1989, pp. 157–158.

3. Constantin Brancovan – prince et martyr

- ¹⁷ Voir l'introduction de P. Magdalino au volume *New Constantines ...*, déjà cité, pp. 3–4.
- ¹⁸ V. Djurić, *op. cit.*, p. 56.
- ¹⁹ *Ibidem*, pp. 60-61 et p. 64, note 51.
- ²⁰ Ms. slav. BAR 306 (dont on ne connaît pourtant pas la provenance), ff. 218r-258r et 271v–276v, cf. P.P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, II, Ed. Academiei Române, Bucarest, 2003, p. 46.
- ²¹ Cf. la rubrique du ktitôr dans l'obituaire du monastère (1699), ms. roum. BAR 1396, ff. 6r-7r.
- ²² Sur son phylactère est noté le passage : « Celui qui s'abaisse sera élevé » (Luc 14,11), inusité dans l'iconographie du saint, mais classique apostrophe pour les souverains. On le retrouve dans les *Enseignements de Neagoe Basarab pour son fils Théodose* (Prière de Neagoe pour la défense du pays, inspirée par celle de Constantin), cf. G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 269 ; voir aussi le *motto* de la seconde homélie du métropolite Antim Ivireanul pour les Saints-Empereurs, in *Opere*, texte édité par G. Ștrempele, Ed. Minerva, Bucarest, 1972, p. 113.
- ²³ A. Grabar, « Les croisades de l'Europe Orientale dans l'art », in *Mélanges Ch. Diehl*, II, Paris, 1931, republié dans son volume *L'Art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age*, Collège de France, Paris, 1968, I, pp. 170–171.
- ²⁴ C. Dima–Drăgan, M. Caratașu, « Les ouvrages d'histoire byzantine de la bibliothèque du prince Constantin Brâncoveanu », in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, V, 1967, 3–4, pp. 435–445.

« 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 / Permits-nous de nous faire Turcs / Pour
prolonger nos jours)¹⁶.

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

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 Căndea 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 Căndea 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.

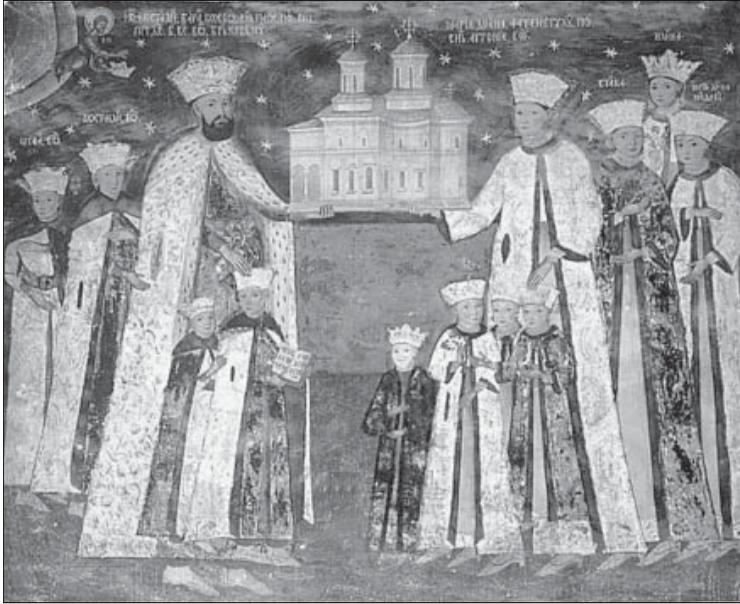


Figure 1. Monastère de Hurezi, fondation de Constantin Brancovan. Le portrait votif : Brancovan avec ses fils (droite) et sa femme avec leurs filles (gauche) soutenant le modèle du monastère (photo de l'auteur).



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'Église 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'Étienne 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, *Sfinții daco-romani și români*, Mitropolia Moldovei și a Bucovinei, Iași, 1994, pp. 133-141, cf. le site web de l'Église 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'Études 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 slavijanskijh 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 Üniversitesi, 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 Ioasa 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'Alecsandri 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'Eglise 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 Șuiu, 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 Strasbourg, 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)*, IIe 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. Delehaye, « 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, métropolitain 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, *Bizanț contra Bizanț*, 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.

PROGRAMME

du colloque

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

Bucarest, New Europe College, le 17 janvier 2004

Ouverture du Colloque :

Ivan BILIARSKY (Institute of History, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia ; New Europe College Fellow, Regional Program) et **Radu G. PĂUN** (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine ; New Europe College *alumnus*)

Byzance et le monde slave

Modérateur : **Radu G. PĂUN**

Marcello GARZANITI (Université de Florence) :
Princes martyrs et dynasties régnautes en Europe Centrale et Orientale

Elka BAKALOVA (Institute of Art Studies, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia ; New Bulgarian University, Sofia) : ***The Image of the Ideal Ruler in Medieval Bulgarian Literature and Art***

Ivan BILIARSKY (Institute of History, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia ; New Europe College Fellow, Regional Program) : ***The Cult of Saint Petka and the Marial Constantinopolitan Cult***

Discussions.

Pause café

Modérateur : **Andrei PIPPIDI** (Université de Bucarest ; Institut d'Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine)

Boško Bojović (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris ; Institut d'Études Byzantines, Belgrade) : ***La continuité d'une institution caritative issue du Moyen Age***

Ovidiu CRISTEA (Institut d'Histoire « Nicolae Iorga », Académie Roumaine ; New Europe College *alumnus*) : ***L'usage des saints : Venise et le début de la guerre contre les Turcs***

Petre GURAN (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine ; New Europe College *alumnus*, RELINK Program) : ***Nouveau Constantin, Nouveau Silvestre***

Discussions.

Pause déjeuner.

Période post-byzantine et débuts de l'époque moderne

Modérateur : **Marcello GARZANITI**

Tudor TEOTEOI (Université de Bucarest ; Institut d'Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine) : ***Étienne le Grand et les saints guerriers dans la tradition populaire et les sources narratives***

Marina MILADINOV (New Europe College alumna, Regional Program) : ***The Arpadians as Croats: Veneration of Ruler Saints in the Diocese of Zagreb at the Turn of the Eighteenth Century***

Discussions.

Pause café.

Constantin Brancovan – prince et martyr

Modérateur : **Elka BAKALOVA**

Ioana IANCOVESCU (Institut d'Histoire de l'Art, Académie Roumaine ; New Europe College alumna, Getty Program) : ***De nouveau sur le « Nouveau Constantin »***

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

Radu G. PĂUN (Institut d'Etudes Sud-Est Européennes, Académie Roumaine ; New Europe College *alumnus*) : « ***Pour la loi des ancêtres*** » : ***sources bibliques et traditions littéraires des récits sur la mort de Constantin Brancovan***

Discussions.



NEW EUROPE FOUNDATION NEW EUROPE COLLEGE

Institute for Advanced Study

The *New Europe College (NEC)* is an independent Romanian institute for advanced study in the humanities and social sciences founded in 1994 by Professor Andrei Pleșu (philosopher, art historian, writer, 1990–1991 Romanian Minister of Culture, 1997–1999 Romanian Minister of Foreign Affairs) within the framework of the 1994 established *New Europe Foundation* (a private foundation subject to Romanian law).

Its impetus was the *New Europe Prize for Higher Education and Research*, which was awarded in 1993 to Professor Pleșu by a group of six institutes for advanced study (the Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, the Institute for Advanced Study, Princeton, the National Humanities Center, Research Triangle Park, the Netherlands Institute for Advanced Study in Humanities and Social Sciences, Wassenaar, the Swedish Collegium for Advanced Study in the

Social Sciences, Uppsala, and the Wissenschaftskolleg zu Berlin).

Since 1994, the NEC community of fellows and alumni has enlarged to over 450 members. In 1998, the New Europe College was awarded the prestigious *Hannah Arendt Prize* for its achievements in setting new standards in higher education and research. One year later, the Romanian Ministry of Education officially recognized the New Europe College as an institutional structure of continuous education in the humanities and social sciences, at the level of advanced studies.

Aims and Purposes

- To create an institutional framework with strong international links that offers young scholars and academics in the fields of the humanities and social sciences from Romania and South-Eastern Europe working conditions similar to those in the West, and provides a stimulating environment for transdisciplinary dialogues and critical debates;
- To foster, through its programs and activities, the development and reform of the Romanian higher education;
- To promote contacts between Romanian and regional scholars and their peers worldwide;
- To cultivate the receptivity of academics and researchers in Romania for fields and methods as yet not firmly established here, while preserving what might still be precious in the particular type of scholarly approach that emerged, against all odds, in the local pre-1989 unpropitious intellectual, cultural, and political context;

- To contribute to the development of a core of promising young academics and scholars, who are expected to play a significant role in the renewal of the Romanian academe and intellectual life.

As an institute for advanced study, NEC is not, strictly speaking, an institution of higher education, although it has been consistently contributing to the advancement of higher education through the impact of its programs and of the activities organized under its aegis. In order to further enhance its support for the development of higher education in Romania, NEC has initiated as of 2003 the *NEC-LINK Program*, thus establishing its direct presence in the major universities of the country.

PROGRAMS

NEC Fellowships (since 1994): 149 fellowships

Each year, ten NEC Fellowships for outstanding young Romanian scholars in the humanities and social sciences are publicly announced. The Fellows are chosen by the NEC international Academic Advisory Board for the duration of one academic year (October through July). They gather for weekly seminars to discuss the progress of their research projects and participate at all the scientific events organized by NEC. The Fellows receive a monthly stipend for the duration of nine months and are also given the opportunity of a one-month research trip abroad, at a university or research institute of their choice. At the end

of the NEC academic year, the Fellows submit papers representing the results of their research, which are published in the series of New Europe College Yearbooks.

RELINK Program (1996–2002): 35 fellowships

The RELINK Program targeted highly qualified, young Romanian scholars returning from studies abroad to work in one of Romania's universities or research institutes. Ten RELINK Fellows were selected each year through an open competition; in order to facilitate their reintegration in the local scholarly milieu and to improve their working conditions, a support lasting for three years was offered, consisting of: funds in order to acquire scholarly literature, an annual allowance enabling the recipients to make a one-month research trip to a foreign institute of their choice (in order to sustain existing scholarly contacts and forge new ones), and the use of a laptop computer and printer. Beside their individual research projects, the RELINK fellows of the last series were also involved in organizing outreach activities within their universities (for which they received a monthly stipend). NEC published several volumes comprising individual or group works of the RELINK Fellows.

The GE-NEC Program (since 2000): 29 fellowships

Starting with the 2000–2001 academic year, the New Europe College administers a program that is financially supported by the Getty Foundation. Its aim is to strengthen research and education in the fields of visual culture, by inviting leading specialists from all over the world to give

lectures and hold seminars for the benefit of Romanian under-graduate and graduate students, as well as young academics and researchers. The program also includes 10-months fellowships for Romanian scholars, who undergo the same selection procedures as the NEC Fellows (see above). The GE-NEC Fellows are fully integrated in the life of the College, receive a monthly stipend, and are given the opportunity of spending one month abroad for a research trip. At the end of the GE-NEC year, the Fellows submit papers representing the results of their research, that are published in the series of the GE-NEC Yearbooks.

NEC Regional Fellowships (2001–2006): 41 fellowships

As of October 2001, the New Europe College has introduced a regional dimension to its programs (that were hitherto dedicated solely to Romanian scholars) by offering fellowships for academics and researchers from South-Eastern Europe (Albania, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Greece, The Former Yugoslav Republic of Macedonia, the Republic of Moldova, Montenegro, Serbia, Slovenia, and Turkey). This program aims at integrating into the international academic network scholars from a region, whose scientific resources are as yet insufficiently known, and to stimulate and strengthen the intellectual dialogue at regional level. With the prospect of the European integration, and in complementing the efforts of the European Union to implement the Stability Pact, the New Europe College invites academics and scholars from the Balkans to cooperate towards overcoming the tensions that have won this region an unfortunate fame over the last decade. The Regional Fellows receive a

monthly stipend and are given the opportunity of a one-month research trip abroad. At the end of the grant period, the Fellows submit papers representing the results of their research, to be published in the series of NEC Regional Program Yearbooks.

The NEC–LINK Program (since 2003): 82 fellowships

Drawing on the experience of its NEC and RELINK Programs in connecting with the Romanian academic milieu, NEC initiated in 2003 a new program, that aims to directly contribute to the advancement of higher education in four major Romanian academic centers (Bucharest, Cluj-Napoca, Iași, and Timișoara). Teams consisting of a visiting academic and one from the host university offer joint courses for the duration of one semester in the fields of the humanities and social sciences. A precondition for these courses is that they be new ones and that they meet the distinct needs of the host university. The grantees participating in the Program receive monthly stipends, a substantial support for ordering literature relevant to their courses, as well as funding for inviting guest lecturers from abroad and for organizing local scientific events.

The Britannia–NEC Fellowship (since 2004): 3 fellowships

This fellowship (1 opening per academic year) has been initiated by a private anonymous donor from the U.K. The fellowship is identical to a NEC Fellowship in all respects. NEC contributes the one-month research trip abroad, all other costs being covered by the aforementioned donor.

The Excellency Network Germany – South-Eastern Europe Program (since 2005)

The aim of this program, financed by the Hertie Foundation, is to establish and foster contacts between scholars and academics, as well as higher education entities from Germany and South-Eastern Europe in view of developing the regional scholarly milieu mainly in the fields of European integration, transnational governance, and citizenship. To this end the program will be run, in its pilot phase of three years, by the New Europe College. At the present stage, the main activities of the program consist of a) hosting at the New Europe College prominent, as well as young promising scholars coming from Germany in order to give lectures both at the College and at universities throughout Romania, b) the organization of international scientific events with German participation, c) the setting up and development of an increasingly strong network of scholars from Western and Central and South-Eastern Europe. Given the experience gained after the pilot phase, the Hertie Foundation may consider extending the program by also involving other institutes of advanced study from Central and South-Eastern Europe.

The Europa Fellowships - Traditions of a New Europe. A Prehistory of the European Integration in South-Eastern Europe (since October 2006): 8 fellowships

This program, financed by the VolkswagenStiftung for the duration of three years, takes the now terminated Regional Program to another level. Its aim is to investigate the “pre-history” of the European integration of South-Eastern Europe, and to dwell on its diverse local and regional

heritage, thus offering the present Europe some valuable vestiges of its own less known past. Such a description of a Europe in *statu nascendi* may be highly relevant for nowadays consolidated Europe, all the more as this consolidation is, as recent developments have shown, subject to reevaluations, reformulations, and crises.

The project starts off in its first (pilot) year with 8 Romanian and foreign fellows, who will focus their the research on several aspects of everyday life, by studying the history of the costume, of the portrait, or of the "gastronomic memory."

***The Petre Țuțea Fellowships (since October 2006):
5 fellowships***

Starting with the 2006-2007 academic year, NEC administers a fellowships program financed by the Ministry of Foreign Affairs of Romania through its Department for Relations with the Romanians Living Abroad. The fellowships are granted to researchers of Romanian descent, who are living abroad and are working in the domains of the humanities and social sciences, as well as to Romanian researchers, whose projects dwell on the cultural patrimony of the Romanians from abroad. During the academic year the fellows under this program will be actively involved in the scientific life of the College. At the end of the year they are expected to submit papers representing the results of their research, which will be published in the bilingual series of the Petre Țuțea Program Yearbooks.

The New Europe College hosts within the framework of its programs ongoing **series of lectures** (an average of 40 per academic year) given by prominent foreign and Romanian scholars foremost for the benefit of academics, researchers and students, but also for a wider public. The College also organizes **international and national events** (seminars, workshops, colloquia, symposia, book launches, etc.). Another important asset of the New Europe College is its **library**, including among its roughly 25,000 titles outstanding reference works and major works in the humanities and social sciences, as well as several thousand volumes and manuscripts donated to the NEC by private individuals from Romania and abroad. The holdings of the library are opened to readers from the academic and research milieus.

Beside the above-described programs of the College, the New Europe Foundation and the College expanded their activities during the last years by administering or being involved in the following major projects:

The Ludwig Boltzmann Institute for Religious Studies towards the EU Integration (2001–2005)

As of 2001, the Austrian Ludwig Boltzmann Gesellschaft funded to the end of 2005—within the framework of the New Europe Foundation—an institute that focused on the extremely sensitive issue of religion related problems in the Balkans (and beyond) from the viewpoint of the EU

integration. Through its activities, the institute fostered the dialogue between distinctive religious cultures (Christianity, Islam, Judaism), as well as between confessions within the same religion, and aimed at investigating the sources of antagonisms and to work towards a common ground of tolerance and cooperation. To this end, the institute hosted international scholarly events, sustained research projects, brought out publications, and set up a topic relevant library, intended to facilitate informed and up-to-date approaches in this field.

The Septuagint Translation Project (since 2002)

This project aims at achieving a scientifically solid translation of the Septuagint into Romanian by a group of very gifted, mostly young, Romanian scholars. The financial support is granted by the Romanian foundation *Anonimul* and amounts to 120,000 USD. The translation is scheduled to be ended in 2007, four volumes having already been published by the Polirom Publishing House of Iași.

The ethnoArc Project – Linked European Archives for Ethnomusicological Research (since 2006)

*An European Research Project in the 6th Framework Programme: Information Society Technologies—
Access to and Preservation of Cultural and Scientific Resources*

The goal of the ethnoArc project (that was initially started in 2005 under the title *From Wax Cylinder to Digital Storage* with funding from the Ernst von Siemens Music

Foundation and the Federal Ministry for Education and Research of Germany) is to contribute to the preservation, accessibility, connectedness and exploitation of some of the most prestigious ethnomusicological archives in Europe (Bucharest, Budapest, Berlin, and Geneva), by providing a linked archive for field collections from different sources, thus enabling access to cultural content for various application and research purposes. The system will be designed to conduct multi-archive searches and to compare retrieved data. In a two-year effort, ethnoArc will attempt to create an “archetype” of a linked archive that aims to incite modern, comprehensive, and comparative research in ethnomusicology, anthropology, or related disciplines, and to deepen and spread awareness and familiarity with the common European memory and identity.

The project includes an international network of seven partners: four sound archives, two multidisciplinary research institutions, and a technology developer: Constantin Brăiloiu Institute for Ethnography and Folklore, Bucharest, Archives Internationales de Musique Populaire, Geneva, Ethnomusicological Department of the Ethnological Museum Berlin (Phonogramm Archiv), Institute for Musicology of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest, Wissenschaftskolleg zu Berlin (Coordinator), New Europe College, Bucharest, FOKUS Fraunhofer Institute for Open Communication Systems, Berlin.

Present Financial Support

The State Secretariat for Education and Research of Switzerland

The Federal Ministry for Education and Research of Germany

The Federal Ministry for Education, Science, and Culture of Austria

Le Ministère Français des Affaires Etrangères, Ambassade de France en Roumanie

The Ministry of Foreign Affairs (Department for the Relations with the Romanians Living Abroad), Romania

The Romanian State (indirect financial support through tax exemption for fellowships)

Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Switzerland

Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (DaimlerChrysler-Fonds, Marga und Kurt Möllgaard-Stiftung, Sal. Oppenheim-Stiftung, and a member firm), Essen, Germany

Stiftung Mercator GmbH, Essen, Germany

Volkswagen-Stiftung, Hanover, Germany

The Open Society Institute (through the Higher Education Support Program), Budapest, Hungary

The Getty Foundation, Los Angeles, U.S.A.

Britannia-NEC Scholarship Founder, U.K.

The Hertie Foundation, Frankfurt am Main, Germany

The Ernst von Siemens Music Foundation, Munich, Germany

Sixth EU Framework Programme for Research and Technological Development (FP6)

Fundația Anonimul, Bucharest, Romania

Forum Auto/Volvo, Bucharest, Romania

* * *

Founder and President of the New Europe Foundation, Rector of the New Europe College

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Andrei PLEȘU

Administrative Board

Ambassador Jean–Claude JOSEPH, Permanent Representative of Switzerland and Chair of the Rapporteur Group for Democratic Stability, Council of Europe, Strasbourg, France (*Honorary Member*)

Dr. Cezar BÎRZEA, Director, Institute of Education Sciences, Bucharest; Professor, National School of Political Studies and Public Administration, Bucharest, Romania

Heinz HERTACH, Director, Foundation “Scientific and Cultural Center NEC Bucharest-Zug”, Switzerland

Dr. Charles KLEIBER, State Secretary, Federal Department of Home Affairs, State Secretariat for Education and Research, Berne, Switzerland

Dr. Joachim NETTELBECK, Secretary, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Germany

MinR’in Dr. Erika ROST, Bundesministerium für Bildung und Forschung, Bonn, Germany

Dr. Heinz–Rudi SPIEGEL, Program Manager, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft and German Foundation Center (Deutsches Stiftungszentrum), Essen, Germany

Dr. Cristian POPA, Deputy Governor, National Bank of Romania

Dr. Mihai–Răzvan UNGUREANU, Minister of Foreign Affairs of Romania; Associate Professor, Department of History, University of Iași, Romania

Hanna WIDRIG, Director, Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Switzerland

Academic Advisory Board

- Dr. Horst BREDEKAMP, Professor of Art History, Humboldt University, Berlin, Germany
- Dr. Hinnerk BRUHNS, Director of Research, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris; Deputy Director of the Foundation "Maison des Sciences de l'Homme", Paris, France
- Dr. Iso CAMARTIN, President, Suisseculture, Zurich, Switzerland
- Dr. Mircea DUMITRU, Professor and Dean, Faculty of Philosophy, University of Bucharest, Romania
- Dr. Dieter GRIMM, Rector, Wissenschaftskolleg zu Berlin; Professor of Law, Humboldt University, Berlin, Germany
- Dr. Yehuda ELKANA, President and Rector, Central European University, Budapest
- Dr. Vintilă MIHĂILESCU, Professor of Anthropology, National School of Political Studies and Public Administration, Bucharest; Director, Museum of the Romanian Peasant, Bucharest, Romania
- Dr. Ioan PÂNZARU, Professor, Department of French Language and Literature; Rector of the University of Bucharest, Romania
- Dr. Zoe PETRE, Professor and Chairperson, Department of Ancient History and Archaeology, University of Bucharest; Director of the Institute for Regional Cooperation and Conflict Prevention (INCOR), Bucharest, Romania
- Dr. István RÉV, Director of the Open Society Archives, Budapest, Hungary